

Osmanen und Islam  
in Südosteuropa

Abhandlungen  
der Akademie der Wissenschaften  
zu Göttingen

Neue Folge, Band 24



De Gruyter

# Osmanen und Islam in Südosteuropa

Herausgegeben von  
Reinhard Lauer und Hans Georg Majer

Redaktion  
Natalya Maisheva und Aleksandra Laski

De Gruyter



Vorgelegt von Reinhard Lauer in der Sitzung vom 18. Oktober 2011

ISBN 978-3-11-025133-3

e-ISBN 978-3-11-026059-5

ISSN 0930-4304

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data:*

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Michael Peschke, Berlin

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

REINHARD LAUER und HANS GEORG MAJER Osmanen und Islam in Südosteuropa .....	1
HANS GEORG MAJER Südosteuropa im Osmanischen Reich .....	9
TILMAN NAGEL <i>Raja</i> – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte .....	37
PETER SCHREINER Byzanz in der geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen .....	103
MARKUS KOLLER Zwischen Integration und Exklusion – Das Osmanische Reich in den Strukturen der europäischen Diplomatie .....	117
REINHARD LAUER Vergleich der maurischen und osmanischen Herrschaft in Europa durch Johann Gottfried Herder und Adolf Ellissen .....	139
DAVOR DUKIĆ Das Türkenbild in der kroatischen literarischen Kultur vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts .....	157
HELMUT WILHELM SCHALLER Türkische Entlehnungen in den südosteuropäischen Sprachen – Linguistische und kulturhistorische Aspekte .....	193
CHRISTIAN VOß Sprachliche Markierung religiöser Gruppengrenzen .....	211
IRENE BELDICEANU-STEINHERR Die Torlak, eine Volksgruppe zwischen Christentum und Islam .....	229
OLIVER JENS SCHMITT Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfrage und Diskurs .....	243
HANS-MICHAEL MIEDLIG Zum Problem der „poturice“ in Montenegro .....	269

MACHIEL KIEL	
Krieg und Frieden an der Unteren Donau .....	285
WOLFGANG HÖPKEN	
Der Exodus: Muslimische Emigration aus Bulgarien im 19. und 20. Jahrhundert .....	303
MEHMET HACISALİHOĞLU	
Flucht, Vertreibung und Emigration der muslimischen Bevölkerung Bulgariens mit besonderer Berücksichtigung des Südostens (Sliven-Burgas) .....	433
CAY LIENAU	
Christen und Muslime in ethnisch-religiös gemischten Siedlungen auf der östlichen Balkan-Halbinsel .....	459
ESNAF BEGIĆ	
Islamische Religion als Grundlage für die Charakterisierung der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime .....	487
KLAUS ROTH	
Zwischen osmanischem Erbe und Europäischer Union .....	501

# Osmanen und Islam in Südosteuropa

REINHARD LAUER und HANS GEORG MAJER

Die Südosteuropa-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hat sich in den Jahren 2007–2010 auf drei Konferenzen dem Thema „Osmanen und Islam in Südosteuropa“ zugewendet. Die erste der diesem Themenkomplex gewidmeten Konferenzen fand im Dezember 2007 im Göttinger Akademiesaal statt, die zweite Konferenz im April 2009, dank der freundlichen Gastfreundschaft unseres Kommissionsmitgliedes Cay Lienau, im Festsaal des Schlossbaus in Münster, die dritte im November 2010 im Bibliothekssaal der Akademie in Göttingen. Insgesamt wurden 25 Referate auf den drei Konferenzen gehalten, von denen aber, aus verschiedenen Gründen, leider nur 17 im vorliegenden Band zur Veröffentlichung kommen. Besonders vermischen wir den aufschlussreichen Beitrag des Tübinger Historikers Stefan Schreiner über „Tradition und Moderne: bosnischer Islam unter osmanischer und österreichisch-ungarischer Herrschaft“, in dem die österreichisch-ungarischen Islam-Gesetze von 1912 dargestellt wurden, und den Beitrag zu den türkischen Einflüssen in der Musik der Völker Südosteuropas von unserem Kommissionsmitglied Rudolf Brandl. Dadurch enthält der Band, wie wir einräumen müssen, schmerzliche Leerstellen. Doch sind mit den verbleibenden Beiträgen wichtige, vielfach innovative Themen abgehandelt worden, so dass wir hoffen, mit unserem Band den Forschungsstand voranbringen zu können.

Die Osmanen sind, wie so viele vor ihnen, von außerhalb nach Südosteuropa gekommen. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts gelangten sie von Anatolien aus auf die Balkanhalbinsel. Um 1365 machte Sultan Murad I. Adrianopel (Edirne) zu seiner Residenz, 1379 wurde Byzanz osmanischer Vasall. 1389, mit der Niederlage des serbisch-christlichen Heeres auf dem Amselfeld, endete die Herrschaft der serbischen Könige, 1393 wurde der mittelalterliche bulgarische Staat einverleibt, nach und nach auch die restlichen byzantinischen und fränkischen Gebiete im Bereich des heutigen Griechenlands. Die Eroberung Konstantinopels 1453 gab dem osmanischen Staat in Anatolien und auf dem Balkan, wie zuvor schon Byzanz, die natürliche, beide Reichsteile verbindende und festigende Machtzentrale. Bis nach Ungarn breiteten sich die Osmanen aus, sie beherrschten im 16. Jahrhundert weite Teile des Mittelmeers, Vorstöße bis vor Wien gefährdeten selbst das Habsburger Reich.

Es ist nicht angebracht, sich die Herrschaft der Osmanen auf dem Balkan als Jahrhunderte andauernde Schreckensherrschaft vorzustellen, wie es, beson-

ders in Kriegszeiten, antitürkische Flugschriften und Pamphlete so eindringlich nahelegen (wir haben gerade in der Akademiesitzung am 14. Oktober 2011 von Herrn Walther Ludwig entsprechende falsifizierte türkische „Kriegserklärungen“ vorgeführt bekommen). Auch die von den Nachfolgestaaten (Serbien, Bulgarien, Griechenland) verbreitete Gräuelpopaganda über die „türkische Sklaverei“ (bulg. *turskoto ropstvo*) lebt von perhorreszierender Übertreibung. Tatsächlich empfanden nicht wenige Bevölkerungsschichten die osmanische Herrschaft als Befreiung von teils religiösem, teils feudalem Druck, zumal die osmanische Führung, anders als es die Propaganda der europäischen Öffentlichkeit einhämmerte, keine Zwangsislamisierung betrieb und die christliche und jüdische Bevölkerung als eigenständige, religiös definierte Gemeinschaften mit innerer Autonomie in ihren Staat integrierte. Allerdings gab es auf der Basis der Scharia Einschränkungen in ihrem Rechtsstatus, auch wurden die christlichen Untertanen in der Regel nicht zum Militärdienst herangezogen, hatten stattdessen aber für den Schutz, den ihnen der islamische Staat gewährte, eine nach dem Einkommen gestufte „Kopfsteuer“ (*cizye*) zu zahlen. Die durch die „Knabenlese“ (*devşirme*) aus der christlichen Bevölkerung ausgehobenen Knaben allerdings wurden, nachdem sie türkisch gelernt hatten, islamisch erzogen und militärisch ausgebildet worden waren, zur Elitetruppe und überdies zu einem Reservoir für das Führungspersonal des Reiches.

Die Osmanen waren im 14.-17. Jahrhundert den westlichen Staaten auf vielen Gebieten ebenbürtig, in manchem Bereich wohl sogar überlegen. Die osmanische Kultur bot ein reiches Repertoire an künstlerischen Ausdrucksformen in Architektur, Historiographie, Kalligraphie, Miniaturmalerei, Dichtung und Musik, Textilkunst, Metall- und Lederarbeiten. Durch ihre Städtegründungen und den Ausbau bestehender Städte nach einem traditionellen, vor allem vom Stiftungswesen bestimmten Schema, erhielt der Staat reichsweit auch eine besondere, optisch wahrnehmbare osmanische Prägung. Anders als die christlichen Nachfolgestaaten, die Ende des 19. Jahrhunderts systematisch Moscheen zerstörten, haben die Osmanen dabei viele Kultstätten der Christen bestehen lassen.

Wir werden in unserem Band versuchen, die eingefahrenen, meist negativen Stereotype über die Osmanenzeit in Südosteuropa nicht zu übernehmen, sondern einen anderen, unbefangenen Blick auf den Gegenstand zu richten.

Als wir in den Jahren 2005/2006 in der Kommission begannen, uns an das neue Thema „Osmanen und Islam in Südosteuropa“ heranzutasten, konnten wir nicht ahnen, dass dies unvermittelt neue Aktualität, ja Brisanz gewinnen würde. Es ging der Kommission darum, ein Thema zu wählen, das für ganz Südosteuropa eine große und bis auf den heutigen Tag andauernde Bedeutung besitzt – ein Thema, an dem die Südosteuropa-Kommission einfach nicht vorübergehen durfte. Südosteuropa ist, abgesehen von Spanien, die einzige Region



in Europa, die lange Zeit Teil eines islamischen Staates war und daher über historische Erfahrungen sowie über entsprechende kulturelle Prägungen und über ein vielgestaltiges kulturelles Erbe verfügt. Uns interessierten vor allem die kulturellen Symbiosen und Antagonismen. Blickt man indessen heute um sich, so nimmt man wahr, dass die Begriffe Islam und Osmanen, was wir natürlich nicht erwartet hatten, als politische Schlagworte in ganz anderen Zusammenhängen zu einem vielstimmigen Diskurs in Deutschland und in Europa geworden sind. Der Diskurs darüber überschlägt sich fast in den Medien. In Südosteuropa hingegen beobachtet man, wie sich der Begriff des Osmanismus, freilich völlig ahistorisch verwendet, und Neo-Osmanismus genannt, in die politische Debatte drängt. Dazu nur einige vielsagende Beispiele:

In den *Südosteuropa-Mitteilungen*<sup>1</sup> ist die Rede von einem Machtvakuum im Westlichen Balkan, das in zunehmendem Maße durch die Türkei als „weiche Macht“ ausgefüllt werde, indem sich der „große-alte Bruder am Bosphorus“ als Anwalt für Bosnien-Herzegowina und Kosovo geriere.

In der *FAZ*<sup>2</sup> wurde auf das Osmanische Reich verwiesen, dem die heutige Türkische Republik an religiöser Toleranz und Religionsfreiheit nicht das Wasser reichen könne.

Im Zagreber *Vjesnik* wird in einem Artikel, überschrieben *Eine neue Türkei* (*Neka nova Turska*), die These von einem neuen türkischen Selbstbewusstsein vorgebracht, das einen „Neo-Osmanismus“ erzeuge:

Diese neuen türkischen Ambitionen könnten die Mehrheit der Gebiete umspülen, die einst zum Osmanischen Reich gehörten. Der türkische Außenminister Ahmet Davutoğlu sprach unlängst, während eines Besuches in Südosteuropa, von der Erneuerung der „historischen Beziehung“ als einer der Bestimmungslinien der neuen türkischen Außenpolitik. Manche Analytiker prägten in diesem Zusammenhang den Begriff „Neo-Osmanismus“ – als Gegenstück zu dem, was seinerzeit Atatürk angesprochen hatte, als er vollständig mit dem Osmanenreich brach.<sup>3</sup>

Die Türkei wende sich mehr und mehr ihrer einstigen Größe zu und lehne es ab, der zahme Verbündete der Amerikaner und Briten zu sein. So sieht man in Südosteuropa zurzeit das osmanisch/türkische Problem. Auch die *FAZ*<sup>4</sup> vertrat noch unlängst in einem Artikel über den türkischen Außenminister Davutoğlu die Ansicht, dass die türkische Politik der „strategischen Tiefe“ zwar nicht überall erfolgreich sei, jedoch auf dem Balkan gut ankomme.

1 *Südosteuropa-Mitteilungen* 04/05, 2010, 13.

2 *FAZ* 23. X. 2010, 1.

3 *Vjesnik* 24.IX.2010, 11, übersetzt von R.L.

4 *FAZ* 7. IX. 2011, 8.

Natürlich sehen wir das anders. Die Osmanisten in unserer Kommission halten wenig von derartigen politischen Schlagworten und den daran anknüpfenden Spekulationen. Ob unsere kulturhistorischen Untersuchungen zu den osmanischen Realitäten, die freilich von den Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches oft einseitig und vielfach ungerecht rezipiert worden sind, einen „Neo-Osmanismus“ bestätigen oder ihn in Frage stellen, wird sich zeigen. Unsere Bestrebungen sind, selbstverständlich, ergebnisoffen. Das Thema jedoch besitzt weiterhin aktuelles Interesse.

Unsere kulturhistorischen Untersuchungen zu den osmanischen Realitäten haben zunächst mit diesem Neo-Osmanismus, der in den Zusammenhang der südosteuropäischen politischen Interpretation der aktuellen türkischen Außenpolitik gehört, nur insoweit zu tun, als die zu einer solchen Interpretation führenden Traditionslinien deutlich werden könnten.

Nun zum Inhalt des Sammelbandes *Osmanen und Islam in Südosteuropa*.

Am Anfang stehen Beiträge, die in das Thema einführen, so der Text des Osmanisten Hans Georg Majer (München) über „Südosteuropa im Osmanischen Reich“, in dem Grundlagen und Grundbegriffe dargelegt werden. Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel (Göttingen) verfolgt in seinem umfangreichen Beitrag „*Raja*“ – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte den Begriff der Herde (*raja*) von den frühesten Belegen im Alten Testament über Deutungen bei politischen Denkern des arabischen Mittelalters bis hin zur Anschauung der Osmanenzeit, nach der dann die Gesamtheit der steuerpflichtigen Untertanen als Herde (*raja*) gesehen wurde, der der gesamte steuerlich privilegierte Staatsapparat (*askerî*) mit dem Sultan an der Spitze gegenüberstand, ehe sich dann in der osmanischen Spätzeit der Begriff einengte und die Bedeutung „christliche Untertanen“ annahm.

Peter Schreiner (Köln/München) behandelt das Thema „Byzanz und der Islam“, indem er zunächst einen Religionsvergleich (Christentum – Islam) vornimmt, um dann die Rezeption des Islam in Byzanz aufzuzeigen. Es zeigt sich dabei, dass der Koran in Byzanz nur unzulänglich bekannt war und eine theologische Auseinandersetzung, anders als mit der lateinischen Kirche, mit ihm nur am Rande stattfand.

Markus Koller (Gießen) wendet sich „Osmanisch-westeuropäischen Beziehungen vor den Reformen des 19. Jahrhunderts“, den „Tanzimat“, zu und zeigt, wie es seit Mehmed II. und Süleyman I. (15./16. Jahrhundert) zu vielfältigen Kontaktformen und Verflechtungen, nicht zuletzt auch in Herrschaftssymbolik und -zeremoniell, mit der europäischen Welt kam. Immer stärker wurde das Osmanische Reich auch in die diplomatischen Strukturen der europäischen Staatenwelt einbezogen. In dem Beitrag werden wenig bekannte Tatsachen, wie

etwa die Errichtung einer eigenen Sprachenschule durch den venezianischen Bailo in der osmanischen Hauptstadt 1551, beleuchtet.

Der Beitrag von Reinhard Lauer (Göttingen) gilt der deutschen Rezeption der „mohammedanischen“ Herrschaft in Europa, über die sich Johann Gottfried Herder und der Göttinger Bibliothekar und Politiker Adolf Elissen geäußert haben. Lauer fand in der hiesigen Universitätsbibliothek einen Text von Elissen, in dem dieser sich über den Islam in Spanien und in Südosteuropa auslässt. Ähnlich wie Herder in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* sieht auch Elissen in der arabischen Herrschaft in Spanien ein „Reich der tapferen, verständigen und gesitteten Araber“, während er in der südosteuropäischen Osmanenherrschaft eine „durch die Ausartung in eine gemeine ränkevolle Seirails- und Eunuchentyrannie doppelt widerwärtig sich gestaltende Despotie“ erblickt. Dieses harsche Urteil fällt jedoch auf die Heilige Allianz und die anglo-russischen Großmächte zurück, die – so Elissens These – die Türkenherrschaft gestützt haben.

Der rezeptionsgeschichtliche Beitrag von Davor Dukić (Zagreb) *Das Türkenbild in der kroatischen literarischen Kultur vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* gibt einen Überblick über kroatische Texte zur Türkenproblematik. Die kroatischen Autoren waren von der Frühzeit (15. Jahrhundert) bis zur Neuzeit (19. Jahrhundert), abgesehen von wenigen Ausnahmen, antitürkisch ausgerichtet und verbreiteten eine Fülle negativer Stereotype über die Türken, die, wie so häufig im religiös denkenden Europa, als Strafe Gottes für die Sünden der Christen gedeutet wurden. Selten fehlt auch der Aufruf zur Einheit der christlichen Länder im Kampf gegen die Türken.

Die beiden folgenden Beiträge sind den sprachlichen Verhältnissen im südosteuropäischen Raum gewidmet. Helmut Wilhelm Schaller (Marburg) schreibt über „türkische Entlehnungen in den südosteuropäischen Sprachen“, indem er einen umfangreichen Überblick über die bisherige Turzismus-Forschung gibt. Er zeichnet den Weg von der osmanischen „patriarchalen Altkultur“ zur „europäischen Neukultur“ (Klaus Roth).

Der Beitrag von Christian Voß (Berlin) über „sprachliche Markierung religiöser Volksgruppen“ stellt hingegen Fallstudien zum sprachlichen Verhalten von Bosniern, Torbešen (makedonischen Muslimen) und Pomaken (bulgarischen Muslimen) vor.

Einen interessanten Beitrag liefert Irène Beldiceanu-Steinherr (Paris) mit dem Text *Die Törlak, eine Volksgruppe zwischen Christentum und Islam*. Es handelt sich um eine religiös wie ethnisch unbestimmte Gruppe, die eine Zeitlang Einfluss im Osmanischen Reich, hauptsächlich auf dem Balkan, gewinnen konnte, später aber, ähnlich wie die Zigeuner in verschiedenen Ländern, brotlos wurde und von Wahrsagerei lebte.

Mit seinem Beitrag *Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfragen und Diskurs* spricht Oliver Jens Schmitt (Wien) die einzige mehrheitlich muslimisch gewordene Nation in Südosteuropa (bzw. ganz Europa) an. Er verfolgt die Forschung der albanischen Historiker und Orientalisten über die Islamisierung der Albaner und die jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Hintergründe dieser Forschung, von der Staatsgründung bis in die Gegenwart. Kurz werden die unterschiedlichen Phasen der Islamisierung auch inhaltlich berührt. In der Gegenwart, so führt er aus, sind die Stimmen der Historiker so gut wie verstummt, der Diskurs über die Islamisierung und ihre Bewertung ist in die Gesellschaft abgewandert „und stellt heute ein Kernproblem der albanischen Identitätsdiskussion dar“.

Mit seinem Beitrag *Zum Problem der „poturice“ in Montenegro* beleuchtet Hans-Michael Miedlig (Göttingen) das Problem der montenegrinischen Islamkonvertiten, das der montenegrinische Dichterst Peter Petrović II. Njegoš in seinem *Bergkranz* behandelt hat. Ähnlich wie bei den Albanern waren viele Montenegriner nur äußerlich islamisiert, in der Tat aber „Kryptochristen“, die mit den orthodoxen Stammesgenossen kommunizierten. Das Stammesdenken der Montenegriner erwies sich letztlich stärker als die religiöse „Bindung“.

Die folgenden drei Beiträge sind den bulgarischen Verhältnissen gewidmet. Machiel Kiel (Bonn) schreibt über „Türkische Kolonisation in Donau-Bulgarien“ und zeigt dabei, wie der Raum um die Stadt Svistov seit dem 10. Jahrhundert erst durch Byzanz besiedelt, dann vom 15. bis 19. Jahrhundert zu einem Land des Islam wurde. Türkische Steuerlisten und Register geben genauen Aufschluss über die Bevölkerungsstruktur, die nach 1877/78 radikal „bulgarisiert“ wurde. Von 19 Moscheen sind heute noch ganze zwei erhalten, die türkische Bücherei ist verschwunden.

Wolfgang Höpken (Leipzig) weist in seinem ausführlichen Beitrag auf die „Muslimische Emigration“, d.h. auf das Phänomen, dass während der langandauernden osmanischen Herrschaft in Südosteuropa ständig Migrationsbewegungen zu beobachten sind, teils als spontane Wanderungen gewisser Bevölkerungsgruppen, teils als Ansiedlungsmethode oder Strafaktion vom Staat veranlasst. Fast können sie als eine Konstante der osmanischen Zeit gelten.

Ein ähnliches Bild, wie Machiel Kiel, zeichnet Mehmet Hacisalihoğlu (Istanbul) in seinem Beitrag *Flucht, Vertreibung und Emigration der muslimischen Bevölkerung Bulgariens mit besonderer Berücksichtigung des Südostens (Sliven-Burgas)*. Besonders nach dem osmanisch-russischen Krieg von 1877/78 erfolgte ein Massenexodus der Muslime. Viele türkische Dörfer wurden verlassen oder zum Teil von bulgarischen und makedonischen Siedlern wiederbesiedelt. Forschungen vor Ort ergeben, dass von den ausgesiedelten türkischen Dörfern heute kaum Spuren erhalten geblieben sind.

Es ist kennzeichnend für die bulgarische Geschichtsschau und Minderheitenpolitik, so gut wie alle Spuren der osmanischen Herrschaft zu tilgen. Ein positives Gegenbild stellt dem Cay Lienau (Münster) in seinem Beitrag *Christen und Muslime in ethnisch-religiös gemischten Siedlungen im östlichen Balkan* entgegen, indem er zeigt, dass das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Westthrakien und der Dobrudscha durchaus funktionieren kann, wenn bestimmte Bedingungen, wie gemeinsame Bildung, gemischtes Wohnen, minderheitenfreundliche Politik und gemeinsame Geschichtsbilder, gegeben sind.

In dem Beitrag *Islamische Religion als Grundlage für die Charakterisierung der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime* von Esnaf Begić (Bochum), wird auf die jahrhundertelange Erfahrung der bosnisch-herzegowinischen Muslime in und mit Europa hingewiesen. Es geht um die religiöse Organisation dieses Volkes in Bosnien und in der Diaspora, die gerade für die letzte Zeit bisher so gut wie nicht wissenschaftlich behandelt wurde. Der Übergang von der osmanischen zur österreich-ungarischen Herrschaft, die in der Bevölkerung einen „zivilisatorischen Schock“ mit nachfolgender Auswanderung in die Türkei auslöste, wird ausführlich dargestellt. Die bosnische Diaspora führte in der Türkei zur vollständigen Assimilation: Alle Auswanderer wurden Türken.

Klaus Roth (München) stellt zum Schluss mit seinem Beitrag *Zwischen osmanischem Erbe und Europäischer Union. Vom Umgang mit historischen Mythen in Südosteuropa* einen erst in den letzten Jahren aufkommenden Konflikt um das „Massaker von Batak“ zur Debatte. Das Ereignis galt in Bulgarien als Beweis für die menschenverachtende Brutalität der Türken, war indes auf einem Gemälde des polnischen Malers Antoni Piotrowski nach inszenierten Fotografien nur nachgemalt worden. Diese zeitgenössische Mythenbildung zeigt aktuell das Nachwirken der alten antitürkischen Stilisierungen.

So wie die bisherigen Projekte der Südosteuropa-Kommission keine einheitlichen Abhandlungen, sondern immer nur Fallstudien vorlegten, leistet auch der vorliegende Band keine systematische Untersuchung seines Gegenstandes, sondern bietet eine Vielzahl von Gesichtspunkten, die gemeinsam doch wieder ein zusammenfassendes Bild ergeben. Einen Schwerpunkt in den Beiträgen bildeten die Lebensumstände der christlichen Bevölkerung in osmanischer Zeit und die Vertreibung der muslimischen Bevölkerung nach der „Befreiung“, Themen, die in der Forschung bisher weniger behandelt worden sind.

Die Südosteuropa-Kommission hofft, mit dem Konferenzband einen anregenden Beitrag zur Südosteuropa-Forschung geleistet zu haben.



# Südosteuropa im Osmanischen Reich

## Einige Grundgegebenheiten

HANS GEORG MAJER

Was bedeutete den Osmanen Südosteuropa? Nichts, müsste man eigentlich darauf antworten, da sie den Begriff Südosteuropa noch gar nicht kannten. Den Begriff „Balkan“ hätten sie immerhin als ein türkisches Wort erkannt, das ein bewaldetes Gebirge oder auch eine Gebirgskette bezeichnet. In einem weiteren Sinne konnte das Wort auch noch als Bezeichnung für das Balkangebirge verstanden werden. Als „Balkanhalbinsel“ verstanden sie das Wort jedoch nicht, und so haben auch die Wörterbücher von Meninski (17./18. Jahrhundert) und Zenker (19. Jahrhundert) diese Bedeutung nicht erfassen können.<sup>1</sup>

Der „Balkan“ im Sinne von Balkanhalbinsel wurde dann erst gegen Ende der Osmanenzeit von Europa übernommen.<sup>2</sup> Ein Osmane hätte also ob einer häufigen Formulierung wie „die Osmanen auf dem Balkan“ wohl den Finger des Staunens und der Verwunderung an den Mund geführt.

Die Gebiete im Südosten Europas erfassten die Osmanen mit dem Begriff „Rumili“,<sup>3</sup> der zwar im engeren Sinne die Großprovinz dieses Namens mit der Hauptstadt Sofia bezeichnete, der aber doch auch erweitert benützt wurde, und diesem Gebrauch entsprechend umfasste der Amtsbereich des Kadiasker von Rumelien sämtliche Gerichtssprengel (*kaza*) der Balkanhalbinsel. Die von der Natur durch die Meerengen vorgegebene Zweiteilung des Reiches in Rumelien und Anatolien nützte das Reich ganz selbstverständlich auch administrativ, doch in dieser Zweiteilung erschien Rumelien keineswegs als andersartiges Anhängsel eines eigentlich anatolischen Beyliks. Diese Zweiteilung ihres Territoriums empfanden und behandelten die Osmanen als gleichwertig, als Einheit, was sich deutlich in der Titulatur ausdrückt, die Mehmed II., von der neuen Hauptstadt Istanbul aus um sich blickend, auf seine Münzen prägen ließ: „Sultan der beiden Länder und Hakan der beiden Meere“.<sup>4</sup> Eine Formel, die auf osmanischen Münzen Jahrhunderte weiterlebte. Rumelien war für die Osmanen nicht weniger osmanisch als Anatolien. Eine besondere Nähe der Dynastie zu Rumelien ist

---

1 Meninski 1680, 687, 878; 2. Auflage: *Lexicon Arabico – Persico – Turcicum ...*, Bd. 1, 1780, 585. In diesem Sinne auch noch bei Zenker 1866, Nachdruck 1967, 171: „grosses oder hohes Gebirge mit Waldung, Gebirgskette; insbes. als Nom. propr. das Balkangebirge“.

2 Er findet sich dann bei Sami 1317/1899, 275.

3 Sami 1317/1899, 675: „Rumili = Memalik- i Osmaniye‘ nin Avrupa’daki kısmı“.

4 Pere 1968, 90 usf.; Artuk, İbrahim / Artuk, Cevriye 1974, 472 etc.

dabei nicht zu verkennen. Bursa, die einstige anatolische Hauptstadt, der dortige Palast und die Gräber der Vorfahren verlockten nach 1453 nur noch zu nostalgischen Besuchen. Ihre Paläste errichteten die Sultane in und um Istanbul und in Edirne, auf südosteuropäischem Boden. In Istanbul entstanden ihre prächtigen Moscheekomplexe mit Türben als Grablegern, Edirne, von Selim II. durch die Selimiye aufgewertet, wurde als Zweitresidenz bereitgehalten, vor allem aber besucht als Ausgangsort für das große Vergnügen der Sultane, die Jagd. Wie wichtig die Jagd sein konnte, deuten die zahlreichen Miniaturen im *Süleymannâme* an, die Süleyman den Prächtigen auf der Jagd zeigen<sup>5</sup> und Mehmed IV., trägt sogar den bezeichnenden Beinamen *Avca*, der Jäger. Auch politisch sahen die Herrscher die südosteuropäische Reichshälfte als ihren ureigenen Bereich an. Prinzen wurden ausschließlich in anatolischen Provinzen als Gouverneure eingesetzt, nie erhielten sie eine südosteuropäische Provinz. Als Prinz Selim 1511 seine Ernennung zum Vali von Semendire (Smederevo) erzwang, war das eine zielgerichtete Aktion im Kampf um den Thron, zur Entmachtung des Vaters und zur eigenen Machtübernahme.

Auch dieselbe Genese haben beide Reichsteile: Anatolien wie Rumelien sind militärisch erobert worden, hier wie da im Kampf mit einer Vielzahl von größeren und kleineren Nachbarstaaten. Manche Gebiete Anatoliens, insbesondere die vormaligen Fürstentümer Kastamonu, Karaman und Dulkadir im Norden, Süden und Südosten Kleinasiens, sind sogar später osmanisch geworden als Teile Südosteuropas. Hier wie da lebten zahlreiche Nichtmuslime. Eines war jedoch anders: während die Osmanen in Südosteuropa, wie in ihren kleinasiatischen Anfängen, christliche Gebiete einnahmen oder ganze christliche Staaten ablösten und die neue islamisch-osmanische Ordnung erst durch sie selbst eingepflanzt wurde, waren die einverlebten Staaten Anatoliens größtenteils bereits von muslimischen, türkischen Dynastien regiert worden, die ihrerseits meist Erben der Rumseldschuken waren, sodass die Osmanen dort auf türkische und islamische Staatswesen stießen und neben den altansässigen Christen, vor allem Griechen und Armeniern, auch eine schon einige Generationen eingesessene muslimische Bevölkerung vorfanden. Hier konnte man an Vorhandenes anknüpfen. Unter der osmanischen Verwaltung glichen sich diese Unterschiedlichkeiten jedoch allmählich an.

Rumelien blieb die günstige Ausgangsbasis für die Eroberung weiterer christlicher Gebiete, aber es drohten dem Reich hier auch größere Gefahren angesichts eines höheren Konfliktpotentials mit einer Vielzahl von möglichen christlichen Gegnern, während im Osten, nach dem Sieg Selims I. über den

---

5 Atıl 1986, von den 65 historischen Miniaturen zeigen immerhin sieben Süleyman bei der Jagd.



safawidischen Schah (1514) und die Einverleibung des Mamlukenreiches (1516-17) in Syrien und Ägypten, auf Dauer nur noch das schiitische Safawidenreich (1501-1722) in Persien als nennenswerter Gegner verblieb. Mehr als Anatolien wurde daher Rumelien zum neuralgischen Punkt der Osmanen, mehr als Anatolien litt daher Rumelien unter feindlichen Vorstößen an den verschiedenen Fronten zu Wasser und zu Lande und an den finanziellen, organisatorischen, personellen und logistischen Anforderungen der zahlreichen osmanischen Heerzüge gegen diese Gegner. Andererseits blieb Rumelien im Gegensatz zu Anatolien von den Erschütterungen durch die Celali-Aufstände verschont,<sup>6</sup> denn nicht aus den Reihen der Christen des Balkan kamen vor dem 19. Jahrhundert das Reich in Gefahr bringende Aufstände. Es waren Muslime, die aus sozialen und/oder religiösen Gründen gegen die osmanische Führung aufstanden, auch Paschas die aus politischen Gründen rebellierten, oder es war die Elitetruppe der Janitscharen, die das Treueverhältnis zum Sultan gestört sah, demonstrativ ihren Suppenkessel umstürzte und, oft in Verbindung mit den gelehrten Ulema, ihrer Unzufriedenheit in Revolten Luft machte.

Auf den Geschmack an balkanischen Gebieten waren die Osmanen und andere türkische Kleinfürstentümer Anatoliens durch die Byzantiner gebracht worden, die sie als Hilfstruppen oder Verbündete in ihre inneren Händel hineingezogen hatten. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war es dann so weit gewesen, dass die in einem halben Jahrhundert auf Kosten von Byzanz und muslimischen Nachbarn aufgebaute und gefestigte osmanische Position in Anatolien den Übergang auf die Balkanhalbinsel zuließ. Nicht der Plan, einen weiten geographischen Raum, den „Balkan“, zu erobern führte die Osmanen aber über die Meerengen. Sie verfolgten jeweils konkrete Ziele. Es waren die einzelnen Königreiche, Fürstentümer, Kleinherrschaften, ihre Städte und Landschaften, meist entlang der großen Straßen und Flüsse, die nach und nach erobert oder auch kampflos durch Kapitulation eingenommen wurden. Dieses osmanische Ausgreifen war nicht vergleichbar mit der Großräumigkeit und Geschwindigkeit mongolischer Eroberungen. Es erfolgte nicht als alles verschlingende Welle, sondern zielte jeweils auf bestimmte Gegner, auf materiell oder strategisch besonders lockende Gebiete, in Angriff und Abwehr. Das osmanische Ausgreifen zeigte keine gleichbleibend hohe Intensität. Es kannte beschleunigte Phasen, etwa unter Bayezid I., Mehmed II. oder Selim I., aber auch träge, stockende und friedliche Phasen. Hundert Jahre dauerte es vom Überschreiten der Meerengen bis zur Eroberung Konstantinopels, 300 Jahre waren nötig, um die größte Ausdehnung des Reiches zu erreichen, von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Vorhersehbar und unausweichlich waren die nach

---

6 Siehe dazu: Griswold 1983.

und nach erzielten Erfolge aus Sicht der jeweiligen Gegenwart weder für sie selbst noch für die Gegner. Niederlagen bei Feldzügen, Zwei- und Mehrfrontenkriege auf dem Balkan und in Anatolien führten immer wieder zu Rückschlägen und Verlusten und gefährdeten selbst die Existenz des Reiches. Dennoch wuchs das Reich der Osmanen im Südosten Europas Gebiet um Gebiet. Intervalle wurden genutzt, um die Eroberungen oder Erwerbungen einzugliedern und zu konsolidieren.

Wie pragmatisch die Osmanen allgemein dabei vorgingen, zeigt sich schon darin, dass man in Anatolien Namen der dortigen Kleinfürstentümer als Provinzbezeichnungen weiterbestehen ließ. Die Namen vorosmanischer christlicher Herrschaften auf der Balkanhalbinsel überlebten in manchen Fällen ebenfalls, wenn auch meist nur für kürzere Frist, so das bedeutende *Vilayet-i Vilik*, das Gebiet des Vuk bzw. des Vuk-Sohnes Georg Branković.<sup>7</sup> Andere lebten dagegen auf Dauer als größere oder kleinere osmanische Verwaltungseinheiten fort, so im nordwestlichen Griechenland das Gebiet Carlo Tokkos I. (1381-1430) als Karl İli, dann auch das Königreich Bosnien als Beylerbeylik Bosna und das Gebiet des Herzogs von St. Sava, Stjepan Vukčić-Kosača (1405-1466) als Sandschak Hersek İli. Häufig ging der endgültigen Eingliederung eine Phase tributpflichtigen Vasallentums voraus. Doch blieben an den Rändern des Reiches christliche Staaten wie die Moldau, die Walachei, Siebenbürgen, Oberungarn, Dubrovnik und auch der muslimische Staat der Krimtataren Jahrhunderte lang Vasallen der Osmanen. Teilvasallen in Bezug auf bestimmte südosteuropäische Gebiete waren zeitweilig selbst der Kaiser und Venedig.

In den Beziehungen der Osmanen zu den christlichen und muslimischen Nachbarn war es aber nie nur um Krieg und Kampf gegangen. Als ein Staat unter den Staaten der Region hatten die Osmanen Handelsverträge oder auch Bündnisse mit Nachbarn geschlossen, etwa mit den Herrschern von Byzanz, Serbien, Bulgarien und der Moldau,<sup>8</sup> sie hatten mit ihren muslimischen und christlichen Nachbarn Heiratspolitik betrieben<sup>9</sup> und sich mit dem politischen und geographischen Terrain vertraut gemacht. Begünstigt durch die Partikularinteressen und die Uneinigkeit der balkanischen Gegner wuchs ihr Einfluss und in immer wieder ausbrechenden Konflikten, die sie suchten oder in die sie hineingezogen wurden, erwarben sie Gebiet um Gebiet und allmählich verschob sich das Schwergewicht des jungen Osmanenstaates immer mehr auf die

7 Siehe: *Oblast Brankovića. Opširni Katastarski Popis iz 1455. Godine*, 1972.

8 In einem Ferman von 1456 verwies Mehmed II. auf den Frieden mit dem Fürsten der Moldau und befahl, dass die Kaufleute von Akkerman kommen und in Istanbul, Bursa und Edirne mit der Bevölkerung Handel treiben können, und dass niemand sie dabei belästigen solle. Siehe: Kraelitz 1921, 44-46.

9 Alderson 1956, 89-100; Peirce 1993, 28-29.

Balkanhalbinsel. Dies wurde symbolisiert durch die Verlegung der Hauptstadt vom anatolischen Bursa nach dem balkanischen Edirne im dritten Viertel des 14. Jahrhunderts, noch deutlicher aber durch die Eroberung der schon lange ersehnten und lockenden Hauptstadt zwischen den Ländern und Meeren im Jahre 1453.

Nicht wie ein Nebel, von Sonne und Wind leicht aufzulösen und zu vertreiben, legte sich das osmanische System leicht und lose über die Balkanhalbinsel. Das osmanische System bezog den Balkan ein, durchdrang ihn, formte ihn, integrierte ihn ebenso wie Kleinasien. Das Osmanische Reich lässt sich daher nicht als bloße militärische Besatzung erfassen. Jahrhunderte lang bestand dieses Reich ganz wesentlich aus den Landschaften und Bewohnern der Balkanhalbinsel. Für zehn, fünfzehn, zwanzig Generationen von orthodoxen Christen, Muslimen und Juden in Südosteuropa war es der gewohnte Rahmen des Daseins, war es Alltag, erschien es als unveränderliche Lebenswirklichkeit, war es Normalität im Osmanischen Reich zu leben. Dies nicht zu erkennen, war der grundlegende Fehler vieler optimistischer westlicher Türkenkriegspläne,<sup>10</sup> die von einem labilen, leicht löslichen Gebilde ausgingen, dessen christliches Element, wie man glaubte, der Sonne und dem Wind – das heißt christlich-katholischer Herrschaft – entgegenfieberte. Man unterschätzte aus der Distanz den Zusammenhalt des Reiches, der allerdings an der Peripherie labiler blieb.

Die Kohäsion bewirkten vor allem Faktoren wie der islamrechtliche Rahmen, der auch den Nichtmuslimen Raum gab und die osmanische Verwaltung, die klug und zurückhaltend durch ihre geringe Regulierungs- und Vereinheitlichungswut der bunten Bewohnerschaft nicht zu nahe trat und ihr einen weitgehend ungestörten religiösen und sozialen Raum ließ.<sup>11</sup> So konnte aus der Vielfalt und Unterschiedlichkeit der nun osmanischen Gebiete und seiner Bewohner ein Großraum mit eigenem Gesicht und Gewicht entstehen, ohne dessen Vielgestaltigkeit zu leugnen, zu verwischen oder gar auszulöschen. Zudem trat an die Stelle all der nach und nach verschwindenden, oft untereinander und in sich zerstrittenen, aufgesplitterten alten Herrscherhäuser der Region nun der Sultan, trat das stabile und damit stabilisierende Haus Osman, das seine eigenen Methoden entwickelte, um dynastischen Streit weitgehend und Reichsteilungen über die Jahrhunderte völlig zu verhindern. Für all die Menschen im Reich, Generation um Generation, ohne Unterschied von Religion, Sprache oder Ethnie wurde der Sultan aus dem Haus Osman der altgewohnte Herrscher,<sup>12</sup> wurde der großherrliche Hof ein Zentrum und notfalls ein Zufluchtsort.

<sup>10</sup> Siehe dazu etwa: Bartl 1974, 81-194, zusammenfassend 194-199.

<sup>11</sup> So auch ausführlich Murphy 2009, 83-108.

<sup>12</sup> Zeitgenössische Stimmen werden referiert in: Strauß 2002, 193-221.

Wie schon angedeutet, wurden manche Gebiete auf der Balkanhalbinsel unter Belassung ihrer Herrscherhäuser und staatlichen Ordnung als Vasallenstaaten nur lose angegliedert. In manchen Fällen, aus meist taktischen Gründen, nur vorübergehend, wo aber Vorteile überwogen und nur an der Peripherie, auch auf Dauer. Für derartige Verbindungen entwickelten sich Verfahren, zu denen meist auch der durchaus ehrenvolle Aufenthalt eines nahen Verwandten des jeweiligen Fürsten am Sultanshof gehörte, als Garant für seine Treue und als eine ihn disziplinierende Alternative. In einem feierlichen Zeremoniell wurde der Vasall in sein fürstliches Amt eingesetzt. Zwei Originalurkunden, die Nachfolge Georg II. Rákóczi als Fürst von Siebenbürgen im Jahre 1649 betreffend, gewähren Einblicke in eine solche osmanische Vasallität. Nachdem der Sultan die Mitteilung vom Tode Georg Rákóczi I. erhalten hatte und ihm die Bitte der Barone der drei Nationen und der übrigen Stände von Siebenbürgen unterbreitet worden war, den Sohn als Fürsten zu bestätigen und einzusetzen, übersandte er Fahne, Zepter, ein Ehrengewand, ein kostbar aufgeäumtes Pferd, vor allem aber eine Ernennungsurkunde (*berat*) und eine detaillierte Vertragsurkunde (*ahdname*).<sup>13</sup> Im *berat* billigt der Sultan die Wahl Georgs II., spricht seine Ernennung aus, verpflichtet ihn zum Schutz seiner Untertanen, fordert seinen Gehorsam und die pünktliche Bezahlung des Tributes (*harac*), und trägt ihm auf, seiner Pforte Berichte über die Lage in Siebenbürgen und andere wissenswerte Angelegenheiten zu unterbreiten. Das ausführliche *ahdname* legt dann die Pflichten des Fürsten und die Zusagen des Sultans bis ins Detail dar, auch den gegenseitigen Beistand im Kriegsfall, und endet mit dem Schwur des Sultans bei entsprechendem Verhalten des Fürsten dieses Abkommen genau einzuhalten.

Die ersten Schritte bei einer sofortigen, vollen Eingliederung in das Reich des Sultans erfolgten dagegen in der Regel schon unmittelbar nach der Eroberung oder der Übergabe. Eine osmanische Garnison wurde in die Stadt gelegt, die Hauptkirche in eine Moschee umgewandelt, als Gebetsort für die Garnison und muslimische Zuwanderer und, nicht zuletzt als Symbol der Zugehörigkeit zum Haus des Islam (*dar al-islam*). Dann wurden die neuen Gebiete in die beiden Netzwerke der Reichsverwaltung einbezogen, in das militärisch-administrative Netz der Sandschake, der Provinzen, an dessen Spitze der Beglerbeg von Rumelien stand, und in das religiös-rechtlich-administrative Netz der Kadiämter (*kaza*), das der Kadiasker von Rumelien unter sich hatte. Beide Würdenträger standen im Rang über den Inhabern der parallelen Ämter in Anatolien, sodass der Beglerbeg von Rumelien allein dem Großwesir im Range nachgeordnet war.

<sup>13</sup> Siehe dazu: Babinger 1920, 115-151, nachgedruckt in: Babinger 1962, 406-437 mit Faksimiles der Urkunden. Die Originale in der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe sind seit dem Zweiten Weltkrieg verschwunden.

Den Grund und Boden im eroberten Land teilten die Osmanen ein in die rechtlichen Kategorien Staatsland (*miri*), volles Eigentum (*mülk*) und Stiftungsland (*vakıf*). Nachweislich seit dem frühen 15. Jahrhundert ließ der Sultan Steuerzahler, Steuerquellen und Einkünfte im neueroberten Gebiet, vor allem auf Staatsland, durch Vertrauensleute (*emin*) an Ort und Stelle erfassen, das Ganze in den *tahrir defterleri* registrieren und den kaiserlichen Domänen als *Hass-ı hümayun* zuweisen, den Wesiren, Militärs und anderen Funktionsträgern in geordneter und schriftlicher Form als Einkommensquellen in Form von *Hass* mit Einkünften über 100 000 Akçe, als *Ziyamet* mit Einkünften ab 20 000 Akçe und als *Timar* bis 20 000 Akçe. Erfasst wurde in den ausführlichen Katastern, wer wo als Muslim oder Nichtmuslim lebte, was er produzierte und was er davon wem an Steuern und Abgaben abzuführen hatte. Dabei wurden oft örtliche Bedingungen und das alte Herkommen berücksichtigt und die gegenseitigen Rechte und Pflichten in Form von Gesetzen (*kanun*) dem *tahrir defteri* vorgeschaltet. Einige dieser Defter mit Kanun sind publiziert worden, etwa eines von Buda<sup>14</sup> und eines von Srem,<sup>15</sup> zahlreiche weitere Kanune sind, ohne die zugehörigen Defter,<sup>16</sup> in Sammlungen osmanischer Gesetze erschienen.<sup>17</sup> Bei dieser Gesetzgebung gingen die Osmanen bedachtsam vor, ließen das Vorgefundene nicht außer Betracht und trafen Regelungen, die es vermieden, die Bauern ganz aus dem Gewohnten zu schrecken, ihnen völlig Neues und Fremdes zuzumuten. Auf Ganze gesehen resultierte daraus eine überraschende Vielfalt an Gesetzestexten, die die unterschiedlichen Gegebenheiten in den verschiedenen Regionen der Balkanhalbinsel und des Reiches widerspiegeln. Rechtssicherheit und geregelter Fluss der Einkünfte sollte dadurch für den Staat, den Timar-Inhaber und den Bauern hergestellt werden. So wurde die ländliche Bevölkerung erstmals eng und im Frieden mit der neuen Herrschaft verbunden. Solche *tahrirs*, die sich aber nicht nur in den ausführlichen (*mufassal*) Deftern schriftlich niederschlugen, sondern auch in Kurzfassungen (*icmal*),<sup>18</sup> wurden bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts zur Aktualisierung der Daten in den jeweiligen Gebieten wiederholt und soweit sie sich erhalten haben, ermöglichen sie der modernen Forschung trotz vieler auch mit ihnen verbundener Probleme, lokale Entwicklungen der

14 Kaldy-Nagy 1971.

15 McGowan 1983.

16 Weitere, balkanische Regionen betreffende Defter oder Defterbruchstücke haben u. a. auch publiziert: Gyula Kaldy-Nagy, Lajos Fekete, Metodija Sokoloski und Aleksandar Stojanovski, Selami Pulaha, Hazim Šabanović, Evangelia Balta, Dušana Bojanić, Radmila Tričković, Bistra Cvetkova.

17 Barkan 1943; Akgündüz 1990-1996.

18 Manchen ausführlichen *tahrir defterleri* fehlt ein Kanunname, wie auch den zusammenfassenden (*icmal*) Deftern. Die Kriterien der Erfassung sind durchaus nicht immer identisch.

Bevölkerung, der landwirtschaftlichen Produktion, der steuerlichen Belastung, etc. etc. gegebenenfalls auch über größere Zeiträume hinweg zu verfolgen.

Die neuen lokalen Herren waren, wie die *tahrir defterleri* zeigen, oft auch die alten Herren, denn zahlreiche christliche Adlige erscheinen, oft ausdrücklich als alte, also christliche Adlige oder Adelssöhne (*kadim sipahi* oder *sipahi-zade*) kenntlich gemacht, in den Diensten des neuen Herrschers, des Sultans. Sie erhielten Einkünfte im Rahmen des osmanischen Timar-Systems zugewiesen<sup>19</sup> oder behielten gleich ihre alten Güter, wenn auch in der neuen Form.<sup>20</sup> Dabei ging es der einen Seite darum, den sozialen Status zu erhalten, die andere Seite konnte auf diese Weise schnell ihre Kampfkraft verstärken und ihre Herrschaft im Raum sichern. Mit Christen gemeinsam zu kämpfen war ja nicht ungewöhnlich, war man doch schon häufiger etwa mit byzantinischen oder serbischen Kontingenten in die Schlacht gezogen. Zudem ähnelte sich die Lebensweise auf beiden Seiten. Es ging hier eben vor allem um Materielles, nicht um Religion oder Religionszugehörigkeit, wenn mancher dieser Adligen auch schnell noch den zusätzlich profitablen Schritt in die Religion des neuen Herrn tat. Manche adlige Familie stellte daher sowohl christliche als auch neu-muslimische Sipahis. Sie wurden gleich behandelt, konnten einander auch beerben, ebenso wie ein christlicher Sipahi ein Timar erhalten konnte, das zuvor ein schon ein muslimischer innegehabt hatte. Berücksichtigt man die Zahl der neu konvertierten Sipahis, so wird noch deutlicher, dass die Osmanen den wehrhaften christlichen Adel, soweit noch vorgefunden, nicht zu steuerpflichtigen Untertanen (*reaya*) machte und ebenso wenig einfachere Militärpersonen. Sie wurden als *voynuks* ebenfalls direkt in die privilegierte, osmanische *askeri*-Klasse übernommen. Auch Mitglieder großer, fürstlicher Familien aus dem Balkan, wie aus Anatolien und aus Ägypten finden sich in osmanischen Diensten wieder. Als Muslime, alt oder neu, konnten sie hoch aufsteigen. So diente Stjepan, der jüngste Sohn Herzog Stjepan Vukčić-Kosačas als Hersekzāde Ahmed Beg/Pascha (1465 oder 1459-1517) mit großem Einfluss an den Höfen Mehmeds II., Bayezids II., und Selims I., wurde großherrlicher Schwiegersohn (*damad*) und fünf Mal Großwesir.<sup>21</sup> Belegt sind christliche Sipahis etwa im ostanatolischen Sandschak Bayburt,<sup>22</sup> erheblich zahlreicher waren sie jedoch auf dem Balkan, in den Gebieten der heutigen Länder Bosnien und Herzegowina, Albanien, Serbien, Mazedonien und Griechenland. Im Gebiet von Tirhala, und das ist keineswegs der einzige Fall, stehen

19 Grundlegend zum ganzen Fragenkomplex ist: İnalçık 1953, 207-248, erweiterter Nachdruck in: İnalçık 1987, 137-184; derselbe 1954, 103-129, nachgedruckt in: derselbe 1978, Nr. I.

20 Oruç 2009, 5-16.

21 Heller 1961; Šabanović 1979, 340-342,

22 Miroğlu 1975, 141-149.

drei aufeinanderfolgende Defter zur Verfügung,<sup>23</sup> die es sogar ermöglichen, zwei alte byzantinische Familien, Kravar und Mikra, nach denen ihre Gebiete auch später noch benannt sind, über drei Generationen in die Osmanenzeit hinein zu verfolgen. Es zeigt sich, dass hier noch in der zweiten und dritten Generation christliche Familienmitglieder von ihrem großen, geschlossenen Timar zehrten. Im Lauf der Zeit aber woben sich wohl alle diese christlichen Sipahi-Familien in die Reihen der muslimischen Sipahi-Familien ein. Damit bleiben die christlichen Sipahis ein Phänomen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts.

Die Timarioten oder Sipahis bildeten unter dem Kommando ihrer Sandschakbegs bis ins 17. Jahrhundert hinein das Gros des großherrlichen Heeres. Nach der Zusammenstellung der Einnahmen und Ausgaben des osmanischen Staates für das Finanzjahr 1527-28, die als einzige das Timarsystems zahlenmäßig einbezog, erbrachte Rumelien nicht nur die höchsten Einnahmen aller Provinzen, sondern zeigt auch den höchsten Anteil an *Hass* und *Timaren*,<sup>24</sup> Angaben die durch spätere *Timar*-Listen bestätigt werden. Durch ihre *Timare* überall im Lande verbreitet, repräsentierten die belehnten Sipahis den osmanischen Staat im Kleinen und kooperierten mit ihren regionalen Kommandanten, den Alaybeys, den Subaşıs und den Sandschakbegs bei der Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung. Sie standen aber vor allem während der Feldzugssaison bereit, dem Befehl des Sultans zu folgen, sich unter ihren Kommandanten zu sammeln und beritten, bewaffnet und gerüstet mit ihren Männern auszurücken. Wie europäische Lehensleute standen sie in einem Treueverhältnis zum Herrscher, hatten aber kaum rechtlichen Zuständigkeiten über die Bauern in den Dörfern ihrer *Timare*.<sup>25</sup>

Als das klassische *Timar*-System aber zu kränkeln begann, als immer mehr *Hass* und *Timare* zu geringe Einkünfte abwarfen oder an Personen vergeben wurden, die nicht fähig oder willens waren, ihre militärischen Verpflichtungen zu erfüllen, mussten die Gouverneure sich, um ihre Funktionen erfüllen zu können, ein bewaffnetes Gefolge schaffen, das *kapı halkı*, das nun aber besoldet werden musste, wozu die Gouverneure zusätzliche regionale Steuern eintrieben, was die steuerpflichtigen Bauern, Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen bedrückte. Der Staat, der sich lange nicht hatte um die Finanzierung wesentlicher Teile der Armee hatte sorgen müssen, berief angesichts des unzureichenden *Timar*-Aufgebots nun ausdrücklich die Gouverneure auch mit ihrem bewaffne-

23 Delilbaşı 2005, 87-114.

24 Barkan 1953-54, 251-329.

25 Über das *Timar*wesen unterrichtet knapp, aber umfassend: İnalçık 2000, 502-507; grundlegend und ausführlich: Barkan 1974, 286-333.

ten *kapı halkı* zu den Feldzügen und musste auch selbst immer mehr finanzielle Mittel aufwenden, um zusätzliche besoldete Einheiten aufstellen zu können.<sup>26</sup>

Die Amtsbezirke der Kadis banden als zweites, engmaschigeres Netzwerk alle Gebiete des Reiches ein. Religiös-rechtlich an Medresen ausgebildet, amtierten die Kadis meist in einer Person als Richter, Notare und Erbeiter, waren Vertrauensleute des Sultans einerseits und der Bewohner ihres Gerichtssprengels andererseits. Um zu verhindern, dass sie sich allzu tief in die lokale Gesellschaft eingewöhnten und darüber den klaren Richterblick verloren, erhielten sie ihr Amt jeweils nur für eine befristete Zeit und wurden nach einer Wartezeit in der Hauptstadt in einen anderen Gerichtssprengel versetzt. Ein Überangebot an Kandidaten für die Kadiämter machte dann die Amtszeiten noch kürzer. Die Kadis fungierten als Gegengewicht zu den Militärverwaltern und hielten ein Auge auf sie. Ihr Gericht (*mahkeme*) war jedermann zugänglich, ob Mann ob Frau, Muslim, Nichtmuslim oder Sklave. Sie waren zu besonderer Fürsorge für Witwen und Waisen verpflichtet, sie führten, soweit nicht ein eigener Erbeiter (*kassam*) in ihrem Amt dafür zuständig war und ein eigenes Nachlassregister (*tereke defteri* oder *kassam sicilli*) führte, selbst auch die in bestimmten Fällen gebotene offizielle Erbteilung durch. Sie urteilten auf der Basis der Scharia, des osmanischen Kanun und selbst des örtlichen Gewohnheitsrechtes (*örf*), je nach Fall.<sup>27</sup> Ihre Amtstätigkeit protokollierten sie in ihrem Protokollbuch (*sicill*), was Rechtssicherheit vor allem auch bei wirtschaftlichen Transaktionen herstellte und die Überprüfbarkeit aller registrierten Vorgänge und Entscheidungen sicherte.

Der Kadi<sup>28</sup> amtierte stets als Einzelrichter, vor ihm erschienen Ankläger und Beklagter, Zeugen, die zur Sache aussagten und Zeugen, die nur den Prozessverlauf selbst bezeugten. Staatsanwalt und Verteidiger gab es nicht. Nichtmuslime konnten als Zeugen auftreten, ihre Aussage wog aber nur halb so schwer, wie die eines Muslims. Streit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen konnte nur vor dem Kadi verhandelt werden, doch führten aus vielerlei Gründen auch Nichtmuslime Prozesse gegen Nichtmuslime vor dem Kadi. Dies geschah selbst bei Streitfällen, die innerhalb ihrer religiösen Gemeinschaft hätten behandelt werden können, wenn bei einer Verhandlung vor dem Kadi Vorteile zu erwarten waren. Um im Handelsverkehr mit Ragusa Klagen und Streitigkeiten wegen unwahrer Behauptungen und falscher Zeugen künftig vorzubeugen, hatte schon Mehmed II. befohlen, alle Geschäfte zwischen ragusanischen Kaufleuten und Muslimen vor den Kadis abzuschließen, in deren Protokollbuch einzutragen und

26 İnalçık 1980, 283-337, nachgedruckt in: İnalçık 1985, Nr. V.

27 Eine aus den Protokollbüchern der Kadis von Bursa gewonnene Darstellung des osmanischen Rechts und der Rolle des Kadis gibt: Gerber 1988, 187-211.

28 Grundlegend: Uzunçarşılı 1965, 83-143; aktueller: Ortaylı 1994.



durch entsprechende Kadiurkunden (*hüccet*) zu bestätigen. Fehle auch nur eines von beiden, dürfe allein mit Zeugen ein Prozess nicht geführt werden. Diesen Ferman seines Vaters hat Bayezid II. im Jahre 1486 bestätigt.<sup>29</sup> Trotz der vorherrschenden scheriatrechtlichen Tradition des Zeugenbeweises lässt sich auch sonst feststellen, dass vor osmanischen Gerichten schriftliche Beweise, vor allem Sultansbefehle (*ferman*) und Gerichtsurkunden (*hüccet*), vorgelegt und berücksichtigt wurden. Dadurch dass er zügig urteilte, dem Geschäftsleben Sicherheit gab, gefährdete Nachlässe sicherte, Witwen, Waisen und verlassenen Frauen den Unterhalt sicherte, Steuern möglichst gerecht umlegte, für die Leute Bittschriften an den Sultan richtete und überhaupt für Recht und Gerechtigkeit stand, diente der Kadi als eine zentrale Bezugsperson für die gesamte Bevölkerung. Seine Autorität und Tätigkeit trug so wesentlich zum weithin friedlichen Zusammenleben und damit zur *pax ottomanica* auch in Südosteuropa bei.

Natürlich gab es immer wieder auch Klagen der Bevölkerung über schwarze Schafe unter den Kadis.<sup>30</sup> In solchen Fällen entsandte die Pforte üblicherweise einen staatlichen Beauftragten oder einen ortsfremden Kadi zur Untersuchung des Falles, wartete seinen Bericht ab und zog dann die Konsequenzen, die von der Amtsenthebung bis zur Hinrichtung reichen konnten. Aber das häufig pauschal negativ gezeichnete Bild der Kadis, vor allem der des 17. Jahrhundert, wird durch neuere Forschungen nicht bestätigt.<sup>31</sup>

Die *sicille* der Kadis sind die wichtigste osmanische Quelle zur Lokal- und Regionalgeschichte. Sie wurden an jedem Gericht geführt, über Jahrhunderte. Die frühesten erhaltenen Exemplare entstanden in Bursa zur Zeit Mehmeds II. Auf der Balkanhalbinsel beginnt die Überlieferung zur Zeit Bayezids II. mit einem Istanbuler Exemplar. Leider hat sich insgesamt gesehen nur ein Bruchteil erhalten, doch das sind immerhin 10 000 Bände von Istanbuler Gerichten, rund 7300 von Gerichten auf dem Gebiet der heutigen Türkei<sup>32</sup> und noch weitere in den Nachfolgestaaten, sodass mit ca. 20.000 Bänden insgesamt zu rechnen ist. Gerade auf dem Balkan aber sind die Lücken sehr groß. In vielen Fällen gibt es für eine *kaza* nur einen einzigen Band oder nur wenige Bände, meist aus später Zeit.<sup>33</sup> Bedeutendere Bestände sind jedoch von den Kazas Selanik (Thessaloniki), Kara Ferya (Veroia), Kozani, Kandiye (Heraklion), Lefkoşe (Nikosia), Bosnasaray (Sarajevo), Manastir (Bitola) und Sofya (Sofia) erhalten. Neben einer

29 Kraelitz 1921, 67–69 und Tafel VII a.

30 Siehe dazu: İnalçık 1965, 75–79.

31 Siehe: Gerber 1988, 210–211.

32 Şer'iyе Sicilleri. Mahiyeti, Toplu Katalođu ve Seçme Hükümler (1988) enthält auf den Seiten 83–215 den Gesamtkatalog der in der Türkei verwahrten Sicille.

33 Siehe dazu die Übersichten von Dimitriadis 1989, 179–185 und Zirojević 1989, 187–203.

beachtlichen Zahl von Istanbul Bänden<sup>34</sup> sind auch einzelne Bände südosteuropäischer Sicille veröffentlicht worden, beispielsweise von Sofia,<sup>35</sup> Skopje,<sup>36</sup> Larissa<sup>37</sup> und Mostar.<sup>38</sup> Darüber hinaus sind in den letzten Jahren ortsbezogene Studien auf der Basis von *sicills* und *tereke defterleri* geschrieben worden, die mit hinein führen in das Leben der Bevölkerung und Mosaiksteine liefern für ein vertieftes Verstehen des vielfältigen regionalen und lokalen Lebens im osmanischen Südosteuropa. Ein gutes Beispiel dafür ist das Buch von Ronald Jennings über Zypern.<sup>39</sup>

Die Eingliederung ins Osmanische Reich brachte keine Gefahr für den Glauben der Christen und Juden. Da sie einer schriftlich offenbarten Religion (*ahl al-kitāb*) angehörten, schützte sie die Scharia und das finanzielle Interesse des Staates an der Kopfsteuer. Doch rechtlich mussten sie Einschränkungen hinnehmen. Die Scharia anerkannte und schützte sie zwar in ihrem Glauben, gewährte ihnen aber in mancher Hinsicht nur eingeschränkte, aber doch gesicherte Rechte, besonders vor Gericht. Sie hatten eine nach dem Einkommen gestaffelte Kopfsteuer (*cizye*) zu entrichten, über deren Einzug Register (*cizye defterleri*) geführt wurden, genossen aber den Schutz des islamischen Staates der sie, abgesehen von ein paar Ausnahmen, auch nicht zum Kriegsdienst heranzog. Kirchenneubau und religiöses Provozieren der Muslime war ihnen untersagt, beides kam aber dennoch vor.

Andererseits gewährte der osmanische Staat den Nichtmuslimen weite Freiräume im Rahmen ihrer religiösen Institutionen, vor allem der Kirchen. Diese selbst, gewohnt einem Kaiser oder König gegenüberzustehen, fanden sich schnell mit dem neuen Herrscher ab und sicherten ihren Status, mehr noch, unter osmanischen Vorzeichen gewannen sie an Macht und Einfluss in den eigenen Reichen, denn sie übernahmen im osmanischen Auftrag neben der geistlichen Sorge um die orthodoxe Bevölkerung auch weltliche Zuständigkeiten, besonders in Rechtsangelegenheiten. Der hohe Klerus, nach der Wahl durch die zuständige Geistlichkeit vom Sultan mit feierlicher Urkunde (*berat*) im Amt bestätigt, kann zur osmanischen Provinzelite gerechnet werden.<sup>40</sup> Mönche und Klöster genossen besonderen Schutz, konnten den Klosterbesitz im Rahmen des osmanischen Stiftungswesens (*vakıf*) wahren und auch erweitern, erhielten die Erlaubnis auch

34 *Istanbul Kadı Sicilleri: İstanbul, Üsküdar, Eyüp ve Hasköy Mahkeme Sicilleri*. Bisher erschienen seit 2008 schon 31 Bände in moderntürkischer Umschrift. Weitere Bände sollen folgen.

35 Duda 1960, deutsche Regesten.

36 Kurz 2003, Faksimile und deutsche Übersetzungen.

37 Salakides 2004, Faksimile und griechische Übersetzungen.

38 Mujić 1987.

39 Jennings 1993.

40 Stathi 2005, 77–83.

weiträumig Almosen zu sammeln. Der Heilige Berg Athos sah sich in seiner Einzigartigkeit geachtet und nahm auch unter den Sultanen eine religiöse, rechtliche, wirtschaftliche und soziale Sonderstellung ein,<sup>41</sup> profitierte viel von den orthodoxen Fürsten der Moldau und der Walachei, die nicht nur als Stifter die Klöster fromm unterstützten, sondern als Vasallen des Sultans immer wieder einmal auch erfolgreich zugunsten der Athosmönche bei der Pforte intervenieren konnten. Wurden Klöster in Streit verwickelt, meist um Grundstücke oder Vieh, nützten die Mönche alle Möglichkeiten des osmanischen Rechtswesens, um ihr Recht durchzusetzen, klagten vor dem Kadi, wandten sich notfalls aber auch durch Bittschriften (*arz-ı hal*) direkt an den Sultan. Viele Klosterarchive bewahren noch heute reiche Bestände entsprechender Urkunden.<sup>42</sup>

Abweichend von ihrer Haltung gegen frühere Muslime und Lateiner war die orthodoxe Kirche also dem osmanischen Staat gegenüber keineswegs feindselig eingestellt. Wenig erfreut reagierte sie jedoch auf Konversionen. Sie warnte ihre Gläubigen eindringlich vor unbedachtem Glaubenswechsel, da spätere reuige Rückkehr zur wahren Religion zum Tod führe, denn nach islamischem Recht stehe auf den Abfall vom Islam der Tod. Dies wurde durch Märtyrerviten, einem Mittel kirchlicher Propaganda, illustriert und verbreitet.<sup>43</sup> Dennoch spielten gerade Konvertiten bei der osmanischen Durchdringung der Balkanhalbinsel im Laufe der Jahrhunderte eine wichtige Rolle. Im Allgemeinen verfolgte der osmanische Staat keine Politik der Islamisierung, nahm aber jeden Neumuslim (*nev müslim*) mit Freude auf. Die neuere Forschung zeigt, dass von Zwangskonversion kaum je die Rede sein kann, dass hingegen die soziale Verlockung, der wirtschaftliche und persönliche Vorteil, den eine Konversion bringen konnte, ausschlaggebend war. Allerdings spielte auch lokaler, sozialer Druck immer wieder eine Rolle. Besonders verlockend war es für männliche und weibliche Sklaven, Kriegsgefangene zumeist, ihr Schicksal durch Konversion zu verbessern. Sie konnten dann allerdings nicht mehr ausgetauscht oder als Christen freigekauft werden. Auch als Ausweg aus einer bedrängenden Situation konnte der Schritt in den anderen Glauben helfen. Besonders lukrativ war es, in Gegenwart des Sultans den Glauben zu wechseln, denn das lief nicht ohne Geschenk ab, im 17. Jahrhundert war es fast regelmäßig die Ausstattung mit neuen, muslimischen Kleidern, doch es konnte auch mehr sein. Seit den 30er Jahren des 18. Jahrhun-

41 Eine eingehende und umfassende Studie über ein Athoskloster, das serbische Hilandar zur Osmanenzeit, hat Aleksandar Fotić vorgelegt. Siehe Fotić 2000.

42 Manches, vor allem auch aus den Athosklöstern ist publiziert worden, zum Beispiel: wichtige frühe Einzelurkunden hat Vančo Boškov in einer Reihe von Aufsätzen publiziert, vor allem aus dem Kloster Hilandar. Jeweils mehrere frühe Urkunden behandeln: Zachariadou 1971, 1-35; Salakides 1995; Demetriades 1997, 41-67.

43 Zachariadou 1991, 51-63, nachgedruckt in: Zachariadou 2008, Nr. XXI.

derts gehen solche Konversionen allerdings radikal zurück, die Möglichkeiten eines Nichtmuslims im Reich hatten sich derart verbessert und die Einstellung zum Religionswechsel hatte sich bei den Christen so verhärtet, dass der soziale Gewinn schrumpfte und die Attraktivität einer Konversion schwand.<sup>44</sup>

Lediglich bei der Knabenlese, dem *devşirme*, war staatlicherseits gezielt und bewusst islamisiert worden. Doch das hatte seinen Grund. Wurden den aus der christlichen Bevölkerung ausgehobenen Knaben doch Karrieren in Staat und Armee des Osmanischen Reiches geboten, die ihnen zu Hause als Christen, als Bauernsöhnen, unerreichbar gewesen wären. Sie hatten die Chance zu Eingliederung und Aufstieg in der Armee, auf ein besonderes Vertrauensverhältnis zum Sultan, sie hatten sogar die Chance, selbst das Reich zu regieren. Sie lebten zudem in der Situation einer auf sich selbst bezogenen Elitetruppe. Musste da ihre alte Religion, von der sie möglicherweise ohnedies nur wenig wussten, für sie nicht in den Hintergrund treten?

Für die Auswahl der Knaben gab es ein festgelegtes Verfahren, das vorschrieb wer wann, wo und wie die Knaben ausheben sollte.<sup>45</sup> Eine osmanische Miniatur im *Süleymanname* stellt eine solche Szene auf einem Dorfplatz zur Zeit Süleymans des Prächtigen sehr anschaulich dar und betont damit wie bedeutend die Knabenlese für Dynastie und Staat war.<sup>46</sup> Anwesend sind neben dem Musteringkommissar (*devşirme emini*), seinem Schreiber und drei Janitscharen als Wachen, die Väter, die Mütter, Verwandte und der Priester. Die Knaben sind bereits in ihre neue Tracht eingekleidet, in einen roten Mantel und eine rote Mütze. Gruppenweise wurden sie dann in die Hauptstadt geführt. Einzige und schon verheiratete Söhne und Waisen waren befreit und nicht darunter, bei mehreren Söhnen durfte nur einer ausgehoben werden, Knaben mit körperlichen Mängeln, Hirten- und Handwerkersöhne und speziell privilegierte Gruppen blieben unberücksichtigt. Die Häufigkeit des *devşirme*, das Alter und die Zahl der Ausgehobenen geben die bisher verfügbaren Quellen sehr widersprüchlich wieder. Vor allem die vielen Pauschalangaben erscheinen wenig verlässlich und ins Detail gehende, umfassende, kritische, den zeitlichen Ablauf berücksichtigende, wissenschaftliche Untersuchungen fehlen noch. Die Verbindung zu Familie und Heimat aufrechtzuerhalten war durch den Dienst am Sultanshof oder in der Armee fern der Heimat vor allem für den einfachen Janitscharen recht schwierig. Unmöglich aber war es nicht, wie dokumentierte Fälle von Janitscharen zeigen, die sich erfolgreich mit Bittschriften an den Sultan wandten, weil ihre Namen in der alten Heimat nicht aus den Kopfsteuerregistern getilgt worden waren und so ihre christliche Familien steuerlich über Gebühr belastet würden. Wesire be-

44 Minkov 2004.

45 Allgemein zur Knabenlese siehe: Ménage 1965, 210-213.

46 Atıl 1986, Tafel 95.

suchten ihre christlichen Familien,<sup>47</sup> und manche bedachten ihre Heimat sogar mit Stiftungsbauten. Das bekannteste Beispiel aber durchaus nicht das einzige ist Sokullu Mehmed Pascha, der Großwesir dreier Sultane.

Das *devşirme* symbolisiert in besonderem Maße die soziale Durchlässigkeit des osmanischen Systems, allerdings mit religiösem Filter. Die *Devşirmelis* repräsentieren überdies in besonderer Weise den Balkan, wie die zahlreichen Großwesire griechischer, serbischer, bosnischer und albanischer Herkunft bezeugen. Einige von ihnen, wie der griechisch-serbische Mahmud Pascha,<sup>48</sup> der griechische Ibrahim Pascha,<sup>49</sup> der bosnisch-serbische Sokollu Mehmed Pascha<sup>50</sup> und die albanischen Köprülü<sup>51</sup> bewährten sich als hervorragende Männer und gehören zu den bedeutendsten Staatslenkern der Osmanen. Die Nachkommenschaft der *Devşirmelis* drängte dann in staatliche Ämter und verstärkte die muslimisch-osmanische, türkisch sprechende Komponente des Reiches, nicht nur auf dem Balkan.

Anders die Rolle der zahlreichen Bosnier und Albaner, die im Laufe der Zeit zum Islam übertraten. Sie blieben in ihrer balkanischen Heimat, behielten ihre südslawische bzw. albanische Sprache bei und wurden zu einer starken muslimischen Komponente innerhalb der alteingesessenen Bevölkerung in Stadt und Land. Dank des Ansehens, das Bosnier und Albaner als mutige, kriegerische Männer genossen, konnten sie sich im 17. Jahrhundert (und auch noch später) als hochgeschätzte Eliteeinheiten verdingen und trugen zur Stabilisierung des Reiches in der folgenden Zeit bei.<sup>52</sup> Wie fast alle diese Levenden oder Seymen konnten sie aber auch, sobald sie entlassen wurden und sich ohne Einkommen und Beschäftigung über Wasser halten mussten, zu einer Landplage und zum Sicherheitsproblem für Bevölkerung und Staat werden.<sup>53</sup> Besonders die katholischen Albaner, mit Venedig und dem Papst vor der Haustür, erwiesen sich allerdings im Laufe der Zeit immer wieder als dem osmanischen Staat weniger verbunden.

Ein wichtiger Faktor für die Osmanisierung des Balkans waren die muslimisch-türkischen Zuwanderer, die freiwillig oder auch staatlich durch Verpflanzung (*sürgün*) gezwungen, eine neue Heimat auf dem Balkan fanden und dort die muslimische Präsenz verstärkten. Auf den Märkten gekaufte Sklaven oder

47 Zu diesen Kontakten siehe: Uzunçarşılı 1943, 26–28.

48 Stavrides 2001.

49 Jenkins 1911, Nachdruck: 1970.

50 Veinstein 1997, 706–711, mit kritischer Bibliographie.

51 Gökbilgin / Repp 1986, 256–263, ausführlicher ist: Gökbilgin 1956, 892–908.

52 Majer 1984a, 105–117.

53 Das Standardwerk dazu ist: Cezar 1965.

versklavte Kriegsgefangene erweiterten ebenso die osmanische Gesellschaft, wie besonders die unter ihnen, die freigelassen wurden oder sich freikaufen konnten. Die Frauen und Mädchen unter ihnen, die als *cariyes*, weiße Sklavinnen, in die Harems gelangten und mit ihren Herren Söhne und Töchter hatten, vermischten die alte einheimische Bevölkerung ebenso mit der neuen, osmanischen, wie die konvertierten Männer, die nun als Muslime neben christlichen auch muslimische Mädchen heiraten oder ebenfalls christliche Sklavinnen erwerben konnten. Alle aus solchen Verbindungen hervorgehenden Kinder waren muslimische Osmanen mit allen Rechten. Einen sanften Weg in die neue Religion boten manchem die Bruderschaften der Derwische mit ihrem wenig orthodoxen Kult, ihrem Gemeinschaftsleben und ihrem Heiligenkult. Es fehlten aber auch nicht jene, die nach außen Muslime waren, insgeheim aber Christen blieben. Die alte jüdische Präsenz verstärkten die 1492 vom katholischen Königspaar aus Spanien vertriebenen Juden, die im Osmanischen Reich, vor allem in Thessaloniki, eine neue Heimat gefunden hatten.

Diese religiös und ethnisch so uneinheitliche Bevölkerung erfasste die osmanische Verwaltung radikal vereinfacht mit den scheriatrechtlichen Kategorien Muslim und Nichtmuslim. Die Nichtmuslime wurden allerdings regelmäßig weiter aufgeteilt in Christen (*zimmi*) und Juden (*yahudi*), die zimmi gelegentlich noch in *zimmi* gleich orthodoxe Christen und Armenier (*ermenî*). Weitergehende landsmannschaftliche Differenzierungen wie Grieche (*rum*), Serbe (*sırp*), Kroat ( *hırvat*), Bosnier (*boşnak*), Albaner (*arnavud*) oder Franke (*fireng*) finden sich ebenfalls gelegentlich in den Quellen, fast ausschließlich aber zur Charakterisierung von Einzelpersonen. Im Volk unterschied man also genauer, nahm Unterschiede in Sprache, Verhalten und Tracht wahr, witzelte übereinander, oder zog den Anderen auch auf. Doch rechtliche Bedeutung hatten diese Unterscheidungen nicht und politische Bedeutung erhielten sie erst mit dem Aufkommen des Nationalismus.

Wollte man nun aber annehmen, diese vielstimmige und bunte Bewohnerschaft des rumelischen Reichsteiles habe sich über die Jahrhunderte statisch verhalten, sei gar von jeher in den heutigen Gebieten gewesen und geblieben, so wäre das mehr als problematisch. Für manche Kadiämter der Balkanhalbinsel stehen nämlich Quellen zur Verfügung, aus denen die Größe der Bevölkerung der einzelnen Dörfer und Städte sowie ihre Zusammensetzung nach den Religionsgruppen Muslime, Christen, Juden, gewonnen werden kann. Sind derartige Quellen für dieselben Orte aus verschiedenen Zeiten vorhanden, werden Entwicklungen deutlich. Neue Untersuchungen zeigen,<sup>54</sup> dass dann oft mit ei-

54 Kiel 1997, 315–358; derselbe 2001a, 175–187; derselbe 2001b, 547–570; derselbe 2005a, 15–38; derselbe 2005b, 39–72; Hacısalihoglu 2008.

ner beachtlichen Dynamik zu rechnen ist, viele einzelne Siedlungen oder ganze Gruppen von Siedlungen zeigen ein verändertes Bild, wuchsen, schwankten oder schrumpften im Laufe der Zeit und konnten dabei die Zusammensetzung ihrer Bevölkerung bis hin zur Umkehrung der Anteile verändern. Die Gründe sind nicht immer ersichtlich. Ein christliches Dorf muss also nicht immer ein christliches Dorf gewesen sein, ebenso wenig ein muslimisches Dorf ein muslimisches, und aus gemischten Dörfern können anders gemischte oder auch einfarbige Dörfer entstanden sein, auch können ganze Dörfer verschwunden sein.

Es war nun aber keineswegs so, dass die Muslime verschiedenster Herkunft insgesamt als Oberschicht über die Nichtmuslime als Unterschicht gesetzt waren. Gewiss, rechtlich waren alle Muslime besser gestellt, und als eine Art Oberschicht lässt sich die *Askerî*-Klasse verstehen, zu der die Muslime zählten, die im Dienste des Staates standen, von ihm ein Einkommen bezogen. Das waren vor allem Staats- und Hofbedienstete, Militärpersonen und Religionsdiener, vor allem die Ulema. Sie genossen Ansehen und Steuerfreiheit. Aber selbst unter ihnen waren die Unterschiede von Stand, Einkommen und Macht sehr groß. Der Großwesir oder der Scheichülislam ganz oben, der einfache Janitschar oder der Moscheediener weit unten. Der muslimische Bauer, Handwerker und Handelsmann in Stadt und Land stand sozial, wirtschaftlich und nach seinen Lebensumständen seinem nichtmuslimischen Nachbarn nah, zählte wie er zu den steuerpflichtigen *Reaya*, zum einfachen Volk. Die zahlreichen Privilegien, die der Sultan zu allen Zeiten und oft auf Dauer an Gruppen und Einzelpersonen, Muslime und Nichtmuslime vergab, die Unterschiede an Einkommen, Besitz und Fähigkeiten führten indes zu einer starken Differenzierung der Lebensverhältnisse auch der *Reaya*.

Zu welcher dieser Klassen man auch gehörte, man lebte in muslimischen, nichtmuslimischen oder gemischten Dörfern und Stadtvierteln, ja sogar im selben Haus, man arbeitete in muslimischen, nichtmuslimischen oder gemischten Zünften,<sup>55</sup> man besaß Häuser und Gärten, die man auch gegenseitig vermietete, kaufte und verkaufte, wie zahllose Einträge in den Protokollbüchern der Kadis bezeugen.<sup>56</sup> Man trieb Handel miteinander und leistete einander Dienste. So waren wirtschaftliche Kontakte recht eng, viel weniger lässt sich das von sozialen Kontakten sagen, und im religiösen Bereich blieb man strikt getrennt. Da auch der osmanische Staat nur dort eingriff, wo er Ruhe und Ordnung gefährdet sah, konnte jede religiöse Gruppe, jede Untergruppe und Unteruntergruppe nach ihren Vorstellungen und Bräuchen leben und ihre Riten befolgen, konnte ihre Kinder in ihrer jeweiligen Sprache unterrichten oder es sein lassen – eine

---

55 Zum Zunftwesen: Faroqhi 2009.

56 Duda / Galabov 1960, Register: Verkauf, Miete.

staatliche Schulpflicht mit ihrem vereinheitlichenden Druck gab es nicht – sie konnte ihre Feste feiern, so lange sie eben Ruhe und Ordnung des Staates nicht herausforderte oder gefährdete. Religiösen Streit gab es daher vor allem innerhalb der verschiedenen Religionen des Reiches, unter den Muslimen, unter den Christen und unter den Juden, sei es um Personalien, sei es um die religiöse Ausrichtung. Wo solcher Streit aber ausartete, griff der osmanische Staat schlichtend oder entscheidend ein, wobei sein eigenes Interesse mit in die Waagschale fallen konnte.

Obwohl keineswegs immer und überall durch Konflikte charakterisiert, führte das jahrhundertelange Zusammenleben all der religiösen, ethnischen und sozialen Gruppen doch aus den verschiedensten Gründen auch zu Reibereien und Streit, zu Rechtsverletzungen und Verbrechen und auch zu Unruhen. In vielen Fällen endeten solche Zusammenstöße vor dem Kadi,<sup>57</sup> oder sie wurden dem Sultan unterbreitet, vom großherrlichen Divan behandelt und notfalls auch mit Waffengewalt geahndet. In den Şikâyet Defterleri, den Registerbüchern der Beschwerden, wurden solche Fälle seit der Mitte des 17. Jahrhunderts registriert.<sup>58</sup> Sie sind damit Fundgruben für die Probleme, die die Bevölkerung bedrängten und belasteten, aber auch Monumente des Vertrauens, das die Bevölkerung in die Reichsspitze setzte.

Durch die Neugründung oder den Ausbau von Städten auf dem Balkan, etwa von Skopje, Sofia, Plevna, Belgrad, Sarajevo, Larissa, Thessaloniki, Edirne und Istanbul verbreitete sich ein eigener, charakteristischer Baustil und verlieh den südosteuropäischen Provinzen ein sichtbar osmanisches Gepräge mit Kuppelbauten und spitzen Minaretten. Sultane, ihre Mütter und Töchter, Wesire, Ulema und auch viele individuellen Frauen und Männer errichteten im Rahmen des Stiftungswesens (*vakıf*), auch an kleineren Orten zahlreiche Moscheen (*mescid*) und Freitagsmoscheen (*cami*), Medresen und Derwischkonvente (*zaviye*) für die Gläubigen, sowie Waschanlagen, Toiletten und Badehäuser (*hamam*) für die rituelle Reinigung vor dem Gebet. Die religiösen Bauten hatten als wirtschaftliches Zubehör in der Regel stiftungseigene Läden und Werkstätten, deren Miete zusammen mit Einkünften aus oft ausgedehntem Grundbesitz ihre Funktionen auf Dauer sichern sollten. Karawansereien und Hane, Bedestans und andere Marktgebäude sowie Brücken für Verkehr und Handel, aber auch repräsentative Wohnhäuser, militärische und zivile Zweckbauten, Brunnen und Uhrtürme trugen darüber hinaus zum osmanischen Ambiente bei. All das strahlte weithin aus, verband sich auch mit regionalen oder lokalen Traditionen. Und

57 Duda / Galabov 1960, Register: Beleidigung, Betrug, Einbruch, Entführung, Körperverletzung, Misshandlung, Mord, Ruhestörung, Schulden, Schuldhaft, Streit, Unterdrückung der Bevölkerung, Unzucht, Vergewaltigung, Veruntreuung, Willkürlichkeit.

58 Siehe dazu: Majer 1984b.



so finden sich osmanische Stilelemente selbst in christlichen Klostergebäuden, findet sich Iznik Keramik als Schmuckelement sogar in und an Klosterkirchen, etwa auf dem Heiligen Berg Athos. Kirchen durften, so wollte es die Scharia, in ihrem alten Baubestand durch Reparaturen oder Wiederaufbau erhalten werden, nicht aber vergrößert oder neu gebaut. Ob und inwieweit Schäden an einer Kirche Reparaturen erforderten, klärten die osmanischen Behörden durch ein Prüfungsverfahren mit Fachleuten, das vom Kadi überwacht wurde. Ähnliche Verfahren gab es auch für Juden und Muslime. Die letzte Entscheidung hatte im Prinzip der Sultan. So musste die Umwandlung einer Mescid in eine Cami, wegen der staatsrechtlichen Bedeutung der Nennung des Herrschers im Freitagsgebet durch den Prediger (*hatib*), ausdrücklich vom Sultan gebilligt werden. Obwohl Erweiterungen und Neubauten von Kirchen rechtlich also eigentlich nicht erlaubt waren, finden sich in vielen Gegenden Südosteuropa noch heute zahlreiche Gotteshäuser, die während der osmanischen Jahrhunderte erbaut oder erweitert worden sind. Oft, aber nicht ausschließlich stehen sie in Städten und Dörfern, die osmanische Neugründungen waren. Die örtlichen und regionalen Behörden haben offenbar ganz pragmatisch eingesehen, dass für die christliche Bevölkerung Kirchen ebenso nötig waren, wie Moscheen für die Muslime. Überdies hatte der osmanische Staat die innere Verwaltung der Christen ja den Kirchen übertragen, und damit den Priestern. Was war dann eine Gemeinde ohne Priester und was ein Priester ohne Kirche? Formelle Genehmigungen sucht man in diesen Fällen vergebens. Dagegen finden sich ab und zu streng rechtlich formulierte Sultansbefehle, die gegen solche Verstöße ankämpfen, langfristig aber wenig Wirkung zeigten.<sup>59</sup>

Zeitläufte und nationalistische Blickverengung haben einen großen Teil der muslimisch geprägten kulturellen Zeugnisse der Osmanenzeit beseitigt und erschweren den unbefangenen fragenden Blick auf diese Periode.<sup>60</sup> Viele Städte, größere und kleinere Ortschaften Südosteuropas sind aber im 17. Jahrhundert von dem bedeutenden und schriftstellerisch außerordentlich fruchtbaren osmanischen Reisenden Evliya Çelebi besucht und beschrieben worden. Sein gewaltiges, zehnbändiges, *Seyâhatnâme* betiteltes Reisewerk, kann zwar all die Verluste des einst Sichtbaren nicht ausgleichen, erlaubt aber doch einen mehr als flüchtigen Blick auf die Kultur, die Menschen, ihre Tätigkeiten und ihr Umfeld in vielen Regionen Südosteuropas während der Osmanenzeit.<sup>61</sup> Eine präzisere,

59 Diese Probleme werden eingehend diskutiert in Kiel 1985, 191–205.

60 Ein Beispiel dafür ist die Stadt Plevna (Pleven), von deren osmanischem Erscheinungsbild nichts übrig geblieben ist, siehe: Kiel 1995, 317–320.

61 Die ältere Forschung über Evliya Çelebi fußte auf der alten Istanbuler Ausgabe (*Evliyâ Çelebî Seyâhatnâmesi*, 1314/1896–1318/1900) die indes bedeutende Mängel hatte. Seit der Identifizierung des Autographs hat die Forschung dieses zum Ausgangspunkt ge-

umfassendere Vorstellung von der Kultur dieser so lange währenden, lebensvollen und prägenden Periode der Geschichte Südosteuropas könnte durch ein großes, länderübergreifendes Gemeinschaftsprojekt gewonnen werden, das alles baulich noch irgendwie Erhaltene, ob muslimisch, christlich oder jüdisch, die Angaben Evliya Çelebis und alles, was aus anderen Quellen noch rekonstruiert werden kann, erfasst und dann übersichtlich und kleinräumig in thematischen Karten zusammenstellt und präsentiert. An verwertbaren Vorarbeiten fehlt es nicht.

Der von den Osmanen geschaffenen Großräumigkeit auf dem Balkan wurde Rechnung getragen durch die Sorge für das Straßennetz und besonders für die großen Verbindungsstraßen. Dies waren in erster Linie die alte Heerstraße zwischen Belgrad und Konstantinopel,<sup>62</sup> und die Via Egnatia,<sup>63</sup> die sie westöstlich querte. Die Instandhaltung war meist den Bewohnern der anliegenden Dörfer übertragen, der Schutz der Reisenden an den Straßen und Pässen oblag bestimmten Gruppen, den *Derbendcis* und auch den *Martolosen*,<sup>64</sup> die Muslime und Christen in ihren Reihen hatten und als Ausgleich für ihren Dienst steuerlich privilegiert waren. *Karavansarays*, *Hane*, Brücken<sup>65</sup> und weitere Stiftungsbauten<sup>66</sup> entstanden hier und anderwärts an den wichtigen Straßen, sie förderten Handel und Verkehr. Das Postsystem mit seinen westlichen, mittleren und östlichen Haupttrouten folgte teilweise den klassischen Straßenzügen, hatte zudem noch zahlreiche Abzweigungen und Querverbindungen. Ein Netz von Poststationen (*menzilhane*), hielt Pferde für den Pferdewechsel offizieller Kuriere und andere Berechtigte bereit. Befehle und Informationen konnten so schnell von der Hauptstadt selbst an entfernte Punkte der Balkanhalbinsel transportiert werden und von dort in die Hauptstadt. Auch diese Institution zeigt nicht immer dasselbe Gesicht, hat ihre eigene Geschichte.<sup>67</sup> Eine eigene Donauflotte mit

---

nommen. Eine neue Edition ist in Istanbul 1996–2007 erschienen und zahlreiche neue Teilbearbeitungen, die vor allem in der von Klaus Kreiser herausgegebenen Reihe: *Evliya Çelebi's Book of Travels. Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century. A Corpus of Partial Editions* erschienen sind. Leider fehlen in dieser neueren Forschung Arbeiten über Südosteuropa, mit Ausnahme eines Vorreiters. Siehe Kreiser 1975. So sind ältere Arbeiten noch immer mit Gewinn einzusehen: z. B. Kissling 1956; Turková 1965; Wolfart 1966; Šabanović 1967.

62 Jireček 1877; zu einem Teilstück in der Osmanenzeit siehe: Zirojević 1970, 3–196.

63 Siehe darüber den von Elizabeth Zachariadou herausgegebenen Band: *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*. Zachariadou 1996.

64 Orhonlu 1967; Vasić 1967; derselbe, 1964, 172–189.

65 Zur Bautätigkeit an der Via Egnatia siehe: Kiel 1996, 145–158.

66 Demetriades 1996, 85–95.

67 Siehe besonders: Heywood 1976–1977, 39–55; derselbe 1980, 179–186; derselbe 1996, 129–144.

einer Werft in Rusçuk (Ruse)<sup>68</sup> diente dem Transport von Personen und Gütern und verband Istanbul mit Belgrad, besonders auch in Kriegszeiten.

Und nicht nur Evliya Çelebi zog aus all dem Nutzen, es bewegte sich auch sonst einiges im Osmanischen Reich. Die staatlich befohlene Verpflanzung von Gruppen und die Verbannung von Einzelpersonen, beides *sürgün* genannt, die Reisen der häufig abgelösten Beglerbegs, Sandschakbegs, Kadis und anderer Funktionsträger mit Familien und Gefolge von und zu neuen Amtssitzen, die Anreise von Händlern zu Märkten und Städten mit Waren oder Vieh, Bauern mit ihren Produkten auf dem Weg zum Markt, die Wanderungen Almosen sammelnder Mönche, die Fahrten der Wanderderwische, die Pilgerströme zu Heiligtümern und Pilgerstätten der Christen und Muslime, besonders die alljährliche Pilgerfahrt frommer Muslime nach Mekka und Züge christlicher Pilger nach Jerusalem, der Marsch von Truppenteilen zu ihren Garnisonen, zu Sammelpunkten und an die Grenzen, der Transport von Kriegsmaterial, die Umritte von Sandschakbegs und Subaşı in ihren Amtsbezirken, die Wanderungen nomadischer Gruppen, An- und Rückreise der Boten von Kadis und Bittstellern in die Hauptstadt, die An- und Abreise von Diplomaten fremder Mächte mit Botschaften oder Tribut, die Ritte offizieller Kuriere zur Überbringung von Sultansbefehlen in alle Winkel des Reiches, die Flucht vor dem Feind oder ausbeuterischen Amtsträgern in die Städte oder Wälder, die Reisen bildungshungriger oder karrieredurstiger Jungen aus der Provinz zu Verwandten oder anderen Protektoren in die Städte oder die Hauptstadt, die Bewegungen von Räubern aus ihren Schlupfwinkeln zu Überfällen auf Dörfer und Reisende, der bewachte Transport festgenommener Verbrecher oder Kriegsgefangener in die Hauptstadt – all das belegen osmanische Quellen.

Ein Schwerpunkt osmanischer Verwaltungstätigkeit war die genaue Erfassung aller denkbaren Einkunftsquellen. Die daraus resultierenden Abgaben, Steuern, Zölle und in späterer Zeit auch die lokal aufgestellten Steuerumlage-listen wurden gleichfalls in Deftern registriert, ebenso die davon betroffenen Gruppen oder Personen. Diese und weitere Defter boten und bieten der Forschung hervorragende Grundlagen für oft sehr genaue und ins Detail gehende ökonomische, soziale und demographische Studien. Sie belegen auch auf diesen Gebieten die südosteuropäische Vielfalt im geographischen Raum und im Ablauf der Zeit. Sie leuchten hinein in Provinzen, Regionen, Städte, Dörfer und Personengruppen, geben Auskunft über Landwirtschaft, Viehzucht, Fischfang, Bergbau, Schiffsbau, Textilproduktion, Waffen- und Munitionsproduktion, handwerkliche Tätigkeiten und die Errichtung von Fabriken in der Spätzeit.

68 Zur osmanischen Flotte, auch der Donauflotte, Werften und weiterem regionalen Schiffsbau siehe: Bostan 1992.

Nachlassverzeichnisse erlauben sogar einen Einblick in die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und selbst den Lebensstil einzelner Personen und ganzer Familien. Allerdings sind all diesen Möglichkeiten auch Grenzen gesetzt, denn nicht für jedes Gebiet und jede Zeit hat sich ausreichend osmanisches Quellenmaterial erhalten.

Lange hat man das Osmanische Reich als unbeweglichen Monolithen angesehen, als eines der orientalischen Reiche mit unwandelbar statischen Verhältnissen, als deutlichen Gegensatz zum dynamischen Okzident. Dieses Konzept hat die Wissenschaft hinter sich gelassen. Ermöglicht wurde die modernere Auffassung vor allem durch die Schriftlichkeit der Verwaltung im hoch bürokratischen Osmanischen Reich, das einen im Bereich der islamischen Geschichte einmaligen Schatz an Archivalien hinterlassen hat. Allerdings fließen diese Quellen nach Zeit und Raum keineswegs gleichmäßig stark. Sie tröpfeln leise im 14. Jahrhundert, rieseln seit dem 15. Jahrhundert und beginnen im 16. Jahrhundert reichlich zu fließen, am stärksten in der Reichszentrale, schwächer in Provinzen, Städten und Regionen. Dies ist der vielleicht bedeutendste Vermögenswert, den das Osmanische Reich den Menschen in seinen einstigen südosteuropäischen Provinzen und heute selbständigen Nachfolgestaaten hinterlassen hat, denn ohne diese Archivalien hätten sie und wir keine Aussicht auf eine wissenschaftlich begründete, vertiefte Kenntnis der Verhältnisse, wie sie damals zu Zeiten ihrer Vorfahren im Osmanischen Reich waren.

Die Ausbreitung der Osmanen auf der Balkanhalbinsel hatte zahlreiche *Vor*-Geschichten mit den jeweiligen christlichen Staaten und kleineren Herrschaften, politisch-wirtschaftlich-militärisch. Sie mündeten ein in eine Phase der Eroberung und Besetzung. Es folgte die Phase der mehr oder weniger direkten Eingliederung in die Reichsverwaltung und die lange Zeit als integrierter Teil des Reiches. Die Phase der Absplitterungen südosteuropäischer Gebiete begann im späten 17. Jahrhundert. Sie ist zunächst gekennzeichnet durch militärische Verluste, die zu Gebietsabtretungen an der Peripherie führten. Dann aber splitterte es weiter, auch von innen her, die Wirtschaft litt, der Zusammenhalt im multi-ethnischen und multi-religiösen Reich begann zu schwinden, die Widerstandskraft sank. Das Reich brach auseinander, allerdings erst in einem Weltkrieg, der auch andere dynastische Reiche in nationale Stücke zerriss. Die letzte Phase könnte man als *Nach*-Geschichten bezeichnen. Sie beziehen sich auf die zahlreichen Gebiete, die das Reich an andere Staaten verloren hatte, von den ersten Verlusten im 17. Jahrhundert bis zum Ende des Reiches und sie dauern in mancher Hinsicht bis heute an. Zu dieser letzten Phase gehört der Umgang mit den materiellen, den religiösen und den ethnischen „Hinterlassen-

schaften“ der Osmanen in den Nachfolgestaaten,<sup>69</sup> dazu gehört aber auch der Blick zurück in seiner oft grellen Farbigkeit, das Erinnern und Verarbeiten in der Geschichtswissenschaft,<sup>70</sup> in der Literatur, der Schule, den Medien, der Öffentlichkeit.<sup>71</sup> Dabei stoßen bis heute unterschiedlichste Standpunkte aufeinander.

## Literaturverzeichnis

- Adanır, Fikret / Faroqhi, Suraiya (Hrsg.), 2002: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. Leiden, Boston, Köln.
- Akgündüz, Ahmed, 1990-1996: *Osmanlı Kanunnâmleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 Bde. Istanbul.
- Alderson, Anthony D., 1956: *The Structure of the Ottoman Dynasty*. Oxford.
- Artuk, İbrahim / Artuk, Cevriye, 1974: *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*. Bd. 2, Istanbul.
- Atıl, Esin, 1986: *Süleymanname: The Illustrated History of Süleyman the Magnificent*. Washington, New York.
- Babinger, Franz, 1920: „Zwei Türkische Schutzbriefe für Georg II. Rákóczi, Fürsten von Siebenbürgen, aus dem Jahre 1649“, in: *Le Monde Oriental* 14, 1920, 115-151. Nachdruck in:
- Babinger, Franz, 1962: *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*. Bd. 1, München, 406-437.
- Barkan, Ömer Lütfi, 1943: *XV ve XVIncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraat Ekonomisinin Hukuki ve Malî Esasları*. Bd. 1: Kanunlar. Istanbul.
- Barkan, Ömer Lütfi, 1953-54: „H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait bir Bütçe Örneği“, in: *İktisat Fakültesi Mecmuası* 15 (1953-54), 251-329.
- Barkan, Ömer Lütfi, 1974: „Timar“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, Bd. 12/1. Istanbul, 286-333.
- Bartl, Peter, 1974: *Der Westbalkan zwischen Spanischer Monarchie und Osmanischem Reich. Zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*. Wiesbaden.
- Bostan, İdris, 1992: *Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire*. Ankara.
- Čelebî, Evlijâ, 1967: *Putopis Odlomci o Jugoslavenskim Zemljama*. (Hrsg. u. übs. u. komm. v. Hazim Šabanović.) Sarajevo.
- Cezar, Mustafa, 1965: *Osmanlı Tarihinde Levendler*. Istanbul.
- Delilbaşı, Melek, 2005: „Christian Sipahis in the Tırhala Taxation Registers (Fifteenth and Sixteenth Centuries)“, in: Anastasopoulos, Antonis (Hrsg.): *Provincial Elites in*

69 Diesem Fragenkomplex widmet sich der Sammelband: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen* (1989).

70 Siehe dazu: Papoulia 1989, 113-126; Todorova 1989, 127-161; Pulaha 1989, 163-178. Dem Gesamtkomplex der Historiographie zum Thema Osmanen und Balkan widmet sich der von Fikret Adanır und Suraiya Faroqhi herausgegebene Sammelband: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. (Adanır / Faroqhi 2002).

71 Hering 1989, 355-380.

- the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V: A Symposium Held in Rethymno 10-12 January 2003.* Rethymno, 87-114.
- Demetriades, Vassilis, 1996: „Vakıf Along the Via Egnatia“, in: Zachariadou (Hrsg.): *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*. Rethymnon, 85-95.
- Demetriades, Vassilis, 1997: „Athonite Documents and the Ottoman Occupation“, in: *Mount Athos in the 14<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Centuries*. Athens, 41-67.
- Dimtriadis, Vassilis, 1989: „Ottoman Archive Materials in Greece“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München, 179-185.
- Duda, Herbert W. / Galabov, Galab D. (Hrsg.), 1960: *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, München.
- Faroqhi, Suraiya, 2009: *Artisans of the Empire. Crafts and Craftspeople under the Ottomans*. London, New York.
- Fotić, Aleksandar, 2000: *Sveta Gora i Hilandar u Osmanskom Carstvu (XV-XVII vek)*. Belgrad.
- Gerber, Haim, 1988: *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700*. Jerusalem.
- Gökbilgin, M. Tayyib / Repp, R. C., 1986: „Köprülü“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 5, Leiden, 256-263.
- Gökbilgin, M. Tayyib, 1956: „Köprülülük“, in: *İslam Ansiklopedisi* Bd. 6, Istanbul, 892-908.
- Griswold, William, 1983: *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*. Berlin.
- Hacısalihoglu, Mehmet, 2008: *Doğu Rumeli'de Kayıp Köyler. İslimye Sancağında 1878'den Günümüze Göçler, İsim Değişiklikleri ve Harabeler*. Istanbul.
- Heller, Erdmute, 1961: *Venedische Quellen zur Lebensgeschichte des Ahmed Paşa Hersek-oghlu*. Diss.phil. München.
- Hering, Gunnar, 1989: „Die Osmanenzeit im Selbstverständnis der Völker Südosteuropas“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München, 355-380.
- Heywood, Colin, 1996: „The Via Egnatia in the Ottoman Period: the Menzilhānes of the Sol Kol in the Late 17<sup>th</sup>/Early 18<sup>th</sup> Century“, in: Zachariadou (Hrsg.): *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*. Rethymnon, 129-144.
- Heywood, Colin, 1976-1977: „Some Turkish Archival Sources for the History of the Menzilhane Network in Rumeli During the Eighteenth Century (Notes and Documents on the Ottoman Ulak I)“, in: *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 4-5, 1976-1977, 39-55.
- Heywood, Colin, 1980: „The Ottoman Menzilhane and Ulak System in Rumili in the 18<sup>th</sup> Century“, in: Okyar, Osman / İnalçık, Halil (Hrsg.): *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) / Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*. Ankara, 179-186.
- İnalçık, Halil, 1953: „Stefan Dušan'dan Osmanlı İmparatorluğuna“, in: *Fuad Köprülü Armağanı*. Istanbul, 207-248. Nachdruck in: ders., *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Bd. I, 2. Aufl. Ankara 1987, 137-184. Nachdruck in: ders., *Osmanlı İmparatorluğu. Toplum ve Ekonomi*. Istanbul 1993, 67-108.

- İnalçık, Halil, 1954: „Ottoman Methods of Conquest“, in: *Studia Islamica* 2 (1954), 103–129. Nachdruck in: ders., *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London 1978, Nr. I.
- İnalçık, Halil, 1965: „Adâletnâmeler“, in: *Belgeler* II/3–4, 75–79.
- İnalçık, Halil, 1980: „Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700“, in: *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), 283–337. Nachdruck in: ders., *Studies in Ottoman Social and Economic History*. London 1985, Nr. V.
- İnalçık, Halil, 2000: „Tîmâr“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 10, Leiden, 502–507.
- Jenkins, Hester Donaldson: *Ibrahim Pasha. Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*. New York 1911. (Nachdruck: New York 1970).
- Jennings, Ronald C., 1993: *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*. New York, London.
- Jireček, Konstantin, 1877: *Die Heerstraße von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*. Prag.
- Kaldy-Nagy, Gyula, 1971: *Kanuni Devri Budin Tahrir Defteri (1546-1562)*. Ankara.
- Kiel, Machiel, 1985: *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/70-1700. A New Interpretation*. Assen/Maastricht.
- Kiel, Machiel, 1996: „Ottoman Building Activity Along the Via Egnatia. The Cases of Pazargah, Kavala and Ferecik“, in: Zachariadou, Elizabeth A. (Hrsg.): *The Via Egnatia*, 145–158.
- Kiel, Machiel, 1997: „The Rise and Decline of Ottoman Boeotia, 15th – 19th Centuries (Remarks on the Settlement Pattern, Demography and Agricultural Production According to Unpublished Ottoman Turkish Census- and Taxation Records)“, in: Bintliff, John (Hrsg.): *Recent Development in the History and Archaeology of Central Greece*, Proceedings of the 6th International Congress of Boeotian Studies, Bradford U.K. 1990. Oxford, 315–358.
- Kiel, Machiel, 2001a: „İZLADİ / Zlatitsa. Population Changes, Colonisation and Islamisation in a Bulgarian Mountain Canton, 15th – 19th Centuries“, in: Radušev, Evgeni / Kostova, Zara (Hrsg.): *Studia In Honorem Professoris Verae Mutafchieva*, Sofia, 175–187.
- Kiel, Machiel, 2001b: „Svištov i Rajonăt Prez XV – XIX Vek, Poselištna istorija, istoričeska demografija I posleditsi ot vojnite v edna ravninna oblast na Dunavska Bălgarija“ [Svištov and its district in the 15th – 19th centuries. Settlement History, Historical Demography and the Effect of Wars in a Lowland District of Danubian Bulgaria], in: Gradeva, Rossitsa (Hrsg.): *Istorija na Mjusjulmanskata Kultura po Balkanskite Zemi*, Sofia, 547–570.
- Kiel, Machiel, 2003: „Plewna“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. VIII, 317–320.
- Kiel, Machiel, 2005a: „The Heart of Bulgaria, Population and Settlement History of the Districts of Provadija, Novi Pazar and Shoumen from the late-Middle Ages till the End of the Ottoman Period“, in: *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri, Uluslararası Sempozyum, 11-13 Mayıs 2005, Eskişehir, Osman Gazi Üniversitesi*, Eskişehir, 15–38.

- Kiel, Machiel, 2005b: „Osmanoturški administrativni dokumenti za demografskoto razvite i selišnata istorija na Antonovo (Yayla-Köy) i regiona“ [Ottoman Turkish Administrative Sources about the Settlement History and Demographic Development of Antonovo/YaylaKöy and its district], in: Atanaseva, K. / Dimitrova, M. / Taševa, V. (Hrsg.): *Pamet za Tuzlaka, Istorija i Kultura*, VelikoTärnovo, 39-72.
- Kissling, Hans Joachim, 1956: *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert*. Wiesbaden.
- Kraelitz, Friedrich, 1921: *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Wien.
- Kreiser, Klaus, 1975: *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi. Ein Beitrag zur Kenntnis der osmanischen Stadt*. Freiburg.
- Kreiser, Klaus (Hg.), 1988ff: *Evliya Çelebi's Book of Travels. Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth Century. A Corpus of Partial Editions*. Leiden u.a..
- Kurz, Marlene, 2003: *Das Sicill aus Skopje*. Wiesbaden.
- Majer, Hans Georg, 1984a: „Albaner und Bosnier. Ein Faktor der Reichsintegration im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Grothusen, Klaus-Detlev (Hrsg.): *Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart. Beiträge zum V. Internationalen Südosteuropä-Kongress*. Göttingen, 105-117.
- Majer, Hans Georg (Hrsg.), 1984b: *Das osmanische „Registerbuch der Beschwerden“ (Şikāyet Defteri) vom Jahre 1675. Österreichische Nationalbibliothek Cod. Mixt. 683. Band I: Einleitung, Reproduktion des Textes, Geographische Indices*. Wien.
- Majer, Hans Georg (Hrsg.), 1989: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München.
- McGowan, Bruce W., 1983: *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri*. Ankara.
- Ménage, V. L., 1965: „Devshirme“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 2, Leiden, 210-213.
- Meninski, Franciscus à Mesgnien, 1780: *Thesaurus Linguarum Orientalium ... continens nimirum Lexicon Turcico – Arabico – Persicum*. Wien 1680, 2. Auflage: *Lexicon Arabico – Persico – Turcicum...*, Bd. 1, Wien. [Reprint: Istanbul 2000].
- Minkov, Anton, 2004: *Conversion to Islam in the Balkans. Kısve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*. Leiden, Boston.
- Miroğlu, İsmet, 1975: *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*. Istanbul.
- Mujić, Muhamed A., 1987: *Sidžil Mostarskog Kadije 1632-1634*. Ljubljana.
- Murphy, Rhoades, 2009: „Ottoman Imperial Identity in the Post-Foundation Era: Coming to Terms with the Multiculturalism Associated with the Empire's Growth and Expansion, 1450-1650“, in: *Archivum Ottomanicum* 26 (2009), 83-108.
- Oblast Brankovića. Opširni Katastarski Popis iz 1455. Godine.* (bearbeitet von Hamid Hadžibegić, Adem Handžić und Ešref Kovačević). 2 Bde. Sarajevo 1972.
- Orhonlu, Cengiz, 1967: *Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı*. Istanbul.
- Ortaylı, İlber, 1994: *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*. Ankara.
- Oruç, Hatice, 2009: „Christian Sipahis in the Bosnian Sandjak (15<sup>th</sup> Century)“, in: *Archivum Ottomanicum* 26 (2009), 5-16.



- Papoulia, Basilike, 1989: „Die Osmanenzeit in der griechischen Geschichtsforschung seit der Unabhängigkeit“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München, 113–126.
- Peirce, Leslie P., 1993: *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York, Oxford.
- Pere, Nuri, 1968: *Osmanlılarda Madenî Paralar. Coins of the Ottoman Empire*. Istanbul.
- Pulaha, Selami, 1989: „Wissenschaftliche Forschungen über die osmanische Periode des Mittelalters in Albanien (15. Jahrhundert bis Anfang des 19. Jahrhunderts)“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München, 163–178.
- Šabanović, Hazim 1979: „Hersek-zāde Ahmed Pasha“, in: *Encyclopaedia of Islam*. Bd. 3, Leiden, London, 340–342.
- Salakides, Georgios, 1995: *Sultansurkunden des Athosklosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar*. Thessaloniki.
- Salakides, Georgios I., 2004: *Larissa (Yenişehir) in the Middle of the 17<sup>th</sup> Century. Social and Economic History of a Balkan Town and its Region Based on the Ottoman Judicial Records of the Years 1050-1052 (1650-1652)*. Thessaloniki.
- Sami, Şemseddin, 1317/1899: *Kamus-i Türkî*. Istanbul.
- Şer'îye Sicilleri, 1988: *Şer'îye Sicilleri. Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükkümler*. Bd. 1, Teil 1 (bearbeitet von Ahmet Akgündüz). Istanbul.
- Stathi, Penelopi, 2005: „Provincial Bishops in the Orthodox Church as Members of the Ottoman Elite (Eighteenth–Nineteenth Centuries)“, in: Anastasopoulos, Antonis (Hrsg.): *Provincial Elites in the Ottoman Empire. Halcyon Days in Crete V: A Symposium Held in Rethymno 10–12 January 2003*. Rethymno, 77–83.
- Stavrides, Theoharis, 2001: *The Sultan of Vezirs. The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelović (1453-1474)*. Leiden, Boston, Köln.
- Strauß, Johann, 2002: „Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia“, in: Adanır, Fikret / Faroqi, Suraiya: *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiographie*. Leiden, Boston, Köln, 193–221.
- Todorova, Maria N., 1989: „Die Osmanenzeit in der bulgarischen Geschichtsforschung seit der Unabhängigkeit“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München, 127–161.
- Turková, Helena, 1965: *Die Reisen und Streifzüge Evliyâ Çelebîs in Dalmatien und Bosnien in den Jahren 1659/61 nach den Manuskripten Beşir Ağa und Bağdâd Köşkü*. Prag.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 1943: *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*. Bd. 1, Ankara.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, 1965: *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara.
- Vasić, Milan, 1964: „Die Martolosen im Osmanischen Reich“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 2, 1964, 172–189.
- Vasić, Milan, 1967: *Martolosi u Jugoslovenskim Zemljama pod Turskom Vladavinom*. Sarajevo.
- Veinstein, Gilles, 1997: „Soğollu Mehmed Pasha“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. Bd. 9, Leiden, 706–711.

- Wolfart, Ulrich, 1966: *Die Reisen des Evliyā Çelebi durch die Morea*. Diss. Phil. München 1966.
- Yılmaz, Coşkun (Hrsg.), 2008: *İstanbul Kadı Sicilleri*. İstanbul.
- Zachariadou, Elizabeth (Hrsg.), 1996: *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*. Rethymnon.
- Zachariadou, Elizabeth A., 1971: „Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1520“, in: *Südost-Forschungen* 30 (1971), 1-35.
- Zachariadou, Elizabeth A., 1991: „The Neomartyr's Message“, in: *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies* 8 (Athens 1991), 51-63.
- Zachariadou, Elizabeth A., 2008: *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans*. Aldershot, Nr. XXI.
- Zenker, Julius Theodor, 1967: *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*. Leipzig 1866, (Nachdruck Hildesheim 1967).
- Zirojević, Olga, 1970: „Carigradski drum od Beograda do Sofije (1459-1683)“, in: *Zbornik Istorijskog Muzeja Srbije* 7 (1970), 3-196.
- Zirojević, Olga, 1989: „Die Bewahrung und Erforschung der osmanischen Hinterlassenschaft in Jugoslawien: Archive und Forschungseinrichtungen“, in: Majer, Hans Georg (Hrsg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*. München, 187-203.

# *Raja* – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte

TILMAN NAGEL

## Zur Einführung

Wer sich jemals von Beschreibungen des islamischen Orients hat fesseln lassen, wird auf den Begriff der *raja*<sup>1</sup> gestoßen sein. Er bezeichne, so der Tenor der Erläuterungen, die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans; seit dem 18. Jahrhundert sei jedenfalls diese Bedeutung anzunehmen.<sup>2</sup> Bisweilen wird einer solchen knappen Definition hinzugefügt, die Tatsache, dass der Sultan über *raja* herrsche, zeuge von der Duldsamkeit seiner Religion gegen Andersgläubige; doch kann man auch von Drangsalierungen der *raja* lesen. Zieht man das 1866 erschienene *Türkisch-arabisch-persische Handwörterbuch* von Julius Theodor Zenker zu Rate, wird man unter dem Lemma *raʿījet* dahingehend belehrt, dass dieses arabische Wort ursprünglich die weidende Herde meine; der Plural *raʿājā*, im Deutschen zu *raja* verballhornt, stehe allgemein für die Untertanen, im engeren Sinn jedoch für diejenigen, die sich nicht zum Islam bekennen. Unter einem eigenen Eintrag für *raʿājā* erhält man bei Zenker zusätzlich den Hinweis, es handle sich um jene Teile der osmanischen Bevölkerung, die zur Zahlung der Kopfsteuer verpflichtet seien; der – arabische – Plural werde von der osmanischen Verwaltung wie ein Singular gebraucht: ein *raja*, ein Angehöriger der *ahl-i zimmet*,<sup>3</sup> d.h. der andersgläubigen „Schützlinge“ des islamischen Reiches.

---

1 Auch die Schreibung *raya* findet sich.

2 So im *Großen Brockhaus* von 1997. Wahrscheinlich geht diese zeitliche Eingrenzung auf den Artikel *raijat* in der *Bolʹšaja Sowetskaja Enziklopedija* von 1975 zurück. Dieser Artikel enthält keine Angaben über Forschungsliteratur, jedoch einen Querverweis auf *randžbar*, einen einst in Aserbeidschan gängigen Begriff für den Pächter oder Lohnarbeiter eines Grundherrn. Nach der Eroberung der transkaukasischen Territorien durch Russland im Jahre 1846 sei dieses Wort im Sinne von „Leibeigener“ verwendet worden; hiervon sei der osmanische *raja* zu unterscheiden.

3 Der arabische Begriff *ahl aḍ-ḍimma*, „Leute des Schutzes“, bezeichnet seit frühislamischer Zeit die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen innerhalb des islamischen Territoriums. Diese „Schützlinge“ haben in einem fiktiven Vertrag auf einen Teil ihrer Rechte verzichtet – z.B. auf die freie Religionsausübung, den Waffenbesitz, die gesellschaftliche Gleichrangigkeit mit den Muslimen – und erlangen dadurch den „Schutz“ der muslimischen Obrigkeit, dürfen also nicht beraubt oder ohne einen Rechtsgrund getötet werden. Die jährliche Kopfsteuer wird als ein Entgelt für diesen „Schutz“ betrachtet (vgl. Bat Yeor 2002).

„Soll neben der Rajabevölkerung auf die islamitische gewiesen werden, so heißt dieselbe meist *‘ibād Allāh* Diener Gottes oder *ehālī-je memleket*“ – die Leute des (Osmanischen) Reiches – „seltener *ehl-i islām*“<sup>4</sup> – die Leute des Islams.

Zenker gibt den Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts wieder, der sich allerdings keineswegs mit demjenigen der älteren Zeit deckt. Um den Weg zu verfolgen, den das arabische Wort *ar-raʿīja*, Pl. *ar-raʿājā*, bis in die Neuzeit zurückgelegt hat, ist Zenkers Hinweis auf die Grundbedeutung „Herde“ sachdienlich. Er regt uns zu der Frage an, wie die Metapher „Herde = Untertanen“ zum Inventar der muslimischen Rhetorik und Verwaltungssprache hat werden können. Denn im Koran kommt sie noch nicht vor. Dagegen trifft man sowohl im Alten Testament als auch im Neuen auf einschlägige Passagen: Gott selber ist der Hirte, wer sich von ihm auf die Weide geleiten lässt, dem wird nichts mangeln (Psalm 23); er ist „unser Gott, und wir (sind) das Volk seiner Weide...“ (Psalm 95, 7). Auch die Herrschaft des Menschen über seinesgleichen wird mit dem Hirtenamt verglichen: Der Tag wird kommen, an dem Gott die Weide der Hirten vernichten wird; „heult, ihr Hirten, und schreit, ihr Herren der Herde; denn die Zeit ist erfüllt, dass ihr geschlachtet und zerstreut werdet...“ warnt Jeremia (25, 34). Mit dem Wirken Jesu hat freilich das Zeitalter der bösen Hirten ein Ende genommen, wenn auch vorerst die Herde, deren Heil in dieser Wende der Dinge liegt, klein ist und gefährdet unter den nach irdischem Gewinn strebenden Heiden. „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben“ (Lk. 12, 32). Laut Johannes hat Jesus seinen Gefolgsleuten zugesagt: „Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe“, während der Mietling das Weite sucht, sobald Gefahr droht (Joh. 10, 11f.).

Indem das Christentum innerhalb des Römischen Reiches und seines Herrschaftsapparates Fuß fasste, gewann der Gedanke an Anziehungskraft, dass diese glückliche Fügung den Anbruch des Gottesreiches bezeuge. Augustinus erteilte derartigen Spekulationen eine Absage; er war sich dessen gewiss, dass die *civitas Dei* noch immer, um der Redeweise Johannes' zu folgen, nur eine „kleine Herde“ innerhalb der *civitas terrena* bilde. Augustinus' Skepsis vermochte sich allerdings nicht durchzusetzen. Das christlich gewordene Herrschertum bedurfte einer christlichen Legitimierung und Überhöhung. Galla Placidia, die Schwester des weströmischen Kaisers Honorius (reg. 393–423), durch diesen mit dem 421 zum Mitregenten erhobenen Constantius verehelicht und fortan selber als Augusta tituliert,<sup>5</sup> betätigte sich als eifrige Fördererin christlicher Kunst und ließ in Ravenna u.a. das ihren Namen tragende sogenannte Mausoleum errichten.

4 Zenker, 465 und 466.

5 Ihr Leben ist ausführlich beschrieben bei E. Kornemann 1941, 314–354.

Eines der Mosaiken im Inneren zeigt Christus in einer an das Paradies erinnernden hellenistischen Landschaft;<sup>6</sup> mit goldener Tunika und purpurnem Überwurf bekleidet, sitzt er auf einem Felsen, in der Linken ein Stabkreuz, mit der Rechten streichelt er einem der Schafe, die um ihn weiden, liebevoll den Kopf. Elemente der antiken griechischen Überlieferung, der der Topos des guten Hirten keineswegs fremd war,<sup>7</sup> fließen hier mit den erwähnten jüdisch-christlichen zusammen. Der wie ein Herrscher gewandete Christus verkörpert als fürsorglicher Hirte die dem Kaiser angemessene Hinwendung zu den Untertanen, die man vor allem als *philanthropia* auf den Begriff brachte.

Unter Justinian (reg. 527–565) löst sich das oströmische Kaisertum vollends aus den überkommenen Bindungen an die heidnische Vergangenheit. Der Kaiser ist jetzt allein dadurch legitimiert, dass Gott ihn für das Herrscheramt erwählt hat, die Akklamation des „Volkes“, wie förmlich auch immer herbeigeführt, ist bei der Inthronisierung nicht mehr erforderlich. Das „Volk“ wird nur als das Objekt jeglicher Herrschertätigkeit wahrgenommen, die als eine „Nachahmung Gottes“ aufgefasst wird. Die niedere Herkunft Justinians wurde anscheinend als eine Rechtfertigung für diese neue Kaiserideologie geltend gemacht: Nur als Ergebnis des ausdrücklichen Willen Gottes ließ sich der Aufstieg erklären.<sup>8</sup> „Gott benötigt nichts und niemanden, der Kaiser benötigt allein Gott“, heißt es kurz und bündig in Agapets Justinian gewidmetem Fürstenspiegel.<sup>9</sup> Dass der Kaiser mithin der Untertanen nicht mehr bedarf, um Kaiser zu werden und zu sein, mag dem „Volk“ unter der Voraussetzung plausibel erscheinen, dass dieser die Regierungsgeschäfte auf unübertreffliche Art gut führt, ja, dass er für die Verwirklichung des Sittlichen an sich Sorge trägt.<sup>10</sup> Das Inbild eines diesen Pflichten nachkommenden, die *philanthropia* übenden Herrschers ist der Hirte. Er wendet sich in freundlichem Gestus der Herde zu – wie Christus auf dem Mosaik im Mausoleum der Galla Placidia – und schützt sie gegen alle Fährnisse. Eben darum hat Gott doch dem Kaiser das Hirtenamt übertragen, zu dessen Aufgaben auch gehört, die ganze Menschheit in die Herde einzufügen, wie Agapet hervorhebt.<sup>11</sup>

6 Coche de la Ferté 1982, 52.

7 Vgl. z.B. Hunger 1964, 100 f.

8 Meier 2003, 117, 127-149.

9 Zitiert ebd., 133.

10 Carpizzi 1978, 27-30.

11 Hunger, a. a. O., 102.

## I. Hirt und Herde im frühen politischen Denken der Muslime

Wie schon angemerkt, bleibt das Bild des guten Hirten dem Koran, der ansonsten viele Vorstellungen der ihm zeitgenössischen christlichen Gedankenwelt entlehnt<sup>12</sup> und nach Maßgabe seiner Gottesidee umdeutet, gänzlich fremd. Auch in den Zeugnissen der vorislamischen hochreligiösen Durchdringung des arabischen Heidentums sucht man es vergeblich.<sup>13</sup> Einzig das in Medina verhängte Verbot, die Wendung *rāʿi-nā* zu gebrauchen (Sure 2, 104), könnte darauf anspielen, dass Mohammed jenes Bild bekannt war; man solle stattdessen, wenn man „schau uns an!“ – was *rāʿi-nā* im Arabischen bedeuten kann – rufen wolle, lieber das Wort *unzur-nā* gebrauchen, fordert er. *Rāʿi-nā*, das mochten die Juden in Medina hinter Mohammeds Rücken als die arabische Wiedergabe des hebräischen *roʿe-nū*, „unser Hirte“, auslegen, als eine Bezeichnung des erwarteten Messias mithin und, auf den mekkanischen Eindringling gemünzt, als eine Spöttelei gedacht.<sup>14</sup> Wie dem auch sei, für einen guten Hirten wäre in seiner Botschaft ohnehin kein Platz gewesen. Denn sie stellt den Einzelmenschen dem wie ein Despot von seinem Thron herab alles lenkenden Allah gegenüber; niemandes Fürsprache wird bei diesem Allah etwas ausrichten, es sei denn, Allah hätte im Einzelfall das Einlegen eines guten Wortes ausdrücklich zugelassen (vgl. Sure 2, 255).

Erst im Propheten*ḥadīṭ*, das in seinen wesentlichen Teilen aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammt, konstruiert man Szenen, die Mohammed zum Vorwand dienen, vor Zuhörern zu bekräftigen, wie alle Propheten vor ihm sei auch er einmal ein Hirte gewesen.<sup>15</sup> Diese Überlieferungen könnten ein Widerschein einer im Übrigen nicht dokumentierten Diskussion über diesen Gegenstand sein, die womöglich durch das Verbot in Sure 2 ausgelöst wurde. Ganz vereinzelt stößt man ferner im *ḥadīṭ* auf den Begriff der Herde zur Bezeichnung der Gemeinschaft der Betenden. Al-Muġīra b. Šuʿba, ein übel beleumdeter

12 Hierüber unterrichten die Beiträge in dem von mir herausgegebenen Vortragsband *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld* (Kolloquium des Historischen Kollegs, 22. bis 24. Mai 2006), München 2010.

13 C.J. Robin kommt in seiner Untersuchung *Le judaïsme de Ḥimyar* nirgends auf diesen Topos zu sprechen. Auch J.W. Hirschbergs grundlegende Arbeit *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islam*, erwähnt ihn nicht.

14 Speyer 1961, 302.

15 Vgl. z.B. Muslim b. al-Ḥaġġāġ: *Ṣaḥīḥ Muslim*, bāb al-ašriba 163. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang, dass der Islam keineswegs als eine „Beduinenreligion“ entstand, sondern von Anfang an auch den Zweck der Festigung der Kontrolle der Wanderhirten verfolgte (Nagel 1981, Band I, 45-55).

Mann aus aṭ-Ṭāʿif, der den Weg zu Mohammed fand und dann unter den frühen Omajjaden hohe Ämter bekleidete, gab einigen Genossen zu verstehen, dass er über zwei Verhaltensweisen, die er bei Mohammed beobachtet habe, lieber keine näheren Erkundigungen einziehen wolle. Die eine, die uns hier angeht, bestand darin, dass Mohammed unter Anleitung durch einen seiner Gefährten ein rituelles Gebet vollzogen habe, der „Imam hinter einem Mann aus der Herde“.<sup>16</sup> – „Diejenigen, die das rituelle Gebet einhalten“, dieser Selbstbezeichnung bedienen sich muslimische Autoren, wenn sie über alle religiös-politischen Spaltungen hinweg die Gesamtheit ihrer Glaubensbrüder benennen wollen; im Idealfall steht dieser Gesamtheit ein einziger Imam vor, und fünfmal am Tag übt dieser das Amt des Vorbeters aus: So wurden in der verklärten Erinnerung an das Medina der Urgemeinde fünfmal am Tag die Gefolgsleute Mohammeds vor Allah, dem eigentlichen Herrscher, geeint. Nach der Ausdehnung der islamischen Herrschaft über weite Teile der Welt kann dies nicht mehr in einer einzigen Moschee geschehen, doch die Vorbeter an den nunmehr zahlreichen Gebetsstätten sind durch die Nachfolger Mohammeds eingesetzte Vertreter, an ihrem jeweiligen Ort sind auch sie Imame, untersteht auch ihnen die „Herde“, genauer gesagt: der ihnen zugeordnete Teil der muslimischen „Herde“. Allah ist es, der einem Menschen die „Herde“ anvertraut, und dies konnte zu Lebzeiten des Propheten niemand anders als dieser selber gewesen sein. Warum Mohammed sich nicht immer an diese Regel hielt, sondern sich manchmal hinter jemand anderem in die „Herde“ einfügte, möchte al-Muġīra lieber gar nicht wissen; denn wie immer die Antwort ausfiele, bei der inzwischen eingetretenen Zerstrittenheit der Muslime gäbe das allzu viel böses Blut.<sup>17</sup>

Es ist Allah, der bestimmten Menschen die Herde anvertraut; sollte einen dieser Imame der Tod ereilen, nachdem er die Herde übervorteilt hat, dann wird Allah ihm den Weg ins Paradies versperren.<sup>18</sup> Der Amtsinhaber (arab.: *al-wālī*), so wörtlich in einer Fassung dieser Überlieferung,<sup>19</sup> ist für die Herde verantwortlich. Diese Vorstellung wird allerdings in einem *Ḥadīth*, das zu einem geflügelten Wort geworden ist, auf jegliches Abhängigkeitsverhältnis ausgedehnt und dadurch ihres ursprünglichen Sinnes beraubt. Der Gesandte Allahs habe befunden:

16 Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad*, IV, 247; an-Nasāʿī; bāb aṭ-ṭahāra 87 und bāb al-imāma 8. Mohammed, der „Imam“ an sich, folgt während des rituellen Gebets den Anweisungen eines anderen: Es verstößt nicht gegen die guten Sitten des Islams, wenn der Hochrangige sich beim Ritenvollzug dem Geringeren fügt.

17 Vgl. hierzu Nagel 2008, Kapitel VI/1.

18 Muslim b. al-Ḥaġġāġ, op. cit., bāb al-īmān 227 f.

19 al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, bāb al-aḥkām 8.

Ein jeder von euch ist ein Hirte, ein jeder von euch ist für seine Herde verantwortlich. Der Imam ist ein Hirte und für seine Herde verantwortlich. Der Mann ist ein Hirte seiner Familie<sup>20</sup> und verantwortlich für seine Herde.

Ein gleiches gelte für die Ehefrau, die zur Hirtin über das Haus des Mannes bestellt sei, für den Diener bzw. Sklaven mit Bezug auf das Vermögen des Herrn. Soweit wir unterrichtet sind, kam dieses *Ḥadīṭ* im frühen 8. Jahrhundert in Umlauf. Der Anlass soll eine Anfrage eines Steuereintreibers von Elath gewesen sein, der sich nicht sicher gewesen sei, ob er den Freitagsgottesdienst veranstalten dürfe; mit dem Hinweis auf dieses vermeintliche Prophetenwort habe man ihn dazu ermuntert.<sup>21</sup>

Auf den Topos des Kalifen als eines für seine Herde verantwortlichen Hirten stoßen wir in der politischen Debatte, die sich um 700 über die religiöse Legitimierung der Herrschaft der omajjadischen Kalifen entzündet hat. Um den Hintergrund zu verstehen, müssen wir auf die Anfänge der Dynastie zurückblicken. Der Zeit Muʿāwījas I. (reg. 660–680) gehört ein Lobgedicht an, das seinem irakischen Statthalter gewidmet ist. Dieser wird als ein gerechter Anführer voller Entschlusskraft gerühmt; sein Bruder sei „der Stellvertreter Allahs“ – eben der Kalif Muʿāwīja, der jenen adoptiert hatte – „du aber bist dessen Wesir, ein wie guter Wesir!“ Dank Allahs Fügung ist der Statthalter siegreich; mag auch die Herde auf Abwege geraten, von ihm ist dergleichen nicht zu befürchten.<sup>22</sup> Unendlich weit erscheint in diesen Worten der Abstand zwischen den beiden Brüdern einerseits und der „Herde“ andererseits. Sie ist allenfalls unbotmäßig, neigt zur Widerspenstigkeit, wohingegen schon der geringere jener beiden, der Statthalter, nach Allahs unmittelbarem Ratschluss handelt; für den Kalifen selber gilt dies umso mehr.

Nun wäre es gewiss verfehlt, die Äußerungen eines Panegyrikers auf die Goldwaage zu legen, wenn man nicht wüsste, dass sie auf Umstände Bezug nehmen, die auch in anderem Zusammenhang belegt sind. Der apostrophierten Herde entspricht tatsächlich ein neues Verständnis des Charakters islamischer Machtausübung – das womöglich byzantinische Anregungen aufgegriffen hat. Der Herrscher über die Muslime ist vom „Nachfolger des Gesandten Allahs“ zum „Stellvertreter Allahs“ geworden; worüber er und der enge Kreis von Funktionsträgern gestellt sind, das ist die „Herde“. Mit der Inthronisierung des Kalifen haben die Untertanen nichts mehr zu tun, während die ersten vier Nachfolger Mohammeds die Herrschaft den Prophetengenossen bzw. im Falle ʿAlīs (reg. 656–660) einer Schar von Rebellen verdankten. Die Folgen dieser

20 In einer Variante heißt es: Er ist verantwortlich für das Vermögen bzw. Vieh seines Vaters (al-Buḥārī, op.cit., bāb al-ḡumʿa 11).

21 al-Buḥārī, loc. cit.; weitere Belege bei Wensinck 1936–1969, Band II, 273, rechte Spalte.

22 aṭ-Ṭabarī 1879–1901, zweite Serie, 78.



Rebellion zu überwinden, das war die Aufgabe, die Muʿāwija in Angriff nahm, und eben deshalb musste er über den Parteien stehen und demgemäß unmittelbar durch Allah ins Kalifat berufen worden sein. Anzumerken ist, dass sein Lobredner zwar von der Herde spricht, dass aber das Wort „Hirte“ nicht fällt, und so fehlt auch jegliche Anspielung auf eine *philanthropia*, die im christlichen Kontext das Hirtenamt erst eigentlich in den Augen der Angehörigen der „Herde“ rechtfertigt.<sup>23</sup>

In der schon zu dieser Zeit zu einem unüberbietbaren Ideal verklärten medinensischen Urgemeinde war, wie die mit den neuen Verhältnissen Unzufriedenen zu wissen glaubten, alles ganz anders gewesen. ʿAbdallāh (gest. ca. 692), der Sohn ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644), des zweiten Nachfolgers des Propheten, soll der Urheber des vorhin zitierten *Ḥadītes* sein, in dem der Hirte sich der Herde annimmt, für deren Wohl und Wehe er verantwortlich ist. ʿUmar hatte einst die spätbekehrten Quraišiten, zu denen der Klan der Omaiaden zählte, von der Macht fernhalten wollen; ʿAbdallāh, der Sohn, wurde zu einem Wortführer einer antiomajjadischen Strömung, die davon träumte, durch ein striktes Beachten dessen, was man für Mohammeds vorbildliches Handeln und Reden hielt, die alte Zeit wiederzubeleben, in der es noch kein „Königtum“<sup>24</sup> gegeben habe. Der herausragende Kopf dieser Strömung war ein gewisser al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728). Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zitiert ausgiebig aus seinen Darlegungen, die er der Kritik am Konzept des „Stellvertreters Allahs“ und der hiermit verbundenen Inanspruchnahme einer nicht hinterfragbaren Entscheidungsgewalt durch den Kalifen widmete, der ja, wie die Omaiaden behaupteten, unmittelbar Allahs Ratschluss vollzog. Eben dies und den daraus folgenden aller Rechenschaft überhobenen Despotismus der Sachwalter Allahs verwarf al-Ḥasan entschieden. Alle Menschen, so lehrten er und seine Anhänger, besaßen sehr wohl ein gewisses Maß an eigener Handlungsmacht, für deren Einsatz sie sich dereinst vor Allah würden verantworten müssen. Was für den gemeinen Mann gelte, das gelte für den Kalifen erst recht. Auch er werde alle Akte seiner Machtausübung rechtfertigen müssen. Der Gehorsam, den man dem Herrscher schulde, sei an die Bedingung geknüpft, dass dieser in allen seinen Anordnungen dem Willen Allahs folge, der aus dem Koran und aus

23 Hier tritt uns der schon vielfach beschriebene, heute aber meist aus durchsichtigen Gründen geleugnete Unterschied zwischen der islamischen und der europäischen Kultur vor Augen: Es werden theologische und politische Konzepte aufgegriffen, dabei aber ihres humanistischen Hintergrundes, den sie im spätantiken bzw. frühchristlichen Kontext aufwiesen, beraubt. C. H. Becker hat diesen Sachverhalt wie folgt auf den Punkt gebracht: „Das große unterscheidende Erlebnis des Abendlandes ist eben der Humanismus“ (Becker 1924, Teil I, 24–39).

24 So lautete der polemisch gemeinte Begriff, mit dem man in jenen Kreisen das omajjadische Kalifat brandmarkte.

den überlieferten vorbildlichen Reden und Taten Mohammeds zu ermitteln sei. Der gerechte Imam, der sein Amt gut verwaltende Kalif, sei

wie ein Hirte, der sich liebevoll um seine Kamelherde kümmert, wie ein Freund, der für sie die beste Weide aufsucht, sie von den Orten des Verderbens fernhält, sie vor Raubtieren schützt, sie vor dem Schaden durch Kälte und Hitze bewahrt... Der gerechte Imam steht zwischen Allah und den Menschen, er lauscht dem Worte Allahs und teilt es (der Herde) mit, er blickt auf Allah und zeigt ihn (der Herde), lässt sich von Allah führen und führt sie.

Diese Äußerungen setzen stillschweigend voraus, was es zu Mohammeds Lebzeiten noch gar nicht hatte geben können: den Koran als ein geschlossenes Korpus von Allah zugeschriebenen, durch Mohammed verkündeten Normen und ferner die Prophetenüberlieferung als eine die koranischen Normen ergänzende inhaltsreiche autoritative Quelle. Denn nur unter der Bedingung des Vorhandenseins einer solchen in ihrer Geltung unangefochtenen Quelle kann der Kalif auf die ihm angesonnene Weise herrschen: als Hirte, der seiner Herde den gottgefälligen Weg durch das Diesseits weist und dabei stets zu erkennen vermag, was recht und billig ist. Der omajjadische Kalif ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (reg. 717–720) zeigte sich immerhin willens, derartige Vorstellungen seiner Amtsführung zugrunde zu legen, spürte aber mit Bangen, dass jene Quellen längst nicht auf alle praktischen Fragen eine Antwort gaben. Er förderte die Aufzeichnung von Mohammed zugeschriebenen Aussagen und Handlungsweisen, erklärte aber unumwunden, dass er in seinen vielen selbstverantworteten Entscheidungen, zu denen er nun einmal gezwungen sei, irren könne und auf Allahs Verzeihung hoffe.<sup>25</sup>

Das Propheten*hadīth* tradiert den Topos vom Hirten, der über seine Amtsführung Rechenschaft abzulegen hat, aber es nimmt ihm, wie wir bemerkten, die politische Sprengkraft, die er bei al-Ḥasan al-Baṣrī und ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz enthielt: Es geht nicht mehr darum, dass sich der Herrscher für seine Anordnungen rechtfertigt; jeder Muslim ist nun ein Hirte und hat Pflichten zu erfüllen, die aus den autoritativen Quellen ersichtlich sind. Die Vervollkommnung dieser Quellen und der Methodik, ihnen möglichst für jede nur vorstellbare Gelegenheit eine normative Aussage abzugewinnen, das ist es, worum vor allem anderen das muslimische Denken in den nächsten drei Jahrhunderten kreisen wird. Zwei unterschiedliche Konzepte der Bewältigung dieser Aufgabe konkurrierten gegeneinander: ein personengebundenes, das im Kalifen, der seit der Abbasidenzeit (749–1258) auf seine Abstammung aus der Prophetenfamilie und ein hiermit ererbtes Amtscharisma pochte, den „Imam der Rechtleitung“ erkannte, der kraft einer höheren Einsicht die Arbeit der Gelehrten abschließend zu bewerten

<sup>25</sup> Nagel 1975, 75–79.

beanspruchte, und ein impersonales, das der Gemeinschaft der muslimischen Gelehrten die Befähigung zuschrieb, mittels einer schrittweise verfeinerten Ausdeutung in den autoritativen Quellen auch die entlegensten Hinweise auf durch Allah erlassene Normen aufzudecken. In beiden Fällen war das Ziel ein vollständig dem Gesetzeswillen Allahs unterworfenen Diesseits, das den Muslimen am ehesten die Aussicht auf ein glückliches Jenseits eröffnen würde. Von „Herde“ sprach man in diesem Zusammenhang noch, aber für einen fehlbaren und der Rechenschaft schuldigen „Hirten“ scheint man keine rechte Verwendung gehabt zu haben – eben weil die irdischen Verhältnisse sich den unfehlbaren Willensbekundungen Allahs anzunähern im Begriffe standen.

## II. Die Vorzüge der muslimischen Herde

Das Wort „Herde“ zur Kennzeichnung der Untertanen, nun meistens im Plural *raʿājjā* gebraucht, wird fortan mit einem Inhalt aufgeladen, der die osmanischen Verhältnisse keimhaft in sich birgt. Den „Herden“ steht der muslimische Machthaber vor, der den gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts aufkommenden Titel Sultan trägt. Vor der Erörterung der einschlägigen Gegebenheiten habe ich jedoch eine Schrift aus dem ausgehenden 10. Jahrhundert näher zu betrachten, die den ungewöhnlichen Versuch eines Muslims bezeugt, sich sachbezogen darüber Klarheit zu verschaffen, worin die Vorzüge des Islams im Vergleich mit anderen Religionen bestehen. Der Autor, al-ʿĀmirī (gest. 992), war ein aus dem Osten Irans stammender Kenner der Schriften des Aristoteles; sein Lebensweg führte ihn nach Bagdad, wo er freilich, wie er klagt, die althergebrachten Vorurteile gegen die Chorasaniern zu spüren bekam.<sup>26</sup> Ein umfangreiches Schrifttum aus unterschiedlicher Feder bezeugt allerdings, dass das Bagdad jener Tage eine Freiheit des Geisteslebens kannte, wie sie seither in der islamischen Welt niemals und nirgends mehr anzutreffen ist.

Unter al-ʿĀmirīs Überlegungen haben mit unserem Thema vor allem die Gedanken über die Vorzüge des Islams auf dem Gebiet der Machtausübung und des Umganges mit den *raʿājjā* zu tun. Führerschaft ergibt sich entweder aus echtem Prophetentum oder aus vollendetem Herrschertum, beides sind Gnadengaben Allahs. Ferner wird niemand daran zweifeln, dass die Herrscher einer Veredelung ihres Wesens bedürfen, denn nur dann wird es ihnen ein ernstes Anliegen sein, die „Herde“ vor den Übergriffen der Bösewichte zu schützen. Ohne Umschweife erklärt al-ʿĀmirī die Religion für den Maßstab einer solchen Veredelung. Allerdings müsse es sich um eine Religion handeln, die zum Erwerb

<sup>26</sup> al-ʿĀmirī 1967, Einleitung, 7 f.

eines rühmenswerten Wesens ansporne sowie die Aneignung materieller Güter und die Schaffung eines großen Freundeskreises empfehle. Glaubenslehren, die den Reichtum verachteten und das Einsiedlerdasein begünstigten, versperrten den Weg zu einer der Machtausübung dienlichen Heranbildung der Herrscher. Der nächste Gedankenschritt ergibt sich keineswegs aus der bis hierher verfolgten Argumentation. Unvermittelt nämlich führt al-‘Āmirī den Begriff des Imams ein. Er steht für die eine der beiden Arten der Machtausübung, deren sich laut al-‘Āmirī die, wie skizziert, herangebildeten Herrscher befleißigen werden, derjenigen, deren höchster Zweck sich im Streben nach Tugend erfüllt: Das Imamats verhilft seinem Inhaber zur ewigen Glückseligkeit. Die andere Art der Machtausübung nennt al-‘Āmirī Überwältigung; ihr Zweck liegt in der Unterwerfung der Menschen, ihre Folgen sind Verdammnis und Sklavendienst.<sup>27</sup>

Der Zweck also, zu dem ein Herrscher die gemäß der Richtschnur seiner Religion gemehrte Macht einsetzt, ist das Entscheidende, und sobald ein Herrscher den Lasten seines Amtes in vortrefflicher Weise gerecht wird, muss man in ihm einen Imam und Stellvertreter Allahs sehen, jedenfalls insoweit, als er sich das Wohl der Geschöpfe angelegen sein lässt. Dass Mohammed, Prophet und Herrscher, hierin das unerreichbare Vorbild sei, hebt al-‘Āmirī kurz hervor und wirft dann die Frage auf, ob man dessen Machtausübung eher als Imamats oder als Überwältigung einstufen solle, schließlich schreckte er nicht vor dem Gebrauch des Schwertes zurück. Allerdings habe er sich auch, wenn es angebracht gewesen sei, mit Mahnungen begnügt, und diese Bemerkung verrät uns den wenig überraschenden Weg, den al-‘Āmirīs Darlegungen nun einschlagen werden. Wir verfolgen ihn trotzdem, weil er uns zum Kern unserer Frage nach der Bedeutung der „Herde“ führt.

Wenn Menschen gegeneinander zu den Waffen greifen, dann sind dafür dreierlei Gründe denkbar. Der erste ist der Dschihad; ihn nehmen die Anführer der Knechte Allahs auf sich, um die Glaubenspraxis zu verteidigen und um die aus ihr erwachsene gottgewollte Diesseitsordnung zu schützen. Der zweite ist der Aufruhr, der durch den Lokalpatriotismus oder eine übersteigerte Parteinahme für eine sich durch Abstammung definierende Gruppierung entfacht werden kann. Zuletzt ist die Räuberei zur Befriedigung der Besitzgier zu nennen. Niemand wird in Abrede stellen, dass die beiden letztgenannten Gründe, in denen sich die Zornessele bzw. die Triebseele zur Geltung bringt, verwerflich sind. Der Dschihad hingegen ist lobenswert, bezeugt man durch ihn doch den sachgemäßen Einsatz der Unterscheidungsfähigkeit<sup>28</sup> und die Niederringung eines ungezügelten Bestrebens. Al-‘Āmirī bemüht sich um den Nachweis, dass

<sup>27</sup> Ebd., 154.

<sup>28</sup> Ebd., 156. Die Erörterung der Seelenkräfte in der Tradition des Aristoteles war ein beliebter Stoff des muslimischen intellektuellen Lebens des 10. Jahrhunderts.

Mohammed mit seinem Dschihad geradezu makellos den Knechtsstatus, den der Muslim vor Allah einnimmt, zum Ausdruck gebracht habe; Mohammed habe wie ein Knecht gehandelt, „der seinem Herrn unverbrüchlich treu ist“.<sup>29</sup> Das Gemeinwesen, das der Prophet des Islams errichtete, zeichnete sich mithin durch die Veredelung der natürlichen Seelenkräfte aus, und die islamische Machtausübung ist stets unter Berücksichtigung dieses zivilisatorischen Zweckes zu beurteilen; sie ist mithin per definitionem gut und hat daher mit nicht nachlassendem Eifer ins Werk gesetzt zu werden.

Wenn einige muslimische Machthaber diesen Zweck nicht oder nur in unvollkommenem Maße zu verwirklichen vermochten, dann darf man deswegen nicht den Islam kritisieren. Schließlich ist es eine Binsenweisheit, dass man mit der Ausübung von Gewalt weit mehr erreicht als mit dem Vortragen des Korans. Eben deshalb hätten die Muslime ein ganz unbefangenes Verhältnis zum Einsatz von Waffen. Die anderen großen Religionen seien – und hier streift al-‘Āmirī das Generalthema seiner Abhandlung – diesbezüglich dem Islam unterlegen: Das Judentum setze ganz auf den Sieg (seiner Lehren ?), das Christentum auf die Demut.<sup>30</sup> Allein der Islam umfasse, wie angemerkt, Glaubenspraxis und Weltliches zugleich, wie jeder zugeben müsse, der den Koran studiere. Einzig die Zoroastrier kämen in diesem Vorzug den Muslimen nahe, denn auch das Avesta lehre die Verfeinerung des Charakters. Aber mit der Botschaft des Korans könne es in dieser Hinsicht nicht im mindesten Schritt halten. „Denn bei den iranischen Herrschern hängt die Würde des Menschen von der Genealogie ab. Sie verboten ihren ‚Herden‘ den Aufstieg von Rang zu Rang.“ Menschen von starker Durchsetzungskraft wurden entmutigt, sich auszuzeichnen und eine ihren Verdiensten angemessene Stellung zu erstreben. Wenn man den Grundsätzen des Avesta folge, müsste es allen Zoroastriern gestattet sein, im Gemeinwesen entsprechend der Heranbildung ihrer Vernunftseele führende Positionen zu erlangen. Aber die iranischen Herrscher hätten nicht gewagt, gegen die überkommene genealogische Rangfolge zu verstoßen.<sup>31</sup>

Die Araber und die Iraner leben in der Mitte des bewohnten Erdkreises, schreibt al-‘Āmirī. Von ihnen aus gesehen im Nordosten haben die Türken ihre Heimat, im Südosten die Chinesen, im Nordwesten die Berber und die Kopten, im Südwesten die Abessinier; den Norden der Mitte nehmen die Rhomäer ein,

29 Ebd., 157, Zeile 2 und Zeile 7.

30 Ebd., 158, Zeile 11 f. Inwiefern das Judentum auf den „Sieg“ (arab.: *al-intiṣār*) gegründet sein soll, erläutert al-‘Āmirī nicht.

31 Ebd., 160. Dies bezieht sich auf die Zeit vor dem Mazdakitenaufstand. Chosrau Anuschirwan (reg. 531-578) stellte den Rang des Adels zwar wieder her, machte dessen Mitglieder dadurch jedoch von seinem, des Herrschers, Wohlwollen abhängig (Altheim / Stiehl 1954, 140-166).

den Süden die Inder.<sup>32</sup> Dass die Araber und Iraner die Mitte der zivilisierten Welt bewohnen, deutet auf die herausgehobene Stellung hin, die sie bei Allah innehaben: Die sechs Randvölker zollen den beiden Völkern in der Mitte ihren Respekt; das sei schon vor dem Entstehen des Islams so gewesen. Seitdem Mohammed diesen Glauben verkündet habe, sei die Überlegenheit der Araber und Iraner jedoch unübersehbar geworden. Dank der wahren Religion hätten die Araber ihren zerstörerischen Klangeist aufgegeben. Aus ihren Reihen konnten nun religiöse Anführer, „Herren der Predigtkanzeln und der Herzen“, hervorgehen und siegreiche Krieger, die nach Allahs Willen weite Territorien eroberten und gewaltige Reichtümer aufhäuften. Die breite Masse der Araber errang den Ruhmestitel der Zugehörigkeit zu dem Volk, aus dem Allah den Verkünder des wahren Glaubens erwählte. Auch die Iraner verdanken dem Islam den Durchbruch zu einem Leben nach der Vernunftseele, wie al-ʿĀmirī schon zu verstehen gab. Die zoroastrischen Priester hätten den Wissbegierigen unter der einfachen Bevölkerung die Vernunftbeweise für die Wahrheit der Religion vorenthalten und sie mit albernen Fabeln über das Ringen des Guten mit dem Bösen abgeseigt und mit sinnlosem Geschwätz über Dämonen und Teufel; die Machthaber hätten einen unüberbrückbaren Abstand zu den Beherrschten gewahrt. Der Islam aber habe verkündet, dass alle Menschen von Adam abstammten und dieser aus Erde geschaffen worden sei. „Derjenige wird bei Allah am meisten geschätzt, der der Frömmste unter euch ist“, heiße es in Sure 49, Vers 13: Die göttliche Weisheit ist im Islam jedermann zugänglich geworden. Der Dschihad eröffnete dann den Iranern die Möglichkeit, sich endlich die edlen Charakterzüge anzueignen, die den Arabern bereits durch Mohammed nahegebracht worden waren.<sup>33</sup>

Die Vorzüge, die dank dem Islam den „Herden“ zuteil werden, lassen sich jetzt klar ins Auge fassen. Al-ʿĀmirī leitet jedes seiner Kapitel mit Sentenzen ein. Sie lauten zu diesem Thema:

Mit dem Anwachsen der Herde steigt die Bedeutung des Herrschers. Jedem Geschöpf ist ein Werkzeug gegeben, das womöglich gebraucht wird. Jedermann verfügt nach eigener Einschätzung über Bedeutung. Die Menschen<sup>34</sup> sind die Zechgenossen der Begierde. Das Herz ist das Reittier der Wünsche. Wer die Seele zur Besserung seiner Bestrebungen abrichtet, wird zum Herrn seiner selbst.<sup>35</sup>

Anders als im alten Iran werden unter muslimischer Herrschaft die Hohen und die Niederen in ein gedeihliches Verhältnis zueinander gesetzt; im Grunde gibt es nur die „Herde“. Jedermann gehört zu ihr, aber jedermann ist auch Hirte.

32 Die iranische Kosmographie teilt die Oikumene in sieben sogenannte *kešvar* ein.

33 al-ʿĀmirī, op. cit., 171-177.

34 Wörtlich: die Knechte (Allahs).

35 al-ʿĀmirī, op. cit., 163.

Al-<sup>ʿ</sup>Āmirī zitiert das uns bereits bekannte Propheten*ḥadīth*, das aussagen solle, dass die Ehrung, die einem Menschen gebühre, nicht aus einem ihm von Geburt an zustehenden Vorrecht folge, sondern aus zum Nutzen des Ganzen fruchtbar gemachter Befähigung. Prophetenworte wie: „Die Bedachtsamen und Klugen unter euch sollen meine Nachfolger sein...!“ dienen dazu, diese Ansicht zu bekräftigen. Die Amtsträger des muslimischen Gemeinwesens müssen freilich alle Anstrengungen unternehmen, um die Herrschaft der Vernunftseele abzusichern. Die gezähmten Triebe des Begehrens könnten erneut wirksam werden, was unbedingt zu unterbinden ist. Die gesamte „Herde“ gliedert sich in unübersehbar viele „Teilherden“ mit ihren jeweiligen Hirten, die in ihrer Funktion zugleich „Herde“ sind, insofern sie wiederum einem Höheren Gehorsam schulden. Erst im obersten Herrscher findet das Geflecht aus Anweisen und Gehorchen sein Ende oder seinen Anfang, je nach der Blickrichtung des Betrachters.<sup>36</sup> Ausübung der Herrschaft meint im Islam daher die Aufrechterhaltung und Stärkung der Maßnahmen, die die Triebseele unterdrücken. Da diese Bändigung nach Überzeugung al-<sup>ʿ</sup>Āmirīs einzig aus den Lehren des Islams folgt, besteht die „Innenpolitik“ eines islamischen Reiches vor allem in der Knebelung bzw. Ausmerzungen aller anderen Religionen.<sup>37</sup> Der Dschihad, wir hörten es, schafft die Voraussetzung dafür, dass die durch Allah selber erlassene Glaubenspraxis in Kraft bleibt, und mit ihr die ihr konforme staatliche und gesellschaftliche Ordnung.

Die „Herde“ ist in dieser Sicht die Gemeinschaft der im Streben nach der Vorherrschaft der Vernunftseele geeinten Menschen muslimischen Glaubens – alle anderen sind in diesem Streben stümperhaft. Insofern als die meisten Glieder dieser Gemeinschaft dem Prophetenwort entsprechend sowohl Hirten sind als auch mehreren unterschiedlich definierten Untergemeinschaften zugehören, kann man von „Herden“ – in der Mehrzahl – reden. Im Hinblick auf die Gesamtheit der zur Zähmung des Zornes und der Begierden angehaltenen Muslime gewinnen diese „Teilherden“ jedoch keinerlei eigenes Profil. Worauf es al-<sup>ʿ</sup>Āmirī allein ankommt, das ist die Gesamtheit der Muslime, die im noch nicht erreichten Idealzustand die Gesamtheit der Bevölkerung des mittleren der sieben Kontinente, des edelsten, zivilisiertesten, ausmachen wird. Die laut al-<sup>ʿ</sup>Āmirī bestehende grundsätzliche Überlegenheit der islamisch bestimmten „mittleren“ Zivilisation macht diese für die Bewohner der übrigen Weltteile anziehend, sie schenken den Muslimen ihre Wertschätzung. Möglicherweise hofft al-<sup>ʿ</sup>Āmirī, dass infolgedessen eine mehr oder minder kampfflose Islamisierung der Randkontinente einsetzen werde. Der Gedanke, man müsse diese Entwicklung dort durch den Dschihad vorantreiben, kommt ihm anscheinend nicht;

---

36 Ebd., 165.

37 Ebd., 165-169.

der Dschihad zielt bei ihm auf die gewaltsame Einpflanzung der islamischen Ordnung im Innern.<sup>38</sup>

### III. Die Funktion der „Herde“ im seldschukischen Sultanat

Al-ʿĀmirī lebte in einer Epoche, in der die islamische kriegerische Expansion stillzustehen schien. Ja, eine Zurückdrängung islamischer Macht lag im Bereich des Möglichen, wie die Vorstöße der Byzantiner nach Syrien in den sechziger Jahren des 10. Jahrhunderts gezeigt hatten. In Iran war eine eigenständige Verarbeitung der aufoktroierten islamischen Heilsbotschaft in Gang gekommen; das reiche kulturelle Erbe des Landes wurde teils mit dem Islam verschmolzen, teils unter ihm verborgen. Dem Spross einer sesshaften Bevölkerung mochte es vorkommen, als lebte er in einer Zeit der stabilen Grenzen nach außen und zugleich der Vereinheitlichung nach innen, wie eben erörtert. Doch gerade in jenen Jahrzehnten, in denen al-ʿĀmirī schrieb, bereitete sich eine grundstürzende Veränderung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse vor, die zu einer Neuinterpretation des islamischen Gemeinwesens und daher auch des Begriffs der „Herde“ führen sollte. Was man von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an unter diesem Wort verstand, blieb bis in die mittlere Osmanenzeit maßgeblich, eben weil die gesellschaftlichen Voraussetzungen während dieser Periode im östlichen Teil der islamischen Welt in den Grundzügen ähnlich blieben.

„In diesem Jahr“ – nämlich 349 (es begann am 3. März 960) – „traten ungefähr 200 000 türkische Zelthaushalte zum Islam über“, vermeldet der Bagdader Chronist Miskawaih (gest. 1030) lakonisch.<sup>39</sup> Gewiss vermochte er nicht abzuschätzen, welche Tragweite dieses Ereignis hatte. Vereinzelt waren türkische Fürsten schon vorher in den Gesichtskreis der abbasidischen Kalifen geraten. Unter al-Maʾmūn (reg. 813–833) erstreckte sich das Gebiet muslimischer Herrschaft im Osten Irans längst über den Oxus hinaus und erreichte die westlichen Ausläufer der innerasiatischen Hochgebirge, umfasste also das heutige Usbekistan, das damals noch fast völlig von iranischer Bevölkerung besiedelt war. Buchara entwickelte sich zum wichtigsten Hort jener islamisch-iranischen Kultur, von der eben die Rede war. Aus den östlichen Randzonen des iranischen Kulturraumes, wo man zur Regierungszeit al-Maʾmūns erfolgreich für

38 Al-ʿĀmirī befindet sich mit dieser Ansicht ganz auf der Höhe seiner Zeit. Sufibewegungen beginnen, Andersgläubige, die auf islamischem Territorium leben, mit Krieg zu überziehen (Beispiel: Der Orden des Abū Ishāq al-Kāzarūnī, vgl. Nagel 1981, I, 401). Die im 11. Jahrhundert entstehende Almoravidenbewegung gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

39 Miskawaih 1915, II, 181.



den Islam warb, gelangten seit der Herrschaft seines Nachfolgers al-Mu‘taṣim (reg. 833–842) türkischstämmige Söldner nach Bagdad, die dank ihrem Korpsgeist einen bedeutenden, oft verhängnisvollen Part in den Intrigen der islamischen Metropole zu spielen begannen. An dergleichen war man, als Miskawaih schrieb, schon lange gewöhnt. Jetzt aber, im Jahre 960, war nicht über einige ihrer natürlichen Umgebung entrissene Kriegssklaven zu berichten, sondern über türkische Nomadengemeinschaften, die als ganze muslimisch geworden waren und ihrer angestammten Lebensweise treu blieben. Sie drangen in das von den Sesshaften bewirtschaftete Kulturland ein. Solange es sich um der Zahl nach überschaubare Gruppen handelte, schien eine nachhaltige Beeinträchtigung der Existenzgrundlage der Einheimischen nicht zu befürchten zu sein, zumal die in Buchara regierende iranische Statthalterdynastie der Samaniden die mesopotamischen Verhältnisse kopierte und zur militärischen Sicherung ihrer Herrschaft türkische Söldner einstellte. Indessen wurde im frühen 11. Jahrhundert der türkische Bevölkerungsdruck aus Innerasien so stark, dass der Einsatz solcher Söldner nicht mehr seinen Zweck erfüllte. Um das Jahr 1000 waren die Samaniden durch einen ihrer türkischen Mietlinge gestürzt worden. Dessen Sohn Maḥmūd (reg. 999–1030) brachte ihr Territorium unter seine Herrschaft, regierte es aber vom afghanischen Ghazni aus. Von dort marschierte er mehrfach in das Indusgebiet ein, um es, wie er verbreiten ließ, dem Islam zu unterwerfen. Auf diesen Kriegszügen heimste er märchenhafte Beute ein, so dass man verstehen kann, dass sich sein Interesse am Schutz Ostirans vor eben islamisierten türkischen<sup>40</sup> Wanderhirten in Grenzen hielt. Ohnehin waren Rechtsgelehrte der Ansicht, man dürfe die ungebetenen Neuankömmlinge nicht bekämpfen, da sie keine Glaubensfeinde seien. Zudem verstanden es die Klanführer, sich mit Herrschernamen zu schmücken, die den Anschein erweckten, sie handelten, wenn nicht im Auftrag, so doch wenigstens im Interesse des inzwischen erklärtermaßen sunnitischen Bagdader Kalifats, das sich seit der Mitte des 10. Jahrhunderts einer Bevormundung durch die iranische Dynastie der Bujiden beugen musste. Da die Bujiden mit dem Schiitentum liebäugelten, stellte sich das vermeintliche Eintreten für die Abbasiden als ein Kampf um die Bewahrung des rechten islamischen, nämlich des sunnitischen Glaubens dar; ein Vorgehen gegen die Eindringlinge, deren Lebensweise nicht im mindesten zu derjenigen der Sesshaften passte, war auch unter diesem Gesichtspunkt schwer zu rechtfertigen.

So fiel das Gebiet vom Oxus bis an die innerasiatischen Hochgebirge im frühen 11. Jahrhundert unter die Herrschaft nomadisierender Verbände. Diesseits des Oxus hatten seit etwa 1000 die schon erwähnten Ghaznawiden das

---

40 Türkisch hier im Sinne der Zugehörigkeit zu den Turkvölkern; über das Ethnonym *türk* vgl. Scharlipp 1992, 13–17. Eine ganz knappe Zusammenfassung der Ereignisgeschichte findet sich bei Barthold 1962, 100–120.

Sagen, die den über den Fluss nachdrängenden Wanderhirten, wie angedeutet, keinen entschlossenen Widerstand entgegensetzten. Schon um 1025 waren türkische Scharen nach Iran vorgestoßen, hatten anscheinend ziellos das Kulturland durchstreift, hatten kurzlebige Bündnisse mit den Funktionsträgern der bisherigen Ordnungskräfte geschlossen und nach 1041 Mossul besetzt; zuletzt war es gelungen, diese „medischen Türkmene“, wie sie in den arabischen Quellen heißen, gegen das Byzantinische Reich zu hetzen, dann hatte sich ihre Spur verloren. Noch ehe dieses Vorspiel der heraufziehenden tiefgreifenden Veränderungen beendet war, fassten weitere Nomadenverbände in Ostiran Fuß: Die Nachfahren eines gewissen Seldschuk baten 1034 den ghaznawidischen Statthalter, er möge ihnen den Verbleib in seinem Machtbereich gestatten, da ihnen jenseits des Oxus wegen innertürkischer Streitereien Gefahr für Leib und Leben drohe. Nur zu bald bereuten die Ghaznawiden ihre Großmut; jene Klane ließen sich nicht, wie man wohl gehofft hatte, in einem bestimmten Weidegebiet festhalten. Mit ihrer Habe und all ihren Familienangehörigen nebst Gesinde umherstreifend, waren sie durch die vom Nachschub abhängigen Söldnertruppen der Ghaznawiden und Bujiden kaum je zu stellen und durch die taktische Vernichtung von bebautem Ackerland nicht in Verlegenheit zu bringen. Die Städte, mochten sie auch befestigt sein, hatten ohnehin nichts in der Hand, um sie unschädlich zu machen. Im Mai 1040 errangen die Seldschuken bei Merw einen Sieg über die Ghaznawiden, die Chorasan danach aufgaben. Der damalige Anführer der Seldschuken, Togrilbeg (reg. bis 1063), hatte schon 1038 den arabischen Titel *höchstverehrte Herrschervollmacht, as-sultān al-muʿazzam*, angenommen. Nun machte er Anstalten, die in Agonie verfallene Bujidendynastie hinwegzuräumen, nach Bagdad vorzurücken und den abbasidischen Kalifen seinem Schutz zu unterstellen, damit das Sunnitentum triumphiere. Der Kalif al-Qāʿim (reg. 1031–1075) trat mit Togrilbeg in Verbindung, ließ sich dessen überschwängliche Ehrenbekundungen übermitteln und versuchte seinerseits, das Eindringen seines selbsternannten Beschützers in das Zweistromland zu hintertreiben, allerdings vergebens. 1055 lagerten die Verbände der Seldschuken vor Bagdad; Togrilbeg durfte die Stadt schließlich auch betreten, nachdem er einen Treueid auf al-Qāʿim und den bujidischen Großemir geschworen hatte. Wovon er geträumt hatte, nämlich als Sachwalter des Sunnitentums zum unangefochtenen Vorkämpfer des Kalifats aufzusteigen, das blieb ihm zunächst noch versagt. Er ließ sich aber nicht entmutigen. Schon 1056 musste ihm al-Qāʿim eine Tochter zur Ehefrau geben, und zwei Jahre später sah sich der Kalif genötigt, ihn in einer prunkvollen Zeremonie zum „König des Ostens und des Westens“ zu krönen, ihm mithin die Herrschergewalt über die gesamte islamische Welt zu übertragen. Stillschweigend war damit die Befugnis verbunden, sich alle islamischen Territorien anzueignen, mochten sie formal zum abbasidischen Kalifat

oder beispielsweise zum schiitischen Kalifat der Fatimiden von Kairo gehören: Togrilibeg durfte sich fortan als die *höchstverehrte Herrschervollmacht*, als *Sultan*, zu jeder kriegerischen Ausdehnung seines Machtbereichs berechtigt fühlen.<sup>41</sup>

Damit war eine *de facto* nicht mehr durch den Kalifen kontrollierte, aber in all ihren Handlungen durch ihn legitimierte sunnitische Herrschergewalt entstanden, die der nomadischen Lebensform verhaftet war und daher in gesellschaftlicher Hinsicht einen Bruch mit dem Herkömmlichen bedeutete. Denn nur in manchen Träumereien moderner Europäer und ihrer orientalischen Nachäffer ist der Islam eine Religion der Beduinen, der Nomaden. Mohammed war es – ganz im Sinne seines Stammes, der in Mekka ansässigen Quraisiten – stets um deren Unterwerfung und Bändigung zu tun gewesen, worauf gleich näher einzugehen sein wird. Zum ersten Mal in der islamischen Geschichte lag nun die Macht in den Händen einer den Sesshaften verständnislos, vielleicht sogar feindselig gegenüberstehenden Menschengruppe.<sup>42</sup> Die in den Städten lebende islamische Bildungselite, die, sei es in hoheitlichen Funktionen, sei es in privater Gelehrtentätigkeit den muslimischen Charakter der Herrschaft, der Lebensnormen und des Weltverständnisses gewährleistet hatte, traf jener Sieg des Nomadentums ganz unvorbereitet. Sie antwortete mit der Forderung, man müsse strenger als zuvor die islamische Grundlage von Herrschaft und Gesellschaft betonen und beachten. Der Islam im weitesten Sinne sollte der Ankerpunkt sein, auf den hin sich die so unsicher gewordenen Lebensverhältnisse ordnen lassen mussten. Um ein Gefühl der Stabilität zu gewinnen, sollte solchem Gedanken gut der unbestreitbare Vorrang zukommen, von dem man zu wissen glaubte, dass es durch und durch wahr und überzeitlich gültig sei.

Zur Veranschaulichung dieses für die weitere islamische Geschichte folgenreichen Umschwungs wende ich mich zwei Männern zu, die in diesem Zusammenhang Herausragendes leisteten. Der erste, der Rechts- und Staatsgelehrte al-Māwardī (gest. 1059), als Gesandter al-Qāʾims bei Togrilibeg mit der hohen Politik bestens vertraut, hatte eifersüchtig darüber gewacht, dass der Kalif, wenn diesem auch alle militärische Macht fehlte, nicht durch die Vergabe von allzu beeindruckenden Titeln an Emporkömmlinge den Anspruch des *Stellvertreters*

41 Eine knappe Zusammenfassung dieser Vorgänge findet man bei Nagel 1988, 65-73.

42 Das frühe Charidschitentum weist ein starkes beduinisches Element auf; wegen ihrer religiös-politisch begründeten anarchistischen Neigung vermochten die Charidschiten zunächst nur ephemere Gemeinwesen zu bilden, später blieb ihre Herrschaft weitgehend auf kleine Territorien beschränkt. Im 10. und 11. Jahrhundert blühten im syrisch-irakischen Grenzgebiet Fürstentümer, deren Herrscherhäuser im Beduinentum verwurzelt waren bzw. einen beduinischen Lebensstil pflegten. Die arabischen Literaten, die diese Neigungen rühmten, waren aber keineswegs Beduinen. Die Geschichte der damals schon erkennbaren Verklärung des Beduinentums durch die literarische Elite ist noch zu schreiben.

*Allahs* verwirke, die alleinige Quelle legitimer islamischer Herrschaft zu sein.<sup>43</sup> Übte irgendjemand irgendwo in der islamischen Welt Macht aus, dann durfte dies formal nur nach unmittelbarer oder mittelbarer Delegation der entsprechenden Befugnisse durch den Kalifen geschehen. Dieser seinerseits war hierzu unter anderem durch die Zugehörigkeit zu den Quraisiten legitimiert, zu jenem Stamm, aus dem Allah seinen Propheten erwählt hatte. Die rechtmäßige Wahrnehmung des Kalifats setzte mithin eine Eigenschaft voraus, die die faktischen Machthaber der Zeit nicht aufweisen konnten.<sup>44</sup> Al-Ġuwainī (gest. 1085), der Fachgenosse al-Māwardī und zweite von uns zu Rate gezogene Gelehrte, führte hingegen in einer staatstheoretischen Abhandlung aus, dass die quraisitische Abstammung für die Ausübung legitimer islamischer Macht bedeutungslos sei, denn sie trage zur faktischen Wahrnehmung der Aufgaben des Herrschers nichts bei. Dieser müsse vor allem anderen über die unentbehrlichen Machtmittel verfügen und diese nach eigenem Gutdünken und unabhängig von etwaigen Nebenbuhlern einsetzen können. Mittelbar polemisiert al-Ġuwainī, indem er diese Ansichten entwickelt, gegen die noch von al-Māwardī so wortreich verfochtene Idee vom abbasidischen Kalifat als dem einen Ausgangspunkt aller legitimen Herrschergewalt, eine Idee, die einen in Wirklichkeit machtlosen *Fürsten der Gläubigen* in Kauf nahm, dessen Amtshandlungen sich im Legitimieren von Usurpatoren erschöpften, an die er nach deren Machtergreifung alle nur vorstellbaren Befugnisse delegierte.

Als al-Ġuwainī diese mit der Vergangenheit brechenden Vorstellungen niederschrieb, hatte er freilich keinen seldschukischen Sultan als neuen Fürsten der Gläubigen vor Augen, sondern den vielleicht politisch erfolgreichsten Vertreter des muslimischen Gelehrtentums, seinen Zeitgenossen Nizām al-Mulk. Dieser, ein Iraner, war als junger Mann in die Dienste der Seldschuken getreten und unter den Großsultanen Alp Arslan (reg. 1063–1072) und Malikšāh (reg. 1072–1092) zum starken Mann im neuartigen Machtgefüge aufgestiegen. Das Beispiel Nizām al-Mulks belegt, dass die neuen Inhaber der militärischen Gewalt ohne die Gewogenheit wenigstens eines Teils der sesshaften muslimischen Elite nicht hätten regieren können. Vertreter dieser Elite wirkten auf einen Ausgleich zwischen den Interessen der nomadischen Krieger und denjenigen der von diesen beherrschten Bevölkerung hin; anderenfalls hätte Anarchie um sich gegriffen, was den neuen Machthabern kaum dienlich gewesen wäre. Nizām al-Mulk als muslimisches Oberhaupt neuen Typs bürgte für den islamischen Charakter der nomadischen Machtausübung; der Sultan war der Inhaber der Kampfkraft, de-

43 Nagel 1988, 68.

44 Schiitische Prätendenten beriefen sich auf ihre Abstammung von ʿAlī, Mohammeds Vetter und Schwiegersohn, waren folglich ebenfalls Quraisiten. Aber eben ihr Schiitentum disqualifizierte sie in sunnitischer Sicht für ein Herrscheramt.

ren Einsatz ersterer nach den Prinzipien lenkte, die der Scharia entsprachen. So lautete die Grundidee al-Ġuwainīs. Herrschaft war in seinem Konzept nichts anderes als die unmittelbar von den Gesetzesgelehrten gesteuerte Nutzung militärischer Ressourcen, deren Inhaber einen Fremdkörper neben der Gemeinschaft der – sesshaften – Muslime bildeten. Für die bis dahin üblichen Söldnerheere hatte dergleichen nicht gegolten, weil diese von Unterhaltsleistungen abhängige Spezialistengruppen gewesen waren, die zwar zur Unbotmäßigkeit neigten, sich aber ohne Dienstherrn allenfalls als Wegelagerer durchzubringen vermocht hätten.

In den Ansichten Nizām al-Mulks, die wir gleich kennenlernen werden, und al-Ġuwainīs erwies sich islamische Herrschaft als ein von der Herkunft des sie Ausübenden unabhängiges Aufrechterhalten der schariatischen Ordnung. Um die Verwirklichung dieses Ideals zu erleichtern, schuf Nizām al-Mulk staatliche Lehranstalten, Medressen, in denen die benötigten Sachkenner herangebildet wurden. Al-Ġuwainī äußerte sich über die Verwendung der Absolventen. Nicht nur die Rechtsprechung war ihnen anzuvertrauen, sondern auch das Erteilen von Auskünften über die schariatischen Bestimmungen, die für jede nur vorstellbare Lebenssituation einschlägig waren. Bis in jene Zeit hatten in den Kreisen der Schariakenner Bedenken gegen das Ausfertigen solcher Fetwa genannten Gutachten vorgeherrscht. Es bestand doch die Möglichkeit, dass dem Gelehrten ein Irrtum unterlaufen könnte – würde er dann nicht am Jüngsten Tag auch für das durch das Fetwa ausgelöste Fehlverhalten des Fragers zur Rechenschaft gezogen werden? Al-Ġuwainī, der im Einklang mit den Zielen Nizām al-Mulks für eine staatliche Besoldung der Muftis, der Fetwa-Erteiler, eintrat, zerstreute solche Befürchtungen, indem er feststellte, sofern sich der betreffende Gelehrte selber an seine Auskunft halte, werde Allah ihm seinen Irrtum verzeihen.<sup>45</sup>

Wurde die muslimische *umma* in vorseldschukischer Zeit als ein Gemeinwesen beschrieben, in dem abgesehen vom Kalifen jeder sowohl „Hirte“ als auch Angehöriger einer oder mehrerer „Herden“ war, so zerfällt sie in Nizām al-Mulks berühmter Abhandlung über die Staatskunst in die Schicht der Funktionsträger und darunter die „Herde“, die für deren Unterhalt aufkommt und überwacht werden muss. Dem Hofstaat, den Verwaltern in den Provinzen und den Inhabern der Dienstlehen ist die „Herde“ untergeordnet. Dem Sultan empfiehlt Nizām al-Mulk, unablässig in verdeckter Weise Erkundigungen über seine Funktions- und Lehensträger einzuholen, damit die „Herde“ keiner Bedrückung unterliege. Das ganze Reich sei Eigentum des Herrschers, der mit einem

---

45 Nagel 1988, 320–329, 337 f.

Stab von Fachkräften die Lebensverhältnisse der Untertanen dergestalt regelt, dass diese ungehindert ihrer Arbeit nachgehen können.<sup>46</sup>

Der Imam, das Oberhaupt des muslimischen Gemeinwesens, „weidet“<sup>47</sup> alle Menschen, die auf islamischem Territorium wohnen, was nur möglich ist, weil ihm dort überall Ausrüstung und Menschen in großer Fülle zur Verfügung stehen, legt al-Ġuwainī in seiner Nizām al-Mulk zugeeigneten Schrift über den Staat dar. Die Finanzen, die dem Imam zufließen, seien von zweierlei Art. Da sind zunächst solche, deren Verwendung durch die Scharia geregelt ist. Hierher gehört die *zakāt*-Abgabe; des Weiteren sind 24 von 25 Teilen der im Kampf gewonnen Beute sowie der den Besiegten entrissenen mobilen und immobilien Güter<sup>48</sup> den nach den Bestimmungen der Scharia Berechtigten zu übertragen. Allein der verbleibende 25. Teil dieser Güter sowie herrenloses Eigentum und Nachlässe, deren Erben nicht ermittelt werden können, dürfen durch den Imam nach eigenem Gutdünken zugunsten des allgemeinen Wohls der *umma* aufgewendet werden. Allerdings dürfe man sich bei der Erörterung dieses Gegenstandes nicht mit dem Umreißen der einschlägigen schariatischen Bestimmungen begnügen, warnt al-Ġuwainī und hat dabei al-Māwardī Abhandlung über die Grundsätze islamischer Herrschaft im Auge. Al-Māwardī habe sein Material klug geordnet, doch habe er versäumt, zu ergründen und darzulegen, welchen tieferen schariatischen Sinn jene Regelungen entfalteten, wenn man sie in Kenntnis der Zwänge der Praxis analysiere.<sup>49</sup> Offensichtlich ist die Frage nach diesem Sinn nunmehr unter den, wie beschrieben, so tiefgreifend veränderten Verhältnissen dringlich geworden.

Das Gebot des Dschihads, das die Schariakenner in allen Einzelheiten untersucht hätten, wurzele in ganz allgemeinen Voraussetzungen, die von den Spezialisten stets vernachlässigt worden seien. Mit dieser Bemerkung eröffnet al-Ġuwainī die Erörterung der, wie er meint, durch al-Māwardī übersehenen Problematik. Mohammed wurde von Allah zum Propheten für alle Menschen berufen; deswegen obliegen allen, die die Lasten der Scharia tragen, zwei Arten der Verwirklichung des universalen Geltungsanspruches, der aus jener Berufung folgt. Die erste geschieht, indem man den Andersgläubigen den Islam mit belehrenden Argumenten aufnötigt. Die zweite ist

46 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, 127, 173, 230 (Kapitel V, XIII, XXXVII).

47 Text: *jarʿā*; aus derselben Wurzel ist der Begriff *raʿīja*, Pl. *raʿājā* gebildet.

48 Diese Regelungen entstanden im Kern während des Übergangs zum expansiven Dschihad, zuerst bei der Aneignung der Habe der jüdischen Banū n-Naḍīr im Jahre 625 und dann vor allem im Zusammenhang mit den Ereignissen des Jahres 628 (vgl. Nagel 2008, 361, 383-402).

49 al-Ġuwainī 1979, 150-152.

die gewaltsame Aufforderung, der man mit dem Schwert Nachdruck verleiht, das gegen alle die gezückt wird, die sich verstockt abwenden, nachdem die lautere Wahrheit offenkundig geworden ist.<sup>50</sup>

Nach Ansicht der Schariakenner ist der Dschihad so lange zu führen, bis es auf der Welt nur noch Muslime gibt oder Menschen, die zu diesen in einem durch die Übermacht des Islam geprägten Unterwerfungsverhältnis leben. Desweiteren ist die Überzeugung verbreitet, der Dschihad sei keine Individualpflicht eines jeden Muslims; nur derjenige müsse an ihm teilnehmen, der hierzu befähigt sei. Erfüllten die Betreffenden diese Pflicht, seien die übrigen von ihr befreit. Erst wenn der Dschihad gänzlich zum Erliegen komme, sei wiederum jeder einzelne Muslim gehalten, den Glaubenskrieg zu führen. In der Praxis habe sich eingespielt, dass einmal im Jahr ein muslimisches Heer aufbreche, um je nach den obwaltenden Umständen das eine oder andere Land der Ungläubigen mit Krieg zu überziehen. Auf diese Weise werde jener Pflicht Genüge getan. Al-Ġuwainī findet diese Lehrmeinung vermutlich bei aš-Šāfi‘ī (gest. 820),<sup>51</sup> dem Namensgeber der Rechtsschule, der er angehört. Der zu dessen Zeit übliche alljährliche Sommerfeldzug gegen das Byzantinische Reich, angeführt von einem herausragenden Vertreter des abbasidischen Herrscherhauses, bildet den ereignisgeschichtlichen Hintergrund des zitierten Verständnisses vom Dschihad.

Obzwar dieses Verständnis seither in der Schariagelehramkeit allgemein anerkannt sei, hält al-Ġuwainī es für falsch. „Obligatorisch ist die (ununterbrochene) Fortsetzung der gewaltsamen Aufforderung an (die Andersgläubigen) nach Maßgabe der Möglichkeit.“ Der Dschihad dürfe nicht auf einen bestimmten Zeitabschnitt des Jahres beschränkt werden, denn der Imam müsse immer darauf gefasst sein, dass die Feinde zu einem Gegenangriff übergehen; auch könne es sein, dass im Falle muslimischer Unterlegenheit ein Waffenstillstandsabkommen ausgehandelt werden solle, das auf bis zu zehn Jahren befristet werden dürfe. – Al-Ġuwainī will mit diesen Hinweisen verdeutlichen, dass eine auf bestimmte Monate des Jahres begrenzte Führung des Dschihad zum Scheitern verurteilt ist. – Trotzdem sei die in Rede stehende Ansicht der zu kritisierenden Schariakenner nicht einfach aus der Luft gegriffen; sie berücksichtige, dass keine Truppe ständig kämpfen könne, sondern Ruhepausen benötige. Wenn genügend Kämpfer zur Verfügung stünden, dürfe der Imam ein Heer nach dem anderen entsenden, eben weil er sich dessen bewusst sei, dass er den Glaubenskrieg zu organisieren hat, solange es hinter den fernen Ländern immer noch Gebiete mit Andersgläubigen gibt.<sup>52</sup>

50 Ebd., 153 f.

51 Ebd., 154, Fußnoten 741 und 742.

52 Ebd., 155.

Leicht gerät man laut al-Ġuwainī auf Abwege, wenn man die von den jeweils Befähigten<sup>53</sup> zu übernehmende Pflicht grundsätzlich als etwas betrachtet, das jeden beliebigen Muslim zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens betreffen könnte. Bei den gängigen Beispielen wird dies zwar vorausgesetzt; die Pflicht, einen Toten gemäß den Riten zu bestatten, tritt ein, ohne dass man sie voraussehen könnte, vor allem aber handelt es sich hier um eine private Angelegenheit, in die der islamische Herrscher nicht einbezogen ist. Beim Dschihad verhält es sich aber ganz anders. Er liegt in der Verantwortung des Imams, und infolgedessen darf er ihn nicht als eine sich aus vorübergehenden, unvorhersehbaren Umständen ergebende Pflicht auffassen. Vielmehr obliegt ihm die fortwährende Sorge für den Krieg gegen die Andersgläubigen, so dass man folgern muss, dass der Dschihad für den Imam den Rang einer Individualpflicht hat, der er persönlich und fortwährend nachkommen muss, und zwar in gleicher Weise, wie jeder gewöhnliche Muslim mit der Individualpflicht des Vollzugs der rituellen Gebete belastet ist. Der Imam hat demnach immerfort den Dschihad aufrechtzuerhalten, denn er ist der Repräsentant der Gesamtheit der Muslime.<sup>54</sup>

Welche Regeln im Krieg gegen die Andersgläubigen sowie beim Umgang mit Beute und Gefangenen zu beachten sind, möge man den bekannten Abhandlungen entnehmen, die die Schariagelehrten zu diesem Gegenstand verfasst haben,<sup>55</sup> rät al-Ġuwainī. Er widmet sich stattdessen der Frage, wie der Glaubenskrieg ununterbrochen fortgesetzt werden kann. Zuvörderst hat der Imam für den kriegstauglichen Zustand der Grenzbefestigungen zu sorgen. Sie müssen Angriffe der Andersgläubigen wenigstens so lange aufhalten, bis Verstärkung anrückt. Des Weiteren ist es notwendig, die innere Sicherheit des islamischen Reiches zu gewährleisten. Der Güterverkehr muss ungehindert fließen, damit keine Teuerung eintritt. Wie Niẓām al-Mulk in seinem staatspolitischen Traktat empfiehlt, legt auch al-Ġuwainī allen Nachdruck auf die Pflicht des Imams, sich ständig umfassend über die inneren Verhältnisse unterrichten zu lassen, um Reisende wie Sesshafte wirksam zu schützen.<sup>56</sup> Dies erfolgt zum einen durch den Kampf gegen Räuber und Rebellen, zum anderen durch die harte Bestrafung aller Missetäter, deren man habhaft wird. Auch gegen die Anhänger unerwünschter religiöser Bekenntnisse ist mit Entschiedenheit einzuschreiten. Denn sie untergraben die Botmäßigkeit der Muslime gegenüber ihrem Imam. Die Erfahrungen mit der gefürchteten Wühlätigkeit der siebenerschitischen

53 Hinter diesen „Befähigten“ verbirgt sich der schariatische Terminus der „Pflicht der hinreichenden Anzahl“, vgl. unten, Anmerkung 78.

54 al-Ġuwainī 1979, 156.

55 Vgl. z.B. Kruse 1953; Khadduri 1955 und 1964; knappe Zusammenfassung bei Nagel 2001, 96-108.

56 al-Ġuwainī 1979, 158.



Agenten schlagen sich in diesen Sätzen nieder.<sup>57</sup> Nizām al-Mulk verbreitet sich in ebendiesem Zusammenhang über Mazdak und die Gefahren, denen dieser Mann die Herrschaft der Sasaniden aussetzte, und zeigt Parallelen zu den Geschehnissen der eigenen Zeit auf.<sup>58</sup>

Im Idealfall stehen alle Erlasse des Imams in einem unanfechtbaren Einklang mit der Scharia. Man weiß mithin, dass sie gottgewollt und somit richtig sind. Was die eben behandelten Fragen betrifft, so ist jedoch einzuräumen, dass in der Regel nicht mit Gewissheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit ausgesagt werden kann, dass die Anordnungen der muslimischen Machthaber im genannten Sinn wahr und richtig sind. Bereits in seinem großen rechtstheoretischen Werk, dem *Buch des Beweises*, führte al-Ġuwainī aus, dass neu auftauchende schariarechtliche Probleme vielfach nicht unter Zuhilfenahme zwingender Analogien zu mit Gewissheit feststehenden gottgewollten Bestimmungen gelöst werden könnten; es lasse sich allenfalls eine schwache „Analogie der Ähnlichkeit“ aufzeigen, so dass der verfügte Erlass, das Ergebnis der Überlegungen, dem Willen Allahs nur mit Wahrscheinlichkeit entspreche. Um eine solche für den sunnitischen Islam unerträgliche Ungewissheit zu beheben, bemühte sich al-Ġuwainī, die These zu erhärten, dass die Forderung der Scharia, sich solchen nur als wahrscheinlich richtig einzustufenden Bestimmungen bzw. Erlassen zu beugen, ihrerseits ganz und gar gewiss sei.<sup>59</sup> Dies stillschweigend vorausgesetzt, besteht al-Ġuwainī jetzt darauf, dass der Imam, sofern er in einer nur mit Wahrscheinlichkeit richtig zu lösenden Frage eine Entscheidung fällt, unbedingten Gehorsam verlangen muss. Wer ihn verweigert, den hat der Imam zu bekämpfen, und die Berechtigung zur Anwendung von Gewalt beruhe keineswegs auf einer wahrscheinlich richtigen Entscheidung, auf einer Vermutung oder einer persönlichen Einschätzung, sondern auf dem mit Sicherheit richtigen schariatischen Grundsatz, dass kein Muslim das Recht habe, sich dem Imam zu widersetzen.<sup>60</sup>

Jeder Kampf gegen Rebellen ist somit schariatisch legitimiert. Die Bestrafung von Unruhestiftern muss zum einen gemäß den koranischen Anweisungen (Sure 5, 33) vollstreckt werden; dieses Thema sei von den Rechtsgelehrten erschöpfend erörtert worden, so dass sich al-Ġuwainī nicht eigens damit befasst. Die zweite Gattung von Strafen, jenen, die der Herrscher unabhängig von den Bestimmungen der Scharia zum Zwecke der Wahrung seiner Macht verhängt, sind ebenfalls schon von den Rechtgelehrten eingehend behandelt worden. Was al-Ġuwainī jedoch veranlasst, dieses Thema aufzugreifen, ist die Ansicht vieler Zeitgenossen, der Herrscher dürfe ein Drittel der Beherrschten töten, damit

57 Ebd., 160.

58 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XLV und XLVII.

59 Nagel 1984, 647-655.

60 al-Ġuwainī 1979, 160 f.

zwei Drittel in geordneten Verhältnissen leben. Mālik b. Anas (gest. 795), dem Ahnherrn der malikitischen Rechtsschule, wird jene Aussage zugeschrieben. Al-Ġuwainī betrachtet sie mit Skepsis. Er hält es für besser, verdeckte Ermittlungen gegen Gedankenverbrecher einzuleiten und sobald Verfehlungen bekannt werden, diese angemessen zu ahnden, wobei im Einzelfall das koranische Strafmaß auch überschritten werden darf. Eine die Schwere der Schuld des einzelnen vernachlässigende Ausrottung unzuverlässiger Gruppen lehnt er ab.

Nicht allein die innere Sicherheit ist eine unentbehrliche Voraussetzung für die Erfüllung der dem Imam obliegenden Verpflichtung zum andauernden Dschihad. Auch die Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln muss bedacht werden. Die durch die Scharia festgelegten *zakāt*-Steuern werden in Notzeiten nicht ausreichen, so dass die islamische Obrigkeit weitergehende Maßnahmen ergreifen muss. Die Wohlhabenden müssen in solchen Fällen alle Vorräte, die über den Bedarf eines Jahres hinausgehen, zur Verfügung stellen.<sup>61</sup>

Mit diesen Überlegungen beendet al-Ġuwainī seine Betrachtungen über die Sicherung geordneter Verhältnisse im islamischen Reich. Man werde einwenden, er habe gar nicht vom „Befehlen des Billigenswerten und Verbieten des Tadelnswerten“ (Sure 3, 110) gesprochen, von jenem Grundsatz, zu dessen praktischer Verwirklichung jeder Muslim verpflichtet sei. Die Gültigkeit dieses Grundsatzes will al-Ġuwainī keineswegs anfechten, aber er gibt zu bedenken, dass die „Herde“ nicht gehalten ist, ihm mit Waffengewalt Beachtung zu verschaffen. Der gemeine Mann hat lediglich etwaige Missstände den Funktionsträgern zu melden, und diese werden dann die nötigen Maßnahmen in die Wege leiten. So verhalten sich die Dinge laut al-Ġuwainī; die Wahrung der inneren Ordnung und die Abwehr drohender Notlagen, das ist es, wodurch der Imam die „Herde“ lenkt.<sup>62</sup>

Wie sich in den Bemerkungen über das „Befehlen des Billigenswerten und Verbieten des Tadelnswerten“ andeutet, sind „die Kampfkraft und das Kriegsgewehr des Imams“, zu deren Erörterung al-Ġuwainī jetzt übergeht, keine Sache der „Herde“. Er knüpft seine Überlegungen an die vorausgehenden Ausführungen über die dem Imam schariarechtlich zustehenden Ressourcen an, holt aber weiter aus, indem er, aufbauend auf der These vom Dschihad als einer ununterbrochenen Individualpflicht des Imams, folgendes hervorhebt:

Dem Verständigen ist nicht verborgen, dass der Imam in seiner überragenden Stellung und mit seiner allumfassenden Befugnis der Stärkung durch Zurüstungen und Gerätschaften sowie durch das Verfügen über Tiere und Truppen bedarf. Denn er lässt sich die Bewachung des islamischen Territoriums angelegen sein, die Bewahrung des Heiligsten sowie das Hinausstreben in die Länder der Ungläubigen. Folglich muss sein Heer ständig

61 Ebd., 175 f.

62 Ebd., 176–178.

in Bereitschaft sein; es muss seine Befehle voller Hingabe und Verlangen erwarten. Daher ist es undenkbar, dass sich der Imam auf Freiwillige verlässt, die, wenn sie kurzfristig abgeordnet werden, sich erst ausrüsten, kampfbereit machen und versammeln müssen. Die Reiche haben nur dank stehenden Truppen Bestand... und dies sind die Söldner, die weder die Arbeit eines Landmanns noch eines Kaufmanns davon abhält, zu den Waffen zu eilen.

Zu Mohammeds Zeiten sei ein stehendes Heer unnötig gewesen, da die „Auswanderer“ und die „Helfer“ stets ohne Säumen dem Aufruf zum Kampf gefolgt seien. Doch schon unter Abū Bakr habe sich dies geändert, und unter ʿUmar habe man den Heeresdiwan einrichten müssen. ʿUmars Vorgehen bleibe das verpflichtende Vorbild bis zum Tag des Gerichts.<sup>63</sup>

Bevor ich al-Ġuwainī Rückverweis auf den Kalifen ʿUmar auf seine Stichhaltigkeit überprüfe, möchte ich einen wichtigen Sachverhalt hervorheben, der sich in seinen eben zitierten Erwägungen andeutet, ohne bereits zu begrifflicher Klarheit gelangt zu sein. Die Truppen gewährleisteten den Bestand eines Reiches; sie sind nicht mit den Aufgaben der Bauern oder Händler belastet. Den Staat, den al-Ġuwainī im Sinn hat, konstituieren Personengruppen, die nach den spezifischen Funktionen, die eine jede im Rahmen des Ganzen zu erfüllen hat, charakterisiert werden müssen. In Keimen deuten sich hier ständische Ordnungsvorstellungen an, die ein halbes Jahrtausend später eine Zeitlang die politischen Debatten im Osmanischen Reich prägen sollten. Al-Ġuwainī legt seine Gedanken im übrigen vor dem Hintergrund eines zur Blüte kommenden Militärfeudalismus dar, der in den Trägern der Dienstlehen (arab.: Pl. *al-iqṭāʿāt*) das Bewusstsein erzeugte und nährte, innerhalb der im Prinzip gleichförmigen Masse der muslimischen Untertanen des Kalifen eine dank der besonderen Pflichten herausgehobene Sonderstellung innezuhaben. Die Dienstlehen waren während der Finanzkrise des abbasidischen Kalifats seit dem 10. Jahrhundert üblich geworden. Hohe Würdenträger wurden für ihre Leistungen nicht mehr mit Geld entlohnt. Es wurden ihnen stattdessen Staatsländereien des entsprechenden Steueraufkommens zum Nießbrauch überschrieben; endeten die Dienste, aus welchen Gründen auch immer, fielen die Ländereien an den Fiskus zurück und wurden aufs neue vergeben. So war es jedenfalls in der Theorie, wie al-Māwardī sie entwickelt. Er betrachtet die Dienstlehen als eine Vergütung der durch die Angehörigen der Eroberungsheere erbrachten Leistungen, die an die Stelle der Bargelddotationen aus dem einst vom zweiten Nachfolger Mohammeds, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, eingerichteten „Diwan“ getreten sind. Daher betont al-Māwardī, dass diejenigen, die – laut Sure 9, Vers 60 – *ṣadaqāt* empfangen, keinesfalls mit

63 Ebd., 178 f.

Dienstlehen ausgestattet werden dürfen; diese seien ausdrücklich den Kämpfern vorbehalten.<sup>64</sup>

Indem nun al-Ġuwainī seine These von den zwei Kernaufgaben des islamischen Staates verfißt, ist er noch einen Schritt weiter als al-Māwardī von den Gegebenheiten der frühen islamischen Eroberungsbewegung entfernt. Al-Ġuwainī macht sich dies allerdings nicht klar. Er geht sogleich zum schwierigen Problem der Finanzierung dieser beiden Aufgaben über. Wie erinnerlich, hatte er ausgeführt, dass dem Imam von den ihm gemäß der Scharia zufließenden Mitteln nur ein bescheidener Teil für die allgemeinen Belange des Gemeinwesens zur Verfügung steht, während der größte Teil den laut Scharia Empfangsberechtigten zufließen muss. Wenn es jedoch die erste Sorge des Imams ist, der Dschihadpflicht Genüge zu tun, muss dann nicht der Löwenanteil der Staatseinkünfte hierfür aufgewendet werden können? Genau so ist es, wie al-Ġuwainī jetzt versichert. Als er in seinem Buch das erste Mal das Thema der Finanzen berührte, hatte er al-Māwardī auf die rein schariatische Seite des Problems verengten Blick gerügt; al-Māwardī hatte als „konservativer“ Schariagelehrter stillschweigend immer noch vorausgesetzt, dass der Dschihad eine nur in gewissen Zeitintervallen zu erfüllende Pflicht sei. Nunmehr, wo die Stabilisierung der inneren Verhältnisse mittels Indoktrinierung und Waffengewalt und der ununterbrochene Krieg gegen die Andersgläubigen als der zweifache Daseinszweck des islamischen Gemeinwesens festgestellt worden sind, muss es dem Leser doch einleuchten, dass die Erfüllung dieses Daseinszweckes nur gelingen kann, indem er von Männern wahrgenommen wird, die sich ihm ständig und ausschließlich widmen. Die Professionalisierung rechtfertigt es, vier Fünftel der Erträge des beweglichen und unbeweglichen Guts der Besiegten für den Unterhalt der Truppen des Imams auszugeben. Es handelt sich hierbei erstens um die Kopfsteuer, zweitens um die Grundsteuer (arab.: *al-ḥarāġ*), die auf den Ländereien liegt, die einst den Andersgläubigen gehörten, und drittens um das eingezogene Vermögen derjenigen, die sich vom Islam abkehrten. Nur ein Fünftel steht dem Imam zu, von dem er wiederum nur ein Fünftel nach eigenem Ermessen für öffentliche Belange aufwendet. Aus den Dotationsempfängern des ‘umarschen Heeresdiwans ist unversehens ein militärischer Apparat geworden, der unter Anleitung durch den Imam das doppelte Staatsziel verwirklicht. Dieser Apparat ist nicht mit der „Herde“ identisch. Denn es ist nicht mehr wie in der Frühzeit möglich, dass sich Teile von Sippen oder Stämmen in der Hoffnung auf Beute den ins Feld ziehenden Truppen anschließen und dann aus dem „Diwan“ entlohnt werden. Den Dschihad führen diejenigen, die ihren Platz in den Heeren

---

64 al-Māwardī 1960, 194 f.

des Imams gefunden haben; die Entlohnung, die sie zu erwarten haben, steht dank den Dienstlehen fest.

Hiernach betrachtet al-Ġuwainī die fiskalischen Angelegenheiten von der Seite der Ausgaben her. Als erste fallen ihm die Bedürftigen ins Auge; sie empfangen das *zakāt*-Aufkommen sowie vier Fünftel von dem einen dem Imam zustehenden Fünftel der vorhin erwähnten Mittel. Aus diesem einen Fünftel sind ferner die althergebrachten Ansprüche der Banū Hāšim und der Banū l-Muṭṭalib<sup>65</sup> zu befriedigen; die Nachkommen dieser beiden quraisītischen Sippen brauchen nicht nachzuweisen, dass sie zu den in Sure 9, Vers 60 aufgezählten – und ohne Berücksichtigung etwaiger kriegerischer Verdienste definierten – Empfangsberechtigten gehören. Al-Ġuwainīs Ausführungen lassen nicht erkennen, ob derartige Dotationen aus den vier Fünfteln des „Imam-Fünftels“ oder aus dem letzten Fünftel des „Imam-Fünftels“ zu zahlen sind. Dieses letzte Fünftel dient, wie al-Ġuwainī schon am Beginn der Erörterung dieses Gegenstandes betonte, dem Gemeinwohl; das sind, anders gesagt, vier Prozent der Einkünfte aus der Kriegsbeute und den erwähnten Beträgen. Aus dem „Imam-Fünftel“ insgesamt, also aus zwanzig Prozent der Staatseinkünfte, sind auch die Sachkenner der Theologie und der Schariawissenschaft zu besolden, diejenigen, die „die Stützpfiler der Glaubenspraxis aufrechterhalten“, wie al-Ġuwainī sich ausdrückt.<sup>66</sup> Somit fallen, wenn man die geringen *zakāt*-Einkünfte unberücksichtigt lässt, achtzig Prozent der Einnahmen des Fiskus an das Militär.<sup>67</sup>

Umstritten ist bei den Rechtgelehrten, ob der Imam die Gelder, die er während eines Kalenderjahres einnimmt, im selben Jahr auch wieder vollständig auszugeben hat oder ob er Rücklagen bilden darf. Al-Ġuwainī bemüht sich um den Nachweis, dass unter den unwiederbringlich vergangenen Verhältnissen des frühen Islams eine Fiskalpolitik, die von jeglicher Vorsorge für die Zukunft ab-sah, möglich war, inzwischen aber wäre sie sträflicher Leichtsinns. Denn es gilt jetzt zu erwägen, wie zu verfahren sei, „wenn bei unabweisbaren Bedürfnissen die Hand des Hirten der Herde leer ist“.<sup>68</sup> Wenn der Imam seine Truppen ver-tröstet, indem er ihnen künftige Einnahmen in Aussicht stellt, dann leiden sie Not, und das zeitigt schlimme Folgen; auch ein von der Scharia nicht gebilligter Griff nach dem Eigentum der Muslime ist nicht ratsam, jedenfalls nicht ohne eine nüchterne Abwägung der Umstände. Denn natürlich ist es ein Unterschied, ob das islamische Heer von Mängeln geplagt wird, die die Andersgläubigen zu

65 Die Banū Hāšim, denen Mohammed angehörte, und die Banū l-Muṭṭalib waren zwei quraisītische Klane, die in vorislamischer Zeit zusammengearbeitet hatten (vgl. Nagel 2008, 201, 209, 215).

66 al-Ġuwainī 1979, 182.

67 Ebd., 179–183.

68 Ebd., 189.

einem Angriff verlocken könnten, oder ob diese bereits auf muslimisches Gebiet vorgedrungen sind. Wie es seine Art ist, spielt al-Ġuwainī sämtliche Möglichkeiten durch. Wir werden ihm dabei nicht folgen, sondern sogleich das Ergebnis seiner Überlegungen zusammenfassen.

Es ist ein Irrtum, schickt er voraus, dass Koran und Sunna für jede Lebenslage die passende Weisung bereithalten; dazu ist die Zahl der Bestimmungen, die sie bieten, viel zu gering. Das hätten schon die Prophetengenossen gewusst, und deshalb seien sie niemals darum verlegen gewesen, zum ersten Mal aufgeworfene Fragen eigenständig, aber im Geiste der Scharia zu beantworten.<sup>69</sup> Sollten die Andersgläubigen zu einem Zeitpunkt, an dem es keinen Imam gibt, zum Angriff übergehen, dann wird aus der „Pflicht der Fähigen“, sich dem Dschihad zu widmen, eine jedem Muslim obliegende Individualpflicht. Wenn aber ein Imam herrscht, dann hat er allen Wohlhabenden der Notlage angemessene Abgaben abzufordern. Dies darf jedoch nicht willkürlich geschehen, es muss nach vernünftigen Regeln erfolgen. Es sei zulässig, die eingezogenen Mittel als Zwanganleihen zu betrachten, die zurückgezahlt werden müssten. Eine vorausschauende Finanzpolitik darf ferner in einer Lage, in der die vier Fünftel der Erträge aus dem Gut der Besiegten nicht für den Unterhalt der Armee ausreichen, künftig womöglich anfallende Kriegsbeute wie schon jetzt vorhandene Mittel behandeln. Die Finanzpolitik hat hier und jetzt die Verfügbarkeit von Geldern zu gewährleisten – hat nicht ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) einst, ohne sich auf Mohammed berufen zu können, die Grundsteuer auf das eroberte Land als eine stetige Einnahmequelle einführen müssen? Mit diesem Blick in die frühe Geschichte des Islams rechtfertigt al-Ġuwainī die Erhebung zusätzlicher, nicht-schariatischer Abgaben, die, sobald ausreichende Rücklagen gebildet worden seien, wieder aufgehoben werden könnten. Wichtig ist ihm jedoch das legale Vorgehen. Selbst unter dem moralisierenden Vorwand, man müsse die Reichen wegen ihrer im frühen Islam ganz und gar verpönten Verschwendungssucht züchtigen, will al-Ġuwainī eine regellose Konfiszierung von Vermögen nicht dulden.<sup>70</sup>

Mit der Unterwerfung des Ostens der islamischen Welt unter eine türkische, mithin fremdbürtige nomadische Kriegerschicht verändert sich der tradierte islamische Staatsaufbau tiefgreifend. Das Verhältnis der Muslime zu ihrem Imam

69 Al-Ġuwainī ist selbstverständlich dem sunnitischen Geschichtsbild verpflichtet, demzufolge neben dem Koran zum Zeitpunkt des Todes Mohammeds auch schon die Sunna und die Scharia existiert hätten. In Wirklichkeit verhielt es sich anders: Die beiden letzteren entstanden erst später, und man versuchte dann, die überlieferten Entscheidungen Mohammeds und seiner ersten Nachfolger nachträglich dem Rahmen „Sunna“ und „Scharia“ einzupassen (vgl. Nagel 2008, 676–720, besonders 686 und 694).

70 al-Ġuwainī 1979, 191–213; vgl. Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XXIII.

bzw. Kalifen wird nicht mehr als das zwischen der Herde und ihrem obersten Hüter aufgefasst, wobei vorausgesetzt war, dass die Beherrschten selber auf unterschiedliche Art und Weise sowohl „Hirten“ als auch Mitglieder der „Herde“ sein konnten. Schärfer als je zuvor wird die islamische Herrschaft zudem als die Verwirklichung einer sunnitischen Staatsideologie aufgefasst. Diese benötigt einerseits einen Apparat gut ausgebildeter und auf die Belange des Imams eingeschworener Sachwalter und Interpreten dieser Ideologie, andererseits in ständiger Bereitschaft gehaltene Truppen, um im Innern Abweichler auszuschalten und um zur Erfüllung der dem Imam obliegenden Individualpflicht des ununterbrochenen Dschihads mit dem Ziele der Ausdehnung des „Gebiets des Islams“ Krieg zu führen. Dank der dem Wanderhirtentum zuzurechnenden Inhaber der Waffengewalt war der von al-Ğuwainī herausgearbeitete zweigestaltige Daseinszweck des muslimischen Gemeinwesens in unregelter Form gegeben. Worauf es ihm in seiner staatstheoretischen Abhandlung ankommt, ist die Einbindung dieser gleichsam rohen Waffengewalt in eine – wenn auch nur mittelbar herzustellende – schariatische Legalität. Die religiös-ideologischen Sachwalter und das stehende Heer bilden nun einen Kreis von Personen, die als Träger islamisierter Macht über die „Herde“ verfügen.

Al-Ğuwainī legt dies alles in völliger Übereinstimmung mit Nizām al-Mulks Konzept der Konsolidierung der seldschukischen Machtausübung dar. Der Sold müsse pünktlich gezahlt werden, hatte dieser empfohlen, vermutlich um das regellose Umherziehen der dem Nomadentum entstammenden Kämpfer zu unterbinden. Die Inhaber von Militärdienstlehen dürften den Sultan nicht über die Zahl der tatsächlich unter Waffen gehaltenen Männer täuschen. Am besten sei es im Übrigen, meint Nizām al-Mulk, wenn das Heer Truppenteile aus allen beherrschten Völkern umfasse. Bestehe es nur aus einem Volk, dann seien Rebellionen zu befürchten – hier denkt er gewiss an schmerzliche Erfahrungen mit der Illoyalität mancher seldschukischer Nomadenverbände. Die Nomaden haben, wie er anerkennt, am Beginn des Sultanats Großes geleistet; jetzt aber solle man eintausend Männer aus ihren Reihen in die Heeresstammrolle eintragen und mit den Regeln eines ständigen Waffendienstes vertraut machen. Im Bedarfsfall könne man weitere Krieger einziehen und in gleicher Weise wie erstere einsetzen. Trotz solcher Kanalisierung ihrer kriegerischen Neigungen würden sich die Türken nicht von der durch sie erstrittenen Herrschaft ausgeschlossen fühlen.<sup>71</sup>

Die „Herde“ hat – um an al-Ğuwainīs Ausführungen anzuknüpfen – die Gelder und Güter bereitzustellen, damit die Gelehrten und die Armee ihre Aufgaben wahrnehmen können. Der Daseinszweck des islamischen Staates kann

71 Schabinger Freiherr von Schowingen 1960, Kapitel XXIII f. und XXVI.

erfordern, dass man der „Herde“ Leistungen abverlangt, die über das durch die Scharia vorgegebene Maß hinausgehen. Al-Ġuwainī rechtfertigt dies mit dem Hinweis auf ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb, wie vorhin angemerkt wurde. Dies gibt uns den Anlass, die Verhältnisse der frühislamischen Zeit noch einmal etwas schärfer in den Blick zu fassen und zu fragen, ob und falls ja, inwiefern diese die Beschränkung des Inhalts des ġuwainischen Begriffs der „Herde“ auf die die Güter erzeugende Bevölkerung schon der Sache nach nahelegen. Al-Ġuwainī hat sich entschlossen dafür ausgesprochen, die zur Verwirklichung des Daseinszweckes des Staates unentbehrlichen Mittel durch maßvolle Abgaben unterschiedlicher, nicht-schariatischer Art aufzubringen. Er muss sich nun des Vorwurfs erwehren, in der Epoche der Rechtgeleiteten Kalifen (632–660), die vollkommen nach den Vorgaben des Propheten regiert haben sollen, sei dergleichen nie notwendig gewesen und auch nicht vorgefallen – so dass auch die Spätgeborenen hiervon Abstand nehmen müssen. Diesen Einwand weist al-Ġuwainī so zurück:

Als sich die „Herde“ ausgebreitet hatte und die Sorge erheischenden Lasten<sup>72</sup> zahlreich geworden waren, bewog dies den Heerführer der Gläubigen ʿUmar..., die Grundsteuer (arab.: *al-ḥarāġ*) von den irakischen Ländereien zu erheben und letztere gänzlich der öffentlichen Nutzung zuzuführen.<sup>73</sup> Der zu dieser Maßnahme überlieferte Meinungsstreit betrifft nur das Wie, nicht das Was. Wenn man einwendet, die anderen Gebieten als dem Irak auferlegte Grundsteuer kann doch nach der Ansicht eures Lehrmeisters aš-Šāfiʿī nicht durch einen Schriftbeweis erhärtet werden, so ist dem zu entgegnen, dass aš-Šāfiʿī meinte, dass die unter der Bezeichnung Grundsteuer den Ländereien der Ungläubigen (wegen deren Zugehörigkeit zu einer anderen Religion als dem Islam) auferlegte Abgabe (arab.: *al-ġizja*) entfällt, sobald die (Bearbeiter jener Ländereien) zum Islam übertreten, wie auch die einer jeden ungläubigen männlichen Person auferlegte Kopfsteuer unter dieser Voraussetzung entfällt.<sup>74</sup>

Al-Ġuwainī nimmt also an, ʿUmar habe den landwirtschaftlich genutzten Boden des Irak wegen der Andersgläubigkeit der ihn bestellenden Bauern gleichsam doppelt besteuert, sowohl die Erträge als auch die Personen. Diese beiden Steuern sollen nicht mehr erhoben werden, wenn die Bauern Muslime geworden sind. Das aber ist in den Augen al-Ġuwainīs nur ein Nebenaspekt; eine Grundsteuer, die dem Zweck der Aufrechterhaltung der muslimischen Militärmacht dient, hat in keinem Fall zur Voraussetzung, dass die mit ihr Belasteten Andersgläubige sind. Darauf kommt es al-Ġuwainī an, und deshalb erweckt er beim

72 Text: *al-muʿan al-maʿnija*, diese Lesung ist wegen des Reims auf *ar-raʿija* gesichert.

73 Text: *al-irfāq*. Bei al-Māwardī meint dieser Begriff die öffentliche Nutzung u.a. von Wegen, Brunnen usw., die sich in privatem Eigentum befinden bzw. von privater Hand angelegt wurden (vgl. al-Māwardī 1960, 187–189; zum Begriff vgl. auch Fagnan, 67). Bei al-Ġuwainī wird er in charakteristischer Weise auf den ganzen bebaubaren Boden des Irak ausgedehnt.

74 al-Ġuwainī 1979, 209.



Leser den Eindruck, ‘Umar habe unter den gleichen Bedingungen entschieden wie Nizām al-Mulk: „Als sich die ‚Herde‘ ausgebreitet hatte...“

#### IV. Rückblick auf den frühen Islam

Das ist eine Geschichtsklitterung. ‘Umar handelte unter ganz anderen Umständen, wenngleich ein Sachverhalt, der in seiner Zeit das Gemeinwesen prägte, auf verblüffende Art im 11. Jahrhundert von neuem maßgebend geworden ist: der von al-Ġuwainī so nachdrücklich hervorgehobene Daseinszweck der „besten Gemeinschaft“, der Dschihad. Ihn predigte Mohammed im Koran zunächst als eine allen Mitgliedern der medinensischen Urgemeinde obliegende Pflicht, denn es galt, den durch den Überfall auf die Mekkaner bei Badr ausgelösten militärischen Aktionen der Feinde Paroli zu bieten.

Diejenigen, die gläubig wurden, (aus Mekka nach Medina) auswanderten und mit ihrem Leben und ihrem Vermögen auf dem Pfade Allahs den Dschihad führten, und diejenigen (Medinenser), die die ersteren beherbergten und unterstützten, sind einander freund..., sie sind die wahrhaft Gläubigen. (Sure 8, 72 und 74)<sup>75</sup>

Diese Kampfgemeinschaft, außerhalb deren es keine Gläubigkeit gab, zerfiel unmittelbar nach der Übereinkunft von al-Ḥubaibīja, in der ein Ausgleich mit Mekka erzielt worden war. Der Dschihad als eine durch jeden Anhänger der neuen Religion wahrzunehmende Aufgabe war nun überholt; Mohammed definierte ihn von jetzt an als das Handeln, durch das sich die Elite seiner Gefolgschaft vor den übrigen Bekennern des Islams auszeichnete. Nicht jeder musste sich an den einsetzenden Kriegen zur Ausweitung des Machtbereichs Allahs beteiligen, deren erster gegen die nördlich von Medina gelegene Oase Ḥaibar geführt wurde. Vielmehr sollte der Waffendienst nunmehr auf eine zwar höchst wünschenswerte, im Prinzip jedoch freiwillige Entscheidung des einzelnen zurückgehen; eine Gruppe der muslimischen Gemeinschaft werde sich stets dem Dschihad widmen, bis ans Ende aller Tage, hieß es fortan.<sup>76</sup>

Damit wurde diese Gemeinschaft faktisch zweigeteilt. Zum einen gab es die „wahrhaft Gläubigen“, die, wie Sure 9, Vers 111 verkündet, zum Nutzen Allahs töten und getötet werden und das Darlehen, das sie auf diese Weise Allah gewähren, mit den höchsten überhaupt denkbaren Zinsen zurückerhalten werden, mit dem Lohn des Zutritts zum Paradies. Ihnen nachgeordnet waren die übrigen Muslime, die ihren Alltagsgeschäften nachgingen und sich nicht für die Eroberungskriege Mohammeds und seiner Nachfolger zur Verfügung

<sup>75</sup> Zum Hintergrund vgl. Nagel 2008, 322-324.

<sup>76</sup> Ebd., 392.

stellten. Sie waren keine „wahrhaft Gläubigen“, sondern lediglich „Muslime“; sie bekundeten ihre neue Religion allein durch den Vollzug der Riten. Und sie mussten die sogenannten *ṣadaqāt* abführen, Tribute an den Propheten und dessen Nachfolger. Diese Mittel wurden für die Belebung eines auf materiellem Ausgleich beruhenden Gemeinschaftsgeistes verwandt sowie für die unkriegerrische Förderung der Ausdehnung islamischer Herrschaft (Sure 9, 60).<sup>77</sup>

Somit bildet sich schon in frühislamischer Zeit eine Schicht von abgabepflichtigen Nichtkämpfern heraus, auf die die wesentlichen Merkmale der von al-Ġuwainī erörterten „Herde“ zutreffen. Der Begriff taucht allerdings, wie schon hervorgehoben, in jener Zeit noch nicht im genannten Sinn auf. Der Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, während dessen Kalifats die Eroberungszüge die größten materiellen Erfolge erzielten, versuchte die in Medina zusammenströmende Kriegsbeute und die Erträge der in Besitz benommenen Ländereien nach Maßgabe der in den letzten Lebensjahren Mohammeds befolgten Grundsätze an die Kämpfer, nicht an die „Muslime“ im eben genannten Sinn, zu verteilen. Er schuf zu diesem Zweck den sogenannten Diwan, ein nach bestimmten Regeln geordnetes Register der an den Feldzügen Beteiligten, das das Datum des Beginns des Einsatzes „auf dem Pfad Allahs“ zum wichtigsten Kriterium für die Höhe der Dotationen erhob. Diese speisten sich aus den durch den Dschihad gewonnenen Vermögenswerten sowie den Erträgen der von den unterjochten Andersgläubigen bearbeiteten Ländereien. Dieses Verfahren wies zwei verhängnisvolle Fehler auf, die sich schneller als erwartet bemerkbar machten: Immer mehr Muslime wollten am ertrag- und prestigereichen Dschihad teilnehmen, obwohl wegen der nun in ferne Gegenden führenden Kriegszüge sich das Kosten-Nutzen-Verhältnis rasch verschlechterte; die Bestimmung der Höhe der Dotationen nach dem Zeitpunkt des ersten Einsatzes für den Islam verwehrte es den Jüngeren, trotz nachgewiesenen militärischen Verdienstes je den Alten gleichzukommen. Diese Unzuträglichkeiten führten in den Ersten Bürgerkrieg (656–660), in dem das Ideal der kämpferischen Gläubigkeit, das die Zweiteilung der muslimischen Gemeinschaft gerechtfertigt und stabilisiert hatte, diskreditiert wurde. Wer waren denn nun die „wahrhaft Gläubigen“, wenn diese die Waffen gegeneinander erhoben? Der Islam, der getreue Ritenvollzug, noch von Mohammed in der späten Sure 49, Vers 14 als unzureichend gerügt, wurde zum wesentlichen gemeinsamen Merkmal einer ansonsten in vielerlei Gruppierungen aufgegliederten Glaubensgemeinschaft. In den von Allah gestifteten Riten, allen voran im fünfmaligen täglichen Pflichtgebet, manifestierte sich jetzt die „beste Gemeinschaft“. Nicht, dass man den Dschihad fortan vernachlässigt oder gar ausgesetzt hätte! Aber er wurde zu einer Pflicht, die nicht von allen Muslimen,

<sup>77</sup> Ebd., 396–402.

sondern von einer hinreichend großen Anzahl (arab.: *farḍ al-kifāja*) unter ihnen wahrgenommen wurden musste.<sup>78</sup> Er konnte später auf die routinemäßige Art betrieben werden, die al-Ġuwainī so tadelnswert fand. Der Erste Bürgerkrieg und der Übergang der Machtausübung von den bald darauf als „rechtgeleitet“ verklärten ersten vier Nachfolgern Mohammeds zu den omajjadischen Kalifen markierte diese folgenreiche Wende: Der durch Allah eingesetzte Kalif steht Untertanen voran, die sich zwar nach wie vor in Krieger und „Zivilisten“ untergliedern, aber diese Differenz – in der Epoche der „Rechtgeleiteten“ noch die entscheidende – hat im Ritengehorsam und im Gehorsam gegenüber dem sich herausbildenden schariatischen Recht eine neue, gemeinsame Komponente erhalten; sie alle gehören zur „Herde“. Der Begriff kommt jetzt in Gebrauch, wie oben ausgeführt wurde.

Ein oberster Hirte, darunter die „Herde“, dieses Konzept einer Gemeinschaft wird in der Periode bis zum 10. Jahrhundert zum gottgewollten, im Islam verwirklichten Ideal menschlicher Gesellung erhoben. Wie selbstverständlich prägt es bei Ibn al-Bāqillānī (gest. 1013), einem der einflussreichsten malikistischen Theologen und Schariakenner, die Argumentation gegen die „Brahmanen“, die nicht glauben mögen, dass Allah einfache Menschen zu seinen Gesandten erwählt – müsste ein solcher Gesandter nicht vielmehr von der Natur des Aussendenden, also Allahs, sein? Keineswegs, als der diesseitigen Seinsart verhaftet, gehören beide, Hirt und Herde, zueinander, und es ist ein Zeugnis des Wohlwollens Allahs gegen seine Schöpfung, dass er letztere zur Herde unter einem aus ihrer Mitte stammenden Hirten gemacht hat.<sup>79</sup> Dieses im Islam verwirklichte Idealmuster menschlichen Zusammenlebens wird, so al-Māwardī in einer Darstellung des rechten Verhaltens in diesseitigen und in glaubenspraktischen Dingen, von Gerechtigkeit in dreierlei Art durchwaltet: solcher, die der Machthaber der „Herde“ angedeihen lässt; solcher, die die „Herde“ dem Machthaber schuldet; und schließlich von der Gerechtigkeit unter den Menschen gleichen Ranges.<sup>80</sup> Im Zuge des Vordringens einer nomadischen Bevölkerung, die, durch ihre Lebensweise von den Autochthonen getrennt, die Herrscher Gewalt an sich reißt und fortan die faktischen Machthaber stellt, verliert diese idealtypische Einheit ihren Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Niẓām al-Mulk und von diesem angeregt al-Ġuwainī „islamisieren“ die neuen Gege-

78 Ebd., 638–641. Al-Ġuwainī unterlegt dem Wort *al-kifāja* entsprechend seinem Staatsverständnis die Bedeutung „Fähigkeit“ (vgl. oben, Anmerkung 53). Die zum Kriegführenden „Fähigen“ sind die Angehörigen des Militärstandes. Ohnehin betont er in seiner staatsrechtlichen Abhandlung stark, dass es eine Legitimität der Herrschaft ohne die Fähigkeit, diese Herrschaft auch auszuüben, nicht geben könne.

79 Ibn al-Bāqillānī 1957, 106 f.

80 al-Māwardī 1973, 142.

benheiten, indem sie dem Militär und der Gelehrtschaft einen eigenen Rang über der „Herde“ einräumen und dies damit rechtfertigen, dass der Imam zu einem ununterbrochenen Dschihad verpflichtet sei; in diesem erkennen sie den Daseinszweck des muslimischen Gemeinwesens. Vielleicht unbewusst knüpfen sie hiermit an Verhältnisse an, die für die Anfänge des Islams charakteristisch waren. Die danach erreichte Konsolidierung des Gemeinwesens, die im großen und ganzen die Epoche von 700 bis nach 1000 kennzeichnet und die Schaffung der Idee der einheitlichen „Herde“ unter dem einen Oberhirten ermöglicht, wird zugunsten einer Kriegerschicht aufgegeben, die Vorrechte gegenüber der „Herde“ beansprucht.

## V. Die frühe Osmanenzeit: Machtapparat und *raja*

Bis in die Zeit des Süleyman Şah herrschten die Araber über die Perser und die Türken, die Nachkommen des Japhet. Die Perser benutzten die Türken, um sich vom Joch der Araber zu befreien, hegten allerdings gegen jene Wanderhirten eine unüberwindbare Abneigung im Herzen. Deswegen rieten sie ihren Befreier: „Zieh fort und führt den Dschihad gegen die Byzantiner!“ Süleyman Şah, der Anführer jener Nomadenscharen, drang mit ihnen in Anatolien ein und verrichtete dort rühmensewerte Heldentaten. Doch auf Dauer vermochten sich die Tapferen nicht in jenen Gegenden zu halten. Als man, Anatolien hinter sich lassend, an den Euphrat gelangte, erlitt Süleyman Şah einen tödlichen Unfall. Seine Gefolgschaft lief auseinander. Einige Gruppen folgten Ertuğrul, einem Sohn des Verunglückten, der mit vierhundert Zelten ein Weidegebiet östlich von Erzurum fand. Einige Zeit später blühte in Konya das Sultanat der Rumseldschuken auf. Ertuğrul sandte einen seiner Söhne an den dortigen Hof und ließ dem Herrscher ausrichten: „Weist uns ein Gebiet zu, wo wir den Dschihad führen können!“ Dem Befehl des Sultans gehorchend, machte sich Ertuğrul in die vom Sakarya durchflossene Gegend westlich von Ankara auf, wo er bald darauf verstarb. Ihm folgte in der Führerschaft sein Sohn Osman, der gewöhnlich mit dem Beinamen Gazi, der Glaubenskrieger, genannt wird. Diesem Osman träumte eines Nachts, aus der Brust eines Gottesfreundes, mit dem er engen Umgang pflegte, sei der Mond emporgestiegen und habe sich dann in seine, Osmans, Brust gesenkt, und sogleich sei ihm aus dem Nabel ein Baum hochgewachsen, dessen Blätterdach der ganzen Welt Schatten spendet habe. „Oh Osman, dir ist durch Allah das Herrschertum verliehen worden!“ deutete der Gottesfreund das Gesicht. „Sowie Osman Gazi diese Auslegung des Traumes vernommen hatte, band er das Schwert des Glaubenseifers fest um die Mitte seines Herzens.“

Mit dieser hier stark verkürzt wiedergegebenen Erzählung leitet Aşık-Paşa-Zade am Ende des 15. Jahrhunderts seine *Zeitläufte und Denkwürdigkeiten des Hauses Osman* ein. Süleyman Şah, ein Verwandter des Herrschergeschlechts der Seldschuken, hier fälschlich zum Großvater Osmans erklärt, war 1077 bis Nicaea vorgestoßen; mit dem Großsultan Malikşah hatte er sich überworfen, 1086 fiel er in einer Schlacht gegen dessen Truppen bei Antiochia. Seine Nachkommen schufen sich mit dem Mittelpunkt Konya ein anatolisches Fürstentum. Sultan ‘Alā’ ad-Dīn I. (reg. 1219–1237) ist der rumseldschukische Herrscher, der Ertuğrul das Dschihadgebiet zugeteilt haben soll. Osmans Zeitgenosse war ‘Alā’ ad-Dīn III., der seit 1284 um die Macht in Konya kämpfte.<sup>81</sup> – Eine ins einzelne gehende Aufschlüsselung dieses Berichts, in dem sich dokumentierte Ereignisgeschichte und Legenden mischen, ist für unser Thema nicht erforderlich. Es wird unmittelbar deutlich, dass Aşık-Paşa-Zade bestrebt ist, den Dschihad als das Moment herauszustreichen, das die Geschichte der Türken im Allgemeinen und diejenige des Hauses Osman im Besonderen vorantrieb.

Osmans ersten Sieg im Glaubenskrieg datiert Aşık-Paşa-Zade auf das Jahr 685 (begann am 27. Februar 1286). Aus dem, was er desweiteren über ihn zu berichten weiß, gewinnt man freilich nicht den Eindruck eines forschenden Dreinschlagens gegen die Andersgläubigen. Viel zu schwach war in jenen frühen Tagen die Kampfkraft der Wanderhirten, die sich der Hilfe byzantinischer Feudalherren versichern mussten, um unbehelligt ihre Weiden zu erreichen. Osman zeigte sich bemüht, die in seinem Streifgebiet lebenden Byzantiner gegen Übergriffe von anderen muslimischen Nomadenführern zu schützen.<sup>82</sup> Dass seine freundschaftlichen Beziehungen zum Herrn von Bilecik zerbrachen, hatte laut Aşık-Paşa-Zade jener selber zu verantworten, habe er doch geplant, Osman während einer Hochzeitsfeier gefangen zu nehmen.<sup>83</sup> Der Anschlag sei verraten worden, Osman habe sich jener Gegend bemächtigt und „herrschte... mit größter Gerechtigkeit“.<sup>84</sup> Nach diesem auf das Jahr 699 (begann am 28. September 1299) datierten Ereignis brachte er Karacahisar, unweit Eskişehir gelegen, an sich. Der Ort war allerdings von den Bewohnern verlassen worden, doch kamen aus den umliegenden Gegenden Menschen, die Osman dort ansiedelte.

Er gab ihnen auch einige Kirchen, die sie zu Moscheen umgestalteten. Die Leute meinten einhellig: „Wir wollen das (freitägliche) Gemeinschaftsgebet verrichten und auch um einen Kadi bitten.“

81 Kreutel 1959, 20–25.

82 Ebd., 20–24 und 31–34.

83 Ebd., 36.

84 Ebd., 38.

Ein durch Osman gestifteter Freitagsgottesdienst wie auch die Gründung einer Schariagerichtsbarkeit waren schwerwiegende Eingriffe in die dem Sultan von Konya vorbehaltene und durch diesen verkörperte islamische Herrschaft. Wie oben am Beispiel der frühen Seldschuken dargelegt, rechtfertigte sie sich durch das Streben nach religiös-politischer Gleichschaltung der Beherrschten. Formal war Osman ein Funktionsträger des militärischen Sektors der sultanischen Machtausübung. Aşık-Paşa-Zade behauptet, Osman habe sich über die ihm vorgetragene Bedenken mit dem Argument hinweggesetzt, auch er stamme von Seldschuk ab, und sein Ahnherr Süleyman Şah sei noch früher als der erste Rumseldschuke in Anatolien gewesen. Durch die Schaffung schariatistischer Legalität bekundete Osman somit die Eigenständigkeit seiner Herrschaft; er ist fortan selber Sultan.

Ginge es nach al-Māwardī, so wären jetzt in Karacahisar die Regelungen der Scharia in Kraft, und zwar nur sie; al-Ġuwainī hatte jedoch Wert auf die Feststellung gelegt, dass diese allein nicht ausreichten, um den zweigestaltigen Daseinszweck des muslimischen Staates zu verwirklichen. Wohl ohne jene gelehrte Diskussion zu kennen, kommt Aşık-Paşa-Zade sogleich nach der Schilderung der Stiftung islamischer Legalität auf diesen Gegenstand zu sprechen. Ein Fremder begehrte, den Marktzoll in Karacahisar zu pachten, und wurde mit dieser Bitte bei Osman vorstellig. Der neue Sultan, dem der Begriff Zoll ganz unbekannt gewesen sei, habe sich über solch ein Ansinnen höchst erzürnt gezeigt. „Lautet so das Gebot Allahs, oder haben die Herrscher das selbst gemacht?“ habe er wissen wollen, worauf der Fremde nur zu antworten gewusst habe, das Erheben von Zoll sei ein seit eh und je geübter Brauch. Von anderer Seite sei dies dem Sultan bestätigt worden, worauf er eingelenkt habe:

Nun, da ihr es so sagt, soll jeder, der eine Warenlast herbringt und hier verkauft, zwei Silberlinge<sup>85</sup> bezahlen. Und jedem, der gegen dieses mein Gebot verstößt, soll Allah seinen Glauben und sein Hab und Gut verderben!

Die erste das Wirtschaftsleben im weitesten Sinn betreffende Verfügung des Sultans war somit nicht-schariatistischen Charakters.

Bei Aşık-Paşa-Zade fährt Osman fort:

Und wem ich ein Lehen gegeben habe, dem darf man es ohne Grund nicht wegnehmen; wenn er stirbt, so soll man es seinem Sohn geben; auch wenn er noch ein Kind ist, soll man es ihm geben, und dann sollen im Falle eines Kriegszuges eben seine Diener ins Feld ziehen, bis er selber zum Felddienst taugt. Wer gegen diese Satzung verstößt, dem soll Allah seine Gnade entziehen; und wenn jemand meine Nachkommen dazu bestimmt,

85 Osmanisch: *Akçe*. Der unter Osmans Sohn Orhan 1329 zum ersten Mal geprägte Silberling hatte ein Durchschnittsgewicht von 1,07 Gramm und einen Feingehalt von 90 %. Bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts verringerte sich der Wert auf 0,675 Gramm Feinsilber (Hinz 1991, 40 f.).

ein anderes Gesetz einzuführen als diese meine Satzung, dann soll Allah weder dem, der solches tut, noch dem, der ihn dazu bestimmt, gnädig sein!<sup>86</sup>

Wir treffen auf die von al-Ğuwainī geschilderte, die Verhältnisse der frühen islamischen Eroberungszeit unter anderen Vorzeichen wiederholende Zweiteilung der Untertanen in die aus dem in Besitz genommenen Land alimentierten militärischen und religiösen<sup>87</sup> Funktionsträger einerseits und die übrigen Untertanen andererseits, die unter Osman, wenn man dem Berichterstatter glauben will, noch weitgehend ungeschoren davongekommen waren.

In der Wirklichkeit waren sie vielfältigen Bedrückungen ausgesetzt. Die frühe osmanische Sultansgesetzgebung, die nicht-schariatischen *kânûnlar*, spiegeln diesen Umstand in dem Gegensatz zwischen dem Kriegerstand und der „Herde“ wider.<sup>88</sup> Ein das ganze Reich gleichmäßig erfassendes Steuergesetz hat es nicht gegeben. Es sind vielmehr zahlreiche je einen Bezirk (osman.: *livâ*) erfassende Regelwerke, *kânûnnâmeler*, überliefert. Das älteste seiner Art wurde um 1487 auf Befehl Bayezids II. (reg. 1481–1512) niedergeschrieben, stammt also aus derselben Epoche wie Aşık-Paşa-Zades Chronik. Um dem Leser wenigstens einen flüchtigen Eindruck vom Inhalt zu vermitteln, gebe ich den Inhalt der 31 Paragraphen in stark verkürzter Form wieder. Der Text beginnt mit der Beteuerung, was im Folgenden dargelegt werde, entspreche zum einen der schariatischen Praxis, zum anderen den allgemein anerkannten Abgaberegeln. Über weite Strecken des Textes ist allerdings von der Scharia nicht die Rede. Dass Aşık-Paşa-Zade bei der Erzählung von der Neugründung Karachisars den Sultan Osman auf deren Beachtung dringen und erst nach ausdrücklichem Wunsch der Untertanen die Zustimmung zur Zollerhebung erteilen lässt, dient der Betonung des „gut islamischen“ Charakters der osmanischen Herrschaft, wird aber mit der geschichtlichen Wirklichkeit wenig gemein gehabt haben.

Doch nun zu den Bestimmungen! Die Abgaben berechnen sich nach einer *çiftlik* genannten Einheit; die Grundbedeutung dieses Wortes ist ein Stück Land von der Größe, wie es durch ein Ochsespann (türk.: *çift*) bestellt werden kann. Da der Ertrag aber von der Beschaffenheit des Bodens abhängig ist, richtet sich die Fläche eines *çiftlik* hiernach: Bei gutem Boden beträgt sie um siebenzig bis achtzig *dönüm*, wobei ein *dönüm* gleichbleibend vierzig Schritte im Quadrat misst; ein *çiftlik* mittlerer Bodengüte umfasst einhundert *dönüm*, bei schlechter

86 Kreutel 1959, 41 f.

87 Scheich Edebalı, jener Gottesfreund, der laut Aşık-Paşa-Zade Osmans Traum gedeutet hatte und danach Osmans Schwiegersohn geworden war (Kreutel 1959, 25), erhielt Bilecik als Dienstlehen (ebd., 42).

88 Die in der Zeit Mehmeds II. (reg. 1444–1446 und 1451–1481) zusammengetragenen *kânûnlar* beschäftigen sich in großen Teilen mit nicht-schariatischen Bestrafungen (vgl. die Beispiele in Nagel 2001, 280 f.).

Qualität sind 130 bis 150 zu veranschlagen.<sup>89</sup> Auf den Ertrag eines çiftlik zahlt ein *raja*<sup>90</sup> im Jahr 33 Silberlinge; wer die Hälfte sein eigen nennt, die Hälfte. Hat das bebaute Land einen geringeren Wert als die Hälfte eines çiftlik und ist derjenige, der es bebaut, in den Listen als ein Landeigner erfasst und ferner verheiratet, beläuft sich die Abgabe auf zwölf Silberlinge. Landlose<sup>91</sup> Verheiratete sind nur neun Silberlinge schuldig, denn den schwachen *raja* müsse man Schutz angedeihen lassen. Erwerbslose Unverheiratete unterliegen nicht der Steuerpflicht; verfügen sie über Einkünfte, dann werden sie gemäß deren Höhe veranlagt. Wechseln unter einer dieser Personenkategorien erfasste *raja* in eine andere über, so ist dies in den Registern zu verzeichnen. In früherer Zeit, so heißt es in dem Regelwerk, sind diese Abgaben unmittelbar nach der Ernte eingesammelt worden. Heutzutage sind sie im März fällig, was auch für die Mühlensteuer gilt.<sup>92</sup> Deren Höhe wird in diesem *kânûnnâme* als bekannt vorausgesetzt. Aus anderen Quellen ergibt sich, dass man die jährliche Betriebszeit ermittelte und je Monat fünfzehn Silberlinge forderte.<sup>93</sup>

Die auf den ersten Blick klar und einfach anmutenden Bestimmungen werden durch Verordnungen ergänzt, die nur einzelne Angehörige der „Herde“ betreffen. So liest man, dass ein *raja*, dessen beackertes Land Teil des Militärlebens (osman.: *timar*) eines in einer Festung diensttuenden Offiziers ist, je çift eine Stroh- und Brennholzabgabe im Wert von sechs Silberlingen aufzubringen hat. An anderer Stelle ist von einer Brautabgabe die Rede, die sich für eine mit Vermögen ausgestattete Jungfrau gewöhnlich auf sechzig Silberlinge belief, auf vierzig für eine eheerfahrene Frau; jedoch sollte bei Sesshaften die Fläche des ihnen zur Verfügung stehenden Bodens bei der Festlegung des Betrags berücksichtigt werden. Das gleiche galt für die durch den – künftigen – Ehemann aufzubringende Ehevollzugssteuer; sie sollte allerdings nie den Wert von einem Goldstück übersteigen, als Mindestsatz werden zwölf Silberlinge genannt.<sup>94</sup> Abgaben waren des Weiteren bei der Ausfertigung von Besitzurkunden und bei der Berechnung von Erbteilungen fällig, im letzteren Fall waren zwei Prozent des Erbguts zu zahlen. Schließlich spricht das *kânûnnâme* von bestimmten Landstrichen, deren Beweidung nur gegen eine Abgabe zulässig ist. Ohnehin haben die Nomaden

89 Barkan 1943, 2, §6.

90 Text: *ra'iyyet*. Ich werde mich im Folgenden stets an den eingangs erwähnten Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts halten.

91 Text: *caba*. Vgl. İnalçık 1959, 586.

92 Barkan 1943, 2, § 7.

93 Ebd., 37.

94 Ebd., 4, § 23. Ein Goldstück (Dinar) hatte den Wert von fünfzig bis sechzig Silberlingen, so Hinz 1991, 41 f.



eine Viehsteuer von einem Silberling für je zwei Schafe abzuführen bzw., sofern sie keine Schafe besitzen, eine Ersatzsteuer.<sup>95</sup>

Während allenfalls die eben erwähnte Viehsteuer den zu Mohammeds Zeiten erhobenen *ṣadaqāt* ähnelt,<sup>96</sup> haben die übrigen bislang angeführten Abgaben mit den in der Scharia verankerten nichts gemein. Die osmanischen Verwalter spürten durchaus, dass die Steuern auf den *çift*, auf die Verheirateten, auf die über Einkünfte verfügenden Junggesellen, auf Verträge und Hochzeiten, auf Weidenutzung und Mühlenbetrieb nicht aus Bestimmungen der Scharia abgeleitet werden konnten. Sie verwendeten daher in all diesen Fällen das arabische Wort *ar-rasm* (osman.: *resim*), das in frühislamischer Zeit im Zusammenhang mit Steuern ungebräuchlich ist, später jedoch die Bedeutung einer schriftlich ergangenen herrscherlichen Verlautbarung annahm, eines Erlasses, der eben auch Steuerfragen zum Inhalt haben kann.

Aus der Anfangszeit des Islams hat sich dagegen der Zehnte (arab.: *al-ʿuṣr*, osman.: *öşür*) erhalten, der uns in unseren Erörterungen gleich begegnen wird. Nach der Überlieferung zur frühislamischen Zeit war der Zehnte die einzige Abgabe, die auf dem – als dem Ursprunge nach für arabisch angesehenen – zum Ackerbau taugenden Boden der Arabischen Halbinsel lastete. Erobertes Land außerhalb der Halbinsel war in den frühen Tagen der islamischen Expansion hingegen der höheren *ḥarāğ*-Steuer unterworfen, zumindest so lange, wie es sich im Besitz Andersgläubiger befand. Ging es in muslimische Hände über oder traten diejenigen, die es bestellten, zum Islam über, hätte es ebenfalls zu Zehntland werden müssen, was aber nicht opportun war, da eben dieses Land, wie al-Ğuwainī nüchtern konstatierte, ganz der öffentlichen Nutzung zugutezukommen hatte. Die *ḥarāğ*-Steuer durfte keineswegs entfallen. Man könnte meinen, sie lebe in der *çiftlik*-Abgabe fort, doch ist eine konzeptuelle Kontinuität meines Erachtens nicht zu belegen.

Auf festerem, schariatischem Grund bewegte sich die osmanische Verwaltung, wie angedeutet, mit dem Zehnten, der in Bayezids II. *kânûnnâme* zusammen mit einer *sâlârlık* genannten Abgabe auftaucht. Diese bezeichnet den Teil der Ernte, den der mit der Erhebung der Erntemenge beauftragte Fiskalbeamte erhält, so dass aus dem Zehnten in Wirklichkeit ein Achtel wird.<sup>97</sup> Manche Bestimmungen lassen die Absicht erkennen, die *raja* möglichst in der Gegend festzuhalten, in der sie registriert sind. Sofern sie an anderem Ort tätig werden, haben sie zusätzliche Abgaben aufzubringen. Wenn ein außerhalb des betreffen-

95 Barkan 1943, 3, § 10 und 4, §§ 24 f.

96 Vgl. hierüber Nagel 2008, 399–402.

97 Barkan 1943, 66, 78, 198; der *sâlâr* genannte Beauftragte darf seinen Anteil allerdings nur von Getreide und Viehfutter einbehalten, nicht von Flachs, Baumwolle, Hanf und Mohn (ebd., 51).

den Gebiets lebender *raja* von einem *sipahi*, einem Inhaber eines Militärlehens, Land zur Bewirtschaftung übernimmt, muss er nicht nur die *çiftlik*-Steuer, sondern darüber hinaus auch eine Bodenabgabe leisten, die der Höhe der ersteren entspricht; ist die durch ihn bestellte Fläche kleiner als ein halber *çift*, dann werden nach Maßgabe der Bodenbeschaffenheit je *dönüm* ein Fünftel bis ein halber Silberling fällig.<sup>98</sup> Dem Zweck der Stabilisierung der Verhältnisse scheint ferner die Regelung zu dienen, der zufolge ein als Nomade Registrierter, der sich von einem *sipahi* Land zum Ackerbau anweisen lässt, nicht nur zur Zahlung des Zehnten nebst der *sâlâr*-Zulage verpflichtet ist, sondern auch eine sogenannte Kummetgebühr abführen muss. Diese beläuft sich auf zwölf Silberlinge. Wäre sie höher, dann käme sie einer Doppelbesteuerung gleich, was ein Verstoß gegen ältere Bestimmungen und überdies ungerecht wäre. Diese Frage sei mehrfach erörtert und endlich auf Befehl des Sultans so entschieden worden.<sup>99</sup> Eifersüchtig wachte man auch darüber, dass die Steuern auf Bienenstöcke den Vorschriften gemäß, und das hieß, unter Beachtung der Lage des Landes, auf dem die Bienen den Honig zusammengetragen hatten, eingezogen wurden. Wem die zwei Silberlinge je Bienenstock zustanden, war sogar Gegenstand von Beratungen an höchster Stelle, wie man im *kânûnnâme* von Aydın nachlesen kann. Den *raja* wurde untersagt, untereinander Handel mit ertragreichen Standorten zu treiben, sofern der betroffene Lehensträger nichts hiervon weiß.<sup>100</sup>

Man gewinnt aus solchen und vielen vergleichbaren Bestimmungen den Eindruck, dass die osmanische Verwaltung die *raja* einer möglichst starren Kontrolle zu unterwerfen trachtete, nicht zuletzt im Interesse der Lehensträger; die *raja* ihrerseits waren darauf aus, dieser Gängelung zu entinnen. So ist ein doppelter Zehnter durch einen *raja* aufzubringen, der den ihm durch einen *sipahi* anvertrauten *çiftlik* verlässt und anderswo Land unter den Pflug nimmt;

in dem Fall, dass im Lehensland seines *sipahi* kein durch Ackerbau zu nutzender Boden (mehr) vorhanden ist, wäre es allerdings ein unbilliger Akt der Bedrückung, wenn man den doppelten Zehnten verlangte.<sup>101</sup>

Es scheint auch die Möglichkeit bestanden zu haben, dass jemand ganz dem Zugriff eines Lehensträgers entwich, um, wie es in Bayezids *kânûnnâme* heißt, ein Ortsbewohner (osman.: *yerlü*) zu werden, also aus dem Stand der in die Register eingetragenen „Feldbesteller“ (osman.: *ekinlü*) auszuscheiden.<sup>102</sup> Einen solchen Flüchtigen gegen seinen Willen zurückzuholen, sei gutes altes Recht, das al-

98 Ebd., 2, § 5.

99 Ebd., 3, § 11.

100 Ebd., 11, §§ 40 f.

101 Ebd., 2, § 8.

102 Text: *Raiyyet ki yerlü olub müteferrik olsa...* Das Wort *müteferrik* kann hier kaum einen berittenen Boten des Sultans oder einen Fourrier meinen. Es hat vermutlich die – ur-

lerdings erlösche, wenn der Betreffende fünfzehn Jahre an seinem Zufluchtsort gewohnt habe. Insbesondere sei es verboten, einen Verheirateten, der stets seine Steuern gezahlt habe, nach Ablauf dieser Frist zur Rückkehr zu zwingen.

Wenn in einer Stadt jemand, der seiner Herkunft nach ein *raja* ist und dieser dort fünfzehn Jahre gelebt hat, jedoch ihn betreffend im *raja*-Verzeichnis kein Eintrag existiert, dann ist er kein *raja*, sondern muss, wie angeordnet wurde und als *kânûn* gilt, der Kategorie der Stadtbewohner (osman.: *şehirli*) zugerechnet werden.<sup>103</sup>

Bewohner fester Ortschaften genossen das Privileg, dass das Land, auf dem sie ihr Vieh weideten, nicht zweckentfremdet werden durfte, eine Sicherheit, die sie mit den Koranlehrern teilten.<sup>104</sup>

Denn manche Bestimmungen vermitteln eine Vorstellung davon, wie prekär die rechtliche Lage des *raja* in der rauhen Wirklichkeit war. Einem Alten bzw. einem Verarmten, der sein *çift* verloren habe, dürfe man auf keinen Fall die *çift*-Abgabe abpressen, insbesondere dann nicht, wenn der in Rede stehende Boden weiterhin genutzt werde und Steuern eintrage.<sup>105</sup> Eine verheiratete – verwitwete? – Frau, die ihr Land ordnungsgemäß bestellt und den Zehnten nebst den übrigen Steuern beglichen habe, dürfe nicht enteignet werden. Es sei ein verwerflicher und zu unterbindender neuer Brauch, Waisenkindern bei der Übernahme des Landes der verstorbenen Eltern erneut eine an Leistungen unterschiedlicher Art geknüpfte Besitzurkunde (osman.: *tapu*) aufzunötigen,<sup>106</sup> mithin die Bedingungen, zu denen die Eltern das Land bebauten, zu Lasten der Kinder zu verschlechtern. Denn der Boden des Vaters ist wie ein vererbtes Besitztum zu bewerten. Sollte das Land wegen des Todes des Vaters allerdings brachliegen, so ist es vorläufig einem Fremden zur Bearbeitung zu übergeben; wird das Waisenkind volljährig und verlangt das Land zurück, dann ist diesem Begehren zu entsprechen. Stirbt ein *raja* und hinterlässt mehrere Söhne, die teils als Landbesteller, teils lediglich als Verheiratete in das Register eingetragen wurden, so haben sie gemeinsam für die jeweiligen *çift*- und Verheiratetenabgaben geradezustehen, „mit Rücksicht auf die Gerechtigkeit“, wie die Verfasser dieser Bestimmung hervorheben.<sup>107</sup>

Wenden wir nun den Blick auf die dem *raja* gegenüberstehende oder besser: ihm übergeordnete Person, den Inhaber des Dienstlehens. Er wird mit dem schon erwähnten Begriff *sipahi* benannt, der vom persischen Wort für Heer

---

sprüngliche – Bedeutung „verstreut“, hier im Sinne von „nicht mehr dem Gesinde eines Lehensträgers zugehörig“ (vgl. Redhouse 1974, 1714).

103 Barkan 1943, 2 f., § 9.

104 Ebd., 3, § 16.

105 Ebd., 2, § 3.

106 Pakalm 1971, III, 399.

107 Barkan 1943, 3 f., §§ 17 und 19.

abgeleitet ist. Den Ursprung eines solchen „Militäradels“ muss man wahrscheinlich in der kriegführenden Gefolgschaft der osmanischen Sultane suchen.<sup>108</sup> Ein *sipahi* ist ein berittener Krieger, der keinen Sold empfängt, sondern seinen Lebensunterhalt aus einem als *timar*<sup>109</sup> bezeichneten Stück Land nebst den darauf befindlichen Anlagen und den es bearbeitenden Menschen bezieht. Er erhält die schariatischen wie die nicht-schariatischen Abgaben, mit denen dieses Land belastet ist, und ist verpflichtet, es in Friedenszeiten ordnungsgemäß zu verwalten. Im Kriege hat er sich mit angemessener Ausrüstung und mit einer festgelegten Anzahl von Bewaffneten im Feld einzufinden. Während diese Lehensträger, wie schon gesagt, vermutlich aus den *gaziler*, den an der Seite der Sultane kämpfenden Gefolgsleuten, hervorgegangen waren, schuf Murad I. (reg. 1360–1389) eine neue Gruppe von ebenfalls *sipahi* genannten Besitzern vorwiegend kleiner Güter, die nicht mehr unmittelbar für die zur Ausdehnung des osmanischen Territoriums geführten Kriege zur Verfügung standen. Diese Maßnahme diente wenigstens zum Teil der Versorgung der Nachkommen gefallener Kämpfer. Den Söhnen wurde ein Stück Land zugeteilt, als Gegenleistung hatten sie Pflichten in den Provinztruppen zu erfüllen. Sie mussten also nicht die hohen Kosten für lange andauernde Feldzüge in der Ferne aufbringen. Allenfalls als plündernde Stoßtrupps traten sie bei solchen Unternehmungen in Erscheinung, führten auch wohl Attacken aus dem Hinterhalt aus, waren aber nicht in die reguläre Armee eingegliedert.<sup>110</sup>

Aus der Zeit Süleymans II. (reg. 1520–1566) ist die Bestimmung überliefert, dass der Inhaber eines Militärlehens, dessen Ertragswert auf 1000 Silberlinge veranschlagt war, persönlich in wohlgerüstetem Zustand zu den Standarten des Sultans zu eilen hatte; belief sich der Wert auf das Doppelte, dann musste er sich mit einem weiteren Mann einstellen. Noch höhere Erträge verpflichteten unter anderem zur Beschaffung kostspieliger Ausrüstungsgegenstände wie etwa Zelte. Es gab auch den Fall, dass sich mehrere *sipahi* in ein *timar* teilten: stand ein Krieg bevor, dann war der gesamte „Kampfwert“ dem einen unter ihnen zuzuschlagen, der in den Krieg zog. Dem Zurückbleibenden wurden andere Dienste abgefordert.<sup>111</sup> Der Ertragswert eines *timar* konnte sich auf bis zu 19 999 Silberlinge belaufen; es gab jedoch auch weitaus größere Lehen, die in der Verwaltungssprache unter dem Begriff *zi'amet* geführt wurden. Sowohl *timar* als auch *zi'amet* konnten neben dem *kılıç*, „Schwert“, heißenden Hauptbestandteil, der dem Sultan die kampffähigen Kriegsmänner zur Verfügung hielt, ein *terakki* umfassen, wörtlich: ein „Aufrücken“, das zusätzlich ein Zehntel des Lehens

108 *Encyclopedia of Islam*, Zweite Ausgabe, I, 712 a (B. Lewis s.v. *ʿAskārī*).

109 Das Wort stammt aus dem Persischen und bedeutet u.a. „Fürsorge“.

110 *İslam Ansiklopedisi*, Bd. XII/1, 689 (Gökbilgin s.v. *Sipahi*).

111 Ebd., 689 f.

einbrachte und die Lehensträger zu gewissenhafter Erfüllung ihrer Aufgaben anspornen sollte. Der Dienstleister eines *sipahi* konnte im Übrigen damit belohnt werden, dass er in den Rang eines *za'im* aufstieg, des Inhabers einer *zi'amet*. Die Vergabe der Dienstlehen lag zunächst in den Händen der Provinzstatthalter; seit 1530 zogen die zentralen Behörden des Sultans diese Angelegenheiten an sich,<sup>112</sup> was den Verdacht nahelegt, es seien Unregelmäßigkeiten eingerissen.

Fünfzehn Jahre muss ein *raja* in der Stadt gewohnt haben, um seinem Status zu entkommen; das hörten wir vorhin. Nur wenn die *raja* möglichst fest an ihre Aufgabe, die Landbestellung, gebunden waren, konnte das im Dschihad und in der Islamisierung seine ureigene Daseinsberechtigung findende Sultanat stabil bleiben. Was aber war, sobald die Verluste an Kriegerern allzu hoch waren? Mussten dann nicht von unten die Reihen der *sipahi* ergänzt werden? Dergleichen geschah tatsächlich, doch achtete man darauf, dass mit der Übernahme der Funktion eines Lehensträgers durch einen *raja* dessen Zugehörigkeit zu einem niederen Rang nicht gegen einen höheren eingetauscht wurde. Während ein „echter“ *sipahi*, sobald er sich zur Ruhe setzte, zwar sein Dienstlehen verlor, jedoch nach wie vor als Mitglied des Militärs, als *askeri*, betrachtet wurde, konnte jemand, der als *raja* geboren, dann aber in die Armee des Sultans aufgenommen und mit einem *timar* versehen worden war, seinen Status nicht verlassen und hatte die aus ihm resultierenden Abgaben zu leisten. Nur unter der Voraussetzung, dass er zu dem Zeitpunkt, als ihm das Lehen überschrieben worden war, in der diesbezüglichen Urkunde einen durch den Sultan selber veranlassten entsprechenden Vermerk erhalten hatte, stieg er vom *raja*-Stand in denjenigen des Militärs auf. Lutfi Paşa, Großwesir von 1539 bis 1541, mahnte in dieser Hinsicht zu wohlbedachter Zurückhaltung. „Wehe, wenn diese Pforte geöffnet wird – dann wird jeder aus dem *raja*-Status flüchten und ein *sipahi* werden wollen!“ Sollte es keine *raja* mehr geben, dann schwände die Macht des Sultans, zumal die Neulinge im Militär alle Hebel in Bewegung setzen würden, um ihren Verwandten den gleichen Rang zu verschaffen.<sup>113</sup>

Mit wenigen Strichen habe ich versucht zu skizzieren, was die frühosmanischen Quellen über die *raja* aussagen. Diese werden niemals über ihre Religionszugehörigkeit definiert und weisen daher auch nicht, wie Zenker in seinem Wörterbuch offenbar irrtümlich voraussetzt, die Nichtzugehörigkeit zum Islam als ihr ausschlaggebendes gemeinsames Merkmal auf. Lutfi Paşas Sätze bringen klar zum Ausdruck, was die davor besprochenen Belege mittelbar bezeugen: Es ist die für den Sultan, für den osmanischen Staat unentbehrliche Funktion, die die *raja* ausmacht. Sie sind es, die die materielle Grundlage für die Verfolgung des

112 Gibb / Bowen 1950, 48 f.

113 Zitiert bei Gökbilgin, a. a. O., 691.

Daseinszweckes muslimischer Machtausübung schaffen, wie er von al-Ğuwainī beschrieben und durch Aşık-Paşa-Zades Darstellung der Anfänge des Reiches auch für die Politik der Sultane aus dem Hause Osmans beansprucht wurde. Was die anatolischen und rumelischen Verhältnisse des ausgehenden 13. bis späten 16. Jahrhunderts allerdings von denen des Ostens im 11. Jahrhundert grundlegend unterscheidet, ist der mitnichten durchgängig islamische Charakter der Bevölkerung, die auf dem Territorium osmanischer, muslimischer Machtentfaltung lebt. Man muss sich vielmehr vorstellen, dass das alltägliche Regieren und Kriegführen sich in einem Geflecht von unterschiedlichen Menschengruppen und Interessen abspielte; die Wahrung und Mehrung der Machtmittel war dabei der entscheidende, oberste Gesichtspunkt. Wechselnde Allianzen quer zu den religiösen Scheidelinien waren keineswegs unüblich. Das vermutlich bekannteste Beispiel ist der byzantinische Freundschaftsvertrag mit dem osmanischen Sultan Süleyman I. (reg. 1403–1410 nur im europäischen Teil des Reiches), dank dem Konstantinopel zwar die ihm von Bayezid I. (reg. 1389–1402) aufgezwungenen Tributzahlungen einstellen konnte, dafür aber in den Kampf der Söhne des von Timur bei Ankara gefangenen Herrschers um dessen Erbe verwickelt wurde.

Auch die *‘askeri*, die den *raja* übergeordnete Gruppe, wurde im Übrigen funktional definiert, wenngleich in ihrem Fall die Zugehörigkeit zum Islam bei den Sachwaltern der Islamisierung des Reiches naturgemäß stillschweigend vorausgesetzt war. Denn die Inhaber der religiösen Ämter im Sultansdienst wurden zu den *‘askeri* gerechnet.<sup>114</sup> Zu diesen zählte man auch die noch nicht erwähnten *müsellemler*, Waffenträger niederen Ranges und meist türkisch-nomadischer Herkunft, die für ihre Dienste mit einem kleinen Stück Land entschädigt wurden, auf dessen Erträge man weder den Zehnten noch andere Abgaben erhob;<sup>115</sup> sie werden ebenfalls durchweg Muslime gewesen sein. Bei der Bemannung seiner Flotte griff Bayezid II. (reg. 1481–1512) zunächst vorwiegend auf *müsellemler* zurück, musste sie aber bald wieder wegen ihrer Untauglichkeit entlassen. Von ihrem Dienst freigestellt, galten sie nicht mehr als *‘askeri*, sondern als *raja*,<sup>116</sup> was, wenn man eine religiöse Bestimmung des Begriffs annimmt, heißen würde, sie seien ihrer Zugehörigkeit zum Islam verlustig gegangen. Die Sklaven des Sultans waren *‘askeri*, und unter ihnen wurden die Janitscharen einer islamischen Ausbildung unterzogen; auch darf man annehmen, dass es kaum je andersgläubige *sipahi* gegeben hat. Als *‘askeri* (bulgar.: *voinik*) galten allerdings auch die bulga-

114 Lewis in *Encyclopedia of Islam* (wie in Fußnote 106).

115 Gibb / Bowen 1950, 53.

116 Ebd., 99.

rischen Pferdeknechte und Falkner in der Armee des Sultans; in ihren Reihen sind Christen bezeugt.<sup>117</sup>

Dienstplicht und Entlohnung bildeten den Maßstab, nach dem der Ort des Einzelnen im Gefüge des osmanischen Staates bestimmt wurde. Legitimiert wurde die Herrschaft der Sultane unter Zugrundelegung der Vorstellungen, die al-Ğuwainī zum ersten Mal ausführlich entwickelt hatte und die seither im Sunnitentum als richtungweisend galten. Sie beschreiben den angesichts des Fehlens eines Kalifen, einer allgemein anerkannten Gestalt, die die ideelle Fortdauer der prophetischen Urgemeinde hätte verkörpern können, allenfalls erreichbaren Gewissheitsgrad des Vorliegens einer islamischen Rechtfertigung von Machtausübung. Entsprach der Entlohnung jedoch nicht mehr die vereinbarte Dienstleistung, die den islamisch legitimierten Machtinteressen hätte zugute kommen müssen, dann geriet das Gefüge des Staates ins Wanken. Wie schon angemerkt, versuchte man unter Süleyman II. die Zuständigkeit für die Vergabe der Dienstlehen den Provinzstatthaltern zu entwinden. Als Begründung gab man an, dass die Provinzverwaltung bestechlich sei und ungeeignete Personen belehnt worden seien. Diese hätten vor allem das Ziel im Auge, sich vor dem kostspieligen Kriegsdienst zu drücken. Allein die ärmeren *sipahi*, die nicht über die Mittel verfügten, die Listen in ihrem Sinne manipulieren zu lassen, erschienen wohl oder übel im Feld, ständig in der Furcht, dass man sie während ihrer Abwesenheit um ihren Besitz bringen werde.<sup>118</sup>

## VI. Die Sunniten als „Staatsvolk“ des Reiches

Vergebens hatte Süleyman II. 1552 seine Hand nach Erlau ausgestreckt. Die Stadt mit ihrer schier uneinnehmbaren Festung hatte er nicht in seinen Besitz zu bringen vermocht. Mit dem Sieg bei Mohúcs im Jahre 1526 war die osmanische Eroberungswelle offensichtlich ausgelaufen; alle Anstrengungen, die man sich seither abgerungen hatte, hatten bestenfalls zu einer Zementierung des Status quo geführt. 1596 drang Mehmed III. (reg. 1595–1603) in das Gebiet der oberen Theiß vor und schloss Erlau erneut ein. Diesmal ergab sich die Besatzung und öffnete nach achtzehntägigem Abwehrkampf am 11. Oktober die Tore; einen Tag später wurde sie niedergemetzelt, zur Vergeltung für die beim Fall einer osmanischen Festung durch die Habsburger verübten Massaker, wie es hieß.<sup>119</sup> Während des Ringens um den Besitz Erlaus war ein Bosnier mit Namen Ħasan Kāfi al-Aqĥiřāri (gest. 1616) vor den Sultan getreten und hatte

<sup>117</sup> Ebd., 54.

<sup>118</sup> Ebd., 190.

<sup>119</sup> Daniřmend 1971, III, 168–170.

ihm eine Denkschrift überreicht, in der er die Ursachen für den, wie er meinte, bedenklichen Zustand des osmanischen Heeres sowie des Reiches im allgemeinen dargelegt hatte. Al-Aqḥiṣārī hatte in Konstantinopel mit Erfolg islamische Studien getrieben und war danach in seiner Heimat in die Stellung eines Kadis berufen worden. Im Jahre 1592 hatte er seine Amtstätigkeit für eine Pilgerreise nach Mekka unterbrochen. Zurück in Bosnien, erfuhr er bald darauf von der Unbotmäßigkeit der Emire im mit dem Osmanischen Reich verbundenen Siebenbürgen. Diese Vorgänge verstörten ihn nach eigenem Bekunden derart, dass er sein Kadiamt aufgab und sich an die Ausarbeitung der in Rede stehenden Denkschrift machte. Die Niederschlagung dieser Rebellion war – neben dem Wunsch, Erlau zu erobern, das wie ein Sporn in osmanisches Territorium hineinragte – der Anlass für den Feldzug Mehmeds III. gewesen.

Die mangelhafte Kampfbereitschaft und die Disziplinlosigkeit der osmanischen Armee, die al-Aqḥiṣārī diagnostiziert, desgleichen die unzureichende Ausrüstung mit modernen Handfeuerwaffen, dies alles seien erschreckende Symptome für eine schwere Erkrankung, die das ganze Staatswesen erfasst habe. Dieses beschreibt er als ein Gefüge, das aus vier Elementen bestehe, die in einem ausgewogenen Verhältnis wirken müssten, damit das Ganze seine Stabilität und Funktionstüchtigkeit bewahre. In einer in der islamischen Welt vielgelesenen Schrift hatte der Perser Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 1273) ähnliche Vorstellungen propagiert; er sah in jenem Gefüge ein Modell, mit dessen Hilfe man sich den Aufbau der islamischen Gesellschaft verdeutlichen konnte: Wie die Beschaffenheit eines jeden Gegenstandes oder Lebewesens als eine Mischung der vier Elemente Wasser, Feuer, Erde und Luft bestimmt werden kann, so erklärt sich das Wesen einer Gesellschaft aus der Art des Zusammenwirkens von Männern des Schreibrohrs, Männern des Schwertes, Kaufmännern und Bauern.<sup>120</sup> Für al-Aqḥiṣārī ist alles dies jedoch keine theoretische Spekulation, sondern dient der Erhellung der, wie er es sieht, beunruhigenden Gegenwart: Das Verhältnis der vier Stände ist aus dem Lot geraten. Wie es im Idealfall beschaffen sein sollte, beschreibt er so: Die Pflicht des ersten Standes, der Herren des Schwertes, besteht darin,

alle Stände zusammenzuhalten und mit Gerechtigkeit und guter Lenkung zu schützen mittels der Gelehrten und Weisen, der Kämpfer und Krieger, um die Feinde abzuwehren und den übrigen Obliegenheiten der Emire nachzukommen. Den zweiten Stand bilden die Gelehrten und Weisen und die übrigen Frommen und Schwachen, die Allahs Segen (für das Gemeinwesen) erleben. Sie (alle) müssen die Gebote und Verbote Allahs mittels des heiligen Buches und der Überlieferung aufrechterhalten und die Bestimmungen des göttlichen Gesetzes allen Ständen mitteilen. (Desweiteren obliegen ihnen) die Erteilung von Ratschlägen, die Abwägung und Beratung, die Unterweisung in der Glaubenspraxis

<sup>120</sup> Itzkowitz 1977, 23. Auf die antiken Vorbilder dieser Ideen gehe ich nicht ein. Vgl. aber al-Ġuwainī oben, in Kapitel III, S. 58 f.



und in der Religionsausübung, die Ermunterung des Volks zum Gottesdienst und zum guten Umgang miteinander, die Bitte um Segen für die Allgemeinheit und für den Sultan in Sonderheit. Den dritten Stand bilden die Leute des Pflügens und Pflanzens, die wir heute ‚Herde‘ nennen. Sie haben dafür zu arbeiten, dass durch Pflügen und Pflanzen, durch (die Zucht von) Groß- und Kleinvieh allen Ständen ein ausreichender Lebensunterhalt gewährt wird. Diese Tätigkeit ist nach der Gelehrsamkeit und dem Dschihad am vortrefflichsten.

Der vierte Stand schließlich versorgt die Menschen mit den Erzeugnissen des Handwerks und befasst sich mit der Verteilung der Waren.

Keinem mit der Scharia Belasteten, der diese Stände verlässt, darf man das nach Ansicht der islamischen Weisen durchgehen lassen. Vielmehr soll man ihn dazu zwingen, dass er einem (der vier) angehört. Bei einigen Philosophen heißt es sogar, er solle getötet werden, weil er (sonst) den Menschen zur Last fällt. Allein dass jeder Stand bei seiner eigentlichen Aufgabe bleibt, bewirkt die Ordnung im Reich...

Was sich nach der flüchtigen Kenntnisnahme einiger *kânûnnâmeler* im vorausgehenden Kapitel bereits aufdrängte, wird hier ausgesprochen: Der osmanische Staat hat nur Bestand, solange das Zusammenspiel der ihn tragenden Gruppen, die je durch ihre eigenen Aufgaben charakterisiert sind, reibungslos verläuft, und Reibungen, ja schwere Störungen treten in dem Augenblick ein, in dem die Grenzen zwischen diesen Gruppen durchlässig werden. Angesichts dieses Befundes und der eben zitierten unmissverständlichen Äußerung al-Aqḥiṣārī darf man davon sprechen, dass das von al-Ğuwainī beschriebene Modell eines in der inneren Islamisierung und im Dschihad seinen Daseinszweck suchenden Staates in frühosmanischer Zeit Züge einer Ständeordnung annahm und dass das mit dem Ausbleiben weiterer Eroberungserfolge aufkommende Krisenbewusstsein die Ursache für die beklagten Misshelligkeiten in einer Zerrüttung der Ständeordnung identifizierte. Al-Aqḥiṣārī führt hierfür Beispiele an. 1593 hatte das osmanische Heer im Norden Bosniens eine schwere Niederlage erlitten. Von da an habe man Angehörige des Bauern- und des Handwerkerstandes in die Armee gezwungen, denn die Krieger hätten ihre Pflichten vernachlässigt. Die Folgen solcher Missachtung der Regeln seien Teuerung und Hungersnot gewesen. Nur die entschlossene Rückkehr zur hergebrachten Ordnung der Stände werde das Osmanische Reich vor dem Untergang bewahren.

In Männern seinesgleichen, in den Schariagelehrten, erblickt al-Aqḥiṣārī die Retter des Reiches.

(Dem Sultan) obliegt es, die Gelehrten, Frommen und die Beter zu preisen, zu ehren und hochzuachten und sie durch seine Wohltaten und seine Huld an sich zu ziehen, in ihren... Ratschlägen... Hilfe zu suchen und sich auf ihre Ansichten mehr als auf jemand

anderen zu verlassen. Denn sie führen weder Verrat noch Hinterlist im Schilde... Sind sie doch die Erben der Propheten und die Ursache für ein gutes Diesseits und Jenseits.<sup>121</sup>

Die Klage über die Verletzung der als gottgegeben angesehenen ständischen Ordnung des Reiches durchzieht auch im 17. Jahrhundert osmanische Ratgeberschriften, etwa diejenige des Koçi Beg, die für den Sultan Murad IV. (reg. 1623–1640) ausgearbeitet wurde, und findet ferner Eingang in die osmanische Historiographie, die sich vor die Aufgabe gestellt sah, den nicht zu leugnenden Niedergang als einen zwar schmerzlichen, aber zu korrigierenden Sachverhalt zu beschreiben. Der Verfall der Staatsfinanzen und damit einhergehend der Schlagkraft des osmanischen Heeres habe seinen Ursprung in einer übermäßigen Vermehrung der Lehensträger und Soldempfänger. Damit beschäftigt sich Koçi Beg ausführlich. Doch besteht auch in seinen Augen ein Grundübel darin, dass die vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen dem Sultan und den Schariagelehrten, der das Reich seinen Aufstieg verdankt habe, in verhängnisvoller Weise gestört sei. Unwürdige seien in hohe Ämter berufen worden; die im Vergleich zu früher stark verkürzten Amtsfristen belegten, dass die Vergabe der wichtigsten Funktionen des Reiches den Launen der Mächtigen unterliege und auch ihrer Geldgier, denn viele Posten seien käuflich geworden.<sup>122</sup> Zuletzt sei noch der Hofhistoriker Naʿīmā (gest. 1716) genannt, der schon unter dem Eindruck der osmanischen Niederlage vor Wien schrieb. Auch nach seiner Meinung ist das Verhältnis der Herren des Schwertes zu den Herren des Schreibrohrs in Unordnung geraten, so dass die „Herde“ daran gehindert wird, ihrer Aufgabe der Sicherstellung der materiellen Grundlagen des Staates nachzukommen. Man müsse streng darauf achten, dass nur die Talentierten und die charakterlich Geeigneten unter den Mitgliedern der beiden erstgenannten Stände mit Führungsaufgaben betraut werden. Wenn man so verfare, schütze man sich im Übrigen vor der notorischen Widerspenstigkeit der „Herde“.<sup>123</sup> Naʿīmā ist der Überzeugung, dass vor allem die Herren des Schwertes wieder angehalten werden müssten, ihre Obliegenheiten mit Hingabe zu erfüllen. Dann werde das Reich dem Untergang entrinnen, der allen Staaten drohe, die ihre Kampfkraft eingebüßt hätten.<sup>124</sup>

Machen wir nun einen Sprung von gut einem Jahrhundert! W. Eton, der Verfasser einer 1798 veröffentlichten Darstellung des Osmanisches Reiches, schätzte die Zahl der *raja* – unter denen er ausdrücklich die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans verstand – auf neun Millionen; er legte dar, dass das

121 Nagel 1981, II, 155–159.

122 Ebd., 153 f.

123 Ebd., 165.

124 Ebd., 171.

Reich in den vergangenen zweihundert Jahren von einer beschleunigten Entvölkerung erfasst worden sei. Auf dem Lande habe sie sich stärker bemerkbar gemacht als in den Städten. Neun Jahre später erhob T. Thornton in einem zweibändigen Werk über die osmanischen Verhältnisse entschieden Einspruch gegen die Behauptungen Etons; sie seien übertrieben, man besitze keine zuverlässigen Zahlen. Vor allem sei es nicht angängig, die Anzahl der *raja* aus den Angaben über die Höhe der in den Bezirken eingesammelten Steuern ermitteln zu wollen. Der Betrag je Bezirk sei seit der ältesten Zeit unverändert geblieben, und zwar unabhängig von der Entwicklung der Bevölkerungsstatistik; dies habe dazu geführt, dass die Abgaben je *raja* pro Kopf beispielsweise zwölf Piaster auf Zypern betrügen, hingegen nur zweieinhalb Piaster in Thessalien.<sup>125</sup> – Die in den Erlassen des 16. Jahrhunderts erkennbare Neigung, die damals obwaltenden Verhältnisse zu zementieren, hat sich offenbar durchhalten lassen.

Es erhebt sich allerdings die Frage, inwiefern man um die Wende zum 19. Jahrhundert berechtigt ist, den Begriff *raja* nicht mehr funktional zu verwenden, sondern ihm eine religiös fundierte Definition zu unterstellen. Liegt etwa ein Missverständnis vor? Wohl kaum, denn die zitierten Autoren kannten das Osmanische Reich aus eigener Anschauung. Dies gilt auch für Joseph von Hammer-Purgstall, der in seinem grundlegenden Werk über die osmanische Staatsverfassung und Staatsverwaltung folgendes mitteilt: Süleyman II. erließ ein *kânûnnâme*, die *raja* betreffend; es regelt die Erhebung der Grundsteuern und der Ertragsabgaben.<sup>126</sup> Vor der Inhaltsangabe des süleymanschen Gesetzes schaltet von Hammer eine Betrachtung des Begriffs *raja* ein. Letztere seien die „steuerbaren Unterthanen“, die „Herde“.

Der Name Raaja oder Unterthan ist im engsten Sinne in islamitischen Staaten im Gegensatz des Moslim oder freyen Staatsbürgers, oder auch des Mosellem, d.i. des durch Traktaten von Steuern befreyten nicht mohammedanischen Ausländers, ein Schimpfnahme, welcher alle Schmach und Unterdrückung eines besiegten, der Willkühr des Eroberers preisgegebenen Volkes mit sich führt. Dieser Unterschied ist höchst wesentlich um nicht durch die nach unseren staatsrechtlichen Begriffen gang und gäbe Vorstellungen in Irrthum zu geraten. Die gesammten Bewohner des osmanischen Reichs sind freylich wohl Unterthanen im allgemeinen Sinne, weil der Fürst, als Stellvertreter Gottes auf Erden, Herr ist über Leben und Gut; aber in dem engsten Sinne, welcher das islamitische Staatsrecht mit dem Nahmen Raaja verbindet, kommt dieser Nahme nur Nichtmohammedanern zu, welche die Anhänglichkeit an ihren väterlichen Glauben allen Lasten der Sklaverey und Unterdrückung vorzogen.<sup>127</sup>

125 Issawi 1977, 152–164.

126 Der Inhalt der Zusammenfassung bei v. Hammer 1963, Teil I, 187–214 deckt sich im wesentlichen mit den oben skizzierten Verordnungen aus der Zeit davor.

127 Ebd., 181 f.

Die Grundlage der erniedrigenden Behandlung, die an sich nicht bestritten werden kann, meint von Hammer in den „umarschen Bedingungen“ zu entdecken, einer in die mittlere Omaijadenzeit zurückgehenden Liste von für die Christen demütigenden Regelungen, die man mit dem zweiten Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) in Verbindung brachte.<sup>128</sup> Von Hammer hat recht, wenn er hervorhebt, dass die Schikanen, denen Andersgläubige in islamischen Staaten bis auf den heutigen Tag ausgesetzt sind, durch jenen Text legitimiert werden, der die „Bedingungen“ für die Existenz Andersgläubiger auf muslimischem Territorium zusammenfassen soll. Indessen enthält jener Text den Begriff der „Herde“ nicht und beschäftigt sich ebenso wenig mit irgendwelchen Steuern oder Abgaben. Wie ausführlich dargelegt wurde, hat „Herde“ einen ganz anderen gesellschafts- und ideengeschichtlichen Ursprung. Daher darf dieser Begriff nicht einfach mit dem Inhalt der „Bedingungen“ aufgefüllt werden. Freilich wird man von Hammer, der diesen Sachverhalt noch nicht kannte, und die beiden britischen Autoren, zu deren Äußerungen man weitere gleichlautende aus jener Zeit hinzufügen könnte, nicht gut des Irrtums bezichtigen dürfen. Sie waren mit den osmanischen Angelegenheiten bestens vertraut. Infolgedessen erscheint es mir ratsam, in dem beobachteten Wandel von einer funktionalen zu einer religiösen Definition der *raja* das Indiz für eine tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen und religiös-politischen Verhältnisse zu vermuten. Die Ständeordnung wurde um 1600 als zerrüttet wahrgenommen, den muslimischen Gelehrten sollte die Rolle zufallen, sie zu erneuern. Sollte das Reich seitdem unter den starken Druck der religiösen Funktionsträger geraten sein, dann läge eine Umdefinierung im erwähnten Sinn im Bereich des Möglichen. Ein Hinweis hierauf ist von Hammers Bemerkung, dass während des Wahhabitenfeldzugs des Jahres 1808 der osmanische Statthalter von Damaskus die strenge Befolgung der „umarschen Bedingungen“ anordnete.<sup>129</sup> Der Vielvölkerstaat der Osmanen musste den Schriftgelehrten Konzessionen machen.

Hier nun ist es angebracht, in gebotener Kürze einmal von deren Warte auf unseren Gegenstand zu blicken. Es zeigt sich dabei, dass die Überlieferungen, auf die sich die Schariakenner stützen, keineswegs in sich stimmig sind, sondern eine die islamische Staatsmacht unter allen Umständen begünstigende Prinzipienlosigkeit an den Tag legen. Al-Ġuwainī führte, wie erinnerlich, aus, dass ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb den ganzen Irak mit der *ḥarāġ* genannten Grundsteuer habe belegen müssen, die man nicht mit der gleichnamigen Strafabgabe verwechseln dürfe, die die Andersgläubigen wegen der Weigerung, den Islam anzunehmen, auf ihre Ländereien zu entrichten gehabt hätten. Mit der Konstruktion von

128 Der Text ist abgedruckt bei Nagel 2001, 98 f.

129 v. Hammer 1963, Teil I, 183.

zweierlei *ḥarāğ* – der eine zur Nutzbarmachung des Landes für den islamischen Fiskus, der andere als Strafabgabe – wehrt al-Ğuwainī die Ansicht seines Schulgründers aš-Šāfi‘ī ab, der aus den Nachrichten zur frühislamischen Geschichte gefolgert hatte, Muslimen könne man grundsätzlich keinen *ḥarāğ* abverlangen, da dieser ausschließlich als eine Bestrafung für die Andersgläubigkeit zu verstehen sei. Hielte man sich an diese Regel, dann bräche der seinem zweigestaltigen Daseinszweck nachstrebende islamische Staat zusammen; dies darf keinesfalls geschehen, und deshalb ringt sich al-Ğuwainī eine nicht-schafiitische Sichtweise der Problematik ab, in der der Begriff der „Herde“ wesentlich ist.

Die Hanafiten, deren Schule im Osmanischen Reich vorherrschte, hatten derartige Schwierigkeiten nicht. Abū Jūsuf, (gest. 795), ein Schüler Abū Ḥanīfas und daher bei ihnen in höchstem Ansehen stehend, hatte, wohl im Auftrag Hārūn ar-Rašīds (reg. 786–809), das erste islamische Handbuch über die Bodenbesteuerung verfasst. Auf die Frage des Kalifen, wie man Zehntland vom *ḥarāğ*-Land unterscheide, hatte Abū Jūsuf so geantwortet:

Alles Land, sei es arabisches oder nicht-arabisches Territorium, dessen Eigentümer, sich auf diesem Land befindend, den Islam annahm, ist Zehntland.

Der steuerrechtliche Status wird also aus dem Verhalten der Eigentümer bei der Inbesitznahme bzw. Eroberung durch die Muslime abgeleitet; fliehen die Eigentümer nicht, sondern bekennen sich spätestens im Augenblick der Okkupation zum Islam, dann sind sie den Zehnten schuldig. Zehntland sind ferner alle Gebiete, deren Eigentümer als „Götzenanbeter“ nach dem Sieg der muslimischen Truppen ohnehin nur die Wahl zwischen dem Übertritt zum Islam oder dem Tod hatten und die unter solchen Umständen die „richtige“ Entscheidung trafen.

Jedes nicht-arabische Territorium, das der Imam in die Hand bekommt und den (nicht-muslimischen, jedoch eine der ‚Schriftreligionen‘ bekennenden) Eigentümern belässt, ist *ḥarāğ*-Land; verteilt er es jedoch unter diejenigen, die es erbeutet haben, dann ist es Zehntland.<sup>130</sup>

Diese Richtschnur – über deren geschichtliche Wirklichkeit hier nicht zu handeln ist<sup>131</sup> – liegt der Darbietung des Stoffs in den hanafitischen Handbüchern der osmanischen Zeit nach wie vor zugrunde.

Das Geschehen bei der Eroberung fixiert den bodenrechtlichen Status ein für allemal. Den nicht zum Islam übertretenden Andersgläubigen wird, sofern es keine „Götzenanbeter“ sind, „Pardon“ gewährt, und aus diesem Akt leiten die Hanafiten die *ḥarāğ* genannten Abgabepflichten des nunmehrigen „Schutzge-

<sup>130</sup> Abū Jūsuf 1396 h., 75.

<sup>131</sup> Die Literatur zu dieser Frage ist recht umfangreich; man vgl. Schmucker 1972.

nossen“ (arab.: *ad-dimmi*) ab. Freilich wurden diese einfachen Grundsätze schon von Mohammed selber nicht immer befolgt; denn nach dem Einzug in Mekka, dessen Bewohner sich ja vielfach erst hiernach zur Annahme des Islams bequemt hatten, wurden deren Güter zu Zehntland erklärt,<sup>132</sup> wie ohnehin die gesamte Arabische Halbinsel diesen bevorzugten Status genieße; der Theorie gemäß lebten dort nur Muslime.<sup>133</sup> Der Irak sowie Syrien und Palästina gehörten nicht zu dieser bevorzugten Region und waren daher bei Vorliegen der geschilderten Voraussetzungen der *ḥarāğ*-Pflicht unterworfen. Diese wird ausdrücklich als eine Strafe für die der Aufforderung zur Islamannahme Widerstehenden bezeichnet; sie verlangt weit höhere Zahlungen als den Zehnten, den, wie gehört, etwaige muslimische Eigentümer schuldig sind, sei es, dass es sich um Konvertiten handelt, sei es, dass es die Eroberer sind, denen der Imam Land zugewiesen hat. Den Zehnten abführen, gilt – im Gegensatz zum *ḥarāğ* – als muslimischer Gottesdienst (arab.: *al-ʿibāda*); zudem wird der Zehnte nur auf die tatsächlich erzielten Erträge erhoben, während der *ḥarāğ* unter Zugrundelegung der bürokratisch ermittelten Ertragsstärke des Landes eingezogen wird.<sup>134</sup> Traten die Eigentümer des *ḥarāğ*-Landes später zum Islam über, hätte eigentlich auch ihnen die „Bestrafung“ durch die höhere und religiös bedenkliche Abgabe erlassen und der „Gottesdienst“ mittels des Zehnten ermöglicht werden müssen, wie aš-Šāfiʿī dies folgerichtig gefordert hatte. Das ging aber nicht, denn das islamische Gemeinwesen, das nach schariatischem Verständnis seine Subsistenzmittel nur in geringem Maße selber zu erwirtschaften hat, hätte zu bestehen aufgehört. Schon Abū Jūsuf sann deswegen darüber nach, wie man auch Ländereien, die man zum Zeitpunkt der Eroberung noch gar nicht unter den Pflug genommen hatte, als mit dem *ḥarāğ* belastet ausweisen könne. Denn dieser Status sollte möglichst auch auf Gebiete übergreifen, die erst nach der Eroberung urbar gemacht worden waren. Abū Jūsuf bildete hierfür die Kategorie des „Bereichs“ (arab.: *al-*

132 Dies ist natürlich eine Fiktion der Rechtsgelehrten, denn zum einen gab es in und um Mekka kein Acker- oder Gartenland, zum anderen hatte sich in den Kriegszügen zwischen 628 und 630, dem Zeitpunkt des Einzugs in Mekka, die Frage nach der Unterscheidung zwischen den beiden Abgabentypen noch gar nicht gestellt.

133 Vgl. ʿUmars Vorstellung von der „Insel der Araber“, die von einer gleichförmig muslimischen Bevölkerung bewohnt sein sollte (Nagel 2008, 551 f.).

134 Ibn al-Humām, Bd. V, 278–280. Ibn al-Humām merkt an, die Einziehung des Zehnten von der tatsächlichen Ernte „paßt am ehesten auf einen Muslim“ und meint damit, dass einem Muslim ein mit Risiken behaftetes Geschäft, wie es die vorausgehende Festlegung der Abgabenhöhe im Falle des *ḥarāğ* darstellt, aus religiösen Gründen – Spekulationsverbot! – nicht zugemutet werden darf. Die Andersgläubigen, die ohnehin dem Zorn Allahs verfallen sind, dürfen sich hingegen mit weiteren Sünden beflecken, zumal diese zu Nutz und Frommen des islamischen Fiskus begangen werden. Zu den von ʿUmar festgelegten Natural- und Geldabgaben je Landeinheit, vgl. Ibn al-Humām, op.cit. V, 281 f. und Abū Jūsuf 1396 h., 38–41.

*hajiz*), in dem diese lagen. Befanden sie sich in unmittelbarer Nähe von *ḥarāḡ*-Land, dann galten auch für sie die betreffenden Bestimmungen, während benachbartes Zehntland die Einordnung in diese weitaus günstigere Steuerklasse rechtfertigte. Unumstritten war dieses Konzept nicht. Abū Jūsufs Zeitgenosse Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 805) wollte lediglich neues Ackerland, das von den „durch die Nicht-Araber gegrabenen Kanälen“ her bewässert wurde, mit dem *ḥarāḡ* belegen, ein Widerschein der ursprünglichen Begründung mit der Religionszugehörigkeit.<sup>135</sup> Den Hintergrund dieser Debatten bilden die gegen 800 stark angewachsene Bevölkerung des Irak – die neue Metropole Bagdad musste versorgt werden – und die fortschreitende Islamisierung der Einheimischen. Diesen Gegebenheiten trägt ferner die Bestimmung Rechnung, dass *ḥarāḡ*-Land, dessen Inhaber zum Islam übertraten, nicht von der eigentlich als Erniedrigung gedachten Abgabenart befreit werden durften, denn auch ein Muslim, so sagte man jetzt, muss die Mühen der Lebensfristung schultern.<sup>136</sup>

Da er jedoch nach dem religiös begründeten Recht nur den Zehnten abzuführen braucht, erhebt sich die Frage, ob dieser wohl zusätzlich zum *ḥarāḡ* fällig werde. In das frühe 8. Jahrhundert zurückgehende Überlieferungen bejahen dies: Der *ḥarāḡ* liegt auf dem Land, die *zakāt*-Abgabe, die zu den religiösen Pflichten des Muslims gehört, hat er aus seinem Einkommen zu zahlen; sie beläuft sich auf ein Zehntel, wenn dieses auf einem nicht künstlich bewässerten Boden erzielt wurde, ansonsten wegen des erhöhten Arbeitsaufwandes auf ein halbes Zehntel.<sup>137</sup> In frühosmanischer Zeit stellte sich u.a. Ibn al-Humām (gest. 1457), der vielleicht einflussreichste hanafitische Rechtsgelehrte des 15. Jahrhunderts, diesem heiklen Thema. Es sei nicht als „verabscheuungswürdig“ zu bewerten, wenn ein Muslim den *ḥarāḡ* abführe, urteilt er; „verabscheuungswürdig“ (arab.: *makrūh*), so lautet die schariatistische Bewertung für Handlungen, die so bedenklich sind, dass ihre Begehung zwar noch keine Jenseitsstrafe nach sich zieht, ihre Unterlassung jedoch Jenseitslohn einträgt. Im Verdacht, dieser nicht eben günstigen Bewertung zu unterliegen, stehe keineswegs der Umstand, dass ein Muslim *ḥarāḡ* aufbringe, erläutert Ibn al-Humām, sondern dass er Land erwerbe, welches *ḥarāḡ*-pflichtig ist, weswegen ihm dann eine religiös anrühige Handlungsweise, eben die Abführung des ihn erniedrigenden *ḥarāḡ*, aufgenötigt werde. Der Erwerb an sich sei ohne Zweifel erlaubt – fällt mithin in die schariatistische Bewertungskategorie des weder Verbotenen noch zur Mehrung des Jenseitsverdienstes Empfohlenen. Nur beim Erwerb aber trete der Muslim als ein Agierender auf, beim Einziehen des *ḥarāḡ* sei hingegen der „Imam“ der

135 Ibn al-Humām, op. cit., 281. Aš-Šaibānī erinnerte ausdrücklich daran, dass es im Prinzip unzulässig sei, einem Muslim den *ḥarāḡ* abzufordern.

136 Ebd., 285.

137 Jahjā b. Ādam 1396 h., 162–169.

Handelnde. Allerdings hätten, fährt Ibn al-Humām fort, unlängst einige Stümper hiergegen einen Ausspruch ins Feld geführt, den Mohammed beim Anblick eines Pfluges getan habe: „Dieses Gerät gelangt niemals auf jemandes Anwesen, ohne dass dieser erniedrigt wird!“<sup>138</sup> Jene Unbedarften hätten vermeint, die Erniedrigung liege darin, dass ein Muslim sich zum *ḥarāğ* verpflichte. „So ist es überhaupt nicht“, betont Ibn al-Humām. Mohammed habe vielmehr sagen wollen:

Wenn sich Muslime mit dem Landbau beschäftigen und hinter den Schwänzen der Kühe herlaufen, dann vernachlässigen sie den Krieg, so dass sich die Feinde gegen sie wenden und sie erniedrigen.

Dieser Warnung ungeachtet stehe zweifelsfrei fest, dass dem Muslim gestattet sei, eine Verpflichtung (arab.: *al-iltizām*) einzugehen, die ihm vom Grundsatz her nicht obliege. So dürfe er sogar für die Kopfsteuer eines „Schutzgenossen“ bürgen.<sup>139</sup>

An diesem Punkt finden wir Anschluss an die osmanische Wirklichkeit. Denn als jemand, der – gegenüber dem Fiskus bzw. einem Lehensträger – eine Verpflichtung eingegangen ist, als *mültezim*, werden die zahlreichen Muslime bezeichnet, die von den Inhabern der Militärlehen Land pachteten, freilich nicht um selber dessen Bestellung zu betreiben, sondern um die auf dem Land lastenden Abgaben einzuziehen. Der Vertrag eines *mültezim* galt in frühosmanischer Zeit in der Regel für ein Jahr. Nach dem Frieden von Karlowitz im Jahre 1699 verlängerte die Hohe Pforte die Steuerpacht vielfach auf Lebenszeit, um den desaströsen Folgen einer vor allem auf rasche, kurzfristige Ausbeutung zielenden Tätigkeit der *mültezim* zu begegnen. Wahrscheinlich legitimierte sie mit dieser Verordnung eine schon seit längerem in Gang gekommene schleichende Umwandlung der befristet gewährten Pacht in eine Art von Privatbesitz:<sup>140</sup> Zwischen die *‘askeri* und die *raja* schob sich somit eine – wie sich zeigen wird, von den Rechtsgelehrten mit Abneigung betrachtete – Schicht von Funktionsträgern, so dass sich die Grenze zwischen den beiden Ständen zu verwischen begann. In den Rechtshandbüchern spielen die Begriffe *‘askeri* und *raja*, wie bereits mehrfach angedeutet wurde, freilich keine Rolle, denn ihre Verfasser kennen keine funktional bestimmten Stände, sondern nur den Glauben als Merkmal einer Gruppenzugehörigkeit. Deswegen haben sie Mühe, die Veränderungen, deren Zeuge sie werden, angemessen zu beschreiben.

Das spürt man auch im Rechtshandbuch des Ibn ‘Ābidīn (gest. 1836 oder 1842), im letzten, das zur Erhellung der schariatischen Dimension unseres Ge-

<sup>138</sup> Fehlt in den „kanonischen“ Sammlungen.

<sup>139</sup> Ibn al-Humām, op. cit., V, 286.

<sup>140</sup> Gibb / Bowen 1950, Teil 1, 205, 253–259.



genstandes zu Rate gezogen werden soll. Der nach eigenem Bekunden infolge eines Erweckungserlebnisses vom Schafiitentum zum Hanafitentum übergetretene Gelehrte erörtert in einem Kommentar zu einem hanafitischen Handbuch verhältnismäßig ausführlich das Bodenrecht, da er als Zeitgenosse Muḥammad ʿAlī (reg. 1805–1848) Zeuge der schwerwiegenden Eingriffe in dieses Rechtsgebiet wurde, mit denen jener, der Hohen Pforte nur noch *de jure* botmäßig, Ägypten und Syrien zu modernisieren suchte. Muḥammad ʿAlī hoffte, die hierfür notwendigen Mittel vor allem mit einer zentralistischen Landwirtschaftspolitik zu beschaffen. Die hierauf bezüglichen Darlegungen Ibn ʿĀbidīn übergehe ich und gebe nur wieder, was er zur Ausbeutung des Bauernstandes durch die führenden Schichten des Osmanischen Reiches im allgemeinen zu sagen hat. Die Ländereien, die der Sultan als Dienstlehen seinen Kriegern übertragen hat, sind mit Abgaben belastet, die durch die Inhaber der Lehen eingezogen und zum Zwecke der Erfüllung ihrer militärischen Pflichten verwendet werden müssen. Diese eigentlich als ein Entgelt (arab.: *al-uğra*) für die Bereitstellung des Bodens durch den islamischen Machthaber aufzufassende Abgabe wird in der Regel als *ḥarāğ* interpretiert. Jedoch handelt es sich in Wirklichkeit nicht um die gemäß den Vorschriften der Scharia unabhängig vom Ernteertrag fällige Steuer, sondern um einen Anteil an der tatsächlich erzielten Ernte, der sich je nach den Umständen auf zwanzig bis fünfzig Prozent belaufen darf (arab.: *ḥarāğ al-muqāsama*).<sup>141</sup> In jedem Fall sei allerdings die Leistungsfähigkeit der Bauern zu berücksichtigen; es dürfe nur der in das Grundbuch eingetragene Anteil einbehalten und durch den Lehensträger gemäß seinen Verpflichtungen verbraucht werden. Wie anders aber sei die Wirklichkeit, klagt Ibn ʿĀbidīn. Der *ḥarāğ* werde in voller Höhe eingefordert, selbst wenn Missernten oder die Umstellung von einer Feldfrucht auf eine andere zu geringen Erträgen geführt hätten; darüber hinaus würden den Bauern ungesetzliche Leistungen abgepresst.

Ibn ʿĀbidīn kennt Fetwas bereits aus dem 16. Jahrhundert, in denen solches Unrecht verurteilt und die Beachtung der Leistungsfähigkeit vorgeschrieben wird.<sup>142</sup> Seit eben dieser Zeit beschäftigen sich Fetwas ferner mit der Frage, ob Bauern, die flohen und sich ihrem harten Los entzogen, zur Rückkehr gezwungen werden dürften. Das Problem klang auch in den vorhin zitierten *kānūnnāmeler* an. Nur wenn verbohrtter Eigensinn, nicht aber das Unrecht der Lehensträger die Ursache für die Flucht sei und das Dorf veröde, seien Zwangsmaßnahmen zulässig. Leider aber sei es gang und gäbe, dass man die Flüchtlinge, ohne nach den Gründen zu forschen, zurückhole und mit weiteren Forderungen bedrän-

141 Dozy 1881, I, 353. Der Begriff stammt nicht aus der osmanischen Zeit, sondern kam bereits viel früher auf, wie Dozys Belege zeigen.

142 Ibn ʿĀbidīn 1992, IV, 189.

ge.<sup>143</sup> Kritisiert wurde damals auch schon die Steuerpacht, die, wie in diesem Zusammenhang klar wird, durch die Lehensträger vergeben wurde, die sich auf diese Weise dem Land entfremdeten, das sie ernährte. Formal besteht sie in einer Verpachtung des Bodens des Dienstlehens zum Zwecke der Sicherstellung seiner Nutzung. Wenn aber Bauern vorhanden sind, die ihren Aufgaben nachkommen, dann ist ein solcher Pachtvertrag nach Meinung einiger Juristen ganz überflüssig. Nur wenn auf dem Lehensland keine mit der Bearbeitung befassten Menschen ansässig sind und es von vorübergehend angeworbenen Leuten nutzbar gemacht werden muss, damit überhaupt ein Anteils*ḥarāğ* erwirtschaftet werden kann, darf der Lehensträger einen Pächter suchen – offensichtlich damit während seiner Abwesenheit im Krieg die Ländereien nicht brachliegen. „Die Wirklichkeit in unserer Zeit aber“, und hier spricht vermutlich ein Autor des 16. Jahrhunderts, „läuft darauf hinaus, dass der Pächter das“ – dem Lehensträger durch den Sultan übertragene Gut – „pachtet, nicht zum Zwecke des Ackerbaus, sondern um den *ḥarāğ* einzuziehen. Man nennt dies *iltizām*“, der aber keine rechtsgültige Vertragsform ist, wie ar-Ramlī (gest. 1596) urteilt, den Ibn ʿĀbidīn hier zitiert.<sup>144</sup>

Das Wort „Herde“ fließt Ibn ʿĀbidīn während dieser Ausführungen, sofern ich recht sehe, nur ein einziges Mal in die Feder, nämlich im Zusammenhang mit der Anpassung des *ḥarāğ* an die Leistungsfähigkeit: Wenn die Ackerfrucht eines Angehörigen der „Herde“ durch eine Pflanzenkrankheit vernichtet wurde, habe man dem Betroffenen zur Zeit der Sasaniden die Auslagen für die Feldbestellung ersetzt.<sup>145</sup> Die Zugehörigkeit zum Islam berühren die hier knapp skizzierten Überlegungen der Rechtsgelehrten nirgends. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit jedoch auf die folgenschweren Unzulänglichkeiten, die das dem doppelten Daseinszweck des islamischen Staates dienende Ständesystem aufwies.

Es erhebt sich nämlich die Frage, inwieweit die Idee der Harmonie der Stände von der gesamten Bevölkerung des Reiches geteilt wurde oder ob sie nur ein Gedankengebilde war, mit dem die führenden Kräfte ihre Macht und ihren Rang abzusichern suchten. War unter den *raja* die Überzeugung verbreitet, einen unentbehrlichen Dienst für *ihr* Reich zu verrichten, und erfüllte sie dies mit Stolz? Wir wissen es nicht, entsprechende Studien fehlen und sind womöglich mangels aussagekräftiger Quellen gar nicht zu leisten. Was vorhin über die Verstetigung der Steuerpacht gesagt wurde, lässt freilich eher auf eine unüberwindbare Feindschaft als auf Harmonie schließen; die Beziehungen zwischen den *raja* und ihren Bedrückern dürften vergiftet gewesen sein. Denn der *mīl-tezīm* übte seine Autorität unter Inanspruchnahme informeller Privilegien aus, und die Bauern erwarteten vermutlich gar nichts anderes als ein despotisches

143 Ebd., 192.

144 Ebd., 194.

145 Ebd., 189, Zeile 12.

Vorgehen und waren ihrerseits nur mit roher Gewalt zur Erfüllung selbst ihrer gesetzlichen Verpflichtungen zu bewegen.<sup>146</sup> Das Gedeihen einer die *raja* einschließenden osmanischen Reichsidee, eines osmanischen „Staatsbürgertums“, vergleichbar dem in Teilen Europas sich herausbildenden Nationalbewusstsein, lässt sich demzufolge nicht nachweisen.

Im Gegenteil, die wenigen gesicherten Erkenntnisse, die wir über die osmanische *raja*-Bevölkerung zwischen dem 16. und dem frühen 19. Jahrhundert besitzen, deuten auf deren Entwurzelung und auf verzweifelte Bemühungen hin, dem *raja*-Leben zu entkommen. In den vorhin zitierten Bestimmungen, die die Bewegungsmöglichkeiten der Landbesteller eingrenzten, spiegelt sich dies wider. Richtet man seine Aufmerksamkeit vor allem auf den Balkan und Griechenland, so wird man in der Tat feststellen müssen, dass die *raja* weitgehend mit der christlich gebliebenen Bevölkerung identisch sind; *de facto* überschneidet sich hier der funktional bestimmte Stand mit der religiösen Definition der durch Eroberung in den Status von Tributzahlern hinabgedrückten Andersgläubigen, und da eine Einbeziehung der Christen in ein osmanisches „Staatsbürgertum“ gar nicht angestrebt, ja dank der von der religiösen Führungsschicht geforderten verstärkten Islamisierung des Reiches geradezu ausgeschlossen wurde, gestalteten sich die Verhältnisse so, dass sie von seiten der Muslime als eine legitime und notwendige Replik der idealisierten frühislamischen Zeit wahrgenommen wurden. Es wird demnach kein Zufall sein, dass Ibn ‘Ābidīn sich ausführlich mit dem *ḥarāğ al-muqāsama*, der in Prozenten festgesetzten Ernteabgabe, beschäftigt. Denn was sie anging, so konnte man sich unmittelbar auf Mohammed berufen, bewegte sich also in einem nach muslimischem Maßstab unanfechtbaren Argumentationszusammenhang. Die in der Zeit nach Mohammeds Tod üblich gewordene Belegung des urbar gemachten Bodens mit einer ertragsunabhängigen Steuer, dem *ḥarāğ* im ursprünglichen Sinn, war nach islamischem Recht mit dem Makel behaftet, dass sie das Verhältnis zwischen Arbeitsleistung und Ertrag verhüllte, also ein Element eines – dem Muslim verbotenen – Risikos enthielt. Da der *ḥarāğ* eigentlich als Bestrafung für das Verharren im „Unglauben“ galt, war dieser Gesichtspunkt natürlich zu vernachlässigen, sobald Andersgläubige betroffen waren. Mohammed selber aber hatte ohnehin noch keinen ertragsunabhängigen *ḥarāğ* angeordnet, sondern den besiegten Andersgläubigen einen ertragsabhängigen, allerdings sehr hohen Tribut auferlegt: So hatte er nach der Eroberung von Ḥaibar die jüdischen Bewohner nicht vertrieben, sondern die Auslieferung der Hälfte der Ernte verlangt. Ein Heerführer, der in seinem Auftrag in das damals den Sasaniden unterstehende Gebiet gegenüber von Bahrain eingedrungen war, ließ den Zoroastriern, Juden und Christen ihr Land und

146 Vgl. das Beispiel bei Gibb / Bowen 1950, I, 205.

forderte einen in den Quellen nicht spezifizierten Anteil an der Dattelernte.<sup>147</sup> An diese Überlieferungen anzuknüpfen, hatte den großen Vorteil, dass nicht bezweifelt werden konnte, dass die hohe – in den frühen Quellen übrigens noch nicht *ḥarāğ* genannte – Abgabe allein von Andersgläubigen aufzubringen war, denn sie werden ausdrücklich in den Texten genannt. Ar-Ramlī's oben zitierte Erwägungen über den Charakter eines von Muslimen zu leistenden *ḥarāğ* werden damit entbehrlich.

Neben die Auflösung des Ständekonzepts, die fehlende Einbeziehung der Andersgläubigen in ein osmanisches Staatsbewusstsein und die hier nur ange deutete wachsende Rückbindung der Reichsideologie an den sunnitischen Gelehrtenislam<sup>148</sup> treten der schwindende Einfluss der Zentralmacht und der Aufstieg der lokalen Notablen zu den eigentlichen Herren des Staates. Die Notablen arbeiteten eng mit den örtlichen Gelehrten zusammen, denen sie beispielsweise Ämter in der Hierarchie der islamischen Würdenträger verschafften: Wenn die Notablen schon nicht Glieder des durch Ernennung von seiten des Sultans legitimierten Staatsapparats waren, sondern im Grunde dessen Widerpart, so waren sie wenigstens Sachwalter der islamischen Belange in ihrem Einflussbereich. Daher ist es kein Wunder, dass das 18. Jahrhundert, die hohe Zeit der lokalen Machthaber, zugleich die Epoche ist, in der die Gesetzesgelehrten am dreitesten bei Hofe auftraten. Die Reformen der Sultane des 19. Jahrhunderts wandten sich denn auch entschieden gegen die Anmaßungen der Notablen und der Schariakenner.

Zum Abschluss unserer Überlegungen über die *raja* in den Jahrhunderten des Niedergangs des Osmanischen Reiches wenden wir uns noch einmal der Frage zu, welches Bild dieses Staatswesens dem fremden Beobachter vermittelte, unter dem wir nun nicht den an den Gegebenheiten um ihrer selbst willen interessierten Forscher meinen, sondern den auf den Vorteil seines Landes bedachten Diplomaten. Seine Wahrnehmungen schlugen sich in zwischenstaatlichen Abmachungen nieder, die die jeweils herrschenden Kräfteverhältnisse zum Ausdruck bringen. Während des Nordischen Krieges gelang es den Osmanen, im Sommer 1711 die Russen zu besiegen und ihnen einen Frieden zu diktieren. Der Artikel 5 des Abkommens sah vor, dass alle Türken, die in russische Gefangenschaft geraten waren, freigelassen und in das Osmanische Reich rücküberstellt wurden.<sup>149</sup> Das Bestreben der Zaren, sich der Nordküste des Schwarzen Meeres zu bemächtigen, hatte wegen jener Schlappe jedoch nur einen vorübergehenden Rückschlag erlitten. 1735 nutzten die Russen Grenzstreitigkeiten zwischen den tatarischen Chanaten und den Kosaken auf dem Gebiet der heutigen Ukraine

147 al-Balāḍarī 1968, arabischer Text 27 und 78, Glossar 86 f.

148 Vgl. Itzkowitz 1977, 253–287.

149 Englische Übersetzung des Vertragstextes bei Hurewitz 1956, 39.

für die Beförderung der eigenen Interessen und brachten die Mündungen des Dnjepr und Dnjestr unter ihre Kontrolle. In dem 1739 ausgehandelten Frieden von Belgrad findet sich der folgende Passus: Alle Gefangenen und Sklaven, gehörten sie dem Militär an oder nicht, und gleichgültig, ob sie vor dem Krieg oder während der Kampfhandlungen in ihre missliche Lage gekommen waren, müssen unmittelbar nach der Ratifizierung des Vertrags ausgetauscht werden, ohne dass Lösegeld zu zahlen ist. Diese Regelung solle auch in Zukunft gelten, es sollte mithin nicht mehr zulässig sein, dass die beiden Vertragspartner auf ihrem Territorium jeweils die Staatsangehörigen des anderen festhielten, in welchem Status auch immer. Ausgenommen von diesem Grundsatz sollten jedoch Personen sein, die im Russischen Reich zum Christentum bzw. im Osmanischen Reich zum Islam übertraten. In dieser Bestimmung wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Religionszugehörigkeit das wesentliche Kriterium der Staatsangehörigkeit darstellt. Das soll sogar in Fällen gelten, in denen Verbrecher vor der Strafverfolgung auf das Gebiet des Vertragspartners fliehen und dort ihre Religion wechseln. Schließlich wurde 1739 vereinbart, dass Russen, seien sie Geistliche oder Laien, im Osmanischen Reich von sämtlichen Steuern und Abgaben befreit sind.<sup>150</sup>

Diese Verabredungen kann man mit den sogenannten Kapitulationen vergleichen, die sich insbesondere England und Frankreich seit dem 16. Jahrhundert von orientalischen Herrschern für ihre Untertanen ausbedungen hatten. Doch ist ein Unterschied zu beachten: Der im Zuge des Übertritts auf das gegnerische Territorium vorgenommene Religionswechsel begründet eine neue Staatsangehörigkeit, und anders als England oder Frankreich besaß Russland gemeinsame Grenzen mit den Osmanen. Die 1739 in Belgrad vereinbarten Grundsätze wurden 1774 im Frieden von Küçük Kaynarca bekräftigt, der ein sechsjähriges Ringen zwischen Russen und Osmanen um den Besitz der Nordküste des Schwarzen Meeres beendete. Wieder heißt es, Kriegsgefangene sowie Sklaven beiderlei Geschlechts, desgleichen entflozene Straftäter müssten ihrem Ursprungsland zugeführt werden, es sei denn, sie hätten freiwillig ihren Glauben gewechselt. Es kommt die Bestimmung hinzu, dass Christen polnischen, moldauischen, griechischen oder georgischen Volkstums, die auf osmanischer Seite versklavt wurden, freizulassen seien: Russland erklärt sich zur Schutzmacht des Christentums. Es bekundet im Gegenzug, dass es in gleicher Weise dem Sultan die Vertretung der religiösen Belange der tatarischen Muslime zugestehe. Die Tatarenchanate, bis dahin in loser Abhängigkeit von der Hohen Pforte, sollten die vollständige politische Unabhängigkeit erhalten: insofern jedoch „die religiösen Kultbräuche betroffen sind, so sollen die Tataren, da sie denselben Glauben wie die Mo-

---

150 Ebd., 49 f.

hammedaner“ – im Osmanischen Reich – „bekennen, diese selber regeln im Einvernehmen mit Seiner Hoheit“ – dem osmanischen Sultan –

in dessen Eigenschaft als Großkalif des Mohammedanismus gemäß den Bestimmungen, die ihnen durch ihr Gesetz vorgeschrieben werden, jedoch ohne die (tatarische) Unabhängigkeit zu beeinträchtigen.<sup>151</sup>

Der Zar als der Herrscher aller russischen Länder ist zugleich das Oberhaupt aller orthodoxen Christen;<sup>152</sup> dem Sultan konzidiert er einen analogen Rang, stellt allerdings klar, dass sich dessen Befugnisse allein auf die Riten des Islams erstrecken.<sup>153</sup> Des Weiteren sollte gelten, dass Untertanen des Zaren, Kleriker wie Laien, die nach Jerusalem pilgern oder andere Orte des Osmanischen Reiches aufsuchen, nicht zur Zahlung des *ḥarāğ* oder anderer Abgaben herangezogen werden dürfen.<sup>154</sup> In fiskalischen Angelegenheiten hat nur das Land der Herkunft, dessen Bürger man dank seiner Religionszugehörigkeit ist, irgendwelche Befugnisse.

Die im Vertrag von Küçük Kaynarca niedergelegten Grundsätze leiteten die russische Politik gegenüber dem Osmanischen Reich bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs.<sup>155</sup> Sie bildeten die Grundlage für das Streben nach Befreiung des Balkans von der Herrschaft des Sultans. Die Bemühungen der Osmanen, eine allgemeine, die Grenzen der Religion hinter sich lassende Staatsangehörigkeit zu schaffen, zeitigten zwar 1839 erste Früchte. Im *Ḥaṭṭ-ı Şarīf* von Gülhane wurde unter anderem die Schädlichkeit der Steuerpacht eingeräumt und ein einheitliches Steuerrecht in Aussicht gestellt.<sup>156</sup> Vielfach mit Recht warf man den Osmanen das ganze 19. Jahrhundert hindurch vor, dass sie solche Versprechungen nur unzureichend erfüllten.<sup>157</sup> So ist diese Epoche der europäisch-nahöstlichen Geschichte von dem Gegensatz zwischen dem westlichen Begriff des Staatsbürgertums und dem osmanisch-islamischen Konzept eines durch die Zugehörigkeit zum Islam definierten Untertanen geprägt, der notwendigerweise die Gleichberechtigung der Andersgläubigen nicht kennt. Die Geschehnisse des Osmanischen Reichs vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts leisteten der Akzentuierung seines islamischen Charakters Vorschub, deren Ergebnis Theodor Zenker in seinem eingangs zitierten *Türkisch-arabisch-persischen Handwörterbuch* in denkbar

151 Ebd., 55 f.

152 Die osmanische Übersetzung des russischen Titels „Selbstherrscher aller russischen Länder“ bedang sich der Zar ausdrücklich in Artikel 13 des Vertrags für den offiziellen Schriftverkehr mit dem Sultan aus.

153 Über die Bedeutung dieses dem Wesen nach neuartigen Kalifats vgl. Nagel 1981, II, 172-223.

154 Hurewitz 1956, 57.

155 Ebd., 54.

156 Ebd., 114 f.

157 Vgl. das Memorandum des russischen Ministers Nesselrode von 1854, ebd., 131.

knapper Weise zusammenfasst. Die in jenem Zeitraum vonstattengehende Verengung des Begriffs *raja* auf die andersgläubigen Untertanen des Sultans ist vor dem Hintergrund vielschichtiger religiös-politischer und gesellschaftlicher Prozesse zu begreifen, die noch einer genauen Untersuchung harren; ihre Wurzeln reichen jedoch in den frühesten Islam zurück und sind als Ausdruck des auf kriegerische Expansion angelegten Charakters des muslimischen Gemeinwesens zu verstehen.

## Zusammenfassung

Das Bild des guten Hirten, der liebevoll und fürsorglich mit seiner Herde umgeht, verbindet sich im Zeitalter Justinians mit der byzantinischen Herrscherideologie. Was den Kaiser als einen Hirten auszeichnet, ist seine *philantropia*. Unter dem Kalifat der Omajjaden dringt der Begriff der „Herde“ (arab.: *ar-raʿīja*, Pl. *ar-raʿāijā*) in die islamische religiös-politische Gedankenwelt ein, ohne dass er wie in Byzanz mit bestimmten ethischen Ansprüchen an den Herrscher verknüpft wäre. Er soll vielmehr den weiten Abstand zwischen dem durch Allahs Fügung in sein Amt gelangten Kalifen und den Untertanen deutlich machen. Allein in antiomajjadischen Strömungen ist von der Verantwortung die Rede, die der Hirte, der Kalif, für seine Herde trage; er werde am Jüngsten Tag für seine Herrschertaten vor Allah Rechenschaft ablegen müssen. In dem zur selben Zeit im Entstehen begriffenen Propheten*ḥadīṭ* wird der Hirte-Herde-Topos bisweilen auf die Fülle der unter den Menschen obwaltenden Beziehungen der Über- und Unterordnung übertragen. Al-ʿĀmirī (gest. 992) bringt diese Vorstellung mit der durch den Islam, insbesondere durch den Dschihad, bewirkten Zähmung der Triebseele in Zusammenhang: Die „Herden“ der Muslime bilden ein vielfach verflochtenes Gefüge von Gemeinschaften, die durch die Vorherrschaft der Vernunftseele geeint sind und die die hierdurch gewonnene Durchsetzungskraft zur Unterwerfung aller übrigen Religionsgemeinschaften nutzen.

Die Unterwerfung des Ostens der islamischen Welt unter nomadische Verbände von im weitesten Sinne türkischer Volkszugehörigkeit bewirkte einen tiefgreifenden Wandel im islamischen Staatsverständnis. Der Daseinszweck des Staates wurde fortan zum einen in der durch die Gelehrten zu leitenden inneren Islamisierung, zum anderen in der durch eine in ständiger Bereitschaft befindliche Armee geschützten inneren Ordnung gesehen sowie in der unter diesen beiden Voraussetzungen abgesicherten Expansion. Eine von der Vorherrschaft der Vernunftseele geprägte, die Gesamtheit der Muslime einschließende und als *raʿāijā*, die „Herden“, bezeichnete Untertanenschaft gab es nicht mehr. Stattdessen glaubte man eine Zweiteilung zu erkennen, die funktional bestimmt war.

Dem religiös-militärischen Apparat unterstanden die *raʿājā*, die sich im Großen und Ganzen aus Muslimen zusammensetzten. Wesentlich aber war, dass diese „Herden“ die Abgaben erwirtschafteten, die dem Staatsapparat die Wahrnehmung seiner erwähnten Aufgaben ermöglichten.

Bereits die frühislamische Zeit hatte eine Zweiteilung der muslimischen Gesellschaft gekannt. Den Dschihadkämpfern, den von Allah wegen ihres kriegerischen Einsatzes für seine Sache besonders Geschätzten, waren die gewöhnlichen Muslime im Rang nachgeordnet, die mit ihren damals *ṣadaqāt* genannten Abgaben den Dschihad und einen die innerislamische Solidarität kräftigenden Verbrauchsgüterausgleich zu gewährleisten gehabt hatten. Der Begriff *ar-raʿājā* für die letzteren hatte damals allerdings noch gefehlt. Man hatte einerseits von *Muslimen* gesprochen und damit Menschen gemeint, die ihre Zugehörigkeit zu der neuen Religion lediglich durch den Ritenvollzug bekundeten, sowie andererseits von *muǧāhidūn*, jenen eben, die zu einer kämpferischen Gläubigkeit gefunden hatten.<sup>158</sup>

Der Umstand, dass in den ersten Jahrzehnten nach Mohammeds Tod weite Gebiete erobert worden waren, in denen Andersgläubige siedelten, und dann den Bedürfnissen der muslimischen Führungskliquen zur Verfügung standen, leisteten einer funktionalen Betrachtungsweise der die Ressourcen erarbeitenden Bevölkerung Vorschub. Maßgebend wurde diese Betrachtungsweise jedoch erst in dem Augenblick, als von neuem im Namen des Islams kämpfende Nomadenverbände die Macht an sich rissen und ihre eben errungene Herrschaft unter Indienstnahme von Vertretern der religiösen Elite zur Verwirklichung der vermeintlichen wahren Absichten Allahs überhöhten. Die Osmanen erbten diese Ideologie und waren bestrebt, deren Vorgaben zu erfüllen: Die *raja*, als ein Stand aufgefasst, alimentierten den *ʿaskeri*-Stand, die religiös-militärische Führungsschicht. Die um 1600 hervortretenden Unzulänglichkeiten eines auf rücksichtsloser Ausbeutung der *raja* beruhenden Staatswesens und die mit diesen Unzulänglichkeiten einhergehenden militärischen Misserfolge, die die Glaubwürdigkeit der Staatsideologie in Frage zogen, setzten Debatten über notwendige Reformen in Gang. Die Rechtsgelehrten, so der Tenor der einschlägigen Verlautbarungen, sollten auf eine an ihrem Gedankengut ausgerichtete Restaurierung der Ständeordnung hinarbeiten. Dies war freilich eine in sich widersprüchliche Forderung.

Denn die Rechtsgelehrten, durchdrungen von den frühislamischen Idealen, von denen die normativen Texte der Scharia allenthalben zeugen, waren alles andere als beherzte Verteidiger des Ständeprinzips. Ihre autoritativen Quellen betrachten durchweg die Religionszugehörigkeit als das entscheidende Krite-

---

158 Nagel 2008, 317-322, 383-400.



rium der Definition des rechtlichen Status einer Person. Hierin liegt einer der Faktoren, die in den Krisenjahrhunderten des Osmanischen Reiches auf eine Umwandlung des funktionalen Verständnisses des Begriffs *raja* in ein an der Religionszugehörigkeit ausgerichtetes hinwirkten. Überdies bildete sich kein osmanisches Nationalbewusstsein heraus, das den *raja* das Gefühl hätte vermitteln können, als ein unaussonderbarer Bestandteil des Staates Achtung zu genießen. Eine seit dem 18. Jahrhundert zu beobachtende endogene Radikalisierung des Islams – die Entstehung des Wahhabitentums und ihre Rückwirkungen außerhalb Arabiens – mag ebenfalls dazu beigetragen haben, dass sich zumindest in der Wahrnehmung durch Fremde ein sunnitisches „Staatsvolk“ von den *raja* abhob, die auf dem Balkan ja tatsächlich in der Mehrheit Christen waren. Zumindest die russische Politik richtete sich, wie anhand der Friedensverträge von Belgrad (1739) und Küçük Kaynarca (1774) gezeigt werden kann, nach dieser Wahrnehmung. So wird verständlich, dass um 1800 die Meinung vorherrschte, die *raja* seien die nichtmuslimischen Untertanen des Sultans. Der sich in dieser Ansicht widerspiegelnde tiefgreifende Wandel der Gesellschaft des Osmanischen Reiches wie auch seines Selbstverständnisses, der sicher auch als ein Wandel des Blickes der Europäer auf das Reich interpretiert werden kann, wäre ein lohnender Gegenstand interdisziplinärer Geschichtsforschung.<sup>\*159</sup>

## Literaturverzeichnis

- Abū Jūsuf, 1396 h.: *Kitāb al-ḥarāğ*, 5. Auflage. Kairo.
- Aḥmad b. Ḥanbal, 1313 h.: *Musnad*, 6 Bände. Kairo.
- Altheim, Franz / Stiehl, Ruth, 1954: *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, mit einem Beitrag von R. Göbl, erster Band. Wiesbaden.
- al-ʿĀmirī, 1967: *Kitāb al-iʿlām bi-manāqib al-islām*, (ed. Aḥmad ʿAbd al-Ḥamīd Ġuraib). Kairo.
- al-Balāḍarī, 1968: *Futūḥ al-buldān*, (ed. de Goeje), 2. Auflage. Leiden.

---

\* Korrekturzusatz: Herr Kollege Majer macht mich freundlicherweise auf folgendes aufmerksam:

S. 70: In der Quelle ist nicht vom Dschihad gegen die Byzantiner, sondern vom „Glaubenskampf (*gaza*) im Land Rum“ die Rede. Indessen besteht der Dschihad aus zahlreichen solcher Glaubenskämpfe.

S. 78-81: Nichtmuslimische *Sipahis* sind auch aus anderen Gegenden des Balkans bekannt. Ein *terakki* wurde als Auszeichnung für militärische Verdienste gewährt.

S. 80: Süleyman I. wird in der heutigen Historiographie nicht mehr als Sultan gezählt, sodass Süleyman II. (S. 78) jetzt als Süleyman I. gilt. S. 90: Die Vergabe von Steuerpacht auf Lebenszeit begann schon 1695.

- Barkan, Ö. L., 1943: XV ve XVIncı asırlarda *Osmanlı İmparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malîe saslari*. Birinci cilt: Kanunlar. Istanbul.
- Barthold, Wilhelm, 1962: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*. Darmstadt.
- Bat Yeor, 2002: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude*. Gräfelfing.
- Becker, Carl Heinrich, 1924: „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“, in: Becker, Carl Heinrich: *Islamstudien. Vom Wesen und Werden der islamischen Welt*, zwei Teile. Leipzig, 24–39.
- al-Buḥārī, 1862–1908: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, (ed. Krehl, L.), 4 Bände. Leiden.
- Carpizzi, Carmelo, 1978: „Potere e ideologia imperiale da Zenone a Giustiniano“, in: Archi, Gian Gualberto (Hrsg.): *L'imperatore Giustiniano. Storia e mito*. Mailand, 3–35.
- Coche de la Ferté, Etienne, 1982: *Byzantinische Kunst*. Freiburg.
- Danışmend, İ. H., 1971: *İzahlı osmanlı tarihi kronolojisi*, 5 Bde. Istanbul.
- Dozy, Reinhart, 1881: *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 Bände. Leiden.
- Fagnan, Edmond: *Additions aux dictionnaires arabes*. Beirut o.J.
- Gibb, H. A. R. / Bowen, Harold, 1950: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Band I (alles Erschienene): *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Teil 1. Oxford.
- al-Ğuwainī, 1979: *Ğijāt al-umam fī 'ltijāt az-zulam*, (edd. al-Mun'im, Fu'ād 'Abd / Ĥilmī, Muṣṭafā). Alexandrien.
- Hammer-Purgstall, Joseph von, 1963: *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 Teile, Nachdruck der Ausgabe Wien 1815. Hildesheim.
- Hinz, Walther, 1991: *Islamische Währungen umgerechnet in Gold*. Wiesbaden.
- Hirschberg, J. W., 1939: *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*. Krakau.
- Hunger, Herbert, 1964: *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*. Wien, 100 f.
- Hurewitz, J. C., 1956: *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*, Teil 1 (1535–1914). Princeton.
- Ibn 'Ābidīn, 1992: *Ḥāšijāt radd al-muḥtār 'alā d-durr al-muḥtār*, 6 Bände, Ed. Beirut.
- Ibn al-Bāqillānī, 1957: *Kitāb at-tamhīd*, (ed. MacCarthy). Beirut.
- Ibn al-Humām: *Šarḥ fath al-qadīr lil-'āğiz al-faqīr*, 7 Bände, Nachdruck. Beirut o.J.
- İnalçık, H., 1959: „Osmanlılarda raiyyet rüsûmu“, in: *Belleten* 23/1959, 577–610.
- Issawi, Charles, 1977: „Population and Resources in the Ottoman Empire and Iran“, in: Naff, Thomas / Owen, Roger (Hrsg.): *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Southern Illinois University Press, 152–164.
- Itzkowitz, Norman, 1977: „Men and Ideas in Eighteenth Century Ottoman Empire“, in: Naff, Thomas / Owen, Roger (Hrsg.): *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Southern Illinois University Press, 15–26.
- Jahjā b. Ādam, 1396 h.: *Kitāb al-ḥarāğ*, (ed. Aḥmad Muḥammad Šākīr), 5. Auflage, Kairo.

- Khadduri, Majid, 1955: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore.
- Khadduri, Majid (Übers.), 1964: *The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*. Baltimore.
- Kornemann, Ernst, 1941: *Große Frauen der Antike*. Leipzig.
- Kreutel, Richard, Franz (Übers.), 1959: *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte. Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreichs nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufe des Hauses ‘Osman‘ vom Derwisch Ahmed, genannt ‘Aşık-Paşa-Sohn*. Graz. (Osmanische Geschichtsschreiber 3)
- Kruse, Hans, 1953: *Islamische Völkerrechtslehre*, phil. Diss. Göttingen.
- al-Māwardī, 1960: *al-Aḥkām as-sultānīja*, Kairo.
- al-Māwardī, 1973: *Adab ad-dunjā wa-d-dīn*, (ed. as-Saqqāʿ, Muṣṭafā), 4. Auflage. Kairo.
- Meier, Mischa, 2003: *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen.
- Miskawaih, 1915: *Ṭağārib al-umam*, ed. Amedroz, 2 Bände. Kairo.
- Nagel, Tilman, 1975: *Rechtleitung und Kalifat*. Bonn.
- Nagel, Tilman, 1981: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, zwei Bände. Zürich, München.
- Nagel, Tilman, 1984: „Al-Ğuwainīs Kitāb al-burhān und die theologische Begründung der Scharia“, in: *Actas del XII congreso de la UEAI*. Malaga, 647–655.
- Nagel, Tilman, 1988: *Die Festung des Glaubens*. München.
- Nagel, Tilman, 2001: *Das islamische Recht. Eine Einführung*. Westhofen.
- Nagel, Tilman, 2008: *Mohammed. Leben und Legende*. München.
- an-Nasāʿī, 1930: *Sunan an-Nasāʿī bi-šarḥ as-Sujūʿī*, 8 Teile in 4 Bänden. Kairo.
- Pakalın, M. Z., 1971: *Osmanlı tarih deyimler ve terimleri sözlüğü*, 3 Bände. Istanbul.
- Redhouse, 1974: *Turkish-English Lexicon*, Nachdruck. Beirut.
- Robin, Christian-Julien, 2003: „Le judaisme de Ḥimyar“, in: *Arabia I*(2003), 97–172.
- Schabinger Freiherr von Schowingen, Karl Emil (Übers.), 1960: *Nizām mulk. Siyāsat-nāma*. Freiburg, München.
- Scharlipp, Wolfgang-Ekkerhard, 1992: *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur*. Darmstadt.
- Schmucker, Werner, 1972: *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung*. Bonn.
- Speyer, Heinrich, 1961: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, zweite Auflage. Darmstadt.
- aṭ-Ṭabarī, 1879–1901: *Annales*, (edd. de Goeje und andere), 15 Bände in 3 Serien. Leiden.
- Wensinck, Arent J., 1936–1969: *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 Bände. Leiden.
- Zenker, Julius Theodor, 1967: *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*, reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866. Hildesheim.



# Byzanz in der geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen

## Ein Überblick

PETER SCHREINER

Die über neun Jahrhunderte andauernde politische und geistige Auseinandersetzung zwischen Byzanz und der muslimischen Welt hat sicher im 14. und 15. Jahrhundert auch in der theoretischen Diskussion ihren stärksten Niederschlag gefunden. Obwohl die zugrunde liegenden Texte, auf die unten näher einzugehen ist, schon seit geraumer Zeit und zum Teil in guten Ausgaben und sogar Übersetzungen erreichbar sind, bedurfte es der Rede von Papst Benedikt XVI. an der Regensburger Universität im Jahr 2006, ehe die evidentermaßen noch heute gültige Brisanz des philosophisch-theologischen Gedankengutes aus Byzanz einer breiteren Öffentlichkeit bekannt und bewusst wurde. Der Papst zitierte aus dem 7. Teil des *Dialogs Kaiser Manuels mit einem Perser*, der im Verlauf dieses Beitrags noch ausführlicher zu behandeln ist, Passagen zur kriegerischen Kampfbereitschaft des Islam in Glaubensfragen.<sup>1</sup>

Es ist nicht Ziel dieser knappen Untersuchung, die ausgewählten Zitate aus der Schrift *Kaiser Manuels* im Zusammenhang mit der Rede des Papstes erneut zu interpretieren. Dies ist inzwischen von verschiedenen Standpunkten her geschehen.<sup>2</sup> Die Zitate sind in ihrem historischen Kontext, der in der öffentlichen Diskussion überwiegend unbeachtet blieb, nicht nur Ausdruck der byzantinischen Theologie, die den heiligen Krieg ebenso wie den Kreuzzug nicht kennt.<sup>3</sup> Sie sind auch Zeichen der Verzweiflung eines Kaisers, der vom Sultan zur Kriegsfolge gezwungen wurde und keine eigenen Waffen, sondern nur den diplomatischen Dialog der eigenen Vernunft zur Verfügung hat. Es geht in den

---

1 Benedikt XVI., 2006, 12-32.

2 Zunächst geschah dies in der oben genannten Schrift, teilweise in wenig kompetenter Form und unter Zugrundelegung heutiger politologischer und gesellschaftspolitischer Aspekte (S. 33-133), sowie in den Akten eines Colloquiums, das den byzantinischen Ausgangspunkt kaum mehr erkennen lässt (Luthe 2008). Den besten Beitrag zu dieser Fragestellung und eine ernsthafte theologische Untersuchung der von Papst Benedikt zitierten Textstellen, die an verschiedenen Ansichten des Kaisers auch Kritik übt, bringt Demetracopoulos 2008.

3 Dieser affirmative Satz ist in der byzantinistischen Forschung nicht unumstritten, und es wird auf Vorbereitungen und Handlungen in einigen kriegerischen Unternehmungen hingewiesen, die diese unter den Schutz Gottes zu stellen scheinen; vgl. die Darstellung von Kolia-Dermatzaki 1991. Eine weitaus größere Rolle spielt in Byzanz die Idee vom gerechten Krieg, vgl. Stouraitis 2009.

folgenden Ausführungen also darum, die geistige Auseinandersetzung mit den Osmanen in ihrer historischen Entwicklung zu betrachten.

## I. Die politische und territoriale Annäherung der Osmanen an Byzanz

Wenngleich dieser Beitrag nicht der *politischen* Auseinandersetzung zwischen Byzanz und den Osmanen gewidmet ist, sondern der *geistigen*, so ist ein knapper Überblick über die historischen Geschehnisse deshalb notwendig, weil sich die osmanische Bedrohung grundsätzlich von der anderer Feinde des byzantinischen Reiches, früherer oder auch gleichzeitiger, unterscheidet. Dieser Unterschied ist von zwei zentralen Phänomenen geprägt: Die Osmanen standen zum einen durch ihren muslimischen Glauben in einem viel tiefer greifenden Gegensatz zu den Byzantinern als christliche Feinde des byzantinischen Reiches, und es gelang ihnen zum andern, das Reich, sowohl von der kleinasiatischen wie der europäischen Seite her, einzukreisen und diesen militärischen Ring immer enger an Konstantinopel heranzuziehen. Einige Vergleichsbeispiele sollen die nunmehr neue Situation im Gegensatz zu früheren Angriffen von andersgläubigen Völkern veranschaulichen.

1. In den ersten drei Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts erreichen sasanidische Truppen das Marmarameer und den Bosphorus. Der im Jahr 626 gescheiterte Zusammenschluss von Awaren und Sasaniden machten die Bedrohung trotzdem zu einem nur punktuellen Ereignis. Der Sieg des Kaisers Herakleios über die Sasaniden im folgenden Jahr ließ diese als politische und ideologische Gegner für Byzanz ausscheiden.
2. Die seit 640 regelmäßigen Feldzüge der Araber haben zu keiner dauernden Ansiedlung diesseits der Euphratgrenze geführt, während Belagerungen Konstantinopels (674-678, 717) mit verschiedenen Mitteln abgewehrt werden konnten. Gemeinsame militärische Aktionen der Bulgaren im Balkanraum und der Araber kamen nicht zustande.
3. Erstmals im 11. Jahrhundert entstand, nach der Schlacht von Mantzikert (1071), im seldschukischen Sultanat von Rum ein islamischer Staat auf byzantinischem Territorium, der am Ende des Jahrhunderts mit der (kurzzeitigen) Verlegung des Regierungssitzes nach Nikaia in bedenkliche Nähe zu Konstantinopel gerückt war. Auf der anderen Seite verfügte Byzanz aber, nach dem Sieg über die Bulgaren (1014) und der Annektierung des bulgarischen Reiches über eine sichere Operations- und Versorgungsbasis im europäischen Raum. Die ersten beiden Kreuzzüge, deren politische (und mi-

litärische) Bedeutung für Byzanz unterschiedlich diskutiert werden, haben mit hoher Wahrscheinlichkeit zumindest eine Konsolidierung der seldschukischen Macht in den küstennahen Regionen des byzantinischen Reiches, besonders am Marmarameer verhindert.<sup>4</sup>

Als 1261 Kaiser Michael Palaiologos Konstantinopel zurückgewann, zwang ihn die Bedrohung westlicher Mächte, die kleinasiatischen Provinzen militärisch zu vernachlässigen. Diese schienen zudem auch deshalb relativ gesichert, als sich (nach 1243) unter dem Druck der mongolischen Ilkane das seldschukische Reich aufzulösen begann. Gleichzeitig aber, von der byzantinischen Politik unbemerkt oder in den möglichen Folgen falsch eingeschätzt, erfolgte die Verselbständigung und Zuwanderung turkmenischer Stämme bis an die Grenzen der Kleinasien umgebenden Meere.<sup>5</sup> Erstmals zum Jahre 1301 erwähnen byzantinische Quellen den Namen „Atman“ als Anführer eines turkmenischen Stammes, der damals schon länger im bithynischen Berg- und Hügelland ansässig war, ohne bisher durch besondere kriegerische Aktionen aufgefallen zu sein.<sup>6</sup> Es ist als Faktum festzuhalten, dass zwischen 1301 und 1331 die gesamte kleinasiatische Küstenregion des Marmarameeres in osmanische Hand fiel. Für die Konsolidierung des osmanischen Staates und den Übergang von halbnomadischer zu sesshafter Lebensweise ist von besonderer Bedeutung, dass jene Region nicht nur ausnehmend reich an städtischem Leben war, sondern bis 1261 als Kernzone des „Nikänischen Staates“ eine besondere wirtschaftliche und kulturelle Förderung erfahren hatte, deren Abglanz auch zu Beginn des 14. Jahrhunderts noch nicht ganz erloschen war.<sup>7</sup> Während am Ende des 11. Jahrhundert ein seldschukischer Herrschersitz Nikaia eine ephemere Erscheinung geblieben war, war das nahe gelegene Bursa seit 1327 bis zur Übersiedlung nach Adrianopel (nach 1369) fester Sitz des Sultans. Zu Beginn des 8. Jahrzehnts (seit dem Fall der Festung Gallipoli im Jahr 1354) geriet auch der jenseits der Meerenge liegende thraki-

---

4 Die negative Haltung der byzantinischen Politik zur Kreuzzugsbewegung und zur Durchführung dieser Unternehmungen geht aus einer Fülle von Quellenstellen hervor und ist in der Forschung unbestritten. Es ist aber bisher zu wenig in Betracht gezogen worden, inwieweit die Kreuzzüge nicht doch weitere seldschukische Angriffe in die Küstenregionen des byzantinischen Reiches durch eine „Ablenkungstaktik“ unterbunden haben und somit indirekt für das byzantinische Reich hilfreich waren.

5 Werner 1966, 98-115 („Niedergang und Aufstieg: die anatolischen beylikler“) hat diese Vorgänge herausgearbeitet.

6 Inalcik 1993, 77-99 betont noch, vor allem auf der Basis (späterer) osmanischen Quellen den kriegerischen Charakter des Vordringens im 13. Jh., während Hopwood 1992, 151-155 auf die eher friedliche Niederlassung eines halbnomadischen Volkes in Bithynien hinweist.

7 Für die Konsolidierung der osmanischen Macht gerade in dieser geographischen Zone hat Werner 1966, 115 eine Reihe von Gründen aufgeführt.

sche Raum unter osmanischer Kontrolle<sup>8</sup>, und nach der Schlacht an der Marica (1371) war auch die serbische und bulgarische Selbständigkeit gebrochen. Von nun an gab es nur noch byzantinische Enklaven auf osmanischem Territorium. Hier liegt der geopolitische Ausgangspunkt, auf dem die ideologische Auseinandersetzung zwischen Osmanen und Byzantinern basierte.

## II. Allgemeine Überlegungen zur geistigen Auseinandersetzung

Byzantinische Politik und Gesellschaft waren von Anbeginn an mit nomadischen oder halbnomadischen Völkern ebenso vertraut wie, seit dem 7. Jahrhundert, mit Stämmen und Staaten muslimischer Religion.<sup>9</sup> Von dieser Ausgangsposition her erforderte der Umgang mit den Osmanen keine besondere neue Anpassung. Sie fügten sich gut in das seit Jahrhunderten geübte Muster für die Ungläubigen. Im Gegensatz zu den zahlreichen Streitschriften gegen christliche Häresien, zunächst gegen die Monophysiten in ihren verschiedenen Verzweigungen, dann seit dem 9. Jahrhundert vermehrt gegen die dogmatischen und liturgischen Abweichungen der römischen Kirche und die „Lateiner“ im allgemeinen, ist die Propaganda gegen die Muslime auf vergleichsweise wenige schriftliche Zeugnisse beschränkt.<sup>10</sup> Dies sind zunächst mehr oder weniger ausführliche Passagen bei den Verfassern von Weltchroniken<sup>11</sup>, die sich auch (wenigstens teilweise) in Klosterbibliotheken fanden, und in Häresienverzeichnissen, die aber eher theoretischer Natur waren.<sup>12</sup> In den Werken des Johannes von Damaskus und Theodoros von Abu Qurra, beide 8. Jahrhundert, sind Dialoge und Argumentationshilfen gegen die muslimische Lehre überliefert, die auch eine handschriftlich weite Verbreitung besaßen.<sup>13</sup> Erst Niketas Byzantios hat im 9. Jahrhundert einen ausführlicheren Traktat hinterlassen, auf den sich spätere Autoren wie Euthymios Zigabenos und Niketas Choniates stützten.<sup>14</sup> In ihnen werden einzelne Koranpassagen untersucht, doch ist nicht zu vergessen, dass der

8 Beldiceanu 1965, 439–461.

9 Schreiner 1983, Šahīd 2010.

10 Eine frühe, wenig bekannte Untersuchung brachte Güterbock 1912. Auf einer gründlichen Kenntnis der islamischen Quellen beruht Eichner 1936, während die Übersicht bei Meyendorff 1964 ganz von byzantinischen Texten ausgeht.

11 Brandes 2009, 313–343 hat die Bedeutung der frühen Chronistik, im besonderes des Theophanes, für eine Kenntnis der Anfänge des Islam erstmals überzeugend herausgearbeitet.

12 Ein kurzer Überblick bei Trapp 1966, 14\*–24\*.

13 Trapp 1966, 25\*–28\* und Khoury 1972.

14 Trapp 1966, 32\*–34\*. Zu Niketas Byzantios siehe jetzt besonders Rigo 2006, 147–182, der auch den handschriftlichen Grundlagen nachgeht.



Koran im byzantinischen Bereich immer nur in unzulänglichen Auszügen bekannt war.<sup>15</sup> Die umfangreicheren Predigtcorpora, die allerdings bis heute überwiegend in philologisch unzulänglichen Ausgaben vorliegen, sind im Hinblick auf die Islampolemik bisher nicht untersucht. Alle Quellen, die uns bekannt und erhalten sind, entstanden fast ausnahmslos in Konstantinopel, wo bis ins 14. Jahrhundert der Islam keine politische und kaum eine ideologische Gefahr darstellte. Vielleicht gab es in den Grenzregionen zu muslimischen Staaten eine mündliche, propagandistische Auseinandersetzung, von der das Gespräch zwischen dem (christianisierten) Emir und seiner Mutter im *Digenis Akritis*-Epos noch Spuren zeigt.<sup>16</sup> Einen schwachen und bescheidenen Einblick geben Abschwörungsformulare, die sich aber weder chronologisch noch topographisch festlegen lassen.<sup>17</sup> Die stereotype Bezeichnung der Muslime als „gottlos, heidnisch, barbarisch“ in allen byzantinischen Quellengattungen ist zwar unter dem Stichwort „Propaganda“ zu vermelden, hat aber mit einer intellektuellen Auseinandersetzung wenig zu tun.

### III. Die besondere Situation des 14. Jahrhunderts

Erst die Bedrohung durch die Osmanen im 14. Jahrhundert, von der im zweiten Kapitel die Rede war, führte offensichtlich dazu, dass die intellektuelle Diskussion neu belebt wurde und uns zwei Texte überliefert sind, die an Informationsfülle und konkreter Überzeugungskraft die polemische Literatur der früheren Jahrhunderte weit übertreffen.

Noch vor diesen umfangreichen Texten liegen zwei Sendschreiben, die, wie zu zeigen ist, vom Inhalt her nur marginal in die muslimische Diskussion fallen, aber wegen der Hochrangigkeit der Persönlichkeit das Augenmerk der Öffentlichkeit wieder auf den ideologischen Gegner richteten. In den ersten Märztagen des Jahres 1354 wurde an den Dardanellen das Schiff eines der hochrangigsten byzantinischen Geistlichen, des Erzbischofs Gregorios Palamas von Thessaloniki, durch Osmanen gekapert. Gregorios war der repräsentativste Vertreter der neuen theologischen Richtung des Hesychasmus, der die orthodoxe Theologie der nächsten hundert Jahre und darüber hinaus entscheidend beeinflusste. Er

15 Trapp 1980 ist den Fragen der Koranübersetzung erstmals ausführlicher nachgegangen. Eine Sammlung der Fragmente (mit den zugehörigen Koransuren in deutscher Übersetzung) bringt Förstel 2009, 85-122. Eichner 1936, 438 war noch davon ausgegangen, dass Niketas Byzantios den Koran in der arabischen Originalsprache gekannt habe.

16 Hier zitiert nach der leicht zugänglichen (und auch übersetzten) Version von Grottaferata, Buch III, vv. 111-245 (*Digenis Akrites*, ed. J. Mavrogordato. Oxford 1956).

17 Sahas 1991.

verbrachte fast eineinhalb Jahre in Bursa und Nikaia in osmanischer Haft und verfasste in dieser Zeit drei Schriften. In einem Sendschreiben an seine Gemeinde schildert er zwar in erster Linie die Umstände seiner Gefangennahme, aber es fließen auch, wenngleich ohne Systematik, Diskussionen über Einzelfragen mit muslimischen Würdenträgern ein, etwa über die Person des Propheten oder über die Trinität und die Rolle Mariens. Dabei geht es immer um Einzelgespräche und noch nicht um eine umfassende Glaubensdiskussion. Dem prominenten Autor ist es zu verdanken, dass der Text des Schreibens erhalten blieb und in neun, zum Teil sogar jungen Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts vorliegt, die auf weiteres Interesse während der Turkokratie schließen lassen. Mit Sicherheit darf man annehmen, dass dieser Text den Gläubigen in der Diözese Thessalonike zur Kenntnis gelangte.<sup>18</sup> Erhebliche Probleme bot und bietet der Forschung ein ebenfalls in neun Handschriften auf uns gekommenes Religionsgespräch desselben Gregorios Palamas – es trägt den Titel *Dialexis* – nicht mit Muslimen, sondern mit einer judaisierenden Sekte, die den bisher ungeklärten Namen „Chionai“ trägt.<sup>19</sup> Ohne an dieser Stelle auf Einzelheiten einzugehen, handelt es sich um eine Apologie des christlichen Glaubens, der Kontroversfragen aufgreift, die der jüdischen und der muslimischen Theologie gleichermaßen eigen sind.<sup>20</sup> Sendbriefe und Dialog sind die ersten byzantinischen Zeugnisse einer lebendigen und konkreten, auch historisch eindeutig greifbaren Auseinandersetzung mit der muslimischen Theologie.

Der tatsächliche Dialog mit muslimischen Gelehrten bei Gregorios Palamas zeigt, dass in der Diskussion mit Christen auch die muslimische Seite nicht unvorbereitet war. Diese Form der Diskussion mit Christen (und Juden) macht auch einen Teil der islamischen theologischen Literatur aus, ist aber außerhalb der islamwissenschaftlichen Fachdiskussion nie besonders zur Kenntnis genommen worden.<sup>21</sup> Schon im 9. Jh. entstanden in den Territorien des „christlichen Orients“ muslimische Schriften gegen Melkiten, Jakobiten und Nestorianer.<sup>22</sup> Sicher nicht ohne Grund ist aber die einflussreichste polemische Darstellung aus der Feder des Ibn Ḥazm (gest. 1064) im Spanien des 11. Jahrhunderts entstan-

---

18 Die Schreiben sind philologisch und inhaltlich von Philippidis-Braat 1979 erschlossen worden.

19 Text der *Dialexis* bei Philippidis-Braat 1979, 167–185.

20 In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass der Judendialog ein traditionelles Genus der byzantinischen polemischen Literatur darstellt und wesentlich weiter verbreitet war als der Dialog mit den Muslimen, vgl. Külzer 1999.

21 Ich verdanke Anregungen und Hinweise zu diesem kurzen Abschnitt Tilman Nagel, Göttingen.

22 Ljamai 2003 in der Einführung zu seiner Monographie über Ibn Ḥazm geht bibliographisch (besonders S. 1, Anm. 1) auf diese Autoren ein.

den.<sup>23</sup> Sie hat nicht nur in den späteren Kleinemiraten Spaniens nachgewirkt, sondern auch in den Ländern des von Christen bewohnten Kalifats.<sup>24</sup> Hinzuweisen ist auch auf das Sendschreiben (Brief) des melkitischen Bischofs in Sidon, Paulos von Antiocheia, vom Beginn des 13. Jh. an muslimische Freunde in seiner Stadt<sup>25</sup>, der rund 100 Jahre später in Cypern umgearbeitet und in dieser Form an muslimische Gelehrte in Damaskus geschickt wurde, wo er die Reaktion des hanbalischen Gelehrten Ibn Tayamiyya hervorrief.<sup>26</sup>

#### IV. Neue Grundlagen der Islampolemik

Im selben Jahr 1354, als Gregorios Palamas in osmanischer Gefangenschaft weilte, vollendete Demetrios Kydones seine Übersetzung der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin und begann jene der *Improbatio Alcorani* des Florentiner Predigers Riccoldo da Monte Croce (gest. 1320).<sup>27</sup> Als Franziskanermissionar weilte dieser lange in Täbris und Bagdad und besaß auch eine sprachlich fundierte Korankenntnis. Die Übersetzung dieses Werkes des Franziskaners durch Kydones ist an sich schon bemerkenswert, wäre aber sicher wie andere Übersetzungen des „lateinerfreundlichen“ Kydones kaum bekannt geworden<sup>28</sup>, hätte sie nicht Johannes Kantakuzenos als Grundlage und Ausgangspunkt seiner *Apologien und Reden gegen Muhammad* benutzt. Dieses Werk des ehemaligen Usurpators und Kaisers (Johannes VI.), der im Jahr 1354 zur Abdankung gezwungen wurde und bis zu seinem Tod (1383) historische und theologische Schriften verfasste, kann als das bedeutendste systematische Werk in der Islampolemik bezeichnet werden.<sup>29</sup> Es beruht allerdings nicht, wie die Schriften seines hesychastischen Glaubensfreundes Palamas oder Kaiser Manuels II., von dem später die Rede sein wird, auf einem lebendigen Gespräch mit Muslimen, sondern ist die Antwort auf einen Brief des Persers Samprates aus Isfahan, den die moderne Forschung nicht mehr als fiktiv betrachtet. Das Werk entstand zwischen 1370 und 1374 und erfreute sich mit heute noch nachweisbaren 46 Handschriften bis

23 Ljamai 2003. Vgl. auch Behloul 2002.

24 Ljamai 2003, 175–196 (*L'influence d'Ibn Ḥazm sur les savants postérieurs d'Orient*).

25 Khoury 1994.

26 Diese Diskussion hat kürzlich Sarrió Cucarella 2009, 287–337 ausführlich behandelt.

27 Präzise Angaben zu seinem Leben im *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. München 1995, 808 (C.-P. Haase). Zum Libellus (oder tractatus) contra Legem Saracenorum s. Todt 1991, 262–282.

28 Todt 1991, 298–301. Vollständige Quellen- und Literaturangaben zum Traktat des Riccoldo bei Tinnefeld 1981, 71.

29 Die Schriften des Kantakuzenos gegen den Islam sind zugänglich in der *Patrologia Graeca*, Bd. 154, 371–692. Zur Interpretation s. Todt 1991, 306–566.

weit in die postbyzantinische Zeit hinein größter Aufmerksamkeit. Dies lag an der Bedeutung des Autors nicht als (ehemaliger) Kaiser, sondern als Theologe, und an der Tatsache, dass dank des Traktates des Riccoldo eine aktuelle Basis für die antiislamische Polemik vorlag, die die Tradition der häretischen Kataloge verließ. Es ist aber zu betonen, dass ohne die ins Griechische übersetzten lateinischen Dokumente eine Diskussion, wie sie Johannes Kantakuzenos vorlegen konnte, nicht möglich gewesen wäre, auch wenn der politische Druck der Osmanen, der sich im 8. Jahrzehnt immer mehr auf Konstantinopel konzentrierte, der Schrift des Exkaisers große Aktualität verlieh. Erst durch den lateinischen Traktat des Riccoldo, der vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie der *Summa* des Thomas von Aquin zu sehen ist, wurde auch die Diskussion in Byzanz auf eine sachlich fundierte Ebene gehoben. Diese letztlich von lateinischer Seite angeregte und ermöglichte Islamdiskussion ist ein bemerkenswertes Beispiel für den Einfluss der lateinischen scholastischen Methode auf die byzantinische Theologie in einer Zeit, in der in Byzanz selbst eher die antilateinische Polemik in Blüte stand.

## V. Die Schrift des Kaisers Manuel II. Palaiologos

Auch das zweifellos theologisch anspruchsvollste Werk in der byzantinischen Islampolemik ist ohne die Apologie des Kantakuzenos nicht denkbar und stützt sich darauf auch inhaltlich. Es stammt aus der Feder Kaiser Manuels II. (1391–1425), mütterlicherseits Enkel des Kantakuzenos, und bedient sich nicht nur wieder der Dialogform, sondern ihr liegt auch eine konkrete Gesprächssituation während des Aufenthalts des Kaisers in Ankara als osmanischer Vasall in den letzten Monaten des Jahres 1391 zugrunde.<sup>30</sup> Der Dialogtraktat setzt sich aus 20 Gesprächen zusammen, die an 20 aufeinander folgenden Tagen geführt wurden.<sup>31</sup> Der Kaiser hatte einen Dolmetscher zur Verfügung (der auch manchmal erwähnt wird) und machte sich vermutlich tagebuchartige Aufzeichnungen. Sein Gesprächspartner ist ein islamischer Gelehrter, sekundiert bisweilen von dessen Söhnen, der als mudarris (im Griechischen als Eigenname „Muzarites“) bezeichnet wird, in dessen Haus sich der Kaiser aufhielt. Die Gespräche des in der klassischen griechischen Literatur hochgebildeten Kaisers folgen in ge-

30 Zum politischen Hintergrund siehe Barker 1969, 87–99.

31 Zu den Umständen der Entstehung des Dialogs s. Trapp 1966, 54\*–58\*. Das Werk wurde erstmals vollständig von Trapp 1966, 2–202 herausgegeben. Dieser griechische Text liegt der deutsch-griechischen Ausgabe von Förstel 1993–1996 zugrunde. Offensichtlich ohne Kenntnis dieser Übersetzung hat Senoner 2003 die Dialoge 1, 2, 5, 6 und 7 nochmals ins Deutsche übertragen.

wissem Sinn der Form von Platons Dialogen, wenngleich diese den Tag nie überschreiten und innerhalb einer zeitlichen Einheit auch eine philosophische Thematik abschließen.

Im Gegensatz zu den Traktaten des Kantakuzenos stellen diese Dialoge doch ein recht elitäres und isoliertes Werk dar, zu dem die hochrhetorische Sprache des Kaisers noch ihren Teil beiträgt. Der Text ist Manuels Bruder Theodoros, der 1407 starb, gewidmet, doch spricht vieles dafür, dass die Abfassung schon 1392 erfolgte. Er ist nur in vier Exemplaren erhalten, von denen drei nur Abschriften aus dem 16. und 18. Jahrhundert sind. Die Dialoge hatten also, über den Adressaten hinaus, keinen weiteren Leserkreis, und fanden als Ganzes erst vor einem halben Jahrhundert einen Editor.

Auch die fingierte *Dialexis* eines Zeitgenossen des Kaisers, des Joseph Bryennios, der durch eine Fülle von theologischen Werken keinen unbedeutenden Platz in der byzantinischen Literatur einnimmt, ist nur in zwei Handschriften, darunter eine aus dem 18. Jahrhundert, überliefert, die bis jetzt unediert blieben.<sup>32</sup> Es zeigt sich auch hier, dass in den Jahrzehnten stärkster osmanischer Bedrohung kein größeres Interesse an einer theoretischen Diskussion bestand, ganz im Gegensatz zur Lateinerpolemik, die wegen der Unionsverhandlungen weiterhin eine zentrale Rolle spielte.

## VI. Der Außenseiter

Weder Palamas noch Kaiser Manuel hatten sich den Diskussionen freiwillig gestellt, und der Aufenthalt im osmanischen Reich vollzog sich mehr oder weniger unter Zwang. Dagegen hielt sich einer der größten byzantinischen Gelehrten, Georgios Gemistos (der sich nach 1438 Plethon nannte) freiwillig, der Ausbildung wegen, am Hof des Sultan in Adrianopel (kaum in Bursa) auf.<sup>33</sup> Wir wissen darüber nur aus einigen Passagen in den Schriften seines später härtesten Gegners, des Patriarchen Gennadios Scholarios. Der Aufenthalt, der wohl zwischen 1380 und 1390 anzusetzen ist, hatte aber mit der islamischen Kultur allenfalls nur am Rande zu tun, vielmehr galt er der Ausbildung beim jüdischen Leibarzt des Sultans, Elisäus, der den etwa zwanzigjährigen Georgios Gemistos mit der antiken Philosophie vertraut machte. Die Forschung hat in verschiedenen Passagen seiner Schriften (etwa beim Begriff der Vorsehung) einen Einfluss der Lehre des

---

32 Trapp 1966, 91\*-93\*.

33 Die klassische Untersuchung hat Masai 1956 verfasst, neue Gesichtspunkte bringen Woodhouse 1986 und Tambrun 2006, 9-33 sowie jüngst Carabă (2010) bei.

Koran feststellen wollen.<sup>34</sup> Eine minutiöse Untersuchung, die schon vor mehr als einem halben Jahrhundert Milton Anastos vornahm, zeigte jedoch, dass Ideen in dieser Richtung auch von der byzantinischen Philosophie und Theologie her erklärt werden können<sup>35</sup>, während eine jüngst erschienene Studie unter Zugrundelegung arabischer Quellen arabisch-muslimischen Einfluss durchaus für denkbar hält.<sup>36</sup> Den Makel eines „Sarakenophron“ wurde Plethon freilich in den Augen der Orthodoxen nicht los.<sup>37</sup> Seine Distanz zur byzantinischen Schultradition und sein rigoroser Rückgriff auf die „heidnische“ griechische Antike, derentwegen er als „letzter der Hellenen“ bezeichnet wird<sup>38</sup>, verdankt er in hohem Umfang der geistigen Welt seines jüdischen Lehrers und einer intellektuellen Neutralität, wie sie der byzantinische Kaiserhof schon lange nicht mehr bot, für einen „Heiden“ wie Plethon aber vielleicht eher der Sitz des Sultans. Die Person Plethons, der als Konzilsteilnehmer immer die Wertschätzung der orthodoxen (und der lateinischen) Kirche genoss, ist wohl am ehesten im Sinne einer inneren geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen in diese Darstellung mit einzubeziehen.

## VII. Polemik ohne Breitenwirkung

Es besteht kein Zweifel, dass der theologischen Diskussion gegen den Islam jede Breitenwirkung fehlt, und dass gerade in den letzten Jahrzehnten des byzantinischen Staates dem Protest gegen Lehre und Einfluss der römischen Kirche und der Politik westlicher Nationen im Allgemeinen wesentlich größere Bedeutung zukam. Die byzantinischen Historiker bezeichnen zwar in traditioneller Weise die Osmanen als „Barbaren“. Man hat aber durchaus den Eindruck, dass Kaiser Manuel seinen muslimischen Gesprächskontrahenten als intellektuell adäquaten Gegner betrachtete. Die Verbreitung von persischem und arabischem Wissen am Hof der Sultane schon vor der Eroberung Konstantinopels war byzantini-

34 Besonders Taeschner 1929, doch hat schon Franz Dölger in einer Kurzrezension diese Ansicht zurückgewiesen (vgl. *Byzantinische Zeitschrift* 31, 1931, 126), s.a. Carabă 2011.

35 Anastos 1948, 270-305

36 Akasoy 2003, 339-353. So auch Carabă 2011.

37 „Sarakenophron“ (man denkt wie ein Muslim) begegnet erstmals in der Chronik des Theophanes Confessor (ed. de Boor S. 339) und war neben „latinophron“ ein häufig angewandter Ausdruck der Diffamierung. Der Begriff verdiente eine eigene Untersuchung, die die Bedeutung der Muslime und ihrer „Sympathisanten“ im byzantinischen Pamphlet aufzeigen könnte.

38 Es ist mir nicht gelungen, eine Belegstelle für dieses Dictum zu finden. Woodhouse 1986 verwendet es ohne Quellenangabe S. 379 und bezieht sich auf Zakythinios 1953, 350: „en ce sens, Pléthon mérite d'être considéré comme le dernier des Byzantins et le premier des Néo-hellènes“. Dagegen hätte Plethon sicher heftig protestiert!

schen Hofkreisen schwerlich verborgen geblieben. Der byzantinische Historiker Dukas überliefert, nach Abschluss der unbeliebten Kirchenunion im Dezember 1452 den Ausspruch des Lukas Notaras, des höchsten Hofbeamten: „Es ist besser, in Konstantinopel einen türkischen Turban herrschen zu sehen als eine lateinische Kaiserkrone.“<sup>39</sup> Das Dictum ist häufig falsch übersetzt und interpretiert worden (indem man an die Stelle der Kaiserkrone die päpstliche Tiara setze und den Ausspruch auf die Glaubensdifferenzen bezog).<sup>40</sup> Vielleicht ist es eher dem Historiker selbst als dem hohen Hofbeamten (der nach 1453 vom Sultan hingerichtet wurde) zuzuschreiben. Es zeigt sehr deutlich eine in Konstantinopel, das nun territorial fast identisch mit dem Reich war, herrschende Stimmung, die in den Osmanen nicht mehr unbedingt einen oder den alleinigen Feind sah, und es lässt sich die Frage nicht ganz unterdrücken, ob es wirklich eine ernsthafte geistige Auseinandersetzungen gegen den Islam je gegeben hat.

Das emphatische Widmungsschreiben an Sultan Mehmed, das einer der letzten byzantinischen Geschichtsschreiber, Laonikos von Imbros, seinem Werk voransetzte<sup>41</sup>, lässt daran ebenso zweifeln wie die Haltung der in Konstantinopel verbliebenen Schicht griechischer Intellektueller, die in Mehmed zwar einen Ungläubigen sahen, der jedoch von der theologischen Haltung her dem Christentum Verständnis entgegenbrachte und die hellenischen Wissenschaften nicht weniger förderte als einst der byzantinische Kaiser.<sup>42</sup> Als das byzantinische Reich nicht mehr existierte und auch die geistige Auseinandersetzung zwischen Griechen und Muslims mildere Töne anschlagen musste, war in gewissem Sinn ein Ausgleich erreicht.

## Literaturverzeichnis

(Stand Mai 2012)

- Akasoy, Anna, 2003: „George Gemistos Pletho and Islam“, in: *Proceedings of the International Congress of Plethon and his time*, Mystras 26-29 June 2002. Athen-Mistras, 339-353.
- Anastos, Milton, 1948: „Plethons Calendar and Liturgy“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948) 183-305.
- Barker, John W., 1969: *Manuel Palaiologos (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statemanship*. New Brunswick.

39 Grecu 1958, 329, 11-12.

40 Die sprachlich richtige Interpretation und Übersetzung bei Reinsch 1996, 377-389.

41 Reinsch 1983, 3-9. Deutsche Übersetzung Reinsch 1986, 33-37.

42 Schreiner 2009, 31-40. Zur theologischen Einstellung des Patriarchats ausführlich Vryonis 1996, der hier auch zur Haltung des Patriarchats gegenüber Muslim-Türken in früheren Jahrhunderten Stellung nimmt.

- Behloul, Samuel-Martin, 2002: *Ibn Ḥazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung*. Leiden.
- Beldiceanu, Irène, 1965: „La conquête d'Adrianople par les Turcs: la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomans“, in: *Travaux et Mémoires* 1 (1965), 439–461.
- Benedikt XVI, 2006: *Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe (kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khury, Karl Kardinal Lehmann). Freiburg.
- Brandes, Wolfram, 2009: „Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes“, in: Andreas Goltz u. a. (Hrsg.): *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*. Berlin.
- Carabă, Vasile A., 2010: *Pletho Apostata: die Ablehnung des Christentums durch Georgios Gemistos Plethon (ca. 1355-1452) und dessen Konversion zur griechischen Religion*. Gießen.
- Carabă, Vasile A., 2011: „What is known about Elissaeus (14<sup>th</sup> century), a Teacher of Georgios Gemistos Plethon (\*ca.1355-†1452)?“, in: *Études Byzantines et Post-Byzantines*, 6 (2011), 170–185.
- Demetracopoulos, J. A., 2008: „Pope Benedicts XVI' use of the Byzantine emperor Manuel II Palaiologos Dialogue with a Muslim muterizes: the scholarly background“, in: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 14 (Sofia 2008), 264–304.
- Eichner, W., 1936: „Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern“, in: *Der Islam* 23 (1936) 133–162, 197–244.
- Förstel, Karl, 1993–1996: *Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Muslim*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel. 3 Bde. Würzburg.
- Förstel, Karl, 2009: *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*. Wiesbaden.
- Greco, Vasile, 1958: *Ducas. Istoria turco-bizantina(1341-1462)*, ed. V. Greco. Bukarest.
- Güterbock, Carl, 1912: *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*. Berlin.
- Hopwood, K., 1992: „Low-level Diplomacy between Byzantines and Ottoman Turks: the Case of Bithynia“, in: Shepard, Jonathan / Franklin, Simon: *Byzantine Diplomacy*. Aldershot.
- Inalcik, Halil, 1993: „Osmān Ghāzī's siege of Nicea and the battle of Bapheus“, in: Zachariadou, Elizabeth: *The Ottoman Emirate (1300-1389)*. Rhethymnon.
- Karpozilos A., 1970: „Byzantine Apologetic and Polemic Writings of the Palaeologian Epoch against Islam“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 15 (1970), 213–248.
- Khoury, Adel-Théodore, 1972: *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII s.)*. Leiden.
- Khoury, Paul, 1994: *Paul d'Antioche. Traités théologiques*. Würzburg.
- Kolia-Dermatzaki, Athena, 1991: *Ο βυζαντινός ιερός πόλεμος. Η έννοια και η προβολή του θρησκευτικού πολέμου στο Βυζάντιο*. Athen.
- Külzer, Andreas, 1999: *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*. Stuttgart.



- Ljamaï, Abdelilah, 2003: *Ibn Ḥazm et la polémique islamo-chrétienne dans l'histoire de l'Islam*. Leiden.
- Luthe, Heinz-Otto / Walbiner, Carsten-Michael, 2008: *Anstoß und Aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI. bei Christen und Muslimen*. Bochum.
- Masai, François, 1956: *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Paris.
- Meyendorff, John, 1964: „Byzantine Views of Islam“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113-132.
- Philippidis-Braat, Anna, 1979: „La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire“, in: *Travaux et Mémoires* 7 (1979), 109-121.
- Reinsch, Diether R., 1983: *Critobuli Imbriotae Historia*, rec. Diether Roderich Reinsch. Berlin.
- Reinsch, Diether R., 1986: *Mehmed II. erobert Konstantinopel. Die ersten Regierungsjahre des Sultan Mehmet Fatih, des Eroberers von Konstantinopel 1453. Das Geschichtswerk des Kritobulos von Imbros* (übersetzt, eingeleitet und erklärt von Diether Roderich Reinsch). Graz.
- Reinsch, Diether R., 1996: „Lieber der Turban oder was?“, in: *Φιλέλλην. Studies in honour of Robert Browning*. Venedig.
- Rigo, Antonio, 2006: „Niceta Byzantios, la sua opera e il monaco Evodio“, in: Fiacadori, Gianfranco (Hrsg.): „*In partibus Clus*“. *Scritti in onore di Giovanni Pugliese Caratelli*. Neapel.
- Sahas, D. J., 1991: „Ritual Conversion from Islam to Byzantine Church“, in: *Greek Orthodox Theological Review* 3 (1991), 57-69.
- Šahīd, ʿIrfān, 2010: *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol. II, 2. *Economic, social and cultural history*. Washington.
- Sarrió Cucarella, Diego R., 2009: „Un irreductible choque de orthodoxias: Ibn Taymiyya y la controversia religiosa medieval en torno a la interpretación del Corán“, in: *Collectanea Christiana Orientalia* 8 (2009), 287-337.
- Schreiner, Peter, 2009: „Die Epoche Mehmeds des Eroberers in zeitgenössischen Quellen aus dem Patriarchat“, in: Asutay-Effenberger Neslihan / Rehm Ulrich (Hrsg.): *Sultan Mehmed II. Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste*. Köln, 31-40.
- Senoner, Raimund, 2003: *Kaiser Manuel II. Palaiologos: Dialog über den Islam und Erziehungsratschläge. Mit drei Briefen König Sigismunds von Luxemburg an Manuel II.* (Übersetzung: Raimund Senoner, herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Baum). Klagenfurt.
- Stouraitis, Ioannis, 2009: *Krieg und Frieden in der politischen und ideologischen Wahrnehmung in Byzanz (7.-11. Jahrhundert)*. Wien.
- Taeschner, Franz, 1929: „Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Frage der Übertragung von islamischen Geistesgut nach dem Abendlande“, in: *Der Islam* 18 (1929), 236-240.
- Tambrun, Brigitte, 2006: *Pléthon. Le retour de Platon*. Paris.
- Tinnefeld, Franz, 1981: *Demetrios Kydones. Briefe*. (übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld). Bd. I,1. Stuttgart.

- Todt, Klaus-Peter, 1991: *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*. Würzburg.
- Trapp, Erich, 1966: *Manuel Palaiologos. Dialoge mit einem „Perser“*. Wien.
- Trapp, Erich, 1980: „Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?“, in: *Diptycha* 2 (1980/81), 7-17.
- Vryonis, Spiros, 1996: „The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam“, in: *Byzantinoslavica* 57 (1996), 69-111.
- Werner, Ernst, 1966: *Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen*. Wien.
- Woodhouse, Christopher M., 1986: *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*. Oxford.
- Zakythinos, Denys A., 1953: *Le despotat grec de Morée*. Bd. 2. Athen.

# Zwischen Integration und Exklusion – Das Osmanische Reich in den Strukturen der europäischen Diplomatie

MARKUS KOLLER

## Einführung

Am Ende des 15. Jahrhunderts waren die Renaissancekunst oder das Gedanken- gut des Humanismus nur bei sehr wenigen Herrschern außerhalb der appen- nischen Halbinsel auf Interesse gestoßen. Die damals bereits fast 200 Jahre an- dauernde Renaissance wurde insbesondere von zwei Herrscherpersönlichkeiten rezipiert, deren Reiche im südöstlichen Teil des europäischen Kontinents lagen. Der ungarische König Matthias Corvinus (1458–90) und seine Frau Beatrix von Aragon umgaben sich mit italienischen Künstlern und errichteten eine große Bibliothek. Etwa zeitgleich hatte Mehmet II. (1444–46, 1451–81) den osma- nischen Thron inne und zeigte großes Interesse an den Entwicklungen auf der appeninischen Halbinsel, die er zu erobern gedachte. Er ließ sich von Cyriac von Ancona klassische Texte vortragen, unter denen er vor allem die Werke des Livius schätzte.<sup>1</sup> Während seiner Herrschaft begann sich auch die osmani- sche Porträtmalerei zu entwickeln, als der Sultan die italienischen Porträtisten Costanzo da Ferrara und Gentile Bellini an seinen Hof rief.<sup>2</sup> Das Bild, das wir heute von der Person des Eroberers Konstantinopels vor Augen haben, wird stark vom Porträt des venezianischen Malers geprägt. Möglicherweise sind die als „Arabesken“ bezeichneten dekorativen Muster auf den Aufenthalt Bellinis in Istanbul zurückzuführen, da sie unmittelbar nach dessen Rückkehr von den Handwerkern der Lagunenstadt benutzt wurden.<sup>3</sup> Diese Formen höfischen Le- bens unter Mehmet II. sind nur ein Beispiel für die vielfältigen Kontaktformen zwischen dem Osmanischen Reich und dem westlichen Teil des europäischen Kontinents. Wechselseitige kulturelle Beeinflussungen, wirtschaftliche Verflech- tungen, militärische Konflikte sowie ein politisches Gegen- und Miteinander kennzeichneten die Beziehungsgeschichte zwischen dem Imperium der Sulta- ne und der westeuropäischen Staatenwelt. Als sich nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) ein gemeinsames europäisches Staatensystem herauszubilden

---

1 Burke 1998, 83.

2 Majer 2008, 72–79. Ein etwas idealisierendes Bild von Mehmet II. als Renaissancefürst zeichnet der Sammelband von Neslihan Asutay-Effenberger (Hrsg.), *Sultan Mehmet II. Eroberer Konstantinopels – Patron der Künste*. Köln 2009.

3 Burke 1998, 68.

begann<sup>4</sup>, blieb dieses keineswegs nur auf den westlichen Teil des europäischen Kontinents beschränkt. Vielmehr integrierte sich auch das Osmanische Reich zunehmend in dessen politische Strukturen. Die folgenden Ausführungen werden sich mit einem Teilaspekt dieses Integrationsprozesses beschäftigen und den Fokus vor allem auf die Einbettung der osmanischen Außenpolitik in die diplomatischen Strukturen des europäischen Staatensystems richten.

Bereits im 15. Jahrhundert war das Osmanische Reich in die Bündnispolitik westeuropäischer Staaten eingebunden, was am Beispiel der „Italienischen Kriege“ (1494–1559) veranschaulicht werden kann. Während des ersten französischen Feldzugs (1494/95), in dessen Verlauf Florenz, Rom und Neapel von den Truppen Karls VIII. (1483–1498) erobert wurden, verhandelten Neapel und der Heilige Stuhl mit dem Osmanischen Reich, um Hilfe gegen den französischen König zu erhalten. Als ein Jahr später die „Liga von Venedig“, die auch als zweite „Heilige Liga“ in die Geschichte einging, gegründet wurde, wohnten der Unterzeichnung des Vertrages auch osmanische Gesandte bei.<sup>5</sup> Aus dem diplomatischen Engagement wurde 1542 ein militärisches, als Franz I. (1515–1547) ein Bündnis mit dem Sultan eingegangen war, um die apenninische Halbinsel zu erobern. Im August 1543 belagerten daraufhin französisch-osmanische Verbände Nizza.<sup>6</sup> In dieser späten Phase der „Italienischen Kriege“ standen sich mit Karl V. (1519–1556) und Süleyman I. (1520–1566) die beiden Herrscher gegenüber, deren machtpolitisches Ringen den diplomatischen Kontakten zwischen dem Osmanischen Reich und der westeuropäischen Staatenwelt eine bis dahin nicht zu beobachtende Tiefenstruktur verlieh. Die Übernahme von Herrschaftssymbolik oder die Nachahmung zeremonieller Handlungen durch die osmanischen Herrscher schuf zunächst eine qualitativ neue Kommunikations- und Handlungsebene, die eine gemeinsame Sprache der Symbolik im diplomatischen Verkehr zu etablieren half. Diese trug wesentlich dazu bei, dass das Imperium der Sultane insbesondere ab dem 17. Jahrhundert immer stärker in den diplomatischen Strukturen der entstehenden europäischen Staatenwelt eingebunden werden konnte.

---

4 In der Historiographie wird über die Bedeutung des Westphälischen Friedens kontrovers diskutiert. Im Kern steht dabei die Frage, ob 1648 wirklich die gegenseitige Anerkennung von Souveränität und die rechtliche Gleichstellung von Staaten in der politischen Praxis umgesetzt worden sind; vgl. dazu Osiander 2001.

5 Yurdusev 2004, 22.

6 Zur Geschichte der „Italienischen Kriege“ siehe Boillet 2002.

## 1. Gemeinsame Herrschaftssymbolik

Im machtpolitischen Gegensatz zwischen den Osmanen und Habsburgern stießen auch zwei Herrschaftskonzepte aufeinander, die beide wesentlich mit dem Anspruch auf Universalherrschaft verknüpft waren. Augenfällig wurde dies spätestens in den ebenso militärischen wie symbolischen Konflikten zwischen Karl V. und Süleyman I. Ersterer sah sein Reich in der Nachfolge des römischen Imperiums und damit die Dynastie der Habsburger als die Erben der Caesaren. Der Rückgriff auf die Antike sollte ihn als Oberhaupt einer *monarchia universalis* legitimieren, die vor allem angesichts der Expansion des Osmanischen Reiches auch die Christenheit gegen die „Ungläubigen“ verteidigen sollte. Der 1533 in der Nähe der Alhambra errichtete Palast stellte ein deutliches Zeichen dieses Selbstverständnisses dar.<sup>7</sup> Sein Gegenspieler wurde von den Zeitgenossen im Osmanischen Reich zumindest während der ersten drei Jahrzehnte seiner Herrschaft ebenfalls als Weltherrscher wahrgenommen. Dieses Verständnis kann auch vor dem Hintergrund einer apokalyptischen Weltsicht interpretiert werden, da das 16. Jahrhundert (nach islamischer Zeitrechnung das 10. Jahrhundert) von einigen muslimischen Autoren als Endzeit betrachtet worden ist.<sup>8</sup> Im unmittelbaren Umfeld des Sultans wurden Schriften verfasst, in denen Süleyman I. sowohl als weltlicher wie auch als spiritueller Weltherrscher gefeiert wurde. Vermutlich blieb dieses Gedankengut auf die Selbstwahrnehmung Süleymans nicht ohne Auswirkungen, und vielleicht glaubte er daher sogar an die eigene „messianische Identität“.<sup>9</sup>

In diesem Ringen zwischen Karl V. und Süleyman I. oder zweier in vielerlei Hinsicht vergleichbarer imperialer Konzepte bediente sich der Sultan gezielt der in Westeuropa benutzten Herrschaftssymbolik, um eigene politische Zielsetzungen und Forderungen zu unterstützen. Wie hat nun der osmanische Herrscher versucht, seinen Überlegenheitsanspruch gegenüber den habsburgischen Kaisern im 16. Jahrhundert zu demonstrieren?

### 1.1 „Krönung“ von Herrschern

Nach der Niederlage und dem Tod des ungarischen Königs Ludwig II. (1516-1526) auf dem Schlachtfeld bei Mohács (1526) hatten sich die osmanischen

---

7 Zum imperialen Selbstverständnis Karls V. siehe Kohler 2001 sowie die einleitenden Bemerkungen von Severi 2005, 281f.

8 Zu den Endzeiterwartungen im Osmanischen Reich siehe Faroqhi 1995.

9 Vgl. dazu Fleischer 1992.

Truppen wieder zurückgezogen. Die Hohe Pforte<sup>10</sup> besaß zunächst in der Person des Johann Szapolyai (1487–1540) einen Vasallen, mit dem sie das Konzept einer „indirekten Herrschaft“ zu verwirklichen hoffte. Dieser wurde von den ungarischen Adligen auf dem Landtag von Székesfehérvár/Stuhlweißenburg am 10. November 1526 zum neuen König gewählt, einen Tag später gekrönt und trat damit in Gegnerschaft zu Erzherzog Ferdinand II. von Österreich (1529–1595), den eine Gruppe ungarischer Magnaten als neuen Herrscher anerkannte. Süleyman I. entschloss sich nun 1529, Johann Szapolyai die Stephanskrone<sup>11</sup>, die den Osmanen in diesem Jahr kurzzeitig in die Hände gefallen war, zu übertragen, um gegenüber den Habsburgern auch den eigenen Herrschaftsanspruch auf Ungarn zu untermauern. Der Chronist Ibrahim Peçevi (1572–1650) schildert die Zeremonie mit folgenden Worten:

Als der Padschah nach Buda kam, krönte er König Janos, gab ihm das königliche Zepter in die Hände und gab seinem ganzen Land die Selbständigkeit. [...]. Zu den ungarischen Adligen sagte er: Erkennt ihn als König an und hütet Euch, ihm zu widersprechen. Seht, ihm wurden die königliche Krone, das königliche Zepter und alle übrigen königlichen Zeichen und Symbole übergeben.<sup>12</sup>

Auf die Wahrnehmung Szapolyais bei der Hohen Pforte hatte diese Zeremonie jedoch kaum Auswirkungen. Im innerosmanischen Schriftverkehr wurde er häufig nur allgemein als *bey* bezeichnet, wenngleich auch der Titel König in einigen Dokumenten zu finden ist.<sup>13</sup> Für die Selbstdarstellung Süleymans I. blieb diese Handlung aber nicht ohne Auswirkungen, fand sie sich doch unter der Bezeichnung *tâc bahş-ı hüsrevân* (derjenige, der Könige krönt) in seiner Titulatur wieder.<sup>14</sup>

## 1.2 Osmanische Gesandtschaften – das Spiel mit dem Zeremoniell

Das Bemühen, die eigene Vorrangigkeit zu unterstreichen, spiegelte sich auch in der Inszenierung der osmanischen Gesandtschaften an den Wiener Hof wider. Am 24. August 1562 war in Istanbul eine solche unter der Führung eines polnischen Renegaten und Pfortendolmetschers, Ibrahim Bey, aufgebrochen. Der Legat sollte Ferdinand I. den vom Sultan ratifizierten Friedensvertrag

10 Der Begriff „Hohe Pforte“ bezeichnet den Sitz der osmanischen Regierung, des Diwans, und seit dem 18. Jahrhundert auch der Wohnung und des Amtssitzes des Großwesirs; vgl. dazu Ursinus 2004, 286.

11 Zur Bedeutung und Geschichte der Stephanskrone siehe den Überblick von Seewann 2004, 660f.

12 Peçevî Tarihi 1968: Bd. 1. Istanbul, 83 sowie in Übersetzung Peçevija 2000, 139f.

13 Berindei / Veinstein 1988, 18f.

14 Necipoğlu 1989, 416.

übergeben, in dem Süleyman I. gegen eine jährliche Tributzahlung von 30 000 Dukaten auf weitere Vorstöße in habsburgisches Gebiet verzichtete. Ein erster symbolischer Akt, mit dem Ibrahim Bey die Überlegenheit des Sultans demonstrierte, war seine Weigerung, die Urkunde Erzherzog Karl zu übergeben. Der osmanische Gesandte wollte sich jedoch nicht mit einer Audienz beim rangniederen Erzherzog zufrieden geben und bestand auf einer Audienz beim Kaiser. Die Gesandtschaft reiste deshalb nach Frankfurt am Main, wo sie einen Tag vor der Wahl des römischen Königs (23. November 1562) eintraf. Vier Tage später wurden Ibrahim Bey und sein Gefolge beim Kaiser vorgelassen. Auf die Rede des Gesandten antwortete nicht Ferdinand I. (Kaiser des Heiligen Römischen Reiches von 1558-1564) sondern der Reichsvizekanzler Sigismund Seld, um den Rangabstand zwischen dem Herrscher und den um Audienz Nachsuchenden zu dokumentieren. Vermutlich war sich Ibrahim Bey dieses Verfahrens bewusst, denn er fiel Sigismund Seld noch während dessen Rede ins Wort. Indem er als Pfortendolmetscher dem Reichsvizekanzler das Rederecht streitig machte, wollte er die Oberhoheit des osmanischen Sultans über das habsburgische Kaisertum bestätigen. Nachdem der Friedensvertrag und das Beglaubigungsschreiben an Ferdinand I. übergeben worden waren, verließ die osmanische Gesandtschaft den Raum. Kurz darauf suchten sie jedoch erneut um eine Audienz nach, um die Geschenke Süleymans I. zu überreichen. Es handelte sich wiederum um ein Spiel mit der Inszenierung der eigenen Überlegenheit gegenüber den Habsburgern. Für die habsburgischen Gesandten in Istanbul war die Übergabe von Geschenken verpflichtender Bestandteil der Audienz. Mit dem Verlassen des Audienzraumes hatte Ibrahim Bey zum Ausdruck gebracht, dass dies für die osmanischen Gesandtschaften nicht galt. Sie übergaben ihre Geschenke somit freiwillig. Als die Gruppe im Dezember 1562 Frankfurt am Main wieder verließ, hatte sie nicht nur die politische Stärke des Osmanischen Reich zur Schau gestellt, sondern durch das Spiel mit dem Protokoll auch die Vorrangigkeit des Sultans gegenüber dem Kaiser der Reichsöffentlichkeit darzustellen versucht.<sup>15</sup>

### 1.3 Die Nachahmung westeuropäischer Herrschaftsinsignien und Zeremonien

Der Rückgriff Karls V. auf die Tradition des römischen Imperiums visualisierte sich in den mit großem Pomp und Zeremoniell gestalteten Einzügen des Herrschers in die Städte auf der appeninischen Halbinsel.<sup>16</sup> Zu den bekanntesten Beispielen zählen die feierlichen Prozessionen Karls V. in Bologna vor und nach

---

15 Rudolph 2005.

16 Severi 2005, 282.

dessen Krönung zum Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im Jahre 1529. Bei seinem Einzug in die Stadt ließ er sich als neuer Caesar feiern, während er zusammen mit hohen Würdenträgern durch eigens errichtete Triumphbögen ritt. Seinen Prunkhelm schmückte der habsburgische Adler und in einer Hand hielt Karl V. das Szepter. Am Umzug nach der Krönung nahm auch Papst Clemens VII. (1523–1534) teil, was u.a. wieder den Anspruch des Gekrönten auf die Universalherrschaft unterstreichen sollte.<sup>17</sup> Die Osmanen waren durch venezianische Berichte über die Festlichkeiten in Bologna gut informiert und empörten sich über die Selbstdarstellung Karls V. als Universalherrscher, die insbesondere im Titel Caesar zum Ausdruck kam. Der Istanbuler Hof reagierte umgehend auf dessen Selbstinszenierung, indem er die Symbolik des Habsburgers zumindest in Teilen nachahmte. Die zeremonielle Ausgestaltung des Vormarsches Süleymans I. nach Wien im Jahre 1532 kann als Antwort auf die Triumphzüge Karls V. in Bologna interpretiert werden. Bei seinem Einzug in Belgrad ritt er ebenfalls durch Triumphbögen, deren Gestaltung sich an antiken Vorbildern orientierte. In Anspielung auf die Banner mit kaiserlichen und päpstlichen Insignien ließ der Sultan Fahnen mit dem osmanischen Halbmond und dem aus Perlen sowie Juwelen bestehenden Namenszug Muhammad in seinem Triumphzug mitführen. Zeitgenössische Berichte erwähnen auch zwölf Helme, die bei seinem Einzug mitgetragen wurden. Einer davon war ein „venezianischer der päpstlichen Tiara ähnelnder Helm“, den der Großwesir Ibrahim Pascha (1523–1536) in Venedig in Auftrag gegeben hatte. In osmanischen Quellen ist jedoch von diesem Prunkhelm keine Rede, was darauf hindeutet, dass die Krone bzw. der Helm die Vorrangigkeit des osmanischen Herrschers gegenüber Kaiser und Papst insbesondere der westeuropäischen Öffentlichkeit<sup>18</sup> vor Augen führen sollte.<sup>19</sup>

Der Habsburger zahlte aber mit gleicher Münze zurück, als er dem Sultan eine seidene Tapiserie mit Goldfäden schenkte, auf der Karl V. im Relief auf dem Thron zu sehen war. In einer Hand hielt er die Weltkugel, in der anderen ein Schwert, und die Adligen des Reiches huldigten ihm. Ein solches Geschenk, das den Anspruch Karls V. auf die Weltherrschaft zum Ausdruck brachte, eignete sich weder zu Dekorationszwecken, noch konnte es weitergegeben werden.<sup>20</sup>

Im folgenden Abschnitt wird nochmals die osmanische Delegation im Mittelpunkt stehen, die 1562 bei der Königkrönung Maximilians II. in Frankfurt am Main anwesend war. Die Mitglieder der Gesandtschaft nahmen zwar am Krönungsakt in der Bartholomäuskirche nicht selbst teil, doch konnten sie leicht

17 Necipoğlu 1989, 409f.

18 Zur Diskussion über Öffentlichkeiten vor dem 17. Jahrhundert siehe Hruza 2002.

19 Necipoğlu 1989.

20 Reindl-Kiel 2005, 224.



auf anderen Wegen Informationen über die Zeremonie in Erfahrung bringen. Ein integraler Bestandteil der Krönung war die Gürtung mit einem Schwert, dem sogenannten Säbel Karls des Großen. Diese Waffe soll der Legende nach aus dem Besitz Harun al-Raschids stammen.<sup>21</sup> Möglicherweise fand dieses Zeremoniell durch den Bericht jener Gesandtschaft Eingang in die osmanische Herrscherinvestitur. In der Erzähltradition wird die Gürtung osmanischer Herrscher in die Zeit Osmans (1258/1259–1326) zurückgeführt, der ein Schwert vom seldschukischen Sultan Alauddin erhalten haben soll.<sup>22</sup> 1421 habe dann şeyh Emir Bucharas Sultan Murat II. (1421–1451, außer 1444–1446) in Bursa mit einem Schwert umgürtet.<sup>23</sup> Aber erst seit dem 16. Jahrhundert verdichten sich die Hinweise, dass das Schwert mehr und mehr zu einem zeremoniellen Bestandteil der Thronbesteigung osmanischer Sultane geworden ist. 1512 erhielt Selim I. (1512–1520) zu diesem Anlass von seinem Vater Bayezid II. (1481–1512) eine solche Waffe. Süleyman I. gab dann 1559 ein Schwert an seinen Sohn Selim II. (1566–1574) weiter.<sup>24</sup> Auf eine solche Zeremonie wird auch bei der Thronbesteigung Murats III. (1574–1595) hingewiesen.<sup>25</sup> 1603 ist mit Ahmed I. (1603–1617) erstmals ein osmanischer Sultan durch den *şeyhülislam* mit dem „Schwert Osmans“, des Gründers der Dynastie, umgürtet worden.<sup>26</sup>

Die Einbettung dieses Zeremoniells, an der der höchste Repräsentant des sunnitischen Islams im Osmanischen Reich die Gürtung vornahm, in die Investitur des osmanischen Herrschers an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert lag angesichts der politischen und militärischen Rahmenbedingungen nahe. An der Ostgrenze des Reiches fochten die Osmanen seit 1603 erneut gegen die schiitischen Safawiden<sup>27</sup> und der seit 1593 andauernde Krieg gegen die Habsburger ließ in Südosteuropa ein zunehmendes militärisches Gleichgewicht zwischen beiden Großmächten erkennen. Die 1603 erfolgte dauerhafte Integration der Schwertgürtung in das Zeremoniell der Herrscherinvestitur enthielt somit zwei Botschaften. Nach außen sollte sie die Position des Sultans im symbolischen Ringen mit dem Kaiser um die Vorrangigkeit stärken. Nach innen galt es, die Legitimation der Sultane angesichts militärischer Rückschläge zu stärken. Durch die Gürtung mit dem Schwert Osmans wurde der neue Herrscher in die Reihe seiner Vorfahren gestellt, die das *beylik* des Dynastiegründers in ein Weltreich verwandelt hatten. Hier erscheint nun eine doppelte Symbolik. Zum

21 Rudolph 2005, 304f. Zum Reichsschwert siehe Schulz-Dörlamm 1995 sowie Filitz 1954.

22 Kafadar 1994, 56.

23 Burton-Page 1991, 530.

24 Pedani 2007, 202.

25 Vatin 1995, 94.

26 Kafadar 1994, 54f.

27 Zur Geschichte des osmanisch-safawidischen Gegensatzes siehe Allouche 1983.

einen erinnerte und verpflichtete der *seyhülislam* durch die Gürtung den Sultan, die Grenzen des Reiches weiterhin zu erweitern und den sunnitischen Islam zu verteidigen. Hier ergeben sich durchaus Parallelen zum Verständnis, das der Krönung des Kaisers zugrunde lag. Indem der Papst das Schwert überreichte, erinnerte er den Gekrönten an dessen Pflicht, Reich und Kirche zu verteidigen. Die Kraft der Symbolik, die mit der Schwertgürtung verbunden war, sollte Ahmet I. spätestens ab 1606 bewusst werden, als er mit der Errichtung einer Sultansmoschee begann. Mit seinem Vorhaben sah er sich einer starken Opposition insbesondere von Religionsgelehrten gegenüber, die ihm mangels militärischer Erfolge das Recht auf eine solche Moschee absprachen.<sup>28</sup> Zum anderen deutete die Schwertgürtung von 1603 bereits die sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts verändernde Legitimationsbasis des osmanischen Herrschers an. Nicht mehr die militärischen Erfolge, sondern vor allem die Zugehörigkeit zur Dynastie bildete fortan die wichtigste Grundlage ihres Herrschaftsanspruches.<sup>29</sup>

Die Zeremonie der Umgürtung fand innerhalb von zwei Wochen nach der Thronbesteigung des neuen Sultans meist am Heiligtum des Eyüb Ansari statt<sup>30</sup>, der ein enger Anhänger des Propheten gewesen und bei der ersten Belagerung Konstantinopels durch muslimische Heere (674-678)<sup>31</sup> umgekommen sein soll. Dessen Gebeine wurden von Mehmet II. nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 „entdeckt“ und in einem Grabmal (türk. *türbe*), das zusammen mit einer Moschee und weiteren Gebäuden errichtet wurde, aufbewahrt.<sup>32</sup> Möglicherweise gingen bereits seit Mehmet II. die meisten neuen Sultane an diese *türbe*, um dort zu beten. In den Chroniken finden sich regelmäßige Hinweise auf dieses Zeremoniell, vor allem für die Zeit seit der Thronbesteigung Selims II. im Jahre 1566.<sup>33</sup> Die Umgürtung wurde somit vorwiegend an einem Ort vorgenommen, der bereits in das Zeremoniell der Thronbesteigung<sup>34</sup> eingebunden war.

## 2. Der Integrationsprozess

In der Übernahme der Herrschaftssymbolik und dem bewussten Spiel mit dem Zeremoniell westeuropäischer Höfe zeigt sich bereits der Integrationsprozess

28 Artan 2006, 450-453.

29 Quataert 2000, 96.

30 Ebd., 93. Einige Sultane wurden auch an anderen Orten wie Edirne gegürtet; siehe dazu Pakalin 1983, 259-264.

31 Zu dieser Belagerung siehe Ostrogorsky 1996, 93f.

32 Faroqhi 1995, 184.

33 Vatin 1995, 92.

34 Einen Einblick in das Zeremoniell der Thronbesteigung am Beispiel Mehmeds III. bietet Inalcık 1995, 62f. Siehe dazu auch Pakalin 1983, 262f.

des Osmanischen Reiches in die diplomatischen Strukturen eines sich herausbildenden europäischen Staatensystems, der dann ab dem 17. Jahrhundert an Dynamik gewinnen sollte. Er lässt sich am Umgang mit der Frage nach der Gleichrangigkeit des habsburgischen und osmanischen Herrschers, der Laufzeit der Friedensverträge und dem strukturellen Wandel der osmanischen Diplomatie festmachen.

## 2.1 Die Gleichrangigkeit des habsburgischen und osmanischen Herrschers

Die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert stand im Zeichen des „Langen Türkenkrieges“ (1593–1606), der nach allgemeinem Verständnis mit dem Frieden von Zsitvatorok (1606) endete. Dessen Regelungen griffen auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem habsburgischen und osmanischen Herrscher auf, das in der Mitte des 16. Jahrhunderts noch vom beiderseitigen Anspruch auf die jeweilige Vorrangigkeit gekennzeichnet war. Die militärischen und politischen Entwicklungen zwangen nun beide Parteien, einen Verständigungsfrieden zu finden. Ahmed I. befand sich seit 1603 im Krieg mit dem safawidischen Schah Abbas I. (1587–1629), außerdem stellten schwere Unruhen die osmanische Herrschaft in Anatolien auf eine harte Belastungsprobe.<sup>35</sup> Die Habsburger sahen sich ähnlichen Problemen gegenüber, als in Siebenbürgen ein Aufstand ausbrach, an dessen Spitze sich István Bocskai stellte. Erst als Rudolf II. (1576–1612) durch osmanischen Druck Bocskai als siebenbürgischen Fürsten im Frieden von Wien (23. Juni 1606) anerkennen musste, war der Sultan zu Friedensverhandlungen bereit.<sup>36</sup> Die Vereinbarungen von Zsitvatorok waren deshalb vor allem das Ergebnis schwieriger politischer Entwicklungen innerhalb bzw. an anderen Grenzen beider Reiche, die eine erfolgreiche Fortführung des Krieges ausschlossen, und nicht Ausdruck militärischer Überlegenheit eines der beiden Großreiche. Die osmanische politische Elite war zu dieser Zeit noch nicht gezwungen, ihr Selbstbild als letztlich überlegene Macht ernsthaft in Frage zu stellen. Diese Haltung zeigte sich auch im Umgang mit der Frage nach der Gleichrangigkeit des habsburgischen und osmanischen Herrschers. Im zweiten Punkt des Abkommens heißt es:

In dem von der edlen Person Seiner Majestät, unseres glücklichen Pādišāhs, verfassten großherrlichen Schreiben soll *romāi čāsār* geschrieben und nicht der Titel des Königs gebraucht werden.<sup>37</sup>

35 Neumann 2006, 46f.

36 Zu Stefan Bocskai siehe Molnár 1983.

37 Zitiert nach Fekete 1932, 208.

Wie der Blick auf die Aushandlungsprozesse eines Friedensvertrages zwischen dem Osmanischen Reich und einer christlichen Macht zeigt, stellte diese Regelung keineswegs eine grundlegende Umkehr der diplomatischen Gepflogenheiten dar. Das Dokument von 1606 bedeutete zunächst noch nicht den endgültigen Abschluss eines Friedensvertrages, da im 17. Jahrhundert ein Friedenvertrag zwischen dem Osmanischen Reich und einem christlichen Herrscher erst dann rechtsgültig war, wenn das von der Hohen Pforte ausgestellte *ahdname* von letzterem schriftlich bestätigt worden war. Vor diesem Hintergrund ist es fraglich, ob die osmanisch-habsburgischen Friedensverhandlungen wirklich in Zsitvatorok endeten. Rudolf II. ratifizierte immerhin am 9. Dezember 1606 den Vertrag von Brandeis, erkannte jedoch das von der Hohen Pforte am 11. Oktober 1608 ausgestellte *ahdname* nicht an. Erst mit der Bestätigung der endgültigen Version des *ahdnames* im Mai 1612 können die Friedensverhandlungen als beendet betrachtet werden. Dariusz Kołodziejczyk vermutet daher, dass der Text von 1606 nur ein *temessük* war und damit ein Dokument, das nur einen vorläufigen Charakter besaß und die Kommunikation während den Verhandlungen widerspiegelte.<sup>38</sup> In solchen Schriftstücken wurde bereits im 16. Jahrhundert Philipp II. (1556–1598) nicht nur als spanischer König (*Ispanya krali*), sondern auch als katholische Majestät (*Kattulika Mayesta*) betitelt. Sultan und König sind in diesen Dokumenten auch gleichermaßen als *padişah* bezeichnet worden.<sup>39</sup> In der „Grenzdiplomatie“ zwischen dem kaiserlichen Hof und den osmanischen Gouverneuren von Buda zögerten letztere seit den 1590er Jahren nicht, Rudolf II. als römischen Kaiser (*çasar*) anzusprechen.<sup>40</sup> Dies verwundert allerdings nicht, denn der osmanischen Verwaltung in Ungarn war der ungarische Terminus *császár* vertraut. Seit Jahrzehnten wurde in der ungarischsprachigen Korrespondenz der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation als *romai császár* titulierte.<sup>41</sup> Jedoch darf diese Praxis nicht darüber hinwegtäuschen, dass in den osmanischen Kanzleischreiben des 17. und 18. Jahrhunderts an den Habsburger Herrscher die Vorrangigkeit des Sultans in der Titulatur deutlich zum Ausdruck kam. In den Schriftstücken wurden sie bis zum „langen Türkenkrieg“ als König von Wien (*Beç krali*) oder Deutscher König (*Nemçe krali*) bezeichnet. Die in Zsitvatorok vereinbarte Regelung, dass die Kaiser von den Osmanen als „römische Caesaren“ anzusehen sind, wurde deshalb innerhalb der politischen Führungsspitze des Osmanischen Reiches kritisch diskutiert. Der Begriff *çasar* sollte weiterhin vermieden werden, um dadurch nicht die Gleichrangigkeit von Kaiser und Sultan zu dokumentieren. Andererseits war die Hohe Pforte bestrebt, Spannungen

38 Kołodziejczyk 2000, 51.

39 Ebd., 47.

40 Bayerle 1980, 10.

41 Köhbach 1992, 227.

mit dem Wiener Hof zu vermeiden. Als gangbarer Weg erschien der Gebrauch des Titels *roma imparatoru*, auf den bereits Süleyman I. und Selim I. zurückgegriffen hatten.<sup>42</sup> Immer wieder setzte die osmanische Regierung Nadelstiche gegen den Überlegenheitsanspruch des Kaisers, wenn sie beispielsweise 1650 eine wertvolle Geschenksendung ausdrücklich an den *Nemce kralına* [Deutscher König] sandte.<sup>43</sup> Erst mit dem Friedensschluss von Karlowitz erschien auch im innerosmanischen Schriftverkehr häufiger die Bezeichnung *çasar* für den Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.<sup>44</sup>

## 2.2 Die Laufzeit der Friedensverträge

Im Anschluss an den „Langen Türkenkrieg“ gab es eine fast 60jährige Friedensperiode, ehe 1663 erneut Kämpfe zwischen Habsburgern und Osmanen ausbrachen. Nach der osmanischen Niederlage von St. Gotthard an der Raab 1664 kam ein Gesandter der Hohen Pforte nach Wien, um einen Friedensvertrag auszuhandeln. Der Vorschlag des Kaisers, diesen mit einer Laufzeit von 25 Jahren zu versehen, soll von der osmanischen Seite mit folgenden Worten abgelehnt worden sein: „O nein, damit ist unser Padischah nicht einverstanden. Nach dem großherrlichen Befehl ist der Frieden alle zwanzig Jahre zu erneuern“.<sup>45</sup> Dem Sultan war es, in Anlehnung an das klassische islamische Recht, nur erlaubt, zeitlich befristete Friedensverträge mit nichtmuslimischen Herrschaftsgebilden abzuschließen. 1412 vertrat der mamlukische Kanzleisekretär al-Kalkashandi die Auffassung, dass ein dauerhafter Friede zwischen einem muslimischen und einem nichtmuslimischen Herrscher nicht möglich sei. Ein mächtiger muslimischer Herrscher dürfe für höchstens zehn Jahre einen Friedensvertrag abschließen und diesen eventuell nochmals um zehn Jahre verlängern.<sup>46</sup> Diese islamischen rechtlichen Rahmenbedingungen blieben im Osmanischen Reich bis auf Weiteres unverändert und standen zunächst im Widerspruch zu den Gepflogenheiten in der christlichen Staatenwelt, wo Verträge häufig „auf ewig“ abgeschlossen wurden. In den Abkommen mit christlichen Mächten näherten sich die Osmanen allmählich auch einer „ewigen Laufzeit“ an. Im 17. Jahrhundert galten alle habsburgisch-osmanischen Verträge für 20 Jahre, und mit der 25-jährigen Gültigkeit des Abkommens von Karlowitz im Jahre 1699 wurde ein weiterer Schritt vollzogen. Zugleich waren auch die zwischen 1681 und 1720 abgeschlossenen russisch-osmanischen Friedensverträge auf 20 bis 30

---

42 Ebd., 231.

43 Reindl-Kiel 2005, 224.

44 Ebd.

45 Zitiert nach Reinkowski 2008, 38f.

46 Kołodziejczyk 2000, 4.

Jahre befristet. Etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts sprachen dann fast alle Abkommen von einem „dauernden und ewigen Frieden“.<sup>47</sup>

### 2.3 Von der ad-hoc Diplomatie zur permanenten Diplomatie

Die Frage nach der Aushandlung der Friedensverträge führt zu einem dritten Beleg für den Integrationsprozess, der die Einbettung des Osmanischen Reiches in die sich herausbildenden gesamteuropäischen diplomatischen Strukturen betrifft. Es handelt sich um eine neue oder zumindest veränderte Diplomatie, die sich im 15. Jahrhundert auf der apenninischen Halbinsel herausgebildet hatte und sich im 16. und 17. Jahrhundert insbesondere in West- und Nordeuropa ausbreitete. Die veränderte Art zwischenstaatlicher Beziehungen, basierend auf Vorstellungen wie Exterritorialität und Reziprozität sowie der Notwendigkeit, Informationen über den Gegner bzw. Rivalen zu sammeln, erforderte eine permanente Diplomatie.<sup>48</sup> Zu dieser Entwicklung trugen nicht nur „inneritalienische“ politische Faktoren, sondern auch die vielfältigen Kontaktformen mit dem Osmanischen Reich bei.<sup>49</sup> Im Gegensatz zu den wichtigsten Mächten Westeuropas pflegte die Hohe Pforte bis zur Herrschaft Selims III. (1789–1807) jedoch weiterhin eine ad-hoc-Diplomatie, die vor allem auf dem Austausch von Gesandtschaften basierte.<sup>50</sup>

#### 2.3.1 Diplomatie zwischen Prestigeverlust und Wissbegier

Die Abgesandten des Sultans sahen sich seit dem „Großen Türkenkrieg“ (1683–1699) veränderten politischen Rahmenbedingungen gegenüber. Während sie bis dahin angesichts der militärischen Stärke des Osmanischen Reiches dessen Vormachtstellung zum Ausdruck zu bringen versuchten, bewirkten die Niederlagen der osmanischen Truppen im Verlauf des Krieges einen herben Prestigeverlust. Dieser widerspiegelte sich im Umgang des Wiener Hofes mit einer osmanischen Gesandtschaft unter der Leitung von Zülfikar Efendi und des 70jährigen Pfortendolmetschers Alexander Mavrokordatos, die die Thronbesteigung Süleymans II. (1687–1691) anzeigen und Möglichkeiten von Friedensverhandlungen sondieren sollten. Die Abgesandten des Sultans empörten sich darüber, dass sie entgegen den bisherigen Gepflogenheiten drei Mal vor dem Kaiser niederknien und dessen Hände beim Überreichen des Beglaubigungsschreibens küssen

47 Ebd., 80–84.

48 Zur Diplomatie im Zeitalter der Renaissance siehe Mattingly 1955.

49 Eine Diskussion des osmanischen Einflusses auf die Entstehung der „neuen Diplomatie“ bietet Goffman 2007.

50 Zur Organisation von osmanischen Gesandtschaften siehe Art 2004, 48–51.

sollten.<sup>51</sup> Überdies wurden die Gesandten zunächst vier Monate in der niederösterreichischen Burg Pottendorf interniert, ehe es von Februar bis Juni 1689 zu vierzehn Zusammenkünften am Sitz der niederösterreichischen Regierung in Wien kam, die allerdings ergebnislos blieben. Die Mitglieder der Gesandtschaft wurden danach wieder in Komorn und Pottendorf interniert, bevor sie dann im April 1692 wieder nach Istanbul zurückkehren durften.<sup>52</sup> Diese Praktiken waren sicherlich auch dem andauernden Krieg zwischen Osmanen und Habsburgern geschuldet. Jedoch berichteten osmanische Abgesandte auch von einem demütigenden Protokoll am Hof in St. Petersburg, wo das Zarenreich seit dem russisch-osmanischen Krieg von 1768–1774, der u.a. mit dem Verlust der Krim endete, seine militärische Stärke auch im diplomatischen Zeremoniell zum Ausdruck bringen wollte. Diese Praxis galt aber nicht unbedingt für die anderen europäischen Mächte.<sup>53</sup>

Die Gesandten der Hohen Pforte stießen in Westeuropa insbesondere in den ersten zwei Dritteln des 18. Jahrhunderts auf ein Klima, das nicht mehr von der „Türkenfurcht“ beherrscht wurde. Im Gegenteil, das europäische Mächtesystem wurde als ein wertneutraler Mechanismus der Austarierung von Machtbalancen verstanden. Religion und Ideologie spielten eine so geringe Rolle wie selten zuvor, so dass für die Staaten kein Anlass bestand, in den Osmanen den „Anderen“ zu sehen. Edmund Burke sprach eine allgemein geteilte Ansicht aus, als er das Osmanische Reich 1765 „a great power of Europe“ nannte. In zahlreichen staatenkundlichen und historiographischen Werken dieser Zeit wird das Imperium der Sultane als Teil Europas dargestellt.<sup>54</sup> Seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert versuchte die Hohe Pforte nun umfangreiche Informationen über Westeuropa zu erlangen und instruierte ihre Abgesandten entsprechend. So trug, um ein Beispiel zu nennen, der osmanische Gesandte Ebubekir Ratib Efendi während seines Aufenthalts in Wien am Ende des 18. Jahrhunderts umfangreiches Material zu militärischen und militärwirtschaftlichen Angelegenheiten zusammen, dessen Auswertung er der osmanischen Regierung vortrug.<sup>55</sup> Zu den bekanntesten osmanischen „Diplomaten“ zählte Ahmed Resmi Efendi, der 1763 u.a. auch Friedrich den Großen besuchte. Der preußische König führte ihm seine Truppen vor und erklärte ihm deren Ausbildung, Bewaffnung und Drill. Ahmed Resmi Efendi verfasste, wie auch andere osmanische politische Denker, kritische Schriften über die Situation im Osmanischen Reich. Er orientierte sich

---

51 Ebd., 52f.

52 Petritsch (im Druck). Ich danke Herrn Petritsch für die Möglichkeit, dass ich seinen bisher unveröffentlichten Beitrag einsehen durfte.

53 Art 2004, 53f.

54 Osterhammel 1998, 47f.

55 Reinkowski 2008, 70.

maßgeblich an den Erfahrungen, die er auf seinen Reisen machen konnte und führte eine Reihe von Gründen auf, warum das Osmanische Reich gegenüber seinen Konkurrenten ins Hintertreffen geraten war. Maßgeblich für unsere Fragestellung ist, dass er die zur bis dahin im Osmanischen Reich dominierenden Staatskonzeption<sup>56</sup> gehörenden Vorstellungen einer immer siegreichen Armee, die eine stete Expansion gewährleistet, nicht mehr in den Vordergrund rückte.<sup>57</sup> Vielmehr versuchten er und andere Autoren, die osmanische Außenpolitik in dem balance-of-power-system der europäischen Staatenwelt zu verorten.<sup>58</sup>

### 2.3.2 Ausbau der Infrastruktur

Derartiges Gedankengut floss am Ende des 18. Jahrhunderts in die Reformpolitik unter Selim III. (1789–1807), der den Wechsel von einer ad-hoc-Diplomatie zu einer permanenten Diplomatie einzuleiten begann.<sup>59</sup> In einem ersten Schritt beabsichtigte der Sultan, Gesandte für jeweils drei Jahre nach London, Paris, Wien und Berlin zu schicken. 1793 wurde Yusuf Aga Efendi an die Themse entsandt und innerhalb weniger Jahre gab es osmanische Vertretungen auch in den anderen Hauptstädten. Bereits 1725 hatte die Einrichtung von Konsulaten begonnen, die insbesondere die Interessen von Kaufleuten aus dem Herrschaftsgebiet der Hohen Pforte vertreten sollten.<sup>60</sup> Jedoch barg diese Kehrtwende Schwierigkeiten in sich, die zunächst einen Erfolg dieser Reform verhinderten. Mangelnde finanzielle Ausstattung und vor allem die Abhängigkeit von qualifizierten und loyalen Übersetzern bildeten die schwerwiegendsten Hindernisse.<sup>61</sup> Die Beseitigung solcher struktureller Probleme gehörte daher zu den Hauptaufgaben, die bei der Neuausrichtung der osmanischen Außenpolitik gelöst werden mussten.

#### 2.3.2.1 Der Aufbau eines Übersetzungsbüro und die Errichtung eines Außenministeriums

Die Abhängigkeit von als Dragoman bezeichneten Übersetzern war ein Problem, mit dem sich auch die westeuropäischen Mächte im diplomatischen Verkehr mit dem Osmanischen Reich konfrontiert sahen. Die Dragomane hatten sich ursprünglich vorrangig aus den genuesisch- und venezianischstämmigen katholischen Familien innerhalb der in Istanbul lebenden Levantiner und später auch aus den griechischstämmigen Familien rekrutiert. Sie dienten als lan-

56 Zur sog. Nahöstlichen Staatskonzeption siehe Inalcik 1973, 66.

57 Aksan 1993, 54.

58 Zu Ahmed Resmi Efendi siehe Dies. 1995.

59 Zur Reformpolitik Selims III. siehe Shaw 1971.

60 Findley 1980, 127f.

61 Ebd., 130.



des- und sprachkundige Mittler zwischen den europäischen Botschaften und der Hohen Pforte. Berichte von Botschaftern zeigen, dass der Erfolg diplomatischer Verhandlungen mit der osmanischen Regierung wesentlich vom Wohlwollen der Dragomane abhängig war. Die Weitergabe des Amtes innerhalb der Familie und eine enge Heiratspolitik untereinander ermöglichten es ihnen, ihre Monopolstellung bis in das 19. Jahrhundert zu erhalten.<sup>62</sup> Bereits im 16. Jahrhundert gab es erste Versuche westeuropäischer Mächte, sich aus der Abhängigkeit von den Dragomanen zu lösen. In der vom *bailo* geführten venezianischen Vertretung in Istanbul wurde 1551 eine Sprachenschule errichtet, in der junge Männer Sprachen aus dem östlichen Mittelmeerraum erlernen sollten. Die ausgewählten Schüler mussten für fünf Jahre in der osmanischen Hauptstadt bleiben, wo sie in der Residenz des *bailos* lebten. Zu Beginn fanden sich nur zwei Kandidaten in der Schule ein, aber um das Jahr 1625 waren es bereits mehr als zehn. Jedoch konnte die mit der Errichtung der Schule verbundene Erwartung, die Dragomane zu ersetzen, nicht erfüllt werden. Da aus Venedig selbst nur wenige junge Männer an den Bosphorus kamen, fanden sich immer mehr Kinder von Dragomanen auf der Schulbank ein. Deren Eltern hofften, den eigenen Nachwuchs in venezianische Dienste stellen zu dürfen, um dadurch die lukrative Übersetzer- und Vermittlertätigkeit weiterhin innerhalb der Familie zu halten.<sup>63</sup> Ähnlich erfolglos verliefen auch Bemühungen des englischen Gesandten, der in den 1640er Jahren dieselbe Zielsetzung verfolgte. In Gloucester Hall/Oxford wurden meist junge Männer griechischer Herkunft als Übersetzer ausgebildet, um die Dragomane durch „eigene“ Experten zu ersetzen.<sup>64</sup> Es sollte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts dauern, dass das Dragomanat für die größeren Mächte endgültig an Bedeutung verlor. Großbritannien, Frankreich, Preußen, Österreich, Italien sowie Russland hatten inzwischen eigene Übersetzer bzw. Diplomaten mit den notwendigen Sprachkenntnissen, und auch Kleinstaaten begannen nun zunehmend eigene Botschafter und Konsuln in das Osmanische Reich zu entsenden. Die osmanische Regierung schloss sich ebenfalls dieser Entwicklung an, als sie 1821 ein Übersetzungsbüro (*tercüman odası*) einrichtete. Zu dieser Entscheidung hatte der Ausbruch des griechischen Aufstandes im gleichen Jahr, der Zweifel an der Loyalität der griechischstämmigen Übersetzern aufkommen ließ, wesentlich beigetragen. Bereits ab 1822 wurden keine griechischen Übersetzer mehr beschäftigt. Das Übersetzungsbüro blieb jedoch zunächst eine weitgehend ineffiziente Institution, die erst ab den 1830er Jahren an Bedeutung gewann und sich zu einer der wichtigsten Abteilungen innerhalb der osmanischen Zentralverwal-

---

62 Schmitt 2005, 220–222.

63 Dursteler 2006, 37.

64 Berridge 2004, 152.

tung entwickelte, der zahlreiche ranghohe Amtsträger einschließlich mehrerer Großwesire entstammen sollten.<sup>65</sup>

Die Etablierung des Übersetzungsbüros erfolgte zeitgleich mit der Errichtung eines Außenministeriums, das 1834 seinen Dienst aufnahm und an dessen Spitze ab 1836 ein Außenminister stand.<sup>66</sup> Dieses Amt wurde jedoch nicht neu geschaffen, sondern hatte sich seit dem späten 17. Jahrhundert durch die Umgestaltung der osmanischen Verwaltungsstrukturen herausgebildet und war somit eine Konsequenz des seit dem 16. und insbesondere dem 17. Jahrhundert andauernden Integrationsprozesses. In der Regierungszeit von Süleyman I. war die Funktion eines *reisülkittab* geschaffen worden, dem die Schreiber des großherrlichen Rates (*divan-ı hümayun*) unterstellt waren. Spätestens im 18. Jahrhundert gehörte diese Abteilung zum Verwaltungsapparat der Hohen Pforte, wo sie sich zu einer zentralen Institution entwickelte. Der *reisülkittab* übernahm zunehmend die Korrespondenz mit anderen Staaten und wurde dadurch immer stärker in außenpolitische Angelegenheiten involviert. Spätestens seit den Friedensverhandlungen von Karlowitz (1699), als die osmanische Delegation vom *reisülkittab* Mehmet Rami Efendi geführt worden ist, wurden die Amtsinhaber *de facto* zu Außenministern des Osmanischen Reiches.<sup>67</sup>

Mit dem Aufbau des Übersetzungsbüros und der Errichtung eines Außenministeriums, dessen Mitarbeiter mehrheitlich die Kenntnis von mindestens zwei Fremdsprachen vorweisen konnten, ergaben sich im Vergleich zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert verbesserte strukturelle Rahmenbedingungen, die den Ausbau einer für die permanente Diplomatie geeigneten Infrastruktur begünstigten. In den frühen 1870er Jahren gab es schließlich osmanische Botschaften in Paris, London, Wien und St. Petersburg sowie Gesandtschaften in Berlin und Washington. 1914 gebot das osmanische Außenministerium über 150 diplomatische Vertretungen in Nord- und Südamerika, Afrika und Asien.<sup>68</sup>

### 3. Abschließende Bemerkungen

Während dieser endgültigen Integration des Osmanischen Reiches in die diplomatischen Strukturen und Gepflogenheiten Europas, blieb die Einbettung in die europäische Staatengemeinschaft ambivalent. Im späten 18. Jahrhundert definierte sich Europa zunehmend als eine Wertegemeinschaft, die dem Osmanischen Reich eine andere religiös-zivilisatorische Gesittung zuschrieb und es

65 Findley 1980, 133f.

66 Quataert 2000, 81.

67 Findley 1980, 56. Zum Amt des *reisülkittab* siehe auch Ahishali 2001.

68 Quataert 2000, 82.

Asien zugehörig betrachtete. Jürgen Osterhammel sieht in dieser kulturzivilisatorisch begründeten Abgrenzung den Grund dafür, dass das Reich des Sultans nicht vollständig in den normativen Grundkonsens innereuropäischer Friedenssicherung eingebunden wurde, der im 19. Jahrhundert das primär mechanische Gleichgewichtsprinzip des 18. Jahrhunderts überformte.<sup>69</sup> Dennoch war das Osmanische Reich bereits zu sehr in das entstandene Staatensystem integriert, als dass es hätte ausgeschlossen werden können. Trotz der militärischen Schwäche und dem im 19. Jahrhundert erfolgten Rückzug der osmanischen Macht aus fast ganz Südosteuropa, hatte, abgesehen von Russland, keine europäische Großmacht ein politisches Interesse daran, die verlässliche und berechenbare Ordnungsmacht, zu der sich das Osmanische Reich aus Sicht der westeuropäischen Staaten spätestens im 18. Jahrhundert entwickelt hatte, zu zerstören. Die weitgehende militärische Ohnmacht zwang das Osmanische Reich im 19. Jahrhundert, mit Hilfe der Diplomatie Bündnispartner im Kampf um den Erhalt des Reiches zu finden. Wenn sich auch das Heft des Handelns nur noch bedingt in den Händen der osmanischen Regierung befand, so war das Osmanische Reich dennoch nicht nur ein Objekt in der europäischen Politik. Vielmehr stellte es ein – wenn auch sehr eingeschränkt – eigenständig handelndes Subjekt dar, das sich an den Versuchen der europäischen Politik, vor dem Hintergrund der sogenannten Orientalischen Frage<sup>70</sup> ein Gleichgewicht der Mächte zu erreichen, aktiv beteiligte. Schließlich machte die Konferenz von Paris, auf der 1856 der seit 1853 andauernde Krimkrieg beendet wurde, das Osmanische Reich zum Mitglied des europäischen Mächtekonzerts. Die Signatarmächte garantierten die Unabhängigkeit und territoriale Integrität des Reiches und versprachen, Konflikte mit der osmanischen Regierung durch gegenseitige Konsultation zu regeln. Spätestens zu diesem Zeitpunkt sah sich die osmanische Außenpolitik in einem Dilemma, aus dem es keinen Ausweg gab und das bis in die Türkische Republik des 20. und 21. Jahrhunderts traumatische Wirkung entfalten sollte. Einerseits war das Osmanische Reich nun ein fester und formal gleichberechtigter Partner im Konzert der Mächte geworden, andererseits wurde es von den europäischen Staaten als randständig und minderwertig betrachtet. Die Außenpolitik des Osmanischen Reiches reagierte auf diesen Zwiespalt unterschiedlich. Zum einen versuchte sie, die Politik der Großmächte im Geiste und in Taten nachzuahmen. Unter dem Eindruck der französischen und britischen Kolonialpolitik entwickelten osmanische Regierungsbeamte Pläne, den Jemen aus der regulären Provinzverwaltung auszugliedern und als Kolonie des Osmanischen Reiches zu verwalten. Ein anderer Weg war die Politik des Panislamismus, die

---

69 Osterhammel 1998, 50.

70 Zur Orientalischen Frage siehe Anderson 1987.

unter Sultan Abdülhamit II. zu praktizieren versucht worden ist, der von 1876 bis 1909 regierte. Der Berliner Kongress im Jahre 1878 hatte verdeutlicht, dass im Kontext der „Orientalischen Frage“ eine Diplomatie ohne ausreichende militärische Macht die territoriale Integrität nicht schützen konnte.<sup>71</sup> Neben den unabhängig gewordenen Staaten Rumänien, Serbien und Montenegro waren faktisch auch Bosnien und die Herzegowina verloren gegangen. Griechenland hatte seine Eigenständigkeit bereits 1830 zugestanden bekommen. Abdülhamit griff nun auf ein anderes Instrumentarium osmanischer Außenpolitik zurück, um die Großmächte abzuschrecken bzw. zu schwächen. In deren Machtbereichen lebten viele Muslime, an deren Solidarität der Sultan nun appellierte. Er rückte dafür seine Funktion als Kalif und damit spirituelles Oberhaupt aller Muslime in den Vordergrund. Der Versuch Abdülhamits, das Kalifenamt als außenpolitisches Instrumentarium einzusetzen, blieb jedoch weitgehend wirkungslos. Weitgehend deshalb, weil beispielsweise indische Fürsten Schreiben nach Istanbul richteten, in denen sie den osmanischen Herrscher als Kalifen anerkannten oder den Sultan um politische oder auch militärische Unterstützung baten.<sup>72</sup> Eine überregionale oder gar weltpolitische Bedeutung blieb dieser panislamischen Außenpolitik Abdülhamits versagt. Als größter Erfolg kann der Bau der Hedschasbahn zwischen 1900 und 1908 gewertet werden, der allein mit Spenden von Muslimen finanziert wurde und den Pilgern die Reise von Damaskus nach Medina erleichterte.<sup>73</sup> Als bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges der osmanische Sultan in seiner Rolle als Kalif die Muslime in Russland sowie in den Kolonien Englands und Frankreichs zum „Heiligen Krieg“ aufrief, fand seine Stimme kaum Gehör.<sup>74</sup> In dieses blutige Ringen der Völker trat das Osmanische Reich an der Seite der Mittelmächte, nachdem es in den Balkankriegen von 1912 bis 1913, in denen Istanbul alle südosteuropäischen Territorien mit Ausnahme eines Teils Thrakiens verloren hatte,<sup>75</sup> von den Entente-Mächten nicht unterstützt worden war. Nach der militärischen Niederlage musste Sultan Mehmed VI. (1918–22) Vahideddin im August 1920 dem Vertrag von Sèvres zustimmen, was jedoch ohne Folgen blieb. Die tatsächliche politische Macht im übriggebliebenen Staatsgebilde der Osmanen war auf die Führung des nationalen Widerstands übergegangen, den Mustafa Kemal in Ankara organisierte. Der Vertrag von Sèvres wurde nie vom osmanischen Parlament unterzeichnet, das weitgehend von

---

71 Reinkowski 2008, 78f.

72 Özcan 1997, 12–14.

73 Die Geschichte der Hedschasbahn beschreibt Nicholson 2005.

74 Özcan 1997, 180. Eine andere Perspektive nimmt Alexander Will, *Kein Griff nach der Weltmacht. Geheime Dienste und Propaganda im deutsch-österreichisch-türkischen Bündnis 1914–1918*. Köln 2012, ein.

75 Zu den Balkankriegen siehe Boeckh 1996.

Gefolgsleuten Mustafa Kemals beherrscht wurde. 1922 verließ schließlich der letzte Sultan Istanbul und 1924 musste auch der letzte Kalif, der aus der Dynastie der Osmanen stammende Abdülmecit II. das Land verlassen.<sup>76</sup> Damit wurde auch das letzte Kapitel osmanischer Außenpolitik geschlossen, doch deren Erfahrungen entfalten Wirkung bis in das gegenwärtige Europa hinein.

## Literaturverzeichnis

- Ahishali, Recep, 2001: *Osmanlı teşkilatında reisülkittâbluk, XVIII yüzyıl*. Istanbul.
- Aksan, Virginia, 1993: „Ottoman Political Writing, 1768–1808“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 25/1(1993), 53–69.
- Aksan, Virginia, 1995: *An Ottoman Statesman in War and Peace. Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*. Leiden.
- Allouche, Adel, 1983: *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*. Berlin.
- Anderson, Matthew S., 1987: *The Eastern Question: 1774-1923. A Study in International Relations*. Basingstoke.
- Art, Bülent, 2004: „Early Ottoman Diplomacy: Ad Hoc Period“, in: Yurdusev, A. Nuri (Hrsg.): *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?* New York, 36–65.
- Artan, Tülay, 2006: „Arts and Architecture“, in: Faroqhi, Suraiya (Hrsg.): *Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*. Cambridge, 408–479.
- Bayerle, Gustav, 1980: „The Compromise of Zsitvatorok“, in: *Archivum Ottomanicum* VI(1980), 5–53.
- Berindei, Mihnea / Veinstein, Gilles, 1988: *L'empire ottoman et les pays roumains 1544-1545. Études et documents*. Paris.
- Berridge, Geoff R., 2004: „Dragomans and Oriental Secretaries in the British Embassy in Istanbul“, in: Yurdusev, A. Nuri (Hrsg.): *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?* New York, 151–166.
- Boeckh, Katrin, 1996: *Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan*. München.
- Boillet, Danielle, 2002: *Les guerres d'Italie. Histoire, pratiques, représentations*. Paris.
- Burke, Peter, 1998: *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*. München.
- Burton-Page, John, 1991: „Marasim“, in: *Encyclopedia of Islam*, Vol. VI. Leiden, 518–534.
- Dursteler, Eric E., 2006: *Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore.
- Faroqhi, Suraiya, 1995: *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*. München.
- Fekete, Ludwig, 1932: *Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nicolaus Esterhazy 1606-1645*. Budapest.

76 Einen Überblick bietet Kramer 2008, 103–120.

- Filitz, Hermann, 1954: *Die Insignien und Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches*. Wien.
- Findley, Carter F., 1980: *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton.
- Fleischer, Cornell, 1992: „The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymân“, in: Veinstein, Gilles (Hrsg.): *Soliman le Magnifique et son temps*. Paris, 159-178.
- Goffman, Daniel, 2007: „Negotiating with the Renaissance state: the Ottoman Empire and the new diplomacy“, in: Aksan, Virginia H. / Goffman, Daniel (Hrsg.): *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*. Cambridge, 61-74.
- Hruza, Karel (Hrsg.), 2002: *Propaganda, Kommunikation und Öffentlichkeit*. Wien.
- Inalcık, Halil, 1973: *The Ottoman Empire. The Classical Age*. London.
- Inalcık, Halil, 1995: *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*. London.
- Kafadar, Cemal, 1994: „Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri“, in: Artan, Tülay (Hrsg.): *Eyüp: Dün/Bugün*. Istanbul, 50-61.
- Köhbach, Markus, 1992: „Çasar oder imperator? – Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 82(1992), 223-234.
- Kohler, Alfred, 2001: „Representación y propaganda de Carlos V.“, in: Martínez Millán, José (Hrsg.): *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*. Madrid.
- Kołodziejczyk, Dariusz, 2000: *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century)*. Leiden.
- Kramer, Heinz, 2008: „Die Türkische Republik und Europa“, in: Kramer, Heinz / Reinkowski, Maurus: *Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte*. Berlin, 103-176.
- Majer, Hans Georg, 2008: „Levnî und die osmanische Portraitalerei“, in: Erduman-Çalış, Deniz (Hrsg.): *Tulpen, Kaftane und Levnî. Höfische Mode und Kostümalben der Osmanen aus dem Topkapı Palast Istanbul*. München, 72-79.
- Mattingly, Garrett, 1955: *Renaissance Diplomacy*. Boston.
- Molnár, Andrea, 1983: *Fürst Stefan Bocskey als Staatsmann und Persönlichkeit im Spiegel seiner Briefe: 1598-1606*. München.
- Necipoğlu, Gülrü, 1989: „Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry“, in: *The Art Bulletin* LXXI/3(1989), 401-427.
- Neumann, Christoph, 2006: „Political and Diplomatic Developments“, in: Faroqhi, Suraiya (ed.): *The Cambridge History of Turkey*. Vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*. Cambridge, 44-62.
- Nicholson, James, 2005: *The Hejaz Railway*. London.
- Osiander, Andreas, 2001: „Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth“, in: *International Organization* 55/2(2001), 251-287.
- Osterhammel, Jürgen, 1998: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München.

- Ostrogorsky, Georg, 1996: *Byzantinische Geschichte 324-1453*. München.
- Özcan, Azmi, 1997: *Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*. Leiden.
- Pakalin, Mehmet Z., 1983: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve terimleri sözlüğü*. Bd. II. Istanbul.
- Pečevića, Ibrahim Alajbegović, 2000: *Historija*. Bd.1: 1520-1576. Sarajevo.
- Peçevî Tarihi. Herausgegeben von Murat Uraz. Istanbul 1968.
- Pedani, Maria Pia, 2007: „Sultans and Voivodas in the 16th C. Gifts and Insignia“, in: *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1/1(Fall 2007), 193-209.
- Petritsch, Ernst D.: *Grenz- und Raumkonzeptionen in den Friedensverträgen von Zsitvatorok und Karlowitz* (im Druck).
- Quataert, Donald, 2000: *The Ottoman Empire, 1700-1922*. Cambridge.
- Reindl-Kiel, Hedda, 2005: „Der Duft der Macht. Osmanen, islamische Tradition, muslimische Mächte und der Westen im Spiegel diplomatischer Geschenke“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 95(2005), 195-258.
- Reinkowski, Maurus, 2008: „Das Osmanische Reich und Europa“, in: Kramer, Heinz / Reinkowski, Maurus: *Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte*. Berlin, 11-102.
- Rudolph, Harriet, 2005: „Türkische Gesandtschaften ins Reich am Beginn der Neuzeit – Herrschaftsinszenierung, Fremdheitserfahrung und Erinnerungskultur. Die Gesandtschaft des Ibrahim Bey von 1562“, in: Kurz, Marlene et.al. (Hrsg.): *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie*. Wien, München, 294-314.
- Schmitt, Oliver Jens, 2005: *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“*. München.
- Schulz-Dörlamm, Mechthild, 1995: *Das Reichsschwert. Ein Herrschaftszeichen des Saliers Heinrich IV. und des Welfen Otto IV.* Sigmaringen.
- Seewann, Gerhard, 2004: „Stephanskronen“, in: Hösch, Edgar et. al. (Hrsg.): *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. Wien, 660f.
- Severi, Bart, 2005: „Representation and Self-Consciousness in 16<sup>th</sup> Century Habsburg Diplomacy in the Ottoman Empire“, in: Kurz, Marlene et.al. (Hrsg.): *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie*. Wien, München, 281-294.
- Shaw, Stanford, 1971: *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*. Cambridge.
- Ursinus, Michael, 2004: „Hohe Pforte“, in: Hösch, Edgar et. al. (Hrsg.): *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. Wien.
- Vatin, Nicolas, 1995: „Aux origins de pèlerinage à Eyup des sultans ottomans“, in: *Turcica* 27(1995), 91-100.
- Yurdusev, A. Nuri, 2004: „The Ottoman Attitude toward Diplomacy“, in: Ders. (ed.): *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?* New York, 5-35.





# Vergleich der maurischen und osmanischen Herrschaft in Europa durch Johann Gottfried Herder und Adolf Ellissen

REINHARD LAUER

## 1.

Mit Johann Gottfried Herder beginnt ein neues geschichts- und kulturphilosophisches Denken, das darauf aus ist, einerseits die individuelle Besonderheit der Völker in ihrer Geschichte herauszufinden und zum anderen ihre kulturellen Potentiale und Leistungen oder – auf der anderen Seite – ihre destruktive Kraft zu bestimmen. Wiewohl Montesquieus Klimalehre in Maßen noch verpflichtet, deckte Herder so den immanenten Sinn, die Teleologie, der Geschichte der Völker und Nationen auf und sprach ihnen einen spezifischen Wert in der Gesamtheit der Geschichte der Menschheit zu. Es geschah dies in Herders monumentalem und vielleicht bedeutendstem Werk, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, dessen vier Teile 1784–1791 bei Johann Friedrich Hartknoch in Riga und Leipzig erschienen. Das historische faktologische Wissen, das Herder hier zusammentrug und ausdeutete, stammte zum großen Teil aus der Historiographie des 18. Jahrhunderts, die im wesentlichen noch annalistisch-deskriptiv und klassifizierend vorgegangen war.<sup>1</sup> In der großen Kontroverse zwischen August Ludwig Schlözer und Herder, als dieser Schlözers *Vorstellung seiner Universalhistorie* (1772/73) mit entschiedener Kritik bedachte und Schlözer darauf mit schärfster Gegenkritik (in einem ganzen Band!) replizierte,<sup>2</sup> standen sich die Fronten zweier grundverschiedener Geschichtsauffassungen feindlich gegenüber, die sich inzwischen herausgebildet hatten: Schlözers Geschichtsklassifikation „nach der Methode des Linnéus“ und Herders Frage nach dem Wesen und dem Sinn der Geschichte. Beinahe wäre es dazu gekommen, dass sich Schlözer und Herder an der gleichen Universität gegenübergetreten wären, doch zerschlugen sich die Bemühungen um Herder in Göttingen, und er nahm seinen Weg nach Weimar.<sup>3</sup>

Die Folgen des Herderschen Generalentwurfes waren außerordentlich, besonders bei den Völkern, die bisher keine staatliche Autonomie für sich erlangen konnten. Herder weckte buchstäblich ihren nationalen Ehrgeiz – man hat ihn deshalb oft den Vater des Nationalismus genannt. Zu Unrecht, zumal er den

---

1 Vgl. Jirá 1929.

2 Schlözer 1772, Bd. 2.

3 Smend 2009, 230–273.

Egoismus der Völker und den kriegerischen Wettstreit zwischen den Völkern entschieden verurteilte. Früh hat er die Vision eines ver- und geeinigten Europas verbreitet. Doch das Bewundernswerte an seinem Geschichtskonzept ist das Ziel, das er allen Subjekten der Geschichte vorgibt und das er als Wertmaßstab aller historischen Taten und Prozesse aufstellt: die Beförderung der Humanität. Herders unverbrüchlicher Humanitätseнтуhusiasmus, der seine Geschichtsphilosophie durchzieht, tritt an die Stelle der Vorsehung und der Heilsgeschichte: Es liegt in der Hand des Menschen mit seinen reichen, guten wie schlechten Anlagen, die Humanität zu vermehren – oder zu verfehlen. Herder hielt sich übrigens nicht mit scharfen Bewertungen, ja Verurteilungen zurück. Im V. Kapitel des Sechzehnten Buches der *Ideen* (unmittelbar im Anschluss an das sog. „Slavenkapitel“) spricht er über „Fremde Völker in Europa“. Unter den Völkern, „die als Besitzer und Mitbewohner sich in unserem Weltteil [also: Europa] eine längere oder kürzere Dauer erwarben“,<sup>4</sup> behandelt er auch die Araber und die Türken. Den Ersteren werden beachtliche Verdienste um das „damals barbarische Europa“ zuerkannt, von dem sie vornehmlich Spanien 770 Jahre teilweise besessen haben. Ich zitiere aus der entsprechenden Passage:

... so blieben allenthalben in der Sprache und Denkart in Anlagen und Einrichtungen Spuren von ihnen zurück, die teils noch unausgetilgt sind, teils auf den Geist ihrer damaligen Nachbarn und Mitwohner sehr gewirkt haben. An mehreren Orten zündete sich bei ihnen die Fackel der Wissenschaft für das damals barbarische Europa an, und auch bei den Kreuzzügen ward die Bekanntschaft mit ihren morgenländischen Brüdern unserm Weltteil ersprießlich. Ja, da viele derselben in den von ihnen bewohnten Ländern zum Christentum übergetreten sind: so sind sie dadurch, in Spanien, Sizilien und sonst, Europa selbst einverleibt worden.<sup>5</sup>

Ganz anders werden anschließend die Türken, „ein Volk aus Turkestan“ dargestellt. Sie sind „trotz ihres mehr als dreihundertjährigen Aufenthalts in Europa diesem Weltteil noch immer fremde“.<sup>6</sup> (Rechnen wir von 1784, dem Erscheinen der *Ideen*, dreihundert Jahre zurück, so kommen wir auf 1484; Herder setzt also wohl den Fall von Byzanz, 1453, mit dem Beginn der Türkenherrschaft in Europa an, was so nicht zutrifft. Die Osmanen hatten vielmehr, ausgehend von Adrianopel, bereits seit 1365 mit der Unterwerfung der Balkanreiche begonnen, fast ein Jahrhundert früher, als Herder ansetzt). Die politischen und kulturellen Effekte der Türken wertet er mit harten Worten ab:

Sie haben das morgenländische [byzantinische] Reich, das über tausend Jahre sich selbst und der Erde zur Last war, geendet und ohne Wissen und Willen die Künste dadurch

4 Herder 1953, Bd. II, 288.

5 Ebd.

6 Ebd.

westwärts nach Europa getrieben. Durch ihre Anfälle auf europäische Mächte haben sie dieselben Jahrhunderte lang in Tapferkeit wachend erhalten und jeder fremden Alleinherrschaft in ihren Gegenden vorgebeuget; ein geringes Gute gegen das ungleich größere Übel, daß sie die schönsten Länder Europas zu einer Wüste und die einst sinnreichsten griechischen Völker zu treulosen Sklaven, zu liederlichen Barbaren gemacht haben. Wieviele Werke der Kunst sind durch diese Unwissenden zerstört worden! wie vieles ist durch sie untergegangen, das nie wiederhergestellt werden kann. Ihr Reich ist ein großes Gefängnis für alle Europäer, die darin leben; es wird untergehen, wenn seine Zeit kommt. Denn was sollen Fremdlinge, die noch nach Jahrtausenden asiatische Barbaren sein wollen, was sollen sie in Europa?<sup>7</sup>

Es wäre leicht, Herder grobe Vereinfachungen, einen überraschenden Mangel an Sachkenntnis, wohl auch Vorurteile vorzuwerfen, von politischer Korrektheit ganz zu schweigen. Die negativen Urteile gelten weniger den Arabern als den Türken auf europäischen Boden. Doch darauf kommt es mir gegenwärtig nicht an. Wichtiger scheint mir, dass hier, allein durch das Nacheinander im Text, zwei grundlegende Urteile niedergelegt werden, die denen gleichen, die uns im zweiten Teil meiner Analyse erneut begegnen werden:

1. Die Araber (Mauren) haben in den 770 Jahren ihrer Herrschaft in Spanien und dem Mittelmeerraum bedeutende kulturelle Spuren hinterlassen; sie haben die wissenschaftlichen Traditionen der Antike, „Wissenschaften, Arzneikunde und Weltweisheit“, bewahrt und dem barbarischen Europa vermittelt. Die Begegnung Europas mit ihnen war „ersprießlich“, also nützlich.
2. Der Nutzen, der von der Türkenherrschaft ausging, bestand, nach Herder, vor allem darin, dass sie das Byzantinische Reich, das sich seit langem überlebt hatte, beendet haben; dass sie dadurch die Künste, also die griechischen Traditionen, westwärts nach Europa (und, wie man hinzufügen muss, ostwärts nach Moskau) getrieben haben, allerdings ohne es auch nur zu ahnen; dass sie durch ihre Angriffs- und Eroberungslust die Widerstandskraft der europäischen Mächte wach gehalten haben („in Tapferkeit wachend“). Im übrigen werden sie abgestempelt als Verwüster und Versklaver der schönsten Länder Europas (Griechenland), sowie als unwissende Zerstörer bedeutender Kunstwerke. Ihr Reich wird als „Gefängnis aller Europäer, die darin leben“, apostrophiert. Am Schluss steht, ähnlich wie im „Slavenkapitel“, eine Voraussage: die Voraussage des Untergangs – „denn was sollen Fremdlinge, die noch nach Jahrtausenden asiatische Barbaren sein wollen, was sollen sie in Europa?“<sup>8</sup>

7 Ebd., 288–289.

8 Ebd., 289.

Herders Prophezeiung hat sich bewahrheitet – wenn auch erst 100-130 Jahre nach ihrer Verkündung.

Herder besaß keine unmittelbare Kenntnis der türkischen Welt. Dass er den Türken einfach jegliche Kultur absprach, sie der „asiatischen Barbarei“ ziele, liegt wohl an der historischen Quellenlage der Zeit. Statt begründeter Kenntnisse enthält seine Bewertung gängige Stereotype oder Topoi und gibt die seit langem virulente Türkenverachtung wieder, die durch die breite Wirkung seiner *Ideen* noch weiter befestigt wurde.

## 2.

Ganz offensichtlich ist die zweite kulturologische Schrift, der ich mich nun zuwende, dem Herderschen Grundgedanken verhaftet.

Diese Schrift ist überschrieben: *Geschichtliche Skizzen und Betrachtungen. Die Herrschaft der Mohammedaner im Südwesten und Südosten Europas*; sie stammt von Adolf Ellissen (1815–1872), einem politischen Kopf, dessen Begriffe sich in der Vormärzeit herausgebildet hatten und der sich sein Leben lang für ein demokratisches, einiges Deutschland einsetzte. Kurz nach der Reichsgründung ist er gestorben.

Ellissen hatte in Göttingen erst Medizin, dann Geschichte und Philologie (Literatur) studiert, auch mit dem Chinesischen und anderen wenig bekannten Sprachen (Kymrisch, Keltisch) hatte er sich beschäftigt. Von ihm stammen die Übersetzungen Voltaires und Montesquieus. 1837 reiste er nach Griechenland, lernte Neugriechisch und trieb archäologische Studien. 1842 kehrte er nach Göttingen zurück und wirkte erst als Mitarbeiter, dann als Sekretär an der Universitätsbibliothek. Als engagierter Politiker war er in der Vormärz- wie in der Nachmärzzeit Parlamentsabgeordneter. Früh befasste er sich, wohl unter dem Einfluss des Altphilologen Ottfried Müller, mit der Übersetzung fremder Poesie. Seine Anthologie *Lieder aus der Fremde* (Hannover 1857) enthält auf 350 Seiten Übertragungen von Gedichten aus der russischen, tschechischen, englischen, neugriechischen, italienischen, spanischen, portugiesischen, bretonischen, französischen, ungarischen und persischen Lyrik. Dass er dabei, als Vertreter des Jungen Deutschland, die politische Parteinahme nicht scheute, dass er gegen fremde Zwingherrschaft und „gegen die Ränke und Gewaltstreiche einheimischer Unterdrückung“ in seinen Gedichten anging – so in einem programmatischen Text, der sich im Nachlass von Ellissen fand<sup>9</sup> –, verrät seine Übersetzung *Das Echo vom Balkan* nach dem

9 Text ohne Titel. Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung.

„illyrischen“ Original *Jeka od Balkana* des kroatischen („illyrischen“) Dichters Ognjeslav Utješenić-Ostrožinski.<sup>10</sup> Dieses Gedicht war 1842 in der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* in „illyrischer“ Originalversion und deutscher Rohübersetzung erschienen. Abgesehen davon, dass er hier mit einer neuen Sprache, der erst wenige Jahre zuvor für die Südslawen konzipierten „illyrischen“ bekanntgemacht wurde, war auch das in dem Gedicht behandelte Thema bzw. Ereignis dazu angetan, Ellissens Neugier und Engagement auszulösen. Die Redaktion der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* vom 18. Februar 1842 hatte das Gedicht mit folgenden Worten eingeleitet:

*Von der türkischen Gränze.* Das Mitgefühl für die namenlosen Leiden der in der europäischen Türkei in Fesseln niedrigster Knechtschaft seufzenden Christen ergreift jedes edle Gemüth. Von allen Seiten vernimmt man Äußerungen dieser Sympathie Europa's. Zu diesen Äußerungen zählen wir auch das nachstehende in illirischer Sprache [...] verfaßte Gedicht von Ognjeslav Ostrožinski, das die Gefühle eines Bulgaren darstellt, in dessen Gedächtnis die schönen Zeiten der ehemals glücklichen Länder zwischen dem schwarzen und adriatischen Meere noch nicht erloschen sind; der den traurigen Contrast der Gegenwart und Vergangenheit seines unglücklichen Vaterlandes erblickend, Gott, seine Brüder und die Geister seiner Ahnen um Erbarmen flehet. Der Dichter stimmt den Trauergesang an, dessen Inhalt aus den tiefsten Hallen seines reinen Herzens geflossen zu seyn scheint und daher zu jeden edlen Herzen dringen muß.<sup>11</sup>

Ich möchte annehmen, dass Ellissen dieses Gedicht bald nach diesem Abdruck übertragen hat, als er, aus Griechenland zurückgekehrt, noch selbst im Banne ähnlicher Eindrücke stand. In einer Anmerkung schreibt er:

Das folgende bezieht sich auf empörende Mißhandlungen und Gräueltaten aller Art, welche die Türken in und um Mostara (an der Narenta im Sandschak Hersek) im Winter 1841 unter nichtswürdigsten Vorwänden gegen die christliche Bevölkerung verübten und die damals vielfach in den Zeitungen, aber auch nur da besprochen wurden.<sup>12</sup>

Ellissen war durch seinen Griechenlandaufenthalt hellhörig geworden für solche Nachrichten, die gelegentlich vom Balkan heraufdrangen. Die österreichische Regierung, auf ungestörte Beziehungen mit den Osmanen bedacht, hielt sich hier eher zurück. Dieses Verhalten, das Zusammenspiel der osmanischen Tyrannei mit den Mächten der Heiligen Allianz, wird Ellissen in seinen *Geschichtlichen Skizzen und Betrachtungen* als besonders verwerflich anprangern.

10 Lauer 1993, 633–636.

11 *Augsburger Allgemeine Zeitung*, 18.II.1842, Beilage zu Nr. 49, 388.

12 Ellissen 1857, 33.

## 3.

Ich fand Ellissens Traktat im Nachlass des Bibliothekars in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek zu Göttingen, als ich mich mit seinen Übersetzungen beschäftigte.<sup>13</sup> Der Text ist nicht vollständig erhalten; an einigen Blättern sind die Ecken abgerissen; der Schluss fehlt ganz. Sicher ist, dass Ellissen hier seine griechischen Erfahrungen und an Herder geschulten kulturologischen (wie man heute sagen würde) Reflexionen ausbreitet. Als Datierung kommt deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit die Zeit nach 1842 in Frage. Wie weit wir in die 1840er oder 1850er Jahre hineingehen können, ist indes schwer zu sagen.

Herders geschichtsphilosophische Überlegungen waren in dem ihm eigenen lebendigen, oft emotional-leidenschaftlichen Stil niedergelegt. Ellissen jedoch übertrifft ihn noch haushoch an Pathos und Emphase. Der Text ist in seiner Überladenheit und syntaktischen Erschwerung ein typisches Zeugnis der politischen Publizistik der Vormärz-Zeit.

Ellissen stellt an den Anfang seines Traktates eine methodologische Einlassung, in der er sich auf Plutarchs Parallelbiographien, *Bioi paralleloi*, beruft, die aber sogleich auch Herders oft praktizierte Gleichsetzung von Individualgeschichte und Nationengeschichte in Erinnerung ruft. Die vergleichende Methode wurde später zum herrschenden Verfahren der Geschichtswissenschaft.<sup>14</sup> Ellissen beginnt seine *Geschichtlichen Skizzen und Betrachtungen* mit den Worten:

Da nach Plutarch's Vorgänge die Charaktere, Thaten und Schicksale hervorragender historischer Persönlichkeiten häufig als Gegenstand vergleichender biographischer Schilderungen benutzt wurden, bieten für solche parallelisirende Darstellungen in größerem Umfange die Geschicke [durchgestr.: Geschichte] ganzer Völker und Staaten, sowie der Verlauf gewisser besonders ereignisreicher und verhängnisvoller Perioden der Geschichte einen nicht minder ergiebigen und lohnenden Stoff. Wir wollen dies beispielsweise an einigen besonders charakteristischen Vergleichs und Unterscheidungspunkten zur Anschauung bringen, die aus der Zusammenschau der türkischen Invasion und nun bereits mehr als fünfhundertjährigen Herrschaft im Südosten Europas mit jener der Araber in der südwestlichen Halbinsel unseres Welttheils sich ergeben, wo diese den letzten Rest ihrer Macht etwa ein Menschenalter später verloren, nachdem die Türken die feste Begründung der ihrigen durch die Eroberung Konstantinopels vollendet hatten.<sup>15</sup>

Ellissen skizziert nun die geschichtlichen Vorgänge der arabischen („maurischen“) bzw. osmanischen Eroberung europäischer Territorien, indem er bereits

13 Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Handschriftenabteilung.

14 Auf dem Pariser Kongress 1900 wurde die „Historique comparative“ zur herrschenden Methode der Geschichtswissenschaft erklärt, vgl. Erdmann 1987, 210.

15 Ellissen: *Geschichtliche Skizzen und Betrachtungen*, 7.

hier einen generellen Unterschied ausmacht: rasche Eroberung spanischen Bodens durch die Mauren, langsames Vordringen der Osmanen in Südosteuropa:

Für die Araber war durch einen siegreichen Schlag, nachdem sie kaum den spanischen Boden betreten, der Besitz des Landes, wo es an einem herrschenden Mittelpunkt fehlte, alsbald entschieden. In Romänien [dem Byzantinischen Reich], wo an den Namen Konstantinopel Begriff und Titel der Herrschaft sich knüpften, breiteten die Türken seit ihrer ersten Ankunft zwar in raschem Fortschritte, doch bei alledem erst nach und nach sich weiter aus, und erst die Einnahme der Hauptstadt, hundert Jahre nachdem sie im Laufe Fuß gefaßt, konnte für den entscheidenden Schlag zur Befestigung ihres Reiches in Europa gelten. In Spanien erreichte die arabische Macht in wenigen Jahren ihren Höhepunkt und stieß, als sie über die natürlichen Grenzen der Halbinsel hinaus in das Herz von Europa vorzudringen sich vermaß, auf so nachdrücklichen Widerstand, daß die Wiederholung dieser Versuche bald unterblieb und die Kalifen von Cordova, [...] ihre Herrschaft auf das Pyrenäenland beschränkt sahen [...]. Den Türken dagegen wurde es, nach der Gründung und Abrundung ihres Reiches in Europa auf der Basis des byzantinischen, durch die Unordnungen in Ungarn [...], durch die Zerrissenheit des deutschen Reiches und die Indolenz der deutschen wie der italienischen Fürsten ermöglicht, sich erst zwei volle Jahrhunderte im Norden weiter und weiter auszubreiten, bis endlich 230 Jahre nach der Eroberung Konstantinopels und nach mehr als anderthalbhundertjährigem Besitz des größten Teils von Ungarn mit der zweiten vergeblichen Belagerung Wiens der Culminations- und Wendepunkt ihrer Macht eintrat.<sup>16</sup>

Hier klingt bereits jenes Monitum an, das sich am Schluss, gegen die zeitgenössischen Mächte der Heiligen Allianz gemünzt, noch verstärken wird: Die europäischen Mächte trifft die Schuld, das Vordringen zugelassen, ja ermöglicht zu haben.

Ellissen wendet sich nun dem Vergleich der maurischen und der türkischen Kultur zu, der sehr eindeutig ausfällt:

In Spanien trat das (sic!) Islam der Mauren „als Träger einer höhern und edlern Kultur“ auf,

als welche die westeuropäische Christenheit ihm entgegenzustellen hatte, wie denn das finstere halbe Jahrtausend des Mittelalters hindurch das Reich der Omayyiden und der auf sie folgenden Könige von Cordova für das Asyl der Intelligenz und Humanität in Europa gelten konnte und unter deren mildernden Einfluß selbst der orientalische Despotismus minder drückend und gehässig erschien, als das in seiner Entartung ihrer auf dem Volke lastende und die innere und äußere Kraft des Staates lähmende Feudalwesen in mehr als Einem christlichen Lande.<sup>17</sup>

Ganz anders bei den Osmanen, bzw., wie sich Ellissen ausdrückt, „bei den osmanischen Horden“. Sie standen

zur Zeit ihres Eindringens und ihrer Niederlassung in Europa, bei aller kriegerischen Überlegenheit, im übrigen geistig noch nicht einmal mit unseren rauen Altvorderen auf gleicher Stufe [...] und noch weniger mit den ungleich höher gebildeten Bürgern

16 Ebd., 8.

17 Ebd., 9.

einiger ober- und mittelitalienischen Staaten [...]. Später aber, durch den mächtigen Aufschwung der mittel- und westeuropäischen Völker im 16ten Jahrhundert [wurden sie] in dieser Beziehung vollends überflügelt und in den Hintergrund gedrängt, [sie verfielen] einer geistigen und politischen Stagnation [...], die in der Möglichkeit der Fortdauer des brutalsten und durch die Ausartung in eine gemeine ränkevolle Serails- und Eunuchentyrannie doppelt widerwärtig sich gestaltenden Despotismus sattsam und in traurigster Weise sich bestätigte.<sup>18</sup>

Ellissen fragt nun nach den Gründen für diesen so unterschiedlichen Befund, dass das „Reich der tapferen, verständigen und gesitteten Araber“ vor vier Jahrhunderten ausgerottet wurde, das Türkenreich in Europa aber weiter fortbesteht.

Zum Untergang der Reiche von Andalos (Andalusien) führt er aus:

Die arabische Herrlichkeit in Spanien ging zu Grunde, wie die mehr als eines Volkes alter und neuer Zeit, an der Entartung der Zivilisation und ihrer Segnungen in schlaaffe Üppigkeit und an der Zersplitterung der einheitlichen Kraft und Herrschaft in mehrere kleine Staaten, welche, unter sich vielfach in Zwiespalt, um so weniger auf die Länge gegen den hier in Zeit und Volkstum wurzelnden und in seiner frischen Ursprünglichkeit unwiderstehlichen Rittersinn und Glaubenseifer der christlichen [...] Castilianer und Aragonier sie zu behaupten vermochten.<sup>19</sup>

Neben diesen „inneren positiven“ Gründen nennt Ellissen, – und hier meldet sich wieder der Vormärz-Politiker zu Wort – „äußere negative“ Gründe, den Umstand nämlich:

daß es zur Zeit der fraglichen Kämpfe auf der pyrenäischen Halbinsel noch keine Heilige Allianz und keine Gesellschaftsretter in Europa gab, daß es den damaligen mitteleuropäischen Machthabern nicht einfiel, zum Schutze des europäischen Gleichgewichts für die Aufrechterhaltung der – legitimen – Herrschaft und die Gebietsintegrität der maurischen Könige von Cordova, Toledo und Valencia nur einen Finger zu rühren und den spanischen Christen bei der Wiedereroberung des Bodens ihrer Väter [...] entgegenzutreten, daß man vielmehr die Sache ihren Gang gehen ließ, ohne nur Notiz davon zu nehmen, geschweige denn sich irgend hinein zu mischen.<sup>20</sup>

Anders im Falle der Türkenherrschaft oder, wie er es nennt, „der heruntergekommenen Tyrannei“:

Gegenüber der bei aller Erschlaffung und allem Mißgeschick doch jederzeit streng festgehaltenen Konzentrierung der Türkenmacht mußte es den gleichwohl nie gänzlich eingeschlafenen Freiheitsbestrebungen der vielnamigen unterjochten Christenstämme, deren zum Teil feindselige Zersplitterung den Untergang des Romäerreichs hatte befördern helfen, um so schwerer werden, Raum zu gewinnen, da keiner derselben zur Zeit der türkischen Eroberung vermocht hatte, nach dem Beispiele der tapferen iberischen Gothen in den Gebirgen von Asturien und Cantabrien, seine Unabhängigkeit in irgendeinem Winkel der großen illyrischen Halbinsel ununterbrochen zu behaupten, der den

---

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd., 10.



späteren Unternehmungen gegen die Unterdrücker als Rückhalt und Ausgangspunkt hätte dienen und wohin die Blicke des ganzen geknechteten Volkes sich hoffend und vertrauensvoll hätten wenden mögen.<sup>21</sup>

Die kleinen, nie bezwungenden Gebirgsinseln der Montenegriner oder der thessalisch-epirotischen Bergbewohner änderten nichts an der massiven Machtausübung der Türken. Hilfe, Beistand und Unterstützung erwarteten die „anatolischen Christen“ vor allem aus dem Ausland. Doch hier nun zeigt Griechenland ein abschreckendes Beispiel:

Die Geschichte Neugriechenlands vor, während und seit seiner Befreiung kann allen geknechteten und nach Freiheit strebenden Völkern als beherzigenswertes Warnungsexempel vor auswärtiger Hilfe empfohlen werden. Noch lange wird allem Anschein nach das unglückliche Land an den bitteren Früchten solcher Hilfe, an dem Danaergeschenk der Freiheit aus der Hand anglo-russischer Großmut, zu würgen haben. Es soll damit keineswegs zugegeben sein, daß Griechenland seine Befreiung vom türkischen Joche dieser Großmut wirklich verdankt. Wir halten es vielmehr für unzweifelhaft, daß die europäische Einmischung in den griechischen Insurrectionskampf in ihrer Totalwirkung, ehrlich wohlwollende und tückisch feindselige Manifestationen und Prozeduren gegen einander abgewogen, für eine weit überwiegend hemmende und verderbliche gelten muß. Doch ist freilich nicht zu leugnen, daß, nachdem das Land glücklich an den Rand des Verderbens gebracht, die Hälfte der Bevölkerung aufgerieben, die innern Hilfsquellen erschöpft und jede Gefahr, daß Griechenland sich zu einer wirklich selbständigen Macht empor arbeiten könne, vor der Hand gründlich beseitigt war, die Großmächte es als zweckmäßig erkannten, es nicht völlig zu Grunde gehen zu lassen, sondern nunmehr in der Rolle des Befreiers und Retters aus höchster Not aufzutreten, worauf dann die allseitig anerkannte Präention sich stützen ließ, fortan als Schutzmächte sich des unmündigen Landes anzunehmen und für dessen Gedeihen in der seitdem so glänzend bewährten rührend edeln und väterlichen Weise zu sorgen.<sup>22</sup>

Freilich sei auch in Spanien, trotz günstigster Voraussetzungen, nach der Reconquista die Volksfreiheit mit der Wurzel ausgerottet worden, die Spuren maurischer Intelligenz, Betriebsamkeit und dadurch bedingten Wohlstandes vertilgt, ein souveränes Ketzergericht zur Wahrung des katholischen Glaubens, „mittelst Galgen und Scheiterhaufen“, eingerichtet worden.<sup>23</sup>

Für das verhängnisvolle Spiel der europäischen Mächte mit der türkischen Karte führt Ellissen das gegen Deutschland gerichtete Paktieren Ludwigs XIV. mit den Türken an. Hauptsächlich französische Einflüsterungen hätten den Großwesir Kara Mustafa bewogen den Vertrag von Vasvar zu brechen und ein weiteres Mal Wien zu belagern. In der Folgezeit verfolgten die europäischen Mächte – Russland, Polen, Österreich, Venedig und, nicht zuletzt, der Heilige

---

21 Ebd., 11.

22 Ebd.

23 Ebd., 13.

Vater – jeweils ihre egoistischen Interessen. Mitten in deren Aufzählung bricht der Traktat jäh ab.

#### 4.

Es versteht sich, dass die Ausführungen Ellissens an keiner Stelle als objektive Geschichtsdarstellung ernst genommen werden können und sollen. Der Traktat setzt ganz global historische Tatsachen und Prozesse einem Vergleich aus, letztlich mit dem Ziel, die Mächte der Heiligen Allianz – genannt werden Russland und England – zu denunzieren: Das dahinkränkende Türkenreich besteht (noch), weil es von der Heiligen Allianz geschützt und gestützt wird; die Völker, die zum Freiheitskampf antreten, werden um die Früchte ihres Kampfes betrogen. Das edle maurische Spanien verging, weil die europäischen Mächte keinen Finger rührten und keine Heilige Allianz die legitime Herrschaft verteidigte. Die Völker allerdings, das steht für den Demokraten Ellissen fest, zogen allemal den Kürzeren.

Ellissens Traktat steht in der geschichtsphilosophischen Denktradition Herders – mit allen Mängeln, die sich bei der globalen Schau leicht ergeben. Ehrlich ist Ellissens demokratisches, antimonarchistisches Pathos, evident sind aber auch seine Vorurteile. Wenn dem Text zu seiner Zeit auch keine Breitenwirkung beschieden war, dürfte er gleichwohl gängige Meinungen artikuliert haben, die im deutschen Bürgertum – man denke nur an die Berichterstattung der *Augsburger Allgemeinen Zeitung* – verbreitet waren. Man wird heute leicht manche der Ellissenschen Positionen als Stereotype und Vorurteile, auch als ephemere Polemik entlarven. Die Tatsache aber, dass eine solche, sich geschichtsphilosophisch gebende Meinungsfront in Deutschland und in Europa im 18. und 19. Jahrhundert bestand, gehört in den wesentlichen Kontext des Themas des vorliegenden Bandes.

## Geschichtliche Skizzen und Betrachtungen<sup>24</sup>

### Die Herrschaft der Mohammedaner im Südwesten und Südosten Europas

VON ADOLF ELLISSEN

Da nach Plutarch's Vorgänge die Charaktere, Thaten und Schicksale hervorragender historischer Persönlichkeiten häufig als Gegenstand vergleichender biographischer Schilderungen benutzt wurden, bieten für solche parallelisirende Darstellungen in größerem Umfange die Geschicke /durchgestr.: Geschichte/ ganzer Völker und Staaten, sowie der Verlauf gewisser besonders ereignisreicher und verhängnisvoller Perioden der Geschichte einen nicht minder ergiebigen und lohnenden Stoff. Wir wollen dies beispielsweise an einigen besonders charakteristischen Vergleichs- und Unterscheidungspunkten zur Anschauung bringen, die aus der Zusammenschau der türkischen Invasion und nun bereits mehr als fünfhundertjährigen Herrschaft im Südosten Europas mit jener der Araber in der südwestlichen Halbinsel unseres Weltteils sich ergeben, wo diese den letzten Rest ihrer Macht etwa ein Menschenalter später verloren, nachdem die Türken die feste Begründung der ihrigen durch die Eroberung Konstantinopels vollendet hatten.

Für die Araber war durch einen siegreichen Schlag, nachdem sie kaum den spanischen Boden betreten, der Besitz des Landes, wo es an einem herrschenden Mittelpunkt fehlte, alsbald entschieden. In Romänien, wo an den Namen Konstantinopel Begriff und Titel der Herrschaft sich knüpften, breiteten die Türken seit ihrer ersten Ankunft zwar in raschem Fortschritte, doch bei alledem erst nach und nach sich weiter aus, und erst die Einnahme der Hauptstadt, hundert Jahre nachdem sie im Laufe Fuß gefaßt, konnte für den entscheidenden Schlag zur Befestigung ihres Reiches in Europa gelten. In Spanien erreichte die arabische Macht in wenigen Jahren ihren Höhepunkt und stieß, als sie über die natürlichen Grenzen der Halbinsel hinaus in das Herz von Europa vorzudringen sich vermaß, auf so nachdrücklichen Widerstand, daß die Wiederholung dieser Versuche bald unterblieb und die Kalifen von Cordova, abgesehen von dem kurzen und kaum in Anschlag zu bringenden Besitz des südwestlichen Languedre, ihre Herrschaft auf das Pyrenäenland beschränkt sahen, dessen tapfere Bergbewohner an der Nordküste sie selbst zu keiner Zeit ihrer Unabhängigkeit

---

24 Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, Göttingen, Handschriftenabteilung.

zu berauben vermochten. Den Türken dagegen wurde es, nach der Gründung und Abrundung ihres Reiches in Europa auf der Basis des byzantinischen, durch die Unordnungen in Ungarn nach Hunyadis Tode, durch die Zerrissenheit des deutschen Reiches und die Indolenz der deutschen wie der italienischen Fürsten ermöglicht, sich erst zwei volle Jahrhunderte im Norden weiter und weiter auszubreiten, bis endlich 230 Jahre nach der Eroberung Konstantinopels und nach mehr als anderthalbhundertjährigem Besitz des größten Teils von Ungarn mit der zweiten vergeblichen Belagerung Wiens [1683] der Culminations- und Wendepunkt ihrer Macht eintrat.

Sehen wir nun von dieser verschiedenen Gestaltung der äußeren Machtverhältnisse beider Völker im Fortgange ihrer Geschichte auf den Charakter und Verlauf ihrer innern geistigen und politischen Entwicklung, so fällt in die Augen, daß das Islam der Mauren in Spanien als Träger einer höhern und edlern Kultur auftrat, als welche die westeuropäische Christenheit ihm entgegenzustellen hatte, wie denn das finstere halbe Jahrtausend des Mittelalters hindurch das Reich der Omayyiden und der auf sie folgenden Könige von Cordova für das Asyl der Intelligenz und Humanität in Europa gelten konnte und unter deren mildernden Einfluß selbst der orientalische Despotismus minder drückend und gehässig erschien, als das in seiner Entartung auf dem Volke lastende und die innere und äußere Kraft des Staates lähmende Feudalwesen in mehr als Einem christlichen Lande. Sehr verschiedene Früchte trug das Gesetz des Propheten von Mekka später bei den osmanischen Horden, die zur Zeit ihres Eindringens und ihrer Niederlassung in Europa, bei aller kriegerischen Überlegenheit, im übrigen geistig noch nicht einmal mit unseren rauhen Altvorderen auf gleicher Stufe standen und noch weniger mit den ungleich höher gebildeten Bürgern einiger ober- und mittelitalienischen Staaten sich messen konnten, später aber, durch den mächtigen Aufschwung der mittel- und westeuropäischen Völker im 16ten Jahrhundert in dieser Beziehung vollends überflügelt und in den Hintergrund gedrängt, einer geistigen und politischen Stagnation verfielen, die in der Möglichkeit der Fortdauer des brutalsten und durch die Ausartung in eine gemeine ränkevolle Serails- und Eunuchentyrannie doppelt widerwärtig sich gestaltenden Despotismus sattsam und in traurigster Weise sich bestätigte.

Wenn trotz dieser für die Fortdauer der Türkenmacht von vornherein anscheinend so ungünstigen Aussicht dieselbe sich bis auf diesen Tag in materiell immer noch sehr ansehnlichem Umfange behauptete, nachdem das Reich der tapferen, verständigen und gesitteten Araber in Spanien seit bald vier Jahrhunderten mit Strumpf und Stiel ausgerottet ist, so darf man dabei zwar nicht außer Acht lassen, daß für die Türken seit der verhängnisvollen Besetzung von Kallipolis durch Soliman-Beg die 730 Jahre, welche die Herrschaft der Mauren diesseits der Säulen der Herkules im Ganzen währte, noch lange nicht verstrichen sind.

Doch auch diesen Umstand bei Seite gelassen, erklärt der Verfall und Untergang der Reiche von Andalos nach ihrer schönen Blüte, eben sowohl wie der bisherige Fortbestand des Pfortenreichs in Europa bei so lange schon hervorgetretenen Symptomen unheilbarer Decrescenz, sich aus naheliegenden Ursachen. Die arabische Herrlichkeit in Spanien ging zu Grunde, wie die mehr als eines Volkes alter und neuer Zeit, an der Entartung der Zivilisation und ihrer Segnungen in schlaffe Üppigkeit und an der Zersplitterung der einheitlichen Kraft und Herrschaft in mehrere kleine Staaten, welche, unter sich vielfach in Zwiespalt, um so weniger auf die Länge gegen den hier in Zeit und Volkstum wurzelnden und in seiner frischen Ursprünglichkeit unwiderstehlichen Rittersinn und Glaubenseifer der christlichen Leonesen, Castilianer und Aragonier sie zu behaupten vermochten. Neben diesen innern positiven Gründen des Untergangs der Maurenmacht ist noch eine äußere negative Ursache desselben in Betracht zu ziehen, die zwar an sich nicht der Erwähnung wert wäre, hier aber wegen des uns vorzugsweise interessierenden Gegensatzes nicht unberührt bleiben darf: der Umstand nämlich, daß es zur Zeit der fraglichen Kämpfe auf der pyrenäischen Halbinsel noch keine Heilige Allianz und keine Gesellschaftsretter in Europa gab, daß es den damaligen mitteleuropäischen Machthabern nicht einfiel, zum Schutze des europäischen Gleichgewichts für die Aufrechterhaltung der – legitimen – Herrschaft und die Gebietsintegrität der maurischen Könige von Cordova, Toledo und Valencia nur einen Finger zu rühren und den spanischen Christen bei der Wiedereroberung des Bodens ihrer Väter mit einem Quos ego! entgegenzutreten, daß man vielmehr die Sache ihren Gang gehen ließ, ohne nur Notiz davon zu nehmen, geschweige denn sich irgend hinein zu mischen.

Mit dem zuletzt Gesagten ist bereits ein wesentliches Moment angedeutet, welches die Existenz der heruntergekommenen Tyrannei besonders in unserer Zeit fristen half und in Folge der letzten Verträge möglicherweise noch lange als Stütze dienen kann. Ebenso wenig ist andererseits zu verkennen, daß hier im Gegensatz zu dem Verlauf der Dinge in Spanien die verschiedene Natur der inneren Verhältnisse auch zu entgegengesetzten für die Fortdauer der moslemischen Herrschaft günstigen Ergebnissen führen mußte. Gegenüber der bei aller Erschlaffung und allem Mißgeschick doch jederzeit streng festgehaltenen Konzentrierung der Türkenmacht mußte es den gleichwohl nie gänzlich eingeschlafenen Freiheitsbestrebungen der vielnamigen unterjochten Christenstämme, deren zum Teil feindselige Zersplitterung den Untergang des Romäerreichs hatte befördern helfen, um so schwerer werden, Raum zu gewinnen, da keiner derselben zur Zeit der türkischen Eroberung vermocht hatte, nach dem Beispiele der tapferen iberischen Gothen in den Gebirgen von Asturien und Cantabrien, seine Unabhängigkeit in irgendeinem Winkel der großen illyrischen Halbinsel ununterbrochen zu behaupten, der den späteren Unternehmungen

gegen die Unterdrücker als Rückhalt und Ausgangspunkt hätte dienen und wohin die Blicke des ganzen geknechteten Volkes sich hoffend und vertrauensvoll hätten wenden mögen. Montenegro kann, auch abgesehen von seiner relativen Kleinheit, in solcher Beziehung nicht in Anschlag kommen, da es zwar nie dem Halbmonde unterworfen, doch eben so wenig selbständig war, und die häufig angeführte Unabhängigkeit der thessalisch-epirotischen Bergbewohner sowie der Manioten war zu prekärer und zweideutiger Natur, um ihre entlegenen Gebirgskantone an Wichtigkeit jenen vergleichsweise immer noch ansehnlichen stets frei gebliebenen Provinzen des Westgothenreichs in Nordspanien an die Seite stellen zu können. Eben dieser Zustand aber, der Mangel jedweden Asyls anerkannter Nationalunabhängigkeit im eigenen Lande brachte die anatolischen Christen dahin, bei ihren Befreiungsversuchen sich nach Beistand und Rückhalt vorzugsweise im Auslande umzusehen, und wie mißlich dadurch von vornherein der Erfolg, selbst für den Fall des Gelingens ihrer Bestrebungen, sich darstellen mußte, leuchtet ohne weitere Erörterung ein. Die Geschichte Neugriechenlands vor, während und seit seiner Befreiung kann allen geknechteten und nach Freiheit strebenden Völkern als beherzigenswertes Warnungsexempel vor auswärtiger Hülfe empfohlen werden. Noch lange wird allem Anschein nach das unglückliche Land an den bitteren Früchten solcher Hülfe, an dem Danaergeschenk der Freiheit aus der Hand anglo-russischer Großmut, zu würgen haben. Es soll damit keineswegs zugegeben sein, daß Griechenland seine Befreiung vom türkischen Joche dieser Großmut wirklich verdankt. Wir halten es vielmehr für unzweifelhaft, daß die europäische Einmischung in den griechischen Insurrectionskampf in ihrer Totalwirkung, ehrlich wohlwollende und tückisch feindselige Manifestationen und Prozeduren gegen einander abgewogen, für eine weit überwiegend hemmende und verderbliche gelten muß. Doch ist freilich nicht zu leugnen, daß, nachdem das Land glücklich an den Rand des Verderbens gebracht, die Hälfte der Bevölkerung aufgerieben, die innern Hilfsquellen erschöpft und jede Gefahr, daß Griechenland sich zu einer wirklich selbständigen Macht empor arbeiten könne, vor der Hand gründlich beseitigt war, die Großmächte es als zweckmäßig erkannten, es nicht völlig zu Grunde gehen zu lassen, sondern nunmehr in der Rolle des Befreiers und Retter aus höchster Not aufzutreten, worauf dann die allseitig anerkannte Präntension [Prätention] sich stützen ließ, fortan als Schutzmächte sich des unmündigen Landes anzunehmen und für dessen Gedeihen in der seitdem so glänzend bewährten rührend edeln und väterlichen Weise zu sorgen.

Wir sind hier unvermerkt auf den letzten sich darbietenden Vergleichspunkt zwischen den verschiedenen Phasen der moslemischen Herrschaft im Südwesten und im Südosten Europas zu sprechen gekommen, nämlich auf die Zustände und Geschehnisse der sich von ihr ganz oder teilweise emanzipierenden Christen-

völker, soweit sich hier schon, bei dem erst in Spanien längst erfolgten gänzlichen Abschluß der mit seiner Herrschaft in Beziehung stehenden Ereignisse eine Parallele ziehen läßt. In dem zuletzt genannten herrlichen Lande, dem gepriesenen Garten Europas, sehen wir mit dem gänzlichen Unterliegen und Weichen der mohammedanischen Eindringlinge und der hergestellten Einheit der christlichen Herrschaft (bis auf das abgesehen zur Seite blickende Portugal) das Volk in eine neue Ära seiner Geschichte treten, die um so glücklicher und glorreicher zu werden verspricht, da bei der erfreulichsten Blüte des Wohlstandes und der bürgerlichen Freiheit im Innern, verschiedene äußere glückliche Zufälle, das heißt nicht durch die Eigentümlichkeit und die organische Entwicklung des Volkes bedingte und herbeigeführte Begebenheiten, zusammenzuwirken schienen, um Spanien zur ersten Macht der Erde zu erheben: die Vereinigung einiger der glänzendsten Kronen Europas auf dem Haupte des spanischen Königs und die Entdeckung und Eroberung einer neuen Welt für ihn, in Folge deren die Schätze beider Indien dem Lande zuströmen. Und wie gingen die stolzen Aussichten in Erfüllung? Etwa vier Menschen [abgerissene Ecke] Ferdinands und Isabellens triumphierendem Einzuge in die [idem]... sehen wir in Spanien, dank dem Habsburgischen Pfaffe [idem]... rantenregiment, welches als seine nächste und ängstlich [idem]... ließ, die Volksfreiheit mit der Wurzel auszurotten, fast die letzten Spuren maurischer Intelligenz, Betriebsamkeit und dadurch bedingten Wohlstandes vertilgt, die Wirksamkeit der Cortes von Castilien und Aragonien zur parlamentarischen Wahrung der Freiheit und der Rechte des Landes durch ein souveränes Ketzergericht zur Wahrung des lautereren katholischen Glaubens und der Rechte des Papstes mittelst Galgen und Scheiterhaufen ersetzt, das Land im Innern zerrüttet und demoralisiert, nach außen ohnmächtig, isoliert und verachtet, und die besten Früchte der Entdeckung Amerikas schon damals in den Händen klügerer, betriebsamerer und weniger schlecht regierter Völker. Wer hätte den Söhnen jener stolzen Überwinder der Mauren in dem Momente ihres höchsten Glanzes, als die Boten des heiligen römischen Reiches ihrem Könige, in dessen Ländern die Sonne nicht unterging, die Krone Karls des Großen überbrachten, eine solche Prognose stellen mögen? -- Und was für eine kann man danach wohl den Söhnen der Märtyrer von Dragaschan [Dragasani] und Chios stellen, der Waffenbrüder eines Botzaris und Karaiskakis stellen, deren schwer heimgesuchtes Volk sein neues selbständiges Leben in den ihm karg zugemessenen Eparchien des einst rhomäischen Reiches unter so unheilweisagenden Auspicien begann? -- Wir enthalten uns, auch in Gedanken, aller anmaßenden politischen Prophezeiungen, womit noch Jeder, der sich ihrer vermaß, zu Schanden wurde; doch wenn bei den Spaniern das fumum ex fulgore in so niederschlagender Weise sich bestätigte, warum sollte nicht von anderwärts, so trübe die Aussichten immer sind, das ex fumo lucem sich verwirklichen können?

Ludwig XIV, das A und O aller politischen Komplikationen seiner Zeit, obschon beiläufig nächst den in seinem Solde stehenden deutschen Tetrarchen der verächtlichste nicht, der ja einen Thron schändete, hatte sich, lüstern nach der Krone Karl's des Großen, nicht damit begnügt, im Westen, sei's im Krieg oder Frieden, ein Stück nach dem andern von Deutschland loszureißen und die Rheinlande mit mehr als türkischer Barbarei verheeren zu lassen, sondern damit der Deutsche kein Heil als im Schutze Frankreichs sehe, auch von Osten her dem Reiche und zwar zunächst seinem Schwager, dem Kaiser, die Türken selbst auf dem Hals gehetzt. Hauptsächlich durch französische Einflüsterungen bewogen, hatte der Großvesir Kara Mustafa den Vertrag von Vasvar zu brechen, den noch zu Österreich haltenden Teil von Ungern unter Tököly zur Empörung gereizt und zum zweiten Mal die türkischen Roßschweife vor die Mauern Wiens getragen. Schon harrete das christliche Europa mit Zittern und Zagen, der allerchristlichste König aber samt seinem würdigen Rathgeber Louvois mit schlecht verhehltem Frohlocken der Botschaft vom Fall jenes Bollwerks der Christenheit, als plötzlich in Folge des heldenmäßigen Widerstandes der Kaiserstadt und des eben noch zur rechten Zeit eintreffenden Beistandes des Sachsen, Baiern und Polen der Krieg eine unerwartete Wendung nahm. Wien ward glorieus entsetzt. Die Pforte büßte für ihren Treubruch mit dem Verlust Ungarns, während der kriegerische Vesir das Mißlingen seines Plans mit dem Kopfe und der Sultan Muhamed IV selbst das spätere Kriegsunglück mit dem Throne bezahlen mußte. Die bisher als unüberwindlich geltende Macht der Osmanen war ihres alten Nimbus entkleidet und den Augenblick der offenkundig gewordenen Schwäche des gemeinsamen Feindes benutzten die feindlichen Nachbarstaaten weislich, ihre Kräfte gegen ihn zu vereinen und sich für alle seit Jahrhunderten von ihm erduldeten Unbill zu rächen und zu entschädigen.

Denn noch war der Großtürke nicht ohnmächtig genug, um, wie heutzutage, von der Politik der christlichen Mächte als ihr liebes Schoßkind und Nestküchlein gehegt und gepflegt zu werden. So entstand im J[ahre] 1684 jenes Bündnis gegen die Pforte zwischen dem römischen Kaiser, der Krone Polens und der Republik Venedig, dessen Zwecke, anfangs ohne ausdrückliche Teilnahme, auch das noch wenig in Betracht kommende Rußland fördern half und welchem der Papst Innocenz XII durch seinen förmlichen Beitritt und apostolischen Segen den Stempel der Heiligkeit aufdrückte. Eingedenk der uns näher liegenden heiligen Alliance, deren Idee in den Köpfen der frommen Frau von Krüdener und des noch frömmeren Kaisers Alexander entsprang, wird sich nicht leicht jemand durch den prunkenden Titel jener alten heiligen Liga oder des vierzehnten Kreuzzuges, wie man sie auch nannte, täuschen lassen. Der Begeisterung für ein frommes Phantom, wie die Idee der Befreiung des heiligen Grabes, war Europa nicht mehr fähig, und von der Möglichkeit eines Kampfes



um edlere Güter dieser Welt, eines Kampfs um Freiheit und Völkerwohl hatten die Machthaber keine Ahnung und würden jeden Gedanken daran bei ihren Räten und andern Leuten entweder als leere Schimäre verlacht oder auch je nach Laune und Befinden der Umstände, wenn nicht mit lebenslänglicher Untersuchungshaft, doch etwa mit Galgen und Rad bestraft haben. Die im Allgemeinen bereits angedeuteten Zwecke der heiligen Liga, die freilich auch in ihren Manifesten die Worte Freiheit und Religion, d.i. Befreiung vom türkischen Joch und Ausdehnung des Gebiets der römischen Kirche, nicht sparte, lagen offen genug am Tage. Während Rußland auf eigene Hand die längst gelegten Pläne auf die Nordküste des Schwarzen Meeres verfolgte, wollte Polen einstweilen das ihm entrissene Podolien zurückerobern und dachte vielleicht noch ein Stück der Moldau dazu zu gewinnen. Für Österreich war der Türkenkrieg und die durch ihn erregte Empörung in Ungarn ein erwünschter Vorwand, die Verfassung dieses Landes niederzutreten und es als ein Erbkönigreich für immer an sich zu reißen (zu einiger Schadloshaltung für den im dreißigjährigen Kriege gescheiterten Plan, auf dem Umsturz der elenden Reichsverfassung in Deutschland den Thron der eignen absoluten Herrschaft zu gründen). Venedig hatte das vor 15 Jahren nach 24jährigem Kriege verlorene Kandia noch nicht verschmerzt und hoffte demnächst vielleicht, den ihm von andern jugendkräftigen Staaten entrissenen Alleinbesitz des Welthandels, einst die Grundlage und wie es sich bewußt war, auch die Bedingung der Fortdauer seines Wohlstandes und seiner politischen Größe, durch den Erwerb noch andrer einträglichen Provinzen der Levante theils wiederzugewinnen, theils durch die eventuellen Vorteile von deren Kolonialisierung anderweit zu ersetzen und so den bei verminderten Hilfsquellen täglich wachsenden Luxusbedürfnissen seiner entarteten Aristokratie zu genügen. Der heilige Vater endlich, für welchen nach so manchem ihm im Norden entgangenen guten Fang die rastlosen Jesuiten doch nur Grünlinge, deutsche Sedezfürsten und ihre Untertanen einzufangen vermochten, wollte die gute Gelegenheit nicht verpassen, das Netz Petri im ionischen und ägäischen Meere auszuwerfen und vielleicht das auf friedlichem Wege so oft verfehlte Ziel zwölfhundertjährigen Trachtens, die Unterwerfung der anatolischen Kirche unter den römischen Stuhl, endlich im Einklang mit Lukas 14,23, durch die Musketen der Schlüsselsoldaten, unterstützt durch die freilich imposantere Macht seiner weltlichen Bundesgenossen, zu erreichen. Die slawischen Mächte waren in diesem Kriege meistens auf ihre eigenen Kräfte angewiesen. Österreich dagegen hatte sich von Seiten verschiedener Reichsfürsten, die einsichtsvoll genug waren, in den kaiserlichen die Vormauer ihrer eigenen zu erkennen, eines bereitwilligen Beistandes zu erfreuen ... [Hier bricht Ellissens Text ab].

## Literaturverzeichnis

- Ellissen, Adolf, 1857: *Lieder aus der Fremde*. Hannover.
- Erdmann, Karl Dietrich, 1987: *Die Ökumene der Historiker. Geschichte der Internationalen Historikerkongresse und des Comité International des Sciences Historiques*. Göttingen.
- Herder, Johann Gottfried, 1953: *Werke in zwei Bänden*. München.
- Jiráť, Vojtěch, 1929: „Slavisches in den ‚Göttingischen Gelehrten Anzeigen‘ 1739-1790“, in: *Xenia Pragensia ...* Prag, 121-181.
- Lauer, Reinhard, 1993: „Das Echo vom Balkan“. Rezeption und Übersetzung des Gedichts von Ognjeslav Utješenić-Ostrožinski“, in: *Zeitschrift für Slawistik* 38(1993), 620-636.
- Schlözer, August Ludwig, 1772: *Vorstellung seiner Universal-Historie*. Göttingen, Gotha.
- Smend, Rudolf, 2009: *Zwischen Mose und Karl Barth. Akademische Vorträge*. Tübingen.

# Das Türkenbild in der kroatischen literarischen Kultur vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

DAVOR DUKIĆ

Die Bezeichnung „Türken“ bezieht sich in der kroatischen literarischen Kultur vom Ende des 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf alle Bewohner des Osmanischen Reiches, aber vor allem auf die Osmanen im engeren Sinne und auf die muslimische Bevölkerung Bosniens. Das Türkenbild ist der präsenteste Teil des Feindbildspektrums in der kroatischen vormodernen Kultur, zugleich aber auch eine sehr komplexe und dynamische Konstruktion verschiedener, manchmal auch widersprüchlicher Vorstellungen. In diesem Text wird versucht, diese Komplexität und Dynamik, die Europäizität und die regionale Spezifik des kroatischen Türkenbildes darzustellen. Im ersten Teil wird das Türkenbild der frühneuzeitlichen kroatischen literarischen Kultur besprochen. Es handelt sich dabei um die Zusammenfassung wichtiger Einsichten aus meinem Buch *Sultanova djeca: Predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja* (Zadar 2004). Im zweiten Teil werden die Vorstellungen von den Türken in der Zeit der Illyrischen Bewegung (1835–1843) problematisiert, und zwar in Form einer Fallstudie der illyrischen Publizistik und einer kurzen Darstellung des Türkenbildes in den wichtigsten Werken der kroatischen Literatur aus der Periode des Illyrismus. Da die Untersuchung des Materials aus dem 19. Jahrhundert noch immer nicht abgeschlossen ist, hat der zweite Teil dieses Textes eher einen hypothetischen als zusammenfassenden Charakter.

## I. Das Türkenbild in der kroatischen Literatur der Frühen Neuzeit

### I.1 Zeit der Klagelieder

In der kroatischen mittelalterlichen Literatur taucht das Türkenthema erst am Ende der Epoche auf. In einem Gebet an die Mutter Gottes, das in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts datiert wurde, wird unter den Leiden der sündigen Christen auch die „gewaltige türkische Macht“ (*žestoka turska sila*) als einziges historisch konkretes Motiv im ganzen Gedicht erwähnt.<sup>1</sup> Mehr Raum wird den Türken in der bekannten chronikalischen Notiz von Pop (= der Pfaffe) Martinac

---

1 Štefanić 1968, 382–384.

(*Zapis popa Martinca*) gegeben. Als Zeitgenosse der Schlacht auf dem Feld von Krbava im Jahre 1493 gab der Autor seinen Kommentar zum türkischen Einbruch auf dem Balkan und zur genannten Schlacht, und zwar als Zugabe zu einem glagolitischen Brevier, das er gerade abschrieb.<sup>2</sup> Die Notiz wurde wegen ihres Inhalts und der besonderen Stellung in der Geschichte des Türkenthemas zu einem Denkmal kroatischer Schriftkultur; besonders oft wurde der Satz zitiert, in dem der Autor das kroatische Volk mit der kroatischen Sprache gleichsetzt: Die Türken „drückten auf die kroatische Sprache“ (*nalegoše na jazik hrvatski*), so äußerte sich Martinac.

Jedoch das wichtigste Genre für die Konstruktion des Türkenbildes am Anfang der Frühen Neuzeit bzw. von der zweiten Hälfte des 15. bis zum ersten Viertel des 16. Jahrhunderts waren die ausschließlich lateinisch geschriebenen antitürkischen Reden und Episteln.<sup>3</sup> Die Autoren dieser meist gedruckten Texte waren Personen aus dem politischen Leben: bekannte Diplomaten und Priester, oft gleichzeitig als Schriftsteller tätig (Ivan Vitez od Sredne, Juraj Divnić, Frano Marcelo, Bernardin Zane, Ivan Statilić, Marko Marulić, Frano Andreis, Šimun Kožičić Benja usw.) oder sogar Befehlshaber (Stjepan Posedarski, Bernardin Frankopan usw.), während die Adressaten ihrer antitürkischen Botschaften die Machthaber der christlichen Welt waren: der Papst, der ungarische König, der Habsburger Kaiser, der polnische König oder der venezianische Doge. Im Bezug auf ihre konkrete politische Funktion können diese Texte als eine Art früher politischer Propaganda interpretiert werden. Die Ausdrücke einer starken Türkenfurcht und einer stereotypen Satanisierung der Türken lassen sich auch als pragmatische Mittel zur Erreichung politischer Ziele, d.h. der finanziellen und militärischen Unterstützung im Kampf gegen die Türken, verstehen. Die türkischen Eroberer werden als Gewalttäter dargestellt: sie zerstören Städte und Dörfer, stecken Felder in Brand; nehmen Christen gefangen und vergewaltigen sie ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht; sie vergewaltigen Nonnen und verwandeln Kirchen in Ställe, was als Symbole höchster Christenfeindlichkeit immer wieder betont wird. Mit diesem Katalog der stereotypen türkischen Übeltaten gehen die Stereotype über die Türken als Strafe Gottes für die Sünden der Christen und über den eigenen Lebensraum als *antemurale Christianitatis* zusammen sowie die stereotype Idee von der Gefahr vom Feuer im Nachbarhaus,

2 Ebd., 82-84.

3 Der formale Unterschied zwischen Rede und Epistel ist für eine thematologische/imagologische Analyse unwichtig, und deshalb werden hier diese zwei Genres einheitlich behandelt. Dieses Prinzip wird auch in der wertvollen Monographie von Vedran Gligo befolgt, in der man eine ausführliche Einführung in die Problematik der europäischen antitürkischen Reden und Episteln sowie eine große Auswahl an lateinischen Texten mit kroatischer Übersetzung finden kann (Gligo 1983).

die als Variation eines Sprichworts aus einer Epistel von Horatius (*Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet*) entnommen und in zahlreichen antitürkischen Texten des Humanismus weiterverbreitet wurde, immer mit einer klaren Botschaft der notwendigen Einheit der christlichen Länder im Kampf gegen die Osmanen.

Ähnliche stereotype Motive findet man auch in der zeitgenössischen politischen, ebenso auf Latein geschriebenen Lyrik. Das kanonische und paradigmatische Beispiel ist *Elegia de Sibenicensis agri vastatione*, ein Gedicht des humanistischen Dichters Juraj Šižgorić (um 1420–1509) aus Šibenik, das wahrscheinlich am Ende der 60er Jahre des 15. Jahrhunderts entstanden ist, als die Türken zum ersten Mal die Felder seiner Stadt und der benachbarten dalmatinischen Städte Zadar und Split angriffen.<sup>4</sup> Schon vor dieser Zeit findet man im Opus des Janus Pannonius (1434–1472), des bekanntesten Dichters des kroatischen Humanismus, einige Gedichte mit eindeutigen antitürkischen Aussagen, ferner in Gedichten einiger dalmatinischer Schriftsteller in den ersten zwei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts (Toma Nigler, Frane Božićević Natalis, Frano Andreis).<sup>5</sup>

Wegen der vorherrschenden Stimmung, die durch die bis zur Stereotypisierung wiederholten Schilderung der Übeltaten osmanischer Eroberer und der Leiden der Christen bewirkt wird, könnte man die erste Periode der Darstellung der Türken in der kroatischen Kultur (ungefähr von der Mitte des 15. bis zum ersten Viertel des 16. Jahrhunderts) als die „Zeit der Klagelieder“ bezeichnen. Das lateinische Segment der kroatischen literarischen Kultur war hier von entscheidender Bedeutung. Vergeblich wird man in dieser Literatur etwas Regional- oder Kulturspezifisches suchen, da sie einfach ein Teil der gesamten antitürkischen Literatur ist, die in der genannten Zeit in Mittel- und Südosteuropa entstanden ist. Trotzdem hat die kroatische Literaturgeschichtsschreibung Marko Marulić zu einem Symbol des kroatischen literarischen Widerstands gegen die türkische Eroberung stilisiert, was neben der Autorschaft des ersten kroatischen Epos *Judita* ein wichtiger Grund dafür war, ihn als Vater der kroatischen Literatur anzusehen. Im lateinischen Teil seines Opus befindet sich auch eine antitürkische Epistel, die 1522 verfasst und an den Papst Hadrian VI. gerichtet wurde.<sup>6</sup> Für seine besondere Position in der Geschichte des kroatischen Osmanismus sind zwei kroatische Gedichte noch wichtiger: *Tuženje grada Hjerzolima* (*Klagelied der Stadt Jerusalem*), ein dichterischer Aufruf an den Papst und an die europäischen

4 Šižgorić 1966, 102–104.

5 Dukić 2004, 13–15.

6 Beim ersten Besuch des Papstes Johannes Paulus II. in Kroatien 1994 wurde ihm die neue Ausgabe der Epistel von Marulić geschenkt. Denkt man an den antitürkischen Inhalt der Epistel und an die ökumenische Mission des Papstes, scheint das Geschenk nicht gerade geeignet gewesen zu sein.

Herrscher zum „heiligen Krieg“ gegen die Türken und *Molitva suprotiva Turkom* (*Gebet wider die Türken*), in dem die Leiden der Christen besonders ausführlich geschildert werden:

Luge, sela, grade popliniv s'žegoše, / muže, žene, mlade svezav povedoše. / Ubiše junake koji se arvihu, / a ine nejake u sinžir vedihu. / Sinke porubiše od krila materam / i jošće činiše vaščine njih hćeram. / Daleč rastavljaju od draga miloga, / tih tamo prodaju, a simo inoga. / Eno još oltari tvoji raskidaju / i sve svete stvari tlačiti ne haju. / U temple tve svete konje uvajaju, / prilike propete pod noge metaju. / Svite, u kih tebi služba se činjaše, / razkrajati sebi u kavadih jaše. / Pehare kovaše od kaležev tvojih / i još pokovaše pase sabalj svojih. / Oto, ča je gore, divstvo odckvar(n)iše / divic ke, pokore čineć ti, služiše; / ter ditcu neumiću obrizav, tiskoše / u veću nesriću ner kih posikoše!<sup>7</sup>

Sie setzten ausgeplünderte Felder, Dörfer und Städte in Brand, / verschleppten Männer, Frauen und Kinder. / Sie töteten Helden, die widerstanden, / und Junge und Schwache legten sie in Ketten. / Sie rissen Söhne von ihren Müttern/ und Töchter beraubten sie ihrer Ehre. / Familien trennten sie voneinander, / einen verkauften sie hier, einen dort. / Sie zerstörten deine Altäre / und unbekümmert zerschlugen sie die heiligen Sachen. / In deine heiligen Tempel führten sie Pferde, / Kruzifixe traten sie mit Füßen. / Aus Gewändern, in denen dein Gottesdienst abgehalten wurde, / schnitten sie Seidenkleider zu. / Sie schmiedeten Becher aus deinen Kelchen / und beschlugen noch die Gürtel ihrer Säbel. / Und noch schlimmer: sie beraubten ihrer Jungfräulichkeit / die Jungfrauen, die Buße tuend Dir dienten; / Und die unschuldigen Kinder beschnitten sie, / und stürzten sie damit ins größere Unglück als diejenigen, die sie töteten.<sup>8</sup>

Zum antitürkischen Teil des Opus von Marko Marulić zählt man auch sein bibliisches Epos *Judita*, obwohl in diesem Werk die Türken überhaupt nicht erwähnt werden, weder in den Versen, noch in der Vorrede. Obwohl direkte Texthinweise für eine solche allegorische Deutung fehlen, hat man immer wieder versucht, *Judita* wegen der inhaltlichen Analogie zur zeitgenössischen politischen Situation einen antitürkischen Charakter zuzuschreiben. (Das Epos wurde 1501, im Jahr des Venezianisch-Türkischen Krieges geschrieben und ist während des nächsten Krieges 1521 erschienen).<sup>9</sup>

7 Marulić 1993, 144–152. Erst in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts hat der Schriftsteller und Übersetzer Luko Paljetak das lateinische Akrostichon in „Molitva suprotiva Turkom“ entdeckt: Solus Deus potest nos liberare de tribulatione inimicorum nostrorum Turcorum sua potentia infinita [Nur Gott mit seiner unendlichen Macht kann uns von Kummer von unseren Feinden Türken befreien.]. Schon in der Notiz von Pop Martinac findet man eine Darstellung von türkischen Eroberungen und ihren Übeltaten, die später zum Stereotyp wurde.

8 Da die Übersetzung von Ina Jun Broda (in Bogišić, Rafo, Hrsg. *Die ältere kroatische lyrische Dichtung*. Zagreb 1972, 18) eher eine Nachdichtung ist, habe ich mich hier für eine dem Original inhaltlich treue Übersetzung entschieden.

9 Ausführlich zum Thema der allegorischen Deutung von Marulićs Epos s. Pšihistal 2002.

## I.2 Der Neue Nachbar

Obwohl eine politisch mobilisierende antitürkische Literatur auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert weiterhin existierte, besonders in der Zeit der Kriege gegen die Osmanen, bekamen die literarischen Vorstellungen über die Türken in dieser Periode andere Akzente. Im ersten kroatischen Drama mit (quasi) geschichtlichem Inhalt, *Robinja (Die Sklavin)*, um 1520) von Hanibal Lucić (um 1485–1553), kommt die Hauptfigur – ein junger Mann aus einer adeligen ungarischen Familie (Derenčin) – nach Dubrovnik, um auf dem dortigen Sklavenmarkt eine genauso junge, schöne und adelige Sklavin, in die er verliebt ist, nicht nur loszukaufen, sondern auch um sie als seine zukünftige Frau zu werben. Er will deshalb wissen, ob sie ihn liebt und wie sie sich in der Gefangenschaft verhalten habe. Dafür braucht er allerdings ein langes Gespräch, das im zweiten, zentralen und längsten Akt des Dramas geführt wird, aber zunächst durch die Abmachung mit den türkischen Sklavenhändlern ermöglicht wird.<sup>10</sup> Das ist das erste Motiv eines christlich-türkischen Zusammenwirkens in der kroatischen Literatur. Dieses Motiv wird später in zahlreichen Werken mit verschiedenen ideologischen Konnotationen konkretisiert.<sup>11</sup>

Schon das politische Verhältnis Dubrovniks zum Osmanischen Reich, nämlich die jährliche Tributverpflichtung, die die ostadriatische Kommune seit 1458 entrichten musste, war ein ausreichender Anlass für die Auseinandersetzung mit diesem Thema. Hanibal Lucić hatte als Staatsbürger der Republik Venedig die Dubrovniker Politik im Gedicht *U pohvalu grada Dubrovnika (Lobgesang an die Stadt Dubrovnik)* gerechtfertigt, und zwar mit den stereotypen Ideen, die man in der zeitgenössischen antitürkischen Literatur finden kann: Das Osmanische Reich sei eine militärische Weltmacht, die nur die vereinten christlichen Länder vielleicht besiegen könnten, aber da die christliche Welt gespalten sei, bleibe dem kleinen Dubrovnik nichts anderes übrig, als mit dem mächtigen Nachbarn im Frieden zu leben.

Dieselbe Idee als Rechtfertigung der damaligen Politik der Stadtrepublik Dubrovnik äußerte auch der Dubrovniker Schriftsteller Mavro Vetranović (1482–1576) in seinem politischen Gedicht *Pjesanca slavi carevoj (Ein Gedicht zu Kaisers*

---

10 Die türkischen Sklavenhändler werden zwar im Drama als „Martolosen“ bezeichnet, d.h. als Christen, die in den osmanischen Grenztruppen dienen. Diese Bezeichnung lässt sich eher als ein mimetisches Verfahren als ein semantisches/ideologisches Indiz interpretieren.

11 Dukić 2004, 214–217.

*Ehren*).<sup>12</sup> Für Lucić und Vetranović war also die osmanische Nachbarschaft eine Realität, mit der man leben musste.

In der Zeit, als sich das Osmanische Reich als neue Macht und neuer Nachbar der christlichen Welt in Südosteuropa etablierte, ist das Interesse für die türkische Kultur im gewissen Sinne selbstverständlich. Dieses Interesse hat sich in der kroatischen literarischen frühneuzeitlichen Kultur vor allem in der lateinischen Geschichtsschreibung und Reiseliteratur gezeigt.

Schon am Anfang des 16. Jahrhundert verfasste Feliks Petančić (Felix Petantius, um 1455 – um 1517), ein gebürtiger Dubrovniker, der als Kalligraf und Diplomat meist am ungarischen Hof tätig war, drei Texte über die Geschichte und Geographie des Osmanischen Reiches. Sein unveröffentlichtes Manuskript *Historia Turcica* ist eine größtenteils aus dem Werk von Nicolaus Sagundinus *Othomanorum Familia seu de Turcarum Imperio Historia* (1453–1457) abgeschriebene Geschichte der osmanischen Dynastie. Nur die Darstellung der Herrschaft des Sultans Bajazid II. wurde entweder aus einer anderen unbekanntem Quelle übernommen oder von Petančić selbst zusammengestellt. (Der Aufruf zum antitürkischen Krieg am Ende des Textes stammt wahrscheinlich auch vom Autor selbst). Einen ähnlichen Inhalt hat das Buch *Genealogia Turcorum imperatorum*, das fünfmal im 16. Jahrhundert, aber erst nach dem Tod seines Autors und immer anonym, veröffentlicht wurde. Im ersten Teil des Buches befindet sich die Genealogie der osmanischen Sultane von Osman I. bis Bayezid II., und im zweiten Teil werden das Heer, der Verwaltungsapparat und die Legislatur des Osmanischen Reiches sowie die Sitten der Türken dargestellt.<sup>13</sup> Das bekannteste Werk von Feliks Petančić ist *De itineribus in Turciam*, eine sehr knappe Darstellung der neun Wege, die aus Europa ins Osmanische Reich führen. Dieses Buch erschien ebenfalls erst nach dem Tode seines Autors, wurde aber in der frühen Neuzeit insgesamt fünfzehn Mal im Original und drei Mal in deutscher Übersetzung gedruckt.<sup>14</sup> Das Buch bietet aber fast keinen imagologisch interessanten Stoff, ausgenommen einige kurze Bemerkungen zum Charakter der Balkanvölker, die in den Gebieten der beschriebenen Wege leben. Es ist immer noch nicht erforscht,

12 Vetranović 1871, 41–52. Der Kaiser aus dem Titel des Gedichts ist der türkische Sultan. (In der südslawischen mündlichen Überlieferung wird der türkische Sultan als „car“, der deutsche/Habsburger Kaiser als „cesar“ bezeichnet.) In mehreren Gedichten hat Vetranović die Idee der türkischen Eroberung Europas als Strafe Gottes wegen der christlichen Uneinigkeit und Sünden variiert, aber nirgendwo hat er zum „heiligen Krieg“ gegen die Osmanen aufgerufen (vgl. ebd., 65–88, 362–374; Dukić 2004, 61–66).

13 Wegen dieses zweiten Teils trägt das Buch in der Fachliteratur manchmal den inoffiziellen Titel *Descriptio Turciae*.

14 Die erste Wiener Ausgabe von *De itineribus in Turciam* (1522) gab Johannes Cuspinianus (Spießheimer), ein hochgeschätzter Turkologe seiner Zeit, Rektor der Wiener Universität und Freund von Petančić, heraus.



welche Quellen Petančić für seine zwei veröffentlichten Bücher benutzte, und so ist auch ihre, mindestens historische, Bewertung noch nicht abgeschlossen. Petančić hat alle drei turkologischen Texte während seiner diplomatischen Aktivitäten am Anfang des 16. Jahrhundert geschrieben, als der ungarische König Ladislaus II. vergebens versuchte, einen großen antitürkischen Krieg zu organisieren. Auch die späteren Ausgaben der Werke von Petančić wurden wahrscheinlich eher wegen ihrer politischen Botschaft als wegen ihres informativen Inhalts gedruckt.<sup>15</sup>

In den Werken von Bartol Đurđević (in der Literatur auch Georgijević, Jurjević, um 1506–nach 1566) findet man dementsgegen eine ganze Reihe von kulturologisch relevanten Themen über das Osmanische Reich und seine Bevölkerung. Đurđević hatte in der Schlacht bei Mohács 1526 gekämpft und wurde dort gefangen genommen. Aus der türkischen Gefangenschaft floh er nach dreizehn Jahren und machte danach seine Erfahrungen aus dieser Zeit, seine Kenntnis der osmanischen Kultur und seine Gedanken über die christlich-muslimischen Verhältnisse in mehreren Schriften bekannt. Von 1544 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wurden seine Werke in 77 Ausgaben, manchmal als einzelne Schriften, manchmal als Kompilationen veröffentlicht – meist auf Latein, aber auch in andere Sprachen übersetzt (Deutsch, Italienisch, Französisch, Holländisch, Polnisch, Tschechisch, Englisch). Die Texte von Đurđević tragen verschiedene Gattungsmerkmale wie z.B. die der Reiseliteratur, der „ethnographischen“ Darstellung eines Raumes (*descriptio*), der Memoirenliteratur, der antitürkischen Rede (*exhortatio*), der Religionspolemik (*disputatio*).<sup>16</sup> Wegen der verschiedenen Funktionen der einzelnen Texte findet man in Đurđevićs Opus manchmal widersprüchliche Aussagen zum selben Darstellungsobjekt, manchmal sogar innerhalb eines Textes. Beispielsweise wird in *Exhortatio contra Turcas* das osmanische Heer zuerst wegen seiner physischen und geistigen Mängel im Vergleich mit den Soldaten der christlicher Nationen gering geschätzt, aber sofort danach wird es wegen seiner Disziplin, Gehorsamkeit und Ergebenheit, die bei den christlichen Soldaten vermisst werden, hoch gelobt.<sup>17</sup> Wenn

15 Über Petančić und seine Werke vgl. Kniewald 1961 und Jembrih 1995.

16 Die Einzelschriften von Đurđević haben diese Titel: *De Turcarum ritu et caerimoniis; De afflictione tam captivorum quam sub tributo viventium Christianorum; Prognoma, sive praesagium Mehemetanorum; Disputationis cum Turca habitae narratio; Deploratio cladis Christianorum; Exhortatio contra Turcas*. Eine Synthese alle genannten Texte wurde 1552 in Rom, unter dem Titel *Libellus vere Christiana lectione dignus diversas res Turcharum brevi tradens*, veröffentlicht. Die kroatische Übersetzung dieser Ausgabe von Mate Križman erschien in Jürgen Schwarzwald 1980, 99–151. In der dem Leser gewidmeten Vorrede betont Đurđević, dass er nur darüber schreibe, was er selbst gesehen oder erfahren habe, er werde also nichts aus der Literatur übernehmen (vgl. ebd. S. 105).

17 Schwarzwald 1980, 145–146.

man aber das ganze Opus Đurđevićs als Quelle für ein einheitliches individuelles Imaginarium betrachtet, muss man feststellen, dass Đurđević mit einer axiologisch neutralen Beschreibung viele Aspekte der osmanischen Gesellschaft und Kultur berührt hat, wie z.B. Gotteshäuser, Geistliche, Feiertage, Wallfahrten, Almosen, Begräbnisse, hohe Staatsbeamte, Schulen, Gerichtswesen, Ackerbau, Handwerk, Jagdwesen, Architektur, Hochzeitssitten, Kleidung, Nahrung usw. Besonders positiv schrieb er über die gottesfürchtige Frömmigkeit der Türken, über ihre Treue dem Sultan gegenüber und über die Tapferkeit der Janitscharen. Trotzdem wurden die Türken auch als unversöhnliche Glaubensfeinde der Christen und als Gewalttäter dargestellt, besonders bei der Beschreibung des Lebens der christlichen Gefangenen und der Christen überhaupt unter der osmanischen Herrschaft; dabei wurde vor allem die *devşirme* (Knabenlese) als Beispiel türkischer Grausamkeit hervorgehoben. Bei Đurđević findet man auch die bekanntesten stereotypen Ideen über die Türken als Gottesstrafe und über die Uneinigkeit der christlichen Länder. Er ruft zum „heiligen“ antitürkischen Krieg auf, hofft aber gleichzeitig auf die Möglichkeit einer friedlichen Christianisierung der Türken. Mit dieser Mischung aus Proselytismus und Glaubenshass, bzw. mit der gleichzeitigen Faszination und Verachtung der türkischen Kultur, ist Đurđević ein typischer Repräsentant des frühneuzeitlichen europäischen Osmanismus.<sup>18</sup>

Als Đurđević gerade in Gefangenschaft geraten war, war das Lebenswerk des besten kroatischen Geschichtsschreibers Ludovik Crijević Tuberon (1458–1527) schon abgeschlossen. Seine Handschrift *Commentarii de temporibus suis* wurde aber erst 1603 in Frankfurt am Main veröffentlicht, als die Werke Đurđevićs schon in vielen europäischen Ländern bekannt waren. Allerdings erschien ein Teil des Werks von Crijević etwas früher; 1590 wurden in Florenz unter dem Titel *De Turcarum origine, moribus et rebus gestis commentarius* gerade diejenigen Abschnitte gesammelt, die der osmanischen Geschichte gewidmet sind. Im ganzen elfteiligen Werk wird die Geschichte Südosteuropas, bzw. die Geschichte Italiens, des Ungarischen Königreichs und des Osmanischen Reiches von 1490 bis 1522 behandelt.<sup>19</sup> Crijević, der in Paris studiert hatte, aber später sein ganzes Leben – bis auf eine Reise nach Ungarn 1508 – in den Dubrovniker Benediktinerklöstern

18 Das Konzept des Osmanismus hat Gerald MacLean durch die Kritik der Einseitigkeit des Konzepts vom Orientalismus von Edward Said entwickelt (s. G. MacLean, 2001: „Ottomanism before Orientalism? Bishop King Praises Henry Blount, Passenger in the Levant“, in: Kamps, Ivo / Singh, Jyotsna G. (Hrsg.): *Travel Knowledge: Euro „Discoveries“ in the Early Modern Period*, New York, 86). In der kroatischen Geschichtsschreibung hat Zrinka Blažević den Begriff Osmanismus eingeführt, gerade in ihrer Studie über B. Đurđević. Vgl. Blažević 2006.

19 In der Frühen Neuzeit wurden die *Commentarii* noch dreimal veröffentlicht (Frankfurt 1627, Wien 1746, Dubrovnik 1784). Die kritische Ausgabe mit eigener kroatischer Übersetzung hat Vladimir Rezar 2001 herausgegeben.

verbrachte, schreibt also über aktuelle Ereignisse aus seiner Zeit, allerdings mit zwei Ausnahmen: Die Geschichte seiner Stadt (im 5. Teil)<sup>20</sup> und die des Osmanischen Reiches (im 6. Teil) beschreibt er von ihren Anfängen an. Es ist noch nicht völlig erforscht, welche Werke mit türkischer Thematik er in Paris, Dubrovnik oder in Ungarn gelesen haben könnte. Man nimmt aber an, dass er das Werk von Marco Antonio Sabellico *Rhapsodiae historianum sive enneades* (Venedig 1498) und den griechischen Autor Laonik Halkondil *Historias apodeiksis* gelesen hatte.<sup>21</sup> In der Chronologie der osmanischen Sultane unterlaufen Crijević viele Anachronismen, was für die imagologische Beurteilung seines Werkes nicht so wichtig ist. Sein Türkenbild unterscheidet sich nicht wesentlich von dem jüngeren, aber früher rezipierten Türkenbild Đurđevićs. Allerdings ist die Darstellung der Türken in seinem historischen Werk nicht besonders inhaltsreich. Noch weniger ist ein offener Aufruf zum antitürkischen Krieg einem solchen Buch angemessen. Immerhin sind die wichtigsten Stereotype – wie z. B. das Stereotyp über die Türken als Strafe Gottes, über die Uneinigkeit der christlichen Welt im Kampf gegen die Türken oder über den osmanischen grausamen Despotismus – darin enthalten. Crijevićs Türkenbild ist auch axiologisch ambivalent: Der Dubrovniker Historiker preist die Widerstandsfähigkeit und Kampflust der türkischen Soldaten, die türkische Religiosität, ihre Gastfreundlichkeit und ihre Treue dem Sultan gegenüber. Bei ihm findet man auch kontradiktorische Aussagen über denselben Gegenstand: Einmal wird den türkischen Eroberern einer Stadt Grausamkeit vorgeworfen, ein anderes Mal wird ihnen Menschlichkeit zugeschrieben. Imagologisch interessant ist die Bemerkung, dass die Türken im privaten Leben ihr Wort halten, im öffentlichen Leben aber nicht, besonders wenn ein Betrug zur Erweiterung und Festigung ihrer Herrschaft führen könnte.<sup>22</sup> Crijević hat in sein Werk auch eine Religionspolemik zwischen einem Muslim und einem Christen inkorporiert, die die Ähnlichkeiten zwischen den zwei Religionen, natürlich zugunsten der älteren, zeigen sollte. Eine explizite proselytistische Äußerung findet man bei Crijević aber nicht. Stattdessen wird jede christlich-türkische Zusammenarbeit immer scharf angegriffen.

Die Werke von Petančić, Đurđević und Crijević sind die wichtigsten Beiträge kroatischer Schriftsteller zu der europäischen frühneuzeitlichen Kenntnis und Vorstellung von den Türken. Diese Werke wurden auch europaweit rezipiert,

20 Wie die türkische Geschichte, wurde auch die Geschichte Dubrovniks aus dem ganzen Werk herausgezogen und als selbständiges Buch unter dem Titel *Commentariolus de origine et incremento urbis Rhacusanae* herausgegeben (Dubrovnik 1790).

21 Rezar 2001, XXXVII-XL.

22 Crijević 2001, 134. Über den scher'atrechtlichen Begriff *mudârâ* (wörtlich „Verstellung“, „heuchlerische Schmeichelei“, in der Tat aber eine kriegerische List, die zu Erweiterung des islamischen Raums diente) und über seine Rolle im Konzept des Permanenzkrieges (*dschihâd*) vgl. Kissling 1974.

und in ihren Türkenbildern, wie auch in den lateinischen Reden und Episteln kroatischer Autoren, findet man keine regionalspezifischen Charakteristika. In der frühen Neuzeit wurden diese Werke nicht ins Kroatische übersetzt, so sind sie nur gebildeten Kreisen des Lesepublikums zugänglich geblieben. Es ist ja bekannt, dass die Geschichtsschreibung und Reiseliteratur als gelehrte („halbwissenschaftliche“) Gattungen in der frühneuzeitlichen kroatischen literarischen Kultur fast ausschließlich auf Latein verfasst wurden. Jedoch gibt es auch in dieser Epoche einige kroatische Geschichtsbücher, die gerade für das weniger gebildete Lesepublikum, darunter auch für den niedrigen Klerus, verfasst wurden. Schon Šimun Kožičić Benja (um 1460–1536), Autor zweier lateinischer antitürkischer Reden, veröffentlichte in seiner glagolitischen Druckerei in Rijeka eine Kompilation der Lebensbeschreibungen von Päpsten und römischen Kaisern auf Kirchenslawisch in kroatischer Redaktion (*Knjižice od žitija rimskih arhijerejev i cesarov*, Rijeka 1530–1531). Die Hauptquelle für den ersten Teil des Buches (Leben der Päpste) war das bekannte und mehrfach gedruckte Werk von Bartolomeo Sacchi Platina, *Liber de vita Christi ac omnium pontificum* (erste Ausgabe Venedig 1479), für den zweiten und für unser Thema interessanteren Teil war es das nicht weniger populäre Buch von Giovanni Battista Cipelli (Egnazio), *De Caesaribus libri III* (erste Ausgabe in Venedig 1516). Im Buch von Kožičić befinden sich drei orientalische Exkurse: über die Geschichte Persiens, über den Propheten Muhammad und die Anfänge des Islam sowie über die türkische Geschichte. Trotz unterschiedlicher Titel wird eigentlich in allen drei Exkursen, wie auch an einigen anderen Stellen im Buch, die Geschichte des Osmanischen Reichs behandelt. Ein kroatischer, des Lateinischen nicht mächtiger Leser, der allerdings die Glagoliza lesen und Kirchenslawisch verstehen konnte, mochte in Kožičićs Buch endlich etwas über Muhammad und den Islam und über die Geschichte des Osmanischen Reiches von den Anfängen bis Selim I. erfahren. Kožičić setzt die Betonung auf die türkische Eroberung Südosteuropas: Er führt die wichtigsten Kämpfe an, aber besonders ausführlich beschreibt er die türkische Eroberung Konstantinopels, ein unumgängliches Motiv in vielen späteren kroatischen Werken zum Türkenthema. Auch für Kožičić sind die Türken die ungläubigen Eroberer, die nur wegen der christlichen Uneinigkeit nicht aufgehalten werden können. Besonders heftig schreibt er gegen den Propheten Muhammad, der in der kroatischen frühneuzeitlichen Kultur immer mit den Türken als den ersten Trägern der islamischen Religion in dieser Region in Verbindung gebracht wurde. Die osmanische Geschichte im engeren Sinne, d.h. der Thronwechsel und die Erweiterung des osmanischen Staates ist bei Kožičić, außer der genannten Beschreibung der Eroberung Konstantinopels, axiologisch neutral und recht informativ dargestellt.

Alle genannten Merkmale hat auch das Türkenbild in der Chronik der Weltgeschichte von den biblischen Zeiten bis zur Gegenwart, die Antun Vramec (1538-1588) auf Kajkawisch verfasste und 1578 in Ljubljana veröffentlichte. Die Welt im kompilatorischen Werk von Vramec beschränkt sich größtenteils auf Mittel- und Südosteuropa. In diesem Werk findet man mehr Informationen über türkische Eroberungen, besonders über türkische Kämpfe und Einbrüche in Kroatien, als im Werk von Kožičić.<sup>23</sup>

Zu demselben Genre der populär geschriebenen Weltchronik gehört auch die *Kronika aliti spomen vsega svijeta vikov* (*Chronik oder Erinnerung an Zeiten der ganzen Welt*, Zagreb 1696, <sup>2</sup>1744, <sup>3</sup>1762), deren Hauptthema in den Kapiteln vom 14. Jahrhundert bis zur Gegenwart gerade die Geschichte der Türken ist. In den genannten Werken der auf Kroatisch geschriebenen frühneuzeitlichen Geschichtsschreibung, die übrigens fast das ganze Korpus dieser Gattung repräsentieren,<sup>24</sup> haben also die Türken immer viel Platz eingenommen, aber ihre Geschichte wurde fast ausschließlich auf die Chronologie der Kriege mit der christlichen Welt und auf die Thronwechsel reduziert. Das Interesse für die Geschichte der Türken wurde, allerdings genauso wie in der lateinischen Literatur, immer im Rahmen der christlich-muslimischen Konfrontation kontextualisiert, führte aber nie zur Thematisierung der türkischen Lebenskultur oder der gesellschaftlichen Struktur.

Etwas von diesem Interesse für die türkische Zivilisation an sich haben jedoch einige kroatische literarische Werke im engeren Sinne. An erster Stelle muss man das Epos *Osman* von Ivan Gundulić (1589-1638) erwähnen, das allerdings erst 1826 zum ersten Mal veröffentlicht, aber schon im 17. und 18. Jahrhundert in zahlreichen Abschriften zugänglich war und auf die spätere kroatische frühneuzeitliche Epik einen großen Einfluss ausübte. Seit der Illyrischen Bewegung figuriert *Osman* als kanonisches Werk der kroatischen Literatur, und damit spielt es eine wesentliche Rolle in der Gestaltung der kulturellen Vorstellung über die osmanische frühneuzeitliche Zivilisation. Das Hauptthema des Epos ist der Sturz des jungen Sultans Osman II. (1604-1622) nach dem Misserfolg in der Schlacht gegen die Polen bei Chotin 1621 und dem darauf folgenden Janitscharen-Aufstand. Das letzte Viertel des Epos (Gesänge 16-20), wird, nach einer Lücke von zwei verlorenen Gesängen, ausschließlich dem Janitscharen-Aufstand bzw.

---

23 Der kroatische Historiker Vjekoslav Klaić hat die historische Zuverlässigkeit der Darstellung der zeitgenössischen Geschichte von Vramec besonders geschätzt. Vgl. Jembrih 1992, 17.

24 Bei den Franziskanern wurde eine Tradition der Chronikschreibung in der Muttersprache entwickelt. Obwohl man bei solchen Handschriften nur mit den Mitbrüdern eines Klosters als möglichen Lesern rechnete, ist ihre imagologische Potenz nicht zu unterschätzen, besonders wenn man den großen Einfluss der Franziskaner auf das einfache Volk im Auge behält. Vgl. z.B. Soldo 1993.

der türkisch-türkischen Auseinandersetzung gewidmet. Zum ersten Mal fokussiert sich ein kroatisches literarisches Werk auf das Kerngebiet des Osmanischen Reiches und nicht auf den Raum der osmanischen Eroberungen. Die Besonderheit dabei ist, dass der Erzähler, in Übereinstimmung mit dem aristokratisch-konservativen Standpunkt Gundulićs, mit dem legitimen Herrscher bzw. seinen treuen Unterstützern sympathisiert, vor allem mit dem Großwesir Dilawer.<sup>25</sup> Im Schlusskommentar am Ende des Epos bringt Gundulić aber starke Kritik der „Institutionen“ der osmanischer Zivilisation, die auch in der damaligen europäischen Türkenliteratur oft thematisiert wurden, wie z.B. Despotismus, *devşirme*, Brüdermorde am osmanischen Hof, Doktrin der Prädestination als Anregung für Soldatenmut, Polygamie.<sup>26</sup>

Der Sturz des Sultans Osman II. wurde in noch einem zeitgenössischen kroatischen Werk behandelt, nämlich im Drama *Osmanšćica* des dalmatinischen Historikers und Schriftstellers Ivan Tomko Mrnavić (1580-1637). Im Unterschied zu Gundulić hat Mrnavić sein Werk veröffentlicht (Rom 1631), es hat aber in seiner Zeit keinen Einfluss ausgeübt und ist ziemlich schnell in Vergessenheit geraten. Trotzdem ist Mrnavićs Drama kulturhistorisch und imagologisch interessant. Der Autor versucht mit einer sehr komplizierten Fabel den Janitscharen-Aufstand darzustellen. Dem jungen Sultan und seinen Anhängern gibt er, wiederum anders als bei Gundulić, wenig Raum, genauso wie dem osmanisch-polnischen Krieg. Das Schicksal von Osman II. sollte als Symptom des baldigen osmanischen Untergangs wahrgenommen werden; der Belgrader Kadi Redžep, ein Charakter, der im Drama die Rolle des objektiven Erzählers und Kommentators spielt, kommt nach Istanbul, um den Sultan auf eine für die Türken katastrophale Weissagung aufmerksam zu machen, aber seine Mission bleibt erfolglos. Dieses Motiv steht damit im Kontrapunkt zur Vorrede des Dramas, in der Mrnavić schreibt, dass „unsere Völker unter dem türkischen Joch stöhnend klagen“, er zählt dabei eine Liste der südslawischen antitürkischen Kämpfer auf, darunter viele seiner angeblichen Vorfahren.<sup>27</sup>

In einem der imagologisch interessantesten Werke der kroatischen frühneuzeitlichen Literatur, dem Epos *Dubrovnik ponovljen* von Jaketa Palmotić Dionorić

25 Gundulić hat den historischen Stoff, wie es übrigens in der Poetik des Barockepos üblich war, sehr frei bearbeitet: mit einigen Anachronismen und Verfälschungen. So hat z.B. der Großwesir den jungen Sultan während des Aufstands im Stich gelassen und wurde deshalb vom Sultan den Janitscharen übergeben, die ihn töteten. Bei Gundulić bleibt Dilawer dem Sultan bis zu seinem Heldentod treu. Mehr darüber in Bojović 1986, 18-20.

26 Für die Interpretation der thematisch-ideologischen Aspekte des Gundulić-Epos vgl. Kravar 1991, 132-135 und Rapacka 1998.

27 Einen ausführlichen poethologischen und thematisch-ideologischen Vergleich der Werke von Mrnavić und Gundulić s. in Fališevac 2003.

(1623–1680), findet man auch wertvollen Stoff für eine Rekonstruktion des damaligen Türkenbildes. In dem umfangreichen Epos mit 20 Gesängen und insgesamt 15.644 Achtsilbern beschreibt Palmotić Dionorić den Versuch der Dubrovniker Diplomatie nach dem großen Erdbeben im Jahr 1667, die Zahlung des hohen Tributs an die Türken zu vermeiden, den damals die Stadt Dubrovnik entrichten musste, da viele reiche Familien im Erdbeben ums Leben gekommen waren. Palmotić, der selbst als Dubrovniker Diplomat in Istanbul tätig war und im Erdbeben seine ganze Familie verloren hatte, füllte seine Erzählung mit vielen autobiographischen Elementen. Er war selbst Mitglied der Delegation, deren Reise und diplomatische Aktivitäten in der Türkei im Epos beschrieben werden. Das Epos ist ein einmaliges literarisches Denkmal der Dubrovniker Diplomatie, und die Darstellung der Türken ist insofern im gewissen Sinne diplomatisch: Unter den Türken hat Dubrovnik seine Freunde und Feinde. Dabei sind die letzteren entweder die lokalen Machthaber in Bosnien und Herzegowina oder Personen am osmanischen Hof, die die Hölle selbst gegen Dubrovnik aufgehetzt hat. Die Geschichte hat dank dem Dubrovniker Patron, dem Heiligen Blasius und seinem Sieg über die höllischen Mächte, ein glückliches Ende. Vom imagologischen Gesichtspunkt her ist die Beschreibung der Reise der Dubrovniker Diplomaten durch die Herzegowina und Serbien besonders interessant, die dem Autor als Schauplatz für einige romantische Episoden dienen.<sup>28</sup> Der Raum des osmanischen Sultans und seines Hofes wird – im Gegensatz zum zerstörten Dubrovnik – als Raum des Reichtums, der Pracht und der Vergnügung dargestellt. Obwohl Palmotić Dionorić einen für das Barockepos ungeeigneten Stoff geschickt bearbeitete, wurde sein Werk nur einmal im 19. Jahrhundert veröffentlicht (Dubrovnik 1878) und in der kroatischen Literaturgeschichtsschreibung wurde es nie kanonisiert.<sup>29</sup> Der Grund dafür könnte in der Thematisierung der heuchlerischen Dubrovniker Politik liegen.

### I.3 Hoffnung auf den Untergang des Osmanischen Reiches

Schon in antitürkischen Reden und Episteln des 15. und 16. Jahrhunderts sowie im Opus von Bartol Đurđević findet man die Idee, dass die türkische Macht

28 Es ist merkwürdig, dass das balkanische Hinterland, also das Gebiet des Dubrovniker Handels, in der Dubrovniker Literatur fast keinen Platz gefunden hat. Diese thematische Lücke in der kroatischen Literatur wurde in geringem Maße von Antun Vrančić in seiner Reisebeschreibung *Iter Buda Hadrianopolim* (1553, veröffentlicht erst in Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, Venedig 1774) und Bartol Kašić (1575–1650) mit der Beschreibung seiner Missionstätigkeit auf dem Westbalkan im Manuskript seiner Autobiographie (*Vita Bartholomaei Casii*) gefüllt.

29 J. Holthusen hat das Epos 1974 in München nachgedruckt.

durch eine gemeinsame militärische Aktion christlicher Länder zu besiegen sei. Der große Sieg der christlichen Kräfte in der Seeschlacht von Lepanto 1571 hat aber in der kroatischen literarischen Kultur wenig Echo gefunden. Nur in einem Gedicht des dalmatinischen Dichters Šime Budinić (zwischen 1530 und 1535–1600) in seiner Sammlung der Psalmenübersetzungen (*Pokorni i mnozi ini Psalmi Davidovi*, Rom 1582) findet man eine Anspielung auf die Schlacht.<sup>30</sup> Viel mehr Hoffnung auf ein Ende der türkischen Großmacht rief der Sturz von Osman II. hervor, wie es schon oben angedeutet wurde.

Eine echte Urform des im 19. Jahrhundert weit verbreiteten Stereotyps vom „kranken Mann am Bosphorus“ kann man im lateinischen Text *De praesenti statu Ottomanici imperii* erkennen, den Stjepan Gradić (1623–1683), der Dubrovniker Kustos der Vatikanischen Bibliothek, als Brief an seinen Freund, den Paderborner Bischof Ferdinand Fürstenberg, 1664 sandte. Gradić polemisiert in seinem Text gegen die älteren Autoren, die die Organisation des osmanischen Staates sowie Tapferkeit und Disziplin seiner Soldaten hochschätzten, wie es z.B. sein Mitbürger Ludovik Crijević Tuberon in seinem am Anfang des 16. Jahrhunderts abgefassten, aber erst im 17. Jahrhundert veröffentlichten und zur damaligen Zeit immer noch einflussreichen Buch tat. Als jemand, der Zugang zu Informationen aus diplomatischen Kreisen in Rom hatte, schreibt Gradić über die schwere gesellschaftliche Krise des Osmanischen Reiches: Seine Regierung ist korrupt, seine Städte und Felder sind verkommen, seine Janitscharen sind faul geworden und betreiben „schmutzige Geschäfte“, zudem sind sie so undiszipliniert und eigenwillig geworden, dass sie sogar zwei Sultane getötet haben (Osman II. 1622 und Ibrahim 1648). Deswegen, meint Gradić, könnte die französisch-habsburgische Koalition, mit Unterstützung von Christen im Osmanischen Reich, gerade jetzt, wo in Westeuropa nach dem Dreißigjährigen Krieg wieder Frieden herrscht, die osmanische Macht besiegen. Die Analyse des damaligen Zustands im Osmanischen Reich von Stjepan Gradić hatte im Unterschied zur Literatur, die darin kritisiert wurde, keinen direkten Einfluss auf die Türkenliteratur seiner Zeit.

Zur Zeit als Gradić seine Analyse schrieb, war Nikola Matija Iljanović nach 26 Jahren gerade die Flucht aus der türkischen Gefangenschaft gelungen. Ungefähr fünfzehn Jahre später veröffentlichte dieser wenig bekannte Autor sein dem Habsburger Kaiser Leopold I. gewidmetes Werk über das Osmanische Reich (*Relatio status Ottomanicae domus*, Wien 1679). Obwohl Iljanović, der nach eigenen Worten achtzehn Jahre lang am türkischen Hof verbrachte, dieselbe Zeit beschreibt wie Gradić, unterscheidet sich seine Diagnose des gesellschaftlichen Zustands des Osmanischen Reiches wesentlich von jener Gradićs. Schon am

<sup>30</sup> Budinić 2002, 410–412.



Anfang seines Textes betont Iljanović, dass die Sultansherrschaft barmherzig und gerecht ist. Trotz vereinzelter Korruptionsfälle hat das Osmanische Reich ein gutes Kontrollsystem bei der Steuereintreibung, meint Iljanović. Er schätzt die Organisation des osmanischen Heeres hoch ein und preist die Religiosität der Türken. Jedoch ruft Iljanović im letzten Teil seines Textes die christliche Welt zum antitürkischen Krieg auf. Dabei hebt er die Überlegenheit der christlichen Zivilisation hervor. Den einzigen Grund für die militärische und politische Übermacht der Osmanen sieht Iljanović in der Uneinigkeit der christlichen Länder und im sündhaften Leben der christlichen Soldaten. Sein Leben und Werk erinnert an Bartol Đurđević; Iljanović übernahm sogar die widersprüchliche Darstellung des türkischen Heeres von Đurđević, aber die Rezeption und den Einfluss seines Textes kann man mit dem Erfolg des Textes von Đurđević nicht vergleichen.

In der kroatischen Literatur findet man vor 1683 überraschenderweise die Idee des baldigen Untergangs der Osmanen in dem panegyrischen Gedicht eines Dubrovniker Dichters. Vladislav Menčetić (1617-1666) widmete nämlich sein Werk *Trublja slovinska* (*Die slawische Trompete*, Ancona 1665) dem kroatischen Edelmann, Ban, Befehlshaber und Dichter Petar Zrinski, der sechs Jahre später als Teilnehmer an der antihabsburgischen Verschwörung in Wiener Neustadt hingerichtet wurde. Menčetić lobte ihn vor allem wegen seiner 1660 veröffentlichten kroatischen Übersetzung des ungarischen Epos seines Bruders Nikola Zrinski über die Belagerung von Sigeth 1556, wo ihr Urgroßvater Nikola Šubić Zrinski den Heldentod starb und wo der alte Sultan Süleymân der Prächtige ebenfalls den Tod fand. Im panegyrischen Stil wird auch der antitürkische Einsatz von Petar Zrinski gelobt: Menčetić sieht in ihm sogar den Befreier Konstantinopels. Der Überraschungseffekt der Abfassung eines eindeutig antitürkischen Textes von einem Dubrovniker Autor wird durch die historische Kontextualisierung etwas relativiert: Menčetić gehörte nämlich zu jenem Teil der Dubrovniker Aristokratie, der sich gegen die osmanische Herrschaft einsetzte und am Ende des Kriegs um Kreta (1645-1669) eine Möglichkeit für die Auflösung dieser politischen Beziehung sah.

Eine ähnliche oder wahrscheinlich noch größere Hoffnung veranlasste ungefähr zwei Jahrzehnte später einen weiteren Dubrovniker Schriftsteller, ein antitürkisches Werk zu veröffentlichen. Petar Toma Bogašinović (um 1625-1700) besang in der Verschronik *Beča grada obkruženje od cara Mehmeta i Kara Mustafe velikog vezijera* (*Die Belagerung Wiens durch den Kaiser Mehmed und den Großwesir Kara Mustafa*, Padua 1685) die zweite Belagerung Wiens 1683 und die darauf folgenden kriegerischen Ereignisse. Wie die Barockepiker Gundulić und Palmotić Dionorić stellte auch Bogašinović das türkische Lager axiologisch differenziert dar: Neben den bösen und aggressiven Charakteren treten auch die

vernünftigen auf (z.B. rät der Mufti dem Großwesir, Wien nicht anzugreifen). Der Erzähler äußert sein Mitleid mit den besiegten türkischen Soldaten, was später, im 18. Jahrhundert, bei literarischen Darstellungen türkischer Niederlagen zu einem Stereotyp wird.<sup>31</sup> Der diplomatische Charakter des Werks von Bogašinović kommt zum Vorschein beim Lob zweier Dubrovniker Verteidiger Wiens (Petar Ricciardi und Fran Gundulić, Sohn des Dichters Ivan Gundulić) sowie des Kaisers Leopold, in dem Bogašinović offensichtlich einen neuen politischen Beschützer seines Stadtstaats sieht. Allerdings schloss Dubrovnik 1684 in Linz einen Vertrag mit der Monarchie über die Rückkehr unter die Souveränität des ungarischen Königs ab, der aber damals nicht verwirklicht werden konnte.

Die türkische Niederlage bei der zweiten Belagerung Wiens 1683 und die habsburgische Zurückeroberung Südungarns wurden schon bei den Autoren des 18. Jahrhunderts als Wendepunkt in der osmanischen bzw. südosteuropäischen Geschichte aufgefasst. Ausdrücklich findet man diese Bemerkung bei den zwei wichtigsten dalmatinisch-franziskanischen Schriftstellern: in *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (Venedig 1747) von Filip Grabovac (1697–1749) und in *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (Venedig 1756, <sup>2</sup>1759) von Andrija Kačić Miošić (1704–1760).<sup>32</sup> Die allerdings vergebliche Hoffnung auf die Vertreibung der Türken aus Europa erreicht bei den kroatischen Schriftstellern ihren Höhepunkt am Ende des Jahrhunderts, um die Zeit des letzten habsburgisch-türkischen Kriegs (1788–1791), als die Frontlinie entlang des Flusses Sava verlief. Dieser Krieg wurde das meist besungene Ereignis der frühneuzeitlichen Geschichte in der kroatischen, vor allem aber in der slawonischen Literatur.<sup>33</sup> Es handelt sich hierbei um volkstümliche Gelegenheitsepik, um eine Art früher Publizistik in der späten frühen Neuzeit, die nie zum Kanon der kroatischen Literatur gehörte, aber nichtsdestoweniger imagologisch maßgeblich war, besonders, wenn man im Auge behält, dass diese Texte ein breites Lesepublikum erreichen konnten.

31 Dukić 2004, 202–203.

32 Grabovac 1951, 245; Kačić 1942, 616.

33 Zur slawonischen Literatur gehören folgende Werke: Joso Krmpotić (*Katarine II i Jose II put u Krim*, Wien 1788, *Pjesma Crnogorcem*, Wien 1788, *Pjesma vojevodom austrijanskim i rosijanskim*, Wien 1789), Antun Ivanošić (*Pjesma od junačva viteza Peharnika*, Zagreb 1788, *Pjesma od uzetja Turske Gradiške iliti Berbira grada*, Zagreb 1789), Blaž Bošnjak (*Ispisanje rata turskoga pod Josipom cesarom II*, Osijek 1792). Juraj Malevac schrieb eine mehrbändige Verschronik in der kajkawischen Literatursprache (*Nestrančno vezdašnjega tabora izpisavanje za leto 1788., 1789., 1790.* Zagreb 1789, 1790, 1791). In Dubrovnik besangen Đuro Ferić (*Uzetje Očakova; Zgode od boja ke slijediše oko Spuža i Žabljaka godišta 1788*, Dubrovnik 1789) und Petar Bašić (*Slave Katarine II; Cesar austrijanski i cesarica moškovska boj biju s Turcima*) die wichtigsten Ereignisse des Krieges in einigen Gelegenheitsgedichten.

Mit dem Rückgang der osmanischen Macht im 18. Jahrhundert nahm auch das Interesse für die Osmanen in der damaligen kroatischen Literatur ab: Es gab keinen Text, der sich, wie die hier besprochenen Werke der vorausgehenden zwei Jahrhunderte, vor allem auf die osmanische Welt bezog. Der Begriff „Türke“ beschränkt sich in dieser Zeit auf die slawischsprechenden muslimischen Nachbarn. Allerdings findet man bei Grabovac Passagen über die Geschichte des Islams und des Osmanischen Reiches, aber sein *Cvit razgovora* ist einerseits das traurigste Zeugnis der Intoleranz und des Glaubenshasses in der kroatischen frühneuzeitlichen Literatur,<sup>34</sup> andererseits widmete Grabovac unvergleichbar mehr Raum der eigenen Heimat – dem dalmatinischen Hinterland, einem Grenzgebiet zum Osmanischen Reich. Eine Lösung für die unerträgliche Nachbarschaft zu den slawischen Muslimen suchte der dalmatinische Militärkaplan im Dienste des venezianischen Heeres in einer proselytistischen Idee, in der Bekehrung bzw. Wiederbekehrung der muslimischen Bevölkerung zum christlichen Glauben.<sup>35</sup>

Im populärsten kroatischen Werk des 18. Jahrhunderts, in *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* von Andrija Kačić Miošić wird den christlich-türkischen Gefechten in Dalmatien, die im Stil der mündlichen Epik besungen werden, noch unvergleichbar mehr Raum als im Werk von Grabovac gegeben. Die christlich-muslimische Nachbarschaft an der venezianisch-osmanischen Grenze in Dalmatien ist für Kačić ein Schauplatz für Zweikämpfe tapferer Kämpfer beider Seiten, und obwohl die Türken auch als Eroberer, Gewalttäter und Glaubensfeinde charakterisiert werden, werden sie sehr oft als mächtige Krieger dargestellt. Das letzte Gedicht seines Buches ist sogar den bosnisch-muslimischen Helden gewidmet: Kačić betont dabei, dass sie auch Slawen seien, die sich in der Zeit der türkischen Eroberung zum Islam bekehrten.<sup>36</sup>

In dem meistgelesenen Buch der slawonischen Literatur dieser Zeit, in *Satir iliti divji čovik* (Dresden 1762, Osijek <sup>2</sup>1779) von Matija Antun Relković (1732–1798) werden die Türken zu einer Metapher des primitiven Hedonismus: Alle slawonischen Sitten, die Relković in seiner aufklärerischen Analyse der zeitgenössischen slawonischen Gesellschaft kritisiert, sind, behauptet er, Überreste der

34 In *Cvit razgovora* werden nicht nur die Muslime/Türken, sondern auch die Orthodoxen und andere Nichtkatholiken sowie Frauen satanisiert, sogar einige Katholiken aus der Heimat des Autors werden stark beleidigt. Die letzteren verklagten den Autor deshalb, der daraufhin verhaftet wurde. Sein Buch wurde öffentlich verbrannt.

35 Vgl. Seine Gedichte *Od Poturčenika (Über Poturitza)* und *Ponukovanje (Überredung)*, Grabovac 1951, 256–259.

36 In *Razgovor ugodni* werden die osmanische Geschichte und Zivilisation nicht thematisiert. Ein wenig davon findet man in Kačićs Weltchronik (*Korabljica*, Venedig 1760), die sich teilweise an die Chronik von Vitezović anlehnt, sich aber viel mehr auf die biblische Geschichte konzentriert.

türkischen Kultur bzw. der türkischen eininhalb Jahrhunderte langen Herrschaft in Slawonien. Es lässt sich die Folgerung ziehen, dass sich die Domäne der Mentalität, die Relković angreift, im muslimischen Bosnien befindet. Mit dieser Beschränkung auf den Raum des slawischen Balkans bekommt die kroatische Türkenliteratur des 18. Jahrhundert einen im gewissen Sinne provinziellen Zug, zugleich wird aber das Terrain für das nächste Jahrhundert vorbereitet.

#### I.4 Regionale Unterschiede und Gattungspräferenzen

In einzelnen kroatischen Literaturen der frühen Neuzeit kann man leicht verständliche Unterschiede bei den Vorstellungen von den Türken beobachten. So ist das Türkenthema in der Dubrovniker Literatur stark präsent, wird aber wegen des Abhängigkeitsverhältnisses zum Osmanischen Reich im Grunde genommen meist zurückhaltend behandelt. Einige Dubrovniker Schriftsteller drückten deutlich aus, dass für ihren „Stadtstaat“ die Republik Venedig und nicht das Osmanische Reich der politische Feind Nummer Eins ist.<sup>37</sup> Der gesamte politisch-kriegerische Einsatz der Republik Venedig gegen die Türken wird in der Dubrovniker Literatur fast ausnahmslos verschwiegen.<sup>38</sup> Selbstverständlich wird derselbe bei den dalmatinischen Schriftstellern gelobt: Die antitürkische Tendenz zeichnet sich in der dalmatinischen Literatur überhaupt am deutlichsten ab (Marulić, Krnarutić, Mrnavić, Grabovac usw.). Die kajkawische Literatur Zivilkroatiens behandelt bis zum Ende des 18. Jahrhunderts fast ausschließlich religiöse Themen, ähnlich wie die slawonische Literatur in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts. Deshalb ist die Türkenliteratur in ihr bis zum letzten habsburgisch-türkischen Krieg (1788–1791) nur wenig präsent.

Der imagologisch interessanteste Teil der frühneuzeitlichen kroatischen literarischen Kultur sind jedoch die lateinische Geschichtsschreibung und Reiseliteratur. Andererseits hat sich das Türkenthema in der auf Kroatisch geschriebenen frühneuzeitlichen Literatur am besten in der Epik<sup>39</sup> und wesentlich weniger

37 Das gilt vor allem für die benediktinischen Autoren Ludovik Crijević Tuberon und Mavro Vetranović. Vgl. Rezar 2001, XXXI–XXXII, Dukić 2004, 65–66.

38 Die einzige kleine Ausnahme ist jedoch ein Benediktiner, der Historiker Mavro Orbini (gest. 1611). Er lobte in seinem einflussreichen Buch *Il Regno de gli Slavi* (Pesaro 1601) den heroischen Kampf eines Kriegsschiffs aus Kotor, also aus dem venezianischen Gebiet in der Umgebung Dubrovniks, in der Schlacht von Lepanto 1571. Dementgegen verschweigt Orbini die politische Realität der Beziehungen zwischen Dubrovnik und dem Osmanischen Reich und führt eine ganze Liste der angeblichen Auseinandersetzungen seiner Republik mit den Türken an. Vgl. Dukić 2004, 100–101.

39 Neben den schon besprochenen epischen Werken (Epen und narrative Gedichte) von Gundulić, P. Zrinski, Palmotić Dionorić, Bogašinović, Kačić und den zahlreichen narrativen Verswerken, die den habsburgisch-türkischen Krieg (1788–1791) beschreiben (s.

intensiv in der Dramatik, vor allem in der Komödie entfaltet.<sup>40</sup> Das könnte zu der einfachen Schlussfolgerung führen, dass es in einem Grenzgebiet, das sich in ständiger Kriegsgefahr befand, kaum möglich war, das Türkenbild, d.h. das Feindbild, als komisch zu gestalten. Trotzdem wurden aber in der gesamten kroatischen frühneuzeitlichen literarischen Kultur sehr unterschiedliche stereotype Vorstellungen von Türken entwickelt: der Türke als Eroberer, Gewalttäter, Glaubensfeind, Hedonist, Lüstling und Homosexueller, gleichzeitig aber auch als tapferer Krieger, frommer Mensch, gehorsamer Untertan, um nur einige Stereotype zu nennen.

In dieser Skizze wurde der Versuch gemacht zu zeigen, dass sich gewisse historische Tendenzen in der Gestaltung des Türkenbildes in der kroatischen frühneuzeitlichen Kultur doch erkennen lassen. In der Fachliteratur wird aber auch die These vertreten, dass das Türkenbild im großen christlichen Raum an der Grenze zur osmanischen Kultur, insbesondere in der Habsburger Monarchie, während der ganzen Epoche im Grunde genommen einheitlich war und dass die scheinbaren Unterschiede eher quantitativ und von der momentanen politischen Situation abhängig waren. Die Türken wurden dieser Interpretation nach in der frühen Neuzeit im christlichen Grenzgebiet stets als drohende, grausame, anti-christliche Macht dargestellt.<sup>41</sup>

## II. Das Türkenbild in der Zeit der Illyrischen Bewegung

### II.1 *Novine* und *Danica*

Die Illyrische Bewegung, d.h. die 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, bezeichnet man als den Anfang bzw. als die erste Phase der kroatischen nationalen

---

Anm. 32), muss man noch zwei wichtige Werke aus dem 16. Jahrhundert erwähnen: das erste historische Epos der kroatischen Literatur *Vazetje Sigeta grada* (Einnahme der Festung Sigeth, Venedig 1584) von Brne Krnarutić (zwischen 1515 und 1520-1573?) und das erste historisch-literarische Werk in der Dubrovniker Literatur *Razboji od Turaka* (Kämpfe der Türken), eine Verschronik über die ersten zwei Jahre des „langen Krieges“ zwischen der Habsburger Monarchie und dem Osmanischen Reich (1593-1606) von Antun Bratosaljić Sasin (um 1520 – um 1595).

40 Die humoristischen Werke der kroatischen frühneuzeitlichen Literatur, in denen die türkischen Charaktere in der Regel als slawische Muslime auftreten, sind: Marin Držić, *Tripće de Utolče*; *Komedija od Raskota* (anonym, Hvar, um 1600); Martin Benetović, *Hvar-kinja* (Hvar, um 1600); Šimun Dunderilo (anonym, Dubrovnik im 17. Jh.) T. Tuzlić, *Judith victrix Holofernis* (aufgeführt in Slavonski Brod um 1700). Diesen Werken muss man noch das Rollengedicht *Derviš* von Stijepo Đurđević (1579-1632) hinzufügen, ein Meisterwerk des Dubrovniker Humors.

41 Grothaus 1986, 115-161.

Integration. Das bedeutet, dass diese Periode für die imagologische Erforschung der kroatischen Kultur eine besondere Stellung einnimmt. Erst in dieser Zeit kann man im Prinzip von einem kroatisches Imaginarium sprechen, weil man damals zum ersten Mal versuchte, den ganzen Raum der später geschaffenen kroatischen Nation (in der Tat eigentlich den ganzen südslawischen Raum) kulturell, insbesondere sprachlich und literarisch, zu integrieren. Diese Aufgabe sollten vor allem die erste kroatische Zeitung *Ilirske narodne novine* (weiter *Novine*) und ihre literarisch-kulturelle Beilage *Danica ilirska* (weiter *Danica*) erfüllen.<sup>42</sup>

In der kroatischen literarischen Geschichtsschreibung hatten diese zwei Publikationen, die jede Woche zusammengebunden erschienen, ein völlig verschiedenes Schicksal. Die *Danica* wurde am Anfang der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts nachgedruckt, von den Kultur- und Literaturhistorikern immer wieder sorgfältig analysiert und als die entscheidende Publikation für die Entwicklung der kroatischen Literatur und Literatursprache, sogar des kroatischen politischen Denkens, bewertet. Andererseits wurde die *Novine* als eine Collage von politischen Nachrichten, die aus verschiedenen ausländischen, meist deutschen Zeitungen übersetzt wurden, völlig vernachlässigt.<sup>43</sup> In einer imagologischen Forschung sind beide Publikationen bestenfalls von gleicher Bedeutung, wenn die *Novine* nicht sogar als wichtiger einzuschätzen sind. Und zwar nicht nur deshalb, weil sie ein größeres Format hatte (die *Novine* in einem halben Druckbogen als Halbwochenschrift, die *Danica* in demselben Format aber nur als Wochenbeilage), sondern auch deswegen, weil man in den *Novine* zum ersten Mal auf Kroatisch regelmäßig etwas über fremde Länder und dabei, was besonders wichtig ist, vieles über die außereuropäischen Räume, wie den Nahe Osten, Nord- und Südamerika und Nordafrika, erfahren konnte. Die *Danica* richtete sich dementsgegen mehr auf den slawischen, besonders auf den südslawischen („illyrischen“) Raum. Man könnte etwas vereinfacht behaupten, dass in der *Danica* ein Eigenbild, in der *Novine* eher Fremdbilder konstruiert wurden.

42 Im Jahr 1835 erschienen die *Novine* unter dem Titel *Novine horvatske*, und zwar immer noch auf Kajkawisch, das sich schon in der Frühen Neuzeit zu einer Literatursprache entwickelt hatte. Den Titel *Ilirske narodne novine* trugen sie dann von 1836 bis 1843, als die Bezeichnung „illyrisch“ verboten wurde. Im ersten Erscheinungsjahr hatte die *Danica* den Titel *Danica horvatska, slavonska i dalmatinska*. In ihr wurden schon damals die Texte auf Štokawisch geschrieben, das die Protagonisten der illyrischen Bewegung ab dem Jahr 1836 als Standardsprache im ganzen kroatischen/südslawischen Raum durchzusetzen versuchten.

43 Josip Horvat, ein Historiker des kroatischen Journalismus, führt folgende Zeitungen als Hauptquellen für Nachrichten in den *Novine* an: *Augsburger Allgemeine Zeitung*, *Wiener Zeitung*, *Österreichischer Beobachter*, *Ofner Zeitung*, *Pressburger deutsche Zeitung*, *Hirlap*, *Hirnök*, *Srpske novine* (Horvat 2003, 89). Für die vorliegende Studie wurden die Jahrgänge 1835–1839 des *Österreichischen Beobachters* und der augsburgischen *Allgemeinen Zeitung* untersucht.

Die Tatsache, dass alle Nachrichten über das Ausland in den *Novine* aus ausländischen Zeitungen übernommen wurden, spielt für ihre Bedeutung in der Gestaltung eines kulturellen Imaginariums keine Rolle, genauso wie die Tatsache, dass die Übersetzungen sehr oft, besonders in den ersten Jahrgängen, ziemlich ungeschickt und für die Weiterentwicklung der kroatischen schönen Literatur von geringem Wert waren. Über die imagologische Bedeutung der Zeitschrift sagen – neben ihrem Inhalt – viel mehr die Angaben über ihre Auflage und Verbreitung (Rezeption) aus.<sup>44</sup>

Das Türkenbild in der Zeit der Illyrischen Bewegung wird hier zuerst durch eine kurze Fallstudie rekonstruiert, d.h. durch den Vergleich der zwei wichtigsten kroatischen Publikationen in ihren ersten fünf Jahrgängen (1835-1839). Es handelt sich um eine relativ ruhige Zeit, um die letzten fünf Jahre der Herrschaft von Sultan Mahmud II. Die „Ostfrage“ wurde erst in den letzten Monaten seiner Herrschaft zum Topthema in der europäischen Politik, nämlich beim Ausbruch des türkisch-ägyptischen Kriegs. Das heißt, dass in den mitteleuropäischen Zeitungen, die als Quelle für Auslandsnachrichten für die *Novine* benutzt wurden, keine einseitige politische Propaganda zu erwarten ist, zumindest nicht bei den Informationen über das Osmanische Reich.

Der Schlüsselbegriff für das Türkenbild in den *Novine* von 1835 bis 1839 ist „die Europäisierung“. Es wird über Änderungen in der Organisation der Regierung berichtet, die die Korruption bekämpfen, die Leistungsfähigkeit der Verwaltung erhöhen und die Verwaltungskosten verringern sollten.<sup>45</sup> Die Leser werden weiterhin über große Investitionen des Osmanischen Staates im Bauwesen, in der Industrie und bei der Verbesserung des öffentlichen Verkehrs (besonders im Schiffsverkehr) informiert.<sup>46</sup>

44 Die *Novine* hatte ihre Abonnenten nicht nur in Zagreb, sondern im ganzen kroatischen Raum und in Nordserbien (Vojvodina). Die Auflage war zwar nicht besonders hoch: Schon innerhalb des ersten Erscheinungsjahrs fiel sie von 750 auf 520, und im dritten Jahr sank sie auf nur 400 Exemplare. Man nimmt aber an, auch wenn es etwas „romantisch“ und naiv erscheinen mag, dass der Einfluss der *Novine* in einer analphabetischen Kultur, die die indirekte mündliche Verbreitung des Textinhalts voraussetzt, dennoch ziemlich groß war.

45 Es wurden Änderungen im Steuersystem durchgeführt, bzw. eine selbstständige Finanzverwaltung wurde aufgebaut. (*Novine* 51/1838, 170; 82/1838, 326). Geplant wurde auch eine Einführung von Reisepässen in französischer und türkischer Sprache nach europäischem Muster (*Novine* 43/1838, 143). Der Sultan hat außerdem eine Volkszählung befohlen (*Novine* 60/1838, 237). Die Ausgaben des Hofes wurden vermindert (*Novine* 36/1835, 143; 76/1838, 302 [*Österreichischer Beobachter* 258/1838, 1252-1253]) und die Regierung leitete Maßnahmen gegen Geldunterschlagung und Korruption ein (*Novine* 60/1838, 237-238).

46 *Novine* 52/1835, 207; 69/1835, 275; 77/1836, 308 (*Österreichischer Beobachter* 261/1836, 1261); *Novine* 29/1837, 116; 39/1838, 155; 51/1838, 202; 101/1838, 403; 94/1838, 374.

In den letzten zwei Jahren der Herrschaft Mahmuds II. wurde viel über das türkische Schulwesen geschrieben, insbesondere über das Hochschulwesen. Es wurde geplant, sieben Universitäten einzurichten: in Istanbul, Izmir, Thessaloniki, Trapezunt, Bagdad, Bursa und in Adrianopel. Die Unterrichtssprache in Izmir und Thessaloniki sollte neben Türkisch auch Französisch sein.<sup>47</sup>

Das öffentliche Leben, besonders die Freizeit der Istanbuler Elite, wurde immer mehr nach europäischem Vorbild gestaltet: Es wurden Theatervorstellungen, Konzerte und Tanzveranstaltungen organisiert.<sup>48</sup>

Sultan Mahmud II. bemüht sich um ein europäisches/westliches Image: Er reist ins Ausland mit einem ausländischen Schiff und beschenkt die Mannschaft<sup>49</sup>; er organisiert ein festliches Mittagessen „im französischen Stil“ für ausländische Diplomaten und diplomatische Gäste in Istanbul (jedoch bleibt er nach altem Brauch beim Essen von den Gästen getrennt)<sup>50</sup>; sein Sohn bekommt einen französischen Lehrer usw.<sup>51</sup>

In jedem Jahrgang liest man etwas zum Thema „Glaubentoleranz der osmanischen Regierung“: Sultan Mahmud II. besucht die Baustelle einer orthodoxen Kirche<sup>52</sup>; er genehmigt den Christen Eintritt in Moscheen und den Bau von fünf Kirchen in Istanbul.<sup>53</sup> In seiner Rede bei der Reise ans Schwarze Meer betont er, seine Untertanen seien ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit gleichberechtigt.<sup>54</sup>

Auch die früheren Vorstellungen von den Grausamkeiten am türkischen Hof werden abgemildert. In einem Artikel wird berichtet, dass zum ersten Mal ein Junge aus der Ehe zwischen einer osmanischen Prinzessin und einem hohen Amtsträger nicht ermordet wurde.<sup>55</sup> Hier geht es also um die Abschaffung eines durch die Staatsräson gerechtfertigten Brauchs am osmanischen Hof, der in der europäischen frühneuzeitlichen Literatur immer stark kritisiert und zu einem antiosmanischen Stereotyp wurde. Der kroatische Geschichtsschreiber aus dem 16. Jahrhundert, Ludovik Crijević Tuberon, hatte über den Mangel an Vaterliebe in der osmanischen Dynastie geschrieben: Sobald ein Sohn des Sultans geboren wurde, wurde er in die Provinz, weit von den Augen des Vaters geschickt,

47 *Novine* 30/1838, 118; 36/1838, 141; 103/1838, 411; 34/1839, 135.

48 *Novine* 22/1835, 86; 29/1838, 114; 73/1838, 292; 7/1839, 26.

49 *Novine* 1/1837, 3. (*Österreichischer Beobachter* 362/1836, 1749.)

50 *Novine* 90/1837, 348 (*Allgemeine Zeitung* 303/1837, 2423–2424).

51 *Novine* 52/1835, 207.

52 *Novine* 21/1835, 84. (*Österreichischer Beobachter* 59/1835, 286.)

53 *Novine* 83/1836, 331; 77/1838, 308.

54 *Novine* 50/1837, 197–198 (*Österreichischer Beobachter* 159/1837, 734–735.)

55 *Novine* 30/1835, 120. (*Österreichischer Beobachter* 101/1835, 494; *Allgemeine Zeitung* 106/1835, 848)



schrieb Crijević.<sup>56</sup> In den *Novine* wurde demgegenüber mehrmals Mahmuds Vaterliebe hervorgehoben: Er kümmert sich stets um seine Töchter, nach dem Tod seines jüngsten Sohnes bzw. seiner zweiten Tochter ist er untröstlich.<sup>57</sup>

In zwei Artikeln wird auch die Frauenemanzipation thematisiert, wenn man die neue Erlaubnis der Serailfrauen, mit Genehmigung des Sultans gelegentlich den Harem verlassen und ein bisschen spazieren gehen zu dürfen, so nennen darf.<sup>58</sup> In einem anderem Text erfährt man aber, dass der Sultan dann doch einen Befehl über das Benehmen der Frauen in der Öffentlichkeit erließ, da Frauen in Istanbul, nach der Meinung der Regierung, in ihrer Freiheit etwas zu weit gegangen waren: Sie spazierten den ganzen Tag durch die Stadt, manchmal sogar mit ihren nichtmuslimischen Dienern; sie sprachen mit jungen Kaufleuten, und zwar nicht nur vor den Kaufläden, sondern auch drinnen; sie besuchten Kaffeehäuser und genossen dort Eis.<sup>59</sup> Eine solche Darstellung des Alltagslebens türkischer Frauen erweckte wahrscheinlich beim damaligen südslawischen Lesepublikum sehr europäische, kosmopolitische Assoziationen.

In den *Novine* wurden aber nicht nur die Modernisierung und Europäisierung des Osmanischen Reiches thematisiert. Fast jede Woche wurde über die Pest im Osmanischen Reich berichtet. Obwohl es sich eigentlich um reale Tatsachen handelte, konnten diese oft wiederholten Nachrichten bei Lesern doch eine starke imagologische Wirkung haben. Sie konnten die Vorstellung vom Osmanischen Reich als einem unreinen und gefährlichen Raum bekräftigen. Was die Vorstellung von der Gefährlichkeit bzw. der Unsicherheit im Osmanischen Reich anlangt, wurde diese außerdem auch durch häufige Nachrichten in den *Novine* über Pirateneinfälle vor der türkischen Küste oder über Angriffe von türkischen Piratenschiffen bekräftigt.<sup>60</sup> Allerdings wurde auch immer darüber berichtet, was der osmanische Staat zur Bekämpfung der Piraten bzw. der Pest tat. Besonders viel Platz wurde in den letzten zwei Jahren der Herrschaft Mahmuds seinen Bemühungen gewidmet, eine europäisierte Gesundheitspolitik durchzuführen.<sup>61</sup>

In den *Novine* wurde aber auch der Widerstand der alten Janitscharen und der anderen konservativen Kräfte gegen die Reformpolitik Mahmuds II. nicht

56 Crijević 2001, 215.

57 *Novine* 21/1838, 83; 58/1838, 230. (*Österreichischer Beobachter* 199/1838, 955.)

58 *Novine* 50/1835, 199; 84/1836, 334.

59 *Novine* 66/1837, 252.

60 *Novine* 39/1835, 156; 98/1836, 392 (*Österreichischer Beobachter*, 337/1836, 1635); *Novine* 9/1837, 34; 49/1838, 195.

61 *Novine* 4/1837, 15; 29/1838, 114; 36/1838, 141; 40/1838, 159; 44/1838, 174; 60/1838, 238; 79/1838, 315.

verschwiegen.<sup>62</sup> Besonders ausführlich wurde über die Unruhen berichtet, die durch die Ausstellung der Porträts des Sultans an öffentlichen Plätzen der ikonoklastischen muslimischen Tradition zum Trotz hervorgerufen wurden.<sup>63</sup> Es ist aber nicht zu übersehen, dass die Autoren solcher aus verschiedenen Zeitungen entnommenen Artikel immer die reformistische Regierung Mahmuds II. unterstützten, und zwar nicht nur gegen seine Opponenten im Zentrum des Reiches, sondern auch gegen die zentrifugalen separatistischen Kräfte an ihrem Rande. In den *Novine* findet man keine Sympathien für die Aufständischen in Albanien und Bosnien sowie für den ägyptischen Herrscher Muhammad Ali Pascha, den größten politischen Gegner Mahmuds II.<sup>64</sup> Eine proosmanische Stellungnahme wurde in den *Novine* am deutlichsten in einem Artikel geäußert, der sich gerade mit dem möglichen Untergang des Osmanischen Reiches beschäftigte. Die Antwort auf die Frage, ob das Osmanische Reich überhaupt überleben sollte, ist klar: Es verdient eine weitere Existenz gerade wegen seiner Europäisierung, bzw. wegen des Verzichts auf die Eroberungspolitik, wegen der Entwicklung der Landwirtschaft und des sesshaften Lebens, die in der türkischen Bevölkerung ein neues Gefühl, das Gefühl der Heimatliebe, erweckt haben.<sup>65</sup> Allerdings wurde in einem politischen Kommentar unmittelbar vor dem Tod Mahmud II. hervorgehoben, dass der Sultan ein großer Reformier sei, der seine Pläne über die Europäisierung des Reiches ohne Widerstand in Gesetzen und Vorschriften festlege, aber auch, dass sein Verwaltungsapparat es sehr oft geschickt zu vermeiden wisse, die neuen Reformen wirklich durchzuführen.<sup>66</sup>



Im Unterschied zu den *Novine* wird in der *Danica ilirska* das Thema der Modernisierung des Osmanischen Reiches kaum berührt. Nur in einem fast programmatischen Text, eigentlich einem Brief eines angeblichen Dubrovniker Anhängers des Illyrischen Programms, wird die Europäisierung des Osmanischen Reiches in einem einzigen Satz erwähnt, ohne explizite Bewertung, aber aus dem ganzen Kontext sollte klar werden, dass die Regierungspläne Mahmuds II.

62 *Novine* 22/1835, 86; 56/1837, 224 (eine längere Version in *Allgemeine Zeitung* 178/1837, 1424).

63 *Novine* 72/1836, 285.

64 Allerdings wurde in der *Novine* ein offener Brief der ägyptischen Seite veröffentlicht, in dem man die in der europäischen Öffentlichkeit verbreiteten Behauptungen, dass die ägyptische Regierung den antiosmanischen Aufstand in Albanien unterstützte, widerlegte. (*Novine* 95/1835, 399; *Österreichischer Beobachter* 323/1835, 1543–1544.)

65 *Novine* 67/1835, 268.

66 *Novine* 52/1839, 208.

dem Autor des Briefes bzw. dem Redakteur der *Danica* nicht gerade am Herzen lagen.<sup>67</sup>

In einer ausgedachten Kurzgeschichte in der Rubrik „Verschiedenes“ kann man auch etwas über die Nachgiebigkeit der osmanischen Gesetze im Hinblick auf den Alkoholkonsum lesen, und zwar der koranischen Lehre zum Trotz, was wieder als eine Variante der alten *stereotypen* Vorstellung vom „betrunkenen Türken“ zu verstehen ist.<sup>68</sup> Unter dem Titel *Pravica u istoku* (*Gerechtigkeit im Osten*) wurden aus dem Reisebuch eines schottischen Schriftstellers (Thomas MacGill) zwei Anekdoten herausgezogen, die das Osmanische Reich einerseits als einen Raum der wirkungsvollen, aber auch unbarmherzigen Justiz darstellt, andererseits als einen Raum der sozialen Solidarität, wo man sich, im Unterschied zu Europa, um die alten Leute/Diener kümmert.<sup>69</sup>

Und das ist eigentlich alles, was man in den ersten fünf Jahrgängen in der *Danica* über den osmanischen Kulturraum im engeren Sinne finden kann. Es gibt zwar viele übersetzte Erzählungen, deren Handlung sich im Orient abspielt, aber es handelt sich dabei meist um aufklärerische Werke, die für ihre tendenziösen allegorischen Inhalte oft exotische Schauplätze suchten.<sup>70</sup>

67 *Danica* 27/1836, 106. Man kann annehmen, dass der Autor des Briefes Ljudevit Gaj, der Chefredakteur der *Novine*, war.

68 *Danica* 18/1837, 72. Über das Stereotyp „der betrunkene Türke“ s. Dukić 2004, 207.

69 *Danica* 24/1838, 95-96.

70 *Danica* 3/1835, 12; 21/1835, 83-84; 22/1835, 86-87; 27/1835, 106-107; 20/1836, 77-80; 22-24/1836, 85-88, 89-92, 93-95; 36-38/1836, 143-144, 146-148, 151; 43-45/1836, 170-172, 174-176, 178-179; 10/1837, 38; 29/1837, 118-119; 30-31/1837, 123-124, 128; 4/1838, 16; 10/1838, 40; 40-41/1838, 157-158, 162-164. Eine theoretische Frage bleibt jedoch offen: Haben solche Erzählungen, deren Handlung im Orient situiert ist, im Prinzip überhaupt Einfluss auf die Orientbilder ihrer Leser, auch dann, wenn dem Leser klar ist, dass ein geographischer Raum (in diesem Fall der Orient) nicht aus historisch-realistischen Gründen, sondern einfach wegen der Konvention gewählt wurde. Der Orient also als ein abstrakter, weit entfernter Raum, eigentlich eine allegorische Entsprechung des eigenen Raums.

Aus der imagologischen Sicht sind nur drei Erzählungen einigermaßen interessant, in denen in der orientalischen Welt auch christliche Charaktere auftreten. In zwei von ihnen wird der Loskauf aus der christlichen, bzw. der muslimischen Sklaverei thematisiert („Dobročinstvo i zahvalnost“ (Wohltat und Dankbarkeit), 20/1836, 77-80; „Kerštjanin i nevěrnik“ (Der Christ und der Ungläubige), 43-45/1836, 170-172, 174-176, 178-179). In der ersten Erzählung wird der Loskauf aus der Sklaverei als Beispiel für die menschliche Wohltat zum Hauptmotiv, in der zweiten ist es nur ein Nebenmotiv in einer proselytistischen Geschichte: Die muslimische Hauptfigur bleibt am Ende bei den Christen und konvertiert zum Christentum. Im dritten Text aus dieser Reihe, in der aus dem Deutschen übersetzten Erzählung „Mirza iliti južni žar“ (Mirza oder die südliche Leidenschaft, 22-24/1836, 85-88, 89-92) findet man eine klassisch orientalistische Liebesgeschichte: Armando, ein Offizier der französischen Armee in Algerien, verliebt sich in Mirza, die Frau eines Janitscharen-Agas; sie rettet dem Franzosen das Leben, und

Das Türkenbild in der *Danica* ist vor allem ein Bild der südslawischen Muslime. Mit dem Begriff „Türke“ werden in der *Danica* fast immer die muslimischen Nachbarn auf dem Westbalkan bezeichnet. Es wird viel über Bosnien, Serbien und Montenegro geschrieben, und zwar in Artikeln die als Reiseberichte, aber auch als frühe Fachtexte aus dem Bereich Geographie oder Volkskunde bezeichnet werden können.<sup>71</sup> In diesen Texten wird aber in der Regel auch der anti-türkische, kriegerische Geist der Montenegriner und Serben hervorgehoben.<sup>72</sup> In zahlreichen Kunst- und Volksgedichten, aber auch in den Erzählungen mit quasihistorischem Inhalt, wird der Kampf der südslawischen Christen gegen die Türken glorifiziert.<sup>73</sup> Es ist auch nicht zu vergessen, dass in vier Strophen des im ersten Jahrgang der *Danica* veröffentlichten Gedichts *Horvatska domovina* von Antun Mihanović, die zwar aus der heutigen kroatischen Hymne ausgelassen sind, bzw. nie gesungen werden, ein Feindbild skizziert wird: Der Feind hat keinen ethnischen Namen, aber er befindet sich in Bosnien, in der Umgebung des Flusses Una.<sup>74</sup>

In der *Danica* wurden kontinuierlich Fragmente aus den kroatischen frühneuzeitlichen literarischen Werken veröffentlicht. Darunter selbstverständlich auch die aus dem Epos *Osman* von Ivan Gundulić, das schon um diese Zeit kanonisiert wurde. Aus dem Epos wurde gerade die Episode über Ljubdrag und Sunčanica gewählt, also ein poetisches Bild des von den Türken eroberten südslawischen Raums.<sup>75</sup>

Das Türkenbild in der *Danica* steht im Einklang mit den programmatischen Zielen einer breiten Thematisierung der Geschichte der südslawischen Völker, die Ljudevit Gaj und seine Mitarbeiter schon in der Anzeige (Oglas) für die erste Nummer der *Novine* und der *Danica* verkündigten. Diese Richtlinie wurde besonders im vierten Jahrgang (1838) befolgt: In Erzählungen und in historischen Aufsätzen wurden die ausgewählten Ereignisse aus der Geschichte der kroatisch-türkischen Kriege thematisiert, wie z.B. die Belagerung von Gvozdansko 1577

---

nachdem ihr Mann „bei der Verteidigung Algeriens den Heldentod gestorben war“, realisiert sich eine christlich-muslimische Ehe.

71 *Danica* 19-20/1835, 75-76, 78-80; 34/1835, 234-236; 21/1836, 82-84; 31-33 /1837, 125, 129-130, 133-134 (Nr. 33 fälschlicherweise bezeichnet als Nr. 34!).

72 *Danica* 2/1835, 5 (falsche Paginierung, eigentlich 6); 31-33 /1837, 125, 129-130, 133-134.

73 *Danica* 12/1835, 45-46; 14/1835, 53; 15-16/1835, 58-59, 61-63; 16/1835, 61; 18/1835, 69; 39-40/1835, 255-256, 258-260; 45/1835, 278-280; 46/1835, 282-283; 2/1836, 5-7; 19/1836, 73-75; 21/1836, 81-82; 22/1836, 85; 23/1836, 89; 28/1836, 109-112; 32/1836, 125-128; 45/1836, 177-178; 47-48/1837, 189-191, 195-196; 1/1838, 1-3; 11/1838, 41; 12-13/1838, 45-47, 49-51.

74 *Danica* 10/1835, 37.

75 *Danica* 34-37/1836, 133-134, 137-139, 141-143, 146.

und die Schlachten bei Sisak und Petrinja 1593 und 1594.<sup>76</sup> Im fünften Jahrgang (1839), als in den *Novine* wegen des türkisch-ägyptischen Krieges den Nachrichten aus dem Osmanischen Reich viel Platz gewidmet wurde, kam in der *Danica* der „türkische/osmanische Komplex“ sehr wenig zur Sprache.<sup>77</sup> Um diese Zeit treten schon die Ungarn, vor allem im Bereich der Sprachpolitik, als die ersten politischen Gegner auf.<sup>78</sup>

## II.2 Kanonische Werke des Illyrismus

Matija Mažuranić (1817–1881) reiste, ermuntert von seinen älteren, in der Illyrischen Bewegung schon engagierten Brüdern Ivan und Antun, 1839–1840 nach Bosnien, in eine benachbarte, aber der kroatischen Öffentlichkeit immer noch wenig bekannte Provinz des Osmanischen Reiches. Zwei Jahre später, nach einer gemeinsamen Zensur, durchgeführt von allen drei Brüdern, in der die politisch untauglichen Teile des Textes ausgelassen wurden, wurde das Reisebuch *Pogled u Bosnu (Blick auf Bosnien, Zagreb 1842)* in der Druckerei von Ljudevit Gaj gedruckt. Das Buch besteht aus zwei Teilen: Im ersten wird die Reise, bzw. die persönlichen Erlebnisse des Reisenden, beschrieben (*Put u Bosnu i natrag – Die Reise nach Bosnien und zurück*), im zweiten sind Bemerkungen über die Lebenskultur, Sitten und den Charakter der Bosnier aufgezeichnet (*Različne opazke o Bosni – Verschiedene Bemerkungen über Bosnien*).

Bosnien wird als ein armes und rückständiges Land dargestellt. So kennt z.B. der alte zerlumpte Spahi (ein lokaler Verwalter), den Mažuranić schon am Anfang seiner Reise traf, noch kein Wort für „Regenschirm“ und bezeichnet ihn als „čador“ (Zelt).<sup>79</sup> Da die Türken zu dieser Zeit noch keine Stempel benutzten – was übrigens nicht zutrifft – versuchte ein „čehaja“ (türkischer Beamter) den Stempel von Mažuranićs Pass mit dem Nagel zu lösen.<sup>80</sup> Die bosnische Dorf-

76 *Danica* 1-2/1838, 3, 7-8; 14-17/1838, 53-56, 57-59, 63-64, 67-68. Dieser Reihe kann auch die historische Beschreibung des Lebens im slawonischen Grenzgebiet von Alois Peharnik hinzugefügt werden (*Danica* 42-43/1838, 165-167, 170-171 (die Seite 171 falsch als 173 paginiert!)).

77 An dieser Stelle kann nur die Beschreibung der osmanischen Eroberung von Konstantinopel (32-34/1839, 126-128, 130-131, 134-136) sowie die historische Erzählung „Juraj Skenderbeg und Amurat“ (45-49/1839, 177-180, 182-184, 187-190, 195-196, 197-200) genannt werden.

78 *Danica* 18-19/1839, 69-72, 73-75; 20/1839, 79-80; 31/1839, 122-123; 32/1839, 125-126; 33/1839, 131-132; 34/1839, 136; 35/1839, 139-140; 36/1839, 143-144; 37/1839, 147-149; 39/1839, 153-156; 41/1839, 164; 43/1839, 172.

79 Mažuranić 1992, 7.

80 Ebd., 43-44. Ein anderer Türke, allerdings aus Serbien, sah bei einer anderen Gelegenheit zum ersten Mal Fingerhandschuhe aus Leder und meinte deshalb, Mažuranić sei ein

bevölkerung ist sehr arm; einem Gast können die Einheimischen nur Maisbrot, Schnaps und Kaffee anbieten.<sup>81</sup>

In Bosnien herrscht Gesetzlosigkeit: „Die Türken haben keine festen Gesetze und Vorschriften, sondern nur „adet“, d.h. Gewohnheit. Aber „adet“ wird so angewandt, wie es ihnen passt.“<sup>82</sup>

Mažuranić stellt Bosnien als einen Raum starker widersprüchlicher Emotionen dar: „Und die Kawassen (Wächter), wie die anderen Türken: Bald leben sie miteinander wie Brüder, bald wollen sie einander den Hals brechen.“<sup>83</sup>

Neben dem konfessionellen herrscht in Bosnien auch der interethnische Hass: Die Franziskaner predigen gegen Muhammad und den Koran,<sup>84</sup> muslimische Bosniaken und bosnische Osmanen hassen sich gegenseitig,<sup>85</sup> und, was dem Autor besonders schwer fällt, hassen sich auch Katholiken und Orthodoxe sehr, obwohl sie „dem Blut und dem heiligen Glauben nach echte leibliche Brüder sind“.<sup>86</sup>

Die Unterdrückung der christlichen Bevölkerung durch die Muslime wird immer wieder betont: Die Türken zwingen schöne christliche Mädchen, sich zum Islam zu bekehren; sie versuchen, den wohlhabenden Christen ihre schönen Häuser wegzunehmen; der Ehebruch ist bei den Muslimen verboten, außer wenn ihn ein Türke mit einer Christin begeht usw.<sup>87</sup>

Bei der ethnischen Charakterisierung der bosnischen Türken erscheinen in Mažuranićs Reisebuch die Varianten der schon in der frühneuzeitlichen Türkenliteratur bekannten Stereotypen: Die Türken sind fromm; sie sind ihren Herrschern und Herren blind gehorsam; ungeachtet ihrer Glaubenszugehörigkeit helfen sie gerne Menschen in Not; andererseits sind sie selbstgefällig und gierig; ihre Gespräche sind schamlos, was auch von den christlichen Jugendlichen übernommen wird.<sup>88</sup>

---

übernatürliches Wesen mit fürchterlichen Händen, ebd., 14.

81 Ebd., 40–41.

82 „Turci neimaju nikakova stanovita zakona, ni uredbe, nego samo zovu hadet, t.j. običaj. Nu hadet ide, kako je njima bolje.“ (Mažuranić 1992, 16, Anm. 17).

83 „A poslije kavazi, kao i svi Turci, čas jedan s drugim živu kao bratja, a čas opet gledaju, kako bi jedan drugomu ulomili vrat.“ (Mažuranić 1992, 28, vgl. auch 23–24, 33–34, 46–48, 64–65).

84 Ebd., 27.

85 Ebd., 58. Das ist die einzige Stelle im Buch, wo Mažuranić die slawischen Muslime von den Osmanen/Türken im engeren Sinne unterscheidet: „Naši ljudi svakoga iz Turske zemlje zovu Turčina, kao što i Turci njemačkoga podanika svakoga zovu Švabom.“ [Unsere Leute heißen jeden aus dem türkischen Land „Türke“, wie auch die Türken jeden deutschen Bürger „Schwabe“ heißen.] Mažuranić 1992, 5, Anm. 3).

86 Ebd., 63.

87 Ebd., 22–23, 56, 72. Vgl. auch 72–75, 79–80.

88 Ebd., 63–66. Die letzte Bemerkung erinnert an *Satir* von Matija Antun Relković.

Mažuranić lässt die bosnischen Muslimen auch einen Blick auf den benachbarten Habsburger Raum werfen: Sie behaupten, dass die „Schwaben“ ihren Herren gerne widersprechen, aber deshalb müssen sie Spießruten laufen.<sup>89</sup> Die bosnischen Türken wundern sich über die deutsche historische Genauigkeit und Ehrlichkeit; bei den „Schwaben“ wird alles aufgeschrieben: wie oft sie mit den Türken Krieg geführt haben, wie viele Leute gefallen sind und wer gewonnen hat. Die „Schwaben“ verschweigen auch die türkischen Siege nicht, sagen die bosnischen Türken, und setzen dem Lügen und Übertreibungen in eigenen Volksliedern entgegen.<sup>90</sup>

Bei der Reise nach Bosnien ist Mažuranić auch durch einen Teil Serbiens gereist, was im ersten Teil des Reisebuches beschrieben wird, aber erst am Ende des Buches bringt der Autor eine kurze, zusammenfassende Darstellung von Serbien. Die Türken selbst sagen, Serbien sei jetzt reicher denn je, während die Türken, die sich dort in den Städten versteckt haben, alles den „Walachen“ (so bezeichnen die bosnischen Muslime die benachbarte slawisch-orthodoxe Bevölkerung) teuer bezahlen müssten. Die bosnischen Türken prahlen damit, dass sie im Frühjahr die „Šumadija“ (so nennen sie Serbien, um die ethnisch bestimmte Bezeichnung zu vermeiden, meint Mažuranić) befreien würden.<sup>91</sup> Mažuranić hebt die Schönheit Serbiens hervor und den Heldengeist der Serben, besonders den der Jugendlichen.<sup>92</sup> Es ist symptomatisch, dass er die Kampflust der bosnischen Muslime als müßige Prahlerei,<sup>93</sup> dieselbe aber bei der serbischen Jugend als Ausdruck der Rache für die historischen Untaten der Türken darstellt.<sup>94</sup> Trotz axiologisch neutraler Beschreibungen einiger Aspekte der bosnisch-muslimischen Lebenskultur im zweiten Teil des Buches ist Mažuranićs Bosnien ein seltsamer, exotischer, im Vergleich zu den benachbarten Gebieten (Kroatien und Serbien) im moralischen und zivilisatorischen Sinne völlig minderwertiger Raum.

---

89 Ebd., 44.

90 Ebd., 78-79.

91 Ebd., 76.

92 Ebd., 80-81.

93 Oni uvijek plaču, što neima rata, i da se ne biju ili s Vlahom ili s Kaurinom. Oni nikad ništa ne rade, osim zanatnikah, koji svoj zanat rade, i trgovacah, koji svoje koristi gledaju. A oni drugi svi kukaju i pomagaju, i vele, da zašto su živi, kad nigdje rata neima (ebd., 65). – [Sie jammern immer, dass es keinen Krieg gibt, und dass sie gegen den „Wallach“ (den Serben, Anm. D. D.) und den „Kaurin“ (den Habsburger Soldaten, Anm. D. D.) nicht kämpfen. Sie arbeiten nie, außer den Handwerkern, die sich mit ihrem Handwerk beschäftigen, und außer den Händlern, die auf ihren Nutzen bedacht sind. Und die anderen klagen nur und zetern, und fragen, warum sie lebten, wenn es nirgendwo Krieg gebe].

94 Ebd., 80-81. Als Symbol der türkischen Grausamkeit wird der „Ćele Kula“ (Schädel-turm) hervorgehoben, ein Turm in Niš, in dem Schädel der in der Schlacht von Čegar 1809 gefallenen serbischen Soldaten eingemauert sind.



Ivan Kukuljević Sakcinski (1816–1889), einer der Hauptprotagonisten der Illyrischen Bewegung, hat 1839 in der Druckerei von Ljudevit Gaj das Geschichtsdrama *Juran i Sofija ili Turci pod Siskom* (*Juran und Sofija oder Die Türken vor Sisak*) veröffentlicht. Die Werbeanzeige mit einer Szene aus dem Drama konnte das Lesepublikum der *Danica* schon am Ende des Jahres 1838 lesen.<sup>95</sup>

Das Stück wurde 1839 von einem Amateurtheater in Sisak uraufgeführt und im Jahr darauf von dem professionellen Ensemble *Domородno teatralno društvo* (Patriotischer Theaterverein) in Zagreb und Karlovac aufgeführt. Der Tag der ersten Zagreber Aufführung am 10. Juni 1840 wird als Tag des Kroatischen Nationaltheaters gefeiert. Das Drama wurde in Zagreb im Sommer 1989, also in einer politisch sehr turbulenten Zeit, erneut auf die Bühne gebracht. Alle diese Angaben sprechen von der kulturhistorischen bzw. imagologischen Bedeutung des Geschichtsdramas von Kukuljević. Diese Bedeutung kann ihm auch trotz der Annahme, dass der kroatische Autor einen nicht mehr auffindbaren Text des österreichischen Dramatikers und Leiters einer Theatertruppe, Lorenz Gindl, als Vorlage benutzte, niemand aberkennen. Kukuljević verfasste sein Drama sogar zuerst auf Deutsch.<sup>96</sup>

Was für ein Türkenbild konnte das Lese- und Theaterpublikum in *Juran und Sofija* finden? Der historische Hintergrund des Dramas ist der Habsburger (kroatische) Sieg über die Türken in der Schlacht bei Sisak 1593.<sup>97</sup> Die dramatische Handlung konzentriert sich aber vor allem auf das Schicksal von Juraj, des von den Türken gefangenen Sohns des kroatischen Bans Toma Erdödy, bzw. auf den Versuch von Jurajs Ehefrau Sofija, ihren Mann aus der Gefangenschaft zu befreien. Dabei wird der für die Literatur dieser Periode charakteristische Gegensatz zwischen den patriotischen Verpflichtungen und den persönlichen Liebesgefühlen hervorgehoben, und Katarina, Ehefrau von Toma Erdödy und Mutter von Juran, ist die einzige Figur im Drama, die dem patriotischen Prinzip das Prinzip der (Mutter-)Liebe überordnet. Die Türken werden stark verteufelt: Sie werden von den kroatischen Charakteren am häufigsten als „dušmani“ [Feinde], manchmal auch als „kopilad“ [Bastarde], „okrutnici“ [grausame Menschen] oder „zulumčari“ [Gewalttäter] bezeichnet. Die Beschreibung der Lage der Christen

95 *Danica*, 47/1838, 192.

96 Das Drama von L. Gindl *Thomas Erdödy, Ban von Kroatien, der Sieger bei Sissek oder: Rettung durch Weibertreue* wurde 1826 in Karlovac aufgeführt. Ausführlich zum Problem der Entstehung des Dramas *Juran und Sofija* s. Nikola Batušić, „Ivan Kukuljević Sakcinski – dramatičar“, in: *Forum*, IX(1970), 9, 333–365.

97 Dasselbe Thema wurde im ersten Teil des epischen Werks *Razboji od Turaka* von Antun Bratosaljić Sasin und in einem anonymen, ebenso zeitgenössischen, epischen Gedicht behandelt. Vgl. Albrecht 1965, 61–87; Dukić 2004, 87–89.



in den von den Türken angegriffenen kroatischen Gebieten in einer Rede von Juran erinnert an ähnliche Stellen in der antitürkischen Literatur der ersten Periode:

Hiljade bratje naše odvađaju okrutnici oni u zvérsko robstvo, pale sela i gradove, robe i pléne isto najmanje blago seljana, ter ubijaju i okreću pod mač sve što im pod ruke dojde; iste žene i nevinoga čeda u materinskoj utrobi ne štedi zvérska njihova bésnoća.<sup>98</sup>

Tausende von unseren Brüdern führen diese Gewalttäter in die brutale Sklaverei; sie stecken Städte und Dörfer in Brand; sie rauben und plündern das kleinste Gut der Bauern und töten und setzen jeden ihrem Schwert aus, der in ihre Hände fällt; ihre tierische Wut verschont keine Frauen und kein unschuldiges Kind im Mutterleib.

Hasan, die türkische Hauptfigur, zeigt keine Gnade für Sofija, nachdem sie ihn betrogen hat, um ihrem Mann die Flucht zu ermöglichen; Hasan hätte sie getötet, wenn Juran und sein Freund Drašković sie im letzten Moment nicht befreit hätten.

Die Christen im türkischen Dienst, manchmal auch die Muslime, werden von den Kroaten konsequent als „Sklaven“ bezeichnet. Zudem wird in der fünften Szene des zweiten Aktes in einem versifizierten/gesungenen Dialog eines alten Serben mit dem Führer und dem Chor der Bosniaken (d.h. der bosnisch-muslimischen Slawen) das Thema der gemeinsamen, „illyrischen“ Herkunft aller drei an der Schlacht beteiligten Völker berührt. Der Serbe betont diese „illyrische Verwandtschaft“, während der Führer der Bosniaken sich für die zeitgenössische politische Realität einsetzt, d.h. für den Kampf gegen die Kroaten. Einige aus dem Chor der Bosniaken geben dem alten Serben Recht, einige ihrem Führer. Es ist kein Zufall, dass gerade diese Szene in der erwähnten Werbeanzeige der *Danica* veröffentlicht wurde.

\*\*\*

Im Jahre 1840 wurde der herzegowinische Pascha Ismail-aga Čengić von einer montenegrinischen kriegerischen Schar im Schlaf heimtückisch getötet. Das war der historische Hintergrund, den Ivan Mažuranić, einer der bekanntesten Illyrer und Mitglied der Redaktion der *Novine* und der *Danica*, in seinem romantischen Epos *Smrt Smail-age Čengića* (*Der Tod des Smail-age Čengić*, Zagreb 1846) literarisch bearbeitete. Mažuranić stellt Smail-aga im Epos als einen sadistischen Tyrannen dar, was die historische Person Ismail-aga Čengić keinesfalls war. Die Hauptfigur wird mehrmals vom Erzähler als „junak“ (Held) bezeichnet, aber alles, was er im Epos tut, ist keinesfalls heldenhaft sondern nur grausam. Deshalb

98 Kukuljević 1997, 202–203.

wird die Aktion der Montenegriner, in der Tat nur blutige Rache und heimtückischer Mord, im Epos als Heldentat gelobt.

Das Epos, das schon in seiner Zeit kanonisiert wurde, kann nur als literarischer Ausdruck eines starken antimuslimischen Hasses interpretiert werden. Es ist der Höhepunkt der kroatischen antitürkischen Literatur überhaupt. Und obwohl es wegen der unbestreitbaren ästhetischen Qualität im Kanon der kroatischen Literatur einen festen Platz einnimmt, d.h. als Pflichtlektüre in Schulen gelesen wird, sollte die mindestens heute unakzeptable ideologische Botschaft des Epos durch die formale Schönheit der Verse Mažuranićs, bzw. durch die ideologische Komponente der slawischen Romantik nicht gerechtfertigt werden.<sup>99</sup>

### III. Schlussfolgerung und Ausblick

Die Erforschung des Türkenbildes in der Frühen Neuzeit konnte der Erforschung des Türkenbildes im 19. Jahrhundert nur als Vergleichsobjekt dienen, weil die zwei Epochen keine einheitliche Tradition bilden. Eine Geschichte der kroatischen frühneuzeitlichen Literatur, im Sinne der chronologischen Darstellung und synchronischen Klassifizierung nach regionalen, literatursprachlichen und gattungsspezifischen Kriterien wurde frühestens im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts geschaffen. Die kroatische Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts wurde in der Zeit der Illyrischen Bewegung erst allmählich entdeckt.<sup>100</sup>

In der Zeit nach der Illyrischen Bewegung, als die wichtigsten kulturellen Institutionen der kroatischen Nation gegründet wurden, als die Geschichte der nationalen Kultur geschaffen bzw. einem Prozess der Semiose ausgesetzt wurde, kann man über „Erinnern“ und „Vergessen“ reden, im Sinne einer bewussten Manipulation der Geschichte, die aus der Konstruktion bestimmter stereotyper Vorstellungen und Ideologeme resultiert. Schöne Literatur (*fiction*) hat meistens eine größere imagologische Kraft als Sachliteratur.<sup>101</sup> Aus Werken wie *Smrt Smail-age Čengića*, *Pogled u Bosnu*, *Juran i Sofija* und ideologisch ähnlichen Texten in der *Danica* lässt sich ein antitürkisches Narrativ zusammensetzen, das in zahlreichen Variationen in literarischen Texten, in Publizistik oder in Schulbüchern

99 Eine ausführliche Analyse der Axiologie im Epos von Mažuranić s. in Dukić 1998, 136–156.

100 Hier denkt man an die Fragmente aus den Werken der Dubrovniker Schriftsteller des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts und der slawonischen Schriftsteller des achtzehnten Jahrhunderts, die in der *Danica* veröffentlicht wurden.

101 Leerseen 2000, 81–82.

bis heute überlebt hat. Nach diesem Narrativ sind die Türken die Ungläubigen aus dem Osten, die den Raum der Christen in Südosteuropa eroberten, dort mit Gewalt mehrere Jahrhunderte regierten und die Christen unterdrückten; ihre Herrschaft trennte den eroberten Raum von der zivilisierten, christlichen, westlichen Welt und verursachte damit auch seine zivilisatorische Rückständigkeit. Alle (oder fast alle) stereotypen axiologisch negativen Vorstellungen von den Türken (Eroberer, Glaubensfeind, Gewalttäter, primitiver/unzivilisierter Mensch usw.) lassen sich unter diesem Narrativ subsumieren, bzw. können als seine Bestandteile verstanden werden. Dieses Narrativ hat sich im 19. und 20. Jahrhundert als ideologisch dominant durchgesetzt: „Der Türke als der ewige Feind“ war die Idee, die mit allen kroatischen südslawisch orientierten politischen Ideologien gut korrespondierte. Andererseits wurde das Bild des europäisierenden Osmanischen Reichs eines Mahmud II. schnell vergessen oder hat bestenfalls nur in der elitären Geschichtsschreibung überlebt.<sup>102</sup>

Das kroatische antitürkische Narrativ unterscheidet sich wahrscheinlich nicht wesentlich von den entsprechenden Narrativen in anderen südslawischen christlichen Einzelkulturen. Aber das Türkenbild hat in jeder Einzelkultur seine eigene Morphologie, seine eigenen Spezifika, die im historischen Kontext erklärt werden könnten.

## Literaturverzeichnis

- Albrecht, Edelgard, 1965: *Das Türkenbild in der ragusanisch-dalmatinischen Literatur des XVI. Jahrhunderts*. München.
- Blažević, Zrinka, 2006: „Osmanistički diskurs kao polje de/stabilizacije kulturalnih inskripcija Drugoga“, in: *Kolo*, XVI(2006), 2, 211–232.
- Bogašinović, Petar Toma, 2004: „Beča grada obkruženje od cara Mehmeta i Kara Mustafa velikoga vezijera“, in: *Hrvatska književna baština*, 3(2004), 361–419.
- Bojović, Zlata, 1986: *Osman Dživa Gundulića*. Beograd.
- Budinić, Šime, 2002: *Izabrana djela*. (Hrsg. Švelec, F.). Zagreb (= Stoljeća hrvatske književnosti).
- Crijević, Ludovik Tuberon, 2001: *Commentarii de temporibus suis* (Komentari o mojem vremenu), (Hrsg. und Übersetzung Vladimir Rezar). Zagreb.
- Dukić, Davor, 1998: *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*. Zagreb.
- Dukić, Davor, 2004: *Sultanova djeca: Predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar.

102 Ein relativ positives Türkenbild ist nach den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts in den Werken von Luka Botić (*Dilber Hasan*, 1854; *Pobratimstvo*, 1854.; *Bijedna Mara*, 1861; *Petar Bačić*, 1862), Ante Starčević (*Turska*, 1869) und Josip Eugen Tomić (*Zmaj od Bosne*, 1879) entstanden.

- Durđević, Bartol, 1980: „Libellus vere christiana lectione dignus diversas res Thurcarum brevi tradens“ [Knjižica doista vrijedna da je kršćanin pročita iznosi građu o Turcima kako su me zarobili i odveli u Tursku], (Hrsg. von Schwarzwald, Jürgen; übersetzt von Križman, M.), in: *Croatica – Bibliografije*, VI(1980), 27, 99–151.
- Fališevac, Dunja, 2003: „Shvaćanje povijesti u Mrnavićevoj Osmanšćici i Gundulićevu Osmanu“, in: *Kaliopin vrt II: studije o poetičkim i ideološkim aspektima hrvatske epike*. Split, 27–47.
- Gligo, Vedran (Hrsg.), 1983: *Govori protiv Turaka*. Split.
- Grabovac, Filip, 1951: *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga*, (Hrsg. Matić, T.), Zagreb (= Stari pisci hrvatski XXX).
- Gradić, Stjepan, 1998: „De praesenti statu Ottomanici imperii, übersetzt von B. Nikšić“, in: *Gazophylacium*, III(1998), 1-2, 26–43.
- Grothaus, Maximilian, 1986: *Der „Erbfeind des christlichen Namens“*. Studien zum Türkenfeindbild in der Kultur der Habsburgermonarchie zwischen 16. und 18. Jahrhundert. Graz (unveröffentlichte Dissertation).
- Gundulić, Ivan, 1964: *Osman*, (Hrsg. Ratković, Milan). Zagreb (= Pet stoljeća hrvatske književnosti 13).
- Horvat, Josip, 2003: *Povijest novinstva Hrvatske 1771-1939*. Zagreb 2003.
- Iljanović, Nikola Matija, 2001: „Relatio status Ottomanicae domus, quae officialium constitutionem serviendique conditionem concernit“, (Vienae 1679), in: Nikšić, Boris: *Osmansko carstvo 17. stoljeća očima bivšeg zarobljenika: opis osmanskog dvora i države Nikole Matije Iljanovića*. Zagreb, 105–166.
- Jembrih, Alojz, 1992: *O Vrančevoj Kronici*. Varaždin.
- Jembrih, Alojz, 1995: „Feliks Petančić i njegovo djelo“, in: *Gazophylacium*, 1-2, 1995, 114–146.
- Kačić Miošić, Andrija, 1942: *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*, (Hrsg. Matić, T.) Zagreb (= Stari pisci hrvatski XXVII).
- Kissling, Hans Joachim, 1974: „Rechtsproblematik in den christlich-moslemischen Beziehungen, vorab im Zeitalter der Türkenkriege“, in: *Kleine Arbeitsreihe des Instituts für europäische und vergleichende Rechtsgeschichte an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz*, Heft 7, Graz.
- Kniewald, Dragutin, 1961: *Feliks Petančić i njegova djela*. Beograd (= Posebna izdanja SANU, knj. CCCI; Odeljenje literature i jezika, knj. 12).
- Kožičić, Šimun Benja, 1983: „Knjižice od žitič rimskih arhierčev i cesarov“, in: Tutschke, Günter: *Die glagolitishe Druckerei von Rijeka und ihr historiographisches Werk: Knjižice od žitič rimskih arhierčev i cesarov*. München, 38–240.
- Kukuljević, Ivan Sackinski, 1997: „Juran i Sofija ili Turci kod Siska“, in: Batušić, Nikola (Hrsg.): *Izabrana djela*. Zagreb, 199–271 (= Stoljeća hrvatske književnosti).
- Kravar, Zoran, 1991: *Das Barock in der kroatischen Literatur*. Köln, Weimar, Wien.
- Leerssen, Joep, 2000: „The Rhetoric of National Character: A Programmatic survey“, in: *Poetics Today*, 21(2000), 2, 265–292
- Lucić, Hanibal, 1968: *Djela*, (Hrsg. Franičević, M.). Zagreb (= Pet stoljeća hrvatske književnosti 7).

- Marulić, Marko, 1993: *Pisni razlike*. Split.
- Mažuranić, Ivan, 2000: *Smrt Smail-age Čengića*. (Hrsg. Fališevac, Dunja) Zagreb.
- Mažuranić, Matija, 1992: *Pogled u Bosnu ili Kratak put u onu Krajinu: Učinjen 1839-1840. po Jednom Domorodcu*. Zagreb (Nachdruck).
- Menčetić, Vladislav, 1967: „Trublja slovinska“, in: Bogišić, Rafo (Hrsg.): *Zbornik stihova 17. st.*. Zagreb, 127-145 (= Pet stoljeća hrvatske književnosti 10).
- Pšihistal, Ružica, 2002: „Trebali li Marulićeva Judita alegorijsko tumačenje?“, in: *Colloquia Maruliana XI*(2002), 153-186.
- Rapacka, Joanna, 1998: „Tankred u Carigradu“, in: Rapacka, J.: *Zaljubljeni u vilu*. Split, 137-163.
- Relković, Matija Antun, 1988: *Satir iliti divji čovik*, (Hrsg. Vončina, Josip). Zagreb (= Temelji 4).
- Rezar, Vladimir, 2001: „Latinitet Ludovika Crijevića Tuberona“, in: Crijević, Ludovik Tuberon: *Komentari o mojem vremenu*. Zagreb, VII-LXXXVIII.
- Schwarzwalz siehe Đurđević
- Soldo, Josip Ante (Hrsg.), 1993: *Makarski ljetopisi 17. i 18. stoljeća*. Split.
- Šižgorić, Juraj, 1966: *Elegije i pjesme*. Zagreb (= Hrvatski latinisti, knj. 6).
- Štefanić, Vjekoslav u. a. (Hrsg.), 1969: *Hrvatska književnost srednjega vijeka*, Zagreb (= Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 1).
- Vetranović, Mavro, 1871: *Pjesme*. Zagreb (= Stari pisci hrvatski, knj. III)
- Vramec, Anton, 1992: *Kronika*, (Hrsg. Jembrih, Alojz). Zagreb, Varaždin (Nachdruck).



# Türkische Entlehnungen in den südosteuropäischen Sprachen – Linguistische und kulturhistorische Aspekte

HELMUT WILHELM SCHALLER

Neben dem Griechischen und Romanischen war es vor allem das Türkisch-Osmanische, das die Balkansprachen im engeren Sinne, die südosteuropäischen Sprachen Bulgarisch, Makedonisch, Serbisch und Kroatisch, Albanisch, Rumänisch mit seinen weiteren Vertretungen auf der Balkanhalbinsel sowie auch das Neugriechische beeinflusste, wie 1959 der amerikanische Slawist und Balkanologe Zbigniew Gołąb in einer Abhandlung zum türkischen Einfluss auf das Makedonische ausführte:

It is evident, that the Turkish rule which lasted for many centuries in the Balkan peninsula must have left deep traces on the culture and languages of the people living there.<sup>1</sup>

Diese Einflüsse in den Sprachen und ihre Widerspiegelung in den Kulturen der südosteuropäischen Völker gilt es im Folgenden anzudeuten, denn nach Johann Gottfried Herder hat sich von selbst kein Volk zur Kultur erhoben.

Der im 19. Jahrhundert führende Wiener Slawist Franz Miklosich hatte 1884 in einer Untersuchung der türkischen Lehnwörter nicht nur in den südost-, sondern auch in den osteuropäischen Sprachen drei Perioden der Einflusnahme türkischer Völker auf die Slawen angesetzt, wobei die erste Periode auf die Zeitspanne zurückgeht, als die Slawen noch in ihrer Urheimat in Osteuropa saßen.<sup>2</sup> Von diesen Berührungen zeugen noch Lehnwörter aus Turksprachen, die als gemeinslawisch zu betrachten sind, die also übernommen wurden, bevor die Slawen im 6. Jahrhundert im Rahmen ihrer Wanderungsbewegung auf die

---

1 Gołąb 1959, 26.

Bereits in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte man sich mit der Frage türkischer Entlehnungen in den südslawischen Sprachen befasst, so auch während des I. Internationalen Slawistenkongresses in Prag 1929: Kowalski 1932, 999–1001; Ders. 1933; Sandfeld 1930, 89ff. und 159; Skok 1935, 247–260.

Von den neueren Veröffentlichungen zu den türkischen Entlehnungen in den südosteuropäischen Sprachen vgl.: Hazai 1961, 97–138; Hämeen-Anttila 1963, 227–233; Kazazis 1972, 87–116; Schmaus 1955, 104–123; Ders. 1970, 153–165; Tietze 1983, 237–244; Belo 2000, 109–116; Sobolev 2001, 59–93; Tzitzilis 2001, 41–53; Grifanova 1992, 256–265.

2 Franz Miklosich: „Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen (Griechisch, Albanisch, Rumänisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch)“. Erschienen in den „Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien/Phil.-hist.Klasse“, Band XXXIV, XXXV, XXXVIII. Wien 1884.

Balkanhalbinsel vorstießen. Die zweite Periode wurde von Miklosich in Zusammenhang mit der Einwanderung der Protobulgaren gebracht. Die dritte und hier vor allem interessierende Periode begann vor allem mit der Unterwerfung der Balkanvölker durch die Osmanen im 14., 15. und 16. Jahrhundert.<sup>3</sup> Sie stellt ein einschneidendes Ereignis dar, das seine Spuren in allen Lebensbereichen hinterlassen hat, so auch in den verschiedenen Sprachen Südosteuropas. 1361 wurde von den Osmanen Adrianopel erobert und 1365 zur Hauptstadt des osmanischen Reiches bestimmt sowie die noch bestehenden Reste des Byzantinischen Reiches für tributpflichtig erklärt. Nach der Schlacht auf dem Amselfeld im Jahre 1389 wurde Serbien dem Osmanischen Reich gegenüber tributpflichtig und vier Jahre später, 1393, war bereits der größte Teil Bulgariens von den Osmanen erobert worden. 1394 bis 1397 folgte die Eroberung Attikas und der Peloponnes, 1395 wurde die Walachei tributpflichtig und nach der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 wurde die Hauptstadt des Osmanischen Reiches dorthin verlegt. Die 500jährige Herrschaft der Osmanen in Südosteuropa hat zu einer weitgehenden Isolation der dort lebenden Völker gegenüber den europäischen Nachbarn geführt. Besonders stark war der Einfluss der Osmanen dort, wo auch der Islam Fuß gefasst hatte, nämlich in Bosnien, Albanien und Makedonien, während sonst nationale Identität, Eigenart und auch die Sprachen bewahrt werden konnten.

Hinweise auf die geographische Verbreitung türkischer Entlehnungen in Südosteuropa hatte 1962 Miloš Mladenović gegeben, wenn es bei ihm heißt:

Osmanli expressions permeated the Slavonic vernacular in all the towns from the Aegean Sea to the Danube, from the Black Sea to Belgrade and from there to the river Drina. Loan words concerning trade, tools, measures, coins, metals, textiles, clothing, housing, food, drinks, cooking, and so on, were more numerous in Thrace and Macedonia than in the other areas where the number of borrowings slowly decreased in north-western

---

3 Vgl. ders. 3-4:

Nach dem Zeugnisse der Sprachgeschichte haben die zahlreichen, unter verschiedenen Namen auftretenden türkischen Stämme auf die Slawen in drei voneinander weit abstehenden Perioden eingewirkt.

Zuerst geschah dies in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, bevor die slawischen Völker vom Wandertrieb nach dem Westen ergriffen wurden. In ihrer osteuropäischen Heimat hatten die Slawen im Osten türkische Völker zu Nachbarn...

Die zweite Periode, in der türkisches Sprachgut in das Slavische aufgenommen wurde, beginnt in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts mit der Unterjochung der slowenischen Bewohner des rechten Ufers der unteren Donau durch die türkischen Bulgaren...

Die dritte Periode beginnt mit der bleibenden Festsetzung der Türken in Europa um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts.

Vgl. hierzu weiter Miklosich 1890, 1ff.



direction, save for the town of Belgrade itself, from which place onward the number increased again in the direction of the river Drina.<sup>4</sup>

Voraussetzungen für sprachliche Entlehnungen sind vor allem die Kommunikation zwischen Personen verschiedener Sprachen, wobei ein Blick auf das Deutsche zeigt, dass Sprachen, die unsere Muttersprache beeinflusst haben, nämlich das Französische oder das Italienische, vom Deutschen unbeeinflusst blieben. Umgekehrt haben Sprachen, die vom Deutschen beeinflusst wurden, keinen nennenswerten Einfluss auf das Deutsche gehabt, so etwa das „Nordische“, die slawischen Sprachen und das Ungarische. Viel komplizierter liegt der Fall beim Englischen, und das Niederländische ist wohl die einzige Sprache, mit der der Austausch wechselseitig war. Der Leipziger Sprachwissenschaftler Henrik Becker, Ende der 1940er Jahre durch zwei Schriften zum europäischen Sprachbund bekannt geworden, hat u.a. darauf hingewiesen, dass dann, wenn man wirklich europäische Blicke tun will, man besser zu den Polen und zu den Ungarn als zu den Deutschen gehe, die nur sich schätzen, oder zu den Franzosen, die grundsätzlich kaum eine Ahnung haben, was anderswo gespielt wird.<sup>5</sup>

Auch bei einer zunächst nur oberflächlichen Betrachtung des Wortschatzes der südosteuropäischen Sprachen im Hinblick auf türkisch-osmanische Entlehnungen zeigt sich, dass das Bulgarische und Makedonische neben dem Albanischen wohl am stärksten beeinflusst wurden. Hierbei wurde die Terminologie bestimmter Lebensbereiche von türkischen Lehnwörtern stark durchsetzt, andere Bereiche des Wortschatzes weisen dagegen kaum solche Entlehnungen auf. Durch die jahrhundertelange osmanische Herrschaft war die geistige und materielle Kultur in ihrer Terminologie zunehmend von türkischen Lehnwörtern erfasst worden. Zu diesen Tatsachen kamen dann auch noch neue Produkte, Gebrauchsgegenstände, Einrichtungsgegenstände, Kleidung und Speisen, die zusammen mit der türkischen Terminologie übernommen werden mussten, da ein entsprechendes Wort in den südosteuropäischen Sprachen nicht vorhanden war. Ganz besonders stark war der türkische Einfluss bei Bezeichnungen aus dem Bereiche der Verwaltung, des Handelswesens und des Handwerks, z.B. im Bulgarischen *ферман* = Erlass, Dekret, *пазар* = Markt oder *еснаф* = Zunft der Handwerker. In Frage kamen auch Bezeichnungen für Tiere und Pflanzen, z.B. *кагар* = Maultier oder *зюмбюл* = Hyazinthe. So war gerade im Bulgarischen die Zahl türkischer Lehnwörter noch in der Schriftsprache des 19. Jahrhunderts so beträchtlich, dass sich der Leipziger Romanist und Balkanologe Gustav

4 Mladenović 1962, 20. Vgl. hierzu auch Menges 1983, 132-146.

5 Becker 1952, 73-98; Vgl. hierzu Barić 1959, 61:

Die Lehnwörter einer Sprache sind objektives Kriterium für die Intensität der fremden Einflüsse, denen das nehmende Volk ausgesetzt war, besonders wenn es keine historischen Quellen darüber gibt.

Weigand (1860-1930) veranlasst sah, in seinem „Bulgarisch-deutschen Wörterbuch“ alle türkischen Lehnwörter durch ein „T“ zu kennzeichnen.<sup>6</sup> Von bulgarischer Seite wurden immer wieder Versuche unternommen, den Gebrauch türkischer Wörter einzuschränken, so z.B. von Mosko Moskov in seiner 1958 erschienenen Schrift zum Kampf gegen die „Fremdwörter“ im Bulgarischen.<sup>7</sup> Tatsächlich verschwanden viele türkische Lehnwörter aus den Bereichen der Verwaltung, so z.B. *харач* als Bezeichnung für eine „Kopfsteuer“ der Osmanen, *куршум* als Bezeichnung für eine „Flintenkugel“. Am meisten wurden jedoch türkische Lehnwörter aus dem Bereiche des Handwerks, des Hausbaus und auch für Speisen beibehalten, so z.B. *одая* = „Zimmer“ zu türkischem „*oda*“<sup>8</sup>, ein Substantiv, das sich gleichlautend auch im Serbischen und Makedonischen findet, *каймак* = „Sahne“ zu türkischem „*kaymak*“, das gleichlautend ebenfalls im Serbischen und Makedonischen gebraucht wird; *мезе* = „Gabelbissen“ zu türkischem „*meze*“ und zahlreiche andere. Im Gegensatz zu den vielen Substantiven und einer kleineren Zahl von Adjektiven waren es nur wenige Verben, die aus dem Türkischen in das Bulgarische und auch in andere südosteuropäische Sprachen übernommen wurden, so z.B. *кандардисвам* = „überreden“ zu türkischem „*kandırmak*“, *ашладисвам* = „veredeln“ zu türkischem „*aşlamak*“ oder *казандисвам* = „gewinnen, profitieren“ zu türkischem „*kazanmak*“. Ganz gering ist jedoch der Anteil anderer Wortkategorien, die aus dem Türkischen in das Bulgarische übernommen wurden, z.B. *ама* = „aber doch“ zu türkischem „*ama*“, *хайле* = „genug“ zu türkischem „*hayli*“, *чак* = „gerade, nur erst“ zu türkischem „*çağ*“.

Im Albanischen kann man entsprechend den Feststellungen des albanischen Sprachwissenschaftlers Anton Krajni von etwa 1700 türkischen Entlehnungen ausgehen, die während der jahrhundertelangen Osmanenherrschaft übernommen wurden und die sich ähnlich dem Bulgarischen u.a. auf konkrete Gegenstände aus dem täglichen Leben beziehen, ferner Bezeichnungen aus dem Handwerkswesen, der Verwaltung, dem Militärwesen und dem Islam. Hinzu kommen

6 Weigand 1914.

7 Moskov 1958. Dort wird nicht nur der Kampf gegen türkische, sondern auch gegen griechische Lehnwörter vom 19. Jahrhundert an bis in die Gegenwart hinein behandelt. Zu den türkischen Lehnwörtern im Bulgarischen vgl. auch: Mirčev 1952, 117-126; Stojanov 1952, 218-219; Vranska 1952, 220-222;

Vgl. hierzu Menges 1969/70, 55-83, insbesondere 58:

Seit der Befreiung von der türkischen Herrschaft geht in sämtlichen nicht-türkischen Sprachen des Balkans die Zahl der noch gebrauchten türkischen Wörter zurück, seit dem Ende des I. Weltkrieges mit wachsender Intensität, so dass sich die türkischen Wörter in größerer Zahl nur noch in Gebieten mit türkischen Minderheiten oder in unmittelbarer Nachbarschaft einer türkischen Mehrheit halten können.

Schaller 1973, 174-186; Ders. 1979, 277-279.

8 Vgl. hierzu Rusek 2003/2004, 213-219; Ders. 2000, 131-140.

auch Bezeichnungen für Speisen, in geringerem Umfang auch für Pflanzen und Tiere.<sup>9</sup>

Im Rumänischen ist der Einfluss des Türkisch-Osmanischen keineswegs so stark gewesen wie im Bulgarischen und Albanischen. Ein größeres Ausmaß zeigen die türkischen Lehnörter im Serbischen, während im Neugriechischen im Vergleich zu anderen südosteuropäischen Sprachen nur noch wenige türkische Lehnwörter zu finden sind.<sup>10</sup>

Die linguistischen Aspekte der Entlehnungen aus dem Türkischen lassen sich z.B. an Adjektiven zeigen, die wegen ihrer lautlichen, morphologischen und semantischen Eigenschaften eine besondere Betrachtung verdienen. Adjektive wurden wie Substantive zum Teil lautlich und morphologisch unverändert übernommen, zum Teil wurden sie aber auch den sprachlichen Gegebenheiten der jeweils aufnehmenden Sprache angepasst, adaptiert. Das Türkisch-Osmanische zeichnet sich bekanntlich durch Besonderheiten seines Vokalsystems aus, die u.a. auch durch die sogenannte „Vokalharmonie“ bedingt sein können. Im Türkischen finden sich acht Vokalphoneme, neben /a/, /e/, /i/, /o/, /u/ auch noch /ɯ/, /ö/ und /ü/. Diesen türkischen Vokalphonemen stehen im Bulgarischen aber nur /a/, /e/, /i/, /o/, /u/ und der sogenannte „Mittelzungenvokal“ /ɤ/ = /â/ gegenüber. So entspricht einem türkischen „kör“ ein bulgarisches кѡрав, einem türkischen „kadir“ ein bulgarisches кадѡрен. Was die Wortklassen der Nomina im Türkischen angeht, hatte 1947 Ludwig Peters in seiner türkischen Grammatik darauf hingewiesen, dass die Grenzlinie zwischen Substantiven und Adjektiven – wie die zwischen fast allen Wortarten – im Türkischen noch fließender als im Deutschen sei.<sup>11</sup> Hinzu kommt auch noch die Tatsache, dass das Türkische bei den Nomina keine Genusunterschiede aufweist, so dass türkische Nomina in den südosteuropäischen Sprachen verschiedenen Genuskategorien zugeordnet werden können.

Dementsprechend können Adjektive lautlich und morphologisch unverändert aus dem Türkischen in das Bulgarische übernommen werden, z.B. пелтек, чѡлак, ахмак, denen lautlich genau entsprechend ein türkisches „peltek“, „çolak“ und „ahmak“ gegenübersteht. In anderen Fällen finden sich jedoch nicht nur lautliche, sondern auch morphologische Veränderungen, die dem bulgarischen System der Adjektivbildung entsprechen. Nach der Art der Derivation

9 Krajni 1966, 85-96.

10 Zum Rumänischen vgl. hierzu Rothe 1957, 61-62 und Dietrich 2001, 137-154.

11 Peters 1947, 20:

Einen grammatischen Klassenunterschied, sog. Geschlecht, gibt es im Türkischen nicht. Natürliche Geschlechtsunterschiede werden durch besondere Wörter oder beim Fehlen derselben durch das Geschlecht kennzeichnende Beisätze, die mit dem Wort eine lose Nominalgruppe bilden, herausgestellt.

müssen hier zwei Gruppen von Adjektiven unterschieden werden, die aus dem Türkischen in das Bulgarische entlehnt wurden. Bei einer „direkten Derivation“ von Adjektiven wird das türkische Adjektiv durch Suffigierung an das bulgarische System angepasst, adaptiert, z.B. *kör* > *къорав*, ein Adjektiv, das sich in lautlich etwas anderer Form, nämlich *hopав* mit der Bedeutung „schief“, „krumm“, „einäugig“ im Serbischen, als *кoрав* mit der Bedeutung „blind“ auch im Makedonischen gebraucht wird, *morav* > *морав*, *pembe* > *пембен* als Farbbezeichnungen für „blau“ und „rosarot“. Eine „indirekte Derivation“ liegt vor, wenn Substantive entlehnt wurden, die dann erst im Bulgarischen zu Adjektiven abgeleitet wurden, z.B. türkisch „katran“ > *катран* = Teer > *катранен*; türkisch „kanara“ > *канара* = Fels > *канарен*; türkisch „elmas“ > *елмаз* = Edelstein, Diamant > *елмазен*; türkisch „pazar“ > *пазар* = Markt > *пазарен*. Ein Teil der Adjektive, die aus dem Türkischen in das Bulgarische entlehnt wurden, entzieht sich der Unterscheidung von „direkter“ oder „indirekter Derivation“, was u.a. auch durch die morphologische Nichtunterscheidung von Substantiven und Adjektiven im Türkischen bedingt sein kann, so z.B. türkisch „peltek“ > bulgarisch *пелтек* kann sowohl „stotternd, lispelnd“ als auch „der Stotterer“ bedeuten, im Bulgarischen findet es sich nur in substantivischer Bedeutung, davon im Bulgarischen abgeleitet das Verbum *пелтеча* = „stottern“. Ähnliche Bedingungen liegen bei dem türkischen Wort „sürgün“ sowohl mit der Bedeutung „verbannt“ als auch „Verbannung“ vor, im Bulgarischen findet sich jedoch nur *сюргюн* in substantivischer Verwendung. Offensichtlich sind die folgenden Entlehnungen sowohl im Türkischen als auch im Bulgarischen nur als Substantive zu finden, nämlich *бадем* = Mandel, *адаш* = Namensvetter, *бостан* = Gemüsegarten, *кибрит* = Streichholz, *баклава* = Süßspeise, *махмурлук* = Katzenjammer, *сюнгер* = Schwamm, wobei hier auch kaum lautliche Adaptationen vorgenommen wurden.

Mehrfach wurden türkische Substantive in das Bulgarische entlehnt und dann für weitere Wortbildungen, sowohl Derivationen als auch Kompositionen innerhalb des Bulgarischen verwendet, so z.B. türkisch „pamuk“ > *памук*, das Wort für „Baumwolle, Watte“, gleichlautend auch im Serbischen und Makedonischen zu finden, auch als Bezeichnung für eine „Baumwollstaude“, bereits im Türkischen abgeleitet „pamuklu kumaş“ = Baumwollstoff, davon im Bulgarischen weiter abgeleitet *памуклийка* = wattierte Jacke, Steppjacke. Nominalkomposita mit bulgarischem wortbildendem Morphem – o- stellen die Entlehnungen *памук-о-берач* „Baumwollpflücker“ und *памук-о-предачница* = „Baumwollspinnerei“ sowie *памук-о-тъкачница*, ebenfalls mit der Bedeutung „Baumwollspinnerei“ sowie *памук-о-производител* = „Baumwollbauer“ dar. Eine bulgarische Adjektivderivation zu „pamuk“ stellt *памуков* = „zu Baumwolle gehörend, baumwollen“ dar. Um bereits türkische Derivationen handelt

es sich aber bei памуклия = „wattiert“ und памукчия = „Baumwollerzeuger, Baumwollhändler“. Gerade das türkische Suffix –ci, das Personen bezeichnet, die eine bestimmte Handlung oder auch berufliche Tätigkeit ausüben, ist über die türkischen Entlehnungen hinaus in anderen südosteuropäischen Sprachen produktiv geworden, so mit ваксаджия = „Schuhputzer“ zu вакса = „Schuhcreme“ oder бетонджия = „Betonarbeiter“ entsprechend den türkischen Wortbildungen mit Personalsuffix –ci, z.B. бакърджия = „Kupferschmied“, бостанджия = „Gemüseгärtner“, чорбаджия = „wohlhabender Mann“, z.B. селскочорбаджия = „Großbauer“. Vielfach wurde dieses türkische Wortbildungssuffix auch für Pejorativa verwendet, z.B. джобчия = „Taschendieb“ zu türkisch „сеп“ bzw. bulgarisch джоб = „Tasche“, инат = „Trotzkopf, Dickkopf“ zu türkisch „inat“ = „Eigensinn, Trotz“, davon auch ein bulgarisches Verbum abgeleitet, nämlich инатя се = „störrisch werden, sich auf etwas versteifen“. Eine ebenfalls pejorative Derivation ist mit dem von кибрит abgeleiteten кибритлия = „hitzköpfig“ gegeben, der die bulgarische Adjektivderivation кибритен = „zum Streichholz gehörend, streichholzartig“ gegenübersteht. Bei anderen Ableitungen von türkischen Substantiven handelt es dagegen um innerbulgarische Wortbildungen, z.B. ахмак = „Dummkopf“, dazu das Adjektiv ахмашки = „dumm, dämlich“. Anders bei dem türkischen Substantiv „zor“, das sich lautlich und morphologisch unverändert im Bulgarischen mit derselben Bedeutung, nämlich „Bedrängnis, Beklemmung, Druck“ findet und so auch in mehrere feststehende Redensarten des Bulgarischen Eingang gefunden hat, nämlich виждам зор = „Blut und Wasser schwitzen“, давам си зор = „sich Mühe geben“, ebenso auch: назор съм = „in der Klemme sein“.

Die angeführten bulgarischen Beispiele externer und interner Wortbildungen haben gezeigt, in welcher Weise Adaptionen im lautlichen und morphologischen Bereich erfolgt sind, wie zum Teil türkische Wortbildungen in das Bulgarische übernommen wurden, wie zum Teil aber auch die türkischen Entlehnungen bulgarischen Wortbildungen, Derivationen und Kompositionen unterworfen wurden. Schließlich wurden türkische Lehnwörter auch für mehrere bulgarische idiomatische Redewendungen verwendet.

Im Gegensatz zu den türkischen Lehnwörtern im Bulgarischen, die lautlich und morphologisch weitgehend adaptiert wurden, weisen diese im früheren Serbokroatischen und seinen heutigen Nachfolgesprachen eine konservativere Lautgestalt auf, was sich wohl auf ganz bestimmte historische Voraussetzungen zurückführen lässt. Die Bulgaren standen in engem Kontakt zu den Osmanen, der sich bis ins 19. Jahrhundert hinein fortsetzte. In Bosnien zeigte die islamische Herrenschaft dagegen einen konservativeren Sprachgebrauch, so dass auch die türkischen Lehnwörter dort einem älteren Zustand des Türkischen entsprechen als dies etwa im Bulgarischen der Fall ist. Auf andere Aspekte der Entlehnung

von Turzismen in der Sprache der Serben und Kroaten hatte bereits 1962 Anton Knežević hingewiesen, wenn er ausführt:

In großer Zahl finden sich türkische Entlehnungen in der Sprache des serbischen literarischen Zentrums, ferner unter den mazedonischen Slawen, wogegen die Schriftsprache bei den Kroaten von türkischen Elementen relativ weniger durchdrungen ist.<sup>12</sup>

Dass sich das türkische Lehnwortgut wohl auf alle Sach- und Lebensbereiche erstreckte, hat Knežević innerhalb seiner erwähnten Darstellung im Kapitel „Die Turzismen nach Sachgebieten“ zeigen können.

In seinem 1963 erschienenen Wörterbuch der Turzismen hat Abdulah Škalijć einen Bestand von 8742 Wörtern für 6878 Begriffe des früheren Serbokroatischen zusammengestellt, wobei das Material aber sicher noch nicht erschöpft war. Angeführt sei die Tatsache, dass sich auch im Serbischen zahlreiche Turzismen finden, die parallel zu anderen Balkansprachen verwendet werden, so z.B. serbisch *инат* = Starrsinn, *радити што за инат* = etwas zum Trotz machen *инатити се* = sich widersetzen, etwas zum Trotz tun, *инација* = Starrsinniger, Trotzkopf. Eine ganze Reihe von Bezeichnungen für Konkreta finden sich im Serbischen als Parallelen zu anderen Balkansprachen, z.B. *долап* = Wandschrank, *душек* = Matratze, *таван* = Zimmerdecke, *пазар* = Markt, davon im Serbischen abgeleitet *пазарни* = zum Markt gehörend, *пазаривати* = kaufen, verkaufen, handeln, *пазариште* = Handelsplatz, Marktplatz, *занат* = Handwerk, *занатлија* = Handwerker, *чизма* = Stiefel, davon abgeleitet *чизмар* = Schuster, *казан* = Kessel, davon im Türkischen bereits extern abgeleitet und im Serbischen morphologisch und lautlich adaptiert *казаница* = Kesselschmied. Anzuführen sind auch weitere Berufsbezeichnungen, so *касапин* als Bezeichnung für „Metzger“, davon abgeleitet ein Verbum *касапити* mit der Bedeutung „schneiden“ und *касапница* als Bezeichnung für einen „Fleischerladen“. Das Substantiv *џеп* hat die Bedeutung „Tasche“ und findet sich auch im Bulgarischen und Makedonischen, serbisch *имати некогу џепу* bedeutet im übertragenen Sinne „jmd. in den Armen halten“, *џепарац* bedeutet im Serbischen „Taschengeld“, *џепарош* „Taschendieb“, *џепарошки* = diebisch, *џепни речник* = Taschenwörterbuch und *џепни сат* = Taschenuhr. Wie O. Jašar-Nasteva nachgewiesen hat, kommen auch für das Makedonische zahlreiche türkische Lehnwörter in Betracht.<sup>13</sup>

Für das Albanische kann man, wie bereits angedeutet, heute noch von zahlreichen gebräuchlichen türkischen Lehnwörtern ausgehen, die während der osmanischen Herrschaft übernommen wurden.<sup>14</sup> Hierbei kommt wie in anderen

12 Knežević 1962, 4; vgl. hierzu Skok 1937-1938, 166-190; 336-366; 481-505; Škalijć 1966; Hierzu die morphologische vergleichende Betrachtung von Radić 2001.

13 Jašar-Nasteva 1962-63, 109-172. Vgl. hierzu auch Friedman 1993, 105-115.

14 Vgl. Boretzky 1976.

südosteuropäischen Sprachen auch, den Substantiven eine zentrale Stellung zu. Wörter wie „dollar“ = „Schrank, Wandschrank“, „dyshek“ = „Matratze“, tavan = „Decke“, speziell „Zimmerdecke“ weisen auf grundlegende Einflüsse in den semantischen Bereichen Hausbau und Hauseinrichtung hin. Aus dem Türkischen entlehnte Wörter wie „kasap“ = „Fleischer, Metzger“, davon abgeleitet „kasaphane“ = „Fleischerläden“, sowie „esnaf“ = „Zunft, Zunftgenosse, Kaufmann, Händler“ und „pazar“ = „Markt“, „zanat“ = „Beruf, Handwerk“ weisen auf die Bereiche Handwerk und Handel als besondere Schwerpunkte der Entlehnungen aus dem Türkischen, dazu türkische Derivationen, die dann auch in das Albanische übernommen wurde, nämlich zanatçi = „Handwerker“, çifliq, çiflik = „großes Gut“, davon abgeleitet „çiftligar“ = „Großgrundbesitzer“. Gleiches gilt für „xham“ = „Glas, Glasscheibe“ und das davon bereits im Türkischen abgeleitete „xhamaxhi“ = „Glaser“. Negativ konnotierte Turzismen dürften im Albanischen wie auch in anderen südosteuropäischen Sprachen die Substantive „zor“ = „Gewalt, Zwang“ sowie „inat“ = „Wut, Zorn, Starrköpfigkeit“ sein, dazu wie im Bulgarischen auch im Albanischen ein abgeleitetes Verbum, nämlich „inatos“ = „erzürnen, in Wut bringen“, ferner das dazugehörige aus dem Türkischen mit entsprechendem Suffix übernommene „inatçi“ = „starrköpfig“. Eine zentrale Bedeutung hat im Albanischen das türkische Wort „meze“ bekommen, nämlich als „pikanter Imbiss“, „Kurzgebratenes“, im einzelnen Fall mit Käse, Oliven und Essiggemüse bzw. rohen Gemüsen zu alkoholischen Getränken serviert. In einem übertragenen Sinne versteht man im Albanischen nämlich unter „meze“ auch „das Beste“, „Auserwähltes“, im Deutschen etwa dazu entsprechend „Filetstück“.

Für das Rumänische und das Neugriechische lassen sich im Gegensatz zum Albanischen und den südslawischen Balkansprachen nur noch wenige Turzismen feststellen, was mit den speziellen historischen Entwicklungen beider Länder im 19. Jahrhundert zusammenhängen dürfte: Bereits 1821 bis 1829 wurde der Freiheitskrieg der Griechen gegen das Osmanische Reich erfolgreich geführt. 1859 wurden die Donaufürstentümer Moldau und Walachei, bis dahin unter türkischer Oberhoheit stehend, mit Rumänien vereinigt, Serbien war zwar bereits seit 1830 ein Fürstentum, jedoch noch unter türkischer Oberhoheit. Erst 1878 erreichte Bulgarien die Errichtung des Status eines tributpflichtigen Fürstentums, das 1908 wie Montenegro ein selbständiges Königeich werden konnte, während Albanien erst 1912 seine Unabhängigkeit vom zerfallenden Osmanischen Reich erlangte und nach dem Willen der europäischen Großmächte ein selbständiges Fürstentum wurde.

Auch im Rumänischen finden sich noch einige türkische Lehnwörter<sup>15</sup>, so z.B. „dulap“ = „Schrank“ zu türkisch „dolap“, „dulgher“ = „Zimmermann“ zu türkisch „dülger“, während das Substantiv „zidar“ = „Maurer“ (zu „zid“) slawischer Herkunft ist. Auch für „Metzger, Fleischer“ findet sich im Rumänischen ein von den anderen südosteuropäischen Sprachen abweichendes Wort, nämlich „măcelar“, sicher auf deutschen Ursprung zurückgehend. Neben dem türkischen Lehnwort „geam“ = „Glas“ findet sich im Rumänischen das Wort „sticlă“, davon abgeleitet jeweils „geamgiu“ und „stîclar“ = „Glaser“. Dem türkischen Wort „bazar“ mit der Bedeutung „Markt“, das man inzwischen als Internationalismus betrachten kann, steht im Rumänischen das Wort „tîrg“ slawischer Herkunft gegenüber, nicht nur mit der Bedeutung „Markt“, sondern auch „Kauf“ und „Geschäft“. Wie im Bulgarischen, so findet sich auch im Rumänischen das Wort „cearșaf“ = „Laken, Bett- oder Leinentuch“, dementsprechend auch bulgarisch чаршав, zu türkischem „çarşaf“. Ohne Sachbezug findet sich im Rumänischen wie auch im Bulgarischen und Albanischen das türkische Wort „zor“ = „Eile, Hast“, das auch im Rumänischen in feststehende Redensarten Eingang gefunden hat, nämlich „de zor“ = aus allen Kräften, „în zor“ = in größter Eile.

Abschließend noch ein Blick auf das Neugriechische<sup>16</sup>, ebenfalls mit *παζάρι* = Markt, neben griechischem *αγορά*, *συνάφι* = Zunft neben griechischem *φρατρία* vertreten. Darüber hinaus finden sich aber auch noch einige türkische Lehnwörter, die Konkreta bezeichnen, nämlich *ντουλάπι* = „Wandschrank“, *τζάμι* = Fensterscheibe, nicht zu verwechseln mit *τζαμί* = „Moschee“, *χασαπης*

15 Vgl. hierzu Dietrich 1995, 137-154, hier 152-153:

Unter den türkischen Elementen im rumänischen Wortschatz lassen sich ebenfalls alte, kumanische und tatarische (z.B. *beci* „Keller“ neben dem Slavismus *pivniță*, *cioban* „Hirte“, *dușman* „Feind“ neben romanischem *inamie* „Gegner, Feind“) und neuere, osmanische unterscheiden. Letztere sind im Allgemeinen mit allen Balkansprachen gemeinsame Lexeme und können auch durch diese, insbesondere durch die südslawischen Sprachen vermittelt worden sein. Ihr Gebrauch hat in der Geschichte von Region zu Region gewechselt. Waren im Donauraum, wo noch bis zum II. Weltkrieg türkische Minderheiten wohnten, Turzismen in der Zwischenkriegszeit Gang und Gäbe, so sind sie heute stark zurückgegangen. Eine Vielzahl ist demnach auch heute im Grundwortschatz lebendig, z.B. *ciorap* „Strumpf“, *dulap* „Schrank“, *geantă* „Aktentasche“, früher auch „Handtasche“, dafür heute *poșetă* < frz. *pochette*, *geam* „Fensterglas, Fenster“ neben *ferastră* „Fensterloch“ < lat. *finestra*, *chibrit* „Streichholz“, *ciorbă* „saure Fleisch- oder Gemüsesuppe“, *pătălăgea* „Aubergine“ neben *vânăță* „Aubergine“ < *vânăț*, „violettblau“ < lat. *venetus* „meeresfarbig“, *para* „Heller, Pfennig, (Klein)Geld“, *mahala* „Vorstadt“. Auch hier zeigt sich wieder das Prinzip des mehrfach gegliederten Wortschatzes, in dem Elemente aus verschiedenen etymologischen Schichten nebeneinander existieren, freilich mit teils unterschiedlicher Konnotation.

Vgl. hierzu auch Bronsert 1968, 206-224.

16 Vgl. Tzitzilis 1997, 101-112; Vgl. hierzu Georgiades 1974.



= „Metzger, Fleischer“, μεζέζ = „Imbiss“, καιμάκι = „Sahne“ und ζουμπούλι = „Hyazinthe“ neben griechischem ύάκινθος. Das Wort für „Islam“ ισλαμισμός dürfte dagegen neueren Datums sein und ist inzwischen ebenfalls wie das Wort für „Markt“ als Internationalismus zu betrachten.

Die sprachlichen Wege der türkischen Lehnwörter in die südosteuropäischen Sprachen sind, wie gezeigt wurde, unterschiedlich. Mehrfach handelt es sich um doppelte Derivationen, d.h. zum Teil lagen bereits Derivationen im Türkischen als „externe Derivationen“ vor, so z.B. bei „kavga“ = „Streit“, davon im Türkischen abgeleitet „kavgacı“ mit der Bedeutung „Streitsüchtiger“, im Bulgarischen als кавгаджия mit derselben Bedeutung, aber morphologisch adaptiert übernommen. Interne Derivationen türkischer Lehnwörter in den südosteuropäischen Sprachen können weiteren, sekundären und tertiären Derivationen unterzogen werden, so z.B. das Substantiv „kazan“ mit einer externen Derivation, nämlich „kazancı“, als solches im Bulgarischen als казанджия mit der Bedeutung „Kesselflicker“ adaptiert und weiteren Derivationen unterworfen mit dem Ergebnis казанджийница und казанджийство mit der Bedeutung „Kesselwerkstatt“.

Nicht nur die slawischen Sprachen, das Romanische und das Griechische, sondern auch das Türkische hat in der Toponymie des Balkans seine Spuren hinterlassen. Türkisch-osmanische Einflüsse finden sich nämlich auch in der Onomastik der südosteuropäischen Länder, worauf 1965 der Münchener Turkologe Hans-Joachim Kissling hingewiesen hatte:

Eine Betrachtung der Ortsnamen der europäischen Türkei unter unserem Gesichtswinkel ergibt die bezeichnende Tatsache, dass, von durchislamisierten bosnisch-herzegowinischen Gebieten abgesehen, die türkischen bzw. türkisierten Namen gegen Westen zu mehr und mehr abnehmen. Der serbische Raum hat seine slawischen Namensformen weitgehend behalten. Das gleiche gilt für die griechischen und ungarischen Gebiete, die ebenfalls ihre alten Ortsnamen überwiegend bewahrt haben. In diesen Gebieten Südosteuropas dürften die Ortsnamen die tatsächliche Türkisierungstiefe andeuten, die dort nur gering war.<sup>17</sup>

Durch die Ortsnamen, die ältesten und dauerndsten Denkmäler erzählt eine längst vergangene Nation gleichsam ihre eigenen Schicksale, und es fragt sich nur, ob ihre Stimme uns noch verständlich bleibt, ein Gedanke, der Wilhelm von Humboldt zugeschrieben wird, der auf den engeren Zusammenhang zwischen Onomastik und Etymologie innerhalb einer Sprache hinweist. Auf die Gefahren verfehlter Namendeutungen hatte bereits Franz Miklosich in einem Akademievortrag in Wien am 10. Januar 1872 hingewiesen:

Was mich zunächst bestimmt hat, die Ortsnamen zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, war der Gewinn, den ich davon für Grammatik und Lexikon erwartete. Ich

17 Kissling 1965, 129.

bekenne indessen, dass dabei die Beobachtung mitbestimmend war, dass nicht leicht anderswo die willkürlichsten Deutungen so an der Tagesordnung sind wie auf dem Gebiete der Ortsnamen; während manche, deren vermeintlicher Patriotismus ihr kritisches Urtheil weit hinter sich lässt, mit Hilfe von slawisch gedeuteten Ortsnamen die ehemaligen Wohnsitze slawischer Völker weit über die Gränzen des Gebietes ausdehnen, das sie nach dem Zeugnisse der Geschichte inne hatten, legen andere den erweislich slawischen Ortsnamen Bedeutungen unter, gegen die sich jede besonnene Forschung sträubt.<sup>18</sup>

In einer Abhandlung über die Herrschaft der Osmanen und die Folgen für die Sprachen hatte 1961 Miloš Mladenović auch auf Besonderheiten der Namengebung hingewiesen:

Nach der Inbesitznahme des Landes haben die Osmanen, ihrer traditionellen Gewohnheit gemäß mit der Ersetzung der bestehenden Toponymen und selbstverständlich auch mit der Namengebung für ihre eigenen Gründungen – ohne Unterschied, ob dies Dörfer, Märkte oder strategische Punkte waren, angefangen. Von der Umbenennung wurden in der Regel die Flussnamen und zwei ihrem Charakter nach verschiedene Siedlungsarten ausgenommen, die unbedeutenden oder entlegenen Ortschaften und die den Osmanen schon vorher gut bekannten Ortsbezeichnungen, die schon während des langen Eroberungsprozesses in die osmanische Amtssprache eingedrungen waren.<sup>19</sup>

In der Tat lassen sich nicht nur geographische Namen, sondern auch Personennamen türkischer Herkunft in Südosteuropa nachweisen. So wurden Namen aus früherer Zeit nach der osmanischen Eroberung vielfach beibehalten, andere Namen wurden von den türkischen Eroberern geographischen Objekten neu gegeben, verschiedentlich ergaben sich auch Mischformen von Namen, oder ursprüngliche Namen wurden volksetymologisch verändert. Eine Besonderheit türkischer Toponyme auf der Balkanhalbinsel ist die Tatsache, dass geographische Namen durch Verbindung von zwei, manchmal auch drei lexikalischen Elementen gebildet werden, so z.B. „kara orman“ = „schwarzer Wald“, „ak bunar“ = „weiße Quelle“. Mehrfach sind es auch ethnische Bezeichnungen, die einem türkischen Toponym zugrunde liegen, so z.B. die in Rumänien zu findenden Namen „Arablar“ oder „Arnautlar“. In Betracht kommen auch Namen, die durch die osmanischen Eroberer sprachlich umgestaltet wurden, so z.B. „Filipoupolis“, das als „Filibe“ bezeichnet wurde, oder „Skopje“, das von den Türken als „Üsküb“ bezeichnet wurde, „Skutari“ als „Üsküdar“, „Adriano-pel“, das im 17. Jahrhundert von den Türken als „Edirne“ bezeichnet wurde, in neuerer Zeit wurde der Name in dieser Lautgestalt weiter beibehalten. Eine volksetymologische Umdeutung liegt sicher vor bei „Erikler“ mit der Bedeutung „Pflaumenbäume“, auf „Herakleia“ zurückgehend. In anderen Fällen wurde der ursprüngliche geographische Name durch ein türkisches Lexem ergänzt,

<sup>18</sup> Miklosich 1927, 191.

<sup>19</sup> Mladenović 1961, 163.

so z.B. „vale sec“ = „trockenes Tal“ durch türkisch „dere“ mit der Bedeutung „Schlucht“.

Türkischer Ursprung lässt sich auch bei Familiennamen im südslawischen Bereich nachweisen. So können serbische Familiennamen auf Berufsbezeichnungen zurückgehen, z.B. Bojadžić zu türkisch „bojacı“ – der „Färber, Farbenverkäufer“, die Familiennamen Ćorović und Topalović können sicher als Spottnamen gedeutet werden, sie sind abgeleitet von türkisch „kör“ = „blind“ und „topal“ = „hinkend, lahm“, andere Familiennamen mit türkischem Hintergrund können auch auf persönliche Eigenschaften zurückgehen, z.B. Kahrıman zu türkisch „kahraman“ mit der Bedeutung „Held“.<sup>20</sup>

Immer wieder kann man eine Verunglimpfung, abwertende Betrachtung bei Entlehnungen beobachten. Sie sind aber eine große Kraft, wohl die größte im Sprachleben, wenn es um die Erweiterung des Wortschatzes einer Sprache geht. Wie sieht dies im Hinblick auf die hier behandelten südosteuropäischen Sprachen aus? Vielfach ist das Bewusstsein, dass es sich um fremde sprachliche Elemente handelt, gar nicht vorhanden.<sup>21</sup> Wer denkt schon beim türkischen Wort „boya“ für „Farbe, Farbstoff“ in Bulgarien, Serbien, Makedonien, Albanien und auch in Griechenland daran, dass das Wort aus dem Türkischen übernommen wurde. Gerade auch bei den Farbbezeichnungen fällt auf, dass diese durch türkischen Lehnworteinfluss eine wesentliche Erweiterung erfahren haben, so im Bulgarischen mit кехлибарен = „bernsteinfarben“, морав = „violett, lila“; пембен = „hellrot, rosa“; чакър = grau, graublau.

Neben der sachbezogenen, in der Mehrzahl der Entlehnungsfälle unumgänglichen Einführung türkischer Lehnwörter in den verschiedenen Lebensbereichen der südosteuropäischen Völker fällt bei den Adjektiven auf, dass es sich dort vor allem auch um negative menschliche Eigenschaften handelt, z.B. im Bulgarischen чолак = „lahm“, пелтек = „stotternd“, кьосав = „bartlos“, кьорав = „blind“, будала = „Dummkopf“. Offensichtlich sollte durch den Gebrauch dieser Adjektive türkischer Herkunft eine gewisse Distanz zum vorliegenden „Tatbestand“ im Gespräch erreicht werden, vergleichbar vielleicht dem deutschen „stupid“, „idiotisch“. Möglicherweise geht es aber auch um eine Distanz-

20 Nach Mladenović 1960, 387–388.

21 Vgl. hierzu die aufschlussreiche Studie von Theodoridis 1996, 367–373, insbesondere 368:

Es wäre aufschlussreich, wenn die Ergebnisse einer in Griechenland durchgeführten Umfrage, was das Verhalten der Griechen in Bezug auf Fremdwörter, insbesondere osmanische Fremdwörter, in ihrer Sprache angeht, nach Herkunft, Alter, Bildung usw. aufgeschlüsselt vorlägen. Aber wenn auch eine demoskopische Antwort auf die hier gestellte Frage ausbleibt, so ist es trotzdem schwer vorstellbar, dass in Griechenland durchwegs gebildete Menschen ein mehrere Hunderte von Lemmata umfassendes Wörterverzeichnis der Osmanismen als „Bereicherung“ des Griechischen betrachten würden.

zierung von veralteten Formen und damit auch von nicht mehr so ganz zeitgemäßen Lebens- und Arbeitsgewohnheiten, so dass sich türkische Entlehnungen vielfach auch in polemischen Auseinandersetzungen oder satirischen Darstellungen finden.

Aus historischer Sicht lässt sich annehmen, dass die Zahl türkischer Entlehnungen in den südosteuropäischen Sprache im 19. Jahrhundert noch beträchtlich war, mit der staatlichen Unabhängigkeit der südosteuropäischen Völker und der damit verbundenen Herausbildung von Schriftsprachen aber eine Zurückdrängung des Anteils türkischer Lehnwörter erfolgt war, wie dies von K. Kazazis in seiner 1972 erschienenen Darstellung der Turzismen in den Balkansprachen anschaulich beschrieben wurde:

In the other four linguistic communities with which we are concerned (Albanian, Bulgarian, Greek and Rumanian) there definitely were vigorous movements directed against Turkisms, as well as against some other types of foreign linguistic elements. The efforts to „purify“ the Balkan languages of their Turkish elements began even before the liberation of the various countries. This was close in conjunction with the national renaissance movements which accompanied the awakening of the Balkan peoples to national consciousness. It is interesting to note that in Albania, the only Balkan country with a Moslem majority (about 70%) it was not only or even Christian intellectuals who participated in the purge of Turkisms, but Moslem ones as well...<sup>22</sup>

Die Veränderungen in den südosteuropäischen Ländern, die letztendlich auch die dort gesprochenen Sprachen betreffen, können mit verschiedenen synonymen Schlagworten charakterisiert, aber noch keineswegs erklärt werden, so mit „Modernisierung“, „Okzidentalisation“, „Verwestlichung“ oder dem englischen „Westernization“, „Entorientalisierung“, „Entbyzantinisierung“ oder „Entbalkanisierung“. Wie Klaus Roth im Jahre 1988 unter dem Aspekt des Wandels der Volkskultur in Europa deutlich gemacht hat, bezeichnen alle die genannten Begriffe den gleichen Tatbestand:

Griechenland, Bulgarien, Albanien, Jugoslawien und Rumänien befanden sich lange Zeit politisch, wirtschaftlich und sozial-kulturell „außerhalb“ Europas und bemühen sich seither, den Anschluss zu finden an das Europa, das sie zwangsweise durch vierhundertjährige Osmanenherrschaft hatten verlassen müssen. „Europäisierung“ war damals der mühsame Weg von der byzantinisch-osmanisch geprägten „patriarchalen Altkultur“ zur „europäischen Neukultur“.<sup>23</sup>

Wie Klaus Roth an anderer Stelle ausführte, waren es sowohl die westlichen aufklärerischen und nationalen Ideen wie auch die Förderung der Freiheitsbestrebungen der Balkanvölker durch die europäischen Großmächte, die 1815 zur serbischen, 1829 zur griechischen, 1878 zur bulgarischen, 1912 zur makedo-

<sup>22</sup> Kazazis 1972.

<sup>23</sup> Roth 1988, 220. Vgl. hierzu auch Stavrianos 1963.

nischen und albanischen Unabhängigkeit führten. In allen diesen Ländern war man anschließend darum bemüht, die Bindungen an die Vergangenheit aufzulösen und sich ganz nach Europa hin auszurichten.<sup>24</sup> Alle diese Vorgänge spiegeln sich auch in den Sprachen Südosteuropas wieder, wenn eine permanenter Rückgang, aber kein völliges Verschwinden der aus dem Türkischen übernommenen Lehnwörter zu beobachten ist.

Letztendlich geht es um die Unterscheidung des Eigenen gegenüber dem Fremdem unter ethnolinguistischen, ethnokulturellen oder auch ethnosozioologischen Aspekten, wie sie von der russischen Balkanologin Tatjana Civjan im Rahmen einer Eurolinguistik als ein Schritt in die Zukunft 1994 thematisiert wurde.<sup>25</sup> Gerade jetzt, wo mehrere südosteuropäische Länder in die „Europäische Union“ integriert wurden, ist die Frage der Rolle der Türkei in dieser Region von grundlegender Bedeutung und damit sicher auch die Rolle der türkischen Sprache sowohl aus gegenwärtiger als auch aus historischer Sicht wieder aktuell geworden.

## Literaturverzeichnis

- Barić, Henrik, 1959: *Istorija arbanaškog jezika*. Sarajevo.
- Becker, Henrik, 1952: „Hundert Thesen zur Sprachwissenschaft II“, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena/Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 1(1952), 73-98.
- Belo, Dimitar, 2000: „Za leksikalnite balkanizmi ot tjurski proizchod v bălgarskija i albanskija“, in: *Makedonski Pregled* 23/3(2000), 109-116.
- Boretzky, Norbert, 1976: *Der türkische Einfluss auf das Albanische*. Teil 2: *Wörterbuch der albanischen Turzismen*. Wiesbaden.
- Bronsert, Siegfried, 1968: „Zu einigen Eigenheiten der Balkanturzismen im Rumänischen“, in: Bahner, W. (Hrsg.): *Beiträge zur rumänischen Philologie*. Berlin, 206-224.
- Civjan, Tatiana V., 1999: „Das Eigene und das Fremde unter ethnolinguistischen, ethnokulturellen und ethnosozioologischen Aspekten“, in: *Eurolinguistik. Ein Schritt in die Zukunft. Beiträge zum Symposium vom 24. bis 27. März 1997 im Jagdschloss Glienicke (bei Berlin)*. Wiesbaden, 320-328.
- Dietrich, Wolf, 2001: „Das Rumänische als Balkansprache“, in: *Romanistik in Geschichte und Gegenwart* 7/2(2001). Hamburg, 137-154.
- Friedman, Victor, 1993: „The Turkish Lexical Element in the Languages of the Republic of Macedonia from the Ottoman period to Independence“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 36, 2(1993), 105-115.

---

24 Roth 1988.

25 Civjan 1999.

- Georgiades, Pavlos, 1974: *Die lautlichen Veränderungen der türkischen Lehnwörter im Griechischen*. München.
- Golab, Z., 1959: „The Influence of Turkish upon the Macedonian Slavonic Dialects“, in: *Folia Orientalia* I (1959), 26–45.
- Grifanova, Albina, 1992: „Tjurkskie etnosy rannego srednevekov'ja v jugo-vostočnoj Evrope (K probleme tjurkskich ‚zaimstvovanij‘)“, in: *Studia linguistica et balcanica, pamjati A.V. Desnickoj (1912-1992)*. St. Peterburg, 256–265.
- Hämeen-Anttila, V. E., 1963: „Les emprunts turcs dans les langues slaves du sud“, in: *Scando-Slavica* IX(1963), 227–233.
- Hazai, G., 1961: „Remarques sur les rapports des langues slaves des Balkans avec le turc-osmanli“, in: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* VII(1961), 97–138;
- Jašar-Nasteva, Olivera: „Makedonskite kalki ot turskiot jazik“, in: *Makedonski Jazik* XIII–XIV, 1–2(1962–63), 109–172.
- Kazakis, Kostas, 1972: „The Status of Turkisms in the Present-Day Balkan Languages“, in: Birnbaum, H. / Vryonis Jr., S. (Eds.): *Aspects of the Balkans*. The Hague-Paris. 87–116.
- Kissling, H.-J., 1965: „Die türkische geographische Nomenklatur auf dem Balkan als Erkenntnismittel für die Südosteuropaforschung“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* III(1965), 126–142.
- Knežević, A., 1962: *Die Turzismen in der Sprache der Kroaten und Serben*. Meisenheim am Glan.
- Kowalski, T., 1929: „La methodologie des recherches sur les mots empruntés du turc dans les langues slaves“, in: *Sborník prací I. sjezdu slovanských filologů v Praze 1929*, II. Praha, 999–1001.
- Kowalski, T., 1933: *Les turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-est*. Krakau.
- Krajni, A., 1966: „Bref aperçu des emprunts turcs a l'Albanais“, in: *Studia Albanica* 3(1966), 85–96.
- Menges, K.H., 1969/70: „Zum neuen ‚Bälgarski Etimologičen rečnik‘ und den türkischen Elementen im Bulgarischen“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 7(1969/70), 55–83.
- Menges, K. H., 1983: „Türkisches Sprachgut im Südslavischen“, in: *Ziele und Wege der Balkanlinguistik*. Berlin, 132–146.
- Miklosich, Franz, 1884: „Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen (Griechisch, Albanisch, Rumunisch, Bulgarisch, Serbisch, Kleinrussisch, Großrussisch, Polnisch)“, in: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien/Phil.-hist. Klasse*. Band XXXIV, XXXV, XXXVIII. Wien.
- Miklosich, Franz, 1890: *Über die Einwirkung des Türkischen auf die Grammatik der südosteuropäischen Sprachen*. (= 6. Sitzung der phil.-hist. Classe d. Wiener Ak.d. Wiss), Band 120. Wien.
- Miklosich, Franz, 1927: *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*. Heidelberg.
- Mirčev, K., 1952: „Za šadbata na turcizmite v bălgarski ezik“, in: *Izvestija na Instituta za bălgarskij ezik* II. 117–126.

- Mladenović, Miloš, 1960: „Serbische Familiennamen osmanischer Herkunft“, in: *Südost-Forschungen* 19(1960), 380-389.
- Mladenović, Miloš, 1961: „Die Herrschaft der Osmanen im Licht der Sprache“, in: *Südost-Forschungen* 20(1961), 159-203.
- Mladenović, Miloš, 1962: „Turkish Language Influence upon the Balkan Slavs“, in: *Études Slaves et Est-Européennes* VII(1962).
- Moskov, Mosko, 1958: *Borbata protiv čuždite dumi v bälgarskija knižoven ezik*. Sofija.
- Peters, Ludwig, 1947: *Grammatik der türkischen Sprache*. Berlin.
- Radić, Preslav, 2001: *Turski sufiksi u srpskom jeziku sa osvrtom na stanje u makedonskom i bugarskom*. Beograd.
- Roth, Klaus, 1988: „Wie ‚europäisch‘ ist Südosteuropa? Zum Problem des kulturellen Wandels auf der Balkanhalbinsel“, in: *Wandel der Volkskultur in Europa* I. Münster, 220-221.
- Rothe, Wolfgang, 1957: *Einführung in die historische Laut- und Formenlehre des Rumänischen*. Halle (Saale).
- Rusek, Zbigniew, 2000: „Turcizmy w języku bułgarskim I. połowy XIX wieku, (na podstawie wybranych tekstów)“, in: *Od śriedniowiecza do współczesności, prace ofiarowane Jerzemu Starnowskiemu w pięćdziesięciolecie doktoratu*. Łódź, 131-140.
- Rusek, Zbigniew, 2003/2004: „Bulgarian (and not only) odaja – a Lexical Balkanism“, in: *Linguistique Balkanique* 43(2003/2004), 213-219.
- Sandfeld, Kristian, 1930: *Linguistique balkanique. Problèmes et resultats*. Paris.
- Schaller, Helmut W., 1973: „Die türkischen Lehnwörter in der bulgarischen Sprache. Eine Betrachtung nach sprachlichen Merkmalen und Bedeutungsgruppen“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 9(1973), 174-186.
- Schaller, Helmut W., 1979: „Aus dem Türkischen entlehnte Adjektiva im Bulgarischen“, in: *Izsledvanija vărhu istorijata i dialektite*. Sofija, 277-279.
- Schmaus, Alois, 1955: „Zur Lautgestalt der türkischen Lehnwörter in den südslavischen Sprachen“, in: *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* H. 6(1955), 104-123.
- Schmaus, Alois, 1970: „Zur Bestimmung der Distribution und Funktion türkischer Lehnwörter“, in: *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*. München, 153-165.
- Škalijć, Abdulah, 1966: *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo.
- Skok, Petar, 1935: „Restes de la langue turque dans les Balkans“, in: *Revue des Études Balkaniques* 1, II(1935), 247-260.
- Skok, Petar, 1937-1938: „Prilozi proučavanju turcizama u srp.-hrv. jeziku“, in: *Slavia* XV(1937-1938), 166-190; 336-366; 481-505.
- Sobolev, A., 2001: „Balkanskaja leksika v areal'nom i areal'no-tipologičeskom osveščeenii“, in: *Voprosy Jazykoznanija* 2(2001), 59-93.
- Stadtmüller, Georg, 1955: „Die Islamisierung bei den Albanern“, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* N.F. 3, 404-429.
- Stavrianos, L. S., 1963: „The Influence of the West on the Balkans“, in: Jelavich, Charles / Jelavich, Barbara (Eds.): *The Balkans in Transition*. Berkeley/Los Angeles, 184-226.

- Stojanov, Ljudmil, 1952: „Za turcizmite i dialektizmite v bälgarskija literaturen ezik“, in: *Izvestija na Instituta za bälgarskija ezik* II(1952), 218-219.
- Theodoridis, Dimitri, 1996: „Die osmanischen Lehnwörter im Griechischen: Aspekte einer griechischen Haltung“, in: *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 28.-31. Oktober 1992*. Göttingen, 367-373.
- Tietze, A., 1983: „Die Probleme der Turzismusforschung“, in: *Wege und Ziele der Balkanlinguistik*. Wiesbaden, 237-244.
- Tzitzilis, Christo, 1997: „Die türkischen Elemente im Neugriechischen, verglichen mit den türkischen Elementen in anderen Balkansprachen“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 33/1(1997), 101-112.
- Tzitzilis, Christo, 2001: „Methodische Bemerkungen zu den Lehnübertragungen in den Balkansprachen“, in: *Linguistique Balkanique* 41/1(2001), 41-53.
- Vranska, Cvetana, 1952: „Turskite naimenovaniija na otvlečeni ponjatija v ezika na bälgarskija folklor“, in: *Izvestija na Instituta za bälgarskija ezik* II(1952), 220-222.
- Vucinich, Wayne S., 1963: „Some Aspects of the Ottoman Legacy“, in: Jelavich, Charles / Jelavich, Barbara (Hrsg.): *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the eighteenth century*. Berkeley/Los Angeles, 81-114.
- Weigand, Gustav, 1914: *Bulgarisch-deutsches Wörterbuch*. Leipzig.



# Sprachliche Markierung religiöser Gruppengrenzen

CHRISTIAN VOSS

Als Einstieg in die Problematik sprachlicher und/oder ethnischer Gruppengrenzen möge folgendes Zitat aus Ellis 2003 über urbane Muslime in der Republik Makedonien dienen:

I sat in a warm kitchen in Tetovo, listening to a 62-year old woman and her 74-year old husband engaged in an agitated debate about her „Turkish“ and his „Albanian“ identity. In a perfect Istanbul accent, she proudly declared herself „the only Turk in this family“ and „all of these people (her children) turned out to be Albanian.“ Her husband mumbled under his breath, „Oh, sure you are Turkish. When I married you, your Torbeş (Muslim Macedonians) parents could not speak a word of Turkish!“ She snapped back „So when on earth did you become Albanian? You spoke Turkish all your life, and you still cannot put together two sentences in Albanian!“ To this, he roared back, shaking his finger at her furiously: „But I have the Albanian soul! The Albanian soul got to me!“<sup>1</sup>

Dieser kurze Dialog eines Ehepaares aus dem westmakedonischen Tetovo, wo die Ehefrau sich trotz erst kürzlich angeeigneter Türkischkenntnisse als Türkin definiert, während sich der Ehemann bei völligem Fehlen von Albanischkenntnissen als Albaner identifiziert, verdeutlicht die Nichtübereinstimmung von sprachlicher und ethnisch-nationaler Identität bei Minderheitengruppen in Südosteuropa. Speziell für den durch die deutsche Integrationsdebatte geprägten Beobachter öffnet sich hier eine fremde Welt.

Hier fokussieren wir die slawischsprachigen Balkanmuslime.<sup>2</sup> Diese Gruppe umfasst (außerhalb der Türkei) ca. 2,6 Millionen Menschen. Wir werden im Folgenden sehen, dass die Bosnier, die mehr als 60% der slawischen Balkanmuslime bilden, als einzige über ein politisches Gruppenkonzept verfügen, das die Entwicklung bis hin zur Nationsbildung durchlaufen hat. Daher soll der folgende Vergleich dazu dienen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Bosniaken und den kleineren Gruppen slawischer Balkanmuslime herauszuarbeiten. Bei den slawischsprachigen Muslimen handelt es sich um alteingesessene Bevölkerungen, die während der osmanischen Herrschaft zum Islam übergetreten sind. In Bosnien lebten 1991 2 Millionen Muslime/Bosniaken, weiterhin leben ca. 229.000 Vertreter dieser Gruppe im Sandžak, der 1912 zwischen Serbien und Montenegro geteilt wurde. Zwei weitere Gruppen, von denen hier die Rede sein wird, sind die Torbešen in der Republik Makedonien (ca. 60-70.000)

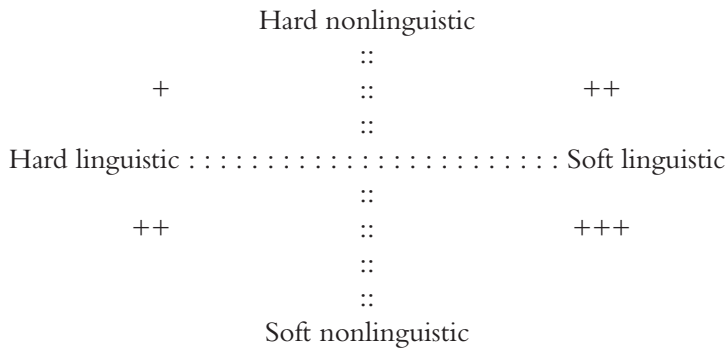
---

1 Ellis 2003, 77.

2 Dieser Text resümiert Ergebnisse aus Voß 2007, 2008a, 2008b, 2009a und 2009b.

sowie die Pomaken in Bulgarien (ca. 250.000), Griechenland (36.000) und der Türkei (ca. 200.000).

An dieser Stelle interessiert der ideologische Umgang mit sprachlicher Differenz seitens der Mehrheit und der Minderheit. Gibt es sprachliche Unterschiede zwischen Christen und Muslimen, und wenn ja, wie haben sich diese Konfessionalekte ausgebildet, wer hat sie konstruiert? Grundlage des folgenden Vergleichs balkanmuslimischer Gruppen ist das Modell ethnischer Grenzen („ethnic boundary model“) von Giles 1979, das sprachliche und nichtsprachliche Grenzen in Beziehung setzt: Das Pluszeichen (+) gibt den Intensitätsgrad der ethnischen sprachlichen Marker an<sup>3</sup>:



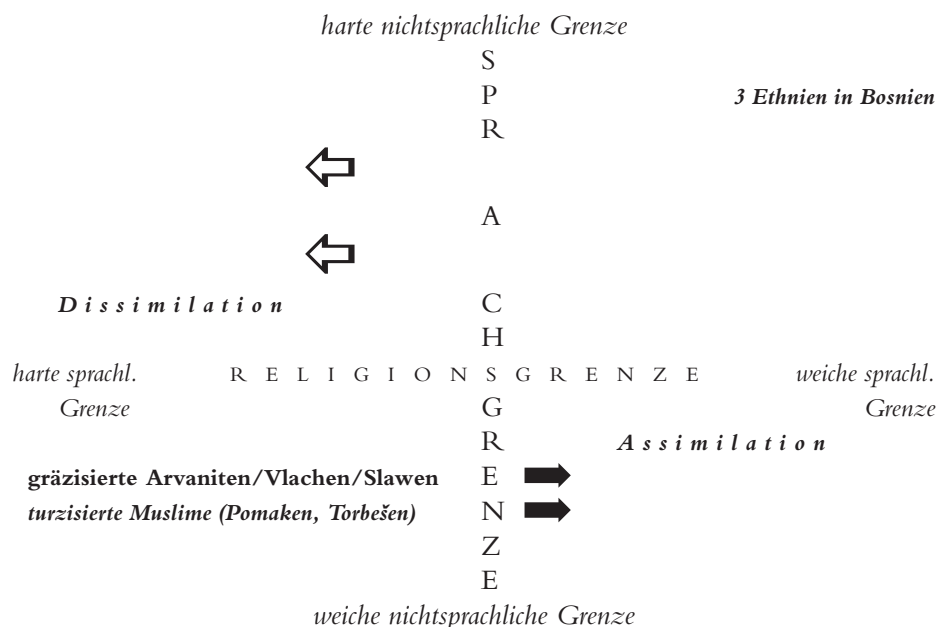
Das Modell von Giles scheint anwendbar auf ein- und zweisprachige Gruppen und zeigt deutlich, dass auf dem Balkan die Religionsgrenze *nie*, die Sprachgrenze hingegen häufig überschritten wird. Die Kohäsionsprozesse innerhalb der christlichen und der muslimischen Gruppe(n) können intra- oder interlingual verlaufen: Es kann, muss aber nicht zwangsläufig ein Sprachwechsel (*language shift*) eintreten, sondern es reichen innersprachliche ethnische Marker, die von der Kreolistik als situative „acts of identity“ beschrieben worden sind:

The individual is (...) seen as the locus of his language, envisaged as a repertoire of socially marked systems. (...) the individual creates for himself the pattern of linguistic behaviour so as to resemble those of the group or groups with which from time to time he wishes to be identified, or so as to be unlike those from whom he wishes to be distinguished.<sup>4</sup>

Sprache hat hier minimale referentielle Funktion und wird vor allem genutzt, um sich nach innen zu solidarisieren und nach außen abzugrenzen.

<sup>3</sup> Giles 1979, 275.

<sup>4</sup> LePage / Tabouret-Keller 1985, 116, 181.



Das Unterlaufen der sprachnationalistischen Logik finden wir insbesondere bei den Balkanmuslimen<sup>5</sup>, da die stärkere gruppenkonstituierende Kraft von Religion hier noch eindeutiger als strukturgeschichtliche Kontinuante des osmanischen *millet*-Systems funktioniert, welches Ethnizität auf konfessioneller Basis definiert und zu einer Konflation von Islam und Türkentum geführt hatte. Als inverser Prozess hat der Hellenismus den Versuch unternommen, christliche Orthodoxie, das *millet rum*, griechisch-national zu konnotieren – diese Logik wurde dann im griechisch-türkischen Vertrag von Lausanne 1923 besiegelt, wo Nationalstaaten religiöse Gruppen austauschten.

Die *millet*-Ordnung fungiert als *longue durée*, und zwar bis heute, und dennoch ist das neue Ordnungsprinzip der postosmanischen Nationalstaaten – der Sprachnationalismus nach deutschem Modell – ebenfalls prägend gewesen, zunächst vor allem in der Fremdwahrnehmung: In Jugoslawien oder auch in Bulgarien lässt sich über das gesamte 20. Jahrhundert hin feststellen, dass auf der Basis von Sprache zwischen den „eigenen“ und den „fremden“ Muslimen unterschieden wurde.

Vor diesem widersprüchlichen Hintergrund nun gehen die slawischen Balkanmuslime in der postkommunistischen Transition dazu über, ihre Sprachloya-

5 Zu den Beispielen der Aromunen, Arvaniten und gräzisierten Slawen (den sog. „Gudilen“ im Plovdiv des 19. Jahrhunderts) vgl. Voß 2008b, 172ff.: „Ethnische Kohäsion im *millet rum*“.

lität anhand nationaler Zugehörigkeiten neu auszuloten. Diese Redefinitionen verschränken sich mit dem Essentialismus der EU-Ideologie, deren Überbewertung von Muttersprachlichkeit zahlreiche Ressourcen sprachplanerischer und sprachrevitalisierender Art zur Verfügung stellt und so katalytisch wirkt.

## Bosnien

Bringa 1995 zeigt, dass der Islam für die Muslime Bosniens ein System aus Praktiken und Werten darstellte, wobei ein Teil der Praktiken weniger dem Islam entsprach, sondern dazu diente, sich von Serben und Kroaten abzugrenzen – etwa das Tragen eines Talismans, die *dimije* (Pumphosen) oder der Besuch bestimmter Heiligengräber. Diese Mikrosymbolik fungierte als „gläserne Mauer“ und bewahrte starke Gruppengrenzen; dasselbe gilt für die situationelle Differenzierung von ethnischen Begrüßungen (*selam alejk* oder *merhaba* im Dorf vs. *dobar dan* oder *zdravo* in der Stadt). Dies formte eine Ethik aus, die der Andersheit der Nachbarn eher gleichgültig gegenüberstand, ohne dass man je das klare Bewusstsein der Unterschiede verloren hätte.

Auf sprachlicher Ebene sieht es ähnlich aus: Die Muslime verwenden mit der Bewahrung des intervokalischen -h- (z.B. *lahko*, *mehko*) einen ethnischen Marker, ebenso wie in Thrakien nur die Muslime das *akanje* (d.h. vokalische Allophonie in der Form, dass unbetontes *o* wie *a* gesprochen wird) aufweisen. Giles 1979 bezeichnet dieses Phänomen als intralinguale Ethnizitätsmarkierungen: Mehrere ethnische Gruppen sprechen dieselbe Sprache, aber durch den Gebrauch einiger weniger lexikalischer oder phonetischer Merkmale können die Gruppengrenzen aufrechterhalten werden. Diese Konstellation ist für die USA ausführlich beschrieben und dokumentiert worden: Im *American Black English* der Farbigen fehlen etwa die Phoneme /θ/ und /ð/, die in Initialpositionen in Wörtern wie *thought* oder *then* als [t] bzw. [d] oder frikativ (*afur* statt *Arthur*, *cloving* statt *clothing*) realisiert werden. Vor allem in den goldenen Jahren Titojugoslawiens, den 1950-1960ern, kam es zu Akkommodation bis hin zu supraethnischer Koinebildung in Schmelztiegeln wie Tuzla oder Sarajevo. Allerdings haben sich auf dem Land die ethnischen Marker deutlicher gehalten (z.B. christlich *baba*, *stric* und *veče* vs. muslimisch *nana*, *amidža* und *akšam*), und die heutige bosnjakische Sprachpolitik ist eine inszenierte Reinstallierung des monoethnischen dörflichen Sprachgebrauchs.

Die Dialektologie, die diese Prozesse dokumentieren sollte, ist in die Re-Nationalisierungsprozesse Jugoslawiens ab den 1960er Jahren verwickelt, so dass sie nicht in den Zeugenstand gerufen werden kann. Wie Greenberg 1996 und 1998 dargelegt hat, steht Bosnien paradigmatisch für die ethnozentrische Auf-

ladung der jugoslawischen Dialektologie seit den späten 1960er Jahren, die die Omnipräsenz der von oben verordneten Ethnizität umgesetzt haben: Während in Bulgarien und Makedonien die slawischsprachigen Muslime als das Eigene schlechthin stilisiert werden, steht die Bosnien betreffende Dialektologie im Zeichen der nationalen Antagonismen der späten 1960er Jahre und auch im Zeichen des bosnischen *nation building* während dieser Zeit.

Im bosnischen Raum zeigen sich gewisse Differenzen zwischen den archaischeren autochthonen Dialekten der Katholiken und Muslime und den neuštokavisch-ijekavischen Dialekten der ab dem 17. Jahrhundert zugezogenen Serben, die Innovationen mitgebracht haben (vor allem in der Prosodie). Infolge des jahrhundertelangen Dialektausgleichs, einer supraethnischen Koineisierung, sind diese aber weitgehend neutralisiert worden. Dennoch hat die Dialektologie versucht, hier sprachliche Manifestationen ethnischer Grenzen aufzuspüren – und zwar in den 1970er Jahren, und erst recht in den 1990er Jahren.<sup>6</sup>

Eine typische Vertreterin der postjugoslawischen Dialektologie ist Valjevac 2005: Sie untersucht in insg. fünf onomasiologischen Karten („Großmutter, Onkel, Truthenne, Tomate, März“) lexikalische Isoglossen in Bosnien und konstruiert anhand ausgewählter Beispiele einen grundlegenden Unterschied im Wortschatz von Christen und Muslimen, sie spricht wörtlich von „christlicher bzw. muslimischer Markierung“ einzelner Lexeme.<sup>7</sup> Im Endergebnis entsprechen dieser Ideologie nur ihre beiden ersten Beispiele („christlich“ ist *baba* u.ä. bzw. *stric* u.ä. – „muslimisch“ ist *nana* u.ä. bzw. *amidž(a)*), während die Beispiele 3–5 die ethnischen Grenzen stark verwischen. Im Fazit fasst Valjevac dies zu folgender Sicht der Dinge zusammen: Auf der Basis territorial und national markierter Lexik besitzen die Dialekte in Bosnien Übergangscharakter Richtung Kroatien und Serbien, worauf die bosnische Standardsprache aufbauen kann. Auf diese Weise nutzt Valjevac die uneinheitlichen Ergebnisse, um die Ideologie der „bosnischen“ Sprache als einer suprakonfessionellen Sprache zu verteidigen, die man dann aber nicht „bosnjakisch“ nennen sollte.

Das heutige Bosnien mit einer im Dayton-Vertrag 1995 von oben verordneten bosnischen Standardsprache zeigt in Laborqualität das „re-invention of tradition“, das um Verankerung nationaler Eigenarten im Mittelalter bemüht ist. Die konfessionelle Labilität im bosnischen Raum hat (wie im albanischen Fall) die Konversion zum Islam erleichtert. Mit der Besetzung Bosniens durch Österreich-Ungarn begann der Sonderweg der dortigen Muslime: Die neue Verwaltung versuchte, die Muslime den konkurrierenden serbischen und kroatischen Vereinnahmungsversuchen zu entziehen und damit die bereits virulent

6 Vgl. Greenberg 1996, 410ff., Greenberg 2004, 415, zu Kroatien Greenberg 1998, 713ff.

7 Valjevac 2005, 59: „riječ je kršćansko/hrišćanski markirana“.

werdende südslawische Frage zu entschärfen. Dieses von Benjamin Kállay initiierte sog. *Bošnjak*-Programm visierte die Bildung einer suprakonfessionellen Regionalidentität an, fand aber nur wenig Anhänger.

Für die heutigen Sprachplaner sind die sprachpolitischen Vorstöße der österreichischen Periode wichtige historische Referenzpunkte. Wichtiger noch ist Titos Ethnopolitik: Während sich die Muslime Bosniens 1948 bis 1961 in Volkszählungen für Kroaten- oder Serbentum entscheiden mussten, wurden sie 1963 verfassungsrechtlich als Nation anerkannt. Der von Tito als Puffergebiet zwischen Serben und Kroaten genutzte Raum wurde so weiter neutralisiert, und 1971 konnten sich die bosnischen Muslime in der Volkszählung als *Muslimani* mit großem M als Nation deklarieren (im Gegensatz zu *musliman* als religiöse Zugehörigkeit).<sup>8</sup> Die Marginalisierung von Religion war nirgends so erfolgreich in Tito-Jugoslawien wie bei den Muslimen in Bosnien: Die fortgeschrittene Säkularisierung trägt heute dazu bei, dass der Bezug auf die geographische bzw. staatliche Einheit Bosnien-Herzegowina gegenüber der rein religiösen Identifikation überwiegt.

Das heutige Bosnische bzw. Bosnjakische ist ein Teilaspekt des weltweit wohl einzigen Falls, wo sich *vier* Standardsprachen herausbilden, die alle dieselbe Dialektbasis (nämlich ijekavisches Neuštokavisch) mitbenutzen. Der logische Kompromiss des 19. Jahrhunderts zwischen Kroaten und Serben, den beiden treibenden Kräften der südslawischen Vereinigung, war die Wahl dieses Dialekts mit der höchsten Inklusionswirkung. Diese Entscheidung forderte von beiden Seiten den Verzicht auf ethnisch exklusive Dialekte, bei den Kroaten auf das Kajkavische und Čakavische, bei den Serben auf das ekavische Štokavische. Ein zentrales Problem des Serbokroatischen war, dass kein dialektal-synthetisches und somit neutrales Sprachmodell geschaffen wurde, sondern ein Sprachsystem, das der dominierenden Gruppe im Staat sehr ähnlich war und im 20. Jahrhundert daher kontinuierlich als Symbol serbischer Hegemonie konnotiert war – und es während der Königsdiktatur 1929–1941 de facto auch war. Dies erklärt das Ende des Serbokroatischen nach 1991. Der 1850 entworfene Kompromiss zwischen Vuk-Anhängern und Illyristen hat eigentlich die Tür für die Ausarbeitung einer bosnischen Sprachnorm zugeschlagen, da der bosnische Raum prototypisch serbokroatisch ist: So lässt sich nachweisen, dass die sprichwörtliche Variantenneutralität bosnischer Sprecher zwischen kroatisch und serbisch markierten Dubletten bis in die 2000er Jahre fortwirkt.<sup>9</sup> Wenn sich nun dennoch seit den 1990er Jahren und verstärkt durch die Genozid-Erfahrung während des Krieges 1992–1995 eine bosnjakische Standardsprache herausbildet, so zeigt dies Folgendes:

8 Sehr konzise Darstellung bei Blum 2002.

9 Lehfeldt 1999, Neusius 2002.

a) Die Entwicklung von Schriftsprachlichkeit ergibt sich primär aus der soziopragmatischen Entwicklung. Im Falle der Muslime, die im 20. Jahrhundert massiv von *minority building* im Sinne von Marginalisierung und wirtschaftlicher Peripherisierung betroffen sind, ist die nationale Staatspolitik ausschlaggebend. Das Bosnjakische der 1990er Jahre ist nicht eine Reaktion auf das sozialistische Jugoslawien, als dessen Opfer sich heute jeder viktimisiert, sondern es ist das konsequente Ergebnis der tito-jugoslawischen *homeland*-Politik, die jeder der sechs Nationen Territorium in Form einer Föderationsrepublik zugewiesen hat: Entlang dieser von Tito geschaffenen Grenzen ist Jugoslawien dann auseinandergebrochen.

b) Die bosnjakischen Sprachplaner bemühen orientalische und türkische Lexik als Ausbaumechanismus zur Schaffung von Distinktivität zum Serbischen und Kroatischen. Ein Überblick über die historische wie die heutige Verbreitung von Turzismen in Südosteuropa macht allerdings deutlich, dass ihre Präsenz nur in mittelbarer Beziehung zur „gefühlten Orientalität“ steht: Wie das Wörterbuch zu Turzismen im bosnisch-herzegowinischen Raum von Škaljić 1957 im Vergleich zum gesamtjugoslawischen Raum von Knežević 1962 zeigt, ist im serbischen Osten und Südosten eine archaischere Lehnwortschicht zu finden als in Bosnien. In der makedonischen und bulgarischen Mediensprache sind Turzismen noch sehr viel frequenter, sie sind hier allerdings Kolloquialstil und postkommunistisch-demokratisch konnotiert. Turzismen als sprachliche Ikonisierung muslimischer Identität scheinen effektiver gerade dort, wo sie seltener sind, also eher im nördlicheren bzw. westlicheren Balkan.<sup>10</sup> Wir sehen anhand der Turzismen, dass die Entwicklung von Schriftsprachlichkeit in keinem zwingenden Verhältnis zu sprachlichem Abstand steht.

Die lebhafteste Witzproduktion zur postjugoslawischen Sprachsituation zeigt die hohe metasprachliche Reflexion bei den Sprechern selbst, die die ethnische Markierung der Sprache thematisieren:

U postdejtonskom dobu, Hrvat seda u sarajevsku kafanu. Dolazi kelner i on kaže: Jednu kavicu, molim vas. Kelner: Nema. Hrvat se zamisli pa kaže: A mogu li dobiti jednu kafu? Kelner: Ne može. Hrvat još malo razmisli, pa kaže: A jednu kahvu, možda? Kelner: Ma, jarane, nema vode.

In der Post-Dayton-Zeit setzt sich ein Kroat in ein Café in Sarajevo. Der Kellner kommt, und er bestellt: „Einen Kaffee (kroatisch markiertes Lexem) bitte.“ Der Kellner: „Gibt's nicht.“ Der Kroat denkt kurz nach und sagt dann: „Und kann ich bitte einen Kaffee (serbisch markiertes Lexem) bekommen?“ Der Kellner: „Geht nicht.“ Der Kroat denkt abermals kurz nach und sagt dann: „Und vielleicht einen Kaffee (bosnisch markiertes Lexem)?“ Der Kellner: „Mensch Kumpel, es gibt kein Wasser.“

10 Hierzu ausführlich Gröschel 2009, 175–259.

Aufgrund seiner Alltagserfahrung geht der Cafégast davon aus, dass er wegen seines Sprachgebrauchs (als Kroat) diskriminiert wird. Er vollführt dann eine sprachliche Akkommodation und passt sich vermeintlich seinem Gegenüber an, was mit einer deutlich höflicheren Formulierung der Bestellung einhergeht. Nachdem er sich sprachlich Richtung Serbien akkommodiert hat, versucht er es schließlich auch noch in Richtung des neuen bosnischen Standards (mit *kahva*). Der Cafégast vermutet hier einen sog. „Schibboleth-Test“: Dieser Name wird heute metaphorisch verwendet für sprachliche Erkennungszeichen, anhand derer verfeindete Gruppen sich ausschließen können. Er bezieht sich auf eine Episode im Alten Testament (Ri 12,5f.), wo die Gileaditer die feindlichen Ephraimiten am (falsch ausgesprochenen) Passwort „Schibboleth“ („Ähre, Strom“) erkannt haben. „Schibboleth“-Tests werden gerne dann angewandt, wenn in Regionen ethnischer Gemengelage aufgrund langer Assimilationsprozesse die einzelnen Gruppen nur noch an muttersprachlichen Eigenheiten erkennbar sind.

Dodje Mujo u kafić u Zagrebu i kaže konobaru: Donesi mi kahvu! Konobar: Kavvu? Mujo: Ne kahvu! Konobar: Pa to vam je sve isto?! Na to će Mujo: Kako može bit' isto, a je l' isto kad kažem da sam ti ženu pohvalio ili povalio?!<sup>11</sup>

Der Bosnier Mujo kommt in ein Café in Zagreb und sagt zum Kellner: „Bring mir einen Kaffee (bosnisch markiertes Lexem)!“ Der Kellner: „Einen Kaffee (kroatisch markiertes Lexem)?“ Mujo: „Nein, einen Kaffee (bosnisch markiertes Lexem)!“ Der Kellner: „Aber ist das nicht alles dasselbe?!“ Daraufhin Mujo: „Wie kann es dasselbe sein, ist es etwa dasselbe, wenn ich sage, dass ich Deine Frau gelobt (pohvalio) oder flachgelegt (povalio) habe?“

Bei derartigen Mujo-Haso-Witzen aus Bosnien, die etwa die Popularität von Ostfriesenwitzen bei uns haben, verschwindet die Grenze zwischen Auto- und Heterostereotypen, da der dümmliche Provinzler zugleich der bauernschlaue Schlawiner ist, der hier im Witz die Berechtigung des Bosnischen durch die Konstruktion des bedeutungsdifferenzierenden Minimalpaares *pohvaliti* und *povaliti* und somit die Bedeutung des Orientalisierungsmarkers *-h-* unwiderlegbar beweist.

## Torbešen

Vergleichen wir nun die beiden zweitgrößten Gruppen slawischsprachiger Balkanmuslime: die Torbešen in der Republik Makedonien und die Pomaken in Griechenland und in Bulgarien. Hier wird deutlich, wie stark das tito-jugoslawische Experiment die Gruppenbildungsprozesse beeinflusst hat: Während Titos

<sup>11</sup> <http://www.cyberbulevar.com/vic/narodi/4/>



*bratstvo i jedinstvo*, d.h. der zwischen konstitutiven *narodi* und den *narodnosti* unterscheidende Supranationalismus, zu einer omnipräsenten Ethnisierung der Bevölkerungsgruppen beigetragen hat, finden wir im restlichen Balkan das krasse Gegenteil, nämlich Zwangsassimilation und Leugnung von ethnischer Differenz.

Im dreibändigen Standardwerk der makedonischen Dialektologie findet sich das Kapitel „Govorite na islamiziranite Makedonci vo zapadna Makedonija“<sup>12</sup>: Dies besitzt eigentlich keine Berechtigung, da der Autor hier sein territoriales Ordnungsprinzip durchbricht und Dialekte bespricht, die wenig miteinander zu tun haben und die er in insgesamt neun Gruppen unterteilen muss. Die makedonischsprachigen Muslime siedeln vor allem in Westmakedonien mit dem Zentrum Debar, entlang der albanischen Grenze von Struga mit Tetovo, wobei sich der Siedlungsraum nach Norden ins Kosovo fortsetzt. Diese Dialekte gliedern sich problemlos in die westmakedonische Dialektlandschaft ein. Im Gegensatz hierzu besitzen die Dialekte der in Albanien und im Kosovo lebenden sog. Gorani, die auf makedonischem Territorium nur in zwei Dörfern bei Tetovo leben, einen ausgeprägten Übergangscharakter zwischen makedonischen und serbischen Sprachcharakteristika und sind zudem als isolierte Bergdialekte deutlich archaischer. Dem stehen wiederum die Dialekte muslimischer Slawischsprecher (Torbeßen) gegenüber, die während einer Migrationswelle im 17. und 18. Jahrhundert Richtung Osten in den Raum Skopje und Veles gezogen sind. Hier finden wir eine sehr ähnliche Ausgangslage wie in Bosnien (allerdings waren dort christliche Bevölkerungsteile die „newcomer“, während es in Makedonien die Muslime sind): Trotz interdialektaler Akkommodation sind innovative und archaische, autochthone und zugezogene Dialektzüge noch schwach ausgeprägt, allerdings betont Vidoeski, es gebe fast keine Differenzen.<sup>13</sup>

Vidoeskis Studie geht sehr ins Detail und weist auf Unterschiede hin, die grundsätzlich zwischen einzelnen Dörfern und Regionen bestehen und die nur sehr schwer systematisierbar sind – im Falle konfessioneller Einheitlichkeit wären diese Dialekte niemals in dieser Anordnung besprochen worden. Das Kapitel als solches ist also schon ideologisch motiviert, und im Schlussabsatz fällt Vidoeski ein apodiktisches Urteil über „den Dialekt der makedonischen Muslime“, den es so ja gar nicht gibt:

Prethodnata analiza na dijalektniot materijal pokaža deka govorot na makedonskoto islamizirano naselenie vo nabroenite sela i na istoriski plan i po sovremenata sostojba na sevkupniot gramatički sostav e identičen so govorot na hristijanskoto makedonsko naselenie vo istite naselbi i/ili vo sosednite sela.<sup>14</sup>

12 Vidoeski 1998, 309–338.

13 Ebd., 326: „gotovo nema razlika“.

14 Ebd., 338.

Die Torbeßen in der Republik Makedonien als Kleingruppe haben nicht die Statusaufwertung erfahren wie die Bosnier, sondern standen nach 1945 im Kontext des makedonischen *nation building*, das für Tito hohe geopolitisch-strategische Priorität besaß und daher stärker gefördert wurde als jeder andere Nationalismus in Jugoslawien. Da sie vorrangig im stark albanisch besiedelten Westen des Landes leben und während des 2. Weltkriegs Teil des italienischen Protektorats Groß-Albanien waren, besitzen sie eine ambivalente Position im makedonischen Staat zwischen diskursiver Inklusion und praktischer Exklusion: Einerseits werden sie als Sprecher von isolierten, archaischen Dialekten von Dialektologen als „die reinsten Makedonier“ gepriesen, andererseits trifft sie dasselbe Schicksal wie die Albaner im Staat nach 1945, nämlich Säkularisierung und zugleich eine starke ökonomische Peripherisierung.

Anders als die Pomaken in den 1912/13 von den Bulgaren eroberten Gebieten im Raum Drama, Kavala und West-Thrakien sind die Torbeßen von gezielter und massenhafter Zwangschristianisierung, die sich u.a. in einer bulgarischen Kleiderordnung niederschlug, verschont geblieben. Im Zusammenhang mit der jugoslawischen Blockfreiheit lockerte sich die Haltung des Staates gegenüber den Muslimen. Für die Torbeßen ist die innerminoritäre Kohäsion das wichtigste Kennzeichen: Als eine in Volkszählungen nicht existente Gruppe bestand immer die Möglichkeit, sich als Türke oder Albaner zu definieren.<sup>15</sup> Offiziell gab es fünf *narodnosti*, nationale Minderheitengruppen in Makedonien: Albaner, Türken, Aromunen, Romani und Serben. Die türkische Option ist die traditionelle und beruht auf dem osmanischen *millet*-System, das Ethnizität auf konfessioneller Basis definierte. Mit den Pogromen an Muslimen vor, während und nach der Einrichtung christlicher Nationalstaaten seit dem 19. Jahrhundert wurde die Türkei Schutzmacht aller Balkanmuslime, es kam zu einer Konflation von Islam und Türkentum, die bis heute spürbar ist.

Symptomatisch ist etwa die Bezeichnung des Beschneiders (türk. *sünnetçi*), die im Pomakischen im Raum Xanthi als altes imperatives Kompositum *rezikur* („Schneid-Schwanz“) erscheint, im Raum Komotini hingegen als Nomen agentis *turčinar* genannt wird: Der einen zentralen muslimischen Ritus Vollziehende ist der „Türkisierer“. Heute finden wir – gerade in den Torbeßenregionen, die nicht in albanischem Siedlungsgebiet liegen – sehr häufig die Deklaration als „Türken“ (z.B. in der Volkszählung von 1994), obwohl nur sehr schwache oder gar keine Kenntnisse des Türkischen vorhanden sind.

Die albanische Option der Torbeßen ist einerseits auf die (auch über das Schulsystem laufende) Propaganda im 2. Weltkrieg zurückzuführen, andererseits ist sie durch die demographische Entwicklung zu erklären: Durch die massive

15 Telbizova-Sack 2007; Bougarel / Clayer 2001, 133-176.

Emigration ethnischer Türken aus der jugoslawischen Republik Makedonien in die Türkei (während der 1950er Jahre emigrierten mehr als 220.000 sich „türkisch“ deklarierende Personen) bilden die Albaner eindeutig die größte und wortstärkste Minderheit im Land (sie bilden zwei Drittel der muslimischen Bevölkerung), so dass der Schulterchluss hier strategisch nachvollziehbar erscheint.

Das diskursive *minority building* hat eigentlich erst 1991 eingesetzt, als quasi über Nacht die jugoslawische Teilrepublik zur unabhängigen Republik Makedonien wurde und die ethnischen Gruppen von *narodnosti* in einem atheistischen, stark föderalen und supranational definierten Staat zu Minderheiten in einem christlichen Nationalstaat wurden. Der innere Widerstand der Torbešen ist etwa daran ablesbar, dass bei der Volkszählung 1961 über die Hälfte der Torbešen die Kategorie „makedonisch“ gewählt haben, diese Option im Jahr 2002 aber bereits durch „albanisch“ und „türkisch“ verdrängt worden ist.<sup>16</sup> Erst nach 1991 stehen die Torbešen im mehrfach (1995 und 1997) auch blutigen Konflikt zwischen der albanischen Minderheit und dem neuen Nationalstaat, dessen Legitimität die Albaner zum Teil offen bestreiten: Streitpunkte sind die nationalen Symbole par excellence: das Recht, die albanische Flagge zu hissen, und die Anerkennung der Diplome der damals illegalen albanischen Universität in Tetovo. An diesem Punkt tritt nun das jugoslawische Erbe hervor: Ethnizität ist im Friedensabkommen von Ohrid 2001 in hohem Maße institutionalisiert worden, da Menschen in diversen Staatsinstitutionen Angehörige ethnischer Gruppen repräsentieren: Die Torbešen können sich der Frage der Ethnizität also nicht entziehen.

Seit den 1990er Jahren ist eine verstärkte Aktivität seitens der makedonischen Wissenschaft festzustellen, die sich in Tagungen und Veröffentlichungen um die Beweisbringung bemüht, unter den Torbešen das Bewusstsein zu schaffen, zur makedonischen Nation zu gehören: Symptomatisch ist bereits die offizielle Bezeichnung „makedonische Muslime“. Pars pro toto sei ein prominent besetzter Band von 1995 genannt, der in der Reihe „Kulturno-naučni manifestacii na Makedoncite musulmani“ erschienen ist, die bereits Ende der 1970er Jahre von einer Gruppe makedonisch-nationaler Torbešen gegründet worden ist. Von „Verteidigung und Schutz“ ist die Rede, da mehrere Torbešendorfer – zur Verzweiflung makedonischer Primordialisten – seit 1992/93 türkische oder neuerdings albanische Schulen gefordert haben. Von 1994 bis 2000 ließen die Torbešen des Dorfs Dolno Količani ihre Kinder mit Bussen in die türkischsprachige Schule nach Skopje fahren, bis die Behörden eingelenkt und ab der dritten Klasse fakultativ Türkisch als „Fremdsprachenunterricht“ eingerichtet haben.

Die Torbešen haben das tito-jugoslawische Experiment durchlaufen und besitzen in Makedonien nach dem Ohrider Rahmenabkommen von 2001, das

---

16 Hausmaninger 2005.

sehr genau von Minderheiten-NGOs beobachtet wird, weitgehende kulturelle Ausdrucksmöglichkeiten. Dennoch zeigt die Gruppe keinerlei Tendenzen zur Ausbildung einer Mikroliteratursprache, obwohl die Identität hierfür durchaus vorhanden ist. Ortskundige Kulturanthropologen und Soziologen haben eigene Ursprungsmythen der Gruppe dokumentiert. Die Gruppengrenzen werden weiterhin dadurch aufrechterhalten, dass die Torbeßen wie auch die Pomaken auf der ethnischen Hierarchieskala deutlich unter den Türken stehen, was sich vor allem im Heiratsverhalten niederschlägt.

Wo stehen die Eliten der Torbeßen?<sup>17</sup> Es gibt eine „Allianz der makedonischen Muslime“, die die makedonische Version von Torbeßentum mitträgt, daneben gibt es die „Islamische Glaubensgemeinschaft“, deren Repräsentanten die Torbeßen für eine selbständige Bevölkerungsgruppe halten. Ihre Zeitung „Mlada Mesečina“ (seit 1987) erscheint in drei Sprachen: Makedonisch, Türkisch, Albanisch. Dies belegt, wie gering die sprachliche Gruppenzugehörigkeit hier bewertet wird. Innerhalb der Gruppe, die sich neuerdings sprachlich albanisiert bzw. turzisiert, finden wir also sehr unterschiedliche Arten von Bilinguismus und Sprachwechsel mit allen dazugehörigen Phänomenen (Codeswitching, intergenerationeller Transmissionsabbruch u.ä.), was sich in keiner Weise in der Kulturpolitik der Gruppe äußert. Vor allem seitens der assimilationswilligen Torbeßen, die die von der Mehrheitsbevölkerung angebotene Option als „makedonische Muslime“ akzeptieren, wäre es unmöglich, neben dem Standardmakedonischen eine weitere, ähnliche Sprachform zu verschriftlichen.

## Pomaken

Die Pomaken verdanken ihre Konstitution als Gruppe eindeutig dem bulgarischen Nationaldiskurs: Die die Einrichtung eines bulgarischen Nationalstaats in den 1870er Jahren aktiv bekämpfenden Pomaken wurden als fehlgeleitete Missgeburt des Bulgarentums angesehen, die mittels Christianisierung rebulgarisiert werden müssten: Diese Denkweise bestätigt sich in der Bezeichnung „Wiedergeburt“ (*vāzraždane*) für die extrem brutale Assimilationspolitik unter Todor Živkov während der 1980er Jahre, als Hunderttausende Türken aus dem Land geflohen sind.<sup>18</sup> Die gut ausgebildete Elite der Pomaken hat sich bulgarisch assimiliert, während sich ihre Mehrheit in einer Segregationskultur verschanzt hat und ihre Ethnizität durch Heiratsstrategien und Renitenz gegen die Landflucht zu bewahren sucht.<sup>19</sup>

17 Telbizova-Sack 2007, 211ff.

18 Vgl. die Überblicksdarstellung bei Konstantinov 1997.

19 Zur identitären Multioptionalität der Pomaken vgl. Karagiannis 2003.

Die Pomaken Bulgariens und Griechenlands, seit 1949 durch den Eisernen Vorhang getrennt, haben die Extrempole balkanischer Minderheitenpolitik erlebt: Während die bulgarischen Pomaken in regelmäßigen Abständen von Assimilationskampagnen heimgesucht wurden, die ihnen religiöse Praktiken, muslimische Namen u.ä. verboten, befinden sich die Pomaken Griechenlands offiziell unter der Obhut der Schutzmacht Türkei, was die innerminoritäre Kohäsion und die Turzisierung der Pomaken beschleunigt. Im türkisch-griechischen Vertrag von Lausanne 1923 haben Griechenland und die Türkei ihre „religiösen Minderheiten“, wie es hieß, komplett ausgetauscht. Um das Patriarchat in Istanbul zu halten, wurde im Gegenzug der muslimischen Minderheit im griechischen West-Thrakien Bleiberecht eingeräumt.

Der Vergleich der griechischen und bulgarischen Pomaken verdeutlicht, dass Sprache kein relevantes Zuschreibungskriterium für die Setzung der Außengrenzen von Wir-Gruppen ist: Die bulgarischen Pomaken bewahren sehr viel stärker ihre ethnische Identität, obwohl ihr Dialekt in der Annäherung an den bulgarischen Standard geschliffen wird, im Gegensatz zum Pomakischen in Griechenland, das zwischen Türkisch und Griechisch als Abstandsprache funktioniert.

Die Pomaken Griechenlands befinden sich im Kräftefeld der griechischen Außenpolitik, die im 20. Jahrhundert zwischen der „Gefahr aus dem Norden“ (Bulgarien) und der „Gefahr aus dem Osten“ (Türkei) schwankt.<sup>20</sup> Als die nordgriechische Grenze Teil des Eisernen Vorhangs wurde, galt eindeutig Bulgarien als größere Bedrohung, so dass im gesamten westthrakischen Minderheitengebiet 1951 türkisch-griechischsprachige Minderheitenschulen eingerichtet wurden. Mit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes dämmerte es griechischen Politikern, dass die staatlich mitgetragene Turzisierung der Pomaken ein Fehler sei. In der Folge erschienen Dutzende von Publikationen, die die innerminoritäre Assimilation der Pomaken (an die größere muslimische Gruppe der Türken in West-Thrakien) bremsen und eine pomakische Regionalidentität stärken sollten, wobei Kodifizierungsversuche einer pomakischen Sprache eine zentrale Position besaßen.<sup>21</sup> Die Beendigung dieser griechischen Politik Ende der 1990er Jahre ist außenpolitisch begründet: Einerseits umgeht Griechenland den Konflikt mit Bulgarien, das *spill over*-Effekte einer ethnoregionalen Konsolidierung auf die eigene, sehr viel größere Pomakengemeinde befürchtete, andererseits hat die griechisch-türkische Entspannungspolitik seit dem Erdbeben 1999 der anti-türkischen Pomakenpolitik den Boden entzogen.

20 Formel von Trubeta 1998; vgl. auch Steinke / Voß 2007, 7-13 (Einleitung).

21 Aktuelle Monitoring-Ergebnisse des DFG-Projekts „Kontakt- und soziolinguistische Untersuchungen bei den slawischsprachigen Muslimen in West-Thrakien“ bei Manova 2010 und Tokić 2010.

Diese sprachpolitischen Vorstöße sind von der Pomakengemeinde selbst von Beginn an vehement abgelehnt worden, sie tragen unmittelbar zum rapiden Sprachtod des Pomakischen bei. Hierfür gibt es gleich mehrere Gründe:

1. Die Macher der Lehrbücher sind zumeist Griechen, die sich in ihrer Zeit als Dorfschullehrer das Pomakische angeeignet haben. Sie haben dadurch die Tendenz, das türkische Element im Pomakischen deutlich unterzubewerten. Dies liegt einzig und allein an ihrer Zweisprachigkeit im Gegensatz zur pomakischen Dreisprachigkeit, wird von den Pomaken selbst aber als ikonischer Ausdruck der politischen Motivation verstanden, nämlich der Spaltung der Muslime, der Enttuzisierung der Pomaken. Auch Pomaken, die kein Türkisch gelernt haben, besitzen ein hohes Reservoir an Turzismen in ihrem Wortschatz: So zählen die meisten Pomaken von 1–4 auf Slawisch, ab 5 dann auf Türkisch.
2. Das Pomakische als geschriebene Sprachform ist unmissverständlich ein Instrument von griechischen Ultranationalisten, ihr unverkennbares Ziel die Hellenisierung der Pomaken. Ein pomakisches Lehrbuch von 1997, das nie zur Anwendung kam, versucht beispielsweise, mit den Kindern die griechischen Nationalfeiertage einzuüben. Von den zwei großen griechischen Nationalfeiertagen eignet sich der stark antimuslimisch konnotierte Tag des griechischen Aufstands 1821 schlecht, so dass hier der sog. „Nein“-Tag gewählt wurde, an dem Griechenland 1941 dem Hitler-Faschismus die Stirn bot. Nationalfeiertag wird auf Pomakisch als *hükümecki bajram* übersetzt. Dieser türkisch orientierte Terminus, der das größte muslimische Fest als Vergleichsbasis bemüht, ist so stark säkularisierend, wenn nicht gar blasphemisch.
3. Die türkisch-nationale Orientierung der Pomaken hat zwei sehr pragmatische Gründe: Trotz der Minderheitenrechte, die im griechisch-türkischen Vertrag von Lausanne 1923 gesichert wurden, sind die Muslime Thrakiens starker Diskriminierung ausgesetzt. Das Verbot des Erwerbs von Immobilien hat dazu geführt, dass die zahlreichen pomakischen BRD-Gastarbeiter seit den 1960er Jahren ihr im Ausland verdientes Geld in der Türkei investieren. Vor allem aber bestand die einzige Möglichkeit zu sozialem Aufstieg darin, in der Türkei ein Universitätsstudium zu absolvieren. Die pomakische Elite ist daher eindeutig türkisch national ausgerichtet, was auf den Dörfern große Signalwirkung hat.<sup>22</sup>
4. Das Pomakische als Sprache gibt es nicht. Es gibt noch nicht einmal pomakische Dialekte, ebenso wenig wie wir in Baden-Württemberg evangelische von katholischen Dialekten trennen können. Vor allem aber stehen

---

22 Vgl. Demetriou 2004.

Dialekte immer im Kräftefeld von standardsprachlicher Überdachung: Die pomakischen Dialekte in Bulgarien funktionieren in einem regulären Dialekt-Standard-Verhältnis, in Griechenland hingegen führen sie zu einer stark asymmetrischen Zwei- bzw. Dreisprachigkeit mit dem Griechischen und Türkischen. Die regionalen Differenzen sind extrem hoch: Im eher traditionellen Raum der Bergdörfer von Xanthi lässt sich folgende Relation aufstellen: Pomakisch ist weiterhin Muttersprache für alle Pomaken, im Alltag wird zu 50% Pomakisch, zu 30% Griechisch geredet, neuerdings zu 20% Türkisch. Im Raum Komotini beobachten wir seit Jahrzehnten die Landflucht der Pomaken aus den Bergdörfern, was zu einer Vermischung mit den Türken in der Ebene geführt hat: Im Ergebnis benutzen die Komotini-Pomaken heute zu ca. 80% Türkisch, zu 15% Griechisch, und zu 5% Pomakisch. Eine ältere Pomakin, die nicht das 1951 eingerichtete türkisch-griechische Minderheitenschulsystem durchlaufen hat und kein Türkisch kann, hat somit enorme Verständigungsschwierigkeiten mit einem jungen Pomaken aus Komotini, dessen Eltern bereits den Sprachwandel zum Türkischen vollzogen haben.

## Resümee

Abschließend möchte ich einen Aufsatz von zwei namhaften Vertreterinnen der amerikanischen *linguistic anthropology* zitieren, die nach der Rolle von Sprachideologien bei der sozial konstruierten Grenzziehung zwischen Dialekten und Sprachen fragen.<sup>23</sup> In diesem Prozess der Nationalstaatsbildung, der angeblich kulturelle Einheiten in politische Gebilde überführt hat, ist der die slawischen Balkanmuslime betreffende Inklusionsdiskurs ausschließlich auf sprachlicher Basis geführt worden. Es geht also zunächst um den Diskurs der nationalen Mehrheit, dann aber auch um die Reperkussion divergierender Inanspruchnahmen seitens der Minderheit, die so ihre eigene Ideologie ausformt.

Irvine und Gal nennen drei semiotische Prozesse, durch die Sprachideologien sprachliche Ausdifferenzierung verarbeiten. Am wichtigsten scheint mir die sog. *erasure*: Die „Rasur“ meint die Ausblendung von sprachlichen Fakten, die nicht mit der Sprachideologie in Einklang zu bringen sind. *Erasure* finden wir häufig im Falle von Minderheiten: So können die Windischentheorie zu den Kärntnern, die russ. Sprachpolitik in Karelien ebenso wie die griechische Ideologie des „scheinbar slawischen Idioms“ in Nordgriechenland als Paradebeispiel für derartige Sprachideologien angeführt werden, die sich weit vom Faktischen entfernen. Im Ergebnis ist es so, dass die Minderheit selbst zur Festigung von

---

23 Gal / Irvine 1995 und 2000.

neuerworbenen Identitäten derartige Ideologien mitträgt. Im Endergebnis sehen wir etwa bei den Pomaken, dass sich überlagernde Sprachideologien von drei Nationalstaaten (Griechenland, Türkei und Bulgarien), die die Gruppe als Teil ihres Volkskörpers einklagen, die Wirksamkeit des *erasure*-Prozesses noch potenzierten: Indem Sprache von mehreren Seiten manipulativ als Argument missbraucht wird, verliert die Sprache bei ihre Sprechern selbst endgültig ihre Rolle als Indikator für Gruppenzugehörigkeit.

Erst in den letzten Jahren, in denen die postsozialistische Transition neue Identitätsausverhandlungen ermöglicht hat, zeigen die Balkanmuslime die Tendenz, ihre nationale Identität mit der adäquaten Sprachloyalität zu verbinden. Dies zeigt etwa der Vergleich der Bevölkerungsstatistiken von 1953 und 1994 der Republik Makedonien: Während 1953 noch 16,4% derjenigen, die sich national als Albaner deklarierten, nicht Albanisch als Muttersprache angegeben haben, ist die Zahl bis 1994 auf 1,1% gesunken.<sup>24</sup> Ohne vergleichbare Zahlen für die Pomaken in Griechenland zu besitzen, ist derselbe Prozess auch hier spürbar: Einer nationaltürkischen Orientierung folgt allmählich der Sprachwechsel zum Türkischen.

Wir können dies auf dreierlei Weise interpretieren: Einerseits erreicht die Ideologie des Sprachnationalismus erst jetzt die isolierten und rückständigen Moslemdörfer, andererseits folgt die sprachliche Umorientierung hin zu einer türkischen oder albanischen Identität der slawischsprechenden Muslime in Makedonien, Bulgarien und Griechenland starken ökonomischen Interessen. Diese pragmatische Interessenlage findet sich in Aussprüchen wie „mein Kind will eine Sprache mit Nation“, „das Pomakische hat keine Flagge“ o.ä., wobei die türkische Propaganda ein leichtes Spiel hat, den sowieso als dörflich konnotierten Dialekt als nutzlos hinzustellen. Der Sprachwechsel bei Torbeßen und Pomaken steht also zugleich im Kontext eines Öffnungsprozesses der alten Dorfgemeinschaften.

In der gesamtbalcanisch-diachronischen Perspektive lassen sich die Entwicklungen in Bosnien wie auch bei Torbeßen und Pomaken auf die Formel bringen, dass die Balkanmuslime eine retardierte Rezeption des Sprachnationalismus durchleben: In Bosnien führt sie zu Dissimilation und zum Ausscheren aus dem plurizentrischen Serbokroatischen, in Makedonien und Griechenland zu transnationaler Assimilation ans Türkische und Albanische und zu Sprachwechsel.

---

24 Friedman 2003, 275.



## Literaturverzeichnis

- Blum, D., 2002: *Sprache und Politik. Sprachpolitik und Sprachnationalismus in der Republik Indien und dem sozialistischen Jugoslawien (1945-1991)*. Würzburg.
- Bougarel, X. / Clayer, N. (Hrsg.), 2001: *Le nouvel islam balkanique: les musulmans, acteurs du post-communisme (1990-2000)*. Paris.
- Bringa, T., 1995: *Being Muslim the Bosnian way. Identity and community in a Central Bosnian village*. Princeton.
- Demetriou, O., 2004: „Prioritizing 'ethnicities': The Uncertainty of Pomak-ness in the urban Greek Rhodope“, in: *Ethnic and Racial Studies* 27/1, 95-119.
- Ellis, B.A., 2003 : *Shadow Genealogies: Memory and Identity among Urban Muslims in Macedonia*. New York.
- Friedman, V., 2003: „Language in Macedonia as an Identity Construction Site“, in: Joseph, B. D. et al. (Hrsg.): *When Languages Collide: Perspectives on Language Conflict, Language Competition, and Language Coexistence*. Columbus/Ohio, 257-295.
- Gal, S. / Irvine, J.T., 1995: „The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference“, in: *Social research* 62/4, 967-1001.
- Gal, S. / Irvine, J.T., 2000: „Language Ideology and Linguistic Differentiation“, in: Kroskrity, P. (Hrsg.): *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fe, Oxford, 35-83.
- Giles, H., 1979: „Ethnicity Markers in Speech“, in: Scherer, K.I.R. / Giles, H. (Hrsg.): *Social Markers in Speech*. Cambridge u.a., 251-289.
- Greenberg, R.D., 1996: „The Politics of Dialects among Serbs, Croats, and Muslims in the Former Yugoslavia“, in: *East European Politics and Societies* 10/3, 393-415.
- Greenberg, R.D., 1998: „Dialects and Ethnicity in the Former Yugoslavia: The Case of Southern Baranja (Croatia)“, in: *Slavic and East European Journal* 42/4, 710-722.
- Greenberg, R.D., 2004: *Language and Identity in the Balkans. Serbo-Croatian and its Disintegration*. Oxford.
- Gröschel, B., 2009: *Das Serbokroatische zwischen Linguistik und Politik*. München.
- Hausmaninger, A., 2005: „Ethnische Identität – eine Notwendigkeit? Slawische Muslime in einem westmakedonischen Dorf zwischen Zuweisung und Selbstwahrnehmung“, in: Daxner, M. et al. (Hrsg.): *Bilanz Balkan*. Wien, 152-165.
- Karagiannis, E., 2003: „Fremdzuschreibung und Minderheit: Bemerkungen zu den Pomaken Bulgariens“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 39/1, 37-51.
- Knežević, A., 1962: *Die Turzismen in der Sprache der Kroaten und Serben*. Meisenheim am Glan.
- Konstantinov, Y., 1997: „Strategies for Sustaining a Vulnerable Identity: The Case of the Bulgarian Pomaks“, in: Poulton, H. / Taji-Farouki, S. (Hrsg.): *Muslim Identity and the Balkan State*. London, 33-53.
- Lehfeldt, W., 1999: „Zur gegenwärtigen Situation des Bosnischen“, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 45, 83-90.

- LePage, R. / Tabouret-Keller, A., 1985: *Acts of Identity. Creole-based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge.
- Manova, M., 2010: „Zur gegenwärtigen sprachlichen und kulturellen Lage der Pomaken in Griechenland, Raum Xanthi“, in: Voß, Ch. / Telbizova-Sack, J. (Hrsg.): *Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung*. München, Berlin, 162-172.
- Neuburger, M., 2000: „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations“, in: *Nationalities Papers* 28/1, 181-198.
- Neusius, B., 2002: „Die Sprachenfrage in Bosnien und Herzegowina“, in: *Südosteuropa* 51/4-6, 217-227.
- Škaljić, A., 1957: *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti Bosne i Hercegovine, I-II*. Sarajevo.
- Telbizova-Sack, J., 2007: „Zwischen Hammer und Amboss: Die slawischen Muslime Makedoniens“, in: Steinke, K. / Voß, Ch. (Hrsg.): *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans*. München, 201-225.
- Tokić, R., 2010: „Neueste Entwicklungen bei den Pomaken West-Thrakiens“, in: Voß, Ch. / Telbizova-Sack, J. (Hrsg.): *Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung*. München, Berlin, 155-162.
- Trubeta, S., 1998: „Die Minderheitenpolitik Athens am Beispiel der Pomaken und deren sozialer Integration“, in: *Südosteuropa* 47/12, 632-658.
- Valjevac, N., 2005: „Dijalekatska leksika“, in: Mønnesland, S. (Hrsg.): *Jezik u Bosni i Hercegovini*. Oslo, 53-69.
- Vidoeski, B., 1998-1999: *Dijalektite na makedonskiot jazik*. Bd. 1-3. Skopje.
- Voß, Ch., 2007: „Language Ideology between Self-identification and Ascription among the Slavic-speakers in Greek Macedonia and Thrace“, in: Steinke, K. / Voß, Ch. (Hrsg.): *Die Pomaken in Griechenland und Bulgarien als Musterfall balkanischer Grenzminoritäten. The Pomaks in Greece and Bulgaria – a model case for borderland minorities in the Balkans*. München, 177-192.
- Voß, Ch., 2008a: „Balkanische Spezifika des Nexus Sprache – Ethnizität als Methodenreflexion“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 44/1 (2008), 109-121.
- Voß, Ch., 2008b: „Gruppenkohäsion in Südosteuropa jenseits von Sprachgrenzen“, in: Brunnbauer, U. / Voß, Ch. (Hrsg.): *Inklusion und Exklusion auf dem Westbalkan*. München, 161-185.
- Voß, Ch., 2009a: „Die Unschärferelation zwischen Sprache und Ethnizität bei christlichen und muslimischen Minderheiten auf dem Balkan“, in: Lienau, C. / Kahl, Th. (Hrsg.): *Christen und Muslime: Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. Münster, 141-153 (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, 11).
- Voß, Ch., 2009b: „Südslawistische Perspektiven auf christliche vs. muslimische Sprachidentitäten und Weltbilder“, in: Hinrichs, U. / Reiter, N. / Tornow, S. (Hrsg.): *EuroLinguistik. Entwicklungen und Perspektiven*. Wiesbaden, 297-314 (= EuroLinguistische Arbeiten, 5).

# Die Torlak, eine Volksgruppe zwischen Christentum und Islam

IRENE BELDICEANU-STEINHERR

Das abenteuerliche Leben des Schejhs Bedreddin und der damit verbundene Aufstand in Westanatolien haben nicht nur in den frühen osmanischen Chroniken ihren Niederschlag gefunden, sondern auch das Interesse der Historiker moderner Zeiten erweckt, so dass wir über zahlreiche Studien verfügen, die allerdings manche Fragen offen lassen.<sup>1</sup> Der Beitrag befasst sich nur mit einem Aspekt dieser Ereignisse, dem Auftauchen einer „Torlak“ genannten Gruppe. Unser Wissen auf diesem Gebiet konnte bis jetzt nicht viel mehr über das hinausgehen, was der Bericht vom Aufstand uns bisher geboten hatte. Die Erschließung osmanischer Steuerregister, die Bekanntmachung osmanischer Heiligenlegenden sowie die neuen technischen Errungenschaften wie das Internet haben inzwischen neue Forschungen mit neuen Ergebnissen ermöglicht.

Die Beschäftigung mit Kleinasien brachte überraschenderweise bis jetzt unbekanntes Material über diese Volksgruppe zu Tage. Ein zufälliger Blick ins Internet führte ebenfalls zu einer neuen Perspektive, denn da war nicht die Rede von Anatolien, sondern nur vom Balkan. Plötzlich erschien diese Volksgruppe wie der Gott Janus mit zwei Gesichtern. Das eine war nach Europa gerichtet, das andere nach Kleinasien. Somit erwies sich dann auch, dass bei den Historikern diese Spaltung ebenfalls bemerkbar ist. Wer den Balkan kennt, ignoriert Kleinasien – und umgekehrt, was natürlich der Schwierigkeit zuzuschreiben ist, die Sprachen der verschiedenen Regionen zu beherrschen.

Forscher, die ihr Interesse dem Balkan gewidmet haben, kennen nur die Torlak, die in einem Gebiet wohnen, das sich auf den Süden Serbiens sowie Bulgarien, Mazedonien, auf den Kosovo und einen Teil Rumäniens erstreckt. Die meisten Torlak auf dem Balkan sprechen einen slawischen Dialekt, den man Torlakian nennt. Die Mehrheit ist orthodox. Einige Gruppen sind Muslime und eine Minderheit Katholiken. Diese Einzelheiten verdanken wir einem Mönch Kiril Zhivkovich (Živković) aus Pirot.<sup>2</sup> Er verfasste 1762 ein Werk sprachwissen-

---

1 Anlässlich der Gedenkfeier für die 2009 verstorbene Frau Prof. Irène Mélikoff wurde ein gekürzter Vortrag ohne Quellenangabe am 20. Januar 2010 an der Universität Marc Bloch in Straßburg gehalten und zwar im Rahmen der Abteilung für persische und türkische Studien unter der Leitung von Professor Paul Dumont.

2 Internet-Google.fr (23. Oktober 2010), Stichwort Torlak (unter Torlakian Dialect): <[http://en.wikipedia.org/wiki/Torlakian\\_dialect](http://en.wikipedia.org/wiki/Torlakian_dialect)>; Manuscript aus dem Temska Klo-

schaftlicher Natur, dem er diese Angaben einverleibt hat. Serbische Enzyklopädien und Wörterbücher geben uns ebenfalls Auskunft über diese Volksgruppe.<sup>3</sup>

Forscher auf dem Gebiet der Osmanistik ignorieren die Torlak auf dem Balkan, und ich muss gestehen, dass ich auch zu diesen gehörte. Eine türkische Kollegin machte mich darauf aufmerksam, dass die osmanischen Steuerregister, die den Balkan betreffen, ebenfalls Material über die Torlak enthalten.<sup>4</sup> Ich selber hatte nicht im Geringsten an diese Möglichkeit gedacht, obwohl die vom Archiv gedruckten Ausgaben bei mir in der Bibliothek stehen!

Der Beitrag besteht aus drei Teilen, wobei er sich mit einer Ausnahme auf osmanische Quellen beschränkt. Der erste Teil behandelt die Torlak auf europäischem Boden, der zweite Teil die Geschehnisse, die sich in Kleinasien abgespielt haben. Der dritte Teil soll einige Überlegungen über den eventuellen Ursprung dieser Volksgruppe enthalten. Er endet mit einer Zusammenfassung der neuen Erkenntnisse.

## 1. Die Torlak auf europäischem Boden

### a. Steuerregister

Als Erstes sind zwei Steuerregister zu erwähnen. Es handelt sich um das Register TD 370 aus dem Jahre 1530.<sup>5</sup> Dort ist die Rede von einem Dorf namens Torlak im Bezirk von Tutrakan. Die Einwohner, alles Ungläubige, sind mit der

---

ster in Serbien, verfasst vom Mönch Kiril Živković aus Pirot; Stichwort „Kiril Zhivkovich“, *Dialecte de Torlak*.

3 Siehe Artikel „Torlak“ in Karadžić, 1852, 744, und Milenović 1929, 576; Kurze Notiz zu „Torlak“ in *Mala Enciklopedija*, 1969, 715 (freundliche Mitteilung von Saša Popović).

4 Ich verdanke diese Auskunft Ayşe Kayapınar aus Ankara, die mir eine Fotokopie von den Texten zugeschickt hat. Ihre Kenntnisse des Türkischen und Bulgarischen gaben ihr die Möglichkeit sich auf die Register des Balkans zu spezialisieren.

5 Prof. Machiel Kiel hat der Gegend von Razgrad in der Festschrift Irène Mélikoff einen Artikel gewidmet unter dem Titel „Hrāzgrad-Hezārgrad-Razgrad. The Vicissitudes of a Turkish Town in Bulgaria“, siehe Kiel 1991, 495-563. Zu seiner Zeit war das Register TD 370 (Tapu defteri n° 370) aus dem Archiv des Ministerpräsidialamtes in Istanbul noch nicht veröffentlicht. Inzwischen verfügen wir über den Druck: *370 numaralı Muhāsebe-i Vilāyet-i Rūm-İli Defteri (937/1530)*, Bd.I, 2001; Bd. II, 2002. Prof. Kiel datiert das Register auf das Jahr 1516. Man darf nicht vergessen, dass Süleyman der Prachtige eine Zusammenstellung der Einkünfte des Reiches befohlen hatte, worauf eine ganze Reihe von Kurzfassungen erstellt wurde, die sich auf die letzte Landaufnahme stützte. Deshalb besteht kein Grund das Jahr 1516 für das ausführliche Register anzuzweifeln. Prof. Kiel teilte mir mit, dass das Dorf 1934 in Zar Kaloyan umgetauft wurde. Ab 1951 erhielt es den Namen Hlebarovo. Inzwischen ist vielleicht wieder eine Änderung eingetreten.

Instandhaltung der Festung „Cernovi“ beauftragt.<sup>6</sup> Das Dorf wird in einem anderen Register zitiert, das TD 382 aus demselben Archiv, ebenfalls aus der Zeit Süleymans des Prächtigen; es trägt allerdings kein Datum.<sup>7</sup> Das Dorf gehörte immer noch zur Domäne Ibrahim Paschas. Die Einwohner bewachten seit geraumer Zeit die Pässe, betont der Text. Deshalb gewährte ihnen der Staat eine Befreiung von mehreren Steuern (S. 244–246). Alle Einwohner haben christliche Namen slawischen Ursprungs. Eine einzige Person nennt sich Ibrahim Sohn des Abdullah. Das bedeutet, dass er ursprünglich ein Christ war und später zum Islam übergetreten ist.

## b. Eine Heiligenlegende

Eine weitere osmanische Quelle ist die Heiligenlegende des Demir Baba, dessen Grabmal sich im heutigen Bulgarien in der Nähe von Razgrad befindet. Die Gegend ist in den osmanischen Quellen als Deliorman [Verrückter Wald] oder Ağaç Denizi [Baummeer] bekannt. Die Legende selbst, die von Bedri Noyan gedruckt worden ist, ist leider schwer verfügbar, und Rıza Yıldırım, der sie benutzt hat, bedauert die unbefriedigende Veröffentlichung.<sup>8</sup> Immerhin müssen wir dankbar sein, dass er uns einen Teil des Inhalts wiedergibt. Die Legende beschreibt den zweimaligen Besuch Demir Babas im Kloster von Seyyid Ali Sultan bei Didymoteichon, dem osmanischen Dimetoka. Demir Baba muss nach Schätzung Rıza Yıldırıms um die Mitte des 16. Jahrhunderts gelebt haben. Sein Kloster, auf Türkisch Tekke, befindet sich in Bulgarien in der Nähe von Razgrad.<sup>9</sup> Als Demir Baba in das Gebiet kam, wo die Nachkommen Seyyid Ali Sultans wohnten, gab es dort nicht eines, sondern zwei Klöster: ein unteres und ein oberes. Zwischen den Bewohnern der beiden Klöster herrschte Unfrieden. Die Bewohner des unteren Klosters beschimpften die Bewohner des oberen Klosters, die in der Legende immer als Bektaschi und Torlak bezeichnet werden. Sie nannten sie gründige Juden (*keleş çifit*, das Wort bedeutet auch ein gerissener Mensch), mit Zaumzeug versehener Jude (*mülcem çifit*) oder jüdischer Zimmer-

6 TD 370, 556. Das Dorf gehörte zu den Domänen Ibrahim Paschas.

7 Das Register soll kurz vor 1551 entstanden sein: M. Kiel, op. cit., 539.

8 Yıldırım 2010, 178, Anm. 43.

9 Babinger, der das Kloster im Jahr 1930 besucht hat, gibt uns eine kurze Beschreibung begleitet von einer Karte in: Babinger 1962, 88–96. Eine Zeichnung des Kloster von Felix Philipp Kanitz (1829–1904) sowie weitere Bilder vom Kloster befinden sich im Internet (Datum 24. Okt. 2010), Stichwort Demir Baba (images correspondant à Demir Baba): <[http://en.wikipedia.org/wiki/Demir\\_Baba\\_Teke](http://en.wikipedia.org/wiki/Demir_Baba_Teke)>. Das Thema ist mehrmals behandelt worden.

mann (*naccar çifti*).<sup>10</sup> Die oberen verwendeten nicht weniger beleidigende Ausdrücke für die unteren Klosterbrüder, wie unsaubere oder ungläubige Türken. Sie wollten von Demir Baba nichts wissen, bedrohten ihn und nannten ihn ein türkisches Schwein (*donuz* [domuz] *türk*).<sup>11</sup> Im oberen Kloster wohnten mit der schriftlichen Erlaubnis der Bektaschis zwei Burschen, die Janitscharen waren. Die unteren Klosterbrüder nannten sie Zigeunerjungen oder Judenburschen.<sup>12</sup> Sie werden als blau- oder grünäugig, mit einem um die Taille geschlungenen „fitsen“<sup>13</sup> beschrieben (*beline fitsen giymiş*), mit einer Bektaschimütze auf dem Kopf und einem bläulichen Gesicht. Aus diesem Bericht geht hervor, dass die zwei Jugendlichen, die in dem Kloster wohnten, ursprünglich keine Muslime waren.

### c. Europäische Quellen

Eine Beschreibung der Torlak findet man auch in drei im Westen veröffentlichten Werken ohne Anspielung auf politische Ereignisse. Dies sind die Werke von Menavino<sup>14</sup>, Spandugino<sup>15</sup> und Nicolas de Nicolay.<sup>16</sup> Bei den zwei letzteren handele es sich um eine Erweiterung Menavinos mittels anderer Quellen, wie es die Herausgeber des Textes von Nicolas de Nicolay beweisen. Der Grundtext dürfte der des Menavino sein, weil er im Jahre 1504 im Alter von zwölf Jahren von Piraten gefangen wurde und zehn Jahre am Hofe des Sultans verbracht hat.

Menavino widmet einige Kapitel religiösen Gemeinden. Seine Beschreibung der Torlak ist nicht schmeichelhaft. Sie sind mit einem Schafsfell bekleidet. Sie rasieren ihren Schädel und brennen ihre Schläfen mit einem Stück Baumwolle. Sie können nicht lesen, leben von Almosen und betätigen sich als Handleser und

10 Yldırım, op. cit., 180. Es ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Torlak Hu Kemal, der in Anatolien in der Gegend von Manisa einen Aufstand angezettelt hat und von dem man berichtet, er sei ein zum Islam übergetretener Jude gewesen.

11 Ebd., op. cit., 180.

12 Ebd., op. cit., 183.

13 Der Verfasser des Artikels konnte keine Erklärung über dieses unbekannte Wort geben.

14 Menavino 1548, *Trattato de'costumi et vita de'turchi*, Kapitel XIII, 79-82. (Zugang zum Text durch Internet: <<http://books.google.fr>>)

15 Théodore Spandugino: *Petit traité de Théodore... Cantacusin [Contacuzène], Constantinopolitain, de l'Origine des princes ou empereurs des Turcz, ordre de leur court et costumes de la nation*, Manuskript n° 797, Bibliothèque du Château de Chantilly, Manuskript 797.

(Musée de Condé in Chantilly, alte N° XIV H 97) fol. 49r°-50°; in: URL: <<http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=IF3011295%23culture=fr>>.

Ein Verzeichnis der Kapitel befindet sich in Villain-Gandossi 1979, 155-156, Anmerkung 27. Ich verdanke der Autorin die Kopie des Abschnittes über die Torlak.

(Übersetzung ins Englische: Spandoune 1997, 138-139).

16 Nicolay 1989, 194-197 (mit einer Zeichnung 196).

Wahrsager. Sie spotten über die Leichtgläubigkeit der Menschen, die es ihnen erlaubt, sich satt zu essen. Sie nehmen Drogen zu sich, haben ein sittenloses Verhalten und benehmen sich wie die wilden Tiere.

## 2. Die Torlak in Kleinasien

### a. Die Vita des Schejchs Bedreddin und die Aufstände in Kleinasien

In den islamischen Quellen und in der Vita des Schejhs Bedreddin spricht man nur von dieser Volksgruppe im Zusammenhang mit dem abenteuerlichen Leben des Schejchs und den Personen, die als seine Anhänger betrachtet werden. Manche bestreiten allerdings den Kontakt mit Bedreddin, und zwar mehr aus politischen Gründen. Man wollte die Familie nicht mit den zum Tode verurteilten Anhängern in Beziehung bringen.

Nach der Lebensbeschreibung des Enkels<sup>17</sup> stammte Bedreddin aus einer Ortschaft in Thrakien, auf Türkisch *Samavna* genannt.<sup>18</sup> Sein Vater behauptete, ein Abkömmling der seldschukischen Sultane zu sein. Seine Mutter war eine Christin. Schon in jungen Jahren wurde er in die Wissenschaft des Islams eingeweiht. Eines Tages verlässt er Thrakien und begibt sich auf eine lange Reise, die ihn unter anderem auch nach Ägypten führt. Er begegnet in Kairo Hüseyin aus Ahlat, einer Stadt am Nordufer des Vansees, und wendet sich von diesem Augenblick an vom Studium des klassischen Islams ab. Er begeht den Weg eines extremen Sufismus mit ausgedehnten bis zur Bewusstlosigkeit geführten Fastenperioden. Nach dem Tod seines Meisters beschließt er, nach Thrakien zurückzukehren. Er kommt zuerst ins Land von Aydın, wo seine Predigten viel Erfolg haben. Bei dieser Gelegenheit besucht er auch die Insel Chios und das dortige Kloster und wird von den Mönchen freundlich empfangen. Die Reise führt ihn anschließend über Kütahya nach dem Pass von Domaniç, ursprünglich die Sommerweide der ersten Osmanenherrscher. Er erreicht Serme im Osten von Bursa<sup>19</sup>, wo ihn die Bevölkerung begrüßt. Es handele sich um Torlak, betont der

17 Halil bin Ismâil bin Şeyh Bedrüdîn Mahmûd 1967. Abdülbâki Gölpinarlı hatte ein Jahr zuvor eine Studie *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin* veröffentlicht, (Gölpinarlı 1966). Eine ausführliche Inhaltsangabe auf Deutsch begleitet von einer mit vielen Anmerkungen versehenen Studie verdanken wir H. J. Kissling, siehe Kissling 1950.

18 Über den Ort: Soustal 1991, 175, Ammobunon mit Verweis auf verschiedene türkische Formen.

19 Serme: *Karte der Türkei*, Ankara, Direktion für Kartographie, Maßstab 1/200 000, Blatt Bursa, t/28. Die Route beweist, dass Bedreddin einen großen Umweg gemacht hat, um von der Provinz Aydın nach Edirne zu kommen. Die älteste Erwähnung von Serme in osmanischen Steuerregistern: Archiv des Ministerpräsidialamtes in Istanbul, Register

Text. Bedreddin lässt sich mit den Torlak auf eine lange Diskussion ein. Diese sind von seiner außerordentlichen persönlichen Ausstrahlung beeindruckt. Sie begleiten ihn bis vor die Tore der Stadt Bursa. Von dort aus erreicht er Adrianopel.

Als es Musa, dem Sohn Bayezids I., gelang, seinen Bruder Süleyman, genannt Emir Süleyman, am 17. Februar 1411 zu beseitigen, ernannte er Bedreddin zum Heeresrichter (*Kadiasker*). Zwei Jahre später räumte Mehmed, ebenfalls ein Sohn Bayezids I., seinen Bruder Musa aus dem Weg (5. Mai 1413) und regierte fortan als Sultan Mehmed I. über das ganze osmanische Territorium in Kleinasien wie auch in Europa. Er verbannte Bedreddin nach Iznik (Nikaia) und gewährte ihm eine Rente.

In diesem Augenblick brechen in Anatolien im Land von Aydin und Saruhan Aufstände aus. Der erste findet in der Gegend von Karaburun statt, eine Landschaft am östlichen Ufer des Golfes von Izmir (Smyrna), unweit der Insel Chios. Der Anstifter war Börklüce Mustafa. Er wird als Vertrauter Bedreddins angesehen. Die Verbindung zwischen den beiden Personen wird von der Vita Bedreddins bestätigt. Der zweite Aufstand fand in Manisa statt, angeführt von einer Person, die sich Torlak Hu Kemal nannte.<sup>20</sup> Neşrî, der Verfasser einer osmanischen Chronik, berichtet, dass er der Chef von mehreren hundert Torlak war, was plausibel ist, wenn man an die bitteren Kämpfe gegen die Truppen des Sultans denkt. Beide Aufstände wurden unterdrückt und die Urheber hingerichtet. Bedreddin war inzwischen nach Bulgarien in die Deliorman genannte Region geflüchtet. Er wurde gefangen genommen und im Dezember 1416 in Serres gehängt.

Die vom Enkel Bedreddins verfasste Lebensgeschichte des Großvaters bewahrt einen gewissen Abstand zu den Geschehnissen in Anatolien, vermutlich, weil die Familie nicht kompromittiert werden wollte. Eine ausführliche Beschreibung der Aufstände findet man in mehreren Chroniken, zum Beispiel bei Âşıkpaşaoğlu<sup>21</sup> und Neşrî<sup>22</sup> sowie bei Doukas<sup>23</sup>, die alle drei die Aufständigen mit Verachtung erwähnen. Diese Ereignisse sind dann mehrmals behandelt worden.<sup>24</sup>

---

TD 23, 1487, fol.19v° (40). Die christliche Bevölkerung von Serme war mit der Pflege der staatlichen Wasserbüffel beauftragt.

20 Die Chroniken sind sich über den Namen nicht einig.

21 Kreutel 1959; Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî 1947.

22 Mehmed Neşrî 1995, 543-547 (Text in arabischen Buchstaben und Umschrift).

23 Ducas 1958, 148-152; englische Übersetzung: Ducas 1975, 119-121; französische Übersetzung: J. Dayantis, Ducas 2008.

24 Babinger, op. cit, Anm. 1 und 2; Babinger 1921, 1-106; eine ausführliche Studie von H. J. Kissling, siehe Anm. 17. H. I. Cotsonis 1957, (Bibliographie 397). Weitere Bibliogra-



Die Vorwürfe, die man den Aufständischen machte, beruhten auf der Meinung, dass sie eine neue soziale Struktur anstrebten, eine Mischung von Christentum und Islam. Diese Haltung konnte weder von den orthodoxen Byzantinern noch von den strengen Muslimen gebilligt werden. Heterodoxe Muslime sehen heute diese Bewegung als einen Ausdruck des Alevismus an, wie ein Blick ins Internet vermuten lässt. Christlicher Einfluss war unvermeidbar, da Bedredins Mutter, Frau und Schwiegertochter Christinnen waren. Hinter religiösen Rechtfertigungen liegen aber oft verschwiegene Gründe.

Bei der Schlacht von Ankara (1402) wurde Bayezid I. von den Streitkräften der anatolischen Emire im Stich gelassen. Nur die Janitscharen blieben ihm treu. Als Mehmed I. das Zepter ergriff, muss er gegen die untreuen Timarioten<sup>25</sup> eine Säuberungsaktion vorgenommen haben. Das bezeugt ein von H. Inalcık veröffentlichtes Steuerregister. Die Strafe bestand aus einer Verbannung (*sürgün*) nach Albanien.<sup>26</sup> Ein weiterer Beweis bietet eines der ältesten Steuerregister vom Landkreis Aydn. Bei einer Reihe von Timaren verzeichnet es, dass es sich zur Zeit des Sultans in den Händen von dieser oder jener Person befand, worauf sich das Wort Sultan auf Mehmed I. bezieht. Die Nennung des Herrschers nur als Sultan ohne Namen ist bezeichnend für dieses Register. Hinzu kommt, dass die Aufzählung der Herrscher, die die Timare vergeben haben, immer mit Mehmed I. anfängt. Bayezid I., sein Vater wird erst nach ihm genannt, was ungewöhnlich ist.<sup>27</sup> Bedenkt man, dass Torlak Hu Kemal über mehrere hundert Kämpfer verfügte, dann darf man vermuten, dass er der Chef einer Militäreinheit war, die sehr wahrscheinlich ebenfalls von den Maßnahmen Mehmeds I. betroffen wurde. Es kann kein Zufall sein, dass der Aufstand kurz nach der Machtübernahme Mehmeds I. ausgebrochen ist.

---

phie auch mit Übersetzungen ins Türkische im Internet. Die letzte ausführliche Studie: Balivet 1995.

- 25 Besitzer eines Timars, auf türkisch „timar eri“. Der Staat überließ einen Teil der Steuern, die die Dorfbewohner dem Staate schuldig waren, einer Person aus dem Rang der Sipahi. Diese war verpflichtet in den Krieg zu ziehen mit einer militärischen Ausrüstung, die nach der Höhe der Einkünfte berechnet wurde.
- 26 Inalcık 1954, Einleitung XXXVI, Anm. 249. Genannt sind die Gebiete von Kocaeli, Eflugan, Canik und Vize, die man im Namensverzeichnis auffinden kann. Mit Ausnahme von Vize handelt es sich um Gebiete in Anatolien. Von Kocaeli wissen wir, dass nach der Schlacht von Ankara ein Teil von Kocaeli den Byzantinern überlassen wurde. Die Verbannung war eine Bestrafung der Verräter.
- 27 Register des Landkreises Aydn: Istanbul, Archiv des Ministerpräsidialamtes, Fonds Maliyeden Müdevver (MAD) 232, aus dem Jahr 1467, sowie MAD 16027, das ein Fragment desselben Registers ist.

## b. Ein osmanisches Steuerregister

Vor ein paar Jahren stieß ich ganz unverhofft auf eine Stelle in einem Steuerregister, in dem von vier von Torlak bewohnten Dörfern die Rede ist.<sup>28</sup> Leider gibt uns das Register den Namen der Dörfer nicht bekannt. Es datiert von Anfang 871 der Hidschra, was dem 13. August des Jahres 1466 entspricht. Wir haben es mit der zweiten Landaufnahme der Regierung Mehmeds II. zu tun. Das Register ist den Infanteristen (auf Türkisch *yaya* oder auf Persisch *piyadegan*) des Bezirkes von Sultanöyüğü gewidmet. Das Zentrum war Eskişehir. Der Text befasst sich mit den Infanteristen der Unterabteilung von Sivrihisar, die mit dem Bezirk von Ankara eine gemeinsame Grenze hatte. Hier die Übersetzung:

Ibrahim, der Sohn des Zekeriya, der zu den Infanteristen des Bezirkes von Ankara gehörte, war mit anderen Infanteristen aus vier von Torlak bewohnten Dörfern verschwunden. Er wurde gefunden und wieder als Infanterist eingesetzt.

Infanteristen bekamen vom Staat ein Stück Ackerland. Als Gegenleistung mussten sie in den Krieg ziehen. Register dieser Art beweisen den großen Verlust an Menschen, die, wie wir heute sagen, als Kanonenfutter dienten. Dass manche diesem Schicksal durch Flucht entgehen wollten, ist nicht verwunderlich.<sup>29</sup>

Trotz der großen Menge von Steuerregistern, die ich bis jetzt eingesehen habe, konnte ich in den Bezirken des restlichen Kleinasien keine weiteren Torlak finden.

## 3. Welche Schlussfolgerungen können wir aus dem hier erwähnten Material ziehen?

### a. Religion und sozialer Stand der Torlak

Als erstes ist auffällig, dass die Torlak nicht alle derselben Religion angehörten. Auf dem Balkan waren es meistens Christen; es gab aber auch Muslime, sicher spätere Konvertiten, und auch eine geringe Anzahl von Katholiken. Man muss allerdings bedenken, dass die Quelle aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammt. Ein Steuerregister erlaubt die Anfänge einer Islamisation der Torlak auf

<sup>28</sup> Archiv des Ministerpräsidialamtes in Istanbul, Abteilung MAD n°8, fol.8r°.

<sup>29</sup> Die Verstorbenen wurden am Rande des Registers eingetragen und sind fast auf jeder Seite zitiert: Istanbul, Archiv des Ministerpräsidialamtes, Fonds Maliyeden Müdevver n°8. Ab und zu findet man auch den Ausdruck „kötürüm“, verküppelt, an den Beinen behindert, mit anderen Worten zum Dienst ungeeignet (Fol. 3 v°, 57v°) und „ga'ib“ verschollen (Fol.28r°).

dem Balkan in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts dokumentarisch zu belegen, was nicht heißen soll, dass es vorher keine gab. Es wird auch behauptet, dass einige mosaischen Glaubens waren, wobei man sich als Erstes auf die Legende Demir Babas stützt. Da es sich hier um eine starke Auseinandersetzung zwischen den Insassen zweier Klöster handelt, kann das Wort Jude möglicherweise auch nur ein Schimpfwort gewesen sein, genau so wie im Fall des Ausdrucks türkische Schweine für die Gegenpartei. Auch von Torlak Hu Kemal, der in Westanatolien bei Manisa im Landkreis Saruhan lebte und der den oben genannten Aufstand angezettelt hat, wird berichtet, dass er ein zum Islam übergetretener Jude gewesen sei. Der in manchen Chroniken verstümmelte Zusatz zu seinem Namen, für den es vorläufig keine Erklärung gibt, kann augenblicklich mangels anderer Quellen nicht als Beweis gelten. Somit bleiben wir vorläufig im Bereich der Vermutung.

Die Torlak haben auf dem Balkan einen slawischen Dialekt gesprochen und auch aus dem oben erwähnten Steuerregister TD 382 geht hervor, dass sie slawische Namen trugen.

Die osmanischen Texte lassen zwei Kategorien von Torlak erkennen. Die einen gehörten zur Kategorie des Militärs. Der Staat gewährte ihnen ein Stück Land für ihren Lebensunterhalt. Als Gegenleistung waren sie dazu verpflichtet, Militärdienst zu leisten. Im Balkan reparierten sie Festungen und bewachten Gebirgspässe, in Kleinasien dienten sie im Falle eines Krieges als Infanteristen. Diese Kategorie von Torlak blieb unbeachtet, mit anderen Worten: wir erfahren von ihnen nur etwas aus den Steuerregistern und nicht aus literarischen Quellen. Eine Ausnahme bildet die Lebensgeschichte des Scheichs Bedreddin, wobei sich aber im Falle von Torlak Hu Kemal der Text nicht klar ausdrückt, womit der Rebelle und seine zahlreichen Kämpfer sich ihr Brot verdient haben. Den Chroniken kann man in diesem Fall nicht trauen, weil sie nur das ins Licht rücken, was ihre Verurteilung als Ketzer rechtfertigt. Der Landkreis von Manisa zählte im 16. Jahrhundert im Verhältnis zu anderen eine besonders große Anzahl von Infanteristen.<sup>30</sup>

Anders verhält es sich mit den Torlak, die Menavino beschreibt. Aufgewachsen am Hofe des Sultans, muss er in den Straßen Konstantinopels diesen müßigen Bettlern begegnet sein, die die Leichtgläubigkeit der Bevölkerung ausnützten, von Almosen lebten, Drogen zu sich nahmen und ein verwerfliches Leben führten. Ihr Aussehen und ihr skandalöses Verhalten konnte nicht unbeachtet bleiben. Sie erregten einerseits die Neugierde der Bevölkerung und andererseits Abscheu über ihre Lebensart. Ein solcher Unterschied zwischen den zwei Ka-

---

30 Emecen 1989; auf den Seiten 310-328, verschiedene Listen von Infanteristen aus mehreren Steuerregistern von ca. 1487 bis ca. 1582.

tegorien lässt sich meines Erachtens nur auf das gesellschaftliche Absinken einer Schicht zurückführen, die nicht mehr im Dienste des Staates ihr Leben verdienen konnte oder wollte.

## b. Ursprung der Torlak

Um eine Antwort auf diese Frage zu bekommen, sollte man drei Fakten in Betracht ziehen: die geographische Lage auf europäischem und anatolischem Boden, den Einsatz dieser Menschen für militärische Dienste und den eventuellen Ursprung des Namens.

In Europa trifft man sie, wie schon gesagt, auf dem südlichen Balkan an. In Anatolien findet man sie nur auf dem Gebiet, das in der Mitte des 13. Jahrhunderts noch byzantinisch war, mit anderen Worten an der Küste des Ägäischen Meeres, in Bithynien und im westlichen Teil von Phrygien. Eine Suche nach Torlak im restlichen Anatolien war bisher vergeblich.

Die Torlak leisteten Militärdienst im osmanischen Reich, ob in Europa oder in Anatolien. Sie waren aber keine Söldner, sondern bekamen vom Staat ein Stück Ackerland zum Anbauen. Dafür zogen sie in den Krieg oder leisteten ähnliche Dienste.

Was den Ursprung des Namens betrifft, so ist man sich darüber nicht einig. *Torlak* kommt in türkischen Wörterbüchern vor. Das Wort bedeutet „jung, unerfahren, bartlos“. <sup>31</sup> Man vergleiche es mit dem Wort *tor*, das „ungeschickt“ bedeutet, aber auch ein „schwer zu bändigendes Pferd“, oder ein Pferd, das kein arabisches Blut hat, also nicht reinrassig ist. <sup>32</sup> Dieselbe Erklärung gibt Redhouse. <sup>33</sup> Im Persischen findet man laut Steingass das Wort *tor* (wild, terrified) und *tori* (fear, dread, terror, horror, savageness, wildness). <sup>34</sup> Allerdings lässt uns der Autor über den Ursprung im Dunkeln.

Verlockend ist eine Verbindung mit der Kirche des Heiligen Thorlak herzustellen. Sie war die letzte Kirche, die in Konstantinopel für die Waräger gebaut wurde. <sup>35</sup> Aber eine Reihe von Tatsachen sprechen dagegen. Der Heilige Thorlak war ein isländischer katholischer Bischof, so auch die skandinavische Gemeinde nach der Besetzung Konstantinopels anlässlich des IV. Kreuzzugs, und sie sprach sicher ihren nordischen Dialekt und nicht slawisch. Nach der Wiedereroberung Konstantinopels durch Michael VIII. hört man nichts mehr von dieser Kirche.

31 *Tarama Sözlüğü*, Bd.V, 1971, 3829.

32 Vergleiche *Tor*, ebd., 3827.

33 Redhouse 1921, 1253 (*Tor*), 1254 (*Torlak* auch im Sinne eines nicht dressierten Pferdes).

34 Steingass 1970, 821.

35 van Arkel-de Leeuw van Weenen / Ciggaar 1979.

Ein Blick ins Internet öffnet eine neue Perspektive. Der Gott Thor hat in den nordischen Sprachen zu einer großen Anzahl von Eigennamen geführt, teils männliche, teils weibliche. Unter den männlichen Namen erscheint im Norwegischen Torlak und die weibliche Form Torlaug.<sup>36</sup> Das erklärt auch den Namen des isländischen Bischofs, genannt der Heilige Torlak, dem in Konstantinopel eine Kirche gewidmet war.

Nach den vielen Einzelheiten, die man heute aus den Quellen schöpfen kann, besteht nun die Möglichkeit, dass eine Gruppe von Menschen aus Skandinavien unter einem Führer namens Torlak ausgewandert und im Osten Europas dem Einfluss einer orthodoxen, slawischen Bevölkerung ausgesetzt worden ist. Selbst wenn man von einem slawischen Dialekt spricht, so hat er laut Spezialisten mit der serbischen und bulgarischen Sprache nichts zu tun. Sie wurden wie die meisten Migranten aus dem hohen Norden für ihre Tapferkeit geschätzt und deshalb als Kämpfer eingesetzt. Sie haben allerdings nie hohe militärische Grade erreicht und bei der einheimischen Bevölkerung müssen sie nicht besonders geschätzt gewesen sein, was die Ausdrücke wie „wild, furchterregend, nicht gebändig, jung, unerfahren“ bezeugen. Während sie in Anatolien schneller islamisiert wurden, blieb auf dem Balkan die Mehrheit orthodox. Der Name wurde schließlich zum Schimpfwort wie in der Legende Demir Babas und wie es manche Wörterbücher beweisen.<sup>37</sup>



Fassen wir das Gesagte in einigen Worten zusammen. Die Torlak waren eine Volksgruppe, die man bisher hauptsächlich aus dem Balkan kannte. Nach den vielen hier und da verstreuten Informationen, die inzwischen ans Licht gekommen sind, kamen sie aus den skandinavischen Ländern. Im Balkan gehörte die Mehrheit der orthodoxen Religion an, wie es die slawischen Namen in den osmanischen Steuerregistern beweisen. Ein Teil von ihnen siedelte nach Anatolien über, wobei sie die Westküste der Ägäis sowie Bithynien und einen Teil Phrygiens nicht überschritten. Es handelt sich also um eine Bewegung von Europa nach Kleinasien und nicht umgekehrt. Im Osmanischen Reich wurden sie wie im Balkan als auch in Anatolien zu militärischen Zwecken angeheuert. Sie reparierten Burgen, waren Passwächter oder Infanteristen. Als mit der Zeit die Infanteristen von den Janitscharen abgelöst wurden, wurden sie brotlos und

36 Google.fr vom 25. November 2010 unter „Der Tor, allemand, étymologie“: Am Ende der Abteilung „Thor, Archive Multilingue“ befindet sich ein Paragraph „Persönliche Namen“: <<http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/fr/Thor>>.

37 Popović 1895, 412: torlak= „Großsprecher, Maulheld“; Zeitwort: torlati: „großschreien, prahlen“; Zenker, <sup>2</sup>1972, 607 (paresseux, négligent, ridicule, ignorant, idiot).

verdienten ihren Lebensunterhalt durch Wahrsagerei. Ein Teil konnte aber in der Bevölkerung untertauchen. Im Internet findet man heute türkische Bürger, die den Familiennamen Torlak tragen.

## Literaturverzeichnis

- Âşikpaşaoğlu Ahmed Âşîkî, 1947: *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (Edition in lateinischen Buchstaben von Çiftçiöğlü N. Atsız), Istanbul.
- Babinger, F., 1962: „Das Bektaschi-Kloster Demir Baba“, in: *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Bd. I, München, 88-96. (=Mitteilungen des Seminars für Geschichte und Orientalische Sprachen, Bd. XXXIV, Berlin, 1931, 1-10).
- Babinger, F., 1921: „Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simāw, Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich“, in: *Der Islam*, Bd. XI, Berlin-Leipzig, 1-106.
- Balivet, M., 1995: *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans; vie du Cheikh Bedreddin le ‚Hallâj‘ des Turcs“ (1358/59-1416)*. Istanbul.
- Cotsonis, H. I., 1957: „Aus der Endzeit von Byzanz: Bürklüdsche Mustafa, ein Martyrer für die Koexistenz zwischen Islam und Christentum“, in: *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 50/2, München, 397-404.
- 370 numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937/1530)*, Bd. I, Ankara, 2001; Bd.II, 2002.
- Ducas, 1958: *Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)*, (griechischer Text und Übersetzung auf Rumänisch von V. Grecu). Bukarest.
- Ducas, 1975: *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, (englische Übersetzung von Magoulias H.J.). Detroit.
- Ducas, 2008: *Histoire turco-byzantine*, (Introduction, traduction et commentaire, ARNT [Atelier National de Reproduction des Thèses], übersetzt von Dayantis, J.) Lille.
- Emecen, F. M., 1989: *XVI. Asırda Manisa Kazası*. Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, 1966: *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, (mit einer Einleitung von Ismet Sungurbey). Istanbul.
- Halil bin İsmâîl bin Şeyh Bedrüddîn Mahmûd, 1967: *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, (hrsg. von Gölpınarlı, Abdülbâki / Sungurbey, Ismet). Istanbul.
- Inalcık, H. Hicrî, 1954: *835 tarihli sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*. Ankara.
- Karadžić, Vuk Stefanović, <sup>2</sup>1852: *Srpski rječnik istumačen njemačkijem i latinskijem riječima*; (skupio ga i na svijet izdao Vuk Stef. Karadžić, u Beču, u stampariji jermenskoga manastira), (=Lexicon serbico-germanico-latinum, edidit Vuk Steph. Karadschitsch, Vindobonae, Typis Congregationis Mechitaristicae, 1852).
- Kiel, Machiel, 1991: „Hrâzgrad-Hezârgrad-Razgrad. The Vicissitudes of a Turkish-Town in Bulgaria“, in: *Turcica*, Bd. XXI-XXIII, 495-563.

- Kissling, H. J., 1950: „Das Menāqybnāme Scheich Bedr-ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samāvnā“, in: *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 100, 1950, 112-176.
- Kreutel, R. F., 1959: *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte, Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik „Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses 'Osman'“*. Graz, Wien, Köln.
- Mala Enciklopedija*, Prosveta, Beograd, 1969, Bd. 2.
- Menavino, Giovanni, Antonio, 1548: *Trattato de' costumi et vita de'turchi* (<[http:// books.google.fr](http://books.google.fr)>).
- Milenović, Miomir, 1929: Artikel „Torlak“, in: *Narodna Enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, Band IV (s-š), Zagreb, 576.
- Neşri, Mehmed, 1995: *Kitâb-ı Cihan-Nümâ; Neşri Tarihi*, Bd. II, (ed. F.R. Unat und M.A. Köymen; osmanischer Text mit Umschrift in lateinischen Buchstaben), Ankara.
- Nicolay, Nicolas de, 1989: *Dans l'Empire de Soliman le Magnifique, présenté et annoté par Marie-Christine Gomez-Géraud et Stéphane Yerasimos*, Paris.
- Popović, G., 1895: *Rečnik Srpskoga i Nemačkoga Jezika*. Pančevo.
- Redhouse, J.W., 1921: *A Turkish and English Lexicon*. Constantinople.
- Soustal, P., 1991: *Thrakien* (= *Tabula Imperii Byzantini* 6.) Wien.
- Spandounes, Theodore, 1997: *On the Origin of the Ottoman Emperors*, (übersetzt von Nicol, D.M.) Cambridge.
- Spandugino, Théodore: *Petit traité de Théodore... Cantacusin [Contacuzène], Constantinopolitain, de l'Origine des princes ou empereurs des Turcz, ordre de leur court et costumes de la nation*, Manuskript n° 797, Bibliothèque du Château de Chantilly, Manuskript 797. (Musée de Condé in Chantilly, alte N° XIV H 97) fol. 49r°-50°; in: URL: <[http:// www.calames.abes.fr/pub/#details?id=IF3011295%23culture=fr](http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=IF3011295%23culture=fr)>.
- Steingass, F., 1970: *Persian-English Dictionary*. Beirut.
- Tarama Sözlüğü*, Bd.V, 1971, Ankara.
- van Arkel-de Leeuw van Weenen, Andrea / Ciggaar, Krijnie: „St. Thorlac's in Constantinople built by a Flemish Emperor“, in: *Byzantion*, Bd. XLIX, 1979, 428-446.
- Villain-Gandossi, Christiane, 1979: „La cronaca italiana di Teodoro Spandugino“, in: *Il Veltro*, Jahrgang XXIII, 2-4, Rom, S. 151-172.
- Yıldırım, Rıza, 2010: „Muhabetten Tarikata – Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü“, in: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Bd. 53(2010), Ankara, 153-190.
- Zenker, J. Th., 1972: *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. Hildesheim, New-York.





# Islamisierung bei den Albanern – zwischen Forschungsfrage und Diskurs

OLIVER JENS SCHMITT

Die Albaner sind heute die einzige autochthone, mehrheitlich muslimische Nation Europas – wenn man die junge Nationsbildung der bosnischen Muslime hier nicht für einen historischen Vergleich heranzieht.<sup>1</sup>

Sowohl die Forschung wie auch eine seit einigen Jahren recht heftig ausgegrenzte gesellschaftliche Debatte in den albanischen Gesellschaften im Balkan und in der Diaspora fragen nach den Gründen dieser Sonderstellung der Albaner besonders im südosteuropäischen Vergleich.<sup>2</sup> Die gesellschaftliche Diskussion bewertet zudem den Übertritt zum Islam kontrovers. Der vorliegende Aufsatz versucht vor allem, die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen der einschlägigen Forschung herauszuarbeiten; demgegenüber muss die eingehende Erörterung der eigentlichen Forschungsergebnisse zurücktreten, da sie den vorgegebenen Rahmen sprengen würde.<sup>3</sup> Immerhin soll eine grobe Skizze Anhaltspunkte der Forschungsthemen bieten. Das Augenmerk gilt vornehmlich der albanischen Forschung, die wegen der jahrzehntelangen Isolierung der Volksrepublik Albanien von der internationalen Forschung getrennt und als eigenes Untersuchungsobjekt angesehen werden kann.

Historische Forschung und gesellschaftliche Bewertung der Islamisierung können besonders im albanischen Raum selbst nur schwer getrennt werden.<sup>4</sup> Dafür war die Ideologisierung der institutionell erst nach 1945 ins Leben gerufenen Wissenschaft zu stark.<sup>5</sup> Die Geschichtsdeutung im kommunistischen Albanien wurde maßgeblich durch unmittelbare Eingriffe des Diktators Enver Hoxha in die Arbeit der Historiker geprägt. Die kommunistische Deutung der Religionsgeschichte beruhte auf mehreren grundsätzlichen Überlegungen, die

---

1 Dies nach dem Titel des grundlegenden Werks von Clayer 2007; s. auch Clewing 2006; Schwandner-Sievers / Fischer 2002; Clayer 2002a. Die im Folgenden gegebenen bibliographischen Hinweise können das Thema auch nicht ansatzweise erschöpfen.

2 Sulstarova 2006; Kadare 2006. Zur Diskussion s. Ceka 2006 und Schmitt 2008a.

3 Zum Stand der Forschung s. Egro 2010.

4 Fuga, „Stereotipa mbi besimet fetare në albanologji“, erschienen in der Zeitung *Gazeta Standard*, abrufbar auf <http://www.peshkupauje.com/2010/12/stereotipa-mbi-besimet-fetare-ne-albanol> – (zuletzt gelesen am 2.3.2011).

5 Eine kritische Geschichte der albanischen Osmanistik hat vor kurzem vorgelegt: Egro 2007; zur albanischen Historiographie s. auch Schmitt 2005; Schmitt / Frantz 2009, darin: Schmidt-Neke 2009.

sich weniger aus dem Marxismus, als aus der albanischen Nationalbewegung speisten.<sup>6</sup> Erstens seien die Albaner ein religiös indifferentes Volk; zweitens seien sie religiös besonders tolerant; drittens sei die Nationszugehörigkeit wichtiger als der Glaube; viertens seien alle Religionen Glaubenssysteme, die den Albanern von fremden Eroberern übergestülpt worden seien. Die ersten drei Elemente wurden von den Vordenkern der Nationalbewegung entwickelt, die Angehörige einer Sprachgruppe, die sich auf vier Religionen bzw. Konfessionen (oder auffällende Sonderformen einer Religion) – hier aufgelistet nach ihrer Bedeutung Ende des 19. Jahrhunderts: sunnitischer Islam, Anhänger von Derwischorden (wobei die Bektashi eine herausgehobene Stellung einnahmen), die orthodoxe und die katholische Kirche – verteilten, zu einer einheitlichen Nation zusammenführen wollten und dies in einem Umfeld zu bewerkstelligen hatten, in welchem Religions- und Nationszugehörigkeit als Einheit empfunden wurden – so in Griechenland, Serbien, Bulgarien. Die vierte Vorstellung vom Importcharakter der Religion ging aber in ihrer letzten Folge über das hinaus, was die nationalen Vordenker anstrebten: das völlige Verbot der Religionen durch das Regime Enver Hoxhas, die brutale Verfolgung aller Glaubensformen, die Verkündung einer „Zivilreligion“ in Gestalt des albanischen Nationalismus, der Bruch mit den kulturellen Wurzeln, um nach dem Vorbild der chinesischen Kulturrevolution einen „Neuen Menschen“ zu schaffen.<sup>7</sup>

Während führende – nicht alle – Vordenker der Nationalbewegung der Religion im Vergleich zur Nation einen nachgeordneten Rang zuwiesen, diese aber als wesentlichen Teil des eigenen kulturellen Erbes empfanden, das behutsam in die neue Nation und deren Staatlichkeit eingeschmolzen werden sollte – deutlich wird dies besonders in der Zwischenkriegszeit, als Angehörige der christlichen Minderheiten in die oft wechselnden Regierungen eingebunden wurden, gerade kirchliche Würdenträger herausragende Stellungen erhielten und christliche Kultur sich stärker entfalten konnte als vor 1912 im Osmanischen Reich (allein schon weil das Staatsoberhaupt nicht mehr den Kalifentitel trug und keine religiöse Macht beanspruchte, sondern der Staat den Religionen Gleichrangigkeit zugestand) – waren die Propagandisten des Atheismus gezwungen, Religion an sich herabzusetzen. Der kommunistische Kampf gegen die Religionen nahm dabei je nach Glaubensgemeinschaft einen eigenen Charakter an: die katholische Kirche wurde als Vertreterin des Abendlands und westlicher Kultur, vor allem aber als politischer und weltanschaulicher Gegner des Kom-

---

6 Clayer 2009.

7 Ceka 2010; Idrizi 2010, (einsehbar unter [http://othes.univie.ac.at/9344/1/2010-04-13\\_0409931.pdf](http://othes.univie.ac.at/9344/1/2010-04-13_0409931.pdf)); Tönnies 1980.

munismus schwer verfolgt<sup>8</sup>; der sunnitische Islam besaß keinen hierarchischen Mittelpunkt, der dem Kommunismus hätte gefährlich werden können.<sup>9</sup> Ihm hing aber die Mehrheit der Albaner an, die noch 1914 für den Islam und den Sultan in Istanbul gegen einen europäischen Fürsten – Wilhelm von Wied – in einen Glaubenskrieg gerufen werden konnten.<sup>10</sup> Stellte der Katholizismus eine gefährliche Kulturkonkurrenz dar, wurde der Islam als Symbol der Zugehörigkeit zum rückschrittlichen und barbarischen Orient empfunden, von dem sich Albanien lösen müsse. Wie die kemalistische Türkei hatte Albanien schon in der Zwischenkriegszeit begonnen – freilich behutsamer als Atatürk dies tat – eine Umorientierung nach Westen vorzunehmen, etwa die Propagierung eines Staates ohne Staatsreligion oder durch die Entschleierung der Frau.<sup>11</sup> Im Gegensatz aber zur kemalistischen Türkei vertrat der neue albanische Staat keinen radikalen Laizismus; allein schon die Errichtung mehrerer neuer Moscheen in der Zwischenkriegszeit – die allein durch ihre Betonbauweise einen „modernen“ und reformierten Islam darstellen sollten – deutet darauf hin.<sup>12</sup> Der Kommunismus sah in seinem manichäischen Weltbild im Orient das grundsätzlich Schlechte und bekämpfte diesen mit großer Heftigkeit, die aber, da eine Bedrohung des Regimes durch einen politischen Islam nicht bestand, im Vergleich mit der katholischen Kirche eher die Religion als deren Vertreter traf. Im offiziellen Geschichtsbild verfestigte sich die Überzeugung, dass der Islam und das mit ihm verbundene osmanische Reich eine besonders dunkle Zeit der nationalen Vergangenheit darstellten, womit sich das albanische Geschichtsbild kaum von jenem der benachbarten christlichen Balkanstaaten unterschied. Die volksrepublikanische Geschichtsschreibung musste die eigentlich prägende Phase der albanischen Geschichte, die rund 500 Jahre währende Osmanenzeit, in doppeltem Sinne schwärzen: zum einen, indem sie ganz in den Schatten der Skanderbeg- und der „Rilindja“-Epoche gestellt wurde, beides Phasen des Kampfes bzw. der Ablösung vom Osmanischen Reich; zum anderen, indem sie in dunklen Farben dargestellt wurde.<sup>13</sup> Der geringe Platz, den die Osmanenzeit bis heute in Handbüchern im Vergleich zur vor- und nachosmanischen Zeit einnimmt, ist allein schon bezeichnend. Im Sinne eines marxistischen Geschichtsbildes wurde Religion bestenfalls als gesellschaftliches und wirtschaftliches Phänomen wahrgenommen – eine eigentliche Religionsgeschichte wurde nicht betrieben. An

---

8 Peters 2007. Aus dem kaum übersehbaren Schrifttum als repräsentative Beispiele: Kurti / Sirdani 1999; Ahmeti 1994.

9 Basha 2010.

10 Siehe die marxistische Deutung bei Shpuza 1979.

11 Clayer 2008; Morozzo della Rocca 1990.

12 Clayer 2010.

13 Ausführliche Diskussion bei Egro 2007.

der Frage der Islamisierung kamen aber auch die albanischen Parteihistoriker kaum vorbei – sie bewerteten sie, wenig überraschend, als negativ. Auch heute noch geht die albanische Historiographie von der Nation als diachron stabiler Einheit aus, die von äußeren Einflüssen bedroht wird. Gerade den Religionen wird ein „Spaltpotential“ unterstellt<sup>14</sup>, da sie Angehörige der Nation in andere politische und kulturelle Zusammenhänge einfügen und die Einheit der Nation sprengen könnten. Islamisierung wird daher als politischer und gesellschaftlicher Vorgang gewertet, die Einflüsse des Islam auf die Albaner werden selbst aber möglichst gering veranschlagt. Typisch hierfür ist die These, es habe sich bei den Albanern ein „Volksislam“ herausgebildet, „fern von Intoleranz und doktrinärem Fanatismus“.<sup>15</sup> Dauerhafter Grundzug jeder Deutung von Religion war, dass diese am eigentlichen Glauben, welcher der Nation galt, abprallen musste. Entsprechend feierten die Historiker religiöse Abweichler als sozial eingestellte Vorkämpfer der albanischen Nation, ob dies nun der völlig überschätzten Rolle dualistischer Strömungen im Mittelalter galt<sup>16</sup> – wo sich das albanische mit dem bosnjakischen Geschichtsbild berührt – oder der Vorstellung, die Nation habe alle Unterschiede der monotheistischen Religionen gleichsam abgeschliffen und in einen vagen Volksglauben mit auf allen Seiten starken synkretistischen Elementen überführt. In der Phase des offiziellen Atheismus (1967–1990) fielen auch diese Nuancen weg.

Konnten in der bis zum Schluss totalitär regierten Volksrepublik Albanien keine abweichenden Stimmen geäußert werden, galt dies für die Albaner im sozialistischen Jugoslawien – zumindest in einzelnen Phasen – weniger. Als nach 1966 gegenüber den Albanern besonders im Kosovo ein politisches und kulturelles Tauwetter einsetzte, verschafften sich Albaner in der jugoslawischen Wissenschaftswelt mehr Gehör. Zwar wurden wissenschaftliche Einrichtungen im Kosovo mit der zeitweiligen Entwicklungshilfe aus der Volksrepublik Albanien errichtet, was auch den Überbau des dortigen kulturevolutionären Geschichtsbilds erklärt, doch zeigte sich, dass besonders die kosovoalbanischen Orientalisten nicht bereit waren, die Verdammung des osmanischen Reiches und des Islams widerspruchslos zu übernehmen.<sup>17</sup> Dies hatte mehrere Gründe: Erstens beschränkte das sozialistische Jugoslawien seinen Krieg gegen die Religionen, der vor allem die katholische Kirche in Slowenien und Kroatien zum Opfer hatte, nach dem Bruch Titos mit Stalin (1948)<sup>18</sup>; zweitens wirkte im Kosovo eine kleine Gruppe muslimischer Gelehrter, die in der Zwischenkriegs-

14 Vgl. *Historia e popullit shqiptar*. Bd.1, 2002, 607.

15 Ebd.

16 Ceka, 2010, 218.

17 Schmitt 2008b, 238–245.

18 Boeckh 2005.

zeit eine gründliche Ausbildung in den orientalischen Sprachen erhalten hatten und sich ihrer Religion eng verbunden fühlten; drittens bestand im Kosovo weitgehend die Gleichung Religions- ist auch Nationszugehörigkeit, da mit Ausnahme einer kleinen Gruppe von Katholiken alle Albaner Muslime waren – die Zugehörigkeit zum Islam kennzeichnete die Identität der Jugoslawienalbaner viel mehr als jene der Albaner im „Mutterland“, die zum einen eine größere religiöse Vielfalt kannten, zum anderen unter dem Einfluss eigener Staatlichkeit und einer eigenen Religionspolitik standen. In Jugoslawien hingegen bildete der Islam nicht nur den Kern der Identität, sondern auch, neben der Sprache, den entscheidenden Unterschied gegenüber dem dominanten Staatsvolk und ethnischen Konkurrenten, den Serben. Der Islam bot den Jugoslawienalbanern in den Jahrzehnten der Repression (1918–1941; 1945–1966) den einzigen institutionellen Rückhalt. Viertens blieben die Beziehungen zur Türkei nach 1912 viel enger als in Albanien; diese wurden durch mehrere unter Druck erfolgende Auswanderungswellen von muslimischen Albanern in die Türkei, sowohl in der Zwischenkriegszeit als in der Frühzeit von Tito (fünfziger Jahre), verstärkt. Insgesamt waren die Kosovoalbaner bis zum Einsetzen der Massenauswanderung besonders nach Mittel- und Nordeuropa viel mehr dem Orient zugewandt, als dies in Albanien der Fall war. Die Verbundenheit mit dem Islam und dem Osmanischen Reich zum einen, eine jahrhundertelange Erfahrung von Grenzlage zu Serbien und Montenegro sowie von Repression in den beiden jugoslawischen Staaten zum anderen schufen eine besondere Empfindlichkeit bei der Bewertung des Islam. Der Orientalist Hasan Kaleshi vertrat in einem 1975 in München veröffentlichten, aber auch auf dem Balkan sehr beachteten Aufsatz die These, dass die Islamisierung nicht negativ zu bewerten sei, sondern im Gegenteil die Albaner von der Assimilierung an die orthodoxen Griechen und Serben bewahrt habe.<sup>19</sup> Kaleshis Auffassung ist vor dem Hintergrund der sog. Arnautasi-These serbischer Nationalisten zu bewerten, wonach die muslimischen Nordalbaner islamisierte und albanisierte Serben seien, die, wenn nötig, auch mit Gewalt, zu ihren vermeintlichen Ursprüngen zurückgeführt werden müssten. Kaleshi sah im Islam keinen Fremdkörper, sondern vielmehr eine Nationalreligion im Gegensatz zu den Nationalreligionen der Serben und Griechen, deren Kirchen Ethnopolitik betrieben, indem sie über Gottesdienst und Liturgiesprachen anderssprachige Angehörige derselben Religion ethnisch assimilierten. Kaleshi ging von der angesprochenen, fast vollständigen religiösen Einheitlichkeit der Jugoslawienalbaner aus und berücksichtigte die weitaus komplexeren religiösen Verhältnisse jenseits der Berge, in Albanien selbst, nicht. Seine These sprengte den albanischen Konsens einer überreligiösen, ganz auf Sprache, Herkunft

---

19 Kaleshi 1975; und noch jüngst Xhufi 2006, 272ff.

und Geschichte gegründeten Identität. Sie richtete sich auch gegen die Säkularisierung von Identität. So heftig die Ablehnung bei den laizistischen albanischen Eliten auch war, spiegelte die These die Lebenserfahrung Kaleshis wider, d.h. das bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhunderts sehr stark religiös geprägte Selbstverständnis der Jugoslawien-Albaner, das heute noch bei den Makedo-Albanern fortbesteht und wiederholt Anlass zu heftiger Kritik laizistischer bzw. westlich ausgerichteter Intellektueller bietet.<sup>20</sup>

Vor diesem Hintergrund kann nun die Annäherung an eine kurze Übersicht über die eigentliche Forschung erfolgen. Zu unterstreichen ist, dass sich mit der Islamisierung bei den Albanern auch nichtalbanische Orientalisten in Jugoslawien beschäftigten, die im Gegensatz zu nicht orientalistisch ausgebildeten Historikern weniger in nationalen Schablonen dachten. Diese Studien wurden auch außerhalb des albanischen Siedlungsraumes betrieben, nicht zuletzt von der Münchner Schule um Georg Stadtmüller<sup>21</sup> und Peter Bartl.<sup>22</sup> Während im Balkan vor allem Orientalisten zur Islamisierung bei den Albanern arbeiteten, forschten mittel- und südeuropäische Gelehrte besonders in italienischen Archiven, allen voran den Archiven des Vatikan und der 1622 geschaffenen Congregatio de Propaganda fide, die für die katholische Kirche und Missionen im osmanischen Reich zuständig war.<sup>23</sup>

Die Historiker beschäftigten sich mit mehreren grundlegenden Erscheinungen der Islamisierung: 1) der zeitlichen Periodisierung; 2) den erheblichen regionalen und teilweise auch kleinregionalen/lokalen Unterschieden dieses Prozesses; 3) den Gründen der Islamisierung; 4) der Bedeutung der im osmanischen Vergleich starken Stellung der Derwischorden, allen voran der Bektashi, und deren nationalpolitischer Bedeutung; 5) synkretistischen Erscheinungen und dem Phänomen des Kryptochristentums. Es ist bei der Knappheit des zur Verfügung stehenden Raumes nicht möglich, all diese Forschungsfragen tieferschürfend zu ergründen. Einige Striche seien aber dennoch gezogen.

---

20 Siehe die Debatte auf dem albanischen Fernsehsender Klan TV über makedonische Identität <http://www.youtube.com/watch?v=nUAvy5TdiEE> (zuletzt gesehen am 8.3.2011), besonders die Polemik zwischen Maks Velo und Menduh Thaçi; Velo sprach dabei von einer „extremen Islamisierung“ der Albaner in Makedonien, kritisierte die „Diskriminierung der Frauen“ und den niedrigen Bildungsstand.

21 Stadtmüller 1955.

22 Siehe den jüngsten Aufsatz: Bartl 2010.

23 Hier sei pauschal auf das Lebenswerk Peter Bartls verwiesen; P. Bartl arbeitet an einer auf 5 Bände angelegten Edition der *Albania sacra*.

## Zeitliche Periodisierung und regionale Verteilung der Islamisierung

Die albanischen Siedlungsgebiete wurden schon früh von osmanischen Heeren erreicht. Rund dreißig Jahre nach dem ersten Auftreten der Osmanen bei Gallipoli (1354) schlugen osmanische Verbände in der mittelalbanischen Myzeqejaebene das regionale Adelsgeschlecht der Balsha (1385).<sup>24</sup> Frühe Eroberung bedeutete aber nicht schnelle Beherrschung des Gebietes. Erst Bajezit II. gelang es 1492, die letzten Widerstandsnester zu unterwerfen. In den rund eineinhalb Jahrhunderten zwischen diesen beiden Eckdaten kam es im albanischen Siedlungsraum zu mehreren großen Aufständen gegen die Osmanen, von denen die Erhebung Skanderbegs die längste wie berühmteste ist. Skanderbegs Erhebung kann als sinnbildlich für die erste Phase der Islamisierung gesehen werden<sup>25</sup>: Diese betraf vor allem Angehörige des regionalen Adels, der seine Söhne als Geiseln an den Sultanshof zu schicken hatte oder der zur Bewahrung seines Einflusses den Glauben wechselte. Die Einbindung von Teilen des Adels verlief über das Timarsystem, in das gerade im albanischen Siedlungsgebiet im 15. Jahrhundert auch Christen – freilich mit bescheideneren Einkünften – aufgenommen wurden. So finden sich auch christliche Geistliche als Timarioten. Um 1430 schien die sehr dünne islamisierte Elite fest in das osmanische Reich eingegliedert. Der Aufstand brach aus, da sich unter diesem Firnis mehrere Konfliktlinien abzeichneten: erstens unter den islamisierten Albanern rivalisierten Angehörige alter Familien mit gesellschaftlichen Aufsteigern, wobei erstere ihren Besitz verteidigten und um diesen auch fürchten mussten, letztere aber nur zu gewinnen hatten und dem Sultan weitaus größere Treue bezeugten; der Aufstandsführer Skanderbeg, ein islamisierter osmanischer Offizier, wurde durch die Hinrichtung seines Vaters durch den Sultan persönlich beleidigt und stand zudem in Konkurrenz zu anderen osmanischen Offizieren, mit denen er bis zum Ende seines Lebens in Fehde lag; Breitenwirkung erreichten diese Spannungen im osmanischen Offizierskorps aber, weil Bevölkerungsschichten vor allem in Berggebieten zentralisierende Maßnahmen des osmanischen Reiches ablehnten, insbesondere den Zugriff der osmanischen Steuerverwaltung und die Durchsetzung des osmanischen Rechts, besonders des Bodenrechts. Die Aufständischen nahmen alle wieder das Christentum an; da alle Rebellen Christen waren (oder wieder wurden), ihre Gegner, die Anhänger des Sultans, überwiegend – auf der Führungsebene ausschließlich – Muslime waren, verliefen die Fronten entlang der Religionsgrenzen

---

24 Überblick bei Schmitt 2001.

25 Ich erlaube mir, für die Diskussionsdiskussion zu verweisen auf: Schmitt 2009.

besonders zwischen katholischem Glauben und Islam, während sich Orthodoxe auf beiden Seiten fanden und die orthodoxe Kirche im Gegensatz zur katholischen die Erhebung nicht unterstützte. Die Ausbreitung und die lange Dauer des Aufstands verstärkten besonders in der südeuropäischen und osmanischen Wahrnehmung den religiösen Charakter der Kämpfe, die auf regionaler Ebene eine Auseinandersetzung zwischen pro- und antiosmanischen Teilen des einheimischen Adels und der einheimischen Gesellschaft darstellten. Der Aufstand wurde von Sultan Mehmed II. mit größter Brutalität niedergeworfen; zwischen zwei Dritteln und drei Vierteln der Aufständischen wurden getötet, deportiert oder flohen in die Berge oder nach Italien; die nordalbanische katholische Städtewelt wurde von den Osmanen gezielt zerstört. Die Verwüstungen waren so umfassend, dass von einem eigentlichen kulturellen Schock gesprochen werden kann, der sich auch darin äußerte, dass die Albaner in einem längeren Prozess, der mit der Islamisierung parallel voranschritt, ihre Eigenbezeichnung änderten: Arbër, das den christlichen Albaner bezeichnete, wurde durch „shqiptar“ ersetzt, eine auch im europäischen Vergleich wohl einzigartige Erscheinung.<sup>26</sup> Festzuhalten ist, dass die für die albanische Kulturentwicklung besonders bedeutsame katholische Kirche und die mit ihr verbundene katholische Stadtkultur den Osmanen heftigen Widerstand entgegengesetzt hatte und dafür mit ihrem fast völligen Untergang bezahlte.<sup>27</sup> Die katholische Kirche wurde auf die Landschaft, vor allem in abgelegene Abteien und Dorfkirchen im Hochland abgedrängt, aus einer städtischen wurde sie zu einer ländlichen Institution. All dies schuf erst den Boden für eine Islamisierung der Bevölkerung. Anders stellte sich die Lage im Süden des albanischen Siedlungsraums dar, der, abgesehen von Berggebieten (Himara), kaum an Skanderbegs Aufstand teilgenommen hatte. Die frühe Unterwerfung durch die Osmanen zum einen, die Einigung des orthodoxen Patriarchats von Konstantinopel mit Mehmed II. zum anderen bewirkten, dass die orthodoxe Kirche weit weniger von der osmanischen Eroberung getroffen wurde als die katholische und dass in den traditionell orthodoxen Gebieten die Kirchenverwaltung und die Betreuung der Gläubigen durch Priester aufrecht blieb.<sup>28</sup> Der kriegsverwüstete Norden stand um 1500 einem gesellschaftlich (v.a. demographisch) und politisch gefestigten Süden gegenüber.<sup>29</sup> Als Breitenphänomen setzte der Übertritt zum Islam im Wesentlichen erst gegen Ende des 16.

26 Wie schwierig der Umgang mit dem Wechsel der Selbstbezeichnung heute noch ist, zeigt Demiraj 2010.

27 Bartl 2010; s. auch Schmitt 2000.

28 Eine literaturgesättigte Darstellung der orthodoxen Kirche im südalbanischen Raum bietet nun Giakoumis 2010.

29 Zur Geschichte des osmanischen Südalbanien siehe die Aufsatzsammlung von Duka 2009.



Jahrhunderts ein, wiederum mit erheblichen regionalen Unterschieden. Stark islamisiert waren einige Städte, die aber ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen zuzuordnen sind: Die größte nordalbanische Stadt Shkodra wurde 1479 von ihrer katholischen Bevölkerung weitgehend geräumt, die es vorzog, im Friaul unter venezianischer Herrschaft zu leben und dort den Kampf gegen die Osmanen weiterzuführen, als sich diesen zu unterwerfen<sup>30</sup>; eine zweite Gruppe von Städten mit rasch steigendem muslimischem Bevölkerungsanteil lag im Kosovo und im oberen Vardartal, südslawisch-albanischen Mischgebieten. Skopje, seit dem Ende des 14. Jahrhunderts osmanische Hauptfestung im westlichen zentralen Balkan, wurde schon im 15. Jahrhundert zu einer stark muslimisch geprägten Stadt; ähnliches gilt für Tetovo im Polog, von wo aus osmanische Timarioten die Aufständischen Skanderbegs bekämpften. Die Islamisierung erfolgte auffallend früh. In Vuçitrn/alb. Vushtrri bildeten 1487, rund 30 Jahre nach der Eroberung, die Muslime bereits ein Drittel der Bevölkerung. In Mittelalbanien entwickelte sich die 1466 von Mehmed II. aus dem Boden gestampfte Garnisonsstadt Elbasan zum wichtigsten städtischen Zentrum des Islams. Um 1500 gehörte die überwältigende Bevölkerungsmehrheit in den von Albanern besiedelten Gebieten aber den beiden christlichen Konfessionen, ganz überwiegend der Orthodoxie, an.<sup>31</sup>

Im 16. Jahrhundert schritt die Islamisierung der größeren Städte im heutigen Albanien und im Kosovo voran, freilich nicht gleichmäßig: Fast 100% muslimisch war allein Shkodra, es folgten der alte serbische Patriarchensitz Peć/alb. Peja mit 90%, Vuçitrn mit 80%, Elbasan mit 79%, die Verwaltungszentrale des Polog Tetovo mit 71%, das im Süden des Polog gelegen Kiçevo/alb. Kërçova mit 65%, Skanderbegs alte Burg Kruja mit 63%, Berat und Priština mit je 60%, Prizren mit 55%<sup>32</sup> – alle Orte besaßen eine erhebliche Bedeutung für Heer und Verwaltung. Deutlich schwächer war die Islamisierung im Kosovo im Minenort Trepça mit 21%, im Minenort Novo brdo mit 37%, vor allem aber im albanischen Süden: Selbst der Flottenhafen Vlora zählte nur 23% Muslime, ein Provinzstädtchen wie Delvina nur 4%. Hinter den Bergen freilich Tepelena 50% und Korça 21%. Im angrenzenden Gebiet um den Ochridsee lebten gegen Ende des 16. Jahrhunderts Muslime fast nur in den Städten Ochrid und Struga.<sup>33</sup> Um 1590 hatte der Islam in vielen Regionen deutlich Fortschritte gemacht und bildete in den wichtigsten, aber eben nicht in allen, teilweise oder mehrheitlich albanisch besiedelten Städten die Mehrheitsreligion. Im ländlichen Raum hatte

---

30 Nadin 2008.

31 Egro 2010, 47 rechnet für den Beginn des 16. Jahrhunderts mit einer christlichen Mehrheit von 97,8%.

32 *Historia e popullit shqiptar* Bd. 1, 590.

33 Gorgiev 2006/07.

er begonnen, Fuß zu fassen, doch waren auch hier die regionalen Unterschiede stark. Ende des 16. Jahrhunderts war die große Mehrheit der Albaner immer noch christlich. Mehrere Islamisierungswellen im 17. Jahrhundert veränderten jedoch die Lage weiter zuungunsten der Christen. Allein um Prizren wechselten 1620–1624 rund 3000 Menschen den Glauben. In den 1640er Jahren brach der ländliche Katholizismus Nordalbaniens in vielen Regionen zusammen; auch Mittelalbanien wurde zunehmend islamisiert. Ein weiterer Schub erfolgte Ende des 17. Jahrhunderts, diesmal bedingt durch den habsburgischen Türkenkrieg; ebenfalls im Zusammenhang mit einem Krieg des osmanischen Reiches gegen christliche Mächte ist der weitgehende Übertritt der städtischen Bevölkerung des albanischen Südens 1735–1740 zu verstehen.<sup>34</sup> Besonders schwer hatte es die katholische Kirche, die nach dem Krieg von 1683–1699 ein Konzil in den albanischen Bergen einberief, um die Lage zu stabilisieren (sog. Albanisches Nationalkonzil 1709).<sup>35</sup> Im 18. Jahrhundert machte die Islamisierung starke Fortschritte, in Südalbanien beschleunigt von der Politik des regionalen Machthabers Ali Pascha (st. 1822). Die Tanzimatreformen und die in den meisten albanischen Siedlungsgebieten nur auf dem Papier bestehende rechtliche Gleichstellung der Christen (1856) führten keinen Wandel herbei; der Widerstand albanischer Muslime gegen die Reformpolitik erwies sich als besonders heftig, und Christen waren in vielen Regionen Übergriffen und Benachteiligungen ausgesetzt, die im Zuge des allmählichen Machtverlusts des osmanischen Reiches und des Einströmens muslimischer Flüchtlinge aus serbisch eroberten Gebieten in den Kosovo (1877) noch an Schärfe zunahm; gerade im Kosovo kam es noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu zahlreichen Übertritten katholischer Albaner zum Islam.<sup>36</sup> Erst als 1912 die osmanische Herrschaft auf dem Balkan zusammenbrach, kam auch die Islamisierung zu einem Abschluss. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts werden rund 80% aller Albaner dem Islam angehört haben; eine Statistik aus dem Staat Albanien – also ohne die fast ausschließlich muslimischen Albaner in Jugoslawien und Griechenland (Çamen) – erfasste 70% Muslime (davon wohl rund 20% Anhänger des Ordens der Bektashi), 20% Orthodoxe und 10% Katholiken. Welche Veränderungen der Atheismus, das Wiederaufleben der Religionen nach 1991 und angeblich zahlreiche Übertritte von Muslimen zum Christentum in der jüngsten Vergangenheit herbeigeführt haben, ist zahlenmäßig derzeit nicht erfassbar, da sich der albanische Staat bis

34 Überblick bei Egro 2010. Allgemein zur Lage im albanischen Süden: Duka 2009; aus einer anthropologischen Perspektive: de Rapper 2008.

35 Demiraj 2004; Radoja / Berisha 2003.

36 Bartl 1968; Reinkowski 2005; Blumi 2003; Frantz 2010.

vor kurzem geweigert hat, in Volkszählungen auch die Religionszugehörigkeit auszuweisen.<sup>37</sup>

## Ursachen der Islamisierung

Die Gründe für den Übertritt zum Islam sind in der Balkanforschung bekanntlich umstritten. Wie eingangs dargelegt, ist auch die Forschung im albanischen Fall stark ideologisiert. Dennoch sollen einige Elemente herausgearbeitet und zur Diskussion gestellt werden. Unbestritten ist, dass im albanischen Siedlungsraum die Islamisierung nicht durch Einwanderung von Muslimen (Türken und Yürüken) befördert wurde, sondern dass es sich um eine Veränderung innerhalb der regionalen Gesellschaft handelte. Die Analyse setzt sich zudem gewöhnlich mit beiden Seiten, Christen und Muslimen, auseinander und untersucht die Gründe für die Ausbreitung des Islams. Viele dabei herausgearbeitete Elemente sind keinesfalls spezifisch für den albanischen Raum. Wie in Bosnien wurde die katholische Kirche von der osmanischen Eroberung stark geschwächt; auch nach dem Ende der Kampfhandlungen stand sie in den Augen der Osmanen im Verdacht, mit Reichsfeinden, allen voran dem Papst, im Bunde zu stehen und eine Art „fünfte Kolonne“ darzustellen; der Entfaltung der katholischen Kirche wurden daher enge Grenzen gesetzt.<sup>38</sup> Die erwähnte Abdrängung in den ländlichen Raum zählt zu dieser Strategie. In Kriegszeiten zerstörten Muslime wiederholt katholische Kirchen, so um die Mitte des 17. Jahrhunderts, als in den schwarzen Bergen in Mittelalbanien neun von zehn Kirchen verwüstet wurden<sup>39</sup> – aber auch bei Konflikten zwischen Muslimen, etwa der Niederwerfung der Erhebung des Shkodraner Paschas Kara Mahmud Bushatlliu, wurden zahlreiche Kirchen geplündert und niedergebrannt (1787).<sup>40</sup> Bistümer konnten nicht mehr besetzt werden, das Priesternetz dünnte sich aus. Damit sank auch die geistliche Betreuung der Gläubigen. Priester waren in der Frühen Neuzeit für Sprengel

---

37 In der laufenden Volkszählung ist das Kriterium aufgenommen, was zahlreiche Befürchtungen weckt, u.a. die Vermutung, Griechenland könnte die Orthodoxen pauschal als „Griechen“ vereinnahmen und die Nordepirusfrage wieder aufbringen. <http://www.shekulli.com.al/2010/02/01/regjistrimi-mbi-baze-fetare-sjell-probleme-brenda-dhe-jashte-kufijve.html> (gelesen am 8.3. 2011); <http://www.shekulli.com.al/2010/02/03/regjistrimi-mbi-baza-fetare-ekspertet-kunder.html> (gelesen am 8.3. 2011); <http://www.shekulli.com.al/2010/02/06/kleri-i-percare-per-regjistrimin-me-baze-fetare.html> (gelesen am 8.3. 2011).

38 Zur katholischen Kirche in der osmanischen Zeit liegt eine umfangreiche Literatur vor, siehe etwa Marlekaj 2008; Marquet 1997.

39 Bartl 2007, 91.

40 Ebd., 244; vgl. Naçi 1986; Köhbach 1986.

zuständig, die schlicht zu groß waren, als dass sie regelmäßige Gottesdienste in den Dörfern hätten abhalten können. Gut belegt ist auch der schwindende Bildungsgrad vieler Priester, die mit den Grundlagen ihres Glaubens nicht selten schlecht vertraut waren; umso problematischer bestellt war es mit den einfachen Gläubigen. Zudem bestanden auch innerhalb der katholischen Kirche Konflikte, besonders als die Propaganda fide begann, einheimische Pfarrer genauer zu beaufsichtigen; diese schlossen sich bisweilen mit muslimischen Notabeln zusammen; so setzte 1629 dem katholischen Bischof von Lezha ein Sipahi das Messer an die Kehle, weil der katholische Ortspfarrer ihn gegen den Ausländer – Benedetto Orsini – aufgebracht hatte.<sup>41</sup> Im 17. Jahrhundert erreichte der albanische Katholizismus seinen Tiefstand. Die Gründung der Propaganda fide, das erwähnte Reformkonzil, die seit 1718 (Friede von Passarowitz) wirksame österreichische Schutzherrschaft (Kultusprotektorat) festigte die Lage immerhin.<sup>42</sup> Doch noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts lebten Katholiken gefährdet – so zerstörten 1856 in Shkodra Muslime das im Bau befindliche katholische Priesterseminar.<sup>43</sup> Ende des 19. Jahrhunderts hielt sich der katholische Glaube in bergigen Rückzugsgebieten Nord- und Mittelalbaniens, sowie bei Berglern, die in den Kosovo und in die nordalbanische Stadt Shkodra abgewandert waren. Anders war die Lage der orthodoxen Kirche gestaltet<sup>44</sup>; sie war zwar wegen ihrer frühen Unterwerfung privilegiert, aber in Wohl und Wehe ganz dem osmanischen Reich ausgeliefert, das um 1575 in großem Stile Kirchenbesitz beschlagnahmte. Nicht umsonst kam es um 1600 in den orthodoxen Siedlungsgebieten des Südens (vom Ochridsee bis nach Südalbanien) zu einzelnen Aufständen unter der Führung orthodoxer Geistlicher; am massivsten aber sagte sich die Orthodoxie im Kosovo vom osmanischen Reich los (1689). Die harte Niederschlagung der Aufstände der Orthodoxen – Serben wie Albaner (dazu auch der katholischen Albaner) – zwischen 1689 und 1735 verschlechterte die Lage der Orthodoxen deutlich und beendete die regionale Kirchenautonomie in Ochrid und Peć (1766/67), die aber nicht in einem albanischen Kontext einzuordnen sind, wohl aber auf albanische Orthodoxe Auswirkungen hatten. Aus diesen Bemerkungen geht hervor, dass Gewalt eine erhebliche Rolle bei der Islamisierung spielte<sup>45</sup>: Gescheiterte christliche Aufstände belegen die geringe Akzeptanz des islamischen Osmanenstaates bei der christlichen Bevölkerung auch Jahrhun-

41 Bartl 2007, 87.

42 Dazu das materialreiche, aber unstrukturierte Buch von Deusch 2009.

43 Reinkowski 2005, 142.

44 Glabinas 1985; Kondis 1976; Peyfuss 1974; eine vorzügliche Analyse zum Entstehen ethnonationaler Identitäten im komplex geschichteten orthodoxen Süden bei Clayer 2006; s. auch Winnifriith 2002.

45 So auch Egro 2010, 48.

derte nach der Eroberung, sie beschleunigten aber die Islamisierung zum einen durch die Flucht von Rebellen (vor allem auf österreichisches Gebiet) und den Übertritt zum Islam aus Furcht vor Repressalien; im Bergland siedelten die Osmanen als besonders unruhig bekannte Bergstämme in die Ebenen um.<sup>46</sup> Gewalt und Zwang übte auch der bereits erwähnte Ali Pascha aus, wenngleich er auch orthodoxe Christen in sein Machtsystem einband. Nicht nur Aufstände, sondern auch Kriege, besonders solche, die das osmanische Reich verlor, radikalisierten die Haltung von Muslimen gegenüber Christen<sup>47</sup>, die aus Furcht den Glauben wechselten. In der Forschung noch wenig diskutiert ist der Zusammenhang zwischen der fundamentalistischen Gruppe der Kadizadeli, jener Rückkehr zu den Wurzeln des Islam, die etwa nach der Eroberung Kretas (seit 1645) zur Einführung des Schariarechts auf dieser Insel führte, und den gleichzeitigen massiven Islamisierungswellen in Nord- und Mittelalbanien.<sup>48</sup> Nicht als offene, doch als strukturelle Gewalt kann die rechtliche Diskriminierung der Christen im osmanischen Reich angesehen werden; noch im 19. Jahrhundert konvertierten im Kosovo Christen mit der Begründung, der Islam sei die Religion der Herren, das Christentum jene von Sklaven.<sup>49</sup> Seit Anbeginn der osmanischen Herrschaft spiegelte sich die Ungleichheit in Sondersteuern für Christen wider. Lange Kriege und zunehmende militärische Niederlagen zwangen das osmanische Reich im späten 16., vor allem aber im 17. Jahrhundert zur Einführung von Sonderabgaben, die die Steuerlast der christlichen Bevölkerung deutlich erhöhten und einen Anreiz oder auch Zwang zum Glaubenswechsel schufen; im 17. Jahrhundert vermochten viele Christen die Steuerlast nicht mehr zu schultern und suchten einen Ausweg im Glaubenswechsel. Das Vorrecht der Muslime, Waffen zu tragen, zeitigte weitreichende Konsequenzen im Alltag, wo noch im späten 19. Jahrhundert etwa im Kosovo Christen muslimischen Übergriffen im städtischen Raum wehrlos gegenüberstanden.<sup>50</sup> In den Berggebieten ließ sich die Entwaffnung der Christen freilich nicht durchsetzen, und bestimmte katholische Zuwanderer aus dem Bergland wurden im Kosovo von den Osmanen als Hilfspolizisten rekrutiert (Fandi).<sup>51</sup> Wichtig ist im Zusammenhang mit gewaltbedingtem Glaubenswechsel hervorzuheben, dass diese Erscheinung in der osmanischen Frühzeit (15.–16. Jahrhundert) kaum zu beobachten ist und wiederum regionale Unterschiede bestanden. Herrschaftsverhältnissen kam aber eine über-

---

46 So um 1670 die Gashi, Bartl 2007, 127.

47 Im venezianisch-osmanischen Krieg von 1645–1669 hatten die Osmanen den Bischof von Lezha verhaftet, der von den Gläubigen nur durch die Verpfändung des Kirchenguts ausgelöst werden konnte; Bartl 2007, 128.

48 Anastasopoulos 2008.

49 Clayer 2002b.

50 Frantz 2009b; dies. 2009a.

51 Frantz 2011.

ragende Bedeutung zu, und zwar nicht nur, wo Zwang oder Angst vor Rache im Vordergrund standen. Es wurde bereits erwähnt, dass in der frühen Phase der osmanischen Eroberung der Übertritt zum Islam weitgehend als Schritt zur Eingliederung in ein neues Reich verstanden werden kann, das Teilhabe an Macht und Beute versprach. Auch wurde hervorgehoben, dass in einer ersten Phase vor allem Angehörige der Oberschichten den Islam annahmen, um ihre gesellschaftliche Stellung zu bewahren. Im Falle der Albaner übten die Aufstiegsmöglichkeiten in der osmanischen Verwaltung und dem osmanischen Heer einen sehr starken Anreiz aus, und Albaner stellten bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen bedeutenden Teil der entsprechenden osmanischen Eliten, darunter zahlreiche Großwesire. So heftig der Widerstand im 15. Jahrhundert gestaltet war, so oft es immer wieder zu kleinregionalen Rebellionen kam, so stark wurden die Albaner durch die Islamisierung in den osmanischen Reichsapparat eingebunden.<sup>52</sup> Es ist schwer und letztlich wohl kaum möglich abzuwägen, was im Falle der Albaner die Islamisierung tatsächlich zu einem Breitenphänomen gemacht hatte, die Anziehungskraft des osmanischen Reiches oder verschiedene Formen des Zwangs; was jedoch den Quellen zufolge nicht ins Gewicht fiel, waren rein religiöse Gründe, also dass Konvertiten den Islam als überlegenen Glauben ansahen. Die Islamisierung der meisten Albaner kann, gleichgültig wie man die einzelnen Ursachen bewertet, als Ergebnis einer halbtausendjährigen Herrschaft eines islamischen Großreiches angesehen werden. Viel erstaunlicher als die starke Islamisierung ist, dass sich der christliche Glaube, der alle Christen als Untertanen zweiter Klasse dauerhaft kennzeichnete, auf dem Balkan überhaupt als Mehrheitsreligion hielt und nicht wie in den alten christlichen Gebieten Anatoliens, Syriens und Ägyptens in eine Minderheitenposition abgedrängt oder ganz zum Verschwinden gebracht wurde. Auf der anderen Seite bleibt die Frage offen, weshalb die Albaner viel stärker als etwa Serben und Griechen den Glauben gewechselt haben. Wie eingangs gezeigt, weisen die Antworten einen stark national-ideologischen Charakter auf – ob nun der Islam als „Rettung“ vor einer angeblich drohenden Slawisierung bzw. Gräzisierung angesehen wird und die vermeintliche religiöse Indifferenz bzw. Toleranz im Sinne einer synkretistischen Volksreligion ins Treffen geführt werden. Eine Deutung kann nicht in einem national-albanischen Kontext verharren, sondern muss in einem gesamt balkanischen Vergleich durchgeführt werden.

Die bisherigen Ausführungen haben die Islamisierung gleichsam aus einer Weitwinkelperspektive betrachtet und sind zudem von der Vorstellung zweier getrennter Welten, hier Christentum, da Islam, ausgegangen. Glaubenswechsel sind aber unter weitaus komplizierten Bedingungen erfolgt, und so haben wir

---

52 Majer 1984.

den Blick den im albanischen Raum so wichtigen Übergangsformen zuzuwenden, die freilich ebenfalls von Teilen der Forschung in stark ideologierter Form behandelt werden. Gemeint sind hier die Bedeutung von Derwischorden, synkretistische Erscheinungen, der Glaubenswechsel von Familienvorständen (aber nicht der Familien, in denen besonders die Frauen lange den alten Glauben behielten), Glaubenswechsel nicht als abrupter Bruch, sondern als Übergang, wiederum im Zusammenhang der Familienstruktur, und schließlich das Kryptochristentum. „Albanien, Land der Derwische“, benannte die französische Orientalistin Nathalie Clayer eines ihrer Frühwerke.<sup>53</sup> Tatsächlich sind unter albanischen Muslimen Derwischtarikate der unterschiedlichsten Ausrichtung stark vertreten, wobei wiederum deutliche regionale Unterschiede festzuhalten sind<sup>54</sup>: Das südliche Albanien wurde am stärksten von Derwischorden durchdrungen, wobei der Bektashiorden besonders hervorragt. Wichtig ist, das Derwischtum bei den Albanern aber nicht auf diesen religiös und politisch auffälligen Orden zu beschränken, dessen Mitglieder in der Nationalbewegung eine führende Stellung einnahmen und sogar versuchten, den Bektashismus als albanische Nationalreligion darzustellen, da er im Gegensatz zu den drei anderen Religionen/Konfessionen keinen Mittelpunkt außerhalb des albanischen Siedlungsgebietes besitze. Durch ihre Nähe zu christlichen volksreligiösen Bräuchen erreichten Bektashi gerade im orthodoxen Raum zahlreiche Christen, die an ihren Zeremonien teilnahmen und so einen allmählichen Übergang zum Islam vollzogen. Derwische siedelten sich zudem an religiös bedeutsamen Orten an, etwa in Kruja, bis 1478 Symbol des christlichen Widerstands, danach aber ein Ort der Verehrung Sari Saltiks.<sup>55</sup> Weniger Sunniten, sondern Derwische trugen von muslimischer Seite zur Verbreitung synkretistischer Phänomene (gemeinsame Pilgerfahrten usw.) im albanischen Raum bei, auch wenn hier keine Mischreligion entstand, da die Teilnehmer unterschiedlichen sozioreligiösen Gemeinschaften angehörten, in welche die osmanische Gesellschaft gegliedert war. Da Derwische wiederholt Verfolgungen durch Sunniten ausgesetzt waren – so durch die Kadizadeli im 17. Jahrhundert oder durch die nach der Auflösung der mit dem Derwischmilieu verbundenen Janitscharen (1826) – entstand eine gewisse Distanz zum Sultan und Kalifen, was die herausgehobene Stellung der Bektashi in der Nationalbewegung ebenso erklärt wie die im Vergleich zu ihrer zahlenmäßigen Bedeutung geringen Beteiligung der Sunniten und vor allem geschlossener sunnitischer Gebiete an der sog. „Nationalen Wirtschaft“.

---

53 Clayer 1990; s. auch Clayer 1994.

54 Eine reiche Bibliographie bei Popovic 2010, 121–125; Popovic / Veinstein 1996; Rexhepagiqi 2003.

55 Kiel 1995.

Wie angesprochen, entlastete der Glaubenswechsel christliche Steuerzahler. Da der Haushaltsvorstand die Familie gegenüber den osmanischen Behörden vertrat, wechselte gerade in schwer zugänglichen Gebieten oftmals nur dieser den Glauben, während der Rest der Familie christlich blieb; allmählich konvertierten dann die männlichen Mitglieder, so dass schließlich das Christentum auf die Frauen einer Familie beschränkt blieb, die als letzte den angestammten Glauben aufgaben. So bildete die Islamisierung gerade innerhalb von komplexen Familien einen Vorgang, der sich über einen längeren Zeitraum erstrecken konnte.

In vielen Provinzen des osmanischen Reiches verbreitet war das Kryptochristentum, und zwar vom Schwarzen Meer bis Albanien. Dabei handelt es sich um Christen, die sich nach außen als Muslime gaben, um Nachteile und Diskriminierungen zu vermeiden, im familiären Bereich aber ein christliches Leben führten.<sup>56</sup> Dieses Phänomen ist einer der deutlichsten Belege für die strukturelle Diskriminierung der Nichtmuslime im osmanischen Reich. Zum Teil handelte es sich auch – so in Albanien – um Muslime, die zum Christentum übergetreten waren, dies aber nicht kundtun durften, da ihnen ansonsten der Tod drohte. Besonders die katholische Kirche versuchte, diese Menschen zu einem öffentlichen Glaubensbekenntnis zu zwingen, da dies aber, wie erwähnt, Lebensgefahr bedeutete, beschränkte sich um 1700 die Kirche auf eine Aufforderung zum Bekenntnis in einem rein innerkirchlichen Rahmen. Gefördert wurde das Kryptochristentum durch den – bereits angesprochenen – verbreiteten Brauch, dass nur das Familienoberhaupt, das allein mit den osmanischen Behörden in Berührung kam, den Glauben wechselte, Frauen und Kinder aber christlich blieben und christliche Bräuche beibehielten. Am Beispiel der albanischen Landschaft Has lässt sich zeigen, wie die Konvertiten langsam islamische Bräuche annahmen: nach der weitgehenden Islamisierung um 1633 berichtete ein katholischer Visitator:

Sie wollen sich nicht Untertanen der Türken nennen, weder durch ein Abhängigkeitsverhältnis noch durch Steuerzahlung; daher waren sie wie viele andere schlecht behandelt worden und sind zum Islam übergetreten, haben aber nur den Namen gewechselt, ohne in ihrem Herzen dem (alten) Glauben abzuschwören, jetzt aber haben sie begonnen, zu den Hoca zu gehen... mit dem Beschneider, der die Beschneidung vornimmt.<sup>57</sup>

Um 1853 lebten im katholischen Erzbistum Skopje 500 kryptochristliche Familien. Verbreitet war das Phänomen allgemein in eher abgelegenen Hügel- und Berggebieten, die nur wenig mit osmanischen Behörden in Berührung kamen (Shpat, Has, Rugova, Skopska crna gora).

<sup>56</sup> Reinkowski 2003; Nikolaidu 1974; Skendi 1967; Maiocchi 2009.

<sup>57</sup> Bartl 2006, 30.



Der Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Albanien und die Umwälzungen in Kosovo und in geringerem Maße auch in Makedonien, die Entstehung einer starken Gastarbeiterdiaspora in Mittel- und Nordeuropa sowie die Kommunikationsrevolution des Internets haben die besprochenen Hauptdeutungen der Islamisierung aufgebrochen und relativiert. In Albanien sind seit zwei Jahrzehnten Religionen wieder zugelassen. Islamische Staaten von Saudi-Arabien, Iran bis zu Malaysia und in jüngster Zeit auch der Türkei betrieben eine von massiven Geldflüssen begleitete Religionspolitik unter den albanischen Muslimen.<sup>58</sup> Gleichzeitig findet bei den albanischen Muslimen – wie bei den albanischen Christen – ein Prozess der Rückbesinnung auf Religion statt, bei der sich verschiedene Ebenen überlagern<sup>59</sup>: genuine Religiosität, kulturelle Selbstvergewisserung, Neugier auf das lange Tabuisierte, wirtschaftliche Vorteile (z.B. aus Förderung des Tragens von Bärten und Kopftüchern, Renten und Spenden muslimischer Organisationen). Islamische Staaten verteilen Stipendien und fördern offen oder verdeckt Bildungseinrichtungen. Die Zahl junger Albaner, die ein Studium in islamischen Staaten absolviert haben und entsprechendes nahöstliches Gedankengut in ihre Heimat mitbringen, nimmt zu. Unmittelbar nach der Wende hat der damalige Ministerpräsident Sali Berisha Albanien in die „Organisation der Islamischen Konferenz“ bei den Vereinten Nationen geführt, wenn auch nur mit Beobachterstatus. Nicht nur innenpolitisch, sondern auch außenpolitisch hat sich die Lage der mehrheitlich muslimischen Albaner nach 1990 nachhaltig verändert: keine andere muslimische Gemeinschaft hegt stärkere amerikafreundliche Gefühle als die albanischen Muslime, die in den USA den Beschützer vor dem serbischen (und abgeschwächt auch vor dem makedonischen) Nationalismus sehen. Zudem streben die albanischen Staaten Albanien und Kosovo den Beitritt zur Europäischen Union an. Die albanischen Gesellschaften stehen so heute in einem sehr komplizierten Spannungsfeld: Die offizielle Außenpolitik betreibt die Eingliederung in euro-atlantische Strukturen (NATO-Mitgliedschaft Albaniens 2009), doch entziehen sich die armen Staaten nicht dem wirtschaftlichen Einfluss finanzkräftiger islamischer Staaten und auch der Türkei, die unter ihrer islamistischen Regierung seit einigen Jahren eine „neu-osmanische“ Außenpolitik betreibt. Den albanischen Eliten ist bewusst, dass unter den gegenwärtigen weltpolitischen Bedingungen eine Forcierung des islamischen Charakters der albanischen Gesellschaften politische Nachteile zeitigen könnte. Die Regierungen in Tirana und Prishtina pflegen daher die traditionellen Vorstellungen der religiösen Indifferenz und der interreligiösen Toleranz. In Albanien wurde bis vor kurzem in Volkszählungen die Religionszugehörigkeit

---

58 Bougarel / Clayer 2001.

59 Endresen 2010, Endresen 2012.

nicht erhoben, was Anlass zu Spekulationen über die echten oder vermeintlichen Missionserfolge der Religionen nach 1990 gab. Die Lage in den beiden Staaten ist religionspolitisch durchaus verschieden: Kosovo ist fast ganz muslimisch, in Albanien bestehen starke christliche Gemeinschaften. Obwohl muslimische Politiker beide Länder regieren, werden christliche Symbole gezielt politisch verwendet: Anzuführen ist hier der Staatskult um Mutter Theresa, die freilich vor allem als nationale Figur mit Weltgeltung und nicht als katholische Nonne dargestellt wird; auffallend ist dann der Bau einer katholischen Kathedrale mitten im fast rein muslimischen Prishtina. Beide Phänomene verweisen auf das starke politische Bedürfnis, sich vom Osten abzugrenzen, der sowohl als christlich-orthodox wie auch muslimisch wahrgenommen wird. Der kosovo-albanische Staatsgründerpräsident Ibrahim Rugova hat die Schaffung einer am Katholizismus ausgerichteten Nationalidentität wiederholt erwogen.<sup>60</sup> Er vertrat dabei eine laizistisch geprägte Elite, die im jugoslawischen Sozialismus entstanden war und Identität als Alterität zur serbischen Nation verstand; die Rückkehr zu vermeintlichen katholischen Wurzeln sollte die Kosovo-Albaner im Gegensatz zu den als „östlich“ (da orthodox) empfundenen Serben als „westliche“ Nation darstellen. Solange die Kosovo-Albaner unter serbischer Herrschaft standen und dringend westlicher Hilfe bedurften, erhoben sich gegen diese Geschichtsdeutung kaum kritische Stimmen. Im traditionell aufgrund seiner geographischen Lage stärker mit dem katholischen Mittelmeerraum verbundenen Albanien wurde von den politischen Eliten eine vage katholisch grundierte mediterrane Identität vertreten, die sich weniger nach innen als an europäische Verhandlungspartner richtete. Dass dieser Grundkonsens brüchig ist, erwies sich im Jahre 2006, als der wichtigste Vertreter der katholisch grundierten Identitätsoption, Ismail Kadare, in eine Auseinandersetzung mit den kosovo-albanischen Literaturhistoriker Rexhep Qosja geriet. Kadare hatte in seinem Werk den Osten durchgehend als Bedrohung für die albanische Nation dargestellt.<sup>61</sup> Mit Qosja teilt er einen ausgeprägten Nationalismus, ihre Geister scheiden sich aber an der Frage, was diese Nation denn ausmache. Kadare vertritt die Auffassung, dass die Zugehörigkeit zur abendländischen Welt, verkörpert durch die katholische Kirche, die eigentliche Grundlage albanischer Geschichte und Identität bilde und die Islamisierung eine Abweichung von dem vorgegebenen europäisch-abendländischen Weg der Albaner darstelle. In konsequenter Fortführung seines bereits zu kommunistischer Zeit negativen Bildes des Osmanischen Reiches stellt er dieses als das eigentlich Andere und Fremde in der albanischen Geschichte dar. Durch die Lösung vom orientalistisch-muslimischen Erbe kehre Al-

60 Schmitt 2008b, 361.

61 Dazu Fn. 2 und auch Feraj 2006; Baleta 2002; Plasari 1992.

banien nach Europa zurück – dass Kadare freilich nach innen durchaus nationalistisch-repressives Gedankengut vertritt, das kaum mit den in der EU verbreiteten Vorstellungen von Demokratie und Pluralismus in Einklang steht, sei hier nur am Rande angemerkt; die Gleichung „prowestlich ist auch demokratisch“ gilt nicht in absoluter Form. Rexhep Qosja stellte sich dem vehement entgegen und vertrat ein bewusst positives Bild der osmanischen Herrschaft und der Bedeutung des Islam für die albanische Gesellschaft. Beide Kontrahenten gehören derselben Generation an, verraten aber die Prägungen durch die beiden unterschiedlichen Formen des albanischen Sozialismus – Qosja, der seine engere Heimat kaum verlassen hatte und nur in einer beschränkten Kommunikationswelt wahrgenommen wird, steht in der Tradition der Kaleshi-These, die Islamisierung habe die Albaner vor der Serbisierung bewahrt; Kadare hingegen, der teilweise in Paris lebt, wandelte sich vom verehrten Hofschreiber des Diktators und vermeintlichen Dissidenten zu einer Gestalt, die in Albanien als nationale Instanz verehrt wird und nach außen hin Deutungshoheit über die albanische Kultur beansprucht. Die von Kadare und Qosja ausgelöste Diskussion hält bis heute an; in Methode und Inhalt ist sie stark von äußeren Einflüssen gekennzeichnet. So haben junge islamisch ausgerichtete Intellektuelle die Saidsche Orientalismustheorie auf Albanien angewendet, freilich mit deutlicher ideologischer Ausrichtung: Wer die „Flucht aus dem Orient“ (Enis Sulstarova) beschreibt, verortet sein Land implizit im Orient und blickt bisweilen selbst nach Osten. Die intellektuelle Öffnung der albanischen Gesellschaften bedeutet also nicht automatisch eine Verwestlichung, vielmehr fügen sich albanische Intellektuelle in weitere diskursive Zusammenhänge ein und verwenden neue Theorien in ihrem weltanschaulichen Sinne. Die Debatte spiegelt komplizierte Bruchlinien in den albanischen Gesellschaften wider: 1) weil der Elitendiskurs durch das Internet rasche Verbreitung fand, dort aber bald ein Eigenleben entwickelte, das belegt, dass Diaspora und moderne technische Mittel das Deutungsmonopol der alten Eliten zwar aufbrechen, jedoch zumeist ergänzen und nicht verdrängen; 2) sich Angehörige der jungen Generation zu Worte melden, aber nicht einheitlich handeln; 3) weniger regionale als weltanschauliche Überzeugungen ausschlaggebend sind (Laizisten gegen Religiöse), 4) es sich überhaupt um die erste gesamtalbanische Identitätsdebatte handelt. Sie wirkt allmählich auch in die Politik über: Zuerst in Albanien, dann im Kosovo kamen Diskussionen um Verschleierung auf; die Regierung des Kosovo hatte einen streng laizistischen Kurs vertreten, während in Albanien eine klare Linie weniger erkennbar ist. Im Kosovo und in Makedonien werden immer wieder Fälle wahabistischen Einflusses diskutiert – wobei die politischen Eliten befürchten, dass die serbische Propaganda, wonach Kosovo ein Islamistenherd würde, Nahrung erhält. Regierungshandeln erfolgt hier stark mit dem Blick auf die Meinung der europäischen

Außenwelt, ist aber auch von der EU abhängig, die sich in Gestalt der EULEX im Kosovo an inneren Angelegenheiten beteiligt. Auf der anderen Seite haben es die politischen Eliten mit zunehmend lautstarken Vertretern islamischer Organisationen zu tun, deren Wirken noch schlecht erforscht ist. Die Frage nach der Bewertung von Islamisierung und Islam stellt heute ein Kernproblem der albanischen Identitätsdiskussion dar. Die Stärke der Religionen ist schwer abzuschätzen; zu berücksichtigen ist dabei, dass über die eigentliche Religiosität und die Stellung des Islam im Alltag, jenseits der Verlautbarungen offizieller Vertreter, wenig bekannt ist. Zu unterstreichen ist, dass Sunniten und Vertreter des Bektashiorden keineswegs als Einheit gesehen werden dürfen, wie Spannungen unter anderem um die Tekke von Tetovo zeigen.<sup>62</sup> Während die Sunniten die Bektashi als Teil der muslimischen Gemeinschaft sehen, pochen Bektashivertreter auf die herausragende Rolle ihres Ordens in der Nationalbewegung – nicht selten wird der Orden mit seinen synkretistischen Elementen sogar als Nationalreligion angesehen, in der die konkurrierenden Religionen des Christentums und des Islams ineinander fließen, und zwar zu einer national-albanischen Synthese.

Die albanischen Gesellschaften sind derzeit im Umbruch begriffen, und die Bedeutung der Religion wird neu ausverhandelt. Dies spiegelt sich in der Forschung wider. Während die albanische Historiographie sich bislang zu keiner selbstkritischen Betrachtung der eigenen Vergangenheit unter dem Kommunismus durchringen konnte, bildet doch ein Werk die Ausnahme. Nach etlichen internen Widerständen veröffentlichte 2007 Driton Egro, der jüngste Mitarbeiter des Tiranaer Akademieinstituts für Geschichte, eine Untersuchung zur albanischen Osmanistik. Das Buch ist in mehrerer Hinsicht symptomatisch: angesichts der heftigen Diskussionen um die Zeitgeschichte und das Zeitalter Skanderbegs war die osmanische Epoche während der Vorbereitung des Buches weniger im Brennpunkt des öffentlichen Interesses – dies hat sich, wie gezeigt, geändert; das Buch wurde in Albanien totgeschwiegen; der Autor hat sich in der Folge wieder in die Schar konformistischer Wissenschaftler eingefügt und ist in jüngster Vergangenheit mit betont nationalen Stellungnahmen aufgefallen; schon im Buch hat der Autor wichtige Bereiche der Geschichte der Osmanistik vermieden. Ihm war es vor allem darum gegangen, die negative Bewertung des Osmanischen Reiches in einen geschichtlichen Zusammenhang, jenen der Diktatur Enver Hoxhas, zu stellen und tabuisierte Namen der Osmanistik zu rehabilitieren. Auch kritisierte er vehement die Selbstisolierung der albanischen

62 Die Arabati Baba Teqe ist im Dezember 2010 teilweise niedergebrannt <http://shqip.time.mk/read/f2657c7d9c/925bb52cdb/index.html> (gelesen am 8.3.2011). Der Verfasser hat die Teqe zuletzt im Juni 2010 besucht und ein Gespräch mit Baba Edmond Brahimaj geführt.

Forschung und deren geringes Niveau und internationales Ansehen; zugleich forderte er das Ende einer rein empirischen Forschung und forderte eine stärkere Einbeziehung von Theorien.<sup>63</sup> Er vermied es aber aufzuzeigen, dass die albanische Osmanistik sehr wohl eine wichtige nationalpolitische Aufgabe erfüllte, nämlich in der wissenschaftlich-politischen Kontroverse um die Bevölkerungsgeschichte der Albaner im früheren Jugoslawien. Insbesondere der zu höchsten Würden aufgestiegene Selami Pulaha stand hier in erster Linie, um vor allem mit der Edition des Defter von 1485 albanische Positionen zu verteidigen und den Anspruch auf Autochthonität mit Nachdruck zu vertreten. Egros methodische Bemerkungen treffen jedoch durchaus zu: Die albanische Forschung hat den Prozess der Islamisierung und die osmanische Herrschaft im allgemeinen stets in einem rein nationalen Rahmen betrachtet, den Vergleich mit dem osmanischen Balkan vermieden – hierin anderen Balkanhistoriographien nicht unähnlich – und die internationale Forschung weitestgehend ausgeblendet. Viele Arbeiten weisen zudem einen rein technischen Charakter auf, das heißt, sie stellen Quellenmaterial vor, ohne es aber zu deuten (dies gilt für die Wirtschaftsgeschichte der osmanischen Zeit in deutlich geringerem Maße). Die oben geschilderte Debatte erfolgte auch weitgehend ohne Zutun der Historiker – nur ein alter Parteihistoriker meldete sich in einer etwas kruden Streitschrift zu Worte<sup>64</sup>. Den albanischen Historikern fehlt religionsgeschichtliches Rüstzeug, sie haben aber auch kein Interesse, es sich anzueignen. Sie überlassen daher dieses wichtige Feld Intellektuellen, Publizisten und religiösen Aktivisten. Nach 1990 ist die Zahl der Orientalisten noch weiter gesunken; zum einen starb die in der Zwischenkriegszeit ausgebildete Generation aus, zum anderen rückte kaum Nachwuchs mehr nach. Nicht die Orientalistik ist derzeit stark, sondern der orientalische Einfluss in Religion, Kultur und Politik. So findet die Debatte um die Bewertung der Islamisierung zunehmend in Internetforen statt, die aus dem Versagen wissenschaftlicher Publikationsorgane und dem Fehlen von Qualitätsmedien Nutzen ziehen. Die albanischen Gesellschaften sind sehr jung. Das sozialistische Erbe von Laizismus und religiöser Indifferenz, das ohnehin im wesentlichen Eliten und die städtische Bevölkerung betraf, gerät zunehmend unter Druck. Islam und albanischer Nationalismus müssen keinen Gegensatz mehr darstellen – dies gilt vor allem für die Albaner im früheren Jugoslawien. In Makedonien ist bei den Albanern der Laizismus stets äußerst schwach ausgebildet gewesen; im Kosovo ist die Wirtschaftskraft sehr bescheiden, der Staat instabil – wohin sich die junge Generation ausrichten wird, kann kaum abgeschätzt werden; in Albanien mit seiner starken christlichen Bevölkerung hingegen ist weniger zu erwarten, dass

---

63 Egro 2007. So in einem Gespräch mit der Zeitung *Shekulli* am 9. März 2009, <http://www.shekulli.com.al/2009/03/po-mbyllet-historia-empirike.html>.

64 Frashëri 2006.

die Islamisierung über alle gesellschaftlichen Schichten hinweg positiv betrachtet werden wird. Sowohl Kosovo wie auch Albanien sind derzeit durch politische Parteistreitigkeiten gelähmt, der Staat bietet kaum Identifikationsmöglichkeiten. Eine rasche Einbindung in die EU ist unrealistisch. So bieten sich neben der Nation auch Religionen als identitätsstiftende Orientierungsmuster an.

Um auf den Titel des Vortrags zurückzukommen: Eine Forschungsfrage ist die Islamisierung derzeit im albanischsprachigen Raum nicht, weil es kaum kompetente Forscher gibt; die Deutungshoheit hat nicht die Wissenschaft, vielmehr melden sich die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Kräfte zu Wort: Bei der Bewertung der Islamisierung geht es im albanischen Zusammenhang um nichts weniger als um die Zukunft der albanischen Gesellschaften in Europa. Diese bilden keinen abgeschlossenen Kommunikationsraum mehr – politische und mediale Debatten erreichen den albanischen Balkan sehr schnell. Die Debatte um die Islamisierung erfolgt daher im Spannungsfeld inneralbanischer Deutungstraditionen und der Bewertung des Islam in den Ländern der EU. (Manuskript abgeschlossen im März 2013).

## Literaturverzeichnis

- Ahmeti, I., 1994: *Kleri katolik shqiptar dhe letërsia*. Ferizaj.
- Anastasopoulos, A. (Hrsg.), 2008: *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule, Crete, 1645–1840*. Rethymno.
- Baleta, A., 2002: *Shqiptaret përballë terrorizmit intelektual të Falaçit*. Tiranë.
- Bartl, P., 1968: *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878–1912)*. München.
- Bartl, P., 2006: „Geistliche Visitationsberichte als Quellen zur albanischen Volks- und Kirchengeschichte: die Erzdiözese Skopje“, in: Kahl, Th. / Maksuti, I. / Ramaj, A. (Hrsg.): *Die Albaner in der Republik Makedonien*. Wien, Berlin, 21–37.
- Bartl, P., 2007: *Albania Sacra*, Bd. 1. Wiesbaden.
- Bartl, P., 2010: „Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft“, in: Schmitt, O.J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 53–68.
- Basha, A. M., 2010: „Muslim Communities under the Anti-Religious Regime in Albania (1945–1990)“, in: Schmitt, O.J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 163–172.
- Blumi, I., 2003: *Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen 1878–1918*. Istanbul.
- Boeckh, K., 2005: „Zur Religionsverfolgung in Jugoslawien 1944–1953: Stalinistische Anleihen unter Tito“, in: Clewing, K. / Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Südosteuropa. Von vor-moderner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung*. München, 431–461.

- Bougarel, X. / Clayer, N. (Hrsg.), 2001: *Le nouvel Islam balkanique*. Paris.
- Ceka, E., 2006: „Die Debatte zwischen Ismail Kadare und Rexhep Qosja um die nationale Identität der Albaner“, in: *Südosteuropa* 54/2 (2006), 451–460.
- Ceka, E., 2010: „Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien“, in: Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 215–231.
- Clayer, N., 1990: *L'Albanie, pays des derviches*. Berlin.
- Clayer, N., 1994: *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Leiden.
- Clayer, N., 2002a: *Religion et nation chez les Albanais, XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles*. Istanbul o.J. (2002).
- Clayer, N., 2002b: „The issue of ‚the conversion to Islam‘ in the restructuring of Albanian politics and identity“, in: dies.: *Religion et nation chez les Albanais, XIX<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup> siècles*. Istanbul o.J. (2002), 359–380.
- Clayer, N., 2006: „Kufiri politik, kufiri etnik dhe shteti-komb. Shembulli i krahinës pranë kufirit shqiptaro-grek gjatë periudhës midis dy luftave.“, in: *Përpyekja* 23 (2006), 147–165.
- Clayer, N., 2007: *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris.
- Clayer, N., 2008: „Behind the Veil. The Reform of Islam in Inter-War Albania or the Search for a ‚Modern‘ and ‚European‘ Islam“, in: Clayer, N. / Germain, E. (Hrsg.): *Islam in Inter-War Europe*. London, 128–155.
- Clayer, N., 2009: „Religion, Nationsbildung und Gesellschaft“, in: Schmitt, O. J. / Frantz, E. A. (Hrsg.): *Albanische Geschichte – Stand und Perspektiven der Forschung*. München, 107– 117.
- Clayer, N., 2010: „Construction de mosquées en Albanie, 1920–1939“, in: *Archives de sciences sociales des religions* 151 (2010), 91–105.
- Clewing, K., 2006: „Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religionen übergreifenden Nationenkonzepts“, in: Mosser, A. (Hrsg.): *Politische Kultur in Südosteuropa*. Frankfurt a.M. u.a., 147–181.
- Demiraj, B. (Hrsg.), 2004: *Kuvendi i Arbënit 1703 në 300-vjetorin e mbajtjes së tij*. Prishtina.
- Demiraj, B., 2010: „Shqiptar – The Generalization of This Ethnic Name in the XVIIIth Century“, in: ders. (Hrsg.): *Wir sind die Deinen. Studien zur albanischen Sprache, Literatur und Kulturgeschichte, dem Gedenken an Martin Camaj (1925–1992) gewidmet*. Wiesbaden, 533–565.
- De Rapper, G., 2008: „Musulmans convertis et chrétiens autochthones en Albanie du Sud“, in: de Rapper, G. / Sintès, P. (Hrsg.): *Nommer et classer dans les Balkans*. Athen, 351–367.
- Deusch, Engelbert, 2009: *Das k.(u).k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet*. Weimar, Wien, Köln.
- Duka, F., 2009: *Shekujt osmanë në hapësirën shqiptare (studime dhe dokumente)*. Tirana.
- Egro, D., 2007: *Historia dhe ideologjia*. Tirana.

- Egro, D., 2010: „Islam in the Albanian Lands (XVth – XVIIth Century)“, in: Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 13–51.
- Endresen, C., 2010: „Do not look to church and mosque? Albania's post-Communist clergy on nation and religion“, in: Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 233–258.
- Endresen, C., 2012: *Is the Albanian's religion really „Albanianism“?* Wiesbaden.
- Feraj, H., 2006: *Skicë e mendimit politik shqiptar*, 3. Auflage. Tirana.
- Frantz, E., 2009a: „Gewalt als Faktor der Desintegration im Osmanischen Reich – Formen von Alltagsgewalt im südwestlichen Kosovo in den Jahren 1870–1880 im Spiegel österreichisch-ungarischer Konsulatsberichte“, in: *Südost-Forschungen* 68 (2009), 184–204.
- Frantz, E., 2009b: „Violence and its Impact on Loyalty and Identity Formation in Late Ottoman Kosovo: Muslims and Christians in a Period of Reform and Transformation“, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 29 (2009), Heft 4, 455–468.
- Frantz, E. A., 2010: „Religiös geprägte Lebenswelten im spätosmanischen Kosovo“, in: Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 127–149.
- Frantz, E., 2011: „Catholic Albanian Warriors for the Sultan in Late Ottoman Kosovo: The Fandi as a Socioprofessional Group and their Identity Patterns“, in: Clayer, N. / Grandits, H. / Pichler, R. (Hgg.): *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London, S. 182–201.
- Frashëri, Kristo, 2006: *Identiteti kombëtas shqiptas dhe qështje të tjera*. Tiranë.
- Giakoumis, K., 2010: „The Orthodox Church in Albania under Ottoman Rule (15th–19th Century)“, in: Schmitt, O.J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 69–110.
- Glabinas, A., 1985: *He Orthodoxe Ekklesia tes Albanias*. Thessalonike.
- Ĝorgiev, D., 2006/07: „Siedlungsverhältnisse im makedonisch-albanischen Grenzgebiet im 15. und 16. Jahrhundert (nach osmanischen Quellen)“, in: *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/07), 117–136.
- Historia e popullit shqiptar*. Bd.1., Tirana 2002.
- Idrizi, I., 2010: *Das Konzept des Neuen Menschen im kommunistischen Albanien 1961–1971*. Diplomarbeit, Wien. (einsehbar unter [http://othes.univie.ac.at/9344/1/2010-04-13\\_0409931.pdf](http://othes.univie.ac.at/9344/1/2010-04-13_0409931.pdf)).
- Kadare, I., 2006: *Identiteti evropian i Shqiptarëve. Sprovë*. Tiranë.
- Kaleshi, H., 1975: „Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung – Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes“, in: *Südosteuropa unter dem Halbmond*. München, 125–138.
- Kiel, M., 1995: „A Note on the Date of the Establishment of the Bektashi Order in Albania“, in: Popovic, A. / Veinstein, G. (Hrsg.): *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji bektach*. Istanbul, 263–269.



- Köhbach, M., 1986: „Nordalbanien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das Paşalık Shkodër unter der Herrschaft der Familie Bushatli“, in: Beitzl, K. u.a. (Hrsg.): *Albanien-Symposium 1984*. Kittsee, 133–180.
- Kondis, B., 1976: *Greece and Albania*. Saloniki.
- Kurti, D. / Sirdani, M., 1999: *Mbi kontributin e elementit katolik në Shqipëri*. (Nachdruck). Tirana.
- Maiolicchi, L., 2009: „The Coexistence of Catholic and Muslim Communities in 18<sup>th</sup> Century Kosovo“, in: Kahl, Th. / Lienau, C. (Hrsg.): *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. Wien, Berlin, 97–111.
- Majer, H. G., 1984: „Albaner und Bosnier in der osmanischen Armee. Ein Faktor der Reichsintegration im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Grothusen, K. D. (Hrsg.): *Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart*. Göttingen, 105–117.
- Marlekaj, L., 2008: *Pjetër Bogdani e Shqipëria e kohës së tij*. Shkodra.
- Marquet, O., 1997: *Pjetër Bogdani. Letra dhe dokumente nga Arkivi i Kongregatës „de Propaganda Fide“ si dhe nga Arkivat Sekrete të Vatikanit*. Shkodra.
- Morozzo della Rocca, R., 1990: *Nazione e religione in Albania 1920–1944*. Bologna.
- Naçi, Stavri, 1986: *Pashallëku i Shkodrës (1796–1831)*. Tirana.
- Nadin, L., 2008: *Migrazioni e integrazione. Il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*. Rom.
- Nikolaidu, E., 1974: *Hoi Kryptochristiano tes Spathias (arches 18u ai.–1912)*. Ioannina.
- Peters, M. W. E., 2007: *Der älteste Verlag Albaniens und sein Beitrag zur Nationalbewegung, Bildung und Kultur. Die „Buchdruckerei der Unbefleckten Empfängnis“ zu Shkodra (1870-1945)*. Hamburg.
- Peyfuss, M. D., 1974: *Die aromunische Frage*. Wien.
- Plasari, A., 1992: *Vija e Teodosit rishfaqet*. Tirana. (italienisch: *La linea di Teodosio. Alle origini della questione albanese*. Nardò (Lecce) o.J.).
- Popovic, A. / Veinstein, G. (Hrsg.), 1996: *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à nos jours*. Paris.
- Popovic, A., 2010: „Les confréries mystiques musulmanes dans l'espace albanophone (XIXe–XXe s.)“, in: Schmitt, O. J. (Hrsg.): *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a., 111–125.
- Radoja, E. / Berisha, A. N. (Hrsg.), 2003: *Kuvendi i Arbënit 1703*. Prishtina.
- Reinkowski, M., 2003: „Kryptochristen und Kryptojuden im Islam“, in: *Saeculum* 54/1 (2003), 13–37.
- Reinkowski, M., 2005: *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München.
- Rexhepagiqi, J., 2003: *Dervishet dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet tjera përreth*. Peja.
- Schmidt-Neke, M., 2009: „Zwischen Kaltem Krieg und Teleologie: Das kommunistische Albanien als Objekt der Zeitgeschichtsforschung“, in: Schmitt, O. J. / Frantz, E. A. (Hrsg.): *Albanische Geschichte – Stand und Perspektiven der Forschung*. München, 131–147.

- Schmitt, O. J. / Frantz, E. A. (Hrsg.), 2009: *Albanische Geschichte – Stand und Perspektiven der Forschung*. München.
- Schmitt, O. J., 2000: „Paul Angelus, Erzbischof von Durazzo, und seine Bedeutung für den Türkenkampf Skanderbegs“, in: *Thesaurismata* 30 (2000), 127–161.
- Schmitt, O. J., 2001: *Das venezianische Albanien (1392–1479)*. München.
- Schmitt, O. J., 2005: „Genosse Aleks und seine Partei oder: Zu Politik und Geschichtswissenschaft im kommunistischen Albanien (1945–1991)“, in: Krzoska, M. / Maner, H. Ch. (Hrsg.): *Beruf und Berufung. Geschichtswissenschaft und Nationsbildung in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*. Münster, 143–166.
- Schmitt, O. J., 2008a: „Flucht aus dem Orient? Kulturelle Orientierung und Identitäten im albanischsprachigen Balkan“, in: Görner, F. (Hrsg.): *Stabilität in Südosteuropa – eine Herausforderung für die Informationsvermittlung*. Berlin, 12–27.
- Schmitt, O. J., 2008b: *Kosovo – kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*. Wien.
- Schmitt, O. J., 2009: *Skanderbeg – der neue Alexander auf dem Balkan*. Regensburg.
- Schwandner-Sievers, S./ Fischer, B. J., 2002: *Albanian Identities*. London.
- Shpuza, G., 1979: *Kryengritja e fshatarësisë së Shqipërisë Mesme e udhëheqer nga Haxhi Qamili*. Tirana.
- Skendi, S., 1967: „Crypto-Christianity in the Balkan Area in the Balkan Area under the Ottomans“, in: *Slavic Review* 26 (1967), 227–246.
- Stadtmüller, G., 1955: „Die Islamisierung bei den Albanern“, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge 3 (1955), 404–429.
- Sulstarova, E., 2006: *Arratisje nga lindja. Orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*. Tiranë.
- Tönnies, B., 1980: *Sonderfall Albanien. Enver Hoxhas „eigener Weg“ und die historischen Ursprünge seiner Ideologie*. München.
- Winniffrith, Tom J., 2002: *Badlands – Borderlands – A History of Northern Epirus/ Southern Albania*. London.
- Khufi, P., 2006: *Dilemat e Arbërit*. Tirana.

# Zum Problem der „poturice“ in Montenegro

HANS-MICHAEL MIEDLIG

Die sog. „poturice“, d.h. die ehemals christliche, nach der osmanischen Eroberung des Balkans jedoch zum Islam übergetretene einheimische Bevölkerung, ist bisher in der Forschung überwiegend im Zusammenhang mit den Verhältnissen in Bosnien und der Herzegowina behandelt worden. Dies erscheint einleuchtend, hat die Islamisierung doch gerade hier, wie es Franz Babinger einmal ausdrückte, „eine wirkliche Tiefenwirkung“ erzielt<sup>1</sup> und die Gesellschaft in weiten Teilen grundlegend transformiert. Was Montenegro betrifft, so blieb der Islam jedoch keineswegs – um noch einmal Babinger zu zitieren – lediglich „firnisartig an der Oberfläche haften“.<sup>2</sup> Davon zeugt schon der für das 16. bis ins 19. Jahrhundert dort belegte Familienname „Poturica“.<sup>3</sup> Dennoch hat selbst die historische und ethnologische Forschung der montenegrinischen islamisierten Bevölkerungsgruppe bislang nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet.<sup>4</sup> Der Gegenstand wurde eher dann und wann von der Slawistik im großen Zusammenhang mit dem bedeutenden Epos des montenegrinischen Dichtersfürsten Petar Petrović II. Njegoš *Der Bergkranz* wahrgenommen.<sup>5</sup> In diesem Werk wird das Thema der sog. „Vernichtung der Poturice“ (*Istraga poturica*) verarbeitet. Njegoš lehnt sich dabei an ein als Massaker historisch nicht belegtes und deshalb eher als Legende einzustufendes Ereignis<sup>6</sup> aus der Regierungszeit des Bischofs Danilo Šćepčev Petrović, des Begründers der Njegoši-Dynastie, zu Beginn des 18. Jahrhunderts an. Auf jenes Geschehnis bzw. seine Überlieferung wird im Folgenden noch zurückzukommen sein.

Die wörtliche Übersetzung des serbischen bzw. kroatischen Wortes „poturica“ ist nicht ganz einfach, wenn alle Facetten seiner Semantik adäquat berück-

---

1 Babinger 1959, 205.

2 Ebd.

3 *Rječnik* 1935, 222.

4 Für die nachfolgende Analyse wird das Wenige, was an Literatur zum Gegenstand existiert bzw. zugänglich ist, berücksichtigt. Das sehr seltene Büchlein von M. Dragović 1931 steht dem Verfasser dieses Aufsatzes leider nicht zur Verfügung. Es wurde später als Abschnitt in ein größeres Werk desselben Autors eingearbeitet, vgl. Dragović 1935. Auch diese Darstellung kann wegen fehlender Zugänglichkeit hier nicht herangezogen werden.

5 Vgl. etwa Deretić 1996, 143-145, 151; Kalezić 1987, 133-135; Rizvić 1985, 8-13, 16-33; Medenica 1964, 125-135.

6 So Dašić 1999, 113. Vgl. auch Bartl 1974, 370.

sichtigt werden sollen. So verzeichnet das 1928 erschienene „Wörterbuch der serbokroatischen und der deutschen Sprache“ von Svetomir Ristitsch (Ristić) und Jovan (Jovan) Kangrga in seinem 2. Teil unter „poturica“ „gewordener Türke, Aftertürke, Renegat“.<sup>7</sup> Mehr noch hat diese Semantik Vuk Stefanović Karadžić in seinem berühmten serbischen Wörterbuch hervorgehoben, wo er „unechter Türke, Aftertürke, pseudoturca“ notiert und in Kenntnis des damaligen Sprachgebrauchs der orthodoxen Montenegriner vor „unechter Türke“ noch in Klammern das Wort „verächtlich“ hinzusetzte.<sup>8</sup> Die hier anklingende pejorative Tönung ist in der Tat integraler Bestandteil der Semantik. Sie entwickelte sich in Montenegro besonders im Zusammenhang mit den zunehmenden Kämpfen der Stämme gegen den osmanischen Oberherrn bzw. den örtlichen *paša* und seine Truppen zur Sicherung ihrer Autonomie seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Diese negative Haltung gegenüber den „poturice“ ergab sich einerseits aus der Tatsache, dass die Konvertiten den islamischen Machthabern oft genug, und zwar nicht nur in Kriegszeiten, als Brückenköpfe der Islamisierung dienten.<sup>9</sup> So stabilisierten sie als – in den Augen vieler Stammesangehöriger – illoyale, unsichere Elemente den Zustand der permanenten Gefährdung der *de facto* autonomen Stammesgebiete (*knežine*) durch die osmanischen Machthaber der Region. Diese Gefährdung war zumindest zu einem großen Teil auch die Folge der zahlreichen bewaffneten An- und Übergriffe der Stämme auf die örtlichen osmanischen Garnisonen, worauf die Pforte mit teilweise verheerenden Strafexpeditionen reagierte, besonders in den Jahren 1712–1714.<sup>10</sup> Auch die kompromisslos türkenfeindliche Politik des Bischofs Danilo (1696–1735), besonders in der ersten Phase seiner Herrschaft, hatte am Aufbau von Ressentiments gegenüber den „poturice“ großen Anteil, da Danilo darauf zielte, diese islamisierte Bevölkerungsgruppe, für die allmählich auch die Bezeichnung „Türken“ üblich wurde, aus den Stammesverbänden zu drängen.<sup>11</sup>

So wurden die Bezeichnungen „poturica“ und „turčin“ („Türke“) zu negativ aufgeladenen Synonymen.

Eine spezielle Gruppe unter diesen hier thematisierten „Renegaten“, nämlich diejenigen, die sich nur nach außen unter dem Druck ihrer islamischen Um-

7 Ristitsch / Kangrga 1928, 732.

8 Karadžić 1898, 575.

9 Vgl. Vasić 1985, 12.

10 Gemeint sind die Feldzüge gegen die aufständischen montenegrinischen Stämme unter Führung des bosnischen Wesirs *Ahmed Paša* (1712) sowie die großangelegte Strafexpedition unter Führung des *Köprülü Numan Paša* (1714). Letztere verwüstete das Land in besonders verheerender Weise mit zahlreichen Opfern und Gefangennahmen auf beiden Seiten und zwang den regierenden Bischof (Danilo) vorübergehend ins Exil. Genauerer zu diesen Kleinkriegen bei Hadrijahić 1980, 85–90.

11 *Istorija Crne Gore* 1975, 246.

gebung, gewissermaßen demonstrativ dem Islam als neuer Religion zuwandten, ansonsten aber diskret in ihrem Familienkreis ihren christlichen Glauben nach wie vor praktizierten und manchmal sogar heimlich in die Kirche gingen, sollen in den nachfolgenden Ausführungen nicht weiter berücksichtigt werden. Hier handelt es sich nämlich um Kryptochristen, die in Montenegro, in Mazedonien und Albanien, ferner auch in den anderen osmanisch beherrschten Balkangebieten mehr oder weniger stark vertreten waren.<sup>12</sup> Offiziell mit allen Rechten und Vorrechten eines gläubigen Muslim ausgestattet, wurden sie jedoch durch ihren faktischen Verbleib in der christlichen Gemeinschaft nicht zu Außenseitern ihrer Sippe bzw. ihres Stammes. Diese Leute mit zweierlei Glauben, wie sie in einer Analyse zum islamisch-christlichen Synkretismus in den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens genannt werden, stellen ein Spezialproblem dar, das deshalb auch in einem gesonderten Aufsatz behandelt werden sollte.<sup>13</sup>

Die muslimische Schicht der sog. „poturice“ in Montenegro entstand im wesentlichen Ende des 16. und blühte im 17. Jahrhundert durch massenhafte Konversionen geradezu auf. Sie wuchs zeitlich, regional und quantitativ ungleichmäßig besonders in den Städten sowie den Dörfern der Ebenen.<sup>14</sup> Gerade hier hatten sich zahlreiche ethnische Türken angesiedelt, auf dem Land nicht zuletzt die Sipahi als zunehmend in privater Verantwortung wirtschaftende Steuerpächter und Herren über die *Çiftlik*-Güter mit einer großen Zahl politisch und ökonomisch minderberechtigter christlicher Bauern. Der Prozess der massenhaften Islamisierung betraf zunächst die Städte, bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts war in allen städtischen Siedlungen des montenegrinischen Gebiets eine muslimische Mehrheit gewachsen. In den östlichen und nördlichen Randgebieten, die erst 1878 bzw. 1912 zu Montenegro kamen, also z.B. im oberen Lim- und Bihorgebiet, gab es häufige Konversionen zum Islam erst in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Hier spielte äußerer Zwang durchaus eine Rolle. Nach gewaltsamen Übergriffen der osmanischen Behörden gegenüber der christlichen Bevölkerung in der serbisch-orthodoxen Metropolitandiözese Budimlja im sog. „kandischen Krieg“ (1645-1669) suchte manch einer Sicherheit im Islam.<sup>15</sup>

Auch die montenegrinischen Bergstämme wurden zumindest teilweise, je nach Siedlungsort und der Nähe eines muslimischen Milieus, von der Islamisierung erfasst, allerdings setzte der Prozess später ein, d.h. vom Ende des 17. bis ins 19. Jahrhundert. Hier tut man gut daran, die Verhältnisse differenziert zu

---

12 Vasić 1985, 11.

13 Zu diesen Angehörigen „zweierlei Glaubens“ vgl. besonders Zirojević 2003, zu Montenegro hier 19, 35-37, 55; zum auch nach außen praktizierten Doppelglauben des formell islamisierten Stammes der Mrkovići im montenegrinischen Küstenland ebd., 41, 52.

14 Rastoder 2003, 114; Vasić 1985, 7; Clewing 1999, 482.

15 Dašić 1980, 44, 45.

betrachten, denn einige Stämme, z.B. die strenggläubig orthodoxen Šekularci, die schon infolge geographischer Nähe zum Pećer Patriarchat zu diesem stabile Beziehungen unterhielten, entzogen sich dauerhaft einer Islamisierung. Dies gilt auch für nicht oder teilweise im Laufe der Zeit eigenstammlich organisierte, z.T. aber auch allmählich von den Vasojevići assimilierte Sippenverbände, die in den Quellen als Ašani bzw. Srbljaci auftauchen. Bei diesen handelt es sich um orthodoxe Alt- und Neusiedler verschiedenen ethnischen Ursprungs im oberen Lim-Gebiet, die sich dem nach 1690 dort zuwandernden Stamm der Vasojevići zwar in ihrer Gesellschaftsverfassung anglichen, aber dadurch abgrenzten, dass sie ihre Herkunft nicht von Vasa als gemeinsamem Stammvater ableiteten.<sup>16</sup> Andere, etwa Teile der Vasojevići, Kući, Bratonožići, Rovčani, Piperi, Bjelopavlići, besonders diejenigen, die in die Ebene des oberen Lim zuwanderten, wandten sich dem Islam ebenso zu, wie vom Osten einwandernde albanische Stämme der Hoti, Grude und Klimente, letztere häufig Katholiken, nun gleichfalls „poturice“. Wichtige Verbreitungszentren des Islam waren unter anderen die kompakten muslimischen Siedlungen Plav, Gusinje und Rožaje, die bis 1912 außerhalb des montenegrinischen Staates lagen und besonders auf die Bevölkerung am oberen Lim bis Bijelo Polje sowie ins benachbarte Bihor einwirkten. Der hier dominante Stamm der Vasojevići war, so ein ernstzunehmender montenegrinischer Historiker, „bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts [...] durchsetzt mit ‚poturice‘“.<sup>17</sup>

Warum wagten montenegrinische orthodoxe, aber auch römisch-katholische Christen den folgenschweren Schritt der Trennung von der christlichen Wertegemeinschaft und traten zum Islam über, was verstärkt seit dem 18. Jahrhundert in den Augen ihrer nicht konversionswilligen christlichen Stammesbrüder die enge gesellschaftliche und geistige Verbindung mit den feindlichen Autoritäten bedeutete? Ein wichtiger Grund ist natürlich der unmittelbare Zwang, wie er in den Anfängen noch in dem *devşirme*, der Knabenlese, gegeben war. Hiervon abgesehen existierte in der Praxis ein System von direkten und indirekten Zwängen, das zu einer vom Betroffenen manchmal mehr oder weniger akzeptierten Islamisierung führte. Hier ist z.B. die häufig vorkommende Verführung von Sippenmitgliedern durch bereits islamisierte Verwandte oder Nachbarn zu nennen. Sprach ein Christ die *Kelime-i Şhadet* einfach nur einmal nach, die lautet: „Ich

16 Vgl. ebd., 18f. Zur historischen Bevölkerungsverteilung, Siedlungsgeographie und Migrationen in diesem Gebiet des heutigen Nordmontenegro nach wie vor wertvoll: Pejović 1979, 72ff.

17 Dašić 1980, 46–48, 52, 53 (Zitat S. 52). Die Vasojevići waren zunächst im Gebiet um Lijeva Rijeka im heutigen Ostmontenegro ansässig, hatten jedoch seit Ende des 17. Jahrhunderts nördlich der Kom-Berge am Oberlauf des Lim ihr Hauptsiedlungsgebiet, vgl. dazu Näheres ebd., 8ff.

bezeuge, dass es keinen anderen Gott außer Allah gibt und dass Muhammed der göttliche Gesandte ist“, ohne sich über die Folgen restlos im Klaren zu sein, so hatte er nun umgehend zum Islam überzutreten. Eine Weigerung bedeutete schwere Bestrafung oder Tod.<sup>18</sup> Entscheidend wirkte sich hier die Normen- und Verhaltenskontrolle durch die muslimische Umgebung aus.

In Zeiten der Kriege des Sultans mit einer christlichen Macht war die Gefahr einer Zwangsislamisierung besonders groß, so etwa bei den Katholiken des Erzbistums Bar an der montenegrinischen Küste. Diese wurden während des kandischen Krieges bezichtigt, in verräterischer Absicht gegen ihren Oberherrn zu revoltieren, und vor die Alternative gestellt, entweder den Islam anzunehmen oder getötet zu werden.<sup>19</sup> So entstanden in diesem Fall katholische „poturice“ wider Willen. Selbstverständlich war nach den religiösen Rechtsvorschriften des *Šeriat* die Konversion zum Islam eine grundsätzlich freiwillige Angelegenheit. Dies bestätigen die bisherigen Forschungsergebnisse, wonach die meisten Glaubensübertritte zum Islam auf dem Balkan – von der Knabenlese und Versklavung einmal abgesehen – durchaus in freier Entscheidung erfolgten.<sup>20</sup> Dazu zählen die Übertritte im montenegrinischen Gebiet wie andernorts nach der osmanischen Eroberung, als ehemalige Feudalherren mit diesem Schritt versuchten, ihre soziale Stellung als privilegierte Grundbesitzer, aber auch als oft vermögende Händler und Kaufleute, dauerhaft zu erhalten.<sup>21</sup> Dies gilt besonders für die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts.<sup>22</sup>

In Montenegro verlief dieser Prozess durch die relativ späte Inkorporierung des Gebiets durch die Osmanen zeitlich verzögert erst im 16. Jahrhundert. Einen typischen Fall stellen die islamisierten montenegrinischen Grundbesitzerfamilien der Mušovići und Hasanbegovići dar. Mindestens erstere, wahrscheinlich aber auch letztere, stammten vom mittelalterlichen christlichen Feudalherrn Joksim Vraneški, also aus dem Gebiet um Vraneš, ab. Zwei seiner drei Söhne etablierten mit ihrer Konversion eine neue muslimische Linie der Familie und ließen sich im unteren Kolašin-Gebiet nieder. Ihre Nachkommen stiegen gesellschaftlich weiter auf, die der Mušovići fungierten von 1714 bis 1877 als osmanische Stadtkommandanten von Kolašin.<sup>23</sup>

Die Führer der neuen muslimischen Familien, die ja, soweit landbesitzende Agas, auch Herrschaftsfunktionen sowohl über muslimische als auch über christ-

---

18 Vasić 1985, 10.

19 Ebd., 11.

20 Minkov 2004, 193.

21 Vasić 1985, 8. Die Händlerschicht unter diesen sozial und politisch privilegierten Bevölkerungsgruppen betont für die Gebiete des heutigen Nordmontenegro Mušović 1981a, 7.

22 Minkov 2004, 99.

23 Vgl. Mušović 1981b, 89-92.

liche Bauern innehatten, begriffen sich in ihrer Mehrheit – nicht zuletzt zur Absicherung ihrer privilegierten sozialökonomischen Position – als „Türken“, wobei sie an der historischen Realität vorbei eine passende Herkunftslegende konstruierten. Dieses „Wir-Gefühl“ teilten indessen keineswegs die rangniederen islamisierten Bevölkerungsschichten, die sich ihrer südslawisch-christlichen Abkunft meist bewusst blieben.<sup>24</sup>

Generell waren der soziale und ökonomische Aufstieg in der muslimischen Gesellschaft, das Erreichen politischer Gleichstellung sowie in den Städten die Anziehungs- und Wirkkraft der muslimischen religiösen Hochkultur wichtige Anreize, zum freiwillig erklärten „poturica“ zu werden.<sup>25</sup> So übte die im Südosten des heutigen Montenegros gelegene, im 17. Jahrhundert bereits völlig muslimisch geprägte Stadt Ulcinj eine starke Sogwirkung auf die christliche Bauernbevölkerung der Umgebung aus. Ein nach Rom geschickter Bericht des katholischen Missionars Bruder Leonardi von 1640 erzählt, dass zu jener Zeit ein starker Zuzug von Christen aus dem näheren Umkreis in den genannten Ort stattgefunden habe und die Umsiedler nicht nur in türkische Dienste getreten, sondern auch nach und nach zum Islam konvertiert seien.<sup>26</sup> Allerdings muss hier noch einmal ausdrücklich betont werden, dass hinter diesen freiwilligen Entscheidungen, zum „poturica“ zu werden, ein durchaus zwiespältiger Kontext stehen konnte. In der Praxis bestimmten die individuelle Entscheidungsfindung eben auch Elemente der direkten oder indirekten Nötigung, etwa durch den Einfluss islamischer Geistlicher oder, wie oben schon angeführt, seitens der muslimischen Nachbarschaft auf den oder die betroffenen Christen.<sup>27</sup> Auch die unmittelbar bevorstehende Gefahr der Umsetzung des alten Wohnheitsrechts der Blutrache zuungunsten des Mitglieds eines verfeindeten Stammes ließ dieses zuweilen aus Schutzgründen zum Islam übertreten.<sup>28</sup>

Die negative Haltung der christlichen montenegrinischen Stämme und der serbisch-orthodoxen Kirchenorganisation gegenüber den Islamisierten schloss indessen nicht aus, dass Verbrüderungen sogar zwischen montenegrinischen *orthodoxen Geistlichen* mit bestimmten „poturice“ häufig vorkamen. Im Stamm der Kuči, ansässig zwischen dem albanischen Stamm der Grude umweit von Podgorica im Süden, dem Kom-Gebirge im Norden, den Drekalovići im Westen sowie dem albanischen Stamm der Klimente im Osten war dies gängige Praxis. So verbrüdete sich der bekannte Stammesführer der Kuči und spätere Schriftsteller Marko Miljanov Popović mit den albanischen Konvertiten Šaban-beg aus

24 Ebd., 88, 89.

25 Clewing 1999, 482.

26 Mušović 1979, 69.

27 Vasić 1985, 9, 10.

28 Vgl. Pejović 1979, 72.



Tuzi und Alil Beçova aus Tudjemil, ja selbst Petar Petrović II. Njegoš mit Ali-paša Stočević aus der Herzegowina. Diese Fälle können als Belege dafür gelten, dass die Stammesbräuche auch im 18. und 19. Jahrhundert im Bedarfsfall immer noch über die Gebote der serbischen Orthodoxie dominierten. Eine derartige Praxis ermöglichte etwa im unsicheren montenegrinisch-osmanischen Grenzgebiet Bewegungsfreiheit in beiden Richtungen und bot nicht zuletzt Schutz von Person und Besitz vor Angriffen lokaler osmanischer Amtsträger<sup>29</sup>, bediente letztlich also ein vitales Sicherheitsinteresse der montenegrinischen Stämme.

Es ist wichtig, hervorzuheben, dass die „poturice“ mindestens bis zur Regierungszeit des Bischofs Danilo in der Regel friedlich mit ihren serbisch-orthodoxen Stammesbrüdern im gleichen Familien-, Bruderschafts- bzw. Stammesverband lebten. Religiöse Unterschiede spielten noch keine die Gemeinschaft spaltende Rolle. Das gewohnheitsrechtliche Stammesgesetz hatte Priorität, was auch hieß, dass durch den Übertritt zum Islam erworbene formale sozial-ökonomische Privilegien als innergesellschaftliche Konfliktpotentiale im praktischen Zusammenleben wenig Bedeutung hatten.<sup>30</sup> Die genannten Verbrüderungen zwischen Christen und Konvertiten ergeben sich somit aus diesen Zusammenhängen. Zur Illustration des Gesagten passt das althergebrachte Stammesgesetz der Vasojevići. Dieses Gewohnheitsrecht wurde noch Ende 1829 oder in der ersten Hälfte des Jahres 1830 auf einer allgemeinen Stammesversammlung im Kloster Đurđevi stupovi, mit einigen Zusätzen versehen, bestätigt. Punkt 2. des Kodex sah vor, die „poturice“ keinesfalls zu töten, jedoch dafür zu sorgen, dass keine neuen Moscheen gebaut und die alten nicht vor dem Verfall bewahrt würden. Jeder Bruderschaft wurde es ins freie Belieben gestellt, ob sie ihre zum Islam konvertierten Mitglieder in den alten christlichen Glauben zurückführen wollten. Wenn jemand jedoch trotz dringender Aufforderung nicht zum alten Glauben zurückkehren mochte, waren die Stammesbrüder allerdings berechtigt, den Betreffenden mit Schlägen dazu zu zwingen. Die Konvertiten hatten zwar mit ihrem Glaubensübertritt zum Islam nun als „Türken“ zu gelten, blieben aber dennoch weiter Stammesbrüder. Sie waren nach Punkt 9. des „Gesetzes“ frei und ungehindert in ihrer Religionsausübung, solange sie beim Beten auf ihrem eigenen Grund und Boden verblieben. Verletzten sie dabei jedoch die Grundstücksgrenze zu ihrem christlichen Nachbarn, so sollte dieser berechtigt sein, sie mit einer Stange zu verjagen und Prügel zu verabreichen.<sup>31</sup>

Diese bezüglich des Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen innerhalb der Stammesgemeinschaft sehr heterogenen Bestimmungen, die den Muslim prinzipiell respektierten und gegen diesen nur unter ganz bestimmten Be-

29 Zirojević 2003, 56, 57.

30 *Istorija Crne Gore* 1975, 247.

31 *Vasojevički zakon* 1929, 13, 14, 44.

dingungen die Verhängung von Strafen oder gar Gewaltanwendung gestatteten, zeigt auch folgender Absatz der Bestimmung Nr. 9: Jedem christlichen Bewohner sollte es erlaubt sein, nach altem Brauch zur Abwehr teuflischer Einflüsse Holzkreuze in den Boden der den christlichen Grundbesitz umgebenden muslimischen Grundstücke zu rammen. Die „poturice“ waren jedoch berechtigt, diese Kreuze wieder herauszureißen, durften dies aber erst am Folgetag nach Himmelfahrt tun, keinesfalls früher. Wer sich nicht an diese Frist hielt, musste dem Dorf eine Summe als Schadensersatz zahlen und dem Ortsvorsteher ein Mittagessen geben.<sup>32</sup>

Weitere Belege für die enge, wenn auch manchmal problematische Alltagsbeziehung zwischen den zum Islam Konvertierten und den beim alten Glauben gebliebenen Christen derselben Stammesbruderschaft liefern die frühen Feldforschungen des genannten Marko Miljanov. Die Ergebnisse der von Miljanov angestellten Umfragen bezüglich der im Land herrschenden Rechtsbräuche ergaben u.a., dass christliche Familien aus dem Stamm der Kući im Osten des Landes ab und an ihre Töchter an Muslime verheirateten, was aus der Sicht der orthodoxen Kirche streng verboten, nach dem islamischen Eherecht jedoch erlaubt war. Dabei wurde verabredet, dass die Töchter als Ehefrauen der Muslime ihren alten Glauben auf Dauer beibehalten konnten und keinesfalls zur Annahme des Islams gezwungen werden sollten. Die aus solchen Ehen entspringenden Kinder hatten indessen als „Türken“ zu gelten.<sup>33</sup> Dabei war es unerheblich, ob der Hausvorstand ein ethnischer Türke oder ein slawischer „poturica“ war. In der Praxis traten jedoch viele nichtmuslimische Ehefrauen aus nachvollziehbaren Gründen früher oder später dann doch zum Glauben ihres Mannes über.<sup>34</sup>

Ein weiteres Beispiel ist der Umgang der islamisierten Grundbesitzerfamilie der Ganići mit den ihnen zugeordneten christlichen Bauern des Dorfes Zagrađe im Umkreis von Bijelopolje. Die Ganići schützten und achteten die ererbte freie Selbstverwaltungstradition der Dorfbewohner und banden sie nicht in das sonst vorherrschende *Çiftlik*-System ein, da sie sich ihrer gemeinsamen Abkunft von den Kući bewusst waren.<sup>35</sup>

Um das Bild bezüglich der tatsächlichen Stellung der islamisierten Bevölkerungsgruppe innerhalb der montenegrinischen Stammesgesellschaft abzurunden, ist es angebracht, auf die vorhin angesprochene *Istraga poturica*, die legendäre Vernichtung der „vertürkten“ Bewohner Montenegros zu Beginn des 18. Jahrhunderts, als epochal gedachtes Ereignis näher einzugehen. Dabei wird ersicht-

32 Ebd., 45.

33 Bojović 1992, 189.

34 Minkov 2004, 89; zum Verweis auf das islamische Familienrecht im oben angeführten Zusammenhang ebd.

35 Dašić 1980, 42, hier Anm. 104.

lich, dass eine prinzipielle „ewige Feindschaft“ zwischen der christlichen und der muslimischen Bevölkerung dieses Gebiets genauso ein Mythos war und ist wie die gerade angesprochene angeblich großangelegte Vernichtungs- bzw. Vertreibungsaktion aus Veranlassung des Bischofs Danilo. Dass eine solche in der Tat stattgefunden hat, behaupten – trotz berechtigter Kritik an dieser These seitens der Vertreter auch der eigenen Zunft – noch heute einige montenegrinische Historiker und Publizisten.<sup>36</sup> Dabei gehen sie methodisch unkritisch vor und verfangen sich dabei in einer Fehlinterpretation und Überdehnung der historischen Beweiskraft bestimmter Ereignisschilderungen in der serbisch-montenegrinischen heldischen Volksepik, auf die auch Njegošs *Bergkranz* gründet. Demgegenüber hat der bekannte montenegrinische Ethnologe Jovan Erdeljanović im Rahmen seiner Forschungsreisen 1910–11 unter Befragung der örtlichen Bevölkerung herausgefunden, dass jenes Ereignis mitnichten in der historischen Erinnerung der Befragten verankert geblieben ist.<sup>37</sup> Gerade dies hätte man bei einem derartigen von der Volksepik und der von ihr inspirierten wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Publizistik in Serbien und Montenegro als epochal eingestuftem Ereignis eigentlich erwarten müssen. Auch ist keinerlei Hinweis auf das Geschehnis in der bekannten historischen Abhandlung des Fürstbischofs Vasilije von 1754 sowie in M. Medakovićs berühmter *Geschichte Montenegros* von 1850 vorhanden. Selbst wenn man großzügig über die zweifelhafte Authentizität des einzigen existierenden Quellenbelegs, nämlich einer nur noch als Abschrift erhaltenen Schrift, angeblich aus der Feder des Bischofs Danilo selbst, hinwegsieht, macht doch der Text des Dokuments Folgendes klar: Der Autor, der sich als Bischof Danilo einführt, stellt die berühmte „Vernichtung der Konvertiten“ lediglich als mehrfach gescheiterte Racheaktion nach der eigenen Inhaftierung und Malträtierung durch den örtlichen *paša* dar. Die Masse der Montenegriner habe sich einem von ihm befohlenen gewaltsamen Vorgehen gegen die „poturice“ wiederholt konsequent widersetzt. Danilo versuchte, dem Text zufolge, deshalb, die Bevölkerung dazu zu bewegen, wenigstens diejenigen Konvertiten, die sich einer Rückkehr zum Christentum verweigerten, zu töten. Er habe es aber lediglich geschafft, acht Personen zu mobilisieren, die die betroffenen Muslime nur in dem kleinen Gebiet des Cetinje-Stammes sowie der Ćeklići am Ende tatsächlich umgebracht hätten.<sup>38</sup> Auch wer die Echtheit dieser Quelle *nicht* in Zweifel zieht, muss also die Aktion gegen die „poturice“ als lokal sehr begrenztes, im Großen und Ganzen fehlgeschlagenes Unternehmen einstufen, das

---

36 Aus der neuesten Forschung ist zu nennen: Šćepanović 2002, 136. Vgl. hierzu auch die serbische pseudowissenschaftliche Publizistik, etwa *Srpska diaspora* 2001, 1. Aus der älteren Literatur s. besonders: Jovanović 1947, 91ff.

37 Stanojević 1955, 34.

38 Ebd., 31,32, 36, 37.

nichts mit einer Großtat von epochaler Bedeutung, d.h. einer grundlegenden endgültigen Abrechnung mit den Islam-Konvertiten in Montenegro, zu tun hat, wie sie die Heldenepik spiegelt.

Ob man nun die Frage der Authentizität dieses Dokuments stellt oder nicht, so muss doch die darin deutlich zum Ausdruck gebrachte Unwilligkeit der örtlichen Bevölkerung und der lokalen Führer, sich an einer gemeinsamen Großaktion gegen die „*poturice*“ zu beteiligen, angesichts des vorhin Gesagten keinesfalls verwundern. Die Schrift wäre in jedem Fall ein weiterer Beleg nicht nur für den Primat der althergebrachten Stammesgesetze und Gebräuche über den erklärten Willen eines regierenden Bischofs, sondern vor allem auch für die mangelnde soziale und ethnische Spaltung der Stammesgesellschaft nach Glaubenskriterien. Auch die Islamisierten waren ja Mitglieder der eigenen Bruderschaft bzw. des eigenen Stammes, gegen die sich eine Gewaltanwendung, nur weil sie sich einem anderen Glauben überantwortet hatten, verbot.

Diese aus der Quelle zu gewinnenden Erkenntnisse sind meines Erachtens entscheidend für die Beurteilung der gesellschaftlichen Position der „*poturice*“ in Montenegro bis mindestens um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Bestätigung dieses Befundes ergibt sich im Übrigen aus den vielfältigen Formen der Zusammenarbeit, einschließlich der regen Geschäfts- und Tauschbeziehungen zwischen montenegrinischen Orthodoxen und Konvertiten bzw. deren Nachkommen im 17. und 18. Jahrhundert, wie sie die venezianischen Quellen reichlich belegen.<sup>39</sup>

Aber selbst noch 1878 waren sich nicht wenige der lokal regierenden Begs und Agas als Nachkommen der „*poturice*“ im Einzelfall ihrer Nähe und stammlichen Verbundenheit mit den gleichfalls südslawischen orthodoxen Christen durchaus bewusst. Man kann sogar mit gutem Grund behaupten, dass sich diejenigen Bevölkerungsteile, die erst spät, also im 19. Jahrhundert, zum Islam konvertierten und in die Region des *sancak* von Novi Pazar zuwanderten, auch lange nach ihrer Umsiedlung immer noch als islamisierte Slawen, nicht als Türken, fühlten und sich ihrer Abkunft als alten montenegrinischen Stämmen der Vasojevići, Piperi, Bjelopavlići, Drobnjaci u.a. zugehörig stets eingedenk waren.<sup>40</sup>

Als Beispiel hierfür kann die vorhin bereits erwähnte muslimische Elitenfamilie der Mušovići dienen. In dem Jahr der Eigenstaatlichkeit Montenegros 1878 hielt Lutvi-beg Mušović anlässlich eines Aufenthalts in Sarajevo in seiner Eigenschaft als Führer einer Delegation der Nikšićer Muslime eine bemerkenswerte Rede, die folgendermaßen begann:

39 Ebd., 40, 41.

40 Mušović 1979, 72.

Brüder Türken und Serben! Mir hat der erlauchte Fürst Nikola gesagt, dass wir nach Blut und Sprache Brüder sind und dass unsere Alten eins waren, und so ist es auch, wie wir alle wissen. Aber nachdem uns die Türken erobert, unseren Glauben geteilt und bewirkt haben, dass wir uns einander entfremdet und unseren alten Ruhm vergessen haben, so ist einer dem anderen zum Henker geworden und wir haben uns gegenseitig gemordet und gemetzelt, gehasst und vernichtet über diese drei Jahrhunderte. Aber Gott hat vielleicht befohlen, dass es so sein soll, wegen gewisser Sünden unserer Alten... O, wenn nur unsere Alten – sprach der erlauchte Fürst Nikola – einmütig gewesen wären, hätten die Vögel wegen unseres [...] einblütigen Volkes anders gesungen.<sup>41</sup>

Diese anrührenden Worte klingen wie die Beschwörung von Einigkeit und Brüderlichkeit zwischen den montenegrinischen Christen und Muslimen nach vielfach erfahrenem Leid auf beiden Seiten. Mit dem Wort „Türken“, das Mušović direkt *zu Beginn* der Rede verwendet, sind natürlich die Nachkommen der einstigen Konvertiten, also der „poturice“, gemeint, ein lange eingeführter Sprachgebrauch, der in der Rigorosität der Gleichsetzung mit den ethnischen Türken auch das Selbstverständnis derjenigen, die schon früh zum Islam übertraten, spiegelte.<sup>42</sup> Mit der *zweiten* Nennung des Begriffs „Türken“ sind indessen eindeutig die *ethnischen* Türken gemeint. Auf diese gleichsetzende Semantik und das dahinterstehende Denken hat der exklusive Nationalismus in Montenegro in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur Niederlage im Ersten Weltkrieg instrumentalisierend zugreifen können. Allerdings konnte er nie *alle* montenegrinischen Gesellschaften einbinden und nach ethnisierten Glaubenskriterien spalten. Als Beispiel seien die christlichen *Çiftlik*-Bauern und ihre muslimischen, oft nicht minder armen Berufsgenossen im Raum Rožaje und im Bihor-Gebiet angeführt, also Gegenden, die erst nach den Balkankriegen dem montenegrinischen Staat angegliedert wurden: 1853 kämpften beide Gruppen gemeinsam mit den Serbisch-Orthodoxen gegen die lokal Mächtigen, besonders gegen die Grundbesitzer. Es war eine Revolte gegen unerträgliche feudale Lasten (Abgaben). Der Widerstand gegen diese führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überhaupt häufig zu Rebellenbewegungen christlicher *und* muslimischer Bauern in der gesamten Region Novi Pazar-Tutin gegen die muslimischen *Çiftlik*-Eigner.<sup>43</sup>

Damit soll keineswegs gesagt werden, dass es im Montenegro des 19. Jahrhunderts unter dem Einfluss des heraufziehenden Nationalismus keine grundsätzlichen gesellschaftlichen Antagonismen und Spaltungstendenzen zwischen den beiden Religionsgruppen gegeben hätte, noch dass diese zu keinen bewaffneten Auseinandersetzungen oder auch längeren Kampfhandlungen führten.

41 Ebd., Mušović 1981b, 91, 92.

42 Zu diesem Selbstverständnis der frühen Konvertiten vgl. die Ausführungen oben S. 273, 274 sowie auch Mušović 1979, 72.

43 Mušović 1979, 82.

Wenn wir uns die Zeitzeugnisse ansehen, so wird schnell klar, dass die vielzitierte, oben erwähnte *Istraga poturica* Njegošs tatsächlich vor allem im 19. und 20., eben nicht im 17. Jahrhundert historisch fassbar wird, wenn auch nicht als einmaliges Ereignis, sondern eher als Prozess, d.h. als eine Abfolge von mehr oder weniger gewaltsamen Geschehnissen: Um die Mitte des 19. Jahrhunderts, in der Zeit der Kriege Danilos I. mit dem Großherrs, spitzte sich das Wüten der montenegrinischen Stämme gegen die mächtigen Begs und Agas zu. Die islamisierte Sippe der Mušovići bietet auch hier ein gutes Beispiel. Nach der 1858 erreichten internationalen Festlegung der montenegrinischen Autonomiegrenzen brachen heftige Kämpfe gegen führende Exponenten der genannten Familie in und um die Stadt Kolašin aus. Die Befestigungsanlagen der Mušovići gingen dabei in Flammen auf, und die gesamte muslimische örtliche Bevölkerung floh aus der Stadt. Ein Teil siedelte sich in den Dörfern des unteren Kolašin-Gebiets an, auch in Vraneš und Šahović, ein anderer Teil zog weiter nach Süden. 1860-62 loderten die Kämpfe erneut auf, danach insbesondere in den Jahren 1875-78. Der 1860 erfolgte Angriff von 700 christlichen Kämpfern auf den Stammsitz der Mušovići, Stričina, der nur einige Stunden dauerte, brachte 70 Angreifern den Tod, die muslimische Gegenseite hatte hingegen den dreifachen Blutzoll zu zahlen. 1861-77 fielen zwei Agas sowie ein Stadtkommandant der lokal regierenden Familie, ferner 1877 nach schweren Verlusten der Muslime auch die gesamte Besatzung der Festung Kolašin aufständischen montenegrinischen *čete*, also christlichen Kampfgruppen, zum Opfer. Ständige Konflikte zwischen den beiden um den Grenzfluss Tara siedelnden Bevölkerungsgruppen im unteren Kolašin-Gebiet verschärften die bedrohte Lage gerade der Muslime beträchtlich, bis die noch lebenden Mušovići und die gesamte muslimische Bevölkerung des Gebiets im Jahr 1924, also am Ende der bürgerkriegsähnlichen Unruhen im Lande<sup>44</sup>, endgültig in die Türkei emigrierten.<sup>45</sup>

Allerdings muss die eskalierende Gewalt zwischen der islamisierten Bevölkerung und den christlichen Montenegrinern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihren Beweggründen differenziert betrachtet werden. Wie schon aufgrund des Gesagten vermutet werden kann, ist sie nämlich nicht allein als Folge des mobilisierenden Einflusses des aufkommenden montenegrinischen Nationalismus zu deuten. Bevor in den Jahren zwischen 1877-82 391 von 410

44 Bis in dieses Jahr zogen sich die bewaffneten Auseinandersetzungen um den Status Montenegros hin. Es ging um einen Kleinkrieg zwischen den Verfechtern der Königstreuen, die als Anhänger des Exilkönigs Nikola die bis 1918 herrschende einheimische Petrović-Dynastie wiederherzustellen wünschten, und den Anhängern einer vollständigen Inkorporierung Montenegros in den serbischen Staat. Letztere wurden vom im Lande befindlichen serbischen Militär unterstützt. Dazu Näheres bei Rastoder 2003, 131, 132.

45 Mušović 1981b, 95-97.

muslimischen Familien der Stadt Nikšić wegen der erlebten Gewalt und der sich radikal wandelnden politischen Verhältnisse das Land verließen<sup>46</sup>, war die Mehrheit der christlichen Montenegriner für einen solchen Abzug, Fürst Nikola jedoch dagegen. Er wollte den muslimischen Bevölkerungsteil, wegen der gemeinsamen Abkunft, die er betonte, möglichst im Lande halten.<sup>47</sup> Diese Linie verfolgte auch die nunmehr königliche Regierung im Frühjahr 1914, als ein paar tausend muslimische Familien aus Nordmontenegro abwanderten.<sup>48</sup> Es ist die historische Erinnerung an die gemeinsamen Wurzeln der christlichen wie auch der islamisierten südslawisch-montenegrinischen Bevölkerung, an die König Nikola mit Nachdruck anknüpfte. Aber auch so mancher montenegrinischer *četnik* sah sich veranlasst, nicht wahllos „Türken“ zu jagen und zu töten, sondern, wie es in zeitgenössischen Quellen heißt, sich die besten „Köpfe“ zu holen. Hier spiegelte sich traditionelles agonales Stammesdenken, denn es kam darauf an, denjenigen Gegner zu töten, der am angesehensten war und den besten Ruf als heldenhafter Kämpfer genoss, um des eigenen Ruhmes und der Erhöhung des Ansehens der eigenen Sippe willen. Die führenden Köpfe der auch bei den christlichen Sippen trotz aller Gegnerschaft hochangesehenen islamisierten Familie Mušović geben auch in dieser Beziehung gute Beispiele ab.<sup>49</sup> Nationaler bzw. nationalistischer Hass spielten vor diesem Hintergrund letztlich eine nur nebensache Rolle, oder anders ausgedrückt: Die kognitiven und affektiven nationalistischen Dispositionen und Ausbrüche wurden von der traditionellen Stammesethik gebremst und sozusagen „eingeholt“. Selbstverständlich änderte dies nichts an der faktisch zu konstatierenden direkten oder indirekten, oft sehr brutalen Gewalt unter beiden Gruppen.

Aus dem hier Dargelegten ergibt sich, dass das Problem der montenegrinischen „poturice“ und deren Nachkommen als spezieller muslimisch-südslawischer Bevölkerungsschicht bezüglich ihrer gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Position und Bedeutung in der älteren und jüngeren Geschichte sehr diffizil und vielschichtig ist. Es wird noch weiterer detaillierter wissenschaftlicher Analysen, ggf. auch Feldforschungen vor Ort<sup>50</sup>, bedürfen, um unser bisher gewonnenes Bild zu vervollständigen. Meine Ausführungen sollen in diesem Sinne ein Anstoß für die weitere Erforschung dieses bisher viel zu wenig beachteten Gegenstands sein.

---

46 Vgl. Mušović 1979, 89.

47 Mušović 1981b, 94.

48 Babić 1973, 166, 167.

49 Mušović 1981b, 94, 95.

50 Etwa repräsentative Befragungen älterer Montenegriner bezüglich ihrer Familiengeschichten.

## Literaturverzeichnis

- Babić, Branko, 1973: „Migracije u novooslobođenim krajevima Crne Gore 1912-1915“, in: *Jugoslovenski istorijski časopis* 12(1973), H. 3-4, 163-170.
- Babinger, Franz, 1959: „Die Osmanen auf dem Balkan“, in: *Völker und Kulturen Südosteuropas. Kulturhistorische Beiträge*. München (= Südosteuropa. Schriftenreihe der Südosteuropa-Gesellschaft; Bd. 1. Hrsg. von Wilhelm Gülich), 199-210.
- Bartl, P., 1974: „Danilo“, in: *Biographisches Lexikon Südosteuropas*. Bd. 1 (A-P). München, 370-371.
- Bojović, Jovan P., 1992: „Neki podaci vojvode Marka Miljanova Popovića o običajima u Kućima i neki dokumenti o Kućima u Bogišićevom arhivu u Cavtatu“, in: *Istorijski zapisi* LXV, 1992/1-4, 187-201.
- Clewing, Konrad, 1999: „Muslime“, in: Roth, Klaus (Hrsg.): *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas*. (= Studienhandbuch östliches Europa; 1). Köln u.a., 482-485.
- Dašić, Miomir, 1980: „Feodalni odnosi i etnička kretanja u gornjem Polimlju u XVIII i prvoj polovini XIX vijeka“, in: *Istorijski zapisi* XXXIII (LIII), 1980/3, 5-63.
- Dašić, Miomir, 1999: „Montenegro bis 1918“, in: Melčić, Dunja (Hrsg.): *Der Jugoslawien-Krieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*. Opladen, 109-119.
- Deretić, Jovan, 1996: *Kompozicija Gorskog Vijenca*. Podgorica.
- Dragović, M., 1931: *Poturčenjaci u Crnoj Gori*. Cetinje.
- Dragović, M., 1935: *Istorija Crne Gore*. Dio 1. Podgorica.
- Hadrijahić, Muhamed, 1980: „Odnosi bosanskog Ejaleta sa Crnom Gorom u XVIII vijeku“, in: *Istorijski zapisi* XXII (LII), 1980/3, 85-97.
- Istorija Crne Gore. Knjiga treća, od početka XVI do kraja XVIII vijeka*. 1975. Tom I. Predsjednik redakcije: Milinko Durović. Titograd.
- Jovanović, Jagoš, 1947: *Stvaranje crnogorske države i razvoj crnogorske nacionalnosti. Istorija Crne Gore od početka VIII vijeka do 1918 godine*. Cetinje.
- Kalezić, Slobodan, 1987: „Zajednički motivi u kolima Njegoševa ‚Gorskog Vijenca‘ u narodnim pjesama iz Vukovih i drugih zbirki“, in: Milović, Jevto M. (ur.): *Vuk St. Karadžić i Crna Gora. Radovi sa naučnog skupa, Titograd, 16. i 17. aprila 1987*. Titograd, 123-137.
- Medenica, Radosav, 1964: „Gorski vijenac – narodna svetkovina“, in: Vukmanović, Jovan (Glavni urednik): *Rad X-og Kongresa Saveza Folklorista Jugoslavije na Cetinju 1963. godine*. Cetinje, 125-135.
- Minkov, Anton, 2004: *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730* (= The Ottoman Empire and Its Heritage. Politics, Society and Economy; Vol. 30). Leiden, Boston.
- Mušović, Ejup, 1979: *Etnički procesi i etnička struktura stanovništva Novog Pazara*. Urednik Petar Vlahović (= Srpska Akademija Nauka i Umjetnosti. Etnografski Institut. Posebna Izdanja; knjiga 19). Beograd.
- Mušović, Ejup, 1981a: „Islamizacija u novopazarskom sandžaku“, in: *Istorijski zapisi* XXXIV (LIV), 1981/3-4, 5-19.



- Mušović, Ejup, 1981b: „Mušovići“, in: *Istorijski zapisi* XXXIV (LIV), 1981/2, 87-102.
- Pejović, Đoko D., 1979: „Iz istorije područja Pljevalja i Bijelog Polja od kraja XVIII do sredine XIX vijeka“, in: *Istorijski zapisi* XXXII (LII), knj. XLI, 1979/4, 71-96.
- „poturica“, in: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika na svijet izdaje Hrvatska Akademija Znanosti i Umjetnosti*. Obradio T. Maretić. Dio XI: Pomrtnik – Prikladaće. U Zagrebu 1935, 222.
- „poturica“, in: *Srpski rječnik istumačen njemačkim i latinskim riječima*. Skupio ga i na svijet izdao Vuk St. Karadžić. Treće (državno) izdanje, ispravljeno i umnoženo, u Beogradu 1898, 575.
- „poturica“, in: *Wörterbuch der serbokroatischen und der deutschen Sprache*. Zweiter Teil: Serbokroatisch – Deutsch von Dr. phil. Swetomir Ristitsch und Jowan Kangrga. Belgrad 1928, 732.
- Rastoder, Šerbo, 2003: „A Short Review of the History of Montenegro“, in: Bieber, Florian (ed.): *Montenegro in Transition. Problems of Identity and Statehood*. Baden-Baden, 107-137.
- Rizvić, Muhsin, 1985: *Kroz „Gorski Vijenac“*. Interpretacija i tekstualno-komparativna studija o strukturi. Sarajevo.
- Šćepanović, Žarko, 2002: *Kratka istorija Crne Gore, od najstarijih vremena do 1796. godine*. Podgorica.
- Srpska diaspora*. Internet Novine Serbske, uz diasporu od 2001. godine; <http://www.srpska-diaspora.info/vest.asp?id=5072>.
- Stanojević, Gligor, 1955: *Crna Gora u doba vladike Danila*. Crne Gore.
- Vasić, Milan, 1985: *Der Islamisierungsprozess auf der Balkanhalbinsel*. Graz.
- Vasojevički zakon od dvanaest točaka*, s komentarom D-ra Ilije Jelića. Beograd 1929.
- Zirojević, Olga, 2003: *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru*. Dvoeverje (= Etnološka biblioteka ; knj. 10), Beograd.



# Krieg und Frieden an der Unteren Donau

Siedlungsgeschichtliche und demographische Bemerkungen über die  
Kaza Zıřtova – Sviřtov 1460–1878 anhand osmanischer administrativer  
Quellen<sup>1</sup>

MACHIEL KIEL

In den letzten 40 Jahren ist über die osmanische Siedlungspolitik auf dem Balkan, über die demographische Geschichte und ethnisch-religiöse Veränderungen manches gesagt und geschrieben worden. In den meisten Fällen ist dies mit viel zu wenigen Quellen geschehen und, schlimmer, aus einer sehr verzerrenden nationalistischen Perspektive, die uns mehr über die Denkweise des Verfassers und seiner politischen Präferenzen erzählt als über die historischen Ereignisse. Die Geschichte der demographischen Entwicklungen und der Siedlungen auf dem Balkan kann und darf nicht geschrieben werden, ohne die reichhaltigen osmanischen administrativen Quellen in ihrer Gesamtheit heranzuziehen. Eine solche Darstellung darf auch nicht von osmanistischen Philologen verfasst werden, die mit Scheuklappen die Mechanismen der historischen Demographie betrachten und die reichhaltige Literatur zu diesem Thema überhaupt nicht kennen, nicht verwenden oder nicht verwenden wollen. Auch können solche Forschungen nicht von jemandem gemacht werden, der das Gelände nicht selbst aus eigener Anschauung kennt.

Um an einem Beispiel zu illustrieren, was machbar ist, wenn man alle Möglichkeiten kombiniert, wollen wir hier eine Übersicht über die Entwicklung eines Gebiets in Donau-Bulgarien zu geben versuchen, wo die Quellenlage sehr günstig ist. Seit dem Mittelalter hat es in Donau-Bulgarien drei tiefe, durch Kriege und Zerstörungen verursachte Einschnitte gegeben. Sie sind aus der er-

---

1 Die dieser Arbeit zu Grunde liegenden Forschungen im Osmanischen Archiv in Istanbul, im Katasteramt in Ankara und in der Orientalischen Sammlung der Sofioter Nationalbibliothek sowie die eingehende Bereisung des Gebiets wurden im Rahmen des von der DFG unterstützten Münchner Ortsnamenprojekts durchgeführt. Ein früheres Teilprojekt im gleichen Gebiet wurde durch Unterstützung der Z.W.O.-N.W.O, Den Haag, Niederlande, ermöglicht. Der türkischen und bulgarischen Archivverwaltung gebührt Dank für ihre oft unbürokratische Hilfe. The rich article of Mariana **Drumeva**, „Demografsko-ikonomičesiyat oblik na Sviřtovo do naćalato Bălgarskoto Văzrařdane“, in: *Dialog*, 4, 2010, p. 45-78, readed me to late to be incorporated in the present article. It deals with the town of Sviřtov, not with the villages of its District.

zählenden Literatur bekannt. Wie sich das auf die demographische Entwicklung ausgewirkt hat, zeigen lediglich die osmanischen administrativen Quellen.

Unser Beispiel, die historische *Kaza* (Gerichtssprengel) Zištova, umfasst ein Gebiet von etwa 50x35 km, das sich längs der Donau erstreckt und vom Fluss leicht zum Innenland hin ansteigt. Es besteht größtenteils aus sehr fruchtbarem Flachland, durchzogen von kleinen natürlichen Erhebungen. Die Donaustadt Svištov war von alters her das einzige städtische Zentrum des Gebiets. Die Grenzen der *Kaza* sind seit dem Mittelalter ziemlich konstant geblieben. Nur eine kleine Gruppe Dörfer am Südrand, Habibli, Batak, Kara İsa gehörten bis zu den Reformen der *Tanzimat* zur *Kaza* Tirnova, und die Dörfer Bălgarene, Lădzene und Kozar Belene in der äußersten Südwestecke zur *Kaza* Niğbolu/Nikopol.

Schauen wir uns die Karten des 19. Jahrhunderts an, also aus der Zeit, bevor die massiven Umbenennungs- und Bulgarisierungskampagnen des 20. Jahrhunderts fast die gesamte historisch gewachsene Toponymie auslöschte, so ergibt sich ein kompliziertes Gemisch aus bulgarischen und türkischen Dorfnamen.<sup>2</sup> Will man, ausgehend von den Dorfnamen, die ethnisch-religiöse Zugehörigkeit der Bewohner feststellen und zieht dazu die Angaben im *Salname* (Almanach) von 1873 zu Rate, das die Zahl der Haushalte nach Religionszugehörigkeit aufschlüsselt, so stellt sich heraus, dass diese Methode nur beschränkt funktioniert. So gab es 1873 die Dörfer Bunarlı, Çatma, Hacı Musa, Sarıyar und Yaycı mit schönen alten türkischen Namen, aber mit einer mehrheitlich christlichen Bevölkerung. Kara İsa war fast ganz christlich. Dagegen gab es Dörfer mit gut bulgarischen Namen, aber mit ausschließlich muslimischen Einwohnern, wie Červena und Virzil/Vărzulica.

Beim Vergleich der Karten lässt sich auch feststellen, dass sich hinter bestimmten türkischen Ortsnamen ältere, bulgarische, verbergen. So finden wir für Bunar, auch Beş Bunar genannt, die ältere bulgarische Form Pet Kladenci (Fünfbrunnendorf) und bei Tekfur die ältere Form Tekfur Kladenec. In der ältesten Quelle aber heißt der Ort auf gut Bulgarisch Carev Kladenec (Kaiserbrunnen). Das im 19. Jahrhundert entstandene Dorf Biberli heißt auf Bulgarisch Piperkovo. Da sowohl Pet Kladenci als auch Piperkovo ganz oder mehrheitlich christlich waren, lässt sich behaupten, dass beides ursprünglich bulgarische Dörfer gewesen sind.

Um tiefer in die Siedlungsgeschichte des Gebiets einzudringen, steht uns eine ungewöhnlich lange Serie von osmanischen Volkszählungs- und Steuerregistern zur Verfügung, die auch das demographisch so unbekanntes 18. Jahrhun-

2 Karten: Kanitz, Donau-Bulgarien III, im Anhang. Österreichische Generalkarte Ost-Europa 1: 200.000, Wien 1901/03, Blatt 43-44, Svištov. Deutsche Heereskarte 1941, Blatt IV, 5 und 6, Blatt V, 5 und 6. Russische Heereskarte 1879/80. Ein nützliches Werkzeug bei der Identifizierung der einzelnen Dörfer ist Koledarov / Mičev 1973.

dert abdecken.<sup>3</sup> Im Folgenden werden wir die Karten, die osmanischen Register sowie historische und archäologische Daten zur Herstellung einer einigermaßen kompletten Totalübersicht verwenden.

Archäologische Ausgrabungen<sup>4</sup> haben ergeben, dass die Stadt Svištov im 10. Jahrhundert entstanden sein muss und das ganze Mittelalter hindurch existierte. Donau-Bulgarien gehörte von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis 1189 zu Byzanz, das sich sehr bemüht hat, seine Nordgrenze die gesamte untere Donau entlang neu zu befestigen und die Gründung von Städten zu fördern. Svištov wird Mitte des 12. Jahrhunderts durch el-Idrisi (st. 1166) zum ersten Mal, unter dem Namen „Subestkastro“, erwähnt, was wohl eine Korruption des griechischen Sebastokastro sein dürfte. In der heutigen bulgarischen Form, als „Svista“, wird die Stadt erst 1385 durch den Reisenden Peter Sparnau erwähnt.<sup>5</sup> Vier Jahre später, im Winter 1389/90, wurde die Burg „Zištova“ von einer osmanischen Armeegruppe unter Großwesir Candarlı Ali Pascha ohne Kampf in Besitz genommen.

Das prä-osmanische Svištov, von der Städtehistorikerin Margarita Harbova rekonstruiert, bestand aus einem kleinen, auf einem steilen Hügel gelegenen Kastell mit einer offenen Vorstadt an seinem Fuß.<sup>6</sup> Diese Vorstadt bedeckte ein Areal von kaum mehr als drei Hektar. Wenn wir die bekannte Faustregel von

- 
- 3 Quellen: OAK 45/29 in der Sofioter Nationalbibliothek für 1479, ein *İcmal* (synoptisches) Register, veröffentlicht in Todorov / Nedkov 1966, 160-333. MAD 11, im Başbakanlık Osmanlı Arşivi (= BOA), Istanbul, von 1516, ein nicht vollständiges *Mufasssal* (detailliertes) Register. T.D. 370 von 1530 aber basiert auf MAD 11, B.O.A., einem vollständigen *İcmal*, veröffentlicht als: *370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937 / 1530)*. Ankara 2002, 505-56. T.D. 416, B.O.A. ein komplettes *Mufasssal* aus der Zeit um 1550. T.D. 718, B.O.A. von 1579/80, Kopie eines in Ankara, Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü liegenden vollständigen *Mufasssal* Registers. Zwei detaillierte Kopfsteuerregister (*Cizye*) von 1591 und 1601. T.D. 775, (B.O.A.), ein *Mufasssal 'Avariz* Register von 1642. T.K.G.M. (Ankara) „Vakf-i Cedid No 144“ von 1710, ein völlig neues *Tahrir*, erstellt nach den Methoden der klassischen Register aus dem 15.-16. Jahrhundert, enthält die Stadt und 12 ihrer Dörfer. Ein detailliertes *'Avariz Defter* von 1751. Die *Temettüat Defter* 15942-15972 und 12654-12727 aus 1845, und zum Schluss die detaillierten Dorflisten, enthalten im amtlichen Jahrbuch (*Salnâme*) des Donau-Vilâyetes von 1290 (1873) mit Angaben über Haushaltszahlen, Zahl der männlichen Einwohner und der pro Dorf zu zahlenden Steuern.
- 4 Vor allem viele Münzfunde, byzantinische vom Ende des 10. bis zum 13. Jahrhundert und bulgarische aus dem 13. und 14. Jahrhundert, sowie bulgarische Sgraffitto-Keramik, beides auch aus Oberflächefunden. Für die Ausgrabungen siehe: Vălov 1958, 7-15. Eine reiche Übersicht über die Geschichte der Burg von Svištov geben Kuzev / Gjuzelev 1981, 149-54. Für den Originaltext s.: „Die Jerusalemfahrt des Peter Sparnau und Ulrich von Tennstaedt (1385)“, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde, 1891 (Berlin), S. 479-491; Hg. Reinhold Röhrich.
- 5 Zu el-İdrisi siehe: Nedkov 1969, 79. Zu Sparnau s. Kuzev 1970, 68-69.
- 6 Harbova 1979, 67-68.

150 Einwohnern pro Hektar anwenden, kommen wir, einschließlich der Garnison, auf etwa 500–600 Einwohner. Wie wir sehen werden, war und blieb Svištov aber bei weitem die größte Siedlung des Gebiets, vier bis fünf mal größer als das größte Dorf seines Bezirks. Bis 1595 entwickelte sich die Stadt stark, wuchs auf 411 von Zivilisten bewohnte Häuser (etwa 2.100 Einwohner) an, wovon nur 70–80 Muslime waren. Am Ende der osmanischen Periode, 1873, hatte die Stadt etwa 13.500 Einwohner, die zu mehr als einem Drittel muslimisch waren.

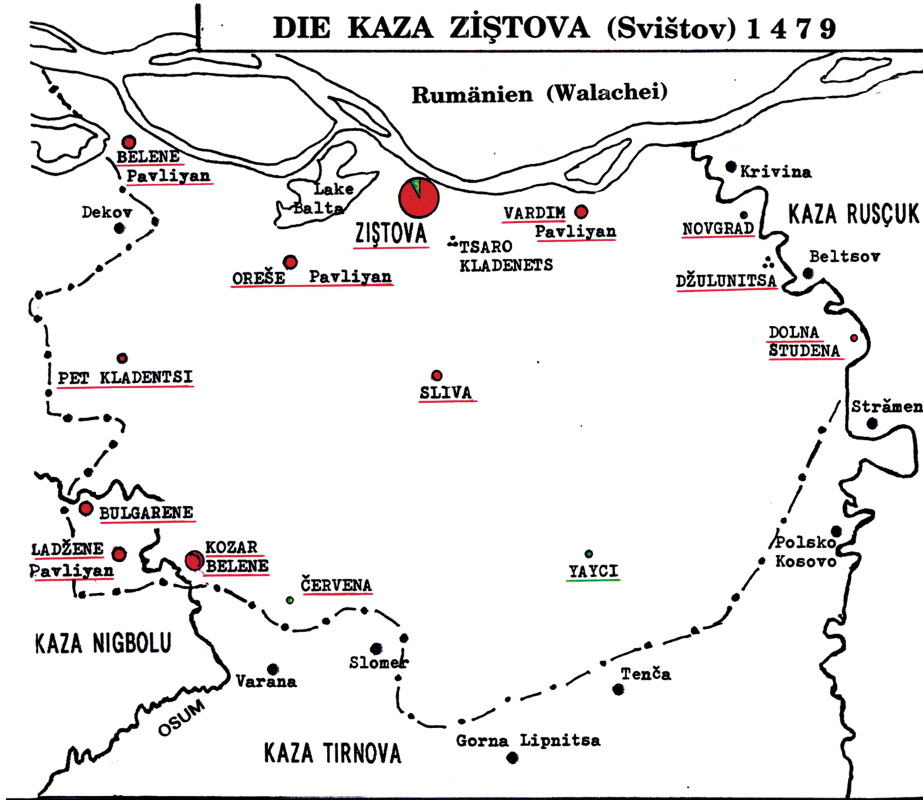
Während des Kreuzzugs gegen Varna 1444 zog eine riesige Kreuzfahrerarmee durch Donau-Bulgarien und verursachte große Zerstörungen. Ein für das Svištover Land noch verheerenderes Ereignis war der Vernichtungsfeldzug des Vojvoden der Walachei, Vlad des Pfählers, des historischen Prototyps von Graf Dracula. Der Feldzug führte entlang der gesamten unteren Donau und hatte zum Ziel, die Walachei gegen türkische Einfälle zu schützen. Vlad wollte damit Nordbulgarien entvölkern und zerstören, um es als Angriffsbasis für die Walachei ungeeignet zu machen, es handelte sich also um „Vorwärtsverteidigung“.

In einem Brief vom 11. Februar 1462 an König Matthias von Ungarn gab Vlad eine Liste von Menschen, die er getötet und deren abgeschlagene Köpfe man gezählt und notiert hatte. In Novgrad, Batin und Pargos 384 „Türken und Bulgaren,“ in Svištov 410, in Nikopol und Gigen 1.138, in Rahovo 1.460, insgesamt 23.889 Menschen ohne Unterschied der Religion. Dass Vlad nicht zu viel behauptet hat, zeigt das osmanische Register von 1479.<sup>7</sup>

Das älteste erhaltene Register von 1479<sup>8</sup> zeigt, kartographisch verarbeitet, die Folgen der kriegerischen Ereignisse auf sehr deutliche Weise. Wir sehen ein halbzerstörtes und stark entvölkertes Land. In den elf noch existierenden Dörfern lebten insgesamt nur 258 Haushalte (durchschnittlich 23 Häuser pro Dorf). In der Stadt Svištov allein aber gab es schon 215 Häuser. Nur in zwei sehr kleinen, 30 km tief im Innenland liegenden Dörfern, gab es Muslime. Eines der Dörfer hatte einen gut türkischen Namen: *Yaycı Pınarı* (5 Häuser), das andere hatte sechs muslimische Häuser, aber einen gut bulgarischen Namen: *Červena Kruša*, später nur *Červena* genannt. Es kann sich hierbei nur um ein mit Muslimen, wohl Türken, neubevölkertes altes Dorf handeln, an dessen Namen man sich noch erinnern konnte. Beim „Brunnen des Bogenschützen“ war das nicht mehr der Fall. Es gab Wasser und eine gute Siedlungsfläche, aber niemanden, der den Namen noch wusste und weitergeben konnte.

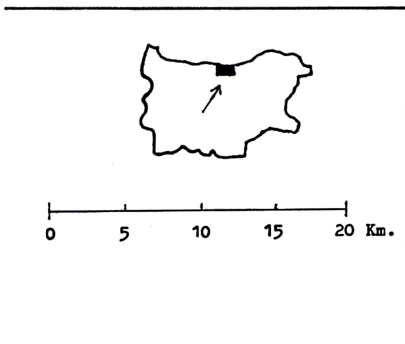
7 Das wichtige Dokument ist mehrmals veröffentlicht. S. Bogdan 1896, 81–82. Vgl. a.: Florescu / McNally 1973.

8 Todorov / Nedkov 1966, 230.



Tenča = Dorf ausserhalb unseres Gebietes  
 ● Hier als Orientierungspunkt  
 angegeben

- = 1 - 10 Haushalte (hane)
- = 10 - 25 „
- = 50 - 50 „
- = 50 - 100 „
- = 100 - 200 „
- = 200 - 350 „
- = 350 - 550 „
- = 550 - 850 „
- = Muslimische Haushalte
- = Christliche „
- = Türkischer Ortsname
- = Slavischer „
- ∴ = Als unbewohntes Mezra'a erwähnt



Karte 1, 1479.

Andere Hinweise auf eine weitgehende Zerstörung in nicht zu fern liegender Zeit bieten zwei Orte mit bulgarischen Namen: Džulunica (Quittenort) am Ufer der Jantra an der Ostgrenze der „*Kaza Zištova*“ und Carev Kladenec vier Kilometer südöstlich von Svištov. Beide werden als *Mezra‘a* bezeichnet, also als unbewohnte Orte mit Stücken bebaubaren Landes, das von Bewohnern umliegender Dörfer bearbeitet wurde. Manchmal, aber nicht immer, deutet *Mezra‘a* die Stelle eines zerstörten alten Dorfes an. In den beiden hier genannten Fällen war die Zerstörung nicht all zu lange her, und es gab noch Leute, die den Namen kannten. Im Register ist der zweite Ort mit einer interessanten, erklärenden Notiz versehen:

Die Mezra‘a Carev Kladenec, nicht im alten Register [erwähnt]. Kâtip Ahmed hat es auf sich genommen, sie neu zu beleben und [im Kriegsfall] einen Soldaten zu stellen. Außerdem wird nichts anderes verlangt, und entsprechend ist es eingeschrieben. Die endgültige Verfügung liegt beim erhabenen Hof [dem Sultan].<sup>9</sup>

Am Jantraufer lagen noch zwei weitere sehr kleine Ortschaften, Dolna Studena mit acht und Novgrad mit fünf christlichen Haushalten. Die erstere ist entweder die Neubesiedlung einer *Mezra‘a*, oder es handelt sich um überlebende Altsiedler. Novgrad, also Neuburg, wird in der Chronik des Mevlana Neşri für das Jahr 1388 als Nukesri erwähnt, wohinter sich das griechische Neokastro verbirgt, wohl eine byzantinische Gründung. Vlad der Pfähler hat es auf seiner Liste von Ermordeten. Das Register von 1479 nennt es, wie gesagt, mit fünf Haushalten, wohl Neusiedlern, die sich unterhalb der zerstörten Burg niedergelassen hatten. Auf dem Hügel Kalebayır, außerhalb des heutigen Dorfs Novgrad, liegen die Reste der mittelalterlichen Burg. Auf dem Burggelände fand man byzantinische Münzen aus dem 12. Jahrhundert und Sgraffito-Keramik aus dem 13. und 14. Jahrhundert, aber keine klaren osmanischen Spuren. Hier unterstützen einander Archäologie und osmanische administrative Quellen gegenseitig.

Es hat ein Register für den gesamten Sandschak Nikopol von ungefähr 1485 gegeben. Leider ist davon nur etwa die Hälfte erhalten geblieben. Es wurde 1997 veröffentlicht.<sup>10</sup> Die Dörfer von Svištov sind dort nicht enthalten.

9 In der Nähe Novgrads, östlich der Jantra, gibt es ein anderes Beispiel für staatlich durchgeführte Neubesiedlung: das Dorf Marotin. Hier erwähnt Vlags grauenhafte Liste 210 Köpfe, wohl die ganze Dorfbevölkerung. Im Register von 1479 (Todorov / Nedkov II, 198) heißt es: „Das Dorf Marutin, gehörend zu Yerğöğü [= Rusçuk, Ruse]: Weil es mit der Auflage, jeweils 500 *akçe* Landsteuer [zu bezahlen] und einen Bewaffneten zu stellen, versehen wurde, kam eine Erhöhung. 5 Häuser, Ertrag 657.“ Das Dorf war Teil eines Grosslehens des Yakub Çelebi aus Şumen. Es sieht so aus, als ob kurz nach Vlags verheerendem Feldzug ein neues Register gemacht wurde, das verloren gegangen ist. Yakub Çelebi belebte das Dorf, das 1479 mehr produzierte als 1464/65 und deswegen auch eine höhere Summe zu entrichten hatte.

10 Kovačev 1997.



Das zweitälteste Register, das das Gebiet von Svištov mit vielen Details beschreibt, ist MAD 11 von 1516. Auf eine Karte transponiert, sehen wir jetzt sehr deutlich, dass es riesige Veränderungen gegeben hat. Statt 11 gibt es jetzt 21 Dörfer. Das gesamte leere Dreieck zwischen Yaycı, Slıva und Dolna Studena hat sich mit neuen Dörfern aufgefüllt. Sechs Dörfer sind mit der Erwähnung versehen, dass sie während der vorherigen Registrierung nicht existierten. Fünf davon haben gute türkische Namen (Akçeyar, Burunlu, Çatma, Habibli und Karaman) und gute muslimische oder alt-türkische Personennamen und Patronyme. Ein neues Dorf hat muslimisch-türkische Bewohner, aber einen bulgarischen Namen, Pavli. Diese sechs Dörfer müssen zwischen 1485 und 1516 entstanden sein. Im Süden der *Kaza* gab es vier neue Dörfer, die offensichtlich zwischen 1479 und 1485 entstanden sein müssen, weil sie keine erklärende Notiz haben, dass sie nicht in das vorherige Register (von etwa 1485) aufgenommen waren. Es sind Batak, Kara İsa, Koyun Öyük und Sarıyar, also auch gut türkische Orts- und Personennamen. Dazu gab es drei Dörfer mit bulgarischen Namen (Gorna Studena, Stišarov und Värzulica),<sup>11</sup> aber mit muslimischen Einwohnern. Diese waren keine zum Islam übergetretenen Bulgaren, wie die Patronymen bezeugen, sondern türkische Neusiedler, die den alten Dorfnamen beibehielten, weil er überliefert war.

Weiter im Norden entstand zwischen 1485 und 1516 noch das Dorf Tatar, oder Tatarköy (Tatarendorf). Diese Tataren sind entweder aus dem Khanat der Krim eingewandert oder kamen aus dem Nordosten von Donau-Bulgarien oder der Dobrudscha, wo es schon seit der vorosmanischen Zeit größere Gruppen tatarischer Einwohner gab.<sup>12</sup> Zwischen 1479 und 1485 wurde auch Carev Kladenec neu belebt; 1516 hatte es eine gemischte Bevölkerung. Der größere Teil war christlich, der kleinere muslimisch, vier von ihren 13 Haushalten waren ursprünglich Konvertiten.

Neben der Zahl der Dörfer veränderte sich auch die ethnische Zugehörigkeit, ebenso wie die religiösen Verhältnisse. Die Christen in Stadt und Dorf wiesen einen kräftigen Aufschwung, von 380 Häusern 1479 zu 729 im Jahre 1516 auf, sie verdoppelten sich also beinahe. Die Muslime sprangen dagegen von 26 zu 504 Haushalten, verzwanzigfachten sich also! Die Faktor Islamisierung der Lokalbevölkerung, ein so beliebtes Thema der bulgarischen Geschichtsschreibung, kommt kaum in Frage. Von den 504 muslimischen Familienoberhäuptern hatten nur 30 (oder 6%) keinen muslimischen Vater, waren also Konvertiten der ersten Generation. Die einzige Erklärung ist eine türkische Kolonisationswelle, spontan und nicht staatsgesteuert, da in den Chroniken keinerlei Spuren davon

11 Die Dörfer Stišarov und Värzulica erscheinen in den osmanischen Quellen in einer, dem Türkischen angepassten Form: İstiçar und Virzil.

12 Zu den Tataren in der Dobrudscha im 13. Jahrhundert siehe: Kiel 2000.

zu finden sind. Zwischen 1479 und 1516 kamen 300–400 türkische Kolonistenfamilien in die *Kaza Zistova*, ließen sich in dem beinahe leeren Land nieder und vermehrten sich stark.

Zwischen 1516 und dem neuen *Tahrir*, der um 1550 entstand, entwickelte sich das Gebiet weiterhin kräftig, und es entstanden zwei neue muslimisch-türkische Dörfer, Deli Süle und Hacı Musa. Insgesamt lebten jetzt 1.721 Familien im Lande, von denen 46% muslimisch waren. Interessant ist das Auftauchen eines neuen Dorfes, Slive-i Muslim, oder Tursko Slivovo, sechs Kilometer südwestlich des alten Dorfs. Zwischen 1479 und 1516 hat sich Slive/Sliva von 23 auf 61 Haushalte entwickelt, alle christlich. 1550 hat es sich halbiert, aber ein neues Dorf mit 13 muslimischen Haushalten hat sich im gleichen Zeitraum gebildet. Die Erklärung kann nur sein, dass sich kurz nach 1516 eine Gruppe der bulgarischen Einwohner zum Islam bekehrt und vom Mutterdorf abgespalten hat. Für das frühe Datum der Abspaltung spricht die Tatsache, dass von den 13 Haushalten nur zwei Konvertiten waren. Obschon in anderen Dörfern Muslime und Christen durcheinander und miteinander lebten, hat es im „Pflaumdorf“ offensichtlich Spannungen gegeben. Es erscheint wie Ironie, dass „Tursko Slivovo“ 1751 schon zu einem Drittel von Christen besiedelt war, und 1873 zu nicht weniger als 95%, weil Bulgarsko Slivovo bis Ende der osmanischen Zeit rein bulgarisch geblieben war. Von 366 Haushalten waren nur noch 16 muslimisch. Der Dorfname aber blieb gleich, weil niemand sich damals um solche Dinge kümmerte. Dies steht in schroffem Gegensatz zu den Verhältnissen des von virulentem Nationalismus verseuchten 20. Jahrhunderts.

In den etwa 35 Jahren bis zum *Tahrir* von 1579/80 wuchs die Gesamtbevölkerung nochmals kräftig und erhöhte sich von 1.721 auf 2.532 Familien. Die Muslime waren deutlich schneller gewachsen als die Christen. Hierbei spielte Konversion zum Islam eine größere Rolle als in den vorhergehenden Jahrzehnten. Jetzt war jeder fünfte muslimische Familienvater ein neubekehrter Muslim. Neben der Konversion spielte jedoch die Familiengröße eine durchschlagende Rolle. Die Muslime hatten erheblich mehr Kinder.

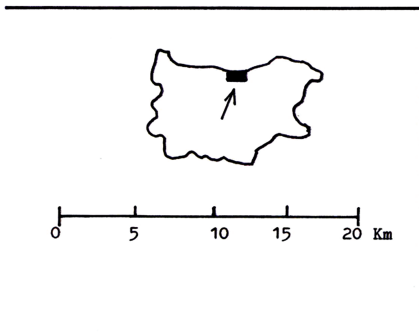
In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts was das Gebiet von Svištov als Folge eines mehr als ein Jahrhundert andauernden spontanen Prozesses zu einem mehrheitlich muslimischen Land geworden.



Tenča = Dorf ausserhalb unseres Gebietes  
 ● Hier als Orientierungspunkt  
 angegeben

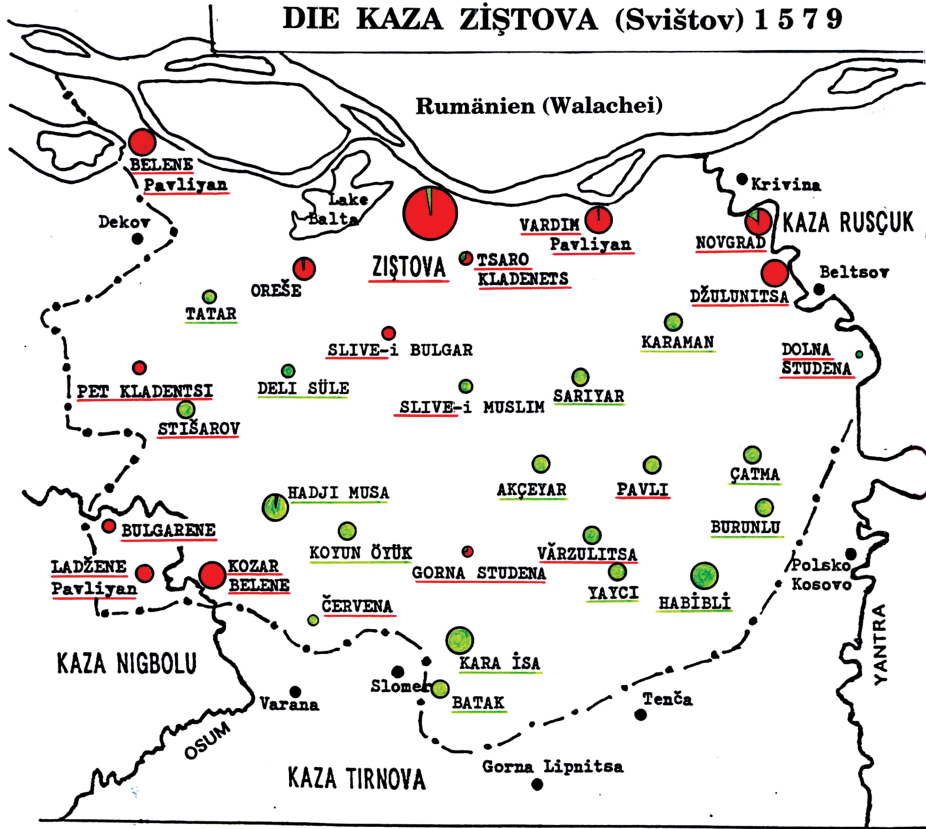
- = 1 - 10 Haushalte (hane)
- = 10 - 25 „
- = 50 - 50 „
- = 50 - 100 „
- = 100 - 200 „
- = 200 - 350 „
- = 350 - 550 „
- = 550 - 850 „
- = Muslimische Haushalte
- = Christliche „
- = Türkischer Ortsname
- = Slavischer „

Burunlu N. = Neugegründetes Dorf, 'nicht im vorherigen Register erwähnt.'



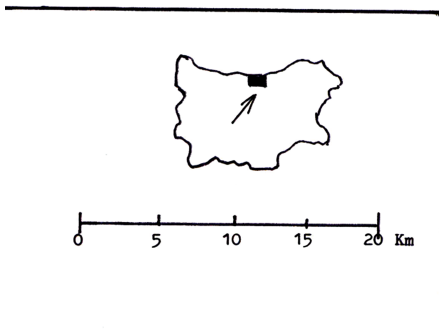
Karte 2, 1516.

### DIE KAZA ZIŠTOVA (Svištov) 1579



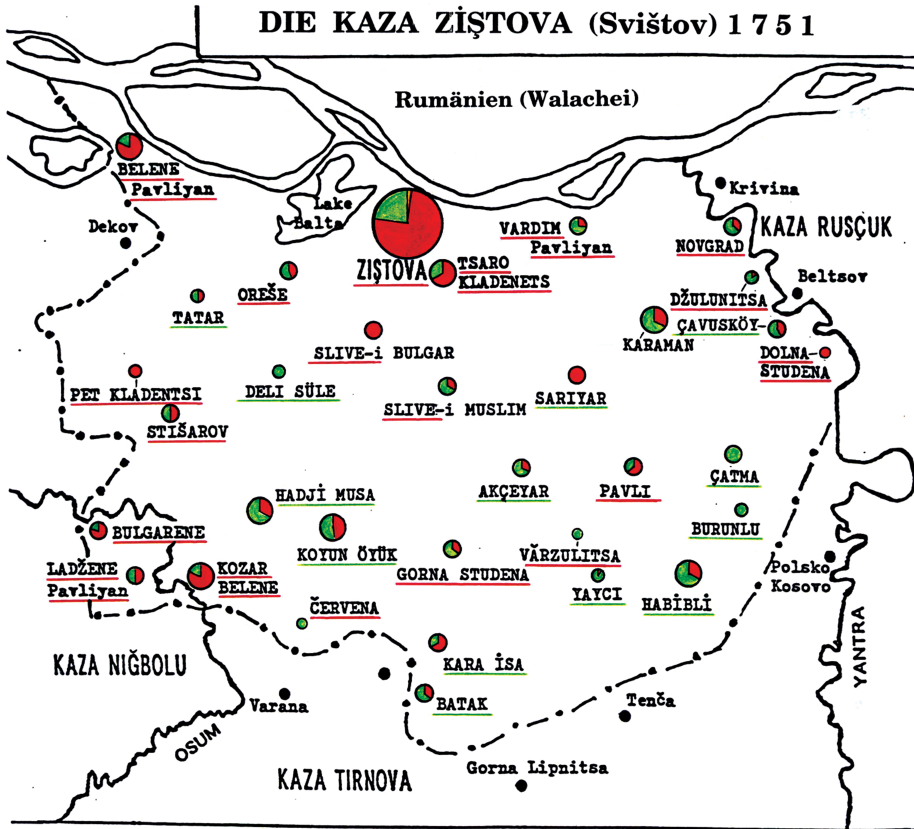
Tenča = Dorf ausserhalb unseres Gebietes.  
Hier als Orientierungspunkt  
angegeben

- = 1 - 10 Haushalte (hane)
- = 10 - 25 „
- = 50 - 50 „
- = 50 - 100 „
- = 100 - 200 „
- = 200 - 350 „
- = 350 - 550 „
- = 550 - 850 „
- = Muslimische Haushalte
- = Christliche „
- = Türkischer Ortsname
- = Slavischer „



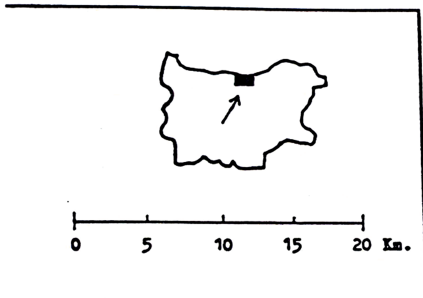
Karte 3, 1579/80.

### DIE KAZA ZIŠTOVA (Svištov) 1751



Tenča = Dorf ausserhalb unseres Gebietes  
 • Hier als Orientierungspunt angegeben  
 ◡ = Jüdische Haushalte

- = 1 - 10 Households (Hane)
- = 10 - 25 "
- = 25 - 50 "
- = 50 - 100 "
- = 100 - 200 "
- = 200 - 350 "
- = 350 - 550 "
- = 550 - 850 "
- ◡ = Muslimische Haushalte
- ◡ = Christliche Haushalte
- YAYCI = Türkischer Ortsname
- Novgrad = Bulgarischer "



Karte 4, 1751.

Die genannte Tendenz hätte sich im 17. Jahrhundert noch fortgesetzt, aber es kam zu einem furchtbaren Bruch. Zwischen den genannten Daten ereignete sich zweimal hintereinander eine entsetzliche militärische Katastrophe. Im Jahre 1595 erschien der Fürst der Walachei, Michael der Tapfere, mit einer großen Armee in Nordbulgarien. Er brannte Svištov nieder, konnte aber das Kastell nicht bezwingen. Muslime, deren man habhaft werden konnte, wurden getötet, Christen in die Walachei zwangsumgesiedelt. Drei Jahre später wiederholte sich die gleiche Geschichte.<sup>13</sup> Erzählende Quellen, die schildern, was auf dem offenen Lande geschah, liegen nicht vor, aber die osmanischen Register legen ein deutliches Zeugnis dieser militärischen Ereignisse ab.

Nach dem Kopfsteuerregister von 1591 wohnten 1.371 christliche Haushalte im Gebiet. Nach dem Register von 1601 waren es nur noch 855. Für 1591 und 1598 liegen über die Muslime keine Zahlen vor, aber im Register der „außerordentlichen Steuern“ (*‘Avâriz-i Divâniye*) vom Jahre 1642 erscheinen sie wieder. Diesmal von 1.367 Haushalten 1580 gesunken auf 1.099 im Jahre 1642, wobei man annehmen darf, dass zwischen 1598 und 1642 sich die Muslime zahlenmäßig kräftig erholt haben.

Bei einem Vergleich zwischen der Situation zwischen 1579 und 1642 erhält man ein sehr unausgewogenes Bild der Veränderungen. Die Dörfer Akçeyar, Habibli und Koyun Öyüç hatten sich gut gehalten. Tief gesunken aber waren Kara İsa, Pavli und Sarıyar (letzteres von 87 Haushalten, alle muslimisch, auf 20, ebenfalls alle muslimisch). Demgegenüber stieg Karaman von 75 auf 92 Haushalte, davon einer christlich. Der Niedergang der türkischen Kolonistendörfer wird am extremsten durch Kara İsa illustriert. 1579 hatte es 140 Haushalte, alle Muslime, davon nur sieben Muslime der ersten Generation, und kein einziger Christ. 1642 hatte sich das Dorf mit 77 Haushalten halbiert, 27% davon waren jedoch christlich. Diese Entwicklung setzte sich stark durch. Das detaillierte *‘Avâriz*-Register von 1751 zeigt, dass die Verhältnisse sich jetzt umgedreht hatten: statt 27% gab es jetzt 67% Christen! Das Dorf entwickelte sich weiter und erreichte 1845 wieder den Stand von 1579. Es war jetzt aber zu 93% christlich.

Ein etwas anderes Bild zeigt sich in den alten Paulicianer-(Bogomilen-) Dörfern. In „Belene-i Pavliyan“ nennen die Register von 1479 bis 1579 keinen einzigen Muslim in diesem stets großen Dorf. 1642 gab es neun muslimische Haushalte, 1710 dann 34. Daraufhin stoppte der Prozess der Islamisation. 1873 zählte Belene 285 Haushalte und war so groß wie nie zuvor. Die Muslime erreichten im letztgenannten Jahr kaum 10%. Zwischen 1579 und 1642 sank die

13 Die Dokumentation zu diesen Ereignissen ist gesammelt und veröffentlicht durch Hurmuzaki 1906, 25, 415. Im Vergleich mit den osmanischen Quellen lässt sich leicht feststellen, dass die Zahlen der in die Walachei verschleppten Bulgaren maßlos übertriebene Kriegspropaganda ist.

Bevölkerung von Oreše-i Pavliyan kaum, aber im letztgenannten Jahr war die Bevölkerung zu 9% muslimisch und 1751 zu 59%. Lădžene-i Pavliyan hatte 1579 noch keine Muslime, 63 Jahre später war es allerdings zu 31% islamisch und 1710 zu 46%. Im 19. Jahrhundert drehte sich der gesamte Prozess um, und 1873 war das Dorf nur zu 17% islamisch.

Im mittleren Donau-Bulgarien gab es seit dem vor-islamischen Mittelalter Dutzende Bogomilensiedlungen, erkennbar am Epitheton „Pavliyan“ (Paulus-Christen). Diese Gruppe hatte durch die bulgarische orthodoxe Kirche schwere Verfolgungen zu erdulden. Aus den Berichten der päpstlichen Missionare zwischen 1565 und 1799, 1887 von Eusebius Fermendžin veröffentlicht, ist ersichtlich, dass es den Türken völlig gleichgültig war, was diese Paulicianer glaubten. Nach den Worten Jirečeks genossen die „Pavlikeni“ völlige Religionsfreiheit. Vor allem im 17. Jahrhundert betrieb die katholische Kirche eine rege Missionstätigkeit unter den Paulicianern. Aus den Visitationsberichten wissen wir, dass sich die Paulicianer im Laufe des 17. Jahrhunderts zur römisch-katholischen Kirche bekehrten. Von den Missionaren unerwähnt, aber aus den osmanischen Registern klar ersichtlich, nahm im Laufe der Zeit ein Viertel oder ein Fünftel der Paulicianer den Islam an. In dreien der vier Pavlikenidörfer in der *Kaza* Svištov (Belene, Lădžene und Oreše) gab es 1579 keinen einzigen Muslim. Im Jahre 1642 waren die Ortschaften aber zu einem Zehntel muslimisch und 1873 zu 18%. Anders gestaltete sich die Entwicklung des Dorfes Vardim am Donauufer. Schon 1579 gab es dort drei muslimische Haushalte, alle Konvertiten, 1642 aber 44. Bis 1873 nahm die Zahl der katholischen Christen langsam zu, die Muslime bildeten jedoch noch immer 57% der Gesamtbevölkerung des Dorfes. Die Tatsache, dass ein erhebliches Teil der paulicianische Bevölkerung Donau-Bulgariens nicht den Islam annahm, sondern das römisch-katholische Christentum, setzt ein großes Fragezeichen hinter die landläufige Theorie, dass die Balkanchristen im 17. Jahrhundert den Islam annahmen, um der Kopfsteuer zu entgehen und ihren gesellschaftlichen Status zu verbessern. Die bulgarischen Paulicianer taten genau das Gegenteil. Dazu kam der glühende Hass des orthodoxen Klerus, der wo immer möglich, die Katholiken bei den osmanischen Behörden als Spione des Papstes verleumdete.<sup>14</sup>

Im Jahre 1710 wurde in der Istanbuler Vorstadt Üsküdar eine große neue Moschee und ein *Imaret* (Speisehaus für Arme und Reisende) fertig gestellt. Bauherrin war Gülnuş Ümmetullah, Mutter des Sultans Ahmed III. Für den Unterhalt dieser Gebäude wurde eine Stiftung gegründet, die als Besitz die Steuereinkünfte der Stadt Svištov sowie von 12 seiner Dörfer geschenkt erhielt. Diese Statusänderung war von Bedeutung für Stadt und Dörfer, da sie im all-

---

14 Jireček 1891, 108-111; Fermendžiu 1887, 9-87.

gemeinen mit Privilegien verbunden war. Die Oberaufsicht über die großen Stiftungen hatte der Kızlar Ağa, der Obereunuch, der bibliophile Hacı Beşir Ağa. Das ist wohl die Erklärung dafür, dass gerade diese Person in Svištov eine Bibliothek mit arabischen, türkischen und persischen Handschriften gründete. Der Stiftungsverwalter (vom Kızlar Ağa ernannt) und Vojvode der Stadt, Hüseyin Ağa, fügte 1765/66 einen monumentalen Uhrturm hinzu. Die Statusveränderung Svištovs und seiner Dörfer hatte zur Folge, dass 1710 eine neues, sehr detailliertes *tahrir* gemacht wurde (Ankara, T.K.G.M. Vakf-i Cedid 144). Zusammen mit dem detaillierten *mufassal* (Register der Avariz-Steuer) von 1751 erlaubt es dem Historiker, auch in das, demographisch gesprochen, so wenig bekannten 18. Jahrhundert vorzudringen.

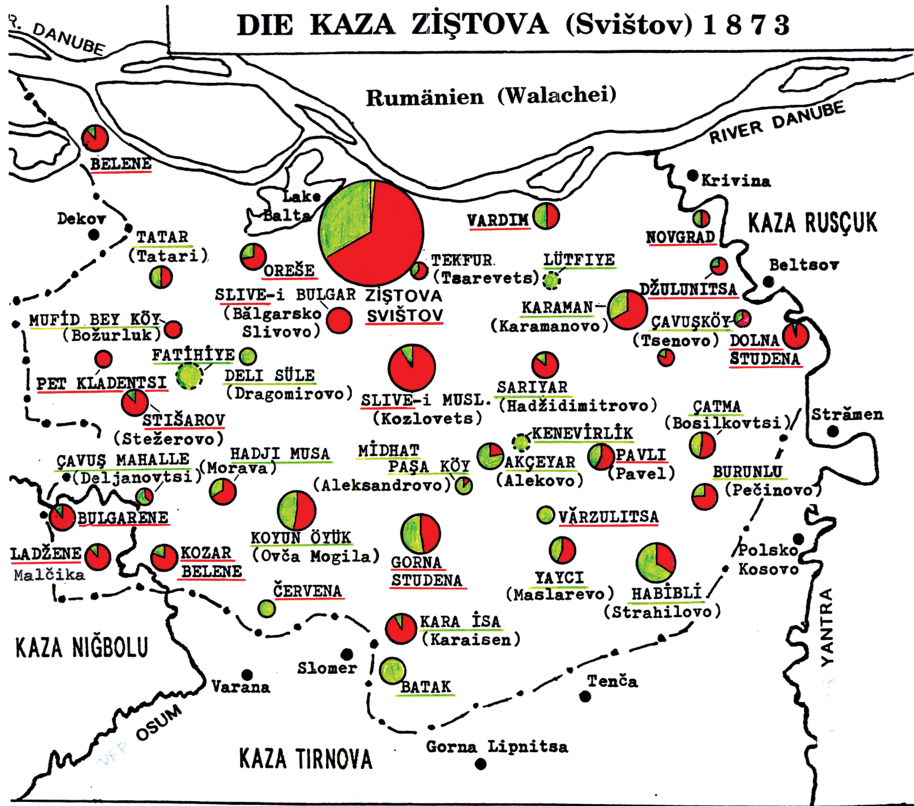
Die allgemeinen Linien, sichtbar in den Zahlen für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, also die relative Abnahme der Zahl der muslimischen Dorfbewohner und die Umschichtung der Stadtbevölkerung, wurde anschließend durch die vier entsetzlichen Russisch-Türkischen Kriege 1768-74, 1788-92, 1806-10 und 1827-28 noch verstärkt. Die meisten türkischen Kolonistendörfer, die im 16. Jahrhundert ausschließlich türkisch gewesen waren und nur sehr wenige Konvertiten beherbergten, verloren ihren muslimischen Charakter. Bulgarische Christen ließen sich in diesen Dörfern nieder und wurden akzeptiert, obwohl sie sich nicht zum Islam bekehrten. 1844/45, wo wir wieder eine komplette Zahlengruppe haben, waren viele türkische Kolonistendörfer mehrheitlich christlich-bulgarisch besiedelt.

Eine der wesentlichen Ursachen, warum die Zahl der muslimischen Dorfbewohner sank, muss im Umzug in die Stadt gesucht werden, wo man größere Sicherheit erwartete. Vor dem Rückzug am Ende des russisch-türkischen Kriegs von 1806-1810 befahl Oberbefehlshaber Michail Kutuzov, Svištov und die anderen Donaustädte in russischen Händen zu vernichten. Die Festung wurde gesprengt und die Stadt (damals angeblich mit etwa 15.000 Einwohnern) brannte nieder.<sup>15</sup> Als Handels- und Handwerkstadt erholte sich Svištov sehr schnell, aber es veränderte sich durch Zuzug aus den Dörfern und aus der Stadt Tärnovo und ihrem Satelliten Arbanasi stark. Auch jüdische Händler ließen sich in der Stadt nieder. Um 1845 war der Prozentsatz der Muslime in den Dörfern auf 35% gesunken, in der Stadt hatte er indes sehr stark zugenommen. 1751 hatte Svištov 19% Muslime gehabt, 1845 jedoch 44% und 1873 48%. Hier werden die Folgen zweier vernichtender Kriege auf dramatische Weise sichtbar.

---

15 Zinkeisen 1863, 702-706.





Biberli/Piperkovo = parallel benutzte Namensform

(---) = Moderne Umbenennungen (fast alle 1934)

● = Nach 1878 verschwundenes Dorf. Lage nur ungefähr bekannt

Tenča = Dorf ausserhalb unseres Gebietes  
● Hier als Orientierungspunkt angegeben

⊙ = Jüdische Haushalte

○ = 1 - 25 Haushalte

○ = 25 - 50 „

○ = 50 - 100 „

○ = 100 - 200 „

○ = 200 - 350 „

○ = 350 - 550 „

○ = 550 - 850 „

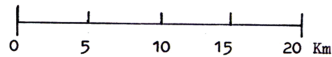
● = Muslimische Haushalte

● = Christliche „

YAYCI = Türkischer Ortsname

NOVGRAD = Slavischer „

— = Kazagrenze 1873



Karte 5, 1873.

Nach dem Krimkrieg (1852/54) bemühte sich die osmanische Regierung sehr, die ethnisch-religiöse Lage im offenen Land Donau-Bulgariens zu Gunsten des staatstragenden Volkes zu verändern. Vier neue Dörfer wurde gegründet: Fethiye und Kenevirlik mit 206 abchasischen Flüchtlingsfamilien aus dem Kaukasus, sowie Midhat Paşa und Lütfiye mit 149 tscherkessischen Haushalten, ebenfalls aus dem Kaukasus. Daneben wurde das alte Muslimdorf mit dem bulgarischen Namen Červena mit 72 tscherkessischen Haushalten neubesiedelt. In der bulgarischen Historiographie ist es geläufig, die Ansiedlung muslimischer Flüchtlinge als gefährliche Bedrohung für das Bulgarentum dazustellen. 1845 waren 35% der Dorfbewohner Muslime, 1873 43%. Ziehen wir für das Jahr 1873 die Flüchtlinge ab, bleiben 38%. Die muslimische Landbevölkerung hat also durch die Ansiedlung lediglich um 5% zugenommen.

Am Vorabend des verheerenden russisch-türkischen Kriegs von 1877/78 beschreiben die spätosmanischen *Salnâmes* sowie einige europäische Forscher Svištov als eine Stadt mit ungefähr 12.000-13.000 Einwohnern, 19 Moscheen, 4 Kirchen, einer Synagoge, einem Bad (*hamam*), 18 Karavansarays, 738 Geschäften und 170 Speichern. Die *Kaza* umfasste 40 Dörfer und hatte zusammen mit der Stadt 3.580 muslimische und 4.450 nicht-muslimische Häuser. Die Stadt selbst war zu etwas mehr als einem Drittel seiner Bevölkerung muslimisch.<sup>16</sup>

Nach der bulgarischen Unabhängigkeit 1878 änderte sich das Bevölkerungsbild von Svištov und seinem Gebiet drastisch. Der Großteil der Muslime verließ die Dörfer und übersiedelte nach Anatolien. Innerhalb der Stadt verschwand in wenigen Jahren die Hälfte der Muslime. Die Entwicklung der Stadt stagnierte. 1934 betrug die Bevölkerungszahl 12.082, also weniger als im Jahr 1887.<sup>17</sup> Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs die Stadt wieder, 1972 hatte sie 23.182 Einwohner, heute rund 70.000. Davon war nur eine kleine Minderheit muslimisch und turkophon. Von den 19 Moscheen die Svištov bis 1877 gehabt hatte, stehen noch zwei. Von der im frühen 18. Jahrhundert gestifteten Bibliothek des Hacı Beşir Ağa und allen ihren Büchern fehlt jede Spur. Die sechs Kirchen sind indes noch alle da. Auf dem Land gibt es außerhalb des Großdorfs Batak fast keine Muslime mehr, und Moscheen, Derwisch-konvente oder islamische Schulgebäude sind verschwunden. Ein halbes Jahrtausend Siedlungsgeschichte unseres Bezirks ist abgeschlossen, rückgängig gemacht und fast vergessen.

16 Für Auszüge aus dem amtlichen Jahrbüchern in deutscher Übersetzung siehe die höchst informative Arbeit von Kornrumpf 1976, 363. Die Zahl der Kirchen in Svištov ist nicht genau. Čankov (siehe unten) gibt die Namen von sechs Kirchen in Svištov, alle mit Baudatum: Sv. Dimităr die älteste, Peter und Paul von 1644, Prorok Ilija, erneuert 1835, Preobrazenie 1835-36, Sv. Troica 1865-67, und schließlich Kiril und Metodi von 1874, ein schöner Spiegel der osmanischen Religionspolitik.

17 Für die Bevölkerungszahlen und Kirchen siehe: Čankov 1939, 391-92.

Das hier Gebotene ist lediglich *ein* Baustein im reichen Mosaik der osmanischen Siedlungsgeschichte und Urbanisierungspolitik. Dieses bunte Mosaik einigermaßen zu vervollständigen, sollte eine wichtige Forschungsaufgabe für uns sein, denn: *ohne Bevölkerung gibt es keine Geschichte*. Bevor eine derartige Aufgabe jedoch realisiert ist, gibt es noch sehr viel zu tun.

## Literaturverzeichnis

- 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937 /1530). Ankara 2002.
- Bogdan, Ioan, 1896: *Vlad Tepeş și narațiunile Germane și Rusești asupra lui*. București.
- Čankov, Žečo, 1939: *Geografski Rečnik na Bălgarija*. Sofia.
- Fermendžiu, Eusebius, 1887: *Acta Bulgariae Ecclesiastica*. (Monumenta spectantia Historiam Slavorum Meridionalium, Vol. 28). Zagreb.
- Florescu, Radu / McNally, Raymond, 1973: *Dracula: A biography of Vlad the Impaler*. New York (Hawthorn Books).
- Harbova, Margarita, 1979: *Ukrepinijat Bălgarski srednovekoven grad, XIII-XIV vek*. Sofia.
- Hurmuzaki, Eudoxiu de, 1906: *Documente privitoare la istoria Romanilor, XII*. București.
- Jireček, Constantin, 1891: *Das Fürstenthum Bulgarien*. Wien.
- Kiel, Machiel, 2000: „Sarî Saltuk: Pionier des Islam auf dem Balkan in 13. Jahrhundert“, in: Ergin, Ismail / Franz, Erhard (Hrsg.): *Aleviler/Alewiten, Identität und Geschichte*. 253–286.
- Koledarov, Petr / Mičev, Nikolaj, 1973: *Promenite v Imenata i Statuta na Selištata v Bălgarija, 1878-1972*. Sofia.
- Kornrumpf, Hans Jürgen, 1976: *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei, 1864-1878*. Freiburg.
- Kovačev, Rumen, 1997: *Opis na Nikopolski Sandžak ot 80te godini na XV vek*. Sofia.
- Kuzev, Aleksandar, 1970: „Pătepisni beležki za bălgarskite zemi ot 1385 g.“, in: *Arheologija* XII, 4, 1970, 68–69.
- Kuzev, Aleksandar / Gjuzelev, Vasil, 1981: *Bălgarski srednovekovni gradove i kreposti, Tom I: Gradove i kreposti po Dunav i Črno More*. Varna.
- Nedkov, Boris, 1969: *Bălgarija i săsedinite i strani prez XII vek spored „Geografijata“ na Idrisi*. Sofia.
- Todorov, Nikolai / Nedkov, Boris (Hrsg.), 1966: *Turski Izvori za Bălgarskata Istorija, II*. Sofia.
- Vălov, Vălo, 1958: „Razkopki na Kaleto v grad Svištov“, in: *Arheologija* IV, 4, 1958, Sofia, 7–15.
- Zinkeisen, Johann W., 1863: *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, VII*, Gotha.



# Der Exodus: Muslimische Emigration aus Bulgarien im 19. und 20. Jahrhundert

WOLFGANG HÖPKEN

## I. Einleitung

Als sich im Laufe des „langen 19. Jahrhunderts“ die südosteuropäischen Völker aus der Herrschaft des Osmanischen Reiches zu lösen begannen, war dies mehr als nur das Ende einer fast 500 Jahre währenden imperialen Ordnung. Die Bildung eigener Nationalstaaten, erwachsen aus den Kriegen und Aufständen im Rahmen der „Orientalischen Frage“, verstand sich in den Augen der nationalstaatsbildenden Eliten vielmehr als bewusster Kontinuitätsbruch, als, wie es Maria Todorova formuliert hat, *Negation* der osmanischen Vergangenheit schlechthin.<sup>1</sup> Nationalstaatlichkeit wurde gleichgesetzt mit „Modernisierung“ und „Europäisierung“; Europäisierung und Modernisierung aber schienen nur denkbar nicht im Hegelschen Sinne als „Aufhebung“ der osmanischen Vergangenheit, sondern als deren fundamentale „Abweisung“, als bewusst beförderte „Entosmanisierung“ und „Entislamisierung“.

Alle Sphären des neu zu gestaltenden politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens gerieten mit der Etablierung eigener Nationalstaaten denn auch schon bald in den Sog einer solchen Entosmanisierung und Entislamisierung:

- Auf der *Ebene der materiellen Kultur* führte dies im Namen „europäischer Erneuerung“ vor allem dort, wo die Muslime mit dem Ende der osmanischen Herrschaft abgewandert oder zur Minderheit geworden waren, zur Beseitigung vieler, oftmals aller Spuren der osmanischen Vergangenheit. Sie artete, wie es Machiel Kiel zugespitzt formuliert hat, nicht selten in eine Vernichtungswut kulturellen Erbes aus, wie sie die europäische Geschichte außerhalb von Kriegen nur selten erlebt habe.<sup>2</sup> In dieser materiellen Zerstö-

---

1 (Abkürzungsverzeichnis: BAN-NA = Bŭlgarska Akademija na Naukite-Naučen Arhiv, Sofia; CDA = Centralen Dŭrŭzaven Arhiv, Sofia; NA = National Archives, Washington D.C.; NBKM-BIA = Narodna Biblioteka „Kiril i Metodij“ – Bŭlgarski Istoričeski Arhiv, Sofia; PA-AA = Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes; PRO FO = Public Record Office, Foreign Office; RTG = Rumeli'den Türk Göçleri. Belgeler).

Todorova 1996, 48. Dass sich daneben in langer Sicht und vor allem in der Alltagskultur durchaus differenziertere Wahrnehmungsmuster imperialer Vergangenheit ergeben konnten, zeigt der Band von Sindbaek, Hartmuth 2011.

2 Kiel 1985.

rung osmanisch-islamischer Zeugnisse im Dienste der Nationalstaatsbildung entlarvte sich auch auf dem Balkan die Durchsetzung der Moderne zugleich als Akt der Destruktion.

- Auf der *diskursiven Ebene* fand diese materielle Entosmanisierung und Entislamisierung ihre Entsprechung in einer semantischen Konstruktion der eigenen Nation, welche die Muslime zu *den* „negativen Alteritätsparametern“ der Mehrheitspopulation machte und sie so zumindest latent aus der sich formierenden Nation ausschloss.<sup>3</sup> Ein derartiger Antiislamismus folgte dabei nicht mehr der Semantik der frühneuzeitlichen „Türkenfurcht“, wenngleich er auf deren Schultern stand, sondern er bediente sich einer Rhetorik zivilisatorischer Überlegenheit der europäischen Moderne. Obwohl selbst mit dem Stigma der „Rückständigkeit“ behaftet, begriffen sich die balkanischen Nationalstaaten als Repräsentanten einer „europäischen Zivilisation“, die dabei war, ihre Überlegenheit über einen zur Moderne vermeintlich unfähigen Orient zu demonstrieren.<sup>4</sup> Dieser Antiislamismus sollte freilich nicht im Sinne fest gefügter ethno-religiöser Feindbilder missverstanden werden. Mary Neuburger hat mit Blick auf Bulgarien darauf verwiesen, dass sich die bulgarische Selbstimaginierung als Nation durchaus nicht auf hermetischen anti-türkischen Stereotypen gründete, sondern eine komplexe Mischung aus „intimacy and violence, enmity and affirmity“ gewesen sei<sup>5</sup>, welche die Muslime zu „Einheimischen und Fremden“ zugleich gemacht habe. Wohl aber homogenisierte die abweisende Einstellung gegenüber dem Islam und der osmanischen Vergangenheit die Identitätserzählungen der eigenen Nation, in dem sie aus dieser alle transethnischen Ambivalenzen, interkulturellen Hybriditäten und Synkretismen, welche die Kultur und den Alltag auf dem Balkan in osmanischer Zeit geprägt hatten, verdrängte. Standen türkischsprachige Muslime dabei von vornherein unter dem Verdacht des „Fremden“, so wurden auch diejenigen Muslime, welche die Sprache der neuen Titularnation sprachen, wie die Pomaken in Bulgarien oder (aus serbischer Sicht) die Muslime Bosniens, zumeist als pathologischer Störfall der eigenen Nationalgeschichte betrachtet, den es durch Assimilierung zu korrigieren galt. In der Codierung der Mehrheitsnation kam ihnen die Rolle dessen zu, was Mary Neuburger als den „Orient within“, mithin das „eigene Fremde“, bezeichnet hat.<sup>6</sup>

3 Vgl. für Serbien und Rumänien vor allem Müller 2005 sowie mit Blick auf die muslimische Bevölkerung Bulgariens und Griechenlands Brunnbauer 2001, 39-61; Eminov 2001, 129.

4 Clayer 2003, 303 ff.

5 Neuburger 1997, 2, 4.

6 Neuburger 2004.

- Auf *politischem Gebiet* korrespondierte diese semantische Exklusion der Muslime aus dem eigenen Nationsverständnis oftmals mit deren impliziter, gelegentlich sogar expliziter Ausgrenzung aus dem zu schaffenden Nationalstaat. Explizit aus dem Nationalstaat ausgeschlossen wurden die Muslime dort, wo sich dieser normativ und rechtlich über den eigenen christlichen Glauben definierte, wie dies zeitweilig im Falle Griechenlands nach 1830 der Fall war.<sup>7</sup> Zumindest implizit aus dem Gemeinschaftsanspruch des Nationalstaates ausgeschlossen wurden die Muslime aber auch dort, wo sie zwar als gleichberechtigte Staatsbürger in die staatliche Ordnung integriert wurden, im politischen Leben der Nation aber gleichwohl über die Rolle geduldeter, jedoch marginalisierter Außenseiter nicht hinaus kamen. Gewiss gab es auch im 19. Jahrhundert theoretische Entwürfe von Nation und Staat, die auch für die Muslime anschlussfähig waren: Visionen post-osmanischer Staatsbildungen in der Tradition eines aufklärerischen Universalismus wie im Verfassungsprojekt eines griechisch-balkanischen Staates bei Rhigas Fereios<sup>8</sup> oder Staatsvorstellungen, welche die eigene Nation im Geiste der Französischen Revolution als einen Verband gleichberechtigter Staatsbürger, unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, begriffen, wie bei Vasil Levski, in dessen Konzept eines bulgarischen Staates „Bulgaren, Türken, Juden und andere gleichberechtigt in jeder Hinsicht (sein sollten), sei es im Glauben, sei es in nationaler, sei es in staatsbürgerlicher Hinsicht“.<sup>9</sup> Sofern derartige Vorstellungen nicht ohnehin Utopie blieben wie bei Rhigas, verloren sie sich allerdings nahezu überall im Prozess der Staatsbildung und machten in der Praxis zunehmend einem ethnisierten Nations- und Staatsverständnis Platz, in dem die muslimische Bevölkerung bestenfalls als residuales Element der eigenen Nationsbildung galt. Wie andere europäische Nationalstaatsbildungen sind auch die balkanischen daher im Sinne Zygmunt Baumanns als Ordnungsprojekte der Moderne zu lesen, in denen „Fremdheit der Abfall der Errichtung des Nationalstaates ist“<sup>10</sup> – diese Fremdheit aber symbolisierte sich in den Nationalstaatsvorstellungen Südosteuropas vor allem in der materiellen und physischen Präsenz des osmanischen und islamischen Erbes.
- Entosmanisierung und Entislamisierung, und dies ergibt sich aus dem bislang Gesagten, begleiteten den Nationsbildungsprozess der Balkan-Völker schließlich auch in *demographischer Hinsicht*. Dort, wo die politischen Rah-

7 Zu Griechenland Zelepos 2002; vergleichend Sundhaussen 2001, 193-215.

8 Turczynski 1985, 21-34.

9 Zit. n. Genčev 1987, 83f; Genčev 1988, 359f; siehe auch Levskis Aufruf der „Provisorischen Bulgarischen Regierung“ vom April 1869: *Istorija na Bŭlgarija*, tom 6, 1987, 264 sowie mit gleicher Zielrichtung Zaharij Stojanov 1948, 257.

10 Bauman 1995, 28.

menbedingungen es zuließen, strebte der neue Nationalstaat danach, auch die menschlichen Symbole osmanischer Vergangenheit so weit wie möglich los zu werden, durch Assimilation, durch erzwungene Flucht und Vertreibung oder durch das, was beschönigend Bevölkerungsaustausch genannt wurde, im besten Falle durch eine soziale und politische Marginalisierung, die es den Muslimen nahelegte, aus eigenem Entschluss in das Osmanische Reich bzw. die Türkei auszuwandern.

Die post-osmanische Geschichte des Balkan wurde so zur Geschichte einer zwar zyklischen, aber beinahe ununterbrochenen Abwanderung von Muslimen – ein Exodus, der in der vergleichenden Erforschung europäischer Migrationsbewegungen nur selten angemessen berücksichtigt worden ist. Mag sich diese Abwanderung im Blick auf die großen Bevölkerungsverschiebungen des 20. Jahrhunderts – den Umsiedlungsaktionen des 2. Weltkriegs oder der Vertreibung nach 1945 – quantitativ auch bescheiden ausnehmen, so bestätigt die beinahe permanente Emigration von Balkan-Muslimen gleichwohl die von Hans Lemberg getroffene Aussage, wonach sich erzwungene ethnische Wanderungen „wie ein roter Faden, durch die Geschichte des ... östlichen Europa“ ziehen.<sup>11</sup> Begreift man Südosteuropa mit gutem Grund als eine Region, in der Migration zum geschichtsregionalen Strukturelement gehört<sup>12</sup>, so stellt die muslimische (Ab-)Wanderung ganz sicherlich einen prominenten Teil dieser südosteuropäischen Migrationsgeschichte dar. Nirgends freilich beendete die beinahe durchgängige Emigration die Präsenz von Muslimen, fast überall verblieben bis heute muslimische Bevölkerungsgruppen als Teil der jeweiligen Balkan-Staaten. Ihre Emigration symbolisiert so auf gleichsam dialektische Weise den Bruch wie auch das Erbe der osmanischen Vergangenheit.<sup>13</sup>

Obwohl von beträchtlichem Umfang und Dauer, wie auch von einschneidender Bedeutung für die Balkan-Staaten, hat die muslimische Emigration Öffentlichkeit und Wissenschaft über mehr als ein Jahrhundert nur wenig interessiert. Zeitgenossen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sahen die Abwanderung der Muslime als quasi natürliche Begleiterscheinung des Rückzugs der Osmanen aus Europa und des damit einhergehenden Herrschaftswechsels. „Je mehr die einzelnen Völkerschaften ihre Unabhängigkeit erlangen“, so schrieb der österreichische Geograph Johann Vincenz Goehlert 1865, „desto mehr werden die Mohamedaner und insbesondere die Osmanen (...) aus ihren Wohnsitzen verdrängt (werden)“.<sup>14</sup> Nur gelegentlich, wenn die gewaltsamen Begleitumstände

11 Lemberg 1992, 27-38.

12 Sundhaussen 2006/2007, 111-132; Brunnbauer 2007, 119-142.

13 Todorova 1996, 65.

14 Goehlert 1865, 74.



solcher Migrationsvorgänge die mitteleuropäischen Gesellschaften zu verstören begannen, wie etwa in den Balkankriegen 1912/13<sup>15</sup> oder im Zusammenhang mit dem griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch 1921/23, fanden diese auch in den europäischen Metropolen Gehör. Entsprechend gering blieb lange Zeit auch das Interesse der Wissenschaft an diesem Thema.<sup>16</sup> Erst das Wiederaufleben der Flucht- bzw. Vertreibungsbewegungen von Muslimen zum Ende des 20. Jahrhunderts, zunächst im Gefolge der Zwangsassimilierungspolitik der bulgarischen Regierung gegenüber der dortigen türkischen Bevölkerung zwischen 1985 und 1989, sodann vor allem im Kontext der „ethnischen Säuberungen“ während der Jugoslawienkriege, haben das Thema stärker in den Fokus der Migrationsforschung gerückt. Dieses neu erwachte Interesse fügte sich dabei ein in den generellen Trend der zeithistorischen Forschung, das Phänomen ethnischer Zwangswanderungen als Strukturelement eines von Gewalt geprägten europäischen 20. Jahrhundert zu deuten, wie er sich auch auf anderem Gebiet, etwa im wissenschaftlichen Umgang mit den Vertreibungen am Ende des Zweiten Weltkriegs, in jüngerer Zeit zeigt.<sup>17</sup> In der auf unseren Gegenstand bezogenen Forschung ist es vor allem der Osmanist Justin McCarthy gewesen, welcher der Geschichte der muslimischen Emigration Aufmerksamkeit in der Zunft der Historiker verschafft hat. Türkische bzw. türkischstämmige Autoren wie Bilal Şimşir, Kemal Karpat, Ömer Turan oder Ahmet Haraçoğlu und – nach der „Wende“ – auch bulgarische Historiker wie Valerij Stojanov sind ihm um die Mitte der 1990er Jahre gefolgt.<sup>18</sup> Seither hat nicht nur das Interesse an dem Gegenstand nicht nachgelassen, die Forschung hat sich auch zunehmend aus den tagespolitischen Einflüssen, denen die Arbeiten der 1990er Jahre noch unterlagen, frei geschwommen und sich in migrationshistorischer und migrationstheoretischer Hinsicht deutlich professionalisiert.<sup>19</sup>

15 Zur (west-)europäischen Wahrnehmung der Balkan-Kriege und der damit einhergehenden Bevölkerungsverschiebungen in der zeitgenössischen politischen Öffentlichkeit vgl. jetzt Keisinger 2008.

16 Ältere Migrationsgeschichten wie die von Joseph Schechtman und Eugen Kulischer hatten dem Thema noch größeren Raum gewidmet, in neueren Synthesen, wie beispielsweise bei Klaus Bade, wird die muslimische Balkan-Emigration hingegen zumeist nur mit wenigen Zeilen bedacht: vgl. Schechtman 1962; Kulischer / Bade 2002; Bade 2007.

17 Schlögel 2003, 11–43.

18 McCarthy, 1995; ferner Toumarkine 1995, Turan 1998, Karpat 1990, Şimşir 1986; zur Emigration während der Balkan-Kriege Haraçoğlu 1994; zum Fall der bulgarischen Türken aus bulgarischer Perspektive Stojanov 1998, für die Zeit nach 1945 jetzt mit weiterführender Literatur Vassilev 2008.

19 Einen ausführlichen Forschungsüberblick über die Abwanderung von Türken und Muslimen aus Bulgarien gibt jetzt Hacısalihoğlu 2012, 31–74.

Das Bild, das von der Geschichte der muslimischen Migration gezeichnet wird, stand nämlich lange Zeit deutlich unter dem Eindruck eben jener Zwangsmigrationen des späten 20. Jahrhunderts, wie wir sie vor allem in den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien zu beobachten hatten. Die „ethnischen Säuberungen“ bosnischer Muslime provozierten einen Blickwinkel auf die muslimische Balkan-Migration, welche diese als eine hundertjährige Tragödie von Vertreibung und systematischer Exterminationpolitik erscheinen ließ. Paradigmatisch für dieses Narrativ steht Justin McCarthys umfangliche Studie zur muslimischen Emigration, die schon in ihrem Titel *Death and Exile. The ethnic cleansing of Ottoman Muslims* die interpretatorische Verortung der muslimischen Emigration im kategoriellen Rahmen von „ethnischer Säuberung“ erkennen lässt.<sup>20</sup> Nun kann nicht bestritten werden, dass muslimische Abwanderung und ganz gewiss die großen Migrationswellen des 19. und 20. Jahrhunderts immer wieder auch dem Zwang und auch der physischen Gewalt geschuldet waren, mit der die Balkan-Staaten ihren muslimischen Bürgern immer wieder begegneten. Indes scheint es zu holzschnittartig, das Jahrhundert der muslimischen Abwanderung auf den Aspekt der „ethnischen Säuberungen“, d. h. einer intentionalen, staatlich sanktionierten und gelenkten, in der Regel gewaltsamen Zwangsmigration reduzieren zu wollen. Muslimische Abwanderung war in der Tat häufig von ethno-nationaler Gewalt erzwungen, aber sie war und ist bis heute genauso immer wieder auch von anderen, sehr viel diffizileren Motivlagen bestimmt gewesen, die sich nur schwer in die Kategorie des „ethnic cleansing“ einpassen lassen.<sup>21</sup> Die Reduktion der muslimischen Emigration auf das Interpretament der „ethnischen Säuberung“ läuft zudem Gefahr, einem Stereotyp von der Migrationsgeschichte des Balkan als ausschließlich gewaltsame „Säuberungsgeschichte“ vorzuarbeiten, das manche Darstellung der europäischen Migration ohnehin durchzieht.<sup>22</sup> Der Balkan war und ist eine Migrationsregion, balkanische Migrationsgeschichte aber geht im Phänomen der „ethnischen Säuberung“ nicht auf.

---

20 Ihm folgt hierin Lieberman 2006, der die Geschichte der „ethnischen Säuberungen“ mit den ersten russisch-osmanischen Kriegausinandersetzungen Anfang des 19. Jahrhunderts beginnen lässt.

21 Nur phasenweise fügt sich die muslimische Abwanderung denn auch ein in Typologierungsversuche, welche die Bevölkerungsbewegungen des 19./20. Jahrhunderts auf dem Balkan von der Perspektive der gewaltsamen Vertreibung aus ordnen; vgl. den Typologisierungsvorschlag von Sundhaussen 1996, 25–40.

22 In diesem Sinne z. B. Saskia Sassen, für die der Balkan geradezu paradigmatisch für das Phänomen der ethnischen Säuberung steht: Sassen 1996.

## II. Migrationsmuster der muslimischen Abwanderung vom Balkan

Nimmt man die vielfältigen Beweggründe in den Blick, welche die Muslime des Balkan in den vergangenen 150 Jahren immer wieder veranlasst haben, ihre Heimat zu verlassen, so lassen sich wohl *sechs* Migrationsmuster abgrenzen:

Die Abwanderung von Muslimen war, *erstens*, die Folge von Kriegen und Aufständen, und zweifelsohne war dies in Quantität wie auch hinsichtlich der Begleitumstände der markanteste Teil dieser Emigrationsgeschichte. Zumindest drei Wellen einer solchen kriegsbedingten Migration lassen sich dabei ausmachen: 1. Flucht oder Vertreibung im Kontext der *Staatsbildungskriege* zwischen den Balkan-Völkern bzw. den europäischen Großmächten auf der einen und dem Osmanischen Reich auf der anderen Seite im Laufe des 19. Jahrhunderts.<sup>23</sup> Muslimische Emigration fällt damit unter jene Kategorie, die Roger Brubaker als „post-imperial migration“ bezeichnet hat.<sup>24</sup> Muslimische Abwanderung ergab sich sodann 2. als Begleiterscheinung *zwischenstaatlicher Kriege* der Balkan-Staaten untereinander wie insbesondere während der Balkankriege 1912/13 oder des griechisch-türkischen Krieges von 1921/23; sie war schließlich 3. Folge der *Staatszerfallskriege* der 1990er Jahre im ehemaligen Jugoslawien.

Abwanderung war, *zweitens*, Folge der *rechtlichen und politischen Situation* der Muslime in den post-osmanischen Nationalstaaten. Sie war Reaktion auf Diskriminierung, auf assimilatorischen Druck oder gar auf Emigrationszwang, mit denen manche dieser Staaten ihre muslimische Bevölkerung zum Verlassen des Landes nötigten, und dies sowohl unter „bürgerlichem“ Vorzeichen im 19. Jahrhundert und in der Zwischenkriegszeit wie auch nach 1945 unter sozialistischer Herrschaft. Der Umgang mit der türkischen Minderheit, vor allem aber mit den muslimischen Albanern im Jugoslawien der Zwischenkriegszeit mag als Beispiel für eine solche emigrationsfördernde Minderheitenpolitik „bürgerlicher“ Staaten stehen<sup>25</sup>, die beiden großen Emigrationswellen der bulgarischen Türken 1950 und 1989, auf die im Folgenden zurückzukommen sein wird, stehen als Beispiel für eine sozialistische Minderheitenpolitik, die auf das Ziel der erzwungenen Reduzierung der muslimischen Bevölkerung gerichtet war.

Abwanderung ergab sich, *drittens*, aber auch als Reflex auf sehr viel subtilere *Veränderungen von Lebenswelten* und *religiöse Konfliktlagen*. Sie entsprang nicht immer (nur) einer intentionalen Diskriminierung durch staatliche Minderheitenpolitik, sondern sie war auch das Ergebnis sozialen Wandels, mentaler

23 Vgl. hierzu vergleichend Adamır 2006, 172-192; Adamır, Kaiser 2000, 273-292.

24 Brubaker 1996, 167.

25 Hierzu jetzt die im Druck befindliche Dissertation von Edvin Pezo 2012; die Ergebnisse zusammenfassend auch Pezo 2009, 73-94.

Anpassungsanforderungen und identitärer Verunsicherung einer muslimischen Bevölkerung, die mit dem Ende der osmanischen Herrschaft ihren rechtlich und religiös privilegierten Status verloren hatte. Das Entstehen christlicher Nationalstaaten im Laufe des 19. Jahrhunderts, das die Muslime zur Minderheit in einer konfessionell und kulturell nunmehr ganz anders strukturierten Gesellschaft machte und sie zwang, sich in einen nach ganz anderen Regeln funktionierenden Staat einzufügen, bedeutete eine erste solche lebensweltliche Herausforderung. Die Etablierung einer sozialistischen Ordnung nach 1945 mit ihren ungleich rigideren Eingriffen in die religiöse und soziale Lebenswelt der muslimischen Bevölkerung replizierte diese noch einmal im Gewande eines sozialistischen Säkularisierungs- und Modernisierungsprojektes. Auf beide Situationen reagierten die Muslime auch mit dem Mittel der Abwanderung. Emigration war daher immer auch ein Ausdruck von Modernisierungskonflikten, welche die muslimische Bevölkerung durch das Verlassen ihrer Heimat zu bewältigen suchte. Die Emigration der Türken und Muslime aus Bulgarien zwischen 1878 und dem Zweiten Weltkrieg oder auch aus Bosnien unter österreichischer Herrschaft ebenso wie die Emigrationswellen nach 1945 aus Bulgarien und Jugoslawien können als Beispiele für diesen Komplex an Migrationsmotiven stehen.

Emigration war, *viertens*, das Ergebnis *vertraglicher Regelungen* zwischen dem Osmanischen Reich bzw. der Türkei und den einzelnen Balkan-Staaten. Hatte die internationale Rechtssetzung des 19. Jahrhunderts noch auf den Verbleib der Muslime in den neu entstehenden Nationalstaaten und den Schutz ihrer konfessionellen Rechte gesetzt, so suchte man im 20. Jahrhundert sein Heil im Instrument der Bevölkerungsverschiebung, um mit den aus dem endgültigen Zerfall des Osmanischen Reiches resultierenden Problemen der zurückbleibenden muslimischen Minderheiten fertig zu werden. Derartige Arrangements nahmen die Gestalt des erzwungenen, weil optionslosen Bevölkerungsaustausches an, wie er 1913 ein erstes Mal zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich praktiziert wurde und wie er im griechisch-türkischen Abkommen von 1923 sein (abschreckendes) Paradigma gefunden hat. In dieser Form waren sie eher Vertreibung denn ein freiwilliger Wechsel von Staatszugehörigkeit und Wohnsitz. Vertraglich abgesicherte Abwanderungsregelungen fanden ihren Ausdruck gelegentlich aber auch in bilateralen Auswanderungsabkommen, wie sie in den 1920er und 1930er Jahren zwischen der Türkei und den südosteuropäischen Staaten Bulgarien, Jugoslawien und Rumänien oder nach dem Zweiten Weltkrieg zwischen Jugoslawien und Bulgarien mit der Türkei 1954 und 1968 geschlossen wurden. Zumindest diese boten für die Muslime immerhin die Chance zur Abwanderung unter geregelten, gewaltfreien Bedingungen, im günstigsten Fall sogar unter Wahrung wenigstens eines Teils ihrer materiellen Ressourcen.

Abwanderung war daher, *fünftens*, auch eine *Folge* von *Immigrationspolitik* auf Seiten des Osmanischen Reiches und der Türkei, mithin also Ergebnis eher von „pull“- denn von „push“-Faktoren. Zwar haben sich weder das Osmanische Reich noch sein republikanischer Nachfolgestaat Türkei jemals ohne Vorbehalte zu einer unreglementierten Zuwanderung ihrer Konnationalen und Glaubensbrüder vom Balkan bekannt; auf entsprechende Einwanderungswünsche aber haben beide zumeist mit durchaus bemerkenswerter Offenheit reagiert. Insbesondere im Falle von Flucht und erzwungener Abwanderung öffnete das Gebot religiöser Solidarität den *muhaçir* in der Regel den Zugang ins ethnische oder wenigstens religiöse „Mutterland“. Unabhängig von derartigen Ausnahmesituationen stimulierten beide Staaten darüber hinaus aber auch in Friedenszeiten gelegentlich die Einwanderung von Muslimen, sei es im Sinne staatlicher „Peuplierungspolitik“, sei es aus nationalen oder auch aus außenpolitischen Motiven heraus. Osmanische Einwanderungsregelungen sollten seit dem späten 19. Jahrhundert Türken und Muslimen die Möglichkeit zur freiwilligen Umsiedlung eröffnen und schmackhaft machen. Die kemalistische Türkei zeigte insbesondere in der Zwischenkriegszeit ein Interesse daran, den eigenen türkischen Nationsbildungsprozess durch die „Repatriierung“ von Balkan-Türken abzustützen und zugleich die demographischen Verluste aus dem griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch zu kompensieren. Nach dem Zweiten Weltkrieg war türkische Immigrationspolitik durch die Rahmenbedingungen des Kalten Krieges mitbeeinflusst und die Abwanderung von Balkan-Muslimen traf als Flucht vor dem Kommunismus auf eine grundsätzlich solidarische Unterstützung. Trotz der im Ganzen immigrationsfreundlichen Grundhaltung konditionierten beide, das Osmanische Reich wie auch sein türkischer Nachfolgestaat, ihre Aufnahmebereitschaft und Immigrationspolitik aber immer wieder auch, je nach den gerade herrschenden internationalen oder regionalpolitischen Gegebenheiten, aber auch mit Blick auf die Bewältigung der ökonomischen und sozialen Aufnahmelasten, die eine solche Zuwanderung ihnen aufbürdete. Immigrationsstimuli stehen so neben eher zurückhaltenden Phasen der osmanisch/türkischen Einwanderungspolitik, und beides beeinflusste auch den Entschluss zur Abwanderung unter der türkischen und muslimischen Bevölkerung der Balkan-Staaten.

Migration ist, *sechstens*, schließlich bisweilen auch ökonomisch motiviert gewesen. Wirtschaftliche Gründe spielten aufs Ganze gesehen allerdings eine untergeordnete Rolle als Migrationsmotiv für die Balkan-Muslime. Wir können sie als Beweggrund der Abwanderung von Muslimen aus Bosnien in den ersten Jahren nach der österreichisch-ungarischen Okkupation erkennen, als die Einbeziehung des Landes in den österreichischen Markt einen verstärkten Konkurrenzdruck für muslimische Handwerker und Bauern produzierte, vor dem sie durch die Abwanderung in das Osmanische Reich kapitulierten; auch hier

jedoch waren sie als Ursache der Abwanderung aufs Ganze gesehen eher nachrangig.<sup>26</sup> Spätere Auswanderungswellen lassen hingegen nur selten einen klaren ökonomischen Hintergrund erkennen. Deutlich spürbar wurden wirtschaftliche Beweggründe hingegen in der Transformationsphase seit den 1990er Jahren, als sie – sieht man einmal von den kriegsbedingten Fluchtbewegungen bosnischer Muslime im Zuge der „Jugoslawienkriege“ ab – wohl sogar für den größten Teil der muslimischen Abwanderung vom Balkan sorgten. Dies gilt nicht nur für die Massenabwanderung von muslimischen Albanern aus Albanien, dem Kosovo oder Mazedonien, sondern auch für einen Großteil der Abwanderung von Türken (und Pomaken) aus Bulgarien seit dem Ende des dortigen kommunistischen Systems.

### III. Migrationswellen und Migrationsverläufe

#### III.1 Emigration als Folge von Staatsbildungs- und Staatserweiterungskriegen (1877–1918)

Kriegsbedingte Flucht und Vertreibung im Zuge der *Staatsbildungs- und Staats-erweiterungskriege* des 19. und frühen 20. Jahrhunderts stehen für den quantitativ größten Teil der muslimischen Abwanderung vom Balkan. Schon der griechische Aufstand der Jahre 1821 bis 1830, der den Beginn der sezessionistischen Staatsbildungen der südosteuropäischen Völker einleitet, war von einer exzessiven Gewalt auf beiden Seiten begleitet, der viele Muslime durch eine zumindest zeitweilige Flucht zu entrinnen versuchten.<sup>27</sup> In einer weithin philhellenisch geprägten europäischen Öffentlichkeit sind diese Gewaltakte seinerzeit häufig übergangen worden zugunsten der osmanischen Übergriffe, die, wie das „Massaker von Chios“, das christliche Europa erregten. Selbst Autoren, die der griechischen Causa mit Sympathie begegneten, fühlten sich jedoch immer wieder verpflichtet, auch auf die gewaltsame Seite des heroisierten griechischen Frei-

26 Im Überblick zu den Auswanderungsmotiven bosnischer Muslime Babuna 1996, 48–53.

27 Vgl. entsprechende Hinweise, die sich zumeist auf Übergriffe bei Tripolitza, Kalavryta, und Vrachoti in der ersten Hälfte der 1820er Jahre auf dem Peloponnes sowie auf die Eroberung Athens beziehen, bei Blaquier 1824, 146–149, der die griechischen Gewaltakte bei Tripolitza als nachvollziehbare Rachegewalt im Angesicht jahrhundertelanger Unterdrückung darstellt und als übliche Kriegspraxis, in der „rude and uncultivated Greek peasants did what has been done in a thousand instances by the best disciplined troops of Europe“ (149); ferner bei Leake 1826, 51–58; Keightley, Vol. II, 1830, 5, 98ff, 106ff, 110f; Gordon vol. I, 1844, 148f, 260 ff., vol. II. 391ff.; Phillips 1897, 48, 57f, 61; z. T. mit Verweis auf diese Darstellungen auch McCarthy 1995, 10ff; Lieberman 2006, 8–11; Geromylatos 2002, 173ff; Popovic 1985, 111ff.

heitskampfes hinzuweisen. George Finlay etwa sah in den griechischen Übergriffen auf die Muslime gar das Resultat eines „*premediated design*“, das schon vor dem Ausbruch des Aufstands in den Köpfen seiner intellektuellen Anführer erdacht worden sei, um die (insgesamt allerdings relativ geringe) Zahl der Muslime der Peloponnes gezielt zu vertreiben.<sup>28</sup> Dass schon der griechische Aufstand ein intentionales Exterminations-„pattern“ etabliert hätte, wie McCarthy aus derartigen Quellen folgert, dem die anderen Balkan-Staaten dann in den folgenden Jahrzehnten gefolgt seien, scheint gleichwohl zu kurzgedacht. Die zweifelsohne exzessive Gewalt, welche den griechischen Aufstand begleitete und die sich in der Tat immer wieder auch gegen die muslimische Zivilbevölkerung richtete, entsprang wohl nicht (nur) einer intentionalen, gar ethnisch motivierten Exterminationsabsicht. Sie fand vielmehr in einem durch vielfältige Akteure und durch diffuse Fronten charakterisierten „Gewaltraum“ statt, in dem osmanisches Militär und griechische bewaffnete Gruppen, Griechen und Muslime, aber auch Albaner und nicht-albanische Muslime und selbst Griechen und Griechen aufeinander trafen. Die Gewalt zwischen den organisierten bewaffneten Gruppen und die Gewalt gegen und unter den Zivilisten verschwammen hier und die Akteure und die Opfer der Gewalt waren über alle ethnischen Grenzen hinweg zu finden.<sup>29</sup> Ohne Zweifel aber produzierte der griechische Aufstand das Grundmuster einer aus derartigen Kriegs- und Aufstandssituationen heraus ausgelösten Flucht und/oder Vertreibung von Muslimen, das sich in der Tat in späteren Staatsbildungskriegen wiederholen sollte. Auch in Serbien hatte ein Großteil der zu Beginn des 19. Jahrhunderts wohl an die 40 bis 50.000 Türken das Land schon während der Aufstände 1804 bis 1813 verlassen, wohl nicht mehr als die Hälfte von ihnen dürfte nach deren Niederschlagung zunächst noch einmal zurückgekehrt sein. Die rechtliche Ausgestaltung der serbischen Staatlichkeit, die diesen Aufständen in den folgenden Jahrzehnten folgen sollte, schränkte die Siedlungsrechte der Muslime allerdings auf diplomatischem Wege zunehmend ein, bevor mit der zwischen Istanbul und Belgrad vereinbarten Übernahme der Städte durch die Serben 1867 auch die letzten Türken das Fürstentum zu verlassen hatten.<sup>30</sup> War schon diese „diplomatische Vertreibung“ gelegentlich auch von gewaltsamem Druck begleitet gewesen, so verzichtete man in den kriegerischen Auseinandersetzungen um die Erweiterung des Staates, die Serbien in der Folgezeit führen sollte, von vornherein auf eine rechtliche Regelung der

28 Finlay Vol. I, 1861, 171f, 181f, 187f (Zitate), 236. 263, Vol. II, 58.

29 McCarthy 1995, 12. Auch die von McCarthy herangezogenen zeitgenössischen Beschreibungen von Finlay, Philips und Gordon bestätigen letztlich eher die hier präferierte These; vgl. zum Bild konkurrierender, über alle ethnischen Grenzen hinwegreichender Gewaltakteure auch Koliopoulos 1987, 39-66.

30 Djordjević 1923, 454-464; Stojančević 1955, 41-80; Ljušić 1990, 73-97.

Abwanderung und griff, beispielsweise 1877/78 im „südlichen Serbien“, gleich zum Mittel einer aus dem Schatten des Krieges heraus erfolgenden Vertreibung.<sup>31</sup>

Ein besonderes Ausmaß und eine besondere Dramatik nahm die aus der kriegerischen Staatsbildung heraus provozierte Abwanderung der Muslime aber sicherlich in Bulgarien an. Auch und gerade hier nämlich ging die Generierung des bulgarischen Nationalstaates aus dem russisch-türkischen Krieg 1876/78 heraus mit der erzwungenen Flucht und Vertreibung eines beträchtlichen Teils der dortigen muslimischen Bevölkerung einher. Schätzungen dieser Fluchtwellen gehen von bis zu 1.5 Mio. Menschen aus; sie sind jedoch nicht wirklich zu überprüfen und dürften in dieser Größenordnung möglicherweise auch zu hoch gegriffen sein.<sup>32</sup> Wie in anderen Staatsbildungskriegen verschwammen dabei auch im bulgarischen Fall in den letzten Monaten des russisch-türkischen Krieges 1878 und in der Anfangsphase bulgarischer Staatlichkeit die Grenzen zwischen der Flucht vor dem Grauen des Krieges und einer in nationalistischen Homogenisierungsabsichten wurzelnden Vertreibung. Schon das Vordringen der russischen Armeen und der bulgarischen Freiwilligenverbände gegen die osmanischen Heere in der Endphase des Krieges ging nicht ohne Übergriffe gegen die türkische Zivilbevölkerung ab. Die Zerstörung ihrer Dörfer im Verlaufe der Kriegshandlungen beraubte sie oftmals ihrer Lebensgrundlage und ließ ihnen keine andere Wahl als die Flucht in das sichere Hinterland des Osmanischen Reiches.<sup>33</sup> Nicht nur unzählige Klagen der muslimischen Bevölkerung und der Hohen Pforte an die europäischen Großmächte bezeugen diese Gewalt, auch Kriegsberichterstatter unterschiedlicher Provenienz haben derartige Exzesse der Kriegsführung beschrieben.<sup>34</sup> Selbst die nach der Staatsgründung vielfach publizierten Erinnerungen bulgarischer „*opŭlčenci*“ (Freiwilliger) leugnen die Gewalt gegen die türkische Zivilbevölkerung nicht, rationalisieren sie freilich zumeist als Vergeltungsmaßnahmen gegen deren Unbotsamkeit und „Verrat“.<sup>35</sup> Kriegs begleitende Gewalt gegen die muslimische Zivilbevölkerung führte dabei nicht

31 Janjetović 2005, 69–71.

32 Noch im Mai 1878 hatte der türkische Außenminister Savfet Pasa von 500 000 Muslimen gesprochen, die im Zuge der russischen Okkupation Bulgariens und in Teilen des Vilayets Adrianopel dislociert worden seien: Savfet Pacha, *Ministre des Affaires Etrangères de Turquie*, a Musuruus Pacha, *Ambassadeur de Turquie a Londres* (30.5.1878), in: *Rumeli'den Türk Göçleri. Belgeler* (künftig: RTG), Bd.I, 1989, 467.

33 Vgl. entsprechende diplomatische Berichte in: RTG, Bd. I, 273, 278, 279, 286–289, 292, 379, 381f, 414, 424; RTG Bd. II, 181, 193, 196, 198, 201, 234, 615, 631, 644; RTG Bd. III, 218f, 286, 329, 341, 563.

34 Vgl. u. a. Bernhard 1878, bes. 31ff; Minchin 1880, 15; Huyshe 1894, 90.

35 Vgl. exemplarisch S. I. Kisov 1902, 127, wo das Abbrennen eines türkischen Dorfes bei Batak mit dem Hinweis begründet wird, die Dorfbevölkerung hätte sich geweigert, ihre Waffen abzugeben und aus ihrem Kreise sei auf die einrückenden bulgarischen Freiwilligen geschossen worden.



nur unmittelbar zur Flucht, sondern sie wirkte auch als Emigrationsstimulans für jene, die sich noch fern des Schlachtfeldes befanden. Allein die Nachricht vom herannahenden Kriege, so wusste ein britischer Beobachter im Herbst 1878 aus der Donaustadt Ruse zu berichten, reiche aus, die muslimische Bevölkerung zu veranlassen, „to abandon their homes and farms without any sufficient cause and become voluntary exiles, (...) under the influence of an unreasonable panic“.<sup>36</sup> Angst vor Rache angesichts der als „bulgarian horrors“ bekannt gewordenen Übergriffe des osmanischen Militärs und seiner Hilfstruppen auf bulgarische Zivilisten im Gefolge des April-Aufstands von 1876 war oftmals ein weiteres Motiv, vor den anrückenden russischen Armeen und bulgarischen Freischärlern das Weite zu suchen. Nicht nur in diesem Fall war es die Erinnerung an frühere Gewalt, welche die Menschen dazu bewog, Haus und Hof zumindest auf Zeit zu verlassen. Flucht wurde so zum präventiven Selbstschutz vor den Ungewissheiten des sich andeutenden Herrschaftswechsels.<sup>37</sup>

Die Gewalt gegen Muslime blieb jedoch nicht auf die unmittelbaren Kriegshandlungen beschränkt. Sie hörte auch in den ersten Monaten, ja in den ersten anderthalb Jahren nach Etablierung des zunächst von russischer und bulgarischer Verwaltung gemeinsam getragenen neuen Staates nicht auf und veranlasste viele Muslime auch nach dem offiziellen Ende des Krieges, auf das Territorium des Osmanischen Reiches auszuweichen. Schon von ihrer Zahl her erdrückend sind die Beschwerden muslimischer Dörfer und Delegationen an die Großmächte aus den ersten beiden Nachkriegsjahren, in denen über Übergriffe seitens des Militärs, des Staates, aber auch der Zivilbevölkerung gegenüber der muslimischen Bevölkerung geklagt wurde. „Die Tyrannei der Bulgaren einerseits und die unterdrückte Lage der Muslime andererseits“, so eine dieser Bittschriften aus Varna vom Ende des Jahres 1879,

ist notorisch (...). Leider nehmen die Bedrückungen und Gewalttaten von Tag zu Tag zu und es wird dadurch der türkischen Bevölkerung das Leben so entsetzlich gemacht, dass sie, zur Verzweiflung getrieben, Hab und Gut im Stich lassen und aus ihrer Heimat auszuwandern beginnen.<sup>38</sup>

36 Vgl. entsprechende Berichte in: RTG I, 260, 273, 278, 279, 283f, 286-289, 292, 601 (Zitat); Royal Archives at Windsor Castle: H 20/34 (Mr. Layard to the Earl of Derby, No. 262, Constantinople February 22<sup>nd</sup>, 1878.)

37 Beispielhaft beschrieben für die Stadt Pazardžik bei: Batakiev 1923, 314.

38 Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (künftig: PA-AA) R 4547 Acta betreffend die Grausamkeiten der Bulgaren gegen Muhamedaner (künftig: Acta betr. die Grausamkeiten ...) Vol. I (Sublime Porte. Ministère des Affaires Étrangères an die Kaiserl.-Deutsche Botschaft, 3.6.1879); ebd. (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Pera 27.12.1879, No. 490) (Zitat) sowie ähnlich: ebd. R 4549 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Etroits de deux rapports de Consul d'Autriche-Hongrie à Varna); ähnliche Beschwerden für Šumen: ebd. (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Pera 7.12.1879, No. 469); für Silistra (allerdings in diesem Falle an die damals territorial zuständige rumänische Regierung ge-

Immer wieder beschäftigte die Lage der bulgarischen Muslime denn auch die Großmächte, denen die Einhaltung der Bestimmungen des Berliner Vertrags, der die Bulgaren zur Wahrung konfessioneller Rechte der Muslime verpflichtet hatte, oblag. Nicht nur die Pforte beschwerte sich bei den Signatarmächten über derartige Übergriffe<sup>39</sup>, und nicht nur die eher pro-osmanische britische Diplomatie<sup>40</sup>, sondern auch deutsche<sup>41</sup>, französische<sup>42</sup>, österreichische<sup>43</sup> und italienische<sup>44</sup> Diplomaten zeigten sich besorgt über die Nachrichten einer an vielen Orten malträtierten muslimischen Bevölkerung. Zwar konnten sie sich nur selten zu energischen Interventionen durchringen, gleichwohl sahen sich die Vertreter der Großmächte gelegentlich veranlasst, gemeinsam oder einzeln „bei der bulgarischen Regierung zur Mäßigung zu rathen“.<sup>45</sup> Selbst die russische Diplomatie mochte sich, auch wenn sie das meiste für übertrieben erachtete,

---

richtet) ebd. R 4549 (Kaiserl.-Deutsche Gesandtschaft in Rumänien, Schreiben Nr. 89 vom 1.12.1880); für Sofia in: ebd. R 4508 Acta betr. Schriftwechsel mit dem k. Generalkonsulat Sofia, Vol. 2, 1.6.1879–19.8.1879 (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Bujukdere, 28.6.1879) sowie, an den Russischen Konsul in Sofia gerichtet, vom November 1879: Narodna Biblioteka „Kiril i Metodij“–Bŭlgarski Istoričeski Archiv (künftig: NBKM-BIA): fond 290: Dimitŭr Grekov, a. e. 166, l. 1-2; ferner in RTG I, 402f, 447, 457, 459; RTG II, 251, 275, 304, 306, 312, 449, 453, 462, 505, 525, 542, 747, 751, 754; RTG III, 392.

- 39 Entsprechende Proteste der Pforte siehe u. a. in: PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Sublime Porte, Ministère Etrangères No. Gl 5837 vom 15.7.1880); ebd. (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat Sofia, No. 66 vom 27.6.1880); RTG II, 540, 579, 583, 587; RTG III, 180.
- 40 Zu entsprechenden britischen Klagen vgl. u. a.: PA-AA R 4547 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. I (Kaiserl.-Deutsches Konsulat für Sofia an Auswärtiges Amt, Schreiben No. 13 vom 1.4.1880); ebd. R 4549 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Schreiben der Britischen Botschaft Berlin an von Hatzfeldt vom 21.8.1882).
- 41 Vgl. exemplarisch PA-AA Gesandtschaft Sofia No. 1 Politische Erlasse und Berichte 1.1.1880–31.12.1880 (Auswärtiges Amt an General-Konsul von Thielau, 14.5.1880).
- 42 PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Paris No. 95 vom 5.5.1880); weitere Beispiele bei Lory 1985, 58.
- 43 PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Wien No. 398 vom 12.8.1880); ebd. Vol. III (Aus einem Bericht des Grafen Khevenhueller, 30.11.1880); ebd. R 4508 Acta betr. Schriftwechsel Vol. III, 20.8.1879–15.1.1880 (Graf Khevenhueller an Freiherr von Haymerle, 17.11.1879).
- 44 Zur italienischen Haltung Pitassio 1988, 46-58, sowie die dort abgedruckten Botschafterberichte.
- 45 PA-AA R 4549 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Wien an den Fürsten von Bismarck, No. 562 vom 30.11.1880); PA-AA Gesandtschaft Sofia Nr. 2 Politische Erlasse und Berichte Bd. 1, 1.1.–10.5.1881 (Auswärtiges Amt an Kaiserl. Generalkonsul von Thielau, No. 17 vom 4.12.1880); PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Frankreich, No. 15 vom 5.5.1880); ebd. (Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Wien, No. 398 vom 12.8.1880); sowie die zurückhaltende Einstellung Deutschlands und Österreichs gegenüber entsprechenden Initiativen Englands und Frankreichs 1883: ebd. R 4549 Acta betr. die Grausam-

derartigen Vorwürfen nicht völlig verschließen und versprach, im Einzelfall bei den bulgarischen Stellen vorzusprechen.<sup>46</sup>

Ein Gutteil der Abwanderung von Muslimen aus Bulgarien war dabei freilich auch der chaotischen Lage geschuldet, in der sich der gerade ins Leben gerufene Staat noch lange nach Kriegsende befand. Manches, was an anti-muslimischer Gewalt in den ersten zwei Jahren der bulgarischen Staatswerdung zu beobachten war, entsprang weniger einer intentionalen Vertreibungsstrategie als dem Umstand, dass der junge bulgarische Staat die Kontrolle über sein Territorium und sein Gewaltmonopol noch nicht zu sichern wusste. Das, was in den ersten Jahren nach der Staatsgründung in den Quellen zumeist als „Bandenunwesen“ bezeichnet wird, erfasste phasenweise ganze Landstriche, vor allem jedoch die türkisch besiedelten Gebiete an der Grenze zum Osmanischen Reich und traf hier vor allem, wenn auch nicht nur, die muslimische Population.<sup>47</sup> Erst als sich zur Mitte der 1880er Jahre die Situation beruhigte, der Staat die Aktivitäten dieser „Banden“ eindämmte, unter anderem dadurch, dass er Türken in ihre örtliche Bekämpfung einband, hörte diese Gewalt auf, ein Anlass für Abwanderung zu sein.<sup>48</sup>

Inwieweit es sich bei den Krieg und Staatsbildung begleitenden Übergriffen wirklich um eine gezielte und intentionale Vertreibungspolitik gehandelt hat, ist

---

keiten ... Vol. III (Schreiben von Hatzfeldts an Bismarck vom 13.11.1883); ebd. (British Embassy Berlin, October 12<sup>th</sup>, 1883).

46 PA-AA R 13071 Gesandtschaft St. Petersburg (Schreiben vom 31.1.1880); Muratov (Hg.) 1905, 162f.

47 Vgl. zum „Bandenunwesen“ den Bericht des bulgarischen Kriegsministers Erenrot, dem im Frühjahr 1880 die „Pacifizierung“ der ost-bulgarischen Regionen übertragen worden war: PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien, Schreiben No. 85 vom 5.8.1880); den Vorwurf der Unterstützung dieser „Banden“ von Seiten der Pforte und der bulgarischen Türken siehe in: ebd. R 4547 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. I (Note Načevićs im Anhang zu: Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien, Schreiben No. 813 vom 1.4.1880); ebd. R 4548, Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Note Cankovs als Anlage zu: Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien an das Auswärtige Amt, Schreiben No. 85 vom 5.8.1880); PA-AA Gesandtschaft Sofia: Politische Erlasse und Berichte 1882, Bd. 3 (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat Sofia an Frh. v. Bismarck, Bericht Nr. 93 vom 12.8.1882 betr. Räuberunwesen in den östlichen Distrikten Bulgariens); NBKM-BIA fond 290: Dimitür Grekov, a. e. 166, l. 5; Bŭlgarska Akademiya na Naukite-Naučen Arhiv (künftig: BAN-NA) fond 3 k: Konstantin Jireček, a.e. 176, l. 58ff (Jireček an Stoilov vom 4./16.2.1880); RTG II, 257, 273f, 489, 592, 595, 599, 608; RTG III, 141, 169, 185, 233, 246; vgl. ferner die Beschreibungen bei Kanitz 1882, Bd. III, 261-265; als Beschreibung für die Region Razgrad Javašov 1930, čast I, 209; für den Deli-Orman: Marinov 1941, 72.

48 Centralen Dŭržaven Arhiv (künftig: CDA) fond 173: Narodno sŭbranie, op. 1, a-e- 55. l. 170-179. (Bericht über Maßnahmen zur Überwindung des Bandenwesens in den östlichen Kreisen des Fürstentums, 1884).

in den Quellen nur schwer auszumachen. Zeitgenössische Beobachter, insbesondere jene aus den eher pro-osmanischen Großmächten, haben bereits damals eine derartige Vermutung geäußert. „It seems but too probable“, so mutmaßte der britische Botschafter in Istanbul, Layard, gegen Ende des russisch-türkischen Krieges, „that the Russians are seeking to exterminate or drive out the Mohamedan population“.<sup>49</sup> Türkische und ihnen nahestehende Historiker haben derartige Quellen als Beleg ihrer These einer gezielten exterminatorischen Politik der christlichen Balkan-Staaten gegenüber den dortigen Muslimen gewertet. Wenngleich es manches gibt, was diese Lesart stützen mag, so ist gleichwohl Zurückhaltung gegenüber einer solchen Deutung geboten. Sicherlich verfolgten die bulgarischen Regierungen in der Inkubationsphase ihres neuen Nationalstaates die Strategie, die Emigration der Türken nicht zu behindern, ja soweit wie möglich zu befördern. Nicht zuletzt die mit dem Berliner Vertrag implementierte Kontrolle der Großmächte über das auch nach 1878 nur bedingt souveräne Fürstentum setzte der bulgarischen Führung aber in dieser Hinsicht auch Grenzen. Hier liegt ein Unterschied vor zu den zeitgleichen Vertreibungsaktionen der serbischen Armee und Milizen im eroberten „Südserbien“, die – von den internationalen Mächten weithin unbeanstandet – dort zu einer fast völligen Vertreibung der vorwiegend albanischen muslimischen Bevölkerung führten und die sich in der Tat wohl bereits in den Kategorien von „ethnischer Säuberung“ lesen lassen.<sup>50</sup> Bulgarien und seine anfängliche russische Verwaltung jedoch konnten sich der Verpflichtung zum Recht auf Rückkehr der im Kriege geflohenen oder vertriebenen Muslime nicht völlig entziehen, auch wenn man sich zweifelsohne bemühte, eine solche Rückführung zu begrenzen. Wie viele es letztlich waren, die wieder in das neue Fürstentum zurückkehrten und damit trotz aller Unsicherheit auch nach dem Ende der osmanischen Herrschaft ein Leben in der angestammten Heimat dem Verbleib im „Mutterland“ vorzogen, ist nicht exakt zu ermitteln. Allein bis zum 1. Februar 1879 sollen aber nach Angaben der damaligen Russischen Provisorischen Verwaltung in Bulgarien immerhin 93.000 Türken und Muslime nach Bulgarien und Ost-Rumelien zu-

49 Telegraphen-Meldung Layards an das Foreign Office vom Januar 1878, in: RTG I, 278. Ähnlich auch der österreichische Botschafter in Sofia, Graf Khevenhueller, in einem Bericht zur Lage der Muslime in den Balkan-Staaten nach dem Ende des russisch-türkischen Krieges: PA-AA R 4549 Acta betreffend die Grausamkeiten ... Vol. III (Auszug aus einem Bericht des Grafen Khevenhueller, Sofia 30.11.1880). Weitere entsprechende Meldungen britischer Diplomaten in: RTG I, 260, 283ff.

50 So Clewing 2000, 46f. Die serbische Geschichtswissenschaft hat diesen Umstand einer Zwangsvertreibung der dortigen muslimischen Bevölkerung lange ignoriert oder beschönigend umschrieben, vgl. z. B.: Pavlović 1955-1957, 76. Erstmals als Form der „ethnischen Säuberung“ bezeichnet diese jetzt Janjetović 2005, 67f.

rückgekehrt sein.<sup>51</sup> Und der Strom der Rückkehrer hielt auch in den folgenden Jahren noch an, solange man auf die Rückgabe des im Kriege verlassenen Grund und Bodens hoffen konnte. Vor allem die Frage der Rückgabe des zurückgelassenen Landes an rückkehrwillige Kriegsflüchtlinge wurde dabei von Seiten der bulgarischen Regierung als Instrument genutzt, um Flucht in dauerhafte Emigration zu verwandeln. Obwohl im Berliner Vertrag von 1878 allen souverän gewordenen Nationalstaaten Südosteuropas vorgeschrieben, wurde diese Rückgabe oftmals so dilatorisch gehandhabt, dass sie eine Rückkehr vieler Flüchtlinge unmöglich machte. Eigentumsansprüche wurden bestritten oder nur zögerlich anerkannt, und erst auf Drängen der internationalen Mächte fand sich die bulgarische Regierung 1880 zu deren zügigen Approbation bereit.<sup>52</sup> Zweifelsohne stand die bulgarische Regierung in ihrem Handeln dabei unter dem Druck der eigenen landhungrigen Bevölkerung.<sup>53</sup> Um die Ernährung sicherzustellen, war das von Muslimen in den letzten Kriegsmonaten verlassene Land vielfach Bulgaren zur Bearbeitung überlassen worden. Nicht immer war dies nach Kriegsende rückgängig zu machen<sup>54</sup> und endete so oftmals in einer faktischen Enteignung der alten Besitzer.<sup>55</sup> Hinzu kam, dass bulgarische Flüchtlinge, die zeitgleich mit der muslimischen Abwanderung aus Thrakien, Mazedonien und aus dem beim Osmanischen Reich verbliebenen Ost-Rumelien ins Land strömten, mit Land versorgt werden mussten. Insbesondere sie setzten die Verwaltung in der Frage der Landrückgabe unter Handlungsdruck.<sup>56</sup> Rückkehrende Türken sahen

51 Muratov 1905, 178.

52 PA-AA R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien, Sofia No. 82, August 1880); selbst das russische Außenministerium bestätigte 1880 eine gelegentlich den Bestimmungen des Berliner Vertrags widersprechende Handhabung der Rückgabeverpflichtung: PA-AA Gesandtschaft Sofia No. 1, Politische Erlasse (Kaiserl.-Deutsche Botschaft St. Petersburg an den Fürsten von Bismarck, No. 2. vom 15.7.1880); ebd. Politische Erlasse 1.1.–31.12.1880 (Kaiserl.-Deutsche Botschaft St. Petersburg, Schreiben No. 27 an den Fürsten von Bismarck); ähnlich noch 1885 (allerdings nunmehr bereits unter den Bedingungen verschlechterter russisch-bulgarischer Beziehungen): PA-AA R 13073 Acta betr. die Veräußerung resp. die Benutzung der Staats- und Vakufgüter in Bulgarien Vol. 1 (Notiz Nr. A 1647: Die bulgarischen Staatsgüter und Agrarfrage (März 1885); ebd. (Kaiserl.-Deutsche Botschaft St. Petersburg No. 67 an Fürsten von Bismarck vom 16.3.1885).

53 RTG II; S: 325, RTG III, 15, 22, 100f.

54 Vgl. beispielhaft einen Bericht aus Kazanlık, wo die örtliche Verwaltung die Rückgabe von Eigentum mit polizeilicher Gewalt erzwingen mußte: Jubileen sbornik: Kazanlık 1929, 182; ähnliches wird auch für Stara Zagora berichtet: Iliev 1926, 222 und 225.

55 Vgl. für den Bezirk Turnovo Georgiev, V. 1979, 96–105; für den Bezirk Varna: Penkova 1974, 179f.

56 Vgl. entsprechende britische Berichte und bulgarische Petitionen mit der Bitte um Repatriierung und Landvergabe an Bulgaren aus dem Vilayet Adrianopel und aus Mazedonien in: Britanski dokumenti 1993, 35, 37, 40f, 46f, 109.

sich zudem Schikanen und Übergriffen durch die einheimische Bevölkerung ausgesetzt<sup>57</sup>, so dass viele von ihnen der endgültigen Emigration den Vorzug gaben. Viele fanden bei ihrer Rückkehr gar ihre Häuser und Dörfer zerstört vor.<sup>58</sup> Oftmals hatten Bulgaren diese, wie es Alexandr Vereščagin berichtet, der als russischer Offizier in der Armee General Skobelevs den Krieg beobachtet hatte, schon während der Kampfhandlungen ausgeplündert, unmittelbar nachdem die Türken sie verlassen hatten.<sup>59</sup> Einer Rückgabe stellten sich, und dies muss zur Entlastung der bulgarischen Verwaltung eingeräumt werden, oftmals aber auch praktische Schwierigkeiten in den Weg. Muslime hatten vor ihrer Flucht ihr Land bisweilen verkauft oder verfügten über keine Dokumente hinsichtlich ihrer Eigentumstitel.<sup>60</sup> Diplomaten gewannen zudem den Eindruck, dass auch die Hohe Pforte in dieser Frage nicht immer kooperationswillig war und Flüchtlinge ohne vorherige Ankündigung, ohne Nahrung, Ausweise und nachweisbare Rechtstitel über ihr Eigentum an die Grenze schickte.<sup>61</sup> Nicht alles an Widerständen der bulgarischen Behörden gegen die Landrückgabe dürfte daher eine aus nationalistischen Motiven entsprungene staatliche Willkür gewesen sein. „Hüben wie drüben“, so bilanzierte die deutsche Gesandtschaft in Sofia 1879/80 mehrfach, stoße die Flüchtlingsrückführung nicht immer „auf guten Willen“. <sup>62</sup> Auf Intervention der internationalen Mächte hin musste die bulgarische Regierung aber immerhin die Fristen für die Reklamierung von Landtiteln mehrfach bis 1883 verlängern.<sup>63</sup> Es sei daher, so wurde auch von Seiten des bri-

57 Vgl. entsprechende Berichte in RTG I, 566ff, 585f, 604f, 634ff, 716f.

58 RTG II, 381, 468, 518, 528, 540ff, 568, 622, 623-630.

59 Vereščagin 1886, 227.

60 PA-AA R 4547 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. I (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien, No. 26 vom 24.11.1879).

61 RTG III, 15, 22, 100f.

62 PA-AA R 4547 Acta betr. Grausamkeiten ... Vol. I (Kaiserl.-Dt. Generalkonsulat für Bulgarien, Sofia 18.4.1880); ebd. Vol. 2 (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien, Sofia No. 31 vom 29.4.1880); ebd. (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien Nr. 25, 24.11.1879); ebd. (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Pera No. 476 vom 11.12.1879); ebd. R 4548 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. II (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat für Bulgarien No. 31 vom 29.4.1880). Ähnlich billigte auch der den Bulgaren wohlwollende, aber doch genaue Beobachter der Verhältnisse, Friedrich Kanitz, der russischen Verwaltung wie der bulgarischen Regierung in seinen Reisebeschreibungen „den ernsten Willen (zu), alle Rechtstitel gewissenhaft zu respectieren“: F. Kanitz: Donau-Bulgarien II, 229.

63 PA-AA R 13071 (Februar 1880 – Dezember 1882) (Kaiserl.-Deutsches Generalconsulat an Fürsten von Bismarck No. 38 vom 18.3.1882); PA-AA Gesandtschaft Sofia No. 3: Politische Erlasse und Berichte 1882 Bd. 1 (Gen-Consul von Braunschweig an den Fürsten von Bismarck No. 38 vom 18.3.1882); ebd. Bd. 3 (Dt. Botschaft Pera an den Fürsten von Bismarck No. 66 vom 19.4.1883).

tischen Botschafters in Sofia eingestanden, „misleading“, von einer einseitigen Regelung der Eigentumsfrage zu Lasten der Türken zu sprechen.<sup>64</sup>

Ohne Frage aber waren es nicht nur die Umstände, sondern auch das intentionale Handeln von Regierung und Verwaltung, was den Exodus der Muslime begünstigte. Dabei mussten Krieg und Herrschaftswechsel durchaus nicht zwangsläufig in der Massenflucht und Vertreibung von Muslimen enden, wie dies in Bulgarien der Fall war. Anders als in Bulgarien löste die österreichisch-ungarische Okkupation Bosniens 1878 zwar auch unter den dortigen Muslimen Flucht und Abwanderung aus, führte jedoch zu keiner quantitativ vergleichbaren und vor allem zu keiner vergleichbar dauerhaften Massenemigration. Auch hier flohen in der Zeit der Okkupation Bosniens durch die Doppelmonarchie wohl mehr als einhunderttausend Menschen und auch hier bewirkte der mit einem Aufstand der Serben und Muslime einhergehende Herrschaftswechsel, dass „eine Art religiös-socialer Panique sich ihrer [der Muslime, W.H.] bemächtigt(e)“, in der sie das „Heil in der Flucht“ suchten.<sup>65</sup> Abgesehen von jenen, die mit dem osmanischen Staat verbunden waren, sowie jener, die sich in prominenter Weise am Aufstand der Muslime gegen die österreichische Herrschaftsübernahme beteiligt hatten, kehrte ein Großteil der Geflüchteten aber schon wenige Wochen nach dem Ende der Auseinandersetzungen nach Bosnien zurück. Nicht zuletzt die im Vergleich zum bulgarischen Fürstentum aktivere Förderung der Rückkehr durch die österreichische Landesverwaltung, die diese schon aus wirtschaftlichen Gründen betrieb<sup>66</sup>, trug dazu bei, dass die zeitweilige Abwanderung sich nicht wie in Bulgarien zum Massensexodus entwickelte. Zudem gelang es der österreichischen Herrschaft schneller als in Bulgarien, die administrative Kontrolle über das eroberte Territorium zu sichern. Der Okkupation folgte in Bosnien die zügige Implementierung einer imperialen Herrschaft, nicht die fragile Staatsbildung eines jungen Nationalstaats, die der Gewalt Nischen bot. Schließlich fehlte den Auseinandersetzungen in Bosnien, wenngleich auch sie nicht ohne Gewalt gegen die Zivilbevölkerung abgingen, aber auch jene ethnisch-nationale Dimension, die dem russisch-türkischen Krieg zumindest aus bulgarischer Perspektive innewohnte. War dieser für die bulgarischen Aufständischen eben vor allem ein Kampf um den eigenen Staat gegen eine osmanische und islamische „Fremdherrschaft“, so blieb die österreichisch-osmanische Auseinandersetzung um Bosnien im Rahmen imperialer Konflikte und wurde daher nicht in gleichem Maße zum „ethnischen Krieg“. Auch die österreichische Politik konnte in den folgenden Jahren, worauf zurückzukommen sein wird, eine Auswanderung der Muslime in das Osmanische Reich nicht verhindern, von vergleichbaren

64 RTG III, 337.

65 *Illustrierte Geschichte des Orientalischen Krieges* 1878, 70f.

66 *Die Occupation Bosniens und der Herzegowina* 1879, 269f.

Migrationswellen wie unter den (freilich anders als in Bosnien mehrheitlich türkischsprachigen) Muslimen Bulgariens blieb Bosnien allerdings verschont.

Dass selbst die aus dem Krieg heraus erfolgte irredentistische Erweiterung des Nationalstaates nicht mit einer Vertreibung von Muslimen einhergehen musste, zeigt zudem das Beispiel Griechenland. War hier die Erkämpfung des Nationalstaates 1821/30 noch, wie angedeutet, mit der Flucht und mit Gewalt gegen Muslime einhergegangen, so zeitigten die in den folgenden Jahrzehnten erfolgenden Staatserweiterungskriege nicht immer die gleichen Folgen. Anders als in Kreta, wo der dortige Aufstand derartige Begleiterscheinungen produzierte, löste beispielsweise die Eroberung Thessaliens im Krieg mit dem Osmanischen Reich 1881 zunächst keine vergleichbare Flucht der dortigen Muslime aus. Der griechische Staat versprach ihnen Rechtssicherheit und die meisten Muslime fügten sich in die neuen Herrschaftsverhältnisse und verblieben im Lande. Erst in den folgenden zwei Jahrzehnten gewann, freilich aufgrund anderer Entwicklungen als der gewaltsamen Vertreibung, dann auch unter ihnen die Auswanderungsneigung die Oberhand, und bis zur Jahrhundertwende hatten fast alle Muslime das Land in Richtung Osmanisches Reich verlassen.<sup>67</sup>

Schon die Staatsbildungs- und Staatserweiterungskriege des 19. Jahrhunderts waren also begleitet von im Windschatten des Krieges herbeigeführten Homogenisierungsbestrebungen. Erst mit den Balkan-Kriegen 1912/13 aber wurde der Krieg wirklich zum ethnisch motivierten Exterminationskrieg. Ob analytisch viel damit gewonnen ist, die Balkan-Kriege, wie es jüngst Paul Mojzes getan hat, als den ersten, „unrecognized genocide“ des 20. Jahrhunderts zu kategorisieren<sup>68</sup>, sei an dieser Stelle dahingestellt, und eine solche Etikettierung dürfte in der Sache auch fraglich sein. Unzweifelhaft aber gewann die ethnische Gewalt in diesem Krieg neue Dimensionen. Diese ethnische Gewalt war dabei nur Teil einer generell radikalisierten Kriegsführung, welche die Balkan-Kriege von früheren Waffengängen unterschieden. Mehrere Faktoren hatten zu dieser Radikalisierung beigetragen: die zunehmende „Ethnisierung“ des eigenen Nationsverständnisses, die sich in allen Balkanstaaten zum Ende des 19. Jahrhunderts hin durchgesetzt hatte, schuf die ideologische Grundlage dafür, den Krieg als eine Art „Endkampf“ mit dem Osmanischen Reich um die „Befreiung“ der Konnationalen zu begreifen – eine „Befreiung“, die gleichsam zum Telos der eigenen Geschichte erhoben wurde und um deren Willen auch der entgrenzte Krieg als legitim galt. Die Aufrüstung der Armeen in den Jahrzehnten vor dem

67 Siehe hierzu den illustrativen Beitrag von Immig 2009, 511-522.

68 Mojzes 2011, Kap. 3. Mojzes stützt sich dabei quellenmäßig allerdings ganz überwiegend auf den *Carnegie-Report*, der sich bei all seinen detaillierten Beschreibungen von Kriegsverbrechen hinsichtlich des Nachweises einer systematischen, staatlich angeordneten Exterminations- oder Vernichtungspolitik jedoch eher zurückhaltend zeigt, siehe Fn. 74.



Krieg hatte zudem deren Tötungspotential beträchtlich erhöht, vor allem aber rissen beinahe alle Barrieren zwischen Kombattanten und Zivilbevölkerung und alle Restriktionen eines verregelten Krieges ein.<sup>69</sup> Nicht nur der berühmte *Carnegie-Report* hat die endlosen Fälle einer entgrenzten Kriegsgewalt gegen die Zivilbevölkerung beschrieben; auch die diplomatischen Berichte über die Kriegsschauplätze in Thrakien, Mazedonien oder im Sandžak, die Beschreibungen der Kriegsreporter ebenso wie die Erinnerungen der Ärzte und Krankenschwestern, denen zumeist ein direkterer Zugang zu den Folgen der Kriegsführung möglich war als den durch viele Restriktionen behinderten und daher nicht immer wirklich informierten Journalisten, fügen sich in dieses Bild eines bellizistischen Infernos ein. Der Balkan-Krieg war ein in jeder Hinsicht enthegter Krieg. Die Tötung von Zivilisten, Individuen wie ganzer Gruppen von Dorfbewohnern gehörten zum Alltag des Krieges, ausgeführt nicht, wie der österreichische Konsul in Üsküb berichtete „als Akte spontaner Brutalität...“, sondern mit kaltem Blute und offenbar auf Befehl.“<sup>70</sup> Nicht mehr allein die Armeen, sondern mehr noch die Freiwilligenverbände, die auf allen Seiten eingesetzt wurden, aber auch die Zivilbevölkerung selbst wurden jetzt zu den Akteuren der Vertreibung. Mit „monotonous uniformity“, berichtete der britische Konsul aus dem mazedonischen Monastir im November 1913, kämen Nachrichten herein, in denen über Gewalt und Vertreibung der Muslime, nicht so sehr durch die Armeen als vor allem durch die lokale Bevölkerung, berichtet würde.<sup>71</sup>

69 Vgl. hierzu mit weiterführender Literatur Boeckh 1996, bes. 110, 168; Höpken 2007, 245-260.

70 PA AA R. 14276 (Bericht des österreichischen Generalkonsuls in Üsküb vom 24.10.1913. Vgl. auch entsprechende Berichte für den Sandžak über Gewaltakte der montenegrinischen Armee gegen die lokale muslimische Bevölkerung in: PA AA R. 14219 Akten betr. den Balkankrieg Bd. 4 (Botschaft Therapia, Telegramm No. 398 an AA vom 16.10.1912), über serbische Übergriffe gegen die muslimische Bevölkerung in: ebd. R. 14224, Akten betr. den Balkankrieg Bd.9 (Gesandtschaft Belgrad: Abschrift eines vertraulichen Berichts des österr.-ung. Botschafters, 20.11.1912); Beispiele von der bulgarischen Eroberung Adrianopels in: PA AA R. 14231 Akten betr. den Balkankrieg Bd. 16 (Kaisl.-Deutsche Botschaft Therapia, No. 121 vom 7.6.1913; Bericht des österr. Konsuls Herzfeld über die Belagerung Adrianopels; ebd. R. 14235 Akten betr. den Balkankrieg Bd.20 (Kaisl.-Deutsche Botschaft Therapia, No. 243 vom 5.8.1913. Bericht des der Deutschen Botschaft attachierten Hauptmanns Heinze über Reise nach Adrianopel); für griechische Übergriffe auf Muslime: PA AA Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1912/13; Betr. Balkankrieg, Spec. 202 VII 8<sup>a</sup>, Bd. 75 (Sublime Porte, Note verbale, 19.12.1912); ebd. Bd. 82 (Gesandtschaft Athen J. Nr.1291 vom 12. Juni 1913 an Bethmann-Hollweg).

71 PRO FO 421, 286/Enclosure in No. 169 (Vice-Consul Greig to Mr. Crackanthorpe, Confidential, Monastir, November 30<sup>th</sup>, 1913), ähnliche Berichte PA AA R. 14230: Akten betr. den Balkankrieg Bd.15 (Bericht des österreichischen Konsuls in Janina, 11.3.1913); für Adrianopel ebd. (Kaisl. Deutsche Gesandtschaft No.80, Sofia 10.4.1913); s.a. Fényes 1913, 131, Trotzki 1996 [1926], 330f.

Die Gewalt traf dabei alle Gruppen, vor allem aber war es auch jetzt wieder die muslimische Bevölkerung, die unter ihr in besonderer Weise zu leiden hatte. Aus Angst vor Massakern ergriff sie panikartig die Flucht.<sup>72</sup> Das Abbrennen der Dörfer und das Plündern ihrer Häuser, an dem sich durchaus auch die Zivilbevölkerung beteiligte, waren dabei mehr als der Exzess einer undisziplinierten Soldateska oder Kollateralschaden der Kriegsführung, sondern Kriegsstrategie, welche die zum Feind erklärte andere ethnische Gruppe an einer Rückkehr hindern sollte.<sup>73</sup> Auch wenn sich ein Beweis für eine staatlich angeordnete Exterminationpolitik nicht belegen lasse, so resümierte der berühmte *Carnegie-Report* über die Ursachen und den Verlauf der Balkan-Kriege, so sei man doch allenthalben auf eine solche Idee der gezielten Vertreibung gestoßen.<sup>74</sup> Ca. 440.000 Muslime sollen im Gefolge der Kriegshandlungen die Region verlassen haben, als Flucht vor den Kriegsereignissen, als gezielte Vertreibung oder auch als Abwanderung, die von den Herrschaftsveränderungen am Ende der beiden Kriege ausgelöst wurde. Mehr als alle früheren militärischen Konflikte reduzierten die Auseinandersetzungen der Jahre 1912/13 die muslimische Präsenz auf dem Balkan. „Der Krieg ist auf der Balkanhalbinsel ein ander Ding als in Europa... Auf dem Balkan ist der Krieg eine Völkerwanderung...“<sup>75</sup>, so beschrieb der in der Region erfahrene Korrespondent der „Kölnischen Zeitung“, Richard von Mach, die aus dem Rahmen früherer christlich-muslimischer Konfrontation herauswachsende neue Qualität der Kriege der Jahre 1912/13.

Zu einem Vertreibungsschwerpunkt entwickelte sich dabei insbesondere Thrakien, wo die mehrfach wechselnden Besetzungen durch Osmanen, Bulgaren und Griechen die erzwungenen Bevölkerungsbewegungen potenzierten. Hier war es zunächst die bulgarische Eroberung im Herbst 1913, die für eine

72 Vgl. den Bericht des Deutschen Konsulats über entsprechende Schutzgesuche der muslimischen Bevölkerung in Saloniki beim Vordringen der bulgarischen Armee PA AA R 1422 Akten betr. den Balkankrieg Bd.7 (Kaisl.-Deutsches Konsulat Saloniki No. 334 vom 2.10.1912); ähnlich PA AA Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1912/13; Betr. Balkankrieg, Spec. 202 VII 8<sup>a</sup>, Bd.84 (Kaisl.-Deutsches Konsulat Saloniki J. N. 2675 vom 28.8.1913 an Frh. von Wangenheim).

73 Beispiele für verschiedene Kriegsschauplätze in: Public Record Office: Foreign Office (künftig: PRO FO) 371//1748/316-17 (Crackenthorpe to Edward Grey, Belgrade 2.12.1913.); vgl. auch die Berichte von Kriegsreportern und Kriegsteilnehmern: Anonymus 1913, 783-790; Price 1913, 49; Azmanov 1995, 95; Vilavicenzo 1913, 51. Kriegsgreuel 1912. 44, 82,90,113,123. Zum Fall der von der bulgarischen Armee in den eroberten thrakischen Gebieten niedergebrannten Pomaken-Dörfer siehe Brunnbauer 2004, 107f.

74 Carnegie Endowment 1914, 149.

75 von Mach 1913, 117; ähnlich auch Schliep 1914, 24.

Massenflucht türkischer und pomakischer Muslime sorgte.<sup>76</sup> Zu Zehntausenden flüchtete die muslimische Landbevölkerung dabei zunächst in die Städte, bevor sie nach deren Einnahme durch die bulgarische Armee oftmals erneut fliehen musste. Städte wie Adrianopel oder Kavalla waren schon von Flüchtlingen überlaufen, bevor sie in die Hände der bulgarischen Armee und Paramilitärs fielen.<sup>77</sup> Saloniki wurde binnen weniger Wochen zu einer Stadt von Flüchtlingen. Hier trafen sich die vor den bulgarischen und griechischen Armeen und Paramilitärs geflohenen Muslime mit den vor den osmanischen und bulgarischen Armeen flüchtenden Griechen und den vor Griechen und Osmanen davonlaufenden Bulgaren.<sup>78</sup> Die Multiethnizität, welche die Stadt über Jahrhunderte als Laboratorium friedlicher Kohabitation ausgezeichnet hatte, verwirklichte sich so unter den Bedingungen des Krieges noch einmal als Tragödie. Katastrophale Versorgungszustände und hygienische Bedingungen waren die Folge<sup>79</sup>; die ausbrechende Cholera forderte tausende Opfer, nicht nur unter den Soldaten, sondern auch unter den Flüchtlingen.<sup>80</sup> Die Bereitschaft der Balkanstaaten, die Geflohenen wieder aufzunehmen, war bestenfalls rhetorisch vorhanden, durchzusetzen war diese rhetorische Bereitschaft auch von Seiten der Großmächte kaum mehr. Hatten diese auf dem Berliner Kongress derartige Regelungen noch vorschreiben können, so hatten sich die Balkanstaaten zwischenzeitlich auch international „emanzipiert“ und diese Emanzipation nutzten sie nunmehr auch für die Umsetzung ihrer nationalistischen Kriegsziele. Die griechische Regierung schlug schon früh vor, die nach Saloniki geflohenen Muslime möglichst umgehend nach Kleinasien weiterzutransportieren.<sup>81</sup> Serbien und Bulgarien gaben zwar mehrfach Versprechungen zur Rücknahme von Flüchtlingen ab. Allenfalls ein Teil aber, so mutmaßten diplomatische Stellen, würde wohl auch tatsächlich zurückkehren können, und selbst die gemachten Versprechungen wurden mehr als dilatorisch behandelt.<sup>82</sup> Internationale diplomatische Instanzen und die Islami-

76 „The usual scene of pandaeonium and trains crowded with refugees“, so beschrieb der britische Kriegsreporter Bartlett die Szenerie um das von den Bulgaren bedrängte Čataldža im November 1913: Bartlett 1913, 263.

77 Christoff 1913, 106f; Kriegsgreuel 1912, 99ff; zu Kavalla auch McCarthy 1995, 142ff, 150ff.

78 Mazower 2005, 313ff.; Boeckh 1996, 258-264.

79 PA AA R 14229 Akten betr. den Balkankrieg Bd. 14 (Kaisl.-Deutsches Konsulat Saloniki J. No.1925 vom 13.3.1913).

80 Ross 1913, 66f.

81 PA AA R 14225 Akten betr. den Balkankrieg Bd. 10 (Kaisl.-Deutsches Konsulat Saloniki No. 35/5 vom 22.12.1912)

82 PA-AA Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1912/13; Betr.: Balkan-Krieg. Spec 202 8<sup>a</sup> Bd. 83 (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Saloniki J. No. 166 vom 5.4.1913 an Botschafter Frh. von Wangenheim); ebd. (Von Anderten an Botschafter Frh. von Wangenheim vom 29.3.1913; ebd. (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Saloniki an Frh. v. Wan-

sche Flüchtlingshilfe begannen daher letztlich den Abtransport der in den Städten gestrandeten Muslime nach Kleinasien zu organisieren. Für einen großen Teil der Flüchtlinge vollendete sich so die Flucht im Exodus nach Anatolien. In der weitgehenden Unmöglichkeit der Rückkehr dieser Flüchtlinge liegt denn auch ein Qualitätssprung zu den Kriegseignissen früherer Jahrzehnte, etwa zu jenen von 1878. Sei es, weil die Lebensgrundlagen der Fliehenden durch die Zerstörung ihrer Dörfer gezielt vernichtet worden waren, sei es, weil die beteiligten Staaten sich von vornherein nicht mehr auf das Prinzip der Rückkehr einlassen wollten, wurde Flucht nunmehr zur endgültigen Emigration. Die bulgarische Regierung, so stellte ein deutscher Konsularbericht vom Mai 1913 aus Saloniki fest, zögere, ihr Versprechen auf Rückkehr von Muslimen einzulösen, „weil sie deren Wiederansiedelung daselbst überhaupt nicht mehr wünscht und eine nach Bekenntnis und Stammesart einheitliche Bevölkerung dort ansässig machen will“.<sup>83</sup> Ungleich rigider als in den Kriegen zuvor wurden die Balkankriege so genutzt, um aus der Flucht der Muslime eine endgültige Vertreibung werden zu lassen. Der Krieg wurde zum Medium der ethnischen Homogenisierung, und gerade darin gewannen die Balkan-Kriege ihre neue Qualität. In den „Jugoslawien-Kriegen“ der 1990er Jahre, auf die hier nicht einzugehen ist, sollte sich diese Praxis, die am Beginn des 20. Jahrhunderts ihren Anfang nahm, am Ende des Saeculum als „ethnische Säuberungen“ vornehmlich der bosnischen Muslime neuerlich wiederholen, diesmal in noch größerer Dimension.<sup>84</sup>

### III. 2 Emigration und nationalstaatliche Minderheitenpolitik (1878–1989)

#### Kohabitation und soziale Marginalität: Die Emigration der Jahre 1878–1918

Es waren aber nicht nur die kriegerischen Begleitumstände der Nationalstaatsbildung, welche die Muslime des Balkans zur Abwanderung veranlassten. Auch die innere Ausgestaltung der neu etablierten Staaten und deren Selbstverständnis als Nationalstaaten waren für die muslimische Bevölkerung immer wieder

---

genheim, 27.5.1913 J. No. 2029, Blatt 97); ebd. (Kaisl.-deutsches Konsulat Saloniki J. No 1667 vom 5.4.1913); ähnlich auch mit Blick auf die aus serbisch eroberten Gebieten geflohenen Muslime: ebd. (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Saloniki an Frh. v. Wangenheim, 12.4.1913 J. No. 1704); ebd. (Kaisl.-Deutsches Konsulat Saloniki J. No 1857 vom 2.5.1913).

83 PA-AA Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1913/15. betr.: Balkankrieg, Spec 202 VII 8<sup>a</sup> Bd. 83 (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Saloniki an Frh. v. Wangenheim, 20.5.1913 J. No. 1980).

84 Aus der Fülle der Literatur Calic 2009, 114–150.

ein Grund, ihre Heimat zu verlassen. Nirgends wurde es den Muslimen leicht gemacht, sich in ihren neuen Staaten heimisch zu fühlen, allerdings variierte der Druck, der auf sie ausgeübt wurde, von Staat zu Staat und im Laufe der Zeit beträchtlich. Entsprechend unterschiedlich wirkte sich die minderheitenpolitische Situation auch auf das Emigrationsverhalten der Muslime aus. Die jeweiligen internationalen wie nationalen Rechtssetzungen schufen dabei gewiss einen Rahmen, der darüber mit entschied, ob die Muslime sich in den neuen Nationalstaaten heimisch fühlen konnten oder nicht. Sie allein aber entschieden nicht über die Frage von Verbleib oder Abwanderung.

Schon die Berliner Vertragsregelungen von 1878 hatten den neu entstehenden bzw. endgültig souverän werdenden Staaten dabei die Verpflichtung zum Schutz der religiösen und kulturellen Rechte ihrer muslimischen Minderheiten mit auf den Weg gegeben.<sup>85</sup> Sie nahmen dabei einerseits europäische Traditionen des Schutzes der Glaubensfreiheit auf, wie sie in früheren europäischen Vertragswerken verankert worden waren, orientierten sich zugleich aber auch an der Praxis des osmanischen *millet*-Systems, das den jeweiligen Religionsgruppen des Imperiums konfessionelle Selbstverwaltung garantiert hatte. Die international approbierte Etablierung von ethnisch gedachten Nationalstaaten auf der einen und die Verpflichtung zur Wahrung konfessioneller Gruppenrechte auf der anderen Seite produzierten dabei jedoch schon auf der theoretischen Ebene ein latentes Spannungsverhältnis.<sup>86</sup> Konnte dieses vor dem Ersten Weltkrieg noch einigermaßen ausbalanciert werden, so verschoben sich die Koordinaten mit den Pariser Friedensverträgen nach 1918 endgültig. Die Neuordnung der ostmittel- und südosteuropäischen Staatenwelt am Ende des Ersten Weltkrieges, der damit einhergehende Übergang zu Massendemokratien, in denen Ethnizität nun auch politisch mobilisierbar wurde, vor allem aber der nunmehr zum Primat der internationalen Ordnung gemachte Grundsatz des Selbstbestimmungsrechtes bildeten, wie es Eric Weitz formuliert hat, eine „Wasserscheide“ nicht nur der internationalen Politik, sondern gerade auch des Umgangs mit ethnischen Minderheiten – der ursprüngliche „Schutz [konfessionell gedachter] Minderheiten“ wurde zu „Minderheitenrechten“ kollektiv gedachter Ethnien, das System der Toleranz ethno-konfessioneller Gruppen wandelte sich zu einem System des „handling of entire population groups categorized by ethnicity“.<sup>87</sup> Auch die Situation der muslimischen Bevölkerung in den südosteuropäischen Staaten sollte von diesen globalen Veränderungen nicht unbeeinflusst bleiben.

85 Trotz gelegentlicher unpräziser historischer Aussagen immer noch wertvoll Flachbarth 1937.

86 Weiterführend hierzu jetzt die Überlegungen Eric D. Weitz 2008, 1313-1343, hier 1315f.

87 Ebd., 1314, 1326, 1330.

Das Beispiel Bulgarien zeigt allerdings, dass sich das Emigrationsverhalten durchaus nicht immer unmittelbar aus dem minderheitenpolitischen Colorit des Staates extrapolieren lässt. Minderheitenpolitik *konnte* ein push-Faktor der Abwanderung sein, diese konnte sich aber auch unabhängig von den jeweiligen minderheitenpolitischen Konjunkturen entfalten. Anders als in den Nachbarstaaten, die ihre muslimischen Minderheiten bestenfalls rechtlich gleichstellten, im politischen Alltag jedoch deutlich diskriminierten und so immer wieder auch zur Abwanderung zwangen, stellte sich die Situation der Muslime in Bulgarien zumindest bis zum Ersten Weltkrieg deutlich differenzierter dar. Auf Konzilianz hatte dabei schon der russische Zar Alexander II. gedrängt, als er 1877 mit dem Ziel der „Befreiung“ Bulgariens von der osmanischen Herrschaft in den Krieg mit der Pforte zog. Die „Verbrechen und Grausamkeiten“, so Alexander in seinem „Aufruf an das bulgarische Volk“ vom Juni 1877, sollten nicht vergessen werden; zugleich aber forderte er die Bulgaren auf, „der Welt ein Beispiel christlicher Liebe (zu geben), den früheren inneren Zwist (zu vergessen) und die legitimen Rechte einer jeden Nationalität auf das strengste (zu respektieren)“.<sup>88</sup> Die sich an die militärische Niederlage der osmanischen Armee anschließende „Russische Provisorische Verwaltung“ folgte in ihren Rechtsvorschriften im Wesentlichen dieser Linie. Wenn auch wohl eher aus pragmatischen Gründen beließ man in den türkisch besiedelten Gebieten Türken in den örtlichen Verwaltungsorganen und hielt auch beim Familien- und Erbrecht an der Scharia fest.<sup>89</sup> Auch für die künftige konstitutionelle Ausgestaltung des neuen Staates, so mahnte selbst der Hochkommissar der Provisorischen Russischen Verwaltung, Fürst Dondukov-Korsakov, die bulgarischen Verfassungsväter zudem an, sollte mit Blick auf den Berliner Vertrag „genügend Aufmerksamkeit auf die Bedürfnisse dieser Nationalitäten“ verwendet werden.<sup>90</sup> Der erste, mit Zustimmung der internationalen Mächte gewählte Fürst des neuen bulgarischen Staates, Alexander von Battenberg, entsprach diesem Anliegen, indem er schon bei Betreten bulgarischen Bodens 1879 in Varna versicherte, dass „ein jeder Sohn in mir einen gerechten Vater finden wird“.<sup>91</sup> In der Rechtssetzung wie in der Praxis zeig-

88 Sbornik oficialnych rasporjaženij i dokumentov po bulgarskomu kraju, vyp. I, 1877, 3–6.

89 Zu den frühen Maßnahmen bezüglich der Rechtsstellung der Türken vgl.: Dopolnitel'naja instrukcija Knjazju Dondukovu-Korsakovu, in: Muratov 1905, 208f; Dri-  
nov, 1879, 9; Batiski 1880, 37.

90 „Obščaja instrukcija Knjazju Dondukovu-Korsakovu“, in: Muratov 1905, 77ff.

91 PA-AA R 4508 Acta betr. Schriftwechsel mit dem k. Generalkonsulat Sofia vol 2: 1.6.1879 bis 19.8.1879 (Kaiserl.-deutsche Botschaft Bujukdere, Schreiben vom 8.7.1879); ähnlich schon vor seiner Abreise nach Bulgarien in einem Gespräch mit dem Zaren Alexander II.: Journal St.Peterburg vom 15.(27.)5.1879, in: PA-AA R 4507: Schriftwechsel vol 1. Nach der Vereinigung des Fürstentums mit Ost-Rumelien im Jahre 1885, welche die Zahl der in Bulgarien lebenden Türken stark anwachsen ließ, erneuerte Battenberg

te sich Bulgarien denn auch bereit, sich den kulturellen und religiösen Schutzmechanismen, die dem Staat zunächst 1878 vom Berliner Vertrag, nach dem Ersten Weltkrieg auch von den Pariser Vorortverträgen und den Völkerbundsbestimmungen auferlegt worden waren, zu unterwerfen. Auf bilateraler Ebene erhielten diese im osmanisch-bulgarischen Protokoll von 1909 sowie im Vertrag von Istanbul 1913 zwischen beiden Ländern eine zusätzliche völkerrechtliche Verbindlichkeit<sup>92</sup>, und auch die nationalstaatliche Gesetzgebung flankierte diesen Rechtsstatus. Bulgarien verstand sich dabei zwar nicht als Nationalitätenstaat, und die türkische Bevölkerung wurde – auch hier ganz in der Tradition der osmanischen *millet*-Ordnung – als konfessionelle, nicht als nationale Minorität begriffen. Kollektive ethnische Minderheitenrechte, vor allem territorialrechtlicher oder autonomierechtlicher Natur, gestand der bulgarische Staat seiner türkischen Bevölkerung daher weder vor noch nach dem Ersten Weltkrieg zu. Sie wurden allerdings zu diesem Zeitpunkt auch anderswo in Europa nur selten ernsthaft erwogen. Immerhin aber sicherte die Verfassung von Tŭrnovo aus dem Jahre 1879 den im Lande lebenden Türken die volle Rechtsgleichheit und die Achtung ihrer Religionsfreiheit zu. Die Landesgesetze sowie die Statuten der muslimischen Religionsgemeinschaft konkretisierten diesen Verfassungsgrundsatz, indem sie den Muslimen religiöse Selbstverwaltung, vom Staat finanziell zu unterstützende türkische Privatschulen sowie eine eigene Gerichtsbarkeit in familiären, Ehe- und Erbschaftsangelegenheiten gewährten.<sup>93</sup>

Diskriminierende Gesetzesreglementierungen gab es demgegenüber kaum. Subjektiv wurde das Gesetz über die Militärpflicht von der muslimischen Bevölkerung als eine solche empfunden und der Dienst in der Armee war, worauf zurückzukommen sein wird, immer wieder auch ein Anlass zur Emigration; er entsprang freilich der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Türken und konnte schwerlich als Benachteiligung gedeutet werden. Allerdings gab es auch wenig, was die Türken als Minderheit privilegiert oder in besonderer Weise gefördert hätte. Vereinzelt wurde auf ihre soziale Lage Rücksicht genommen. So nahm

---

diese Zusage auch gegenüber dem Sultan: Bŭlgarsko Knjažestvo: Korrespondencija po vŭprosa za sŭedinenieto ot 4.9.1885 g. do 15./27.4.1886 g., 5; das Verhalten Battenbergs gegenüber den Türken in höchsten Tönen lobend dessen ehemaliger Adjutant Golowine 1896, 107, 179, 315f.

92 Die Bestimmungen des türkisch-bulgarischen Protokolls sowie des Vertrags von Istanbul siehe in: Kesjakov 1925, 32ff, 64ff.

93 Zur Rechtslage der Muslime in Bulgarien bis 1944 vgl. Genov 1929; Ribarow 1941; zur Gerichtsbarkeit vgl. die entsprechenden gesetzlichen Bestimmungen in: „Otčet po otdelu vnutreenych del’ (1878/79)“, in: N. Muratov 1905, 115ff; zu den Religionsangelegenheiten: „Ustav za Cŭrkovnoto upravlenie v Bŭlgarskoto Knjažestvo“, in: *Korrespondencija po Ministerstvoto na vŭnšnite raboti i ispovedanijata* 1905, 28f.; *Vremenni pravila z duchovnoto upravlenie na Mjusulmanite* (15.9.1895), abgedruckt in: Georgiev, Trifonov 1994, 216–219.

man, um eine politische Beteiligung der Türken überhaupt zu ermöglichen, bei der Bestellung lokaler Funktionsträger von den – allerdings auch bei Bulgaren nicht konsequent eingehaltenen – Qualifikations- und Alphabetisierungsanforderungen Abstand<sup>94</sup> und verzichtete auch auf bulgarische Lese- und Schreibfähigkeit für Mandatsträger, die von vielen Türken nicht zu erbringen waren.<sup>95</sup>

Ansonsten kümmerte sich der Staat um die soziale und kulturelle Entwicklung seiner muslimischen Staatsbürger jedoch kaum, intervenierte allerdings auch nur selten in deren Selbstverwaltung. Das privatrechtlich organisierte, freilich fast rein konfessionelle Schulwesen wurde von den staatlichen Instanzen weithin sich selbst überlassen. Dieser Rechtsstatus einer Privatschule bedeutete vor allem, dass sich die türkischen Schulen fast völlig selbst zu finanzieren hatten. Den wesentlichen Teil ihres Schulbudgets bestritten sie aus den Einnahmen der „frommen Stiftungen“ sowie aus Abgaben der muslimischen Gemeinden. Gelegentlich half der Staat mit Subsidien<sup>96</sup>, der von ihm zur Verfügung gestellte Finanzrahmen blieb jedoch ausgesprochen bescheiden. 1905 etwa wandte der Staat fast doppelt so viele Mittel für das bulgarische Dramaturgische Ensemble auf wie er an Unterstützung an die ca. 1.000 türkischen Schulen des Landes zahlte. Die Pro-Kopf-Ausgaben für die türkischen Schulen lagen denn auch um ein vielfaches niedriger als für bulgarische (oder auch für die jüdischen und griechischen Privat-) Schulen. Noch nach der Jahrhundertwende betragen in den Grundschulen die jährlichen Aufwendungen des Schulbudgets pro türkischen Schüler 5,4 Lewa, für Schüler staatlicher Schulen lagen sie hingegen bei 31,8 Lewa.<sup>97</sup> Der Zustand und die Ausstattung der türkischen Schulen mussten angesichts dieser materiellen Probleme jämmerlich bleiben. Zumeist in Privathäusern oder Seitentrakten der Moscheen untergebracht, fehlte es den meisten von ihnen schon von den Räumlichkeiten, nicht selten auch von den hygienischen Bedingungen her, am Nötigsten.<sup>98</sup> Das pädagogische Leistungsvermögen der

94 Vgl. z. B. *Düržaven vestnik* Nr. 270 vom 11.11.1902, 2; CDA fond 173: Narodno sübranie, op. 2., a. e. 2311, l. 5.

95 Eine solche Ausnahmeregelung hatte Fürst Battenberg mit Blick auf die Sprach- und Bildungskompetenzen der türkischen Bevölkerung erwirkt: PA-AA R 4549 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat Sofia an das Auswärtige Amt vom 2.1.1881); in der Praxis vgl. für den Bezirk Varna: „Otčet za dejatelnostta na Varnenskato okružna postojanna komisija prez vremeto ot 1.9.1894 do 1.9.1895“, 25.

96 Vgl. die Rechenschaftsberichte zu den staatlichen Jahresbudgets 1901–1905 in: CDA fond 173: Narodno sübranie, op.2, a.e. 449, a.e. 798, a.e. 1541.

97 *Statistika na obrazovaniето v Carstvo Bülgarija*. Učebna godina 1907/8, 244, 250.

98 Vgl. den Bericht des Schulinspektors für die türkischen Schulen im Bezirk Svištov: CDA fond 159: Ministerstvoto na financite, a.e. 27, l. 31–32; für Ruse ähnlich: CDA fond 371: Direkcijata na obštinitе, op. 3, a. e. 110, l. 213–214; ferner die jährlichen Rechenschaftsberichte der Bezirksverwaltungen in: *Izloženie ... Burgas* 1904/1905 g., Burgas 1905, 68; *Izloženie ... Silistra* 1895/6 g., Silistra 1897, 51 und ebd. ... 1907/08 g., 38.



türkischen Schulen blieb angesichts dieser Rahmenbedingungen hoffnungslos hinter dem der bulgarischen Schulen zurück. Die formal auch für die türkischen Kinder geltende Schulpflicht stand nur auf dem Papier, der Schulbesuch erfolgte, wenn er denn aufgenommen wurde, unregelmäßig.<sup>99</sup> Das Lehrer-Schüler-Verhältnis war ungleich schlechter als in allen anderen Schulen<sup>100</sup>; die Bezahlung der Lehrer war ohne feste Regeln und wesentlich niedriger als in den bulgarischen Schulen oder in denen von Griechen und Juden.<sup>101</sup> Nur in den Städten erhielten diese dabei überhaupt eine Entlohnung in Geld, während sie auf dem Lande ganz überwiegend in Naturalien bezahlt wurden. Bis zum Ersten Weltkrieg (und zum Teil noch darüber hinaus) blieben die Lehrer an den türkischen Schulen denn auch ganz überwiegend weltlicher Bildung fernstehende Geistliche, deren fachliche Qualifikation durchweg gering war.<sup>102</sup> Noch 1907/08 kamen 1.204 von 1.286 Grundschullehrern an türkischen Schulen aus diesem Stand.<sup>103</sup> Im Zentrum des Unterrichts, sieht man von den wenigen „Rüşdiyye“ („Mittelschulen“) ab, stand denn auch ganz der Religionsunterricht. „Die Kinder beiderlei Geschlecht“, so beschrieb der zeitweilige bulgarische Bildungsminister Konstantin Jireček die Lage in den 1890er Jahren,

hocken auf Teppichen und lernen unter der Leitung eines mit einem langen Rohr bewaffneten Mollah oder Hodscha Buchstaben zu zeichnen oder arabische Gebete ableiern. Es ist mehr Qual als Unterricht, aber der Besuch ist stark, denn er steht mit dem Glauben in engster Verbindung. Sehr langsam brechen sich Neuerungen Bahn....<sup>104</sup>

Um die Qualität des Unterrichts wissend, hatte Jireček in seiner Amtszeit als Bildungsminister Anfang der 1880er Jahre die Idee gehabt, muslimische, aber europäisch erzogene Lehrer aus Algerien anzuwerben, die religiöse Tradition und europäische Bildungsziele hätten verbinden können.<sup>105</sup> Offenkundig wurde diese Anregung aber nicht weiter verfolgt. Zwar begann der Staat mit dem Schulgesetz von 1885, das Privatschulwesen stärker zu reglementieren<sup>106</sup>, und

<sup>99</sup> Vgl. z. B. *Izloženie ... Silistra* 1889, 38; *Kepov* 1895, 132.

<sup>100</sup> Vgl. die Zustandsbeschreibung für die türkischen Schulen im Bezirk Šumen zum Ende der 1880er Jahre: *Doklad za sŭstojanieto na Šumenskij okrŭg prez 1889–90 g.*, 27ff.

<sup>101</sup> Im Bezirk Silistra erhielt 1893 ein bulgarischer Lehrer 828 Lewa pro Jahr, ein türkischer hingegen musste sich mit 128 Lewa zufrieden geben. *Vankov* 1907, 695–716; vgl. exemplarisch auch die Revisionsberichte der Kreisverwaltungen aus Sevlievo und Silistra: *Izloženie...Silistra* 1890, 25; ebd.... 1893, 40; *Izloženie... Sevlievo* 1890, 29.

<sup>102</sup> *Doklad na Slivenskij prefekt za sŭstojanieto na okrŭga i na razvite v nego obŭstojuŭbi 1893*, 23; *Izloženie ... Silistra* 1897, 51; *Istorija na obrazovanieto* 1982, tom 2, 89–92.

<sup>103</sup> *Statistika na obrazovanieto 1907/8*, 244.

<sup>104</sup> Jireček 1891, 248.

<sup>105</sup> Jireček 1936, tom I, 33.

<sup>106</sup> Vgl. die Diskussion des Gesetzes in: CDA fond 173: *Narodno sŭbranie*, op.2, a.e.67, 1.28–38 (*Izloženie na motivite (proekt)*); zu den staatlichen Aktivitäten auf diesem Gebiet

die staatlichen Richtlinienkompetenzen und Aufsichtsrechte wurden in den späteren Gesetzesnovellierungen schrittweise ausgedehnt.<sup>107</sup> Vor allem ging es dabei um die Sicherstellung eines ausreichenden Maßes an bulgarischer Sprachvermittlung, um eine stärkere Berücksichtigung des auch in den bulgarischen Schulen gelehrten Fächerkanons sowie um eine Angleichung der Abschlussanforderungen. Für die türkischen Schulen blieben derartige Reformen allerdings weithin folgenlos. In ihrem zum Teil unverkennbar nationalistisch-patriotisch motivierten Anliegen, so insbesondere hinsichtlich der stärkeren Verankerung der bulgarischen Sprache und Geschichte im Unterricht<sup>108</sup>, zielten sie ohnehin wohl eher auf die ungeliebten griechischen Schulen denn auf die türkischen. Deren Praxis jedenfalls wurde auch durch die verstärkte staatliche Kontrolle kaum wirklich tangiert, und viele dieser Vorschriften, wie etwa das intensivere Erlernen der bulgarischen Sprache, konnten sich in den türkischen Schulen ohnehin kaum durchsetzen. In der Donau-Stadt Ruse etwa wurden 1907 in bulgarischen Schulen von der ersten bis zur vierten Klasse 44 Stunden bulgarische Sprache unterrichtet, in den türkischen hingegen nur drei, umgekehrt erhielten muslimische Schüler 19 Stunden Religionsunterricht gegenüber drei ihrer bulgarischen Altersgenossen.<sup>109</sup> Die Versuche des Staates, den Anteil weltlicher Fächer in den türkischen Schulen auszuweiten, hatten nur wenig Erfolg und scheiterten oftmals auch am Widerstand der muslimischen Gemeindevertreter. Soziale Ignoranz des bulgarischen Staates und lebensweltlicher Konservatismus der muslimischen Führungselite trafen sich hier. Wenn der Staat sich bemühe, den Unterricht „nach den Programmen der bulgarischen Schulen zu ordnen“, so resümierte 1890 die Bezirksverwaltung des Bezirks Silistra frustriert,

so wird all dies mit bösem Blick verfolgt als Verletzung der Sitten der Muslime und um die Unannehmlichkeiten nicht noch zu erhöhen, unterlässt man all derartige Bemühungen.<sup>110</sup>

Letztlich aber blendete der bulgarische Staat das türkische Schulwesen aus seinem bildungspolitischen Geltungsraum weithin aus; man hatte es etabliert, ignorierte es jedoch mehr oder weniger.<sup>111</sup> Anders als unter den Bulgaren konnte das schwache Schulsystem unter den Türken zudem auch nicht durch private Initia-

---

auch: Heath 1979, 373-376.

107 Vgl. im Überblick über die Bildungsgesetze Conkov 1928, 52-56; *Istorija na obrazovanieto* 1982, tom 2, 18-21.

108 Vgl. zu dieser Reform: Parušev 1987, 44f.

109 Vankov 1907, 699-701.

110 *Izloženie ... Silistra* 1890, 25; unverändert so auch noch ebd. ... 1897, 51.

111 Symptomatisch hierfür ist beispielsweise, dass der bulgarische Bildungsminister und Bildungsreformer Ivan Šišmanov in einer Darstellung der bulgarischen Bildungspolitik aus dem Jahre 1913 die türkischen Schulen völlig unerwähnt ließ: Šišmanov 1913.

tive befördert werden. Ein privates Stipendienwesen, das auf bulgarischer Seite durch die Förderung des weiterführenden Schulbesuchs oder gar des Studiums im Ausland ganz maßgeblich zur Herausbildung einer Bildungselite beitrug, gab es unter den Türken praktisch nicht. Nicht zuletzt das Fehlen einer breiteren sozialen Oberschicht unter den Türken ließ dieses gar nicht erst entstehen.<sup>112</sup> Der Bildungserfolg der Schulen war entsprechend gering und setzte dem Entstehen einer säkularen Elite enge Grenzen. Die Schule garantierte den Türken eine religiöse Erziehung, eröffnete ihren Absolventen aber kaum Chancen zu einem beruflichen Werdegang außerhalb der eigenen Gruppe. Selbst die wenigen vermögenden Türken schickten ihre Kinder daher, wie der türkische Parlamentsabgeordnete Hadži Jumerov 1897 eingestand, lieber auf die staatlichen Schulen.<sup>113</sup>

Rechtlich zwar gleichgestellt, in der Praxis jedoch ohne große Wirkung, blieb auch die politische Partizipation der türkisch-muslimischen Bevölkerung. Auf lokaler wie auch auf nationaler Ebene waren Türken in den politischen und administrativen Organen präsent, ihr Einfluss blieb jenseits des lokalen Raums allerdings bescheiden. Schon die Russische Provisorische Verwaltung hatte in den türkisch besiedelten Gebieten die dörflichen *muchtari* im Amte belassen, sofern sie sich keine „Verfehlungen und Grausamkeiten gegen Bulgaren“ hatten zuschulden kommen lassen. Auf der Gemeindeebene konnte die türkische Bevölkerung zudem Ältestenräte wählen<sup>114</sup>, die als Ansprechpartner der Administration dienen sollten. Auch in den Kreisen bzw. Bezirken sollten „vertrauenswürdige Muslime“ und die geistlichen Würdenträger als Repräsentanten der muslimischen Bevölkerung angemessen berücksichtigt werden. In Orten mit einem dominierenden Anteil an türkischer Bevölkerung wurden dabei zunächst gelegentlich sogar Türken auch als lokale Verwaltungschefs eingesetzt<sup>115</sup>, wengleich in all diesen Gremien oberhalb der Gemeinden stets eine christliche Mehrheit gewahrt bleiben musste.<sup>116</sup> Auch auf Landesebene waren Türken nach 1878 in allen Parlamenten als Abgeordnete präsent, wenn sie auch in aller Regel, gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil, unterrepräsentiert blieben. Schon in die

112 Vgl. als einen der wenigen türkischen Ansätze in dieser Richtung eine Lesegesellschaft, die zwischen 1909 und 1939 immerhin 79 Stipendiaten förderte und davon 14 ins Ausland schickte: 44 godišen jubileum na turskoto čitalište „Šefkat“, 1944.

113 Dnevnic (stenografičeski) na deveto ONS, kniga II, zas. XXIX, 17.11. – 5.12.1897, 166.

114 Vgl. die Instruktionen für die russische Militärverwaltung vom 3.6.1877: Ovsjannyj 1878, vyp. I, 15–18; aus der späteren Gesetzgebung: *Pojasnenie na zakona za gradskite obštini i zakona na selskite obštini* 1886, čast 1, 1902, 34 und 69ff.

115 Vgl. für Silistra: Kanitz 1882, Bd. III, 278f; für Kürdžali und Karnobat: Iliev 1926, 215; für Varna, wo unter den acht eingesetzten *muchtari* drei Türken, drei Griechen und ein Bulgare waren (ähnliches gilt auch für den Verwaltungsrat und den Gerichtsrat des *okrŭg* Varna) vgl.: Penkova 1974, 171–200; für Ruse vgl.: Ruse 1928, 30/31; für Vidin: Cuchlev 1932, 614.

116 Vgl. Ovsjannyj 1878, vyp. 1, 19, 51.

verfassungsgebende Versammlung von Turnovo hatte man, wohl nicht zuletzt aus diplomatischer Rücksichtnahme auf die Großmächte und das Osmanische Reich, 11 von 223 Abgeordneten aus dem Kreise der Türken berufen<sup>117</sup>, und auch in den folgenden Jahrzehnten lag ihr Anteil im Parlament bei etwa 5–7% der Mandatsträger, überstieg aber nur selten die Zahl von 10 Abgeordneten. Nicht einmal in dem bis 1885 formal noch zum Osmanischen Reich gehörenden Ost-Rumelien waren sie in der dortigen Provinzversammlung oder unter den Kreis- und Bezirksverwaltungen annähernd ihrem Bevölkerungsanteil entsprechend vertreten.<sup>118</sup> Eher aus symbolischen Gründen wurden Türken gelegentlich sogar in die höchsten Staatsgremien berufen, wie 1881 in den von Alexander von Battenberg im Zuge seiner persönlichen Herrschaft einberufenen Staatsrat.<sup>119</sup> Einen nennenswerten Einfluss auf die bulgarische Politik aber konnten die türkischen Politiker und Parlamentarier zu keiner Zeit gewinnen, und dieser wurde von ihnen offenbar auch nicht angestrebt. Das von den Zeitgenossen geprägte Bild der türkischen Abgeordneten, die aus opportunistischen Gründen stets mit der jeweiligen Regierung stimmten, „ohne jemals das Wort zu ergreifen“<sup>120</sup>, wird diesen allerdings nicht gerecht. Nicht nur erhoben sie dort, wo ihre elementaren Selbstverwaltungsrechte tangiert waren, wie hinsichtlich der Schulbudgets oder des Militärdienstes, im Parlament durchaus ihre Stimme<sup>121</sup>; da auch die bulgarischen Parteivertreter gelegentlich die Unterstützung der türkischen Notabeln benötigten, bot sich diesen zudem immer wieder auch die Chance zu einem „ethnic bargaining“.<sup>122</sup> Bei alledem verstanden sich die türkischen Vertreter in

117 Statelova / Markova 1980, 25.

118 Bei einem Bevölkerungsanteil von knapp 20% lag ihr Anteil an den Abgeordneten nur bei 10,7%; gegenüber 28 bulgarischen Kreisvorstehern gab es lediglich drei Türken, die sechs Bezirksvorsteher waren allesamt Bulgaren: Šiskov 1926, 194–196. Unter der Gesamtbevölkerung Ostrumeliens von 815.000 gab es 1880 175.000 Türken und ca. 550.000 Bulgaren: Statističeski svedenija na Direkcijata na financiite na Istočna Rumelija 1880, 1.

119 PA-AA R 13071 Acta betr. die Veräußerung resp. Benutzung der Staats- und Vakufgüter in Bulgarien Vol. 1 (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat an Fürsten von Bismarck No. 38, 18.3.1882).

120 Vgl. aus der Vielzahl derartiger Zeugnisse u.a.: CDIA fond 600: Konstantin Stoilov, op.1, a.e.1139, l.66 (Brief aus Varna, ohne Datum); CDIA fond 313: Vasil Radoslavov a.e. 981, l. 9 (Brief aus Ajtos, 24.1.1901); NBKM-BIA fond 15: Stojan Danev, a.e.1844, l.244 (Brief aus Peštera, 12.4.1908); PA-AA Gesandtschaft Sofia No. 12: Politische Akten betr. II.-tes Ministerium Stoilov, Bd. III (Bericht No. 207 vom 5.2.1896 betr. die Sobranie-Wahlen); Kölnische Zeitung vom 2.11.1894 No. 887 (Erste Morgenausgabe); Nov Vek vom 20.2.1902 No. 423, 1f.

121 Vgl. exemplarisch den Abgeordneten Hadži Jumerov in: VIII.ONS, II. redovn. sess. (19.10.1895–4.2.1896), kniga II, 1896, 88; ähnlich der Abgeordnete Riza Ibrahimov in: IX.ONS, 3. red. sess. (5.10.–19.12.1898), kniga II, 1898, 58.

122 Vgl. z.B. NBKM-BIA fond 290: Dimitür Grekov, a.e. 94, l.1–4 (Gregor Načević an Konstantin Stoilov, 15.4.1881); NBKM-BIA fond 213: Vasil Radoslavov, a.e.14, l.101–

den politischen Gremien ohnehin eher als „middlemen“, die ihre Rolle in der personalisierten Vermittlung von Interessen ihrer lokalen Gemeinschaft sahen und nicht in der parlamentarischen Repräsentation kollektiver Interessen oder im Streben nach Beteiligung an der Macht. Dieses Selbstverständnis ließ die türkische Bevölkerung denn auch von der Idee einer gemeinsamen parteipolitischen Repräsentanz Abstand nehmen; statt dessen suchte ihre kleine politische Führungsschicht die Anliegen ihrer Gruppe innerhalb der „bulgarischen“ Parteien zur Geltung zu bringen, nicht selten auch durch häufiges Wechseln der Parteizugehörigkeit.

Verzichtete man so auf den Anspruch politischen Einflusses und auch auf jegliche Mobilisierung der eigenen Gruppe, so verhinderte diese Selbstbeschränkung andererseits, dass es zu zwischenethnischen Konflikten oder gar zu pogromartigen Zusammenstößen kam, wie sie in den zwei Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg gegenüber der sehr viel kleineren, aber ungleich selbstbewussteren griechischen Minderheit von Zeit zu Zeit vorkamen.<sup>123</sup> Von kleineren regionalen Vorfällen abgesehen<sup>124</sup>, wissen die Quellen bis in die Zwischenkriegszeit hinein so gut wie nichts von offenen Zusammenstößen, weder zwischen Staat und Minderheit, noch zwischen bulgarischer Bevölkerung und ihren türkischen Landsleuten. Selbst der spektakulärste Fall interethnischer Gewalt, der sich 1910 in Ruse ereignete, nachdem das Verschwinden eines muslimischen Mädchens mit einem christlichen jungen Mann zu Ausschreitungen mit Toten unter beiden Konfessionsgruppen geführt hatte, eskalierte offenbar erst durch das ungeschickte Eingreifen der Armee.<sup>125</sup>

Nach den Gewaltexzessen der Kriegs- und Nachkriegsjahre begann sich die Situation für die türkische Minderheit seit der Mitte der 1880er Jahre somit deutlich zu entspannen. Das Verhältnis von Türken und Bulgaren, so beschrieb es der bulgarische Liberale Petko Karavelov bereits 1885 gegenüber dem Korrespondenten der *Kölnischen Zeitung*, Ritter von Mach, gestalte sich zunehmend gedeihlich und die bulgarische Regierung habe keinen Anlass zur Klage über

---

102 (18.10.1896); vgl. in diesem Zusammenhang auch die Wahlversprechungen einzelner Parteien, z.B.: Programa na Radikalno-demokratičeskata partija za upravlenieto na obštinata 1905, 7, in dem die Partei verspricht, sich für ein gutes Zusammenleben beider Nationalitäten in der Gemeinde Vidin einzusetzen.

123 Hierzu Crampton 1982, 37–49.

124 Vgl. etwa für das Jahr 1895 Hinweise auf derartige lokale Auseinandersetzungen in Jambol und Chaskovo: CDA fond 600: Konstantin Stoilov, op. 1, a.e. 1015, l. 2–5 und l. 10.

125 Vgl. hierzu die Darstellungen des Zwischenfalls bei Dimitrov 1910; Stojanov 1910 sowie die Parlamentsdebatte zum gleichen Anlass: Dnevnik (stenografičeski) na XIV-to ONS, IX. zas., 28.10.1910, 168ff. Für die von der Geschichtsschreibung in kommunistischer Zeit vertretene These einer zunehmenden Gewalt und Repression gegenüber den Türken (so Kurtev 1965, 140) kann dieser Fall jedoch nicht als Beleg dienen.

die Türken, die sich als loyale und fleißige Staatsbürger erwiesen hätten.<sup>126</sup> Ernst-hafte Loyalitätskonflikte zwischen Staat und türkisch/muslimischer Minderheit ergaben sich in der Tat nicht. Selbst im Angesicht des Balkan-Krieges mit dem Osmanischen Reich, so schrieb der Schriftsteller Dimitŭr Sterev 1912 an den tschechischen Historiker und ehemaligen bulgarischen Bildungsminister Konstantin Jireček, sei ein Aufstand von Seiten dieser Bevölkerungsgruppe, deren materielles Los zwar traurig sei, die aber gleichberechtigt und loyal seien, nicht zu erwarten.<sup>127</sup> Im Ganzen pendelte sich im Alltag vor dem Ersten Weltkrieg vielmehr eine Kohabitation von Muslimen und bulgarischem Staat ein, in der jeder den Anderen weithin ignorierte: der bulgarische Staat gewährte den Muslimen formale Gleichheit und ihre religiösen Rechte, verzichtete auf assimilatorische Eingriffe, überließ sie ansonsten aber dem Schicksal einer politisch wie sozial marginalisierten Teilgesellschaft. Die muslimische Bevölkerung, der es an einer breiten säkularen Führungsschicht mangelte, sah darin ein hinreichendes Maß an Wahrung ihrer religiösen Identität gesichert und beschränkte sich dafür auf die Rolle einer den Staat nicht herausfordernden, politisch anspruchlosen Bevölkerung. Hierin unterschied sich die Haltung des Staates gegenüber den Türken allerdings von jener, mit der man den ebenfalls muslimischen, jedoch bulgarischsprachigen Pomaken begegnete. Anders als die Türken wurden sie bereits vor dem Ersten Weltkrieg, aber auch in der Zwischenkriegszeit, sehr viel stärker zum Objekt assimilatorischer Angriffe, die 1912/13 sogar in Versuchen ihrer Zwangschristianisierung gipfelten.<sup>128</sup> Das schon in den Rechtssetzungen des 19. Jahrhunderts angelegte Spannungsverhältnis von religiöser Schutzverpflichtung einerseits und dem Selbstverständnis des Staates als *bulgarischer* Nationalstaat schlug im Falle der als konnational vereinnahmten Pomaken somit bereits vor 1914 zugunsten der Durchsetzung homogener Nationsvorstellungen aus. Nach dem Ersten Weltkrieg sollte es, wie darzulegen sein wird, auch die Türken nicht unbeeinflusst lassen.

Obwohl die minderheitenpolitischen Rahmenbedingungen also eine weithin repressionsfreie und ungestörte Alltagspraxis ermöglichten, verhinderte dies die Auswanderung der türkischen Bevölkerung schon in den Jahrzehnten bis zum Ersten Weltkrieg nicht. Im Gegenteil: Auch nach den unruhigen Jahren der frühen Staatsbildung und dem Abebben der eruptiven Emigration der Nachkriegsjahre von 1878 bis 1881 wurde Abwanderung zum Dauerphänomen, gleichsam gegen den Trend einer sich zunehmend normalisierenden Kohabitation von Staat und Minderheit. Insgesamt dürften, mit schwankender Inten-

126 Kölnische Zeitung Nr. 287 vom 16.10.1885. Ähnlich auch andere außenstehende Beobachter wie z. B. Kanitz 1882, Bd. III, 261–265 oder Laveleye o. J. (1886), Bd. II, 154.

127 Iz arhiva na Konstantin Jireček 1959, tom 1, 427.

128 Hierzu mit weiterführenden Literaturangaben Brunnbauer 2004, S. 88–112.

sität, zwischen 1880 und 1912 etwa 350.000 Türken und bulgarische Muslime das Land verlassen haben. Zeitliche Migrationsschwerpunkte lagen dabei in der zweiten Hälfte der 1880er Jahre, als zwischen 1886 und 1890 ca. 15.000 Türken pro Jahr das Land verließen. Bis zum Ende des Jahrhunderts ging diese Zahl dann auf ca. 7.000 im Jahresdurchschnitt 1893 bis 1902 zurück, auch innerhalb dieser Dekaden verlief die Abwanderung aber sehr unstet, ohne dass sich immer klare Gründe für das Auf und Ab ausmachen ließen.<sup>129</sup> Auch regional verlief die Emigration sehr unterschiedlich. Grob lassen sich zwei Migrationsräume ausmachen: im östlichen Mittel-Bulgarien finden wir eine Region mit einer Abwanderung geringerer bis mittlerer Stärke. Es sind dies jene Gebiete, in denen bulgarischer und türkischer Siedlungsraum aufeinandertrafen und in denen sich die Türken immer schon oder zumindest mit Beendigung des Russisch-Türkischen Krieges 1878 in einer Minderheitenposition befanden. Der zweite, quantitativ bedeutendere Migrationsschwerpunkt lag im nordöstlichen Bulgarien, in geringerem Maße auch im südöstlichen Bulgarien, mithin in kompakt türkisch besiedelten Gebieten. Man kann aus dieser geographischen Verteilung auf bestimmte Motivhintergründe für die Abwanderung schließen. Vor allem in jenen Regionen, in denen die Türken in eine quantitative Außenseiterrolle gedrängt worden waren, handelte es sich ganz offensichtlich um eine Art Rest-Abwanderung, die den bereits in Gang befindlichen Prozess der Mehrheitsverlagerung zugunsten der Bulgaren zum Abschluss brachte. In diesen Siedlungsräumen scheinen die mit dem Ende der osmanischen Herrschaft eingetretenen politischen und sozialen Veränderungen und der Status einer Minderheit auch mental sehr viel stärker spürbar geworden zu sein als in den kompakt türkischen Siedlungen und motivierten so den Entschluss zur Abwanderung. Regionen wie Tŭrnovo oder Sevlievo im östlichen Mittel-Bulgarien verloren so zwischen 1880 und 1910 überdurchschnittlich viele Türken. Ihr Anteil sank hier von 18% auf 6% (Tŭrnovo) bzw. von 33% auf 8% (Sevlievo). In den kompakten Siedlungsgebieten hingegen scheinen sich die Abwanderungsmotive erst nach der Staatswerdung langsam aufgebaut zu haben. Auch hier macht der chronologische und regionale Verlauf es allerdings letztlich schwer, konkrete politische Ereignisse für diese Migrationsswellen verantwortlich zu machen. Ausschlaggebend für die Entscheidung zur Abwanderung dürften vielmehr vorwiegend andere und sehr viel subtilere lebensweltliche und religiöse Problemlagen gewesen sein, auf die im folgenden Abschnitt zurückzukommen sein wird, die sich jedoch nicht einfach als Ergebnis „ethnischer Unterdrückungspolitik“ klassifizieren lassen. Innerhalb eines generellen Emigrationstrends deutet der Blick auf einzelne Kreise und Gemeinden

129 Statistika za izseljavanijata ot Knjažestvoto v čužbina ot 1893–1902 godina, IV/V; Popov 1926, 23; Ischirkoff 1917, II. Teil, 33.

zudem auch auf offenkundig starke regionale und örtliche Motive hin, die in einzelnen Orten Abwanderung plötzlich stark ansteigen ließen – bisweilen auch gegen den allgemeinen Trend.

In ihrem Ergebnis hatte die Emigration zwischen 1878 und dem Ersten Weltkrieg ganz erhebliche Folgen für die ethnische Struktur Bulgariens. Der Umstand, dass die türkische Bevölkerung in Folge der Abwanderung allein zwischen 1887 und 1910 um 17% rückläufig war, während die bulgarische zur gleichen Zeit um 51% zunahm<sup>130</sup>, veränderte das ethnographische Gesicht und das soziale Profil ganzer Regionen nachhaltig. Hatten Türken 1880 noch in 12 der Kreise Bulgariens eine numerische Mehrheit besessen, so war dies 1910 nurmehr noch in fünf der Fall.<sup>131</sup> Waren 1877 von 250 Siedlungen des östlichen und nordöstlichen „Schwarzmeerbulgarien“ lediglich 15 rein bulgarisch, 18 gemischt und alle anderen mehrheitlich türkisch besiedelt, so waren 50 Jahre später in dieser Region Türken nur noch in 42 Orten in der Mehrheit.<sup>132</sup> Am spürbarsten war diese Verlagerung der ethnischen Strukturen naturgemäß in den Städten, die bis zur bulgarischen Staatsgründung von 1878/79 zu einem guten Teil von Türken bewohnt gewesen waren und die danach von bulgarischer Bevölkerung besetzt wurden. In jenen Städten, in denen die Türken vor 1878 in der Minderheit gewesen waren, verschwanden sie zumeist schnell und meist völlig, wie etwa in der Hauptstadt Sofia<sup>133</sup>, aus der schon bei Kriegsende 1878 praktisch die gesamte türkische Bevölkerung geflohen war.<sup>134</sup> Hier ergriffen jene zunächst die Flucht, die in den gemischt-ethnischen Stadtteilen gewohnt hatten; schon bald folgten ihnen jedoch auch die Bewohner der rein türkischen *mahalle*.<sup>135</sup> Anders als in kleineren Städten oder auf dem Lande sollten auch keine Türken mehr nach dem Abebben der Kriegsgewalt hierher zurückkehren. Mittelfristig spürbar wurde die Abwanderung aber auch in jenen Städten, in denen größere türkische Populationsanteile gewohnt oder in denen diese in osmanischer Zeit sogar eine Mehrheit gebildet hatten. Während die Stadt Varna 1884 noch 9.000 Türken gegenüber 6.700 Bulgaren zählte, lag die Relation 1910 bei 24.000 Bulgaren gegenüber 4.400 Türken. Markant ist der Prozess der urbanen Nationalitätenverlagerung insbesondere an der Stadt Šumen zu verfolgen, deren absolute Einwohnerzahl infolge der Abwanderung der türkischen Bevölkerung zwischen 1880 und 1926 praktisch stagnierte, deren ethnische Zusammensetzung sich je-

130 Danailov 1930, 38.

131 Popov 1926, 21.

132 Gellert / Lorenz 1934, 36f.

133 Felix Kanitz 1882, Bd. II, 227f; Iširkov 1905, 504-509; Georgiev 1977, 41-54; Georgiev 1979, 72-79; vgl. auch entsprechende Belege aus dem Wählerverzeichnis der Hauptstadt 1882 bei: Kocev / Carev 1991, 21.

134 Vgl. als Augenzeugenbericht dieser panikartigen Flucht exemplarisch Gančev 1939, 96.

135 Vgl. etwa für Pazardžik: Batakiev 1923, 139; Arnaudov 1978, 171-184.



doch zugleich durch die Zuwanderung der Bulgaren grundlegend veränderte. Wies sie 1880 noch etwa ein Gleichgewicht von Türken und Bulgaren auf, so bestand die Stadt Anfang der 1920er Jahre zu zwei Dritteln aus Bulgaren und nur mehr noch zu einem Viertel aus Türken.<sup>136</sup> In Plovdiv, das als Hauptstadt der Provinz Ost-Rumelien noch bis 1885 zur Verwaltung des Osmanischen Reiches gehörte und daher zunächst weniger von Emigration betroffen war, ging der Anteil der türkischen Bevölkerung von 23% im Jahre 1888 auf 6,2% 1910 zurück – ein Ergebnis der seit der Vereinigung Ost-Rumeliens mit Bulgarien 1885 ständigen Abwanderung von Türken einerseits und der umfangreichen Zuwanderung von Bulgaren andererseits.<sup>137</sup> Nicht immer war es dabei jedoch allein die Abwanderung der Türken, die zu derartigen ethnischen Umschichtungsprozessen führte, sondern auch die massive Zuwanderung von Bulgaren, die aus jenen Gegenden in den neuen bulgarischen Staat einwanderten, die infolge der Vertragsbestimmungen von Berlin 1878 außerhalb des bulgarischen Staatsverbandes geblieben waren, verschob die Gewichte zwischen den ethnischen Gruppen. Vor allem nordostbulgarische Städte wie Tutrakan, Silistra, Varna oder Burgas wurden zu Einwanderungszentren von Bulgaren aus der nördlichen Dobrudža, aus Thrakien und – in geringerem Maße – auch aus Mazedonien und drängten die lokale türkische Bevölkerung so (weiter) in die Minderheit.<sup>138</sup>

Die Abwanderung von Türken hatte dabei nicht nur demographische, sondern auch sozialstrukturelle Folgen, weniger für die bulgarische Gesellschaft als Ganze als für die türkische Bevölkerung selbst. Die statistischen Angaben in dieser Hinsicht sind spärlich, soviel aber lässt sich mit einiger Sicherheit annehmen: Für die türkische Bevölkerung bedeutete die Abwanderung gerade auch städtischer Angehöriger eine weitere Verringerung der ohnehin schmalen urbanen Elite und eine Verfestigung der dominant kleinbäuerlich-ländlichen Sozialstruktur. Ihrer alten Verwaltungs- und Militärelite beraubt, die mit dem Ende der osmanischen Herrschaft das Land verlassen hatte, wurden die Bulgarien-Türken mehr noch als früher eine segmentäre dörfliche Gesellschaft, in der die Geistlichkeit weithin die Rolle einer Elite übernahm.

Nicht ohne Folgen blieb die Abwanderung der Türken auch für die soziale Struktur der bulgarischen Landbevölkerung, hatte sie doch zur Folge, dass eine Menge ländlichen Besitzes in die Hände bulgarischer Bauern überging. Lei-

136 Danailov 1930, 212; Čankov 1933, 366, 368.

137 Koleva 1965, 63-77.

138 Ischirkoff 1917, 11f; Gellert / Lorenz 1934, 96f; Zmeev 1978, 121-126; entsprechendes gilt auch für Siedlungen im Bezirk Varna, wo sich Bulgaren aus Ost-Thrakien niederließen: Margos 1984, 135-141; ähnliches wiederholte sich auch nach den Balkan-Kriegen und dem Ersten Weltkrieg, als ebenfalls viele Bulgaren, vor allem aus Thrakien, in den Bezirken Burgas sowie den östlichen Rhodopen in Dörfern ausgewanderter Türken angesiedelt wurden: Batakiew 1939, 38-50.

der liegen hierüber keine durchgehenden und gesamtbulgarischen Daten vor. In Ost-Rumelien aber lag der Anteil des zwischen Türken und Bulgaren neu verteilten Besitzes zwischen 1879 und 1883 bei ca.  $\frac{3}{4}$  aller Landverkäufe; nur  $\frac{1}{4}$  wurde hingegen unter Muslimen, unter Christen oder von Christen an Muslime getätigt. Ähnliche Größenordnungen lassen sich auch aus dem Bezirk Stara Zagora für die Zeit bis 1884 nachweisen.<sup>139</sup> Das von den Türken infolge ihrer endgültigen Abwanderung aufgegeben Land war somit ein wichtiges Element nicht nur der Neuordnung der Besitzverhältnisse, sondern auch der ländlichen sozialen Schichtung. Die These, dass diese Landverteilung zu einer Stabilisierung der bulgarischen kleinbäuerlichen Agrarstruktur beigetragen habe, scheint dabei jedoch zu modifizieren zu sein. Zumindest in einzelnen regionalen Emigrationsschwerpunkten wie Nord-Ost-Bulgarien hat, wie Studien des bulgarischen Wirtschaftswissenschaftlers Luben Berov gezeigt haben, das freigewordene Türken-Land durchaus zu einer Abnahme der kleinen bulgarischen Bauernstellen und zu einer Verdichtung hin zur Mitte geführt.<sup>140</sup>

#### Das Ende des Konsenses: Bulgarischer Nationalismus, Ethnisierung der Minderheit und Emigration in der Zwischenkriegszeit

Waren Türken in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg eher *trotz*, und nicht *aufgrund* ihres rechtlichen und minderheitenpolitischen Status quo abgewandert, so lässt sich dieser Befund für die Zwischenkriegszeit nicht mehr in gleicher Weise aufrecht erhalten. Die Zeit zwischen den Weltkriegen setzte, nicht nur mit Blick auf Südosteuropa und Bulgarien, grundlegend neue Rahmenbedingungen für das Verhältnis von Titularnationen und Minderheiten. Es war ein politischer Paradigmenwechsel, dem es, um noch einmal Eric Weitzs These in Erinnerung zu rufen, nicht mehr um den Schutz konfessioneller Minoritäten ging, sondern der Mehrheiten und Minderheiten jetzt ausschließlich mit Bezug auf Ethnizität und Nationalität ordnete.<sup>141</sup> Auf dem Wege eines ausgefeilten Instrumentariums des ethnischen Bevölkerungsmanagements, das von Minderheitenschutzverträgen bis hin zum Instrument der Aussiedlung und des Bevölkerungstransfers reichte, sollte die nunmehr unbestrittene Idee des Nationalstaates und des Selbstbestimmungsrechtes mit der Realität ethnischer Heterogenität in Einklang gebracht werden. Der Staat wurde dabei zum Akteur der Durchsetzung des Hegemonialanspruchs der Titularnation; die Pariser Friedensverträge verwandelten aber auch die Minderheiten von geschützten

139 Minces 1894, 98; *Doklad na Stara-Zagorski prefekt za sïstojanieto na okrïga v chodït na razvitie v nego obïto sluïbi*, 1884, 48, 50.

140 Berov 1984, 259.

141 Weitz 2008, 1326.

konfessionellen Gruppen in säkulare politische Akteure. Ethnische Interessen wurden mobilisierbar, aus dem Anspruch auf tolerierte konfessionelle Eigenheit und auf Wahrung einer „splendid isolation“ als Minderheit wurde die Forderung nach politischer Teilhabe. Auch für das Verhältnis von Staat und muslimisch-türkischer Minderheit in Bulgarien sollte dieser universelle Paradigmenwechsel nicht ohne Folgen bleiben. Verstärkt wurde er in diesem Fall noch durch etwas anderes: Das Entstehen eines türkischen Nationalstaates im Zeichen eines laizistischen Kemalismus seit den frühen 1920er Jahren eröffnete für die bis dahin ganz im Konfessionellen verwurzelte Selbstverortung der türkischen Bevölkerung Bulgariens eine neue Identitätsofferte, der sie sich, als Verlockung oder als Bedrohung, zu stellen hatte. Auch für die Motive und den Charakter der Abwanderung blieb dies nicht ohne Folgen. Die Muslime Bulgariens und des Balkans begannen jetzt, nach der Etablierung der türkischen Republik, nicht mehr nur als *Muslimen* in das „Haus des Islam“ zurückzukehren wie in Zeiten des Osmanischen Reiches, sondern sie verließen von jetzt an ihre „Heimatländer“ als *Türken*. Auswanderung verlor ihren Charakter als konfessionell begründeter Akt und wurde mehr und mehr zum *ethnischen* Plebiszit.

Zunächst sollten die veränderten makropolitischen Rahmenbedingungen nach dem Ende des Weltkriegs für die Türken und Muslime Bulgariens nur wenig Auswirkungen haben, mittelfristig aber konnten sie sich ihnen nicht entziehen. Ähnlich wie nach 1878 zeigte Bulgarien dabei auch nach 1918 anfangs ungleich mehr Bereitschaft als seine Nachbarn Jugoslawien und Rumänien, sich internationalen Rechtsverpflichtungen zu unterwerfen. Diese Konzessionsbereitschaft hatte nicht zuletzt außenpolitische Gründe. Die Hoffnung der bulgarischen Regierungen, auf diplomatischem Wege zu einer Revision der dem Land auferlegten Bestimmungen des Friedensvertrags von Neuilly zu gelangen, und das Bemühen, mit Hilfe des Völkerbundes die Situation der zur Minderheit gewordenen bulgarischen Bevölkerung Thrakiens und der Dobrudscha sowie der als bulgarisch reklamierten Bevölkerung Mazedoniens zu verbessern, ließen der bulgarischen Regierung kaum eine andere Wahl als die internationalen Verpflichtungen anzuerkennen und auch im eigenen Lande mit den Minderheiten pfleglich umzugehen.<sup>142</sup> Anders als in Rumänien sah man in Bulgarien denn auch in der internationalen Kontrolle dieser Rechte keinen Eingriff in die Sou-

142 Kesjakov 1925, tom II, 97f (Art. 50, 53, 55). Zu den Minderheitenverpflichtungen im Rahmen der internationalen Friedensregelungen für Bulgarien vgl. auch: Genov 1929, 241ff. Vgl. auch ein Memorandum der bulgarischen Regierung vom Frühjahr 1919, in dem diese ihre Haltung in der Minderheitenfrage begründet: PA-AA Gesandtschaft Sofia Po 37: Minderheiten und Flüchtlingsfragen (AA VI A 911 an Dt. Gesandtschaft Sofia vom 27.04.1919, Anlage: Memorandum der bulgarischen Regierung zu Minderheitenfragen).

veränität des eigenen Landes.<sup>143</sup> Der Verweis auf die vorbildliche rechtliche Absicherung der Minderheitenrechte diene vielmehr dazu, von den Nachbarstaaten ähnliches auch für Mazedonien, Thrakien und die Dobrudža einzufordern.<sup>144</sup> Nicht ohne drohenden Unterton, jedoch ohne durchschlagenden Erfolg versuchte die bulgarische Regierung beispielsweise Anfang der 1920er Jahre, von der Türkei Verbesserungen für die in Ost-Thrakien lebenden Bulgaren einzufordern und die Rückkehr der von dort geflohenen Bulgaren durchzusetzen; andernfalls, so reklamierte man, sehe man sich gezwungen, die mit allen Rechten ausgestattete türkische Minderheit Bulgariens teilweise aus dem Lande zu weisen, um bulgarische Flüchtlinge auf deren Land anzusiedeln.<sup>145</sup> Auch die nationale Rechtssetzung nach Kriegsende schrieb die seit 1878/79 etablierten Schutzbestimmungen für die Muslime des Landes fort. Das 1919 neu verabschiedete Statut über die muslimischen Gemeinden bestätigte und konkretisierte die schon vor 1914 bestehenden religiösen Selbstverwaltungsrechte der Muslime ebenso wie die Kompetenzen der muslimischen Gerichte in Heirats-, Erbschafts- und Eheangelegenheiten und das private türkische Schulwesen.<sup>146</sup> Wenig änderte sich freilich auch an der marginalisierten sozialen und politischen Rolle der Türken und Muslime. Ihre soziale Rückständigkeit wurde, wie schon vor dem Krieg, auch in der Zwischenkriegszeit von in- wie ausländischen Beobachtern durchweg als bedrückend empfunden.<sup>147</sup> Zwar sahen die ersten Nachkriegsjahre unter der Führung der Bulgarischen Bauernpartei Aleksandŭr Stambolijskis zwischen 1919 und 1923 bemerkenswerte Versuche einer sozialen und bildungspolitischen Förderung der Türken.<sup>148</sup> Der 1923 gewaltsam herbeigeführte Sturz der Bauern-

143 So ausdrücklich der bulgarische Außenminister Stančov auf der „International Conference on Minorities of Race, Language and Religion“ im März 1929, in: Hoover Institution Archives: Stančov-Papers (ohne Sign.).

144 Vgl. in diesem Sinne die Denkschrift der bulgarischen Regierung an den Völkerbundsrat 1929, in: *Nation und Staat* 1928/9, 739ff. sowie National Archives, Washington D.C. (künftig: N. A. Washington) Rec. of the Dept. of State 874.4016/18 (Kodeling to Sec. of State, 6.5.1929); ferner die in ähnlicher Absicht erstellte Schrift: *Association Bulgare pour la Paix et la Société des Nations* 1927; sowie das zeitgenössische völkerrechtliche Schrifttum: Šatev 1936; Lazaroff 1937, 168ff; Genov 1940.

145 Memo on the Protection of Minorities and the Return of all refugees to their former home (W. Theo Rivett-Carnac, Lausanne December 7<sup>th</sup>, 1922, in: Hoover Institution Archives: Stančov Papers (ohne Sign.). Zu den divergierenden bulgarisch-türkischen Interessen in der Thrakien-Frage 1920–1923 siehe auch Peeva 2004, 179–205.

146 „Les communauté musulman“, in: *L’Echo de Bulgarie* vom 8.8.1919; „Ustav na duhovnoto ustrojstvo i upravljenje na mjesulmanite v Carstvo Bŭlgarija“, in: *Dŭrŭaven Vestnik* Nr. 65 vom 26.06.1919. Zur Rechtsstellung der Türken und Muslime in der Zwischenkriegszeit auch im Überblick Grišina 2002, 367–375.

147 Vgl. in diesem Sinne z.B. den Reisebericht des amerikanischen Journalisten R. H. Markham 1931, 42.

148 Omarčevski 1920, 153ff.

regierung beendete diese jedoch, bevor sie nachhaltige Wirkung hatten entfalten können. Mit dem auch weiterhin gewährten Rechtsstatus als Privatschulsystem blieben auch all jene Strukturschwächen erhalten, die schon in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg die Qualität des türkischen Bildungssystems beeinträchtigt hatten.<sup>149</sup> Ausstattung, Räumlichkeiten und hygienische Zustände der meisten Schulen waren wie schon in der Vorkriegszeit so, dass selbst der staatliche Schulaufsichtsbericht des Jahres 1925/26 diese als „Mord für Lehrer und Schüler“ bezeichnete.<sup>150</sup> Nach wie vor blieb die Schulerfassung türkischer Kinder weit hinter jener der Bulgaren zurück. Besuchten im Schuljahr 1925/26 88% der bulgarischen Kinder die Schule, so waren es unter den türkischen nur 66%, unter den pomakischen gar nur 36%<sup>151</sup>; auch Anfang der 1930er Jahre hatte sich an diesem Zustand nur wenig geändert. „Sorglosigkeit der Eltern“, worunter die Einbeziehung der Kinder in den ländlichen Arbeitsprozess wie auch die generelle Ignoranz gegenüber der Schulbildung für Mädchen zu verstehen ist, und die räumliche Entfernung zur nächsten Schule waren dabei gleichermaßen Gründe, welche die muslimischen Kinder von der Schule fernhielten.<sup>152</sup> Erhalten blieb auch der fast durchgängig religiöse Charakter des Unterrichts, der kaum säkulare Bildungsinhalte vermittelte. Die türkischen Lehrkräfte, die ganz überwiegend an der geistlichen Hochschule „Njuvvab“ in Šumen und nicht an weltlichen Lehrerbildungsanstalten ausgebildet wurden, waren kaum in der Lage, anderes als Religion und Elementarkenntnisse zu vermitteln.<sup>153</sup> Daran vermochte auch die Tatsache nur wenig zu ändern, dass die Regierung Cankov ab 1924 begann, die bulgarische Sprache, Geschichte und Geographie in den türkischen Schulen von bulgarischen Lehrern unterrichten zu lassen, um so ein Gegengewicht zu dem fast ausschließlich religiösen Gehalt des türkischsprachigen Unterrichts zu setzen.<sup>154</sup> Vor allem das Erlernen der bulgarischen Sprache wurde von den Eltern der türkischen Kinder jedoch mit Misstrauen betrachtet, deren Beherrschung kam daher über schwache Ansätze selten hinaus.<sup>155</sup> Trotz einer spürbaren Steigerung der Alphabetisierung bis zur Mitte der 1920er Jahre blieb schon die elementare Lese- und Rechtschreibfähigkeit, insbesondere unter

149 Zur Minderheitenschulsituation in der Zwischenkriegszeit vgl. in einem, allerdings die negativen Aspekte in der Praxis zudeckenden Überblick: Genov 1929, 243ff; ferner: Kerekoff 1925, 18; Girard 1932, 67ff; Singer 1929/30, 360f.

150 *Učilišten pregled* 1927, 216.

151 Ebd. 491,499,506.

152 *Učilišten pregled* 1932, 121.

153 Ebd. 1932/5, 109; *Ustav na Duchovnoto učilište „NJUVVAB“*, 1924, pass.; Tatarlı 1981, 60.

154 Conkov 1928, 55. Zumeist verließen die qualitativ selbst eher zweitklassigen bulgarischen Lehrer die türkischen Schulen ohnehin bald wieder, so dass ein kontinuierlicher Unterricht in diesen Fächern kaum gewährleistet war: Mančev, Dojčinova 1991, 59.

155 Todorov 1934, 11; *Učilišten pregled* 1927/2-3, 217f.

den Frauen, im Vergleich zur bulgarischen Bevölkerung ausgesprochen bescheiden. Zwar stieg der Anteil der alphabetisierten türkischen Männer, der 1900 nur bei 6.5% gelegen hatte, bis 1926 auf immerhin 16.8%; 1934, als die Alphabetisierung unter der bulgarischen Bevölkerung vor allem bei den jüngeren und mittleren Jahrgängen praktisch abgeschlossen war, waren aber immer noch 80.6% der Türken und 90.6% der Türkinnen Analphabeten.<sup>156</sup> Selbst in Städten wie dem stark türkisch besiedelten Šumen, wo die Alphabetisierungsrate unter den türkischen Männern mit 46% und den türkischen Frauen mit ca. 20% deutlich höher lag, blieb diese um mehr als die Hälfte bzw. um mehr als ein Drittel hinter der ihrer bulgarischsprachigen Landsleute zurück. Die geringe Zahl an türkischen Progymnasien und das völlige Fehlen türkischer Gymnasien setzte darüber hinaus jeder weiterführenden säkularen Bildung enge Grenzen. Ansätze einer „weltlichen“ Bildungselite konnten sich so nur aus dem Kreise jener wenigen Türken bilden, die den Weg in die weiterführenden staatlichen (bulgarischen) Schulen fanden. Wie gering diese Zahl war, wird freilich schon daran deutlich, dass noch Anfang der 1930er Jahre unter den ca. 40.000 Schülern staatlicher Mittelschulen ganze 74 türkische Schüler zu finden waren.<sup>157</sup>

Auch der in den Ländern Südosteuropas für die ersten Jahre nach dem Ersten Weltkrieg generell zu beobachtende Trend zur Massenpartizipation, sichtbar im Aufschwung der Bauernparteien und der Linksparteien, erreichte die türkische Bevölkerung zunächst nicht. Nur ein verschwindend kleiner Anteil an Türken fand den Weg in die Bauernpartei, zu den Sozialdemokraten oder gar in die Kommunistische Partei, auch wenn letztere in ihrer Hochphase 1919 bis 1923 unter den türkischen Arbeitern in der Tabakindustrie zeitweilig eine gewisse Resonanz erringen konnte.<sup>158</sup> Im Ganzen gesehen blieb politische Partizipation für die Masse der Türken aber zumindest in den 1920er Jahren, wie schon vor 1914, auf die paternalistische Interessenvertretung durch die traditionellen dörflichen und geistlichen Repräsentanten beschränkt. Auf eine eigenständige parteipolitische Vertretung, wie sie sich nach 1918 in Jugoslawien in der türkischen „Cemiet/Džemijet“-Partei im Kosovo gebildet hatte, verzichtete die türkische Bevölkerung in Bulgarien auch weiterhin. Die türkischen Abgeordneten, die auch in den zwanziger Jahren in der gewohnt symbolischen Repräsentanz von 9–15 Abgeordneten in der bulgarischen „Sübranie“ vertreten waren, blieben wie schon vor 1918 eingegliedert in die bestehenden Parteien und diese betrachteten die türkischen Abgeordneten auch weiterhin vornehmlich als klientele Ansprechpartner zur Gewinnung von Stimmen. Das Image, stets mit der

156 Mihajlov 1933, 401ff; Čankov 1933, 373; Danailov 1930, 400.

157 *Učilišten pregled* 1932/5, 40.

158 Memišev 1970, 11ff. Unter den 1919 ca. 18.000 Mitgliedern der Sozialdemokratischen Partei waren jedoch nur 70 Türken: Narod vom 29.06.1920.

jeweils regierenden Partei zu stimmen, haftete den türkischen Parlamentariern daher auch in der Zwischenkriegszeit an.<sup>159</sup>

Wie vor 1914 blieb die muslimische Bevölkerung somit auch nach dem Ersten Weltkrieg eine ganz überwiegend in sich abgeschottete, religiös bestimmte Gemeinschaft. Soziale Kontakte außerhalb der eigenen Gruppe, die über das Alltägliche hinausgingen, etwa in Form von interethnischen Heiraten, gab es praktisch nicht. Gravitationszentren des türkischen Lebens waren die ca. 1.500 bis 2.000 Moscheen des Landes mit ihren ca. 2.700 Geistlichen.<sup>160</sup> Administrative oder gar repressive Eingriffe des Staates in das Leben der Minderheit erübrigten sich angesichts einer solchen politischen Anspruchslosigkeit. Für sie lassen sich denn auch zumindest in den 1920er Jahren nur wenig Belege finden. Auch der Völkerbund nahm in dieser Zeit kaum einmal Anstoß an der Situation der bulgarischen Türken und wurde von diesen auch nur selten mit der Bitte um Unterstützung angerufen. Die wenigen Fälle, in denen das Schicksal der Türken Bulgariens zum Gegenstand von Anfragen oder Petitionen gemacht wurde, vermochten die verantwortlichen Institutionen zudem nicht von einer systematischen Diskriminierung der Minderheit zu überzeugen.<sup>161</sup> Der Besuch des Minderheitensekretärs des Völkerbunds De Azcarate 1931 in Bulgarien, der sich auch mit Vertretern der türkischen Minderheit unterhielt, brachte keine substantiellen Klagen zum Vorschein.<sup>162</sup> Auch in den Berichten des Europäischen Nationalitätenkongresses und anderer „non-governmental organizations“ zur Kontrolle des Minderheitenschutzes taucht Bulgarien nicht als Beklagter auf,

159 N. A. Washington Records of the Dept. of State Relating to Internal Affairs of Bulgaria 1910–1944 874.00/74 (Report on Bulgarian Affairs, Geneva 8.07.1918).

160 Zahlen für 1922 und 1925 nach: *Obšt godišnik na Būlgarija* 1922, 123; ebd. 1923/25, 232; Kerekoff 1925, 19.

161 Vgl. die Stellungnahme der Minderheitenkommission zu einer Petition von 58 Türken und Muslimen im Mai 1921 über polizeiliche Willkürmaßnahmen sowie den Bericht eines deutschen Staatsbürgers aus dem Jahre 1934 über Misshandlungen von Türken durch die bulgarische Polizei. Während die in der ersten Petition angesprochenen Übergriffe vom Völkerbund eher als Begleitumstand der durch das erhebliche Flüchtlingsproblem überforderten bulgarischen Behörden denn als systematische Repression gesehen wurden, wurde der zweite Bericht letztlich durch die offen völkerbundfeindlichen Motive seines deutschen Autors entwertet. Die Völkerbundsvertreter äußerten sich denn auch in beiden Fällen zurückhaltend gegenüber derartigen Angaben und mochten sie keinesfalls als repräsentativ ansehen: Archiv des Völkerbundes UN R. 1663 (Minorités Musulmanes en Bulgarie, 10.09.1921) sowie ebd. UN R. 39 36 (Minorités Musulmanes en Bulgarie, 31.05.1934).

162 N. A. Washington, Rec. of Dept. of State Relating to Internal Affairs of Bulgaria 1910–1944 874.40 16/25 (Legation Sofia, March 7, 1931, No. 204; Subject: Visit of Mr. Pablo De Azcarate y Florez).

wohingegen durchaus bisweilen die Türkei wegen ihrer Neigung zum Integrationsdruck auf die nicht-türkische Bevölkerung Erwähnung fand.<sup>163</sup>

Erst seit den späten 1920er und vor allem dann in den 1930er Jahren begann sich das Klima in den Beziehungen zwischen Staat und türkischer Bevölkerung zu wandeln. Die Veränderungen der außenpolitischen Rahmenbedingungen Bulgariens trugen dazu ebenso bei wie Wandlungen innerhalb der bulgarischen Innenpolitik; ein sich, wenn auch noch schüchtern bemerkbar machender sozialer Wandel unter der türkischen Bevölkerung begann ebenso wie die Veränderungen innerhalb der Türkei im Zeichen des Kemalismus auf das Selbstverständnis der türkischen Minderheit zurückzuwirken. In außenpolitischer Hinsicht schuf die für Bulgarien immer mehr zur Illusion werdende Hoffnung auf eine friedliche Revision des Neuilly-Vertrags und die Ernüchterung darüber, dass sich auch mit Hilfe des Völkerbundes die Ansprüche auf Mazedonien, Thrakien oder die Dobrudža kaum würden realisieren lassen, in den 1930er Jahren ein Klima, das dem bulgarischen Nationalismus Auftrieb gab. Dies sollte auch für das Verhältnis zu den muslimischen Minderheiten des Landes nicht ohne Folgen bleiben. Deutlich ungünstiger wurden die Rahmenbedingungen für die türkische Minderheit zudem, nachdem zunächst mit dem Staatstreich des Militärbundes „Zveno“ und sodann mit dem anschließenden persönlichen Regiment des Zaren Boris ab 1934 autoritäre Strömungen in Bulgarien an Boden gewannen. Übergriffe auf türkische Institutionen und Personen nahmen nunmehr an Zahl zu. Nicht immer war der Staat dafür verantwortlich, sondern diese gingen nicht selten auch von nationalistischen Organisationen wie der „Rodna zaštita“ aus.<sup>164</sup> Bisweilen entzündeten sich derartige Konflikte auch an eher unpolitischen Anlässen. Zu einem der gravierendsten Zwischenfälle der 1930er Jahre kam es beispielsweise 1934 bei der Verlegung eines (allerdings nicht mehr benutzten) muslimischen Friedhofs in der Stadt Razgrad, die zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Bulgaren und Türken führte.<sup>165</sup> Unverkennbar aber war auch, dass der Wille der Regierung, den Schutzverpflichtungen der internationalen Minderheitenverträge im eigenen Lande Geltung zu verschaffen, im Angesicht der

163 International Federation of League of Nations Societies 1928; Ammende 1931; Die Nationalitäten Europas 1934, 465f.

164 Zu den minderheitenfeindlichen Aktivitäten dieser Organisation vgl. Şimşir 1986, 41, 140; Memišev 1971, 35, 38 sowie als jüngere historiographische Beschreibung Krüstju Mančev / Dojčinova 1991, 59f.

165 PRO FO 371/16 656/C 4050 (British Embassy Angora, April 27<sup>th</sup>, 1933: Incident at Turkish Cemetery) und ebd. C 4057 (British Legation Sofia, April 28<sup>th</sup>, 1933); N. A. Washington Records of the Dept. of State Relating to Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930-1939 767.74/31 (Legation of the USA Sofia, August 26<sup>th</sup>, 1933, No. 645); ebd. 867.91 111/400 (Report on desegregation of a Turkish cemetery in Bulgaria).



veränderten außenpolitischen Rahmenbedingungen deutlich schwand. So verringerte sich die Zahl der türkischen Schulen von 1936 605 auf 1941 nurmehr noch 367<sup>166</sup> – eine Reduzierung, die mit dem emigrationsbedingten Rückgang der türkischen Bevölkerung allein nicht zu erklären ist. In ähnlicher Weise ging auch die Zahl der türkischsprachigen Presseorgane zurück. Hatte es zwischen 1879 und 1918 noch 32 türkische Periodika gegeben und zwischen 1920 und 1934 sogar 53, so fiel ihre Anzahl nach 1934 auf ganze sieben. Allerdings wird man dabei zu berücksichtigen haben, dass von den 53 Zeitungen der Zeit bis zum Jahr 1934 35 ohnehin lediglich ein Jahr erschienen und bereits lange vor dem autoritären Putsch des Jahres 1934 aufgrund mangelnder Nachfrage eingestellt worden waren.<sup>167</sup> Eine zeitliche Koinzidenz mit dem Ende der parlamentarischen Demokratie ist lediglich bei fünf Zeitungen festzustellen, die zwischen Sommer 1934 und 1935 ihr Erscheinen einstellten.<sup>168</sup> Schließlich nahm auch die Zahl der türkischen Vertreter im Sofioter Parlament mit dem Ende der 1920er Jahre beständig ab, bis es Ende der 1930er Jahre überhaupt keine türkischen Parlamentarier mehr in der „Sübranie“ gab. In überwiegend türkisch besiedelten Gebieten, wie etwa im nordostbulgarischen Deliorman, wurden ab 1935 mit der Begründung fehlender Qualifikationsvoraussetzungen zudem vielfach auch türkische „Kmeten“ (Bürgermeister) durch bulgarische ersetzt.<sup>169</sup> Auch auf symbolischer Ebene wurde den Türken, beispielsweise durch eine neue Welle an topographischen Namensänderungen Anfang der 1930er Jahre<sup>170</sup>, ihr Status als „fremde Einheimische“ zunehmend vor Augen geführt.

Spannungen zwischen Staat und türkischer Minderheit erwachsen aber auch aus den (freilich immer noch zögerlichen) Anzeichen eines sozialen Wandels unter der türkischen Bevölkerung und den Rückwirkungen des Kemalismus in der Türkei. Schon die jungtürkische Politik hatte sich vor dem Ende des Osmanischen Reiches darum bemüht, mit ihrer stärker national-säkularen Ausrichtung auch unter den bulgarischen Türken Fuß zu fassen. Osmanische wie bulgarische

166 Wudy 1932/3, 364–371; Markov 1971, 69–79.

167 Vgl. den Überblick über die türkischen Presseorgane der Zwischenkriegszeit in Nova Svetlina vom 1.12.1990, 1, 3. Die mit dem Übergang zum autoritären Regime eingestellten Zeitungen waren: „Dozluk“ im Januar 1935, „Halk Teri“ im November 1934, „Özdilin“ im Juni 1934, „Rodop“ im Juli 1934, „Gerin“ im Juni 1934.

168 Dabei handelt es sich um Zeitungen „Dozluk“ im Januar 1935, „Halk Teri“ im November 1934, „Özdilin“ im Juni 1934, „Rodop“ im Juli 1934, „Gerin“ im Juni 1934.

169 Marinov 1941, 74.

170 Allein 1934 wurden 1971 Orts- und geographische Namen geändert; größtenteils, um damit Erinnerungen an das „500-jährige fremde Joch“ zu tilgen. In ähnlicher Weise waren bereits 1906 423 Namen geändert worden. Vgl. hierzu Mičev / Koledarov 1989, 8,10; Bataklijev 1932, 291–308; Kosack 1937, 348–371 mit einer Liste der 1934 geänderten Ortsnamen; kritisch zur unsensiblen Handhabung der Namensänderung Bobčev 1935/36, 13f.

Regierung waren seinerzeit dagegen gemeinsam vorgegangen. Der Sieg Mustafa Kemals und die Gründung der Republik verstärkten derartige Tendenzen einer „Nationalisierung“ der muslimischen Bevölkerung Bulgariens noch. So begann sich eine kleine, von den Reformen des Kemalismus in der Türkei inspirierte säkulare Elite zu bilden, die der bis dahin unangefochtenen geistlichen Führung der Türken Konkurrenz machte. Aus dem Kreise der wenigen Lehrer und Mittelschüler entstand eine Gruppe von „ethnic entrepreneurs“, die sich in Anlehnung an den Kemalismus als Repräsentant eines nicht mehr nur konfessionellen, sondern ethnischen Minderheitenbewusstseins verstand. Erste Organisationen mit einer eher kemalistisch-laizistischen Ausrichtung wie der Sport- und Kulturverband „Turan“ entstanden ab 1927. Auf ihrem Höhepunkt 1934 erreichte die Gesellschaft mit 10.000 Mitgliedern zwar nur einen Bruchteil der türkischen Bevölkerung, jedoch fand sie eine nicht ganz unbedeutende Verankerung unter den jungen Türken und war schnell in den meisten größeren Orten vertreten. In der Tradition der slawischen Sokol-Bewegung schuf sie auch Bildungs- und Literaturzirkel und war bestrebt, die Ansätze einer säkularen Bildung unter der türkischen Jugend zu verbreitern. Offenbar suchte diese Gruppe zeitweilig auch Kontakte zu türkischen diplomatischen Stellen.<sup>171</sup> Die vor allem in der bulgarischen Literatur aus der Zeit des Sozialismus anzutreffende Charakterisierung des „Turan“ als „panturkistisch und reaktionär“<sup>172</sup> trifft dessen Orientierung allerdings nur unvollkommen. Eher war seine Gründung Ausdruck des Bemühens einer nunmehr eher *ethnisch-nationalen* Organisation und Mobilisierung der türkischen Minderheit, die den alten geistlichen und politischen Repräsentanten der Türken ein neues Konzept an säkularer Interessenvertretung auf der Grundlage des Kemalismus entgegenstellte. Gerade darin erodierte diese neue Repräsentantenschicht aber tendenziell den Konsens zwischen dem Staat und einer politisch anspruchslosen, sich auf konfessionelle Selbstbehauptung beschränkenden muslimischen Teilgesellschaft, der in den Jahrzehnten zuvor die Beziehungen zwischen Staat und Minderheit geprägt hatte. Wie weit der Einfluss des Kemalismus in der türkischen Bevölkerung reichte, ist freilich immer noch nicht recht erforscht. Auf die offenbar nicht unbeträchtlichen Herausforderungen, welche die kemalistischen Wortführer mit ihren Forderungen nach mehr säkularer Bildung, nach Übernahme des lateinischen Alphabets oder auch nach Erweiterung der Rechte und Rollen von Mädchen und Frauen innerhalb der traditionell-konfessionellen Führung der Muslime produzierten, hat unlängst Anna Mirkova hingewiesen.<sup>173</sup> Sie führten gelegentlich sogar zu gewaltsamen

171 Danailov 1990, 357–366; Mančev / Dojčinova 1991, 66f.

172 In diesem Sinne die bulgarische Historiographie vor 1989: Bejtullov 1975, 20f; Memišev 1971, 41; Zagorov 1988, 173f.

173 Siehe hierzu ihren aufschlussreichen Beitrag: Mirkova 2009, 473–475.

Zusammenstößen zwischen „Kemalisten“ und „Traditionalisten“. Auf der anderen Seite aber spricht manches auch dafür, dass die Masse der türkischen Bevölkerung von den Ideen des Kemalismus weitgehend unbeeinflusst geblieben ist. Der Münchener Osmanist Franz Babinger, der 1931 – möglicherweise im Auftrage des Auswärtigen Amtes – eine Reise nach Bulgarien unternahm und dort die türkische Bevölkerung besuchte, kam jedenfalls zu der Auffassung, dass die jüngere Generation vor allem der Einführung des lateinischen Alphabets in der Türkei und anderen kemalistischen Reformen zwar aufgeschlossen gegenüber stünde, die Geistlichkeit und die ältere Generation sich ihnen gegenüber aber skeptisch zeige.<sup>174</sup> Der bulgarische Staat begegnete den ersten Ansätzen einer nicht mehr rein konfessionellen Selbstorganisation hingegen nicht nur mit Misstrauen, sondern auch mit administrativen Maßnahmen, vermutete man hinter ihnen doch Ansätze einer mit Hilfe der Türkei zu etablierenden ethnisch bestimmten Minderheiten-Partei.<sup>175</sup> Kemalistisch inspirierte Zeitungen wurden immer wieder zensiert, die Versuche des „Turan“, bei Kommunalwahlen mit einer eigenen Liste anzutreten und somit erstmals so etwas wie eine eigenständige politische Interessenvertretung auf den Weg zu bringen, wurden unterbunden. Schließlich wurde die Vereinigung im Zuge der allgemeinen Auflösung politischer Parteien nach dem autoritären Putsch 1934 ganz verboten. Auch wenn diesem Verbot keine vorrangig minderheitenpolitischen Motive zugrunde lagen, sondern dieses sich im Rahmen einer generellen antiparlamentarischen Neujustierung der politischen Ordnung vollzog, war es wohl auch nicht zuletzt die neuartige säkular politische Ausrichtung der Organisation, welche den Entschluss zur Auflösung mit beeinflusste.

Hinsichtlich der kemalistischen Beeinflussung seiner türkischen Bevölkerung befand sich der bulgarische Staat freilich selbst in einem Dilemma: Eine sozio-kulturelle „Modernisierung“ der türkischen Bevölkerung erwies sich auf der einen Seite aus staatlicher Perspektive als unumgänglich, und auch aus außenpolitischen Gründen konnte Bulgarien die in der Türkei vor sich gehenden Veränderungen kaum ignorieren. Andererseits jedoch erodierte eine zu starke Anlehnung an die säkularen Reformbemühungen des Kemalismus die konfessionell traditionalistische Lebenswelt der Muslime, stärkte das Entstehen eines

174 PA-AA R 72529 Akten betr. Nationalitätenfragen, Fremdvölker 20.07.1912–13.09.1934, (Bericht vom 18.2.1931).

175 Die bulgarische Regierung drückte denn auch die Befürchtung aus, die Organisation strebe, mit Unterstützung türkischer Stellen, nach der Etablierung „einer Art türkischer Volkspartei“ PA-AA R 72 526 Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei Bd. 1 Juli 1921–1931 (Deutsche Gesandtschaft Sofia, Rümelin an AA No A 1498 vom 4.11.1931); ähnlich mit Berufung auf bulgarische Beamte auch ein Bericht deutscher Stellen: ebd. (Dt. Gesandtschaft Sofia: Rümelin an AA. No. A 17-491 vom 4.1.1931).

nationalen Bewusstseins unter den Türken und konfrontierte den Staat so auf mittlere Sicht mit politischen Ansprüchen seitens der türkischen Bevölkerung. Die Politik des Staates gegenüber den kemalistischen Reformen, die in der bulgarischen Öffentlichkeit durchaus ein lebhaftes und überwiegend positives Echo hervorriefen<sup>176</sup>, war denn auch durch Widersprüchlichkeit geprägt. Die bulgarische Regierung zeigte sich gegenüber Forderungen der Türkei nach einer Übernahme der kemalistischen Neuerungen auch unter der bulgarisch-türkischen Bevölkerung zwar offen, beharrte gegenüber Kritik aus Ankara, diese zu langsam umzusetzen, aber darauf, dass man die türkische Minderheit nicht gegen ihren religiösen Konservatismus einfach „kemalisieren“ könne.<sup>177</sup> Erst relativ spät und nur nach langem Zögern übernahm man denn auch 1938 in Bulgarien das lateinische Alphabet für die eigenen türkischen Landsleute, und auch dies mehr als außenpolitische Geste gegenüber Ankara denn aus eigener Überzeugung.<sup>178</sup> Im Juli 1938 entzog man den muslimischen Gerichten auch einen Gutteil ihrer Kompetenzen in Ehe- und Erbschaftsfragen und übertrug diese den bulgarischen Justizorganen. Diese Maßnahme hatten bulgarische Juristen bereits seit langem als Akt der allgemeinen Rechtsgleichheit gefordert<sup>179</sup>; die muslimische Geistlichkeit hatte sich ihr allerdings mit dem Einwand in den Weg gestellt, man solle alles vermeiden, was die türkische Bevölkerung in die Arme „kemalistischer Agitatoren“ treibe.<sup>180</sup> Ungeachtet solcher, wenn auch bisweilen zögerlicher Konzessionen an die kemalistischen Reformideen, suchte der Staat umgekehrt zugleich aber auch die konservativen Kräfte gegen die kemalistisch eingestellte Intelligenz zu stärken. Die einzige mehr oder weniger regelmäßig erscheinende Zeitung *Medeniyet*, ein Organ vor allem der geistlichen Elite, konnte beispiels-

176 Velikov 1966; Tatarliev (Tatarlı) 1986, 292-308; in diesem Sinne auch diplomatische Beobachter: N. A. Washington Relating to Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930-1939 767.74/23 (U.S. Embassy Sofia, 8.8.1930).

177 N. A. Washington Records of the Dept. of State Relating to International Affairs: Bulgaria 1910-1944 Dec. files 874.4016/40 (Am. Emb. Ankara January 24<sup>th</sup>, 1938, No. 497, Subject: Treatment of Turkish Minority in Bulgaria).

178 Ebd. 874.402/1 (Legation, USA Sofia May 2<sup>nd</sup>, 1938, No. 69, Subject: Latin Characters to be used in Turkish schools in Bulgaria); ebd. Records of the Dept. of State Relating to the Political relations of Turkey, Greece and the Balkan States 770.00/578 (Am. Emb. Istanbul No. 795, August 23<sup>rd</sup>, 1938, Subject: The Salonica Agreement and the European Situation); PRO FO 371/22 331/R 4313 (British Embassy Angora, August 24<sup>th</sup>, 1938).

179 Fadenhecht 1937, 221-226; Ministerstvo na pravosuđieto (Hg.) 1941, 92ff; vgl. auch die Rede des linksliberalen Juristen Petko Stainov in der Debatte des Gesetzes im Parlament: 24. ONS. izv. Sess. 27. zased., 8.7.1938, 612ff.

180 N. A. Washington Records of the Dept. of State Relating to International Affairs: Bulgaria 1910-1944 874.041/1 (Legation of the USA No. 117, July 1938, Subject: Reform of Turkish Courts in Bulgaria).

weise nur durch inoffizielle Regierungssubventionen existieren.<sup>181</sup> Gelegentlich wurden auch Lehrer entlassen, die sich einer kemalistischen Beeinflussung schuldig gemacht hatten. Ankara äußerte daher, berechtigt oder auch nicht, des öfteren den Vorwurf, Sofia decke „antikemalistische Emigranten“ in Bulgarien.<sup>182</sup>

Das durch Außenpolitik, durch innenpolitische Verhärtung, durch sozialen Wandel unter den Türken, aber auch durch die Ausstrahlung des Kemalismus veränderte Klima zwischen Staat und Minderheit führte denn auch dazu, dass die noch in den 1920er Jahren eher bemessene Auswanderung in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre spürbar zunahm. Der türkisch-bulgarische Freundschaftsvertrag 1925, der auch die Möglichkeit der wechselseitigen Abwanderung eröffnete, allerdings aufgrund von Differenzen über die Regelung der Eigentumsabwicklung erst 1928 ratifiziert wurde, bewirkte 1928/29 ein erstes Ansteigen der Auswanderung auf ca. 11.000 Abwanderer. In die Höhe schnellten die Emigrationsziffern dann ab 1934, als sie eine Größenordnung von zeitweilig mehr als 20.000 Auswanderern pro Jahr erreichte. Ankara selbst sah sich angesichts solcher Steigerungsraten zur Einforderung einer Quotierung veranlasst, um mit der Aufnahme des Einwanderungsstroms fertig zu werden.<sup>183</sup> Schon in den kommenden Jahren wurde die vereinbarte Quote von ca. 10.000 jedoch konstant überboten, bis die Auswandererzahl ab 1940 angesichts des mittlerweile ausgebrochenen Zweiten Weltkrieges wieder drastisch zurückging. Insgesamt wanderten zwischen 1923 und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs nach sich in etwa deckenden bulgarischen und türkischen Angaben ca. 230.000 Türken aus.<sup>184</sup> Dass dieser Anstieg dabei auch ein Reflex auf die sich in den 1930er Jahren verschlechternde Minderheitensituation war, dürfte unstrittig sein. Auswanderer berichteten 1935 jedenfalls über staatliche Unterdrückungsmaßnahmen, die „schlimmer seien als je zuvor“<sup>185</sup> und von denen sie sich daher zur Abwanderung veranlasst gesehen hätten. Zur Mitte der 1930er Jahre hin mehrten sich auch die Klagen türkischer diplomatischer Stellen und vor allem der Medien über die Behandlung der Konnationalen in Bulgarien. Anfang 1933 etwa äußerte der tür-

181 1935 kündigte die bulgarische Regierung eine Einstellung der Zeitung an, allerdings erschien diese bis 1941 weiter; unklar ist, ob auch danach noch mit staatlichen Subventionen: PA-AA R 78 495 Akten betr. die Beziehungen Bulgariens zur Pforte (Deutsche Botschaft Theresia vom 31.08.1935 A 1532/35 Fabricius an AA: Bulgarisch-türkische Beziehungen); Tatarli 1981, 55; Mančev, Dojčinova 1991, 70f.

182 N. A. Washington: Records of the Dept. of State Relating to the Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930–1939, 774.00/74 (Legation of the U.S.A. Sofia March 24<sup>th</sup>, 1934 No. 862, Subject: Mr. Mooshanoff before the Foreign Affairs Commission).

183 von Stamati 1939/40), 300f; Schechtman 1946, 488ff.

184 Geografija na Bŭlgarija 1981, tom 2, 27, mit der Angabe von 230.000, Orhonlu 1964, 56, der für 1923–1939 180.000 angibt.

185 PRO FO 371/19 490/R 831 (British Embassy Angora, February 1<sup>st</sup> 1935).

kische Außenminister Rüştü Bey Aras die „big grievances about the treatment of moslem minorities in Bulgaria“ und hielt der bulgarischen Regierung vor, sich zwar lautstark um die eigenen Landsleute in den Nachbarstaaten zu sorgen, im eigenen Lande aber Übergriffe auf die türkische Bevölkerung durch „a few ignorant Bulgarians“ zu dulden.<sup>186</sup> Die bulgarische Regierung gestand zwar vereinzelte anti-türkische Ausschreitungen ein; vieles, was in der türkischen Presse berichtet werde, habe sich aber als nicht richtig erwiesen. Zudem leugnete sie jegliche Regierungsverantwortung und bestritt nachdrücklich eine von ihr ausgehende Diskriminierung der türkischen Bevölkerung, die man, so der bulgarische Innenminister, als „amongst the most loyal subjects of Bulgaria“ schätze.<sup>187</sup>

Ungeachtet der kaum zu bestreitenden Verschlechterung der Minderheitensituation in den 1930er Jahren scheint in der Tat deren Ausmaß immer wieder auch von der türkischen Presse und von türkischen offiziellen Stellen je nach außenpolitischem Kalkül übertrieben worden zu sein.<sup>188</sup> Außenstehende Beobachter jedenfalls mochten selbst in den 1930er Jahren und trotz gelegentlicher Zwischenfälle eine Diskriminierung auf breiter Front nicht zu entdecken. Britische Botschaftsvertreter betrachteten türkische Presseberichte über eine systematische Unterdrückung der Bulgarien-Türken nicht ohne Skepsis<sup>189</sup>, ganz ähnlich wie auch die deutsche Gesandtschaft, die 1934 türkische Berichte über eine Unterdrückung der Türken in Nordostbulgarien zurückhaltend kommentierte. Dort, so der Gesandte Rümelin, lebten die Türken noch ganz in alter Sitte,

verschleiert, sehr religiös, aber ruhig und loyal. Das Interesse der kemalistischen Türkei an diesen Landsleuten (sei hingegen) verhältnismäßig neu und es ist ganz ungläubhaft und mir (wurde) von keiner Seite bestätigt, dass Übergriffe gegen die Türken vorgekommen seien.<sup>190</sup>

Hintergrund entsprechender türkischer Klagen dürften daher, so vermutete der Diplomat, die außenpolitischen Verstimmungen zwischen beiden Ländern

186 PRO FO 371/16 656/C 977 (British Embassy Angora, January 21<sup>th</sup>, 1933: Turco-Bulgarian Relations); ähnlich auch ebd. 371/19 490/R 831 (Turkish Minority in Bulgaria); ebd. 371/19 490/R 1451 (Annual Report on Bulgaria 1934); La République (Istanbul) vom 21.01.1933.

187 PRO FO 371/19 490/R 2424 (British Legation Sofia, April 2<sup>nd</sup>, 1935: Treatment of Turkish Minority in Bulgaria); ähnlich auch ebd. 371/23 732/ R 11 253 (British Legation Sofia, November 29<sup>th</sup>, 1939); N. A. Washington Records of the Dept. of State relating to international Affairs of Bulgaria 1910–1941. Dec. file 874. 4016/27 (Legation Istanbul report July 1932); ebd. 874.4016/28; 874.4016/30.

188 So auch amerikanische Diplomaten in Ankara, in: N.A.Washington 867.9111/423; ebd. 767.74/30; 874.4016/27 und 30; 867.9111/406.

189 PRO FO 371/ 16 656/R 831: (Turkish Minority in Bulgaria).

190 PA-AA R 72529 Akten betr. Nationalitätenfragen, Fremdvölker (Dt. Gesandtschaft Sofia an AA A 412, 13.9.1934).

sein.<sup>191</sup> Noch Ende der 1930er Jahre ging auch der britische Botschafter in Istanbul, Rendel, gegenüber türkischen Vorwürfen einer massenweisen Diskriminierung und Unterdrückung der Türken in Bulgarien auf Distanz. Die türkische Bevölkerung erschien ihm nach eigenen Reisen „no less happy and prosperous than the rest of the population“.<sup>192</sup>

Unzweifelhaft hingen türkische Klagen über Minderheitenverletzungen immer auch vom jeweiligen Stand der bilateralen Beziehungen ab. So waren in einer Zeit, da die beiden Länder sich nach Abschluss des türkisch-bulgarischen Vertrages von 1925<sup>193</sup> und des Neutralitätsabkommens von 1929 bis in die frühen 1930er Jahre hinein ihrer positiven Beziehungen versicherten<sup>194</sup>, auch gelegentlich auftretende antitürkische Übergriffe kein Anlass für diplomatische Interventionen Ankaras gewesen.<sup>195</sup> Unwidersprochen hatte der damalige bulgarische Außenminister Mušanov bei seinem Besuch in der Türkei 1931 bilanzieren können, dass die Angehörigen der türkischen Minderheit loyale Staatsbürger Bulgariens seien und keine Belastung in den Beziehungen zu Ankara bedeuteten.<sup>196</sup> Als sich zur Mitte der 1930er Jahre hin jedoch außenpolitische

191 PA-AA R 72529 Akten betr. Nationalitätenfragen, Fremdvölker (Dt. Gesandtschaft Sofia an AA A 412, 13.9.1934).

192 PRO FO 371/23 732/R 11253 (British Legation Sofia, 29.11.1939); ebd. R 10810 (Telegramm Rendel an brit. Botschaft Ankara, 28.11.1939).

193 Eine quellennahe und differenzierte Diskussion des Vertrages von 1925, der allerdings keine expliziten Fragen der Minderheiten zum Gegenstand hatte, nimmt vor: Peeva 2006, 119-146.

194 Vgl. aus Anlass des Besuchs des türkischen Außenministers Rüştü Bey Aras in Sofia im Dezember 1930 in Sofia: La Bulgarie vom 1.12.1930; ebd. vom 4.12.1930; N. A. Washington Records of the Dept. of State Relating to the Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930-1939 767.74/25 (Am. Legation Sofia Desp. No. 155, December 10<sup>th</sup>, 1930, Subject: Visit of Tewfik Rushdi Bey); für den Besuch 1932: ebd. 767.74/28 (Desp. No. 386, March 17<sup>th</sup>, 1932, Subject: Visit of Tewfik Rushdi Bey); für den Besuch des bulgarischen Ministerpräsidenten Mušanov im Dezember 1932: ebd. 867.91111/356 (Digest of Turkish press March 6<sup>th</sup>, -April 2<sup>nd</sup>, 1932); PA-AA R 72 526 Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei (Deutsche Botschaft Ankara Nr. A 1681/31, Aschmann an AA); ebd. R 72 517 (Dt. Gesandtschaft Sofia A 625/4764, Rümelin an AA 27.11.1932).

195 Der türkische Botschafter in Sofia, Husrev Bey, mochte sich 1928 – im zeitlichen Umfeld der Vorbereitung eines türkisch-bulgarischen Nicht-Angriffspakts – beispielsweise nicht negativ über die Lage der türkischen Minderheit äußern: *La République* vom 31.07.1928; auch gab sich die türkische Diplomatie mit den beschwichtigenden Erklärungen des bulgarischen Außenministeriums nach den Zusammenstößen von Razgrad 1933 zufrieden und sah darin keine Eintrübung der bilateralen Beziehungen: PA-AA R 72 517 Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei (Deutsche Gesandtschaft Sofia A 184/243 vom 25.04.1933), während die türkische Presse weiterhin Attacken in der Minderheitenfrage ritt und auch ein Fußballspiel zwischen beiden Ländern abgesagt wurde.

196 N.A. Washington 874.00/441 (Legation of the USA to Sec.State, No.313, Nov.7, 1931).

Reibungen zwischen beiden Ländern zeigten, begann sich dies alsbald auch auf das Thema der Minderheiten niederzuschlagen. So trübte der griechisch-türkische Vertrag vom 14. September 1933, der mit seiner beiderseitigen Grenzgarantie den bulgarischen Ambitionen auf eine Revision des Friedensvertrages von Neuilly hinsichtlich des angestrebten territorialen Zugangs zur Ägäis zuwiderlief, die bulgarisch-türkischen Beziehungen nachhaltig ein. Der bulgarisch-türkische Freundschaftsvertrag von 1925 wurde zwar im selben Jahr noch einmal verlängert, verlor aber durch den türkisch-griechischen Vertrag viel von seinem Wert.<sup>197</sup> Truppenbewegungen an der türkisch-bulgarischen Grenze verstärkten 1934/35 die Spannungen zeitweilig noch.<sup>198</sup> Auf türkischer Seite war es umgekehrt die bulgarische Zurückhaltung gegenüber der türkischen Initiative für einen Balkan-Pakt,<sup>199</sup> welcher Sofia aufgrund seiner Revisionsforderungen distanziert gegenüber stand, die zur Missstimmung beitrug. Alle diese außenpolitischen Klimaverschlechterungen nutzte Ankara nunmehr immer wieder auch, um das Thema der türkischen Minderheit auf die Tagesordnung zu setzen.<sup>200</sup> Das bulgarische Außenministerium wertete die in dieser Zeit aus Ankara kommende Kritik in der Minderheitenfrage, ebenso wie die zur gleichen Zeit zunehmende Agitation für eine Auswanderung der bulgarischen Türken, denn auch wohl nicht zu Unrecht als Versuch, Bulgarien außenpolitisch unter Druck zu setzen.<sup>201</sup> Selbst ein türkischer Botschaftsvertreter in Sofia gestand im Februar 1933 gegenüber britischen Diplomaten ein,

197 Lazaroff 1937, 198ff.

198 *The Times* vom 11.3.1935; PRO FO 371/19 490/R 3796 (British Legation Sofia, June 1<sup>st</sup>, 1935: Bulgaro-Turkish Relations); N. A. Washington 767.74/52 (Telegram from Sofia 9.3.1935).

199 PRO FO 371/19 490/R 1724 (Delegation Permanente de la Bulgarie auprès de la Société des Nations, 7.3.1935: Aide-mémoire); N. A. Washington 767.74/61 (Embassy of the U.S.A., Istanbul No. 755, August 27<sup>th</sup>, 1935; Subject: Attacks against Bulgaria in the Turkish Press); ebd.767.74/40 (Legation of the U.S.A. Sofia, No. 753, September 29<sup>th</sup>, 1933: Subject: Visit of Ismet Pascha and Tewfik Rushdi Bey); ähnlich ebd. 767.74/57; 767.74/62; 767.74/64.

200 N. A. Washington 867.9111/383 (Digest of Turkish Press October 30<sup>th</sup>–November 12<sup>th</sup>, 1932); ebd.: Records of the Dept. of State relating to political relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930–1939 767.74/50 (Am. Emb. Istanbul No. 469 December 10<sup>th</sup>, 1934: Subject: The Bulgarian frontier incident); ebd. Rec. of the Dept. of State relating to international affairs of Turkey 1930–1944 867.9111/421 July 15<sup>th</sup>–August 11<sup>th</sup>, 1934: Razgrad Incident.)

201 PA-AA Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei R 72 517 (Deutsche Gesandtschaft Sofia A 442/35 vom 12.8.1935 (Prinz zu Schaumburg-Lippe an AA).



that there was at the moment no particular cause for complaint as to the treatment of Turks in Bulgaria, but that it was considered necessary in Turco-Bulgarian relations to ring the changes from time to time....<sup>202</sup>

Bestanden somit im Bulgarien der Zwischenkriegszeit auch minderheitenfeindliche Strömungen, die mit den 1930er Jahren zunahmen, so wird man auch für diese Epoche im Ganzen kaum von einer gezielten staatlichen Assimilierungspolitik sprechen können. Die türkische Bevölkerung blieb auch in der Zeit zwischen den Weltkriegen eine vom Staat sozial vernachlässigte, aber nur selten wirklich unterdrückte Minderheitenpopulation. Der Einfluss des Kemalismus signalisierte zwar den beginnenden Wandel hin zu einem nicht mehr rein konfessionell bestimmten Identitätsbewusstsein unter den Türken, die Masse der Bevölkerung erreichte dieser Wandel allerdings vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs noch nicht. Auch die Emigration, die insbesondere mit dem Ende der 1920er Jahre und seit Mitte der 1930er Jahre spürbar anstieg, ist sicherlich nicht ohne die sich zu dieser Zeit auftuenden Spannungen zwischen Staat und Minderheit zu sehen. Sie *ausschließlich* auf diese zurückzuführen<sup>203</sup>, scheint freilich eine interpretatorische Überdehnung zu sein. Die in dieser Art sicherlich neuartige Konflikthaftigkeit in den Beziehungen zur türkischen Bevölkerung mag die Dynamik und den Zeitpunkt der Abwanderung begünstigt haben. Wie schon vor dem Ersten Weltkrieg aber haben andere, lebensweltliche Motivlagen, auf die im Weiteren zurückzukommen sein wird, die Abwanderungsneigung wohl aber auch in der Zeit zwischen den Weltkriegen ganz maßgeblich mitbestimmt.

### Flucht vor der Assimilierung: Emigration und Minderheitenpolitik im Sozialismus (1944–1989)

Zur Flucht vor einer sich verschärfenden Nationalitätenpolitik und zugleich zum Instrument einer auf Assimilierung drängenden staatlichen Minderheitenpolitik wurde die Emigration in Bulgarien hingegen nach 1944. Hierin, im nunmehr eindeutigen Nexus von Abwanderung und einer sich zunehmend verschärfenden Haltung gegenüber der Minderheit, gewann die Auswanderung von Türken und

202 PRO FO 371/16 656/C 1475 (British Legation Sofia, February 22<sup>th</sup>, 1933); ferner N. A. Washington 767.74/57 (Legation of the USA Sofia, No. 127, March 12<sup>th</sup>, 1935, Subject: Bulgarian Action in Connection with Greek Insurrection).

203 In diesem Sinne Şimşir 1986a, 69, aber auch J. Schechtman 1946, 342, 493f, der einen Zusammenhang zwischen dem autoritären Coup d'État 1934 und der ansteigenden Emigration behauptet. Die Auswandererzahl steigt in der Tat von 1933 1.382 auf 1934 8.682 an. Der autoritäre Putsch war allerdings im Mai 1934; ob dies tatsächlich bereits in den darauffolgenden sieben Monaten den unmittelbaren Effekt eines spürbaren Auswanderungsanstiegs hatte, ist fraglich.

Muslimen nach dem Zweiten Weltkrieg einen ganz anderen Charakter als in den fünf Jahrzehnten zuvor. Sowohl die Prämissen staatlicher Politik wie auch die bis dahin gültigen sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen der Situation der muslimischen Bevölkerung, der Türken wie der Pomaken, wandelten sich mit der Macht usurpation der Kommunistischen Partei am 9. September 1944 grundlegend. Deren von Anfang an mit großer Zielstrebigkeit und unter Einsatz aller Machtmittel verfolgtes Ziel eines fundamentalen politischen, ökonomischen und sozialen Wandels des Landes im Geiste eines stalinistisch kanonisierten Sozialismus hielt dabei für die muslimische Bevölkerung zwar das Versprechen bereit, diese aus ihrer bisherigen sozialen, kulturellen und ökonomischen Marginalität herauszuführen. Zugleich zielte die Politik der BKP aber nicht nur auf die Liquidierung elementarer politischer Freiheitsrechte, sondern wirkte auch in Richtung auf die Untergrabung der traditionellen, religiös fundierten Identität der Muslime.

Zielrichtung und Instrumente der Nationalitätenpolitik der BKP waren dabei, auf die gesamte Epoche bis zum Ende des Sozialismus 1989 gesehen, allerdings durch das Fehlen eines stringenten minderheitenpolitischen Konzeptes, ja durch ein hohes Maß an Verwirrung geprägt, in der gegenläufige Strategien wechselten, gelegentlich sogar zeitlich nebeneinander standen.<sup>204</sup> Drei minderheitenpolitische Etappen lassen sich dabei abgrenzen: 1. Die Phase des Versuchs einer *Integration der Türken durch kulturelle Förderung* und unter Akzeptanz einer ethnischen Partikularidentität der türkischen Minderheit in den Jahren 1944 bis 1958; 2. die Phase einer *Integration durch schrittweise Assimilierung* von 1958 bis Anfang der 1980er Jahre, in der die öffentlichen Ausdrucksformen ethnischer Partikularidentität beschnitten, diese aber noch nicht grundsätzlich bestritten wurde, sowie schließlich; 3. die Phase der *Integration durch forcierte Assimilierung* zwischen 1985 und 1989, mit der den Türken jede eigene ethnische Identität bestritten wurde.

Im ersten Jahrzehnt ihrer Macht gab sich die BKP dabei auch auf dem Felde der Nationalitätenpolitik zunächst als „fortschrittlicher“ Antipode ihres als „großbulgarisch“, „chauvinistisch“ oder gar als rassistisch verteufelten Ancien régime.<sup>205</sup> Im Sinne dieses Bekenntnisses wurden nach 1944 alle minderheitenfeindlichen Beschlüsse und Restriktionen der Kriegszeit aufgehoben.<sup>206</sup> Sie hatten sich freilich ohnehin nicht in erster Linie gegen die Türken gerichtet,

204 Zur Politik der BKP gegenüber den Türken und Muslimen nach 1944 vgl. im Überblick V. Vassilev 2008, 28ff; Stojanov 1998, 98ff; Büchschütz 1997 (2000); Höpken 1994, 179-202.

205 Vgl. den Beschluss des 8. Plenums des ZK der BKP vom 27.2.-1.3.1945: BKP v rezoljucii i rešenija 1955, tom 4, 7; ferner Dimitrov 1948, 20.

206 Vgl. *Düržaven Vestnik* Nr. 62 vom 17.03.1945.

sondern „Hitlers eigenwilliger Verbündeter“ (H.-J. Hoppe) Bulgarien hatte diese auf deutschen Druck hin vornehmlich gegen die jüdische Bevölkerung erlassen. Die Verfassung von 1947, obgleich ansonsten bereits ganz im Geiste einer „Volksdemokratie“ gehalten, nahm denn auch mehr oder weniger die Rechtsstellung der Minderheiten in der Verfassung von 1878 wieder auf und erkannte das Recht aller in Bulgarien lebenden Minderheiten auf die Verwendung der Muttersprache und die Pflege ihrer nationalen Kultur an.<sup>207</sup> Auch international unterwarf sich die bulgarische Regierung, wie schon nach 1878 und 1918, formal den ihr im Pariser Friedensvertrag 1947 auferlegten Verpflichtungen zur Gewährung des Rechtes auf die eigene Sprache, Religion und Presse der Minderheiten.

Am 27.12.1944, nur drei Monate nach der kommunistischen Machteroberung, veranstaltete die „Vaterländische Front“ einen ersten zentralen Kongress der Türken Bulgariens, um auf diese Weise die Türken, unter denen die Partei zuvor keine breite Basis hatte finden können, für den neuen Staat zu gewinnen. Im Geiste der Formel der Stalinschen Nationalitätenpolitik von „national in der Form und sozialistisch im Inhalt“ sollten die Türken (die Politik den bulgarischsprachigen Pomaken gegenüber folgte partiell anderen Linien) zu einer *sozialistischen Minderheit* gemacht werden. Eine solche Politik hielt zunächst einmal eine ganze Reihe von „Modernisierungsofferten“ für die muslimische Bevölkerung bereit. Alphabetisierungskampagnen sollten die bis 1944 nie überwundenen Bildungsdefizite ausgleichen. Bis 1948, als der nunmehr auch offizielle Kurs eines beschleunigten Aufbaus des Sozialismus die staatlichen Mobilisierungs- aber auch Gleichschaltungsanstrengungen auf allen Gebieten erhöhte, waren diese Bemühungen allerdings von keinem durchschlagenden Erfolg gekrönt. Zu diesem Zeitpunkt gab es noch über 600.000 Analphabeten und ca. 140.000 „halb-alphabetisierte“ Bürger in Bulgarien, das Gros von ihnen waren Türken und Pomaken. Selbst unter den Parteimitgliedern waren über 30.000 Analphabeten zu finden, und auch hier waren es ganz überwiegend Türken und bulgarische Muslime.<sup>208</sup> Auch nachdem die Partei sich nach 1948 verstärkt um die Förderung der Bildung der Türken bemühte, scheint es jedoch nur zu einer langsamen Besserung gekommen zu sein. Angesichts der Tatsache, dass noch 1951 die unbefriedigenden Erfolge der Alphabetisierungskampagnen unter der muslimischen Bevölkerung beklagt wurden<sup>209</sup>, klingt jedenfalls die bereits drei Jahre später auf dem 6. Parteitag der BKP verkündete Verwirklichung der Alphabe-

207 Art. 79/1 abgedruckt in: *Bŭlgarski konstitucii i konstitucionni proekti* 1990, 50f.

208 Monov 1975, 87, 98.

209 *Rabotničesko delo* vom 13.02.1951; *Otečestven front* vom 15.02.1951 und 14.06.1951; *Izrev* vom 16.02.1951; PRO FO 371/95092 RK 1741/1 (Campaign against Illiteracy in Bulgaria); ebd. 371/100 534 NG/741/1 (British Legation, Sofia, July 9<sup>th</sup>, 1952).

tisierung bei allen Bürgern unter 50 Jahren wenig wahrscheinlich. Zumindest unter der muslimischen Bevölkerung dürften zum damaligen Zeitpunkt auch bei dieser Altersgruppe noch beträchtliche Alphabetisierungslücken bestanden haben.<sup>210</sup>

Auch das türkische Schulwesen, in den 1930er Jahren zunehmend eingeschränkt, wurde nach 1944 wieder ausgebaut, nunmehr unter staatlicher Kontrolle und nicht länger, wie seit 1878, als Privatschulsystem. Zudem behielt sich der Staat das Recht vor, darüber zu entscheiden, welche der in Bulgarien lebenden nationalen Minderheitengruppen in den Genuss einer Minderheitenschule gelangen sollte.<sup>211</sup> Die Zahl der Grundschulen, die in den letzten Jahren des alten Regimes wegen der Emigrationsneigung, aber auch wegen einer restriktiveren Politik der Regierung stark rückläufig gewesen war, erreichte schon bald wieder das Niveau der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Allerdings folgte der Unterricht jetzt einem deutlich größeren Kanon an Fächern in bulgarischer Sprache. Mit Beginn der 1950er Jahre ging man zudem auch an die Einrichtung weiterführender türkischer Mittelschulen und Gymnasien, die es vor dem Kriege so gut wie überhaupt nicht gegeben hatte. Lehrerausbildungsstätten für türkische Lehrer wurden eingerichtet, unter anderem durch die Umwandlung der ehemaligen geistlichen Hochschule „Nuvvab“ in ein staatliches Lehrerbildungsseminar. Die Ausbildung türkischer Lehrer diente ebenso wie der privilegierte Zugang von Türken zur Universität unter Umgehung formaler Aufnahmeanforderungen dem Ziel der Schaffung einer „sozialistischen Intelligenz“ unter den Türken, welche im Sinne von „Modernisierungspionieren“ als Mittler und Multiplikatoren der Parteiziele unter der türkischen Bevölkerung wirken und dabei die bis dahin bestimmende geistliche Elite ablösen sollte. Die staatlichen Bildungsanstrengungen führten denn auch relativ schnell zu einer fast vollständigen formalen Schulerfassung, die im Grundschulbereich zumindest bei den Jungen bereits 1952 mit 97% fast alle Kinder erfasste. Über Probleme einer entsprechenden Erfassung der Mädchen wurde hingegen noch bis in die 1950er Jahre berichtet. Die Unterrichtsqualität blieb allerdings auch jetzt niedrig, konnte doch auch der sozialistische Staat den Mangel an qualifizierten türkischen Lehrkräften auf die Schnelle kaum ausgleichen. 1952/53 waren von den 3.591 Lehrern an türkischen Schulen immer noch fast die Hälfte Bulgaren; von den 1.750 türkischen

210 Für die pomakische Bevölkerung mit entsprechenden Andeutungen: Monov 1972, 9–48.

211 Das Schulgesetz siehe in *Düržaven vestnik* Nr. 234 vom 12.10.1946, hier bes. Art. 155. „Welche Minderheiten auf dem Territorium des bulgarischen Staates die Rechte fremdnationaler Minderheiten genießen und in ihren Schulen in der Muttersprache unterrichtet werden können, entscheidet der Ministerrat gemäß Bericht des Ministers für Volksbildung“. Vgl. zu den Bildungsbemühungen der 1940er und 1950er Jahre Markov 1971, 69–79; Bejullov 1979, 197–228; Bachmaier 1984, 391–404.

Lehrern hatten mit 1.487 der allergrößte Teil selbst lediglich einen Grund- oder Mittelschulabschluss. Als besonderer Schwachpunkt erwiesen sich dabei die Kenntnisse der bulgarischen Sprache der Schüler, die bis weit in die 1950er Jahre hinein ausgesprochen dürftig blieben. Türkische Schüler seien, so hieß es noch 1959 in einem Lehrer-Begleitheft für Bulgarischlehrer an türkischen Schulen, häufig nicht in der Lage, bulgarische Texte zu begreifen.<sup>212</sup> Ein nur schwer zu erschütternder Konservatismus der Eltern, die den Bildungsbemühungen der kommunistischen Regierung skeptisch gegenüberstanden, schränkte den Bildungserfolg ebenso ein wie der sich schon in den ersten Jahren nach der „volksdemokratischen Revolution“ verstärkende Emigrationswunsch vieler Türken, denen angesichts der ohnehin angestrebten Auswanderung ein erfolgreicher Abschluss der bulgarischsprachigen Schulfächer nicht mehr nötig schien. In die gleiche Richtung der Verwandlung der Türken in eine „sozialistische Minderheit“ sollte auch die Einrichtung türkischer Bibliotheken und Theater in Šumen, Kürdžali und Chaskovo Anfang der 1950er Jahre wirken.<sup>213</sup> Im Rahmen der staatlichen Zensur entstand auch wieder eine türkische Presse<sup>214</sup>; Autoren aus der Türkei, vornehmlich kritisch-realistische und politisch „links“-orientierte wie Sabahattin Ali (1907–1948) oder Nazım Hikmet (1902–1963), aber auch ältere Literaten aus der osmanischen und frührepublikanischen Zeit wurden in Büchern aufgelegt.<sup>215</sup>

Der von oben induzierte soziale Wandel hatte dabei immer auch eine ethno-politische Dimension. So sollte die Erweiterung der öffentlichen Rolle der Frauen durch deren erstmalige Einbeziehung in das außerhäusliche Berufsleben, durch die Möglichkeit zu politischer Teilhabe und den Zugang zur Bildung zugleich auch die traditionellen familiären Strukturen unter der muslimischen Bevölkerung aufbrechen und die türkische Bevölkerung dem Einfluss der geistlichen Eliten entziehen.<sup>216</sup> Die Verbesserung der ländlichen medizinischen Versorgung sollte nicht nur die über Jahrzehnte vernachlässigte Bekämpfung von Krankheiten und Epidemien in den türkisch besiedelten Gebieten voranbringen, sie sollte die Türken auch für das Projekt einer säkularen sozialistischen

212 Popov / Kabasanov / Baev 1959, 35f.

213 Vgl. zu den Bibliotheken Monov 1976, 9–39. Zu den türkischen Theatern siehe den knappen Rückblick in: *Işık / Svetlina* vom 11.04.1991, 2; ferner *Otečestven front* vom 18.02.1964, 4 sowie *Zemedelsko zname* vom 30.10.1956, 3.

214 Seit 1944/45 erschien als überregionale türkische Zeitung *Yeni Işık / Nova Svetlina* (Neues Licht), ab 1946 wurden als Kinder-Zeitung des Pionier-Verbands *Eylülcü çocuk (September-Kind)* und ab 1948 als Jugendzeitung „Halk gençliği“ (Volksjugend) herausgegeben; vgl.: *Bülgarski periodičen pečat 1944–1969* tom II, 1975, 430–436 sowie *Nova Svetlina* vom 1.12.1990, 1, 3.

215 Cengiz 1966, 71–78; Velikov 1974, 239–259.

216 Vgl. Veselinova 1965, 141f.

Moderne gewinnen.<sup>217</sup> Die Bodenreform, die landlose Bauern zunächst in den Genuss eigenen Bodens kommen ließ, bevor dieser seit Anfang der 1950er Jahre dann kollektiviert wurde, sollte die zumeist landarmen türkischen Bauern politisch an das System binden.<sup>218</sup>

Der Preis für diese sozialistischen Modernisierungsofferten war freilich, genau wie für die bulgarische Bevölkerung, zum einen die Unterwerfung unter eine rigide ideologisch-politische Kontrolle durch Staat und Partei, zum zweiten aber auch eine systematische Unterminierung der religiösen Identität der muslimischen Bevölkerung. Maßnahmen, die tief in die religiösen Institutionen eingriffen, begleiteten daher von Anfang an die *mission civilatrice* der Partei. Die Verstaatlichung der vaqf-Besitzungen entzog der islamischen Glaubensgemeinschaft ihre wichtigste ökonomische Basis und machte sie von staatlichen Subsidien abhängig. Die Zahl der Geistlichen wurde zudem von 15.000 1948 auf nunmehr 2.400 am Ende der 1950er Jahre reduziert<sup>219</sup>, die verbliebenen Geistlichen der Kontrolle der Staatssicherheit unterworfen. Die Säkularisierung der „Nuvvab“ machte eine theologische Ausbildung nur noch in den mittelasiatischen Republiken der UdSSR möglich und schottete die muslimischen Geistlichen sowohl vom theologischen Milieu der Türkei wie auch der arabischen Welt ab. An den Koran-Unterricht wagte die Partei sich zunächst noch nicht heran; auch er wurde jedoch 1952 eingestellt.<sup>220</sup> Das 1949 verabschiedete Religionsgesetz schuf mit dem Verbot von gegen den Staat gerichteter politischer Aktivität der Religionsgemeinschaften zudem ein Instrument, das die BKP stets auch gegen die islamischen Geistlichen wenden konnte.<sup>221</sup> Der im Amt belassene Teil der islamischen Geistlichkeit suchte offenbar angesichts der politischen Bedrohung den vordergründigen Konsens mit der Macht. „The leaders of the Mohamedan religion“, so resümierte ein britischer Botschaftsbericht aus dem Jahre 1949,

have long since adopted a posture of complete subservience to the Government, although there is good evidence that their public professions are far from expressing their real thoughts.<sup>222</sup>

Waren dies auch zweifelsohne gravierende Eingriffe, so scheinen sie die religiöse Alltagspraxis zunächst allerdings weniger getroffen zu haben als dies bei anderen nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften, beispielsweise bei der (allerdings

217 Vgl. z. B. für den Kreis Chaskovo: *Rodopska borba* 3.8.1954, 3; *Rodopska borba* 7.1.1956, 2; *Rodopska borba* vom 12.5.1956, 2; *Rodopska borba* vom 13.3.1957, 1.

218 Vassilev 2008, 32.

219 Trifonov 1991, 10.

220 Cebeci 1970, 209-211.

221 *Otečestven front* vom 17.2.1949; *Dŭrŭaven Vestnik* vom 1.3.1949.

222 PRO FO 371/78 297/R 3244 (Mr. Mason to Mr. Bevin, 23.3.1949: Policy of the Bulgarian Government towards Religion).

unvergleichlich kleineren und oppositionelleren) katholischen Kirche der Fall war.<sup>223</sup> Der britische Botschaftsvertreter Mason sprach Anfang des Jahres 1950 daher davon, dass die islamische Religion zwar „discouraged“ werde, aber nicht „actually interfered“.<sup>224</sup> Trafen diese Folgeerscheinungen der „Volksdemokratisierung“ in ähnlicher Weise auch die bulgarische Bevölkerung, so gab es aber durchaus auch repressive Maßnahmen, die gezielt gegen die Türken gerichtet waren. So wurden etwa Türken aus den grenznahen Gebieten – von Georgi Dimitrov als „Geschwür“ an der Grenze bezeichnet – „aus Sicherheitsgründen“ umgesiedelt.<sup>225</sup>

Im Ganzen dürften derartige Restriktionen und Eingriffe aber noch kaum als Entnationalisierungsmaßnahmen gedacht gewesen sein. Sie entsprangen der Politik der Herrschaftssicherung der Partei und ihres Konzepts sozialen Wandels, waren zudem durch den Kalten Krieg und die außenpolitische Frontstellung gegenüber der Türkei motiviert und fügten sich so ein in die generelle Strategie einer repressiven Absicherung der neuen sozialen Ordnung. „Although the Turks are harassed,“ so formulierte es denn auch ein Angehöriger der amerikanischen Botschaft, „they are molested no more than the Bulgarians“,<sup>226</sup> und selbst der Chargé d'affair an der türkischen Mission in Sofia äußerte sich gegenüber britischen Botschaftsrepräsentanten (und im Gegensatz zur türkischen Öffentlichkeit<sup>227</sup>) eher zurückhaltend über die Beschränkung der Religiosität unter den Türken.<sup>228</sup>

Die in den 1940er und frühen 1950er Jahren verfolgte Politik einer Integration durch kulturelle Förderung erzielte allerdings nicht die gewünschten Ergebnisse. Die kultur- und bildungspolitischen Maßnahmen unter Wahrung eigener muttersprachlicher Institutionen stärkte letztlich nur die ethnische Par-

223 Vgl. zur Rolle der katholischen Kirche in den ersten zehn Jahren nach der kommunistischen Machtübernahme: Eldürov 2002, 549–673.

224 PRO FO 87 544 R 1018/5 8 (Mr. Mason to Mr. Mc Neil, 26.1.1950).

225 Büchschütz 1997 (2000), 122.

226 N. A. Washington RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy Classified Records 1950–1952 (Report: Expulsion of Turks from Bulgaria, 12.07.1951).

227 So kam es bereits 1946 sowie im Herbst 1949 und 1950 immer wieder zu Demonstrationen in der Türkei aus Protest gegen die Behandlung der Landsleute in Bulgarien und auch in Jugoslawien: N.A. Washington: Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Turkey 1945–1949 867.00/9-1346 (AmEmb Ankara, Sept.13, 1949, No.1109, Subject: Demonstration Protesting against Yugoslav and Bulgarian Prosecution of Turkish Minorities); ebd. 867.00/12-1746 (AmEmb Ankara Dec.17, 1946, No.1290, Subject: Attempt Students Demonstration in Istanbul against Persecution of Turks in Balkans).

228 PRO FO 371/111 485/NG 1781/3 (The State of Churches in Bulgaria. Chancery to N. Dept., December 2<sup>nd</sup>, 1954).

tikularidentität der türkischen Bevölkerung, erfüllte aber nicht die gewünschten Loyalitätserwartungen. Die Modernisierungsofferten der Partei wurden nur zögerlich angenommen und nicht immer als „Fortschritt“, sondern vor allem als Eingriffe in die eigene Lebenswelt begriffen. Von den neuen kommunistischen Organisationen hielten die Türken sich in weitaus stärkerem Maße fern als die bulgarische Bevölkerung, und auch die Religiosität war durch administrative Eingriffe nicht zu unterminieren. Hierauf wird im folgenden Abschnitt zurückzukommen sein. 1958 warf die Partei das Ruder daher herum. Sie verließ den Rahmen normativ und rechtlich zugesicherter Minderheitenrechte zwar formal (noch) nicht und bestritt auch nicht die Existenz einer ethnisch distinkten türkischen Minderheit; wohl aber begann sie deren institutionalisierte Artikulationsmöglichkeiten schrittweise zu beschneiden. Die neue ideologische Chiffre der Minderheitenpolitik war die der „Einbeziehung“ (priobštavane) der Türken als untrennbarer Bestandteil der „bulgarischen Nation“<sup>229</sup>, hätten diese doch – wie unter Rückgriff auf das sowjetische Ideologem des „sovjetskij narod“ behauptet wurde – mit der türkischen Nation aufgrund ihres andersartigen „klassenmäßigen Wesens“ nichts gemein.<sup>230</sup> Auf der ideologischen und propagandistischen Ebene wurde eine Offensive gestartet, die den Türken Bulgarien als ihre Heimat nahebringen und ihre vermeintlich fehlende Verbindung mit der Türkei und der türkischen Nation vermitteln sollte. „Patriotische Erziehung“ im Sinne der Identifizierung mit der Geschichte Bulgariens und der Bulgaren wurde zum vorrangigen Sozialisationsziel der Massenorganisationen.<sup>231</sup> Bulgarisches Heimatgefühl und „Stolz auf die bulgarische Geschichte“ sollten einen Identitätswechsel unter den bulgarischen Türken bewirken.<sup>232</sup> In der Praxis bedeutete dieser Strategiewandel der Parteipolitik nichts anderes als die schrittweise Beschneidung bzw. Auflösung der kulturellen Institutionen der Minderheit. Die türkischen Schulen wurden ab 1958 mit bulgarischen zusammengelegt, der muttersprachliche Unterricht zunehmend auf zunächst zwei bis vier Stunden reduziert; schließlich sollte er nur noch „auf Wunsch der Eltern“ erteilt werden, bevor er in den 1970er Jahren ganz eingestellt wurde.<sup>233</sup> Türkische Theater, Bibliotheken

229 Zu dem hinter diesem Kurswechsel stehenden ZK-Plenum vgl. Memišev 1984, 128ff; Bejtullov 1975, 32f; Aliev 1980, 143ff; Skenderov 1983, 205f; Trifonov in Pogled, Nr. 17 vom 29.04.1991, 10.

230 Genov 1961, 43ff; Markov / Gavazov / Donev 1964, 30–44.

231 Vgl. den 9. Kongress der „Vaterländischen Front“: Otečestven front vom 25.06.1982, 7 (Rede des Delegierten des Bezirks Kürdzali, Achmed Rašidov).

232 Paradigmatisch in diesem Sinne der propagandistische Sammelband: *Narodna Republika Bŭlgarija – naša rodina*, Sofija 1964.

233 Memišev 1984, 18ff.; Videnov 1960, 79f; Bejtullov 1975, 89f; St. Trifonov 1991(II), 10. Türkische Autoren sprechen hingegen davon, dass der türkische Schulunterricht 1970 vollständig verboten worden sei: Cebeci 1970, 302–304. Der bulgarische Bericht an den



und Publikationsorgane verschwanden nicht sofort von der Bildfläche, wurden aber in der Zahl ausgedünnt. Auch Radiosendungen in türkischer Sprache, die als Gegengewicht gegen das offensichtlich viel gehörte türkische Radio benötigt wurden, blieben von dieser schrittweisen Beschneidung eigener kultureller Räume zunächst noch ausgespart und waren in den 1970er Jahren zusammen mit den noch am Leben gehaltenen, nunmehr jedoch nur noch zweisprachig erscheinenden fünf Zeitungen die einzigen Medien, über die sich türkische Individualität kommunizieren ließ.<sup>234</sup> Diese Rudimente einer eigenen türkischen Kultur wurden offenbar auch deswegen aufrecht erhalten, weil man auf sie zum Zwecke der Popularisierung der Parteipolitik und zum Zwecke der Heranbildung einer türkischen Intelligenz noch nicht verzichten konnte. Demgegenüber wurde die bereits im ersten Nachkriegsjahrzehnt reduzierte Zahl der islamischen Geistlichen weiter von 1956 2.393 auf 1961 nur mehr noch 462 verringert. Hatte bis dahin ein Hodža 270 Türken betreut, so war er nunmehr für 1.397 zuständig. Die Übernahme der Bezahlung der Hodžas durch den Staat ermöglichte zudem eine direktere Kontrolle der Geistlichen.<sup>235</sup>

Erneut durch das Politbüro der BKP 1969 bestätigt, radikalisierte sich dieser Kurs der schleichenden Assimilierung in den 1970er Jahren noch einmal. In der Formel des 10. Parteitags der BKP von 1970 und der 1971 verabschiedeten Verfassung, wonach Bulgarien kein multinationaler Staat und die Bulgaren eine *einheitliche sozialistische Nation* seien<sup>236</sup>, deutete sich erstmals auch eine Abkehr von der bis dahin noch gewährten Anerkennung der Türken als distinkte ethnische Minderheit an. Im Laufe der 1970er Jahre nahmen die nach 1958 eingeleiteten Maßnahmen denn auch an Reichweite und Intensität zu. Neben der weiteren Reduzierung institutioneller Artikulationsmöglichkeiten der Minderheit verstärkten sich jetzt vor allem auch die Angriffe auf deren Lebensweise, die man immer noch als zu stark durch „ethnische Partikularitäten“ bestimmt sah. Die im Entstehen begriffene „entwickelte sozialistische Gesellschaft“, so lautete das dieser Politik zugrunde gelegte ideologische Konstrukt, bringe auch eine sozialistische Nation hervor, die durch „geistige Einheit des Volkes“, durch

---

UN-Ausschuss für Rassismus verwies demgegenüber noch 1976 auf die (theoretisch) nach wie vor vorhandene Möglichkeit des fakultativen Türkisch-Unterrichts, ohne dies allerdings zu quantifizieren: United Nations Committee on the Elimination of Racial Discrimination: CERD/C/118/Add. 17, October 18<sup>th</sup>, 1984, 15. Auch einzelne noch in den 1970er Jahren erschienene türkische Schulbücher deuten darauf hin, dass ein fakultativer Unterricht in den 1970er Jahren offenbar vereinzelt noch aufrechterhalten wurde.

234 Turskoto 1964, 29f; M. Bejtullov 1975, 82.

235 Mizov 1965, 181f, 195. NR *Bulgarija i religioznite izpovedenija* 1966, 96f.

236 Zur Begründung dieses Nationskonzeptes vgl. Vasileva 1976, 279-304; Jankov 1977, 197-225; BAN (Hg.) 1980.

eine gemeinsame sozialistische Lebensweise und eine internationalisierte Kultur gekennzeichnet sei. Ethnisch differenzierende Elemente des Alltagslebens und der Kultur würden in der Entwicklung einer solchen „sozialistischen Nation“ einen immer geringeren Stellenwert einnehmen und schließlich in einer „ethnokulturell“ und „geistig-ideologisch einheitlichen Nation“ aufgehoben werden.<sup>237</sup> Historisch abgestützt wurde diese „Argumentation“ durch den vermeintlichen Nachweis, dass die Bulgarien-Türken sich ohnehin in ihrer Geschichte „unter bulgarischen Bedingungen“ und als Teil der „gemeinsamen bulgarischen wirtschaftlichen Gemeinschaft“ entwickelt hätten. In ihrem ethnischen Selbstbewusstsein, ihren kulturellen Spezifika, ja selbst in ihrer Sprache und ihrer „psychischen Art“ unterschieden sie sich daher substantiell von den anatolischen Türken, so dass das „bulgarische Volkstum“ (*bulgarska narodnost*) aus „zwei grundlegenden Komponenten“ bestünde – dem slawischsprachigen und dem turksprachigen.<sup>238</sup> Offen ist, inwieweit diese Minderheitenpolitik auch durch die teilweise ins Esoterische abgleitenden Vorstellungen der Živkov-Tochter Ljudmila beeinflusst worden sind, die in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre mit ihrer Forderung nach einer neuen „ästhetischen Lebensweise“ eine Reihe von Maßnahmen auf den Weg brachte, mit denen die Alltagskultur auch der bulgarischen Bürger von „traditionellen“ Relikten befreit werden sollte.<sup>239</sup> Wenn ihre Überlegungen auch sicherlich nicht primär und ausschließlich gegen die Minderheiten gerichtet waren, so wirkten sich derartige Formen des kulturellen Alltagsmanagements für diese aber sicherlich in besonderer Weise aus, waren es doch gerade die Muslime, in denen man alle Symbole des Traditionellen identifizierte. Für die Türken führte dies zu bisweilen abstrus anmutenden Kampagnen zur Überwindung noch bestehender „ethnisch differenzierender“ Elemente von Religion und Lebenswelt. Feiern und Feste, Kleidung und Alltagsgewohnheiten wurden zu den vorrangigen Angriffszielen eines solchen identitären „engineerings“.<sup>240</sup> In einem umfassenden Katalog zur Regelung von Festen und Ritualen – entworfen von einer „Kommission für geistige Werte“ des bulgarischen Parlaments und auch hier stark beeinflusst von zeitgleichen Bestrebungen in der UdSSR<sup>241</sup> – stellte man den traditionellen Feiern eine von religiösen Elementen befreite „sozialistisch-säkularisierte“ Alternative entgegen-

237 Vgl. diese Argumentationsweise paradigmatisch bei Šukri Tachirov, der – selbst türkischer Abstammung – sich in den 1970er Jahren zu einem der ideologischen Architekten dieser „Annäherungs- und Verschmelzungsthese“ machte: Tachirov 1979, 14-35, Tachirov 1981, 169ff, Tachirov 1984, 150ff.

238 Sačev 1983, 52-63.

239 Zu den Ideen Ljudmila Živkovas vgl. zuletzt Atanasova 2004, 278-315.

240 Vgl. hierzu Troebst 1987, 231-254; Höpken 1987, 255-280.

241 Zu den Diskussionen in der UdSSR vgl. im Überblick Binns 1979, 12-21 und 110-122.

gen.<sup>242</sup> Für Taufen, Hochzeiten und Begräbnisfeiern wurden unter Anknüpfung an volkskulturelle bulgarische Elemente säkularisierte Rituale entwickelt<sup>243</sup>; „sozialistische Feiern“ wie Aufnahme in den Jugendverband oder Auszeichnungen am Arbeitsplatz sollten als Alternative zu religiös behafteten Festivitäten etabliert werden.

Ähnlich wie die sozialkulturellen Modernisierungsbestrebungen der 1950er Jahre blieben auch diese Versuche, die türkische Lebenswelt zu beeinflussen und das ethnische Sonderbewusstsein der Türken im Sinne einer „einheitlichen bulgarischen sozialistischen Nation“ zu standardisieren, trotz der immer wieder ergehenden Erfolgsmeldungen der Partei aber offenbar ohne den gewünschten Durchbruch. Zwar wurde auch die türkische Bevölkerung von einem Prozess der Säkularisierung und des Abschleifens traditionaler Verhaltensmuster erfasst; auch hinterließ die seit den späten 1950er Jahren betriebene Zurückdrängung der muttersprachlichen und kulturellen Artikulationsmöglichkeiten ihre Spuren. Im Ganzen jedoch ließ sich, wie im Folgenden noch eingehend illustriert werden wird, das ethnisch-nationale Sonderbewusstsein der Türken nicht erschüttern.

Es waren nicht zuletzt diese aus Sicht der Partei enttäuschenden Ergebnisse der Politik der „Einbeziehung“ der Türken in die „einheitliche sozialistische Nation“, die zur Mitte der 1980er Jahre hin eine neuerliche Kursänderung der Partei in der nationalen Frage provozierten, die nunmehr auf eine radikale Assimilierung und die Aberkennung jeglicher ethnischer Partikularidentität der türkischen Bevölkerung abzielte. Die an der Jahreswende 1984/85 einsetzende erzwungene Änderung der türkischen Namen in bulgarische, die mit einem Verbot der türkischen Sprache in der Öffentlichkeit sowie mit einer weiteren Einengung religiöser Aktivitäten einherging, war der bis dato massivste staatliche Repressionsakt gegenüber der türkischen und muslimischen Bevölkerung. Er stand einerseits in der Kontinuität früherer Assimilierungspolitik, war aber zugleich auch Reflex auf die Grenzen der bisherigen Entnationalisierungsbestrebungen. Anders als bei früheren Maßnahmen bestritt man jetzt die Existenz einer distinkten türkischen Minderheit und definierte diese zu in der Zeit der osmanischen Herrschaft „zwangsislamisierten Bulgaren“ um, die durch einen

242 Beschlossen wurde dies auf dem „Februar-Plenum“ des ZK der BKP unter maßgeblicher Beteiligung des damaligen Ideologie-Sekretärs und Živkova-Intimus Aleksandŭr Lilov: *Rabotničko delo* vom 14./15.2.1974, 1f; gesetzlich umgesetzt wurden diese Beschlüsse in einem umfangreichen Katalog an Veranstaltungsreglementierungen für private und öffentliche Feste: *Osnovni nasoki za razvitie i usŭrvŭšenstvuvane na praznično-obrednata sistema v NRB*, in: *Dŭrzaven vestnik* Nr. 42 vom 30.5.1978, 505ff. Zur theoretischen Begründung vgl. auch Mizov 1980, 72-85.

243 Allgemein u. a. Nikolov 1985, 37-45; zu Hochzeitsritualen Todorov 1985, 3-13; Vasileva 1985, 58-63; exemplarisch vgl. für den (stark türkisch besiedelten) Bezirk Tŭrgovište die Anleitung: *Za novi socialističeski graždanski rituali*, 1972.

Akt der „Wiedergeburt“ in Gestalt der Namensänderung zu ihrer früheren und eigentlichen Identität zurückgeführt worden seien. Historiker und Ethnologen, nicht unbedingt immer die fachlich besten ihrer Zunft, lieferten dieser Assimilierungspolitik in immer neuen Quelleneditionen und Abhandlungen über die osmanische Politik der „Zwangsislamisierung“ die „wissenschaftlichen“ Beweise.

Über Entscheidungsfindung, Motive und Durchführung dieser Kampagne, die in ihren Folgen nicht wenig zur Selbstliquidierung des sozialistischen Systems im November 1989 beitrug, sind wir heute aufgrund der Aussagen Beteiligter, journalistischer Recherchen und erster, auf Archiven beruhender Studien sehr viel besser informiert als noch vor zwei Jahrzehnten. Vieles an Hintergründen bleibt aber nach wie vor ungesichert.<sup>244</sup> Danach wurde Mitte 1983 eine eigens gebildete Kommission unter dem Politbüro-Mitglied Milko Balev, dem damaligen Ideologie-Sekretär Stojan Michajlov und dem Historiker Ilčo Dimitrov beauftragt, ein Konzept für die Behandlung der „türkischen Frage“ auszuarbeiten. Auf der Grundlage ihrer Arbeit verabschiedete man Mitte 1984 ein Programm, das zunächst noch ganz auf eine Fortsetzung der bekannten Instrumente einer administrativen Zurückdrängung der Artikulationsmöglichkeiten der Minderheit setzte, eine Änderung der Namen und die generelle Infragestellung der Existenz einer türkischen Bevölkerung aber wohl noch nicht ins Auge fasste. Erst im Sommer des Jahres 1984 wurde dieses Programm dann offenbar deutlich radikalisiert. Offen bleiben muss trotz der Veröffentlichung erster Dokumente aus den Parteigremien beim gegenwärtigen Erkenntnisstand, ob sich dabei eine radikale „hardliner“-Fraktion innerhalb der Parteiführung gegen eher gemäßigte Parteiführer durchgesetzt hat,<sup>245</sup> ob es vor allem (ethnisch bulgarische) regionale Parteiführer aus den türkisch besiedelten Gegenden waren, die eine solche Radikalisierung gefordert haben,<sup>246</sup> und welches die unmittelbare Verantwortung des Parteichefs Todor Živkov in dieser Angelegenheit war. Hinweise, Živkov habe eher eine gemäßigte, auf die herkömmlichen Instrumente setzende Politik präferiert, ergänzt gegebenenfalls um das Instrument der Auswanderung,<sup>247</sup> sind bislang noch ungesicherte Spekulation. Ohne das letztlich entscheidende Votum des Parteichefs dürfte der Beschluss zur Namensänderung aber sicherlich nicht gefallen sein.

Die hinter dem Entschluss stehende Motivlage war offenbar einerseits durch die nur begrenzten Ergebnisse der bisherigen Assimilierungs- und Integrationspolitik bestimmt. Andere Motive kamen jedoch vermutlich hinzu. Die demo-

244 Die zur Verfügung stehenden Quellaussagen diskutiert jetzt Vassilev 2008, 49ff.

245 Vgl. in diesem Sinne der ehemalige Ideologiesekretär und einer der Architekten der damaligen Politik Michajlov 1992.

246 Asenov 1996, 74ff.; Čakurov 1990, 189ff.

247 In diesem Sinne der Parteichef selbst Živkov 2006, 422ff.

graphische Entwicklung Bulgariens mit ihrer stark rückläufigen Fertilität unter bulgarischen Frauen und einer zwar ebenfalls zurückgehenden, aber immer noch deutlich höheren Geburtenrate unter der muslimischen Bevölkerung scheint ein weiterer, nicht unwesentlicher Grund für die Maßnahmen gewesen zu sein. Gegen alle empirische Evidenz, denn die regelmäßigen Emigrationswellen hatten den Zuwachs der türkischen Bevölkerung ja immer wieder begrenzt, wurden derartige biopolitische Argumente zur Schreckensprognose einer „demographischen Katastrophe“ für die bulgarische Nation aufgebauscht und waren offenbar unter der Führungselite von besonderer Suggestivität.<sup>248</sup> Auch die Zypernpolitik der Türkei, die mit der Intervention von 1974 als Beispiel einer theoretisch auch Bulgarien drohenden irredentischen Mobilisierung türkischer Konnationaler gedeutet wurde, scheint Teil des parteiinternen Argumentationsszenarios gewesen zu sein. Wo immer die Motive im Einzelnen auch gelegen haben mögen: Die Durchführung der Namensänderungskampagne an der Jahreswende 1984/85 war nicht nur ein Akt gewaltiger bürokratischer Mobilisierung<sup>249</sup>, sondern sie war auch von äußerster Rigidität und Brutalität in der Anwendung staatlicher Zwangsmittel.<sup>250</sup> Unter massivem Einsatz von Militär und Polizei durchgeführt, forderte sie eine bis heute nicht genau ermittelte Zahl an Toten.

Emigration war immer eine Reaktion der Betroffenen auf diese sich wandelnde Politik des sozialistischen Staates, aber sie war stets auch deren intentionaler Bestandteil. Mit der Abwanderung reagierten die Menschen auf die Zumutungen der Politik, wenn diese ihnen die Möglichkeit der Ausreise bot; Staat und Partei initiierten und nutzten die Emigration aber immer wieder auch, um das Problem der Minderheit zu „lösen“. Alle drei Abwanderungswellen, welche die Epoche des Sozialismus in den Jahren 1950/51, zwischen 1968 und 1978 sowie 1989 begleiteten, waren daher, auch wenn sie unter jeweils ganz eigenen Bedingungen und Verläufen stattfanden, gleichermaßen Flucht wie Vertreibung.

Schon 1950 griff man auf Seiten der Parteiführung ein erstes Mal zum Instrument der angeordneten Auswanderung.<sup>251</sup> Nachdem man seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges praktisch keine Emigration mehr gestattet hatte, kündigte sich mit der Jahreswende 1949/50 eine Änderung der bulgarischen Politik an, zeigten sich die bulgarischen Behörden doch nunmehr plötzlich spürbar groß-

---

248 Ebd., 332.

249 Bereits Mitte Januar, also nur gut zwei Wochen nach Beginn der Aktion, waren 340.000 Türken mit neuen Namen und Dokumenten ausgestattet: *Istinata na „vžroditelnija proces“*, 2003, 8.

250 Als Versuch, eigenes Erleben dieser Kampagne mit einer soziologischen Analyse zu verbinden vgl. Achmed 2003, 166-178; die zugänglichen Informationen über die Durchführung finden sich auch bei Vassilev 2008, 51ff.

251 Ausführlicher hierzu Höpken 1992, 359-376; Kostanick 1957; Znamierowska-Rakk 1977; Şimşir 1986, 218-225.

zügiger bei der Erteilung von Ausreisevisa. Bisweilen, so war türkischen Stellen aufgefallen, seien Türken offenkundig sogar zur Beantragung der Ausreiseformulare aufgefordert worden.<sup>252</sup> Die damalige Praxis der türkischen diplomatischen Vertretungen in Sofia, Plovdiv, Varna und Burgas, nur jenen auch ein Einreisevisum für die Türkei zu erteilen, die Verwandte im Mutterland nachweisen konnten, verhinderte es jedoch, dass all jene, die im Besitz eines bulgarischen Ausreisevisums waren, sofort auch die Reise in die Türkei antreten konnten.<sup>253</sup> Schon im Verlauf der ersten sechs Monate des Jahres 1950 stieg die Zahl der in der Türkei ankommenden Auswanderer dennoch bereits spürbar an. Hatte sie im Januar und Februar 1950 mit 800 bis 1.200 bereits das Jahresniveau der ersten Nachkriegsjahre erreicht, so schnellte sie bis zum Juni/Juli auf 3.000 bis 4.000 pro Monat hoch. Bis Mitte des Jahres 1950 hatten so bereits 16.000 bulgarische Türken den Weg über die Grenze gefunden.<sup>254</sup> Am 10. August 1950 forderte die bulgarische Regierung die Türkei sodann zur „unverzüglichen Aufnahme“ von 250.000 der damals insgesamt 675.000 Türken Bulgariens innerhalb einer Frist von drei Monaten und zur „Garantie einer ungehinderten Aufnahme“ aller künftig emigrierenden Türken auf.<sup>255</sup> Es war dies ein Ansinnen, das man von bulgarischer Seite pikanterweise mit Verweis auf das bulgarisch-türkische Auswanderungsabkommen von 1925 begründete und welches die türkische Regierung wie einen „unexpected shock“ traf.<sup>256</sup> Zwischen August 1950 und November 1951, als die bulgarische Regierung nach einer zeitweiligen Grenzschließung durch die Türkei ihrerseits die Auswanderung ebenso unvermittelt beendete, wie sie diese begonnen hatte (nur ein Beleg für die eingangs dieses Kapitels skizzierte Widersprüchlichkeit der bulgarischen Minderheitenpolitik), verließen 155.000 Türken Bulgarien. Zweifelsohne hatten die politischen und

252 N. A. Washington 767.74/12-849 (Air Pouch to Dept. of State from Ankara, No. 450, December 8<sup>th</sup>, 1949. Subject: Turkish-Bulgarian Relations); ebd. 882.1869/1-950 (To Dept. of State from Istanbul No. 14, January 5<sup>th</sup>, 1950. Subject: Bulgarians of Turkish Origin Emigrating to Turkey), ebd. 864.411/3-450 (Air Pouch from AmConGen Istanbul No. 109 to Dept. of State, March 4<sup>th</sup>, 1950. Subject: Turkish Minority in Bulgaria); PRO FO 371/88011 RK 1825/11 (Memorandum: Dispute Concerning the Emigration of Turkish Minorities from Bulgaria to Turkey); ähnlich auch: Vatan vom 20.9.1949; *Son Posta* vom 28.2.1950; *Son Posta* vom 11.5.1950.

253 N. A. Washington 882.1869/5-1250 (To Dept. of State from Istanbul No. 285, May 12<sup>th</sup>, 1950. Subject: Immigration into Turkey of Bulgarians of Turkish Origin).

254 N. A. Washington 882.1869/6-1950 (To Dept. of State from Istanbul No. 387, June 19<sup>th</sup>, 1950; Subject: Investigation of Turkish Bulgarian Immigration at Edirne); ebd. 882.1869/8-350 (To Dept. of State from Istanbul No. 89, August 3<sup>rd</sup>, 1950; Subject: Emigration from Bulgaria).

255 *Otečestven front* vom 11.8.1950.

256 N. A. Washington 882.1869/8-1750 (From Ankara to Dept. of State No. 83, August 17<sup>th</sup>, 1950. Subject: Mass Emigration of Turks from Bulgaria); ähnlich: PRO FO 371/88011 RK 1825/1 (Bulgarian-Turkish Relations: The Turkish Minority in Bulgaria).

sozialen Veränderungen seit dem 9. September 1944, die von der Masse der Türken eben nicht so sehr als „Modernisierungszugewinn“, sondern als Beschneidung religiös-ethnischer Identität und Lebensweise empfunden wurde, deren Abwanderungsneigung erhöht. Der Akt der Emigration freilich, wie auch die Umstände ihrer Durchführung, kamen einer staatlich organisierten Abschiebung sehr viel näher als einer Auswanderung.

Auch die zweite große Abwanderungswelle zwischen 1968 und 1978, die im formellen Rahmen eines geordneten Familienzusammenführungsabkommens zwischen der Türkei und Bulgarien von statten ging, war Auswanderung und Abschiebung zugleich. Einerseits nämlich scheint die bulgarische Minderheitenpolitik seit Mitte der 1960er Jahre die Auswanderungsneigung unter der türkischen Bevölkerung deutlich verstärkt zu haben. Quellen aus dem Umkreis des bulgarischen Geheimdienstes belegen inzwischen, dass die bulgarische Regierung auch in den Jahren, in denen sie keine Auswanderung zuließ, in erheblichem Maße mit Auswanderungsanträgen konfrontiert worden war.<sup>257</sup> Nachdem das Abkommen die Möglichkeit der Emigration eröffnet hatte, hätten Zehntausende, so der für die Assimilierungspolitik der 1980er Jahre maßgeblich mitverantwortliche Parteifunktionär Stojan Michajlov, ihren Arbeitsplatz verlassen, um in Sofia, Burgas oder Plovdiv Einreisevisa für die Türkei zu bekommen.<sup>258</sup> Zugleich aber verfolgte die Parteiführung offenbar auch das Kalkül, angesichts der geringen Erfolge ihrer Politik des „*priobštavane*“, die Auswanderung zum Instrument einer „Lösung“ der Minderheitenfrage zu machen. Mit dem Angebot an die Türkei verband Živkov, so die Erinnerungen des Geheimdienstmitarbeiters Asenov, die Hoffnung auf eine Totalauswanderung der Türken, um sich „danach nicht mehr damit beschäftigen zu müssen“.<sup>259</sup>

Jenseits dieser minderheitenpolitischen Erwägungen dürften es aber auch außenpolitische Motive gewesen sein, die den damaligen Schritt Sofias bestimmten. Das Auswanderungsangebot fand in einer Zeit balkanpolitischer Entspannungsoffensiven Sofias und der sich intensivierenden bulgarisch-türkischen Beziehungen statt. Unter formaler Anknüpfung an das Emigrationsabkommen von 1925 hatte der bulgarische Parteichef schon 1964 der türkischen Seite eine Wiederauflage eines solchen Abkommens vorgeschlagen. Der dabei auf bulgarischer Seite offenbar zunächst gehegten Hoffnung auf eine Totalauswanderung der türkischen Bevölkerung mochte die türkische Seite aber nicht entsprechen. Die Türkei, damals in einer nicht einfachen wirtschaftlichen und auch politischen Situation, wollte sich nur zur Aufnahme jener Türken bereithalten, die bereits

257 Zwischen 1963 und 1984 sollen 383.358 solcher Anträge an die bulgarischen Stellen gerichtet worden sein: Asenov 1996, 25.

258 Michajlov 1992, 65.

259 Asenov 1996, 25.

Verwandte in der Türkei hatten.<sup>260</sup> Auch wenn diese Einschränkung in der Umsetzung des Abkommens großzügig gehandhabt wurde, blieb es in dem erst nach vier Jahren des Verhandeln und des Annäherns verabschiedeten Vertrag denn auch „nur“ bei einer Familienzusammenführung. Immer wieder kam es in den zehn Jahren, in denen der Vertrag Anwendung fand, auch zu diplomatischen Kontroversen über die Aufnahmewilligkeit der Türkei, die der bulgarischen Seite zu restriktiv war.<sup>261</sup> Nicht zuletzt aufgrund solcher Meinungsverschiedenheiten über das Ausmaß der Abwanderung erklärten beide Seiten schließlich 1982 den de facto schon seit 1978 ausgelaufenen Vertrag für hinfällig.

Vor allem die Lawine an Türken, die sich zwischen Anfang Juni und Ende August 1989 in Richtung türkischer Grenze ergoss und die zur Entleerung ganzer Dörfer und Regionen Bulgariens führte, nachdem Todor Živkov Ende Mai überraschend die Grenzen für auswandernde Türken geöffnet hatte, war ein Reflex auf die seit Mitte der 1980er Jahre radikalisierte Assimilierungspolitik der kommunistischen Regierung. Auf die „Wiedergeburt“-Politik hatte die türkische Bevölkerung mit vielfältigen Formen des zivilen Ungehorsams, aber wohl auch mit von kleinen dissidenten Gruppen getragenen Formen des gewaltsamen Widerstands reagiert. Vor allem in den Dörfern, so fasste ein Geheimdienstbericht die Ergebnisse der Kampagne zusammen, sprächen die Menschen, wo immer es geht, auch weiterhin türkisch, der Moscheebesuch sei zwar rückläufig, nicht jedoch die Wahrnehmung religiöser Praktiken. Auch an den Kleidungsgewohnheiten habe sich kaum etwas geändert, und die erzwungene Namensänderung umgingen die Menschen durch synkretistische Namensgebungen bzw. durch die Benutzung „doppelter“ Namensformen.<sup>262</sup> Unter der Bevölkerung und selbst unter den „lokalen Kadern“ aus dem Kreise der Türken habe die Partei zudem fast jeden Kredit eingebüßt<sup>263</sup> und letztlich habe die Politik der erzwungenen Namensänderung die Auswanderungsneigung unter den Türken stark anwachsen lassen. Von Sabotage- und Terrorakten geheimer türkischer Widerstandsgruppen berichten Quellen aus dem Umkreis jener, die damals an der Kampagne beteiligt waren.<sup>264</sup>

---

260 Vassilev 2008, 38.

261 Mladenov 1992, 127ff.

262 Zur synkretistischen Namensnutzung als Form des Widerstands und der eigensinnigen Wahrung ihrer Identität siehe Konstantinov, Ahaug 1995; Krasteva-Blagoeva 2006, 63–76; Konstantinov 1992, 343–358.

263 Asenov 1996, 107.

264 Wie stark dieser gewaltsame Widerstand tatsächlich war, bleibt gegenwärtig noch unklar. Es sind vor allem ehemalige Funktionsträger des Systems und Beteiligte an der Kampagne, die auf einen solchen „terroristischen“ Widerstand, der zudem durch die Türkei geschürt worden sei, verweisen. Mangels Parallelüberlieferungen bleiben derartige Aus-



Es waren wohl letztlich diese bescheidenen Ergebnisse einer gescheiterten Minderheitenpolitik, welche die im Sog der „perestrojka“-Politik und eines sich verändernden Osteuropa ohnehin an Paralyse und Legitimationsverlust leidende politische Führung im Mai 1989 zu einer neuerlichen Kurswende veranlasste. Nachdem man 30 Jahre betont hatte, dass die Türken Teil der bulgarischen Nation seien und zuletzt überhaupt die Existenz einer türkischen Minderheit in Frage gestellt hatte, gestattete man quasi über Nacht allen Ausreisewilligen die Emigration in die Türkei. Das Ergebnis dieses Beschlusses, ähnlich dem Beschluss der DDR-Führung zur Öffnung der Mauer und offenbar in einem ähnlichen Zustand der Konzeptionslosigkeit gefasst, war ein Dammbbruch. Binnen weniger Tage machten sich zehntausende Türken auf den Weg an die Grenze. Zwischen dem 10. Mai und der Schließung der Grenze am 21. August verließen insgesamt zwischen 310.000 und 320.000 Türken und Muslime Bulgarien, bevor die Türkei im August unter der Last des Ansturms die visafreie Einwanderung bulgarischer Türken aufhob und damit den täglichen Ansturm drastisch reduzierte. Ganze Dörfer brachen in Richtung Türkei auf, manche größere Siedlungen und Kleinstädte verloren praktisch über Nacht ein Drittel bis die Hälfte ihrer Bewohner.<sup>265</sup> Die Auswanderung hatte dabei, wenn man einer damals noch internen Untersuchung des Sofioter Instituts für Soziologie glauben darf, zunächst gar nicht im Mittelpunkt des Widerstands gegen die staatliche Politik gestanden: Namen, Glaube, Sprache waren vielmehr die Forderungen gewesen, mit denen die Türken in den April- und Mai-Tagen des Jahres 1989 ihren Protest artikuliert hatten. Erst nach der Živkov-Rede sei die Emigration in einer echten „Massenpsychose“ losgebrochen, ermuntert noch durch die Ankündigung der türkischen Regierung, sie sei bereit Auswanderungswillige aufzunehmen.<sup>266</sup> Die Furcht, zurückzubleiben, forcierte dabei offenbar für viele den Entschluss zum Gehen.

Gravierend waren auch die ökonomischen Folgen der plötzlichen Massenabwanderung für das ohnehin wirtschaftlich angeschlagene Bulgarien. Betriebe mussten die Produktion drastisch einschränken; in der Landwirtschaft, in der ein Großteil der Türken beschäftigt war, blieben die Äcker unbestellt. Ernste Plan-Störungen waren die Folge, regionale Ökonomien drohten infolge der Abwanderung zu kollabieren. Sparguthaben wurden kurzfristig abgehoben und in Waren umgesetzt, was die ohnehin vielfach defizitäre Versorgungssituation noch weiter verschärfte. Die Abwanderung gerade auch von Fachpersonal, etwa im medizinischen Bereich, ließ die bestehenden infrastrukturellen und sozialen

---

sagen aber gegenwärtig noch schwer überprüfbar; vgl. die entsprechenden Belege bei Vassilev 2008, 60f.

265 Tomova 1992, 3.

266 Petkov / Fotev 1990, 24, 30.

Defizite der türkisch besiedelten Regionen noch gravierender werden. Auch die regionale Verwaltung brach vielfach zusammen, da so mancher Träger öffentlicher Ämter das Land verließ; selbst ganze Parteiorganisationen lösten sich infolge der Auswanderung auf. Mit zusätzlich mobilisierten Arbeitskräften aus dem Kreise von Rentnern, Schülern und Studenten und Arbeitskräften aus anderen Regionen suchte man die Folgen zu beheben, im Juli 1989 wurden sogar Vorbereitungen für eine Zwangsmobilisierung für den Arbeitseinsatz aller erwachsenen Frauen und Männer geschaffen – ein Instrument, das freilich in den wenigen Monaten, die dem Živkov-Regime noch blieben, nicht mehr zur Anwendung kam.<sup>267</sup>

### III. 3 Emigration als Lösung lebensweltlicher und religiöser Konfliktlagen (1880er Jahre bis 1980er Jahre)

Flucht vor dem Krieg, die mit dem Krieg einhergehende Vertreibung, eine den Minderheiten feindlich gesonnene Politik bis hin zur Assimilierung und zur faktischen Abschiebung waren aber nur einige der Emigrationsquellen. Sie lassen Abwanderung in der Tat als „Zwangsmigration“ erscheinen und lesen sich als Bestätigung des Bildes vom „ethnic cleansing“ der post-osmanischen Balkan-Muslime. Die Ursachen der Auswanderung aber gehen in derartigen kriegesischen oder politischen Beweggründen nicht auf. Nicht weniger, in mancher Hinsicht sogar vorrangiger, war es auch der Umstand, dass die Ausgestaltung der neuen Nationalstaaten in Südosteuropa, unter „bürgerlichem“ wie unter sozialistischem Vorzeichen, immer auch als okzidentales Modernisierungsprojekt gedacht war, was migrationsauslösend wirkte. Zwischen „bürgerlicher“ und sozialistischer Wandlungsprogrammatik lagen dabei zweifelsohne beträchtliche Unterschiede, das Spannungsfeld von muslimischer Lebenswelt und säkularem Modernisierungsvorhaben aber erwies sich in beiden Fällen immer wieder als Faktor, der das Verlassen der Heimat stimulierte.

#### Modernisierung und Emigration: Das „bürgerliche“ Bulgarien (1880–1941)

Schon die Abwanderung im 19. und frühen 20. Jahrhundert lag unter anderem in eben solchen sozialen und kulturellen Wandlungsprozessen begründet. Eine

---

267 Zu den ökonomischen und sozialen Auswirkungen der Abwanderung vgl. u. a. Trud vom 12.06.1989; *Rabotničko delo* vom 17.12.1989, 5; sowie die vielfältigen Hinweise in der für die türkisch bewohnten Regionen erscheinenden Zeitung *Nova Svetlina* zwischen Mai und September 1989; ferner: Petkov / Fotev 1990, 33–37, 262–274; *Aspekti na etnokulturnata situacija v Bŭlgarija*, 1992, 223.

Nationalstaatsbildung, die sich in einer geradezu ideologischen Weise auf das Prinzip der Ent-Osmanisierung und Ent-Islamisierung gründete, musste – ob intentional oder auch nicht – die Lebenswelt der muslimischen Bevölkerung zwangsläufig treffen. Der (nicht nur) für die Muslime fremde Umbau staatlicher und gesellschaftlicher Institutionen sowie die normative und kulturelle Neugründung von Staat und Gesellschaft, die sich praktisch in allem jenen Verhältnissen entgegenstellte, die der muslimischen Bevölkerung seit Jahrhunderten geläufig waren und die sie auch von ihrer Religion her als einzig legitime Ordnung zu akzeptieren gewohnt waren, kurz: die sich als Implementierung europäischer Moderne verstehende Staatsbildung – dies alles erforderte von der muslimischen Bevölkerung ein Maß an Lern- und Anpassungsfähigkeit, das angesichts ihrer konfessionellen und kulturellen Schließung gegenüber ihrer christlichen Umwelt nur schwer aufzubringen war. Als einer der wichtigsten Gründe für die mit den 1880er Jahren einsetzenden Abwanderungsprozesse wird in den Quellen denn auch immer wieder ein „*sich nicht Abfinden können* mit der neuen Lage“ genannt, welches die muslimische Bevölkerung veranlasse ihre Dörfer zu verlassen. Die Türken, so heißt es fast monoton in vielen Berichten lokaler Verwalter zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg, könnten

sich nicht zufrieden geben mit der Lage, nicht mehr Herr des Landes zu sein, indem sie leben; auch wenn sie alle Vorteile und die breiten Freiheiten unserer Verfassung genießen, so fühlen sie sich doch wie in einem fremden Staat, auch wenn sie hier geboren sind...<sup>268</sup>

Zu diesem Gefühl der Fremdheit trugen zweifelsohne die politischen und sozialen Veränderungen des neuen, christlichen Bulgariens bei, die in die sozialen und kulturellen Lebensumstände der Türken und in ihre Sitten und Gebräuche eingriffen. Obwohl die bulgarischen Regierungen sich durchaus bemühten, die Anpassungserfordernisse für die Muslime in Grenzen zu halten, indem man traditionelle muslimische Institutionen intakt ließ, blieben dennoch genügend Reibungszonen. Eine dieser Reibungszonen war insbesondere der *Militärdienst*, den – dem „westlichen“ Grundsatz bürgerschaftlicher Gleichheit folgend – alle christlichen Nationalstaaten zumeist nach einer kurzen Übergangszeit auch auf ihre muslimischen Staatsbürger ausdehnten. Noch bis ins 20. Jahrhundert hinein aber führte die Einführung des Militärdienstes immer wieder zur Abwanderung, nicht nur in Bulgarien, sondern in ganz ähnlicher Weise auch in Bosnien oder

268 *Izloženie za sŭstojanieto na Rusenskoto okrŭžie prez 1901–1902 god.*, 1902, 7, 7. Ähnlich auch: *Izloženie ... Plovdiv 1889–1890 g.*, Plovdiv 1890, 6; *Izloženie ... Vidin 1901–1902 g.*, Vidin 1902, 6, *Izloženie... Stara-Zagora 1889*, 4, *Doklad ... Stara Zagora 1889*, 4; ferner in diesem Sinne auch Iliev 1926, 227; Kanitz 1882, Bd.I, 38.

Montenegro.<sup>269</sup> In den Anfangsjahren des neuen bulgarischen Staates hatte man zunächst noch auf eine Einberufung muslimischer Wehrpflichtiger verzichtet. Angesichts des Unbehagens vieler Muslime, so kurz nach dem russisch-türkischen Krieg in einer christlichen Armee dienen zu müssen, hatte die Russische Provisorische Verwaltung den Militärdienst für diese ausgesetzt. Man könne, so hatte Dondukov im März 1879 an das Russische Kriegsministerium geschrieben, diesen entweder gewaltsam durchsetzen oder aber die Türken bei Verweigerung auswandern lassen, was ökonomische Verluste und möglicherweise Konsequenzen mit den anderen Großmächten wegen der im Berliner Vertrag zugesagten Wahrung der Eigentumstitel der Muslime heraufbeschwören würde. Er empfahl daher, „um die Atmosphäre zu entlasten“, für ein Jahr auf eine Einberufung zu verzichten.<sup>270</sup> Nachdem die bulgarische Regierung die Verwaltungshoheit in ihrem Lande übernommen hatte, beharrte sie allerdings auf der Durchsetzung des Verfassungsartikels §71, wonach jeder bulgarische Staatsbürger zum Waffendienst verpflichtet war und kündigte im Herbst 1879 für das kommende Jahr die Einberufung auch türkischer Wehrpflichtiger an. Die Ankündigung versetzte die türkische Bevölkerung in einige Unruhe. In Petitionen an die Regierung, den Fürsten, die osmanische Schutzmacht und die Großmächte suchte sie eine zumindest vorläufige Befreiung von der Militärpflicht zu erreichen. Als „part of the Bulgarian people and being of one nation“ wollten sich die Muslime, so eine dieser Petitionen an den Fürsten Battenberg, der Pflicht zur Landesverteidigung keineswegs entziehen. Die Tatsache, dass viele türkische Familien jedoch gerade erst von der Flucht in das Osmanische Reich zurückgekehrt seien, die Söhne oftmals noch gar nicht wieder bei ihren Familien seien und im Überlebenskampf für die häufig durch Krieg und Flucht sozial deklassierten Familien jede Arbeitskraft benötigt werde, bitte man aber um einen mehrjährigen Aufschub der Dienstpflicht, bis die türkische Bevölkerung sich materiell erholt habe.<sup>271</sup> Die bulgarische Regierung zeigte sich von derartigen Bitten jedoch unbeeindruckt und verwies darauf, dass gerade die Wehrpflicht ein Ausweis der gleich-

269 Für Bosnien vgl. Hauptmann 1967, Dok. Nr. 1; Čupić-Amrein 1987, 91f; für Montenegro, wo man allerdings kaum Anstalten machte, der hier sehr viel geringeren Zahl der Muslime beim Wehrdienst entgegenzukommen, vgl. den Bericht des britischen Konsuls: PRO FO 421, 223/ No. 2 (Sir N. O'Connor to Sir Edward Grey, No. 598, Therapia, August 28th, 1902).

270 Ovsjannyj 1906, vyp.I, 81f und 96; ferner: PA-AA R 4510 Acta betr. Schriftwechsel mit dem k. Generalkonsulat Sofia, Vol. 4,16.1. 1880-25.3.1880 (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat, Schreiben vom 5.1.1880); Kanitz 1982, Bd.III, 211, 261.

271 Petition Presented by Mussulman Populations of Bulgaria To Prince Alexander of Bulgaria (Nov.21/Dec.3,1879), in: RTG II, 749f; ähnlich auch ebd., 428, 547 (Petition des Osmanischen Reiches), 754; RTG III, 341, ferner: PA-AA Gesandtschaft Sofia Nr.3: Politische Erlasse 1882, Bd.3 , III.u. IV.Quartal (Kaiserl.-Deutsche Botschaft Bukarest, Schreiben Nr.101 vom 8.11.1882).

berechtigten Stellung der Türken im neuen bulgarischen Staat sei. Lediglich zur Wahrung religiös bedingter Sonderrechte der muslimischen Soldaten und zu gewissen Ausnahmen in Härtefällen war man daher bereit.<sup>272</sup> Diese „harte Linie“ war allerdings innerhalb der bulgarischen Führung nicht unumstritten. Nicht nur der stets „türkenfreundliche“ Fürst Battenberg stellte sich nur mit einigem Zögern hinter die Politik seiner Regierung, sondern vor allem auch Kriegsminister Erenrot erachtete es aus pragmatischen Gründen für verfehlt, die junge bulgarische Armee mit dienstunwilligen und somit in ihrer Loyalität zweifelhaften, häufig des Bulgarischen nicht mächtigen und zudem durch vielfältige religiöse Faktoren nur bedingt integrierbaren türkischen Rekruten zu belasten.<sup>273</sup> Auch die Hoffnung der Türken, die Garantiemächte des Berliner Vertrags für ihr Anliegen gewinnen zu können, erfüllte sich nicht. Nicht nur das russische Außenministerium stellte sich hinter die Sofioter Argumentation, sondern selbst Großbritannien vermochte in der Umsetzung der allgemeinen Wehrpflicht, ohne Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit, keinen Anlass für eine Intervention zu erblicken, wenn man auch erkannte, dass gerade die Militärflicht wohl dazu führen würde, dass viele Muslime nicht mehr nach Bulgarien zurückkehren oder das Land verlassen würden.<sup>274</sup>

Auch das Bemühen, den Waffendienst mit den Gewohnheiten und Sensibilitäten der muslimischen Bevölkerung in Einklang zu bringen, etwa durch den Verzicht auf das Tragen des Kreuzes an den Uniformen muslimischer Soldaten, durch Rücksichtnahme auf islamische Feiertage oder Ernährungsgewohnheiten<sup>275</sup> oder die zeitweilige Möglichkeit des Freikaufs vom Militärdienst<sup>276</sup> haben

272 Nihad Pacha, Commissaire de Turquie a Sofia, a Assim Pacha, Ministre des Affaires de Etrangeres de Turquie (19. Nov. 1880), in: *RTG* III, 326; ebd., 367.

273 M. Schefer, Agent diplomatique et Consul de France a Sofia, a M. Barthelemy Saint Hilaire, Ministre des Affaires Etrangeres de France (3. dec. 1880), in: ebd., 334f.

274 Zur russischen Haltung: Chakir Pacha, Ambassadeur de Turquie a St. Petersbourg, a Sawas Pacha, Ministre des Affaires Etrangeres de Turquie (7.11.1879), in: *RTG* II, 577; ebd. 697; zur britischen Haltung: Earl Granville, British Foreign Secretary, To Mr. St. John, British Charge d’Affaires in Constantinople (7. Jan. 1881), in: ebd. III, 357. Auch der bulgarische Regierungschef Cankov gestand ein, dass diese Maßnahme sicherlich die Emigration stimulieren werde: M. Boyssset, Vice-Consul de France a Varna, A.M. Fournier, Ambassadeur de France a Constantinople (6. sept. 1879), in: *RTG* II, 428, ebd. 681; zur diesbezüglichen britischen Bewertung: ebd. III, 264; zur deutschen Bewertung: PA-AA R 4549: Acta betr. die Grausamkeiten der Bulgaren gegen die Muhamedaner und die Repatriierung der Flüchtlinge sowie die Verhältnisse der Muhamedaner, vol III, (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat an Auswärtiges Amt, 24.11.1880).

275 „Projet de règlement redigé par les muftis de Bulgarie sur les soldats musulmans dans l’armée bulgare“, in: *RTG* III, 365f.

276 Zu den einstweiligen Möglichkeiten des Freikaufs siehe PA-AA R 4510 Acta betr. Schriftwechsel mit dem k. Generalkonsulat Sofia Vol. 4 (16.01.–25.03.1880) (Kaiserl.-Deutsches Generalkonsulat, 5.1.1880); BAN-NA fond 3k: Konstantin Jireček, a. e.

in der Tat viele Muslime nicht von der Emigration abgehalten. Die Armee blieb ein Kulturschock für die Muslime, auch dort, wo sie nicht ein Ort der gezielten Diskriminierung war. Nicht immer nämlich ließen sich die Regeln einer nach europäischen Prinzipien aufgebauten Armee mit den religiösen Verhaltensvorschriften der muslimischen Soldaten in Deckung bringen. Waffendienst während der religiösen Feiertage, medizinische Begutachtungen durch bulgarische Ärzte, bisweilen auch Probleme, den muslimischen Ernährungsvorschriften gerecht zu werden, Sprachdefizite schließlich – dies alles beließ im Alltag genügend Reibungsflächen.<sup>277</sup> Obwohl auch neutrale Beobachter zu der Auffassung gelangten, „that Mussulmans are treated with exceptional considerations here as regards military service“<sup>278</sup>, entzogen sich die Muslime diesem Kulturschock immer wieder durch die Abwanderung.<sup>279</sup> In ihrer großen Mehrzahl haben sich die Muslime der ungeliebten Pflicht, in einer Armee eines sich christlich verstehenden Staates zu dienen, jedoch letztlich unterworfen. Hierin unterschieden sie sich im übrigen von den christlichen Untertanen des Osmanischen Reiches, die, als sie Anfang des 20. Jahrhunderts im Zuge der jungtürkischen Reformen der Militärflicht unterworfen wurden, sich dieser weithin verweigerten.<sup>280</sup> Die Beteiligung der Türken in der bulgarischen Armee im Krieg gegen Serbien

---

1115, l. 57 (Ergänzung der Dienstpflicht-Verordnung); CDA fond 173, op. 2 a. 4. 417, l. 1-5 (Entwurf einer Verordnung für die Befreiung der Muslime von der Wehrpflicht, 25.6.1902); NBKM-BIA fond 15: Stojan Danev, a. e. 1850, l. 1-110 (Rede auf dem II. Parteitag der Progressiv-Liberalen Partei 1907, hier 22f). Wann immer diese Möglichkeit aufgehoben wurde, versetzte dies viele Muslime in Aufregung und ließ die Abwanderung ansteigen, vgl. für 1884: CDA f.173: Narodno sobranie, op.1., a.e.66, l.43; zu den Rekrutierungszahlen siehe für die Jahre 1897 bis 1906: *Statistika za redovnjia voenen nabor prez 1906 godina*, 1911, 2-3.

277 Vgl. den informativen Bericht über die bulgarische Armee bei: Ritter von Mach in: *Internationale Revue über die Gesanten Armeen und Flotten*, Juli/August 1889, 993, hier als Anlage zu: PA-AA Gesandtschaft Sofia No. 8: Politische Erlasse und Berichte 1889, Bd. 2 (Bericht Nr. 68 vom 31.8.1889); ähnlich auch ein Bericht in: CDA fond 159: Ministerstivoto na financite, op. 1., a. e. 94, l. 2-3.

278 PRO FO 421, 81/ No. 129 (Consul-General Jones to the Marquis of Salisbury, No. 2, Philippopoli, February 11<sup>th</sup>, 1887).

279 Vgl. entsprechende Hinweise über den Zusammenhang von Militärdienst und Abwanderung aus unterschiedlichen zeitlichen Perioden, in: CDA fond 159, opis 1, a. e. 94, l. 1-3 und l. 5 (Bericht der Kreisverwaltung Šumen über Auswanderungsbewegungen von Muslimen im Jahre 1880 sowie die Auswanderung von Muslimen aus dem Bezirk Eski Džumaja nach Einberufung zu einer Wehrübung 1885); PA-AA R 4549: Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Schreiben vom 6.12.1880); PRO FO 421, 59/ No. 74 (Vice Consul Dalziel to Mr. Lascelles, Rustchuk, November 17<sup>th</sup>, 1884); ebd. 147/ No. 40 (Vice-Consul Wratilaw to Sir A. Nicholson, Phillipopoli, November 5<sup>th</sup>, 1894; Mr. Brophy, British Vice-Consul at Varna, To Mr. Kennedy, Acting British Diplomatic Agent at Sofia (Sept. 28<sup>th</sup>, 1882), in: RTG III, 486f.

280 Hacısalihoğlu 2007, 264-286; Zürcher 1998, 437-449; Adamır 1989, 153-164.

1885 jedenfalls verlief unproblematisch und wurde von der Regierung auch des Öfteren anerkennend gewürdigt<sup>281</sup>, und selbst in den gegen das Osmanische Reich geführten Balkankriegen wurden muslimische Soldaten eingesetzt.

Auch sehr viel profanere Beispiele illustrieren den erheblichen Akkulturations- und Akkomodationsdruck, dem sich die Muslime in den neuen Staaten ausgesetzt sahen und gegen den sie sich mittels Emigration zur Wehr setzten. Neue, vormals unbekannte Reglementierungen und *Disziplinierungen des Lebens*, dem Modernisierungs- und „Verwestlichungsstreben“ der nationalstaatlichen Eliten entsprungen, wurden zum Anlass genommen auszuwandern. So wird berichtet, dass viele Türken sich zur Emigration aus Bulgarien entschlossen, nachdem die Verwaltung das Gewohnheitsrecht des Hineintreibens von Vieh in den Wald und des unbegrenzten Holzschlags verboten hatte. Die Beschränkungen des Reisanbaus, die Heraufsetzung des Mindestheiratsalters oder auch die Öffnung einiger vormals exklusiv muslimischer Gilden für Handwerker aller Konfessionen – all dies waren Neuerungen, in denen der Grundkonflikt von traditionaler Lebenswelt und „Verwestlichung“ zum Ausdruck kam.<sup>282</sup> Auch wenn die meisten dieser Maßnahmen durchaus nicht nur die muslimische Bevölkerung trafen und einheimische Bauern sich vom Modernisierungseifer der Eliten genauso betroffen fühlten, so wurden sie von den Muslimen gleichwohl sehr viel mehr als Identitätsgefährdung wahrgenommen und boten Anlass zur Abwanderung.

Die emigrationsfördernde Wirkung solcher Modernisierungsschocks beschränkte sich aber nicht auf neue Normen und Institutionen. Sie ergab sich mehr noch auch aus der unmittelbaren alltäglichen *Erfahrbarkeit des sozialen und kulturellen Wandels*. Städte und Orte wurden nach europäischen Vorbildern verändert und ließen damit die Elemente der eigenen materiellen Kultur verschwinden. Moscheen und andere religiöse Gebäude wurden zweckentfremdet

281 PA-AA Gesandtschaft Sofia, No. 8: Politische Erlasse und Berichte 1889, Bd. 3 (Bericht No.68 vom 31.8.1889, Anlage); vgl. zur Rolle der Türken im serbisch-bulgarischen Krieg auch: Samuelson 1888, 84; Laveleye o.J. (1886), Bd.II, 154, Hugonnet 1888, 131; von Huhn 1886, 181f.

282 Vgl. die entsprechenden Hinweise auf derartige Emigrationsanlässe in: *Izloženie ... Silistra* 1890, 5; ebd. ... 1891, 7; *Izloženie ... Stara Zagora* 1894/5 g., 14; *Izloženie ... Ruse* 1901/02 g., Ruse 1902, 6; PRO FO 421, 88/ Inclosure in No. 93 (Vice-Consul Dalziel to Mr. O'Connor, Rustschuk, September 9<sup>th</sup>, 1887); ebd.147/ Inclosure in No. 40 (Vice-Consul Wratislaw to Sir A. Nicholson, Philippopoli, November 5<sup>th</sup>, 1894); ebd.191/ No. 257 (Vice-Consul Brophy to Mr. Eliot, No. 36, Varna, November 22<sup>th</sup>, 1901); ebd.193/ No. 213 (Mr. Eliot to the Marquis of Lansdowne, No. 47, Sophia, April 7<sup>th</sup>, 1902). Grundlegend zum Prozess der De-Osmanisierung die Arbeit von Lory 1985, 79, 82-83, 88f; sowie Georgiev 1979 a, 170f.

oder auch abgerissen<sup>283</sup>, islamische Friedhöfe aus Gründen der städtebaulichen „Modernität“ an den Stadtrand verlegt.<sup>284</sup> Vertraute türkische geographische Namen wurden durch bulgarische ersetzt, Sprache wurde von osmanischen Elementen bereinigt; staatlich-politische Symbolik und Geschichtskultur erhielten einen ausschließlich auf die christliche Mehrheitsbevölkerung ausgerichteten Anstrich.<sup>285</sup> Die Fremdheit des neuen Staates wurde so selbst in den abgelegenen Siedlungsschwerpunkten von Türken und Muslimen erkennbar und erfahrbar und nahm ihnen das Gefühl der Zugehörigkeit. Selbst sozialpolitische Innovationen wurden oftmals nicht als Segen, sondern als Eingriff in gewohnte Lebenszusammenhänge begriffen. So trafen beispielsweise die Versuche der bulgarischen Regierung zu einer Verbesserung der medizinischen Versorgung auf Distanz unter der türkischen Bevölkerung, die eine *schulmedizinische Behandlung* (wie auch allerdings weite Teile der bulgarischen Landbevölkerung) zumeist ablehnte. Die Türken, so beschrieb ein medizinischer Lagebericht aus dem Kreis Razgrad aus dem Jahr 1882 die Situation, versteckten ihre Kranken fast durchweg und suchten nur dann einen Arzt auf, wenn sie verwundet seien. Obwohl die Verwaltung die Zahl der Ärzte erhöht habe, so konnte ein Bericht aus der Donau-Stadt Ruse selbst noch im Jahre 1907 nichts anderes bilanzieren, nehme die türkische Bevölkerung dort die Dienste der Medizin nicht an. Vorsorgemaßnahmen gegenüber wie beispielsweise dem Impfen zeigten sich die Türken nur schwer zugänglich. Krankheiten und Epidemien blieben in den türkisch besiedelten Gebieten daher noch sehr viel länger ein Problem als anderswo.<sup>286</sup>

Das Ende der osmanischen Herrschaft bedeutete für die Muslime schließlich auch eine ungleich stärkere *Konfrontation mit den Lebensgewohnheiten der christlichen Bevölkerung*. Jetzt nämlich wurde endgültig jene räumliche Trennung aufgehoben, die im osmanischen System segregierter Kohabitation die einzelnen

283 Vgl. die Beispiele bei: Jireček 1891, 169 und Kanitz 1882, Bd. II, 234f; für Kazanlık, das 1859 noch 16 Moscheen besessen hatte, um 1900 jedoch nur noch zwei, vgl. auch: Zarev 1978, 131; entsprechende Beschwerden der Muslime in: PRO FO 800: Private Collection Sir Frank Lascelles, 6/107 (Messieurs les Consuls des Puissance signataires des Traité de Berlin, Jan. 10<sup>th</sup>, 1866); ebd. 421, 62/ Inclosure in No. 53 (Petition of the Mussulmans of Tirnova, 2.8.1880); ebd. 19/ No. 165 (Anthopolous Pasha to the Marquis of Lansdowne, Londres le 27 mars 1902).

284 CDIA fond 159: Ministerstvo na finansite, a. e. 131, l. 120–123; Iliev 1926, 226; Razgrad I. Jg, 27.8.1894, Nr. 11, 1f; PRO FO 421 88/ Inclosure in No. 93 (Vice-Consul Dalziel to Mr. O'Connor, Rustchuk, September 7, 1887).

285 So wurden über die ganze Zeit nach der Entstehung eines bulgarischen Nationalstaates 1878 immer wieder Orts- und Landschaftsnamen vermeintlich türkischen Ursprungs umgewandelt; vgl. hierzu ausführlicher Krause 1990.

286 „Godišen otčet za sanitarnoto sŭstojanieto vo Razgradski okrŭg“, in: *Dŭrŭaven vestnik* Nr.40 vom 20.04.1882, 326f; Otčet za dejatelnostta na Rusenskata obŭta postojanna komisija ot 2. sept. 1907 do 20. sept. 1908, 38–42; *Izloženie ... Chaskovo* 1889, 46.



Konfessionen getrennt hatte. Zwar war diese Trennung auch in osmanischer Zeit nie total gewesen, sondern hatte zahlreiche Begegnungszonen gekannt, genauso wie auch nach dem Ende der osmanischen Herrschaft die getrennte Siedlungsweise in unterschiedlichen Dörfern bzw. Stadtteilen noch die Regel blieb. Dennoch rückten die Lebenswelten beider Konfessionen nunmehr näher aneinander und diese Nähe produzierte gelegentlich auch Akkulturationsprobleme für die Muslime. Gemeindereformen machten aus abgeschlossenen, rein türkischen Siedlungen gemischt-ethnische<sup>287</sup>; Städte und ländliche Regionen, in denen es nach dem Ende der osmanischen Herrschaft zu einer starken Zuwanderung von Christen kam, machten auch den Alltag zum Begegnungsraum der ethnischen Gruppen.<sup>288</sup> Die Konfrontation mit Lebensgewohnheiten der christlichen Bevölkerung war den Muslimen zwar auch in früheren Jahren nicht unbekannt gewesen, nun aber wurde sie sehr viel unmittelbarer erlebbar und daher nicht selten als unvereinbar mit dem eigenen religiös bestimmten Alltag und seinen Sittlichkeitsregeln angesehen. Viele Beschwerden muslimischer Dörfer aus Bulgarien reflektieren diese kulturellen Reibungen, wenn beispielsweise davon berichtet wird, dass einzelne muslimische Familien auch deshalb auswanderten, weil neu hinzugezogene bulgarische Bauern damit begonnen hätten, in ihrer Nähe Schweine zu züchten<sup>289</sup>:

a pig in the vicinity of their mosques, some Christian youth watching their women as they draw water at the public wells, is often sufficient to oblige whole communities to abandon their homes for ever,<sup>290</sup>

War Auswanderung erst einmal in Gang gekommen, so machten deren Folgen häufig die Aufrechterhaltung des gewohnten Lebens noch schwerer und lösten ihrerseits weitere Abwanderung aus. Die Schwierigkeit für manche muslimische Dörfer, den Hodža oder einen eigenen Lehrer noch weiterhin unterhalten zu können, nachdem die Auswanderungswelle erst einmal die finanzielle Leistungskraft der Gemeinde geschwächt hatte, bewog beispielsweise viele Muslime Bulgariens, ihren bereits abgewanderten Glaubensbrüdern zu folgen.<sup>291</sup> Das Problem für reichere Muslime, in einem bereits durch Abwanderung geschwächten dörflichen Sozialgefüge entsprechende Heiratspartner für die Kinder zu finden,

287 *Izloženie... Chaskovo* 1893/4 g., Chaskovo 1894, 6.

288 Vgl. etwa für Bulgarien: Lorenz 1934, 42ff; Lory 1985, 41, 69–79, 112f, 116ff; Georgiev 1979 a, 178–180.

289 PRO FO 421 / Inclosure No. 3 in 128 (Note addressed by General Petroff to the Ottoman Commission of Sophia, May 10<sup>th</sup>, 1905); ähnlich auch der Reisebericht von E. Dacey: *The Peasant State. An Account of Bulgaria in 1894*, London 1894, 282, 286.

290 PRO FO 421 75/ Inclosure in No. (Vice-Consul Jones to Sir E. Thornton, Philippopolis, July 16<sup>th</sup>, 1886).

291 *Izloženie na St. Zagorski okrúžen upravitel za obšto sústojanie na St. Zagorskij okrúg prez 1894 god.*, 12; *Izloženie ... Sevlievo* 1890/91, 6.

ist ein weiteres Beispiel dafür, wie eine einmal begonnene Emigration auch unabhängig von staatlichen Diskriminierungsmaßnahmen weitere Abwanderung nach sich zog. Zu diesen „push-Faktoren“ kamen gewichtige „pull-Faktoren“ für den Emigrationsentschluss hinzu, als deren wichtigster vor allem die Sogwirkung von bereits in das Osmanische Reich ausgewanderten Verwandten wirkte.<sup>292</sup>

Nicht allein die Ideologie des Nationalstaats, sondern ebenso die nach Westen hin orientierte Modernisierungsprogrammatik der balkanischen Nationalstaaten, die im osmanisch-türkischen Erbe eben nichts anderes als das Synonym für Rückständigkeit zu entdecken vermochten, provozierte so die Abwanderung der muslimischen Bevölkerung. Emigration wurde zur Flucht, weniger vor staatlicher Unterdrückungspolitik als vor einem den Muslimen aufgezwungenen Modernisierungsdruck.

Nicht zuletzt produzierte das Ende der osmanischen Herrschaft für die Muslime Südosteuropas aber auch eine *religiöse Konfliktsituation*, waren sie doch jetzt erstmals in ihrer Geschichte zu einem dauerhaften Leben als islamische Minderheit unter einer christlichen Mehrheit gezwungen – ein Gewissenskonflikt, auf den sie von ihren religiösen Verhaltensregeln her denkbar schlecht vorbereitet waren und der – worauf der Osmanist Hans-Joachim Kornrumpf einmal verwiesen hat – in der Erklärung der post-osmanischen Lebenswelt der Muslime ungleich ernster genommen werden müsse, als es in der Literatur gelegentlich geschieht.<sup>293</sup> Auch in Bosnien war diese religiöse Konfliktlage nach 1878 offenbar ein gewichtiges Motiv für Abwanderung gewesen. Erst ein hohes geistliches Gutachten, das den Muslimen ein Leben auch in einem christlichen Umfeld gestattete, so ihnen die Wahrnehmung ihrer religiösen Pflichten ermöglicht wurde, wirkte hier entspannend und entlastete die Muslime von einem religiösen Auswanderungsdruck.<sup>294</sup> Vor allem in den ersten Jahren nach dem Ende der osmanischen Herrschaft spielte dieses religiöse Motiv aber offenbar auch unter den Türken und Muslimen Bulgariens eine wichtige Rolle als Emigrationsanreiz. Trotz der in den post-osmanischen Nationalstaaten weitgehend gewährten religiösen Autonomie für die Muslime empfanden diese ihren neuartigen Status als konfessionelle Minderheit offenbar oftmals als beengend. Unter dem irreführenden Wort vom „religiösen Fanatismus“ berichtet eine Vielzahl an Quellen von solchen religiösen Hintergründen der Auswanderung. Nicht selten wurde dieser Gewissenskonflikt auch von der muslimischen Geistlichkeit genutzt, um

292 CDA fond 159: Ministerstvoto na financite, op.1., a.e. 94, 1.5; *Izloženie ... Ruse* 1889/90, 20; *Izloženie ... Stara Zagora* 1894/95, 12f; ebd. 1889/99, 4; *Izloženie... Sevlievo* 1890/91, 6.

293 Kornrumpf 1987, 17–30.

294 Hierzu Schlabach 2009.

die Glaubensbrüder zur Auswanderung anzuregen. In allen Balkan-Staaten wird immer wieder über islamische Geistliche berichtet, seien es einheimische oder auch reisende Geistliche aus dem Osmanischen Reich, die dafür warben, „in das Haus des Islam“ zurückzukehren.<sup>295</sup>

Die große Bedeutung des konfessionellen Konfliktes für die Emigration von Muslimen wird nicht zuletzt auch im Auswanderungsverhalten der *Pomaken* erkennbar, die von ihrer sprachlichen Bindung her eigentlich keine Affinität zum Osmanischen Reich bzw. zur Türkei besaßen. Ihr Emigrationsverhalten war nicht einheitlich, und es bedarf noch der genaueren Aufarbeitung. Immer wieder aber schlossen sie sich den Emigrationswellen der türkischen Minderheit an und gaben so ihrer konfessionellen Identität den Vorrang vor ihren sprachlichen Bindungen. Von den Argumenten bulgarischer Offizieller, dass die „Türkei“ ein für sie fremdes Land sei und sie sich dort auch klimatisch nicht zurechtfinden würden,<sup>296</sup> ließen sich jedenfalls viele Pomaken nicht an einer Abwanderung hindern. Bulgarische Regierungsinstanzen, kirchliche Vertreter ebenso wie Intellektuelle, mochten darin nur einen Ausdruck von „religiösem Fanatismus“ oder das Ergebnis der Agitation osmanischer „Agenten“ sehen. Dass die Auswanderung ein Plebiszit gegen eine ihnen aufgezwungene Identität war, entging den meisten von ihnen.

Bulgarische Verwaltungskräfte und auch Politiker sahen die Emigration freilich durchaus mit gemischten, ja überwiegend mit negativen Gefühlen. Die unbekümmerte Freude darüber, dass das Land mit der Emigration „von einem Samenkorn der Zwietracht befreit (sei)“, äußerten eher bulgarophile Beobachter von außen.<sup>297</sup> Vor allem bei den lokalen Verantwortlichen, die vor Ort die Abwanderung beobachteten und mit ihren Konsequenzen fertig zu werden hatten, sah man hingegen die Schattenseiten der Emigration. Beklagt wurde vor allem, dass dem Land durch die Abwanderung ein wichtiges ökonomisches Potential verloren ginge,<sup>298</sup> wurde doch regional vor allem die Landwirtschaft nicht unwesentlich in Mitleidenschaft gezogen. In einzelnen Regionen, so etwa in der Gegend um Ajtos im Bezirk Burgas oder im Bezirk Pleven, ging infolge der Abwanderung der Türken der hauptsächlich von ihnen betriebene Tabakan-

295 Vgl. die Verwaltungsberichte aus mehreren bulgarischen Kreisen: *Izloženie ... Sevlievo* 1889 g., Sevlievo 1889, 8; *Izloženie ... Plovdiv* 1889–90; ebd. ... Plovdiv 1891 g., Plovdiv 1892, 6; *Rasprava za chodit na rabotite v Vidinskij okrüg prez 1890/91*, 8; *Izloženie za süstojanieto na Vidinskij okrüg prez 1894–95 god*, 4; ebd. ... 1901/02, 7; *Vraca* 1891–1892 g., *Vraca* 1892, 7; u.a.m.

296 Georgiev / Trifonov 1996, tom II, 131.

297 E. de Laveleye o.J. (1886), Bd. II, 108.

298 *Izloženie ... Chaskovo* 1889–1890 g., Sliven 1890, 8; *Izloženie ... Chaskovo* 1890/91 g., Chaskovo 1891, 8; ebd. ... Chaskovo 1893/94, 6; *Izloženie ... Sevlievo* 1889 i 1890 g., Sevlievo 1890, 5.

bau zeitweilig stark zurück.<sup>299</sup> Mehr noch fürchteten die Verantwortlichen die Auswirkungen der emigrationsbedingten Landtransaktionen auf die finanzielle Situation der bulgarischen Bauern. Sie kritisierten, dass bulgarische Bauern sich in ihrem Streben, das Land emigrationswilliger Türken zu kaufen, häufig verschuldeten und Spekulanten in die Hände fielen. Abwandernde Türken nahmen zudem erhebliche Goldreserven mit ins Osmanische Reich.<sup>300</sup>

Durch die Einstellung von Vertrauenspersonen der türkischen Minderheit als Gehilfen der lokalen Verwaltungsorgane oder Milizionäre suchte man Anfang der 1880er Jahre eine Brücke zur türkischen Bevölkerung zu schlagen und die Abwanderung zu stoppen.<sup>301</sup> Zumindest sollte der Abwanderungsstrom zeitlich hinausgezögert werden, bis die junge Generation „den Unterschied zwischen menschlichem Wohlstand und dumpfem religiösen Leben“ begriffen habe, dann würde die Abwanderung schon abflauen.<sup>302</sup> Noch Jahre später musste man jedoch bedauernd feststellen, dass weder Überzeugungsarbeit noch die erhofften Modernisierungseffekte etwas bewirken und den Strom der Abwandernden habe aufhalten können.<sup>303</sup>

### Modernisierung und Emigration: Das sozialistische Bulgarien (1944–1989)

In diesen lebensweltlichen Erschütterungen, welche das Ende der osmanischen Herrschaft und der Beginn der Nationalstaatlichkeit mit sich brachten, scheinen Motive für die stetige Abwanderung der Muslime angelegt zu sein, die weit über

299 *Izloženie ... Burgas* 1901/02 g., Burgas 1902, 34; ebd. ... Burgas 1903/04 g., Burgas 1904, 35; ebd. ... Burgas 1904/05 g., Burgas 1905, 28; ebd. ... Burgas 1906/07 g., Burgas 1907, 38; *Doklad za sūstojanieto na Plevenskoto okrūžie prez 1894–95*, 21.

300 *Izloženie ... Sevlievo* 1892/3, *Izloženie ... Sevlievo* 1893, 16; *Izloženie ... Stara Zagora* 1884, 51 und noch ebd. 1894/5, 26; NBKM-BIA fond 290: Dimitūr Grekov, a. e. 165, l. 15–17; ebd. a. e. 35, l. 1–2 über Spekulantentätigkeit im Kreis Kjustendil; Ovsjannyj 1905, 185; einen deutlichen Zusammenhang zwischen Zinsdruck auf die Bauern und Abwanderungsintensität stellt auch Ljuban Berov für Nordostbulgarien fest: Berov 1984, 270.

301 CDA fond 173: *Narodno sūbranie* op. 1., a. e. 55, l. 170–179; *Vremeni merki za prekratjavane razbojničestvoto v istočnite okrūžija na Knjažestvoto*, Sofija 1883; ähnlich auch das Schreiben des damaligen bulgarischen Innenministers Cankov an den deutschen Generalkonsul von Braunschweig: PA-AA R 4549 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. III (Ministère des Affaires Étrangères et des Cultes, Sofia 12. November 1883); Vasilov 1938, 78.

302 *Izloženie ... Silistra* 1895/6 g., Silistra 1897, 96.

303 *Izloženie ... Stara Zagora* 1884, 13/14; *Izloženie ... Sevlievo* 1890/91 g., Sevlievo 1891, 6; *Izloženie ... Chaskovo* 1893/94 g., 6, 16; *Doklad ... Burgas* 1889/90, 23 (Zitat); ebd. 1891/2, 8; *Izloženie ... Vidin* 1894/95, Vidin 1895, 4; *Izloženie ... Šumen* 1889–90 g., Šumen 1890, 9.

die Ebene staatlicher Politik hinausgehen und die auf die sozial- und kulturgeschichtlichen Motivlagen von Auswanderung verweisen. Sie verloren selbst nach dem Zweiten Weltkrieg nichts von ihrer Bedeutung. Jetzt, mit der Etablierung kommunistischer Herrschaft, war es das Projekt einer *sozialistischen Modernisierung*, das ganz ähnliche Konflikte produzierte wie in der Epoche „bürgerlicher“ Nationalstaatlichkeit. Der mit den Instrumenten der sozialistischen „Revolution von oben“ unternommene Versuch, die muslimische Bevölkerung Bulgariens – Türken wie Pomaken – aus einer in sich geschlossenen, traditionalistischen und religiös bestimmten Teilgesellschaft binnen kürzester Zeit zu einer säkularisierten, Staat und System bejahenden „sozialistischen Minderheit“ zu machen, überforderte diese nicht weniger als es der Herrschaftswechsel vom osmanischen Imperium hin zum christlichen Nationalstaat im 19. Jahrhundert getan hatte.

Mit unübersehbarer „Modernitätsarroganz“ suchte sich die sozialistisch normierte Industriegesellschaft als gleichsam zivilisatorisch überlegene Lebensweise zu verkaufen, der gegenüber die Lebenswelt der Muslime als rückständig stigmatisiert wurde. Erst die Beherrschung der bulgarischen Sprache, so übernahm selbst eine türkische Delegierte auf dem Kongress der Bauernpartei 1973 diese offiziell verordnete Kulturarroganz der staatlichen Politik,

führt uns in die Welt der Wissenschaft, der neuesten Entdeckungen und des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, (bringt) uns die Errungenschaften der Kunst und Kultur näher.<sup>304</sup>

Ethnische Identität verratende Kleidungsgewohnheiten, wie z.B. Kopftücher, wurden nicht nur als „rückständig“ und für den Arbeitseinsatz unfunktional diskriminiert, sondern sogar als „unästhetisch“ und persönlichkeitsdeformierend stigmatisiert.<sup>305</sup> Immer mehr türkische Mädchen, so triumphierte demgegenüber ein entsprechender Aufsatz in der Ideologiezeitschrift der BKP „kleideten sich wie Kultur-Menschen (*kulturnite chora*)“.<sup>306</sup> Die zu erzwingende Abwendung von der Religion wurde mit chauvinistischem Unterton als Fortschritt bringender Modernismus verkauft, mit dem die Türken Bulgariens aus einer Periode geistiger Armut und religiöser Verblendung herausgeholt und der Partizipation an einer fortschrittlicheren bulgarischen Kultur zugeführt würden.<sup>307</sup> Die (ohne-

304 Trideset i treti kongres na BZNS, 1977, 296. Vgl. ähnlich auch Bejtullov 1975, 90, der sich zu der These verstieg, der „gebildete Mensch“ lese bulgarische Literatur und Zeitungen.

305 Mit deutlichen Einflüssen von Ljudmila Živkova's „Ästhetik“-Konzeption Tachirov 1984, 47ff; Nurieva 1971, 245–271; Džambasov 1982, 54–59.

306 Markov 1964, 43; Nejkova 1970, 31–83.

307 Vgl. die Darstellung des Islam als „reaktionäre“, ja sogar „gesundheitsschädigende“ Ideologie bei dem damals führenden Religionswissenschaftler Nikolaj Mizov 1964, bes. 158ff; sowie ähnlich die für die Alltagspolitik gedachte Handreichung: *Okrūžen komitet na Otečestven front, Dom na ateista-Varna: Religija i dejstvitenost* 1972, bes. 121–130.

hin durch zentrale Planaufträge dekreditierte) Bereitschaft einer Agrarkooperative, Schweine zu züchten, wurde als Überwindung des „religiösen Fanatismus“ und als Beweis der Fortschrittlichkeit gefeiert.<sup>308</sup>

Nicht nur in den ersten beiden Jahrzehnten des forcierten sozialen Wandels zeigten sich die Türken und Muslime jedoch diesem sozialistischen Modernisierungsprojekt gegenüber, das sie als Angriff auf ihre traditionelle Lebenswelt verstanden, distanziert. Über die gesamte Epoche des Sozialismus hinweg griffen das „social engineering“ und die Versuche eines staatlich gelenkten Identitätsmanagements unter ihnen sehr viel zögerlicher als unter den Bulgaren, in jedem Fall blieben sie in ihrer Anpassungsbereitschaft hinter den Erwartungen der Partei zurück.

Fundamentale Eingriffe in ihre Lebenswelt, wie beispielsweise die Kollektivierung der 1950er Jahre, trafen offenbar unter der türkischen und muslimischen Bevölkerung auf noch größeren Widerstand als unter den bulgarischen Bauern.<sup>309</sup> Zumindest fällt auf, dass das Kollektivierungstempo in den muslimisch besiedelten Gebieten zumeist langsamer verlief. Ende des Jahres 1950, als im bulgarischen Durchschnitt etwa 48% der Wirtschaften kollektiviert waren, traf dies erst für 5–6% der Betriebe in türkischen Siedlungsgebieten zu, und noch Mitte der 1950er Jahre, als bereits weit über die Hälfte der landwirtschaftlichen Nutzfläche kollektiviert war, lag der Anteil in türkisch bewohnten Regionen noch bei ca. 45%. Je kompakter eine Region dabei türkisch besiedelt war, desto zögerlicher verlief offensichtlich die agrarische Umgestaltung.<sup>310</sup> Im Kreis Chaskovo beispielsweise waren zur Jahreswende 1955/56 erst 52.3% der Wirtschaften und 60.5% des bearbeiteten Landes in Kooperativen überführt. Noch 1957 berichtete die Zeitung *Rodopska borba* darüber, dass der Kollektivierungsprozess in dieser Gegend auch deswegen so langsam verlaufen sei, weil „das Gerücht über die Auswanderung in die Türkei sich schädlich auf die Beitrittswilligkeit in die

308 So eine türkische Delegierte auf dem 30. Kongress der Bulgarischen Bauernpartei: *Zemedelsko zname* vom 27.04.1962, 4.

309 Hinweise auf einen angeblich religiös motivierten Widerstand gegen die Kollektivierung bei Genov 1961, 42; ähnlich auch Berichte türkischer Diplomaten: PRO FO 371/788 711/RK 1825/6 sowie die Auskünfte emigrierter türkischer Bauern aus Bulgarien 1950/51 gegenüber türkischen und amerikanischen Geheimdienststellen und Diplomaten: N. A. Washington RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy, Classified Records 1950–1952 (ECA Special Mission to Turkey, October–November 1950).

310 Memišev 1984, 94ff; die gesamtbulgarischen Angaben siehe in: *Ikonomika na Bŭlgarija* 1972, tom 2, 310; vgl. auch die Angaben für die stark türkisch besiedelten Regionen Chaskovo/ Kürdzali und Ruse in: *Rodopska borba* vom 11.01.1956, 2; für Ruse: Belavezdova 1963, 407; auf einen ähnlichen Erfahrungsbericht über den Stand der Kollektivierung in den Bezirken Kürdzali, Momčilgrad, Smoljan u. a. türkisch und pomakisch besiedelten Gegenden aus dem Jahre 1956/7 verweist auch: Zarčev 1984, 297.

Kooperativen“ ausgewirkt habe.<sup>311</sup> Erst Ende der 1950er Jahre, als sich die Kollektivierungskampagne dem Abschluss näherte, schloss sich die Schere zwischen bulgarischen und türkischen Regionen. Auch die Kollektivierung hatte dabei Konsequenzen, die über eigentumsrechtliche hinausgingen und die, anders als bei den Bulgaren, sehr viel stärker in ethnisch und kulturell determinierte Lebenswelten eingriffen: Der Übergang zu gemeinschaftlichen und zentralisierten Produktionsbetrieben und der damit einhergehende soziale Wandel des Dorfes durchbrachen die alte Abgeschlossenheit der türkischen dörflichen Lebensweise. Die Vereinheitlichung der Arbeitsorganisation in den Brigaden, in denen Männer und Frauen gemischt arbeiteten, war dabei nur eine der Begleiterscheinungen der Kollektivierung, die diese zugleich zur lebensweltlichen Identitätsbedrohung machten.

Auch die Versuche, Mitglieder für die neuen politischen Organisationen zu gewinnen, waren unter der muslimischen Bevölkerung lange Zeit ungleich weniger erfolgreich als unter den Bulgaren. Zwar stieg die absolute Zahl von Türken und Pomaken in den politischen Organisationen in den späten 1940er und frühen 1950er Jahren schnell an, blieb aber, gemessen am Anteil an der jeweiligen Bevölkerungsgruppe, hinter jenem der Bulgaren zurück. Anfang der 1960er Jahre lag der Anteil der Parteimitglieder unter den Türken bei lediglich 2.9%, während er unter den Bulgaren bereits 6.5% erreicht hatte. In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre hatten die Türken zwar gegenüber den Bulgaren etwas an Boden gut gemacht. Mit 4.9% lag ihr Anteil aber immer noch deutlich hinter den Bulgaren, unter denen mittlerweile 7.3% das Parteibuch besaßen.<sup>312</sup> Für spätere Jahre liegen keine ethnisch differenzierenden Zahlen mehr vor, jedoch lassen sich bisweilen Hinweise darauf finden, dass man seitens der Partei eine Erhöhung des Türken-Anteils für geboten erachtete.<sup>313</sup> Sowohl in der Partei wie in den gesellschaftlichen Organisationen waren denn auch Türken zu keiner Zeit auch nur annähernd entsprechend ihres Bevölkerungsanteils in den Führungsorganen vertreten.<sup>314</sup> Auch gegenüber anderen Formen eines „gesellschaftspoliti-

311 *Rodopska borba* vom 13.03.1957, 3. Für 1950/51 bereits mit ähnlichen Beobachtungen: Marinov / Dimitrov / Koen 1955, 147.

312 Mizov 1965, 142; Memišev 1984, 136, 146; Junuzov 1982, 248.

313 Ivanov 1977, 37.

314 Im ZK der Partei waren sie zwischen 1954 und 1962 überhaupt nur durch einen Kandidaten des ZK vertreten, in den übrigen Jahren waren es in der Regel ein Vollmitglied und zwei bis vier Kandidaten. In das Politbüro fand zu keiner Zeit ein Türke Einlass: auf der Basis der Namenslisten der ZK-Mitglieder und Kandidaten der Parteitage seit 1944. Nur in symbolischer Größenordnung vertreten waren sie auch im Präsidium der Vaterländischen Front und im Jugendverband. Vgl. die Angaben aus Anlass verschiedener Kongresse der jeweiligen Organisationen in: *Otečestven front* vom 17.03.1963, 2; ebd. vom 18.05.1967, 1; ebd. vom 24.06.1982, 3; *Narodna mladež* Nr. 107 vom 29.03.1963, 4.; ebd. Nr. 11 vom 14.01.1968, 4.

schen Engagements“ scheinen Türken und Muslime sogar noch bis in die frühen 1980er Jahre zurückhaltender gewesen zu sein.<sup>315</sup>

Traditionelle Sitten und Verhaltensweisen waren nur schwer zu erschüttern. Atheisierungs- und Säkularisierungsbemühungen der Kommunistischen Partei hatten nur begrenzte Erfolge, jedenfalls fielen diese geringer aus als unter den Bulgaren. Um die Mitte der 1960er Jahre war das Bekenntnis zur Religion mit 67% unter den Türken doppelt so hoch wie unter den Bulgaren. Selbst bei Jugendlichen lag der Anteil der sich als religiös einstufenden Befragten mit 32% bei den Türken fast dreimal so hoch, unter Arbeitern immer noch doppelt so hoch wie bei den Bulgaren.<sup>316</sup> Darf man den empirischen Untersuchungen Glauben schenken, welche bulgarische Soziologen Mitte der 1970er Jahre sicherlich mit dem erklärten Ziel unternahmen, einen erfolgreichen Atheisierungsprozess nachzuweisen, so hatte sich die Zahl derer, die sich als religiös bekannten, zwar auch unter den Türken erheblich reduziert. In türkischen Siedlungsschwerpunkten wie Kŭrdžali blieb sie mit ca. 50% der Befragten aber immer noch recht hoch und vor allem nach wie vor ungleich höher als unter den Bulgaren. Selbst Mitte der 1980er Jahre hatte sich an diesem Zustand nichts Grundlegendes geändert.<sup>317</sup> Das in den 1970er Jahren auf- und ausgebaute „sozialistische Ritualsystem“ fand unter den Türken ebenfalls deutlich weniger Anklang als unter Bulgaren und konnte die ethnisch partikularen Identitätsmarker nicht verdrängen. Während sich jene Feiern, die, wie etwa Hochzeit und Taufe, im Islam ohnehin weniger religiöse Bezüge haben, auch unter den Türken relativ schnell an die „sozialistischen“ und säkularisierten Normen anpassen ließen, war es bei religiös aufgeladenen Feiern wie dem Begräbnis offensichtlich sehr viel schwieriger, deren „ethnisch differenzierende“ Praxis zu beseitigen. In den Bezirken Kŭrdžali und Šumen folgte noch in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren nur gut die Hälfte der Menschen den vereinheitlichten sozialistischen Normen.<sup>318</sup>

315 Während beispielsweise unter den Bulgaren 14.3% Mitglied einer Kommission für Volkskontrolle waren, waren es bei den Türken nur 6.4%; an „Freiwilligen-Aktionen“ beteiligten sich 11% der Bulgaren und 8% der Türken; andere gesellschaftliche Tätigkeiten übten unter den Bulgaren 13.0%, unter den Türken nur 4.9% aus, und keinerlei derartige Tätigkeit wurden von 63% der Bulgaren, aber 81% der Türken wahrgenommen (Zahlen aus dem Jahre 1983): Kertikow 1991, 77-90.

316 Ošavkov 1968, 279ff, 299-306: danach stufen sich Mitte der 1960er Jahre 35.5% der gesamten Bevölkerung Bulgariens als religiös ein; 44.7% der nicht-türkischen, aber 67% der türkischen Bevölkerung gaben an, religiös zu sein.

317 Vgl. verschiedene Erhebungen aus den 1970er und frühen 1980er Jahren bei: Savov 1974, 15-28; Bejtullof 1976, 16-29; Aliev 1980, 58; Mihajlov 1992, 108f.

318 Vgl. entsprechende Untersuchungen seit den späten 1960er Jahren in Gebieten mit türkischer Bevölkerung: Tachirov 1984, 89; Ivanov 1981, 173-193; Skenderov 1977, 89; Savov 1980, 65; Kovačeva / Mitev 1977, 74-87; Mitkov 1977, 57-66; Aliev 1980, 82, 147; im Hinblick auf Heiratsrituale im Bezirk Razgrad: Vasileva 1969, 161-189.



Zudem wurden manche vordergründig säkularisierte Feiern von den Türken im privaten Kreise zusätzlich unter Einschluss religiöser Rituale begangen. Die großen religiösen Feiertage wie der Kurban-Bajram oder der Ramadan scheinen zumindest bis zum Ende der 1970er Jahre, trotz massiver administrativer Versuche der Beschränkung, durchaus noch in erheblichem Umfange begangen worden zu sein.<sup>319</sup> Beschneidung und selbst traditionale Sitten wie Eheversprechen und „Brautkauf“ im Mädchenalter, gegen die zum Teil sogar das Strafrecht bemüht wurde, wurden in ländlichen Regionen allenfalls in das Halbdunkel der Illegalität abgedrängt, lange Zeit aber nicht wirklich vollends überwunden. Noch Anfang der 1980er Jahre war jedenfalls davon die Rede, dass die Massenorganisation der „Vaterländischen Front“ in kompakt türkischen Regionen Aufklärungsveranstaltungen über Probleme von Frühehen und nicht-registrierten Ehen veranstalteten.<sup>320</sup> Die vom System besonders favorisierten „sozialistischen Feiern“ – unter Bulgaren schon keineswegs mehrheitlich verankert – vermochten die Türken hingegen so gut wie gar nicht zu erreichen. In Kŭrdžali etwa war der praktisch verpflichtende Beitritt der Jugendlichen zum Komsomol zwar für 33.8% der Bulgaren ein Grund zum Feiern, für die Türken jedoch nur für 2%. Während sich immerhin 68% der Bulgaren den fünfzackigen Stern auf ihren Grabstein stellten, war dies bei den Türken nur in 1.2 % der Fall.<sup>321</sup>

Sogar Alphabetisierung und Bildungsangebote des Staates stießen sich selbst in den 1960er Jahren immer wieder am Konservatismus der Eltern. Nur 8.1% der befragten Bulgarien-Türken gaben noch 1965 an, dass ihre Umgangssprache Bulgarisch sei. Erst durch den erzwungenen Verzicht auf muttersprachlichen Schulunterricht begann sich dies zu verändern, und zehn Jahre später waren es immerhin 46.7%, die sich zum Bulgarischen als ihrer Umgangssprache bekannten.<sup>322</sup> Auch jetzt blieb Sprache aber trotz aller Beschränkungen offenbar ein Rückzugsrefugium für die Wahrung der türkischen Identität. Angeblich sollen selbst Mitte der 1980er Jahre fast die Hälfte aller Türken über 16 Jahren noch deutliche Kommunikationsprobleme im Bulgarischen gehabt haben.<sup>323</sup> Entsprechend stark blieben die Türken nach wie vor hinter dem Bildungsstandard der

319 Savov 1977, 57–65; zum Phänomen der Beschneidung vgl. Ferhadov 1980, 52–61.

320 Skenderov 1983, 193.

321 Vgl. entsprechende Umfragen für die zweite Hälfte der 1970er Jahre bei: Savov 1977, 61; Tachirov 1980, 6–9.

322 Tachirov 1984, 96. VIII. kongres na Otečestvenijat front 20.–22.4.1972, 1972, 208.

323 Danach gaben nur 42.5% an, frei im Bulgarischen kommunizieren zu können, 52% gaben Schwierigkeiten im Verstehen der bulgarischen Sprache zu: Michajlov 1992, 252f. Ob derartige Angaben die tatsächliche Sprachkompetenz der türkischen Jugendlichen richtig wiedergeben, muss allerdings offen bleiben. Quellenkritisch anzumerken ist, dass sie möglicherweise auch die Verschärfung der Assimilierungsmaßnahmen der Partei legitimieren sollten, zu deren Architekten auch der Autor der zitierten Studie gehörte.

bulgarischen Bevölkerung zurück. Nur auf der Ebene der Grundschulen war es hier zu einer Angleichung gekommen, auf allen weiterführenden Schulstufen waren türkische Jugendliche deutlich unterrepräsentiert.

Die eigensinnige Zurückhaltung, sich dem sozialistischen Modernisierungsprojekt zu unterwerfen, wirkte dabei immer wieder auch als Stimulus für den Emigrationswunsch, wie sie auch als Vorwand für Emigrationsdruck von Seiten der Regierung genutzt wurde. Schon die erste große Auswanderungswelle von über 150.000 bulgarischen Türken 1950/51 hatte ihren Hintergrund nicht nur in den beschriebenen politischen Veränderungen, die der Sozialismus mit sich gebracht hatte, sondern nicht minder auch in der Resistenz der muslimischen Bevölkerung gegen eine diesmal unter kommunistischem Vorzeichen in Gang gesetzte staatliche Modernisierungspolitik. Wie schon vor dem Ersten Weltkrieg wurde Abwanderung auch jetzt zur Antwort auf sozialen und kulturellen Nivellierungsdruck. Der Entschluss, binnen weniger Wochen 150.000 Türken über die Grenze abzuschieben, entsprang umgekehrt aber auch der Überlegung der Herrschenden, wie es in britischen Diplomatenberichten aus Sofia heißt, eine „disaffected social group“ loszuwerden.<sup>324</sup> Und auch spätere Emigrationsmöglichkeiten, etwa jene in der Zeit des Auswanderungsabkommens zwischen der Türkei und Bulgarien in den Jahren 1968 bis 1978, waren aus der Sicht der Partei durch eine solche sozial-kulturelle Wandlungsresistenz motiviert. Dass die Massenflucht des Jahres 1989 im fundamentalen Angriff der Partei auf kulturelle Identität begründet lag, ergibt sich von selbst, suchte diese den Türken doch sogar ihre Namen zu nehmen.

---

324 PRO FO 371/ 87541 RB 1033/22 (Bulgaria: Fortnightly Political Summary, August 6<sup>th</sup>–19<sup>th</sup>, 1950); ebd. 371/ 88011 RK 1825/1 (Bulgarian-Turkish Relations: The Turkish Minority in Bulgaria); ebd.371/ 95313 RK 1821/5 (British Embassy Istanbul to War Office, July 13<sup>th</sup>, 1951). Ähnlich vgl. z. B. N. A. Washington RG 84 Foreign Services Posts of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy, Classified Records (ECA Special Mission to Turkey, October–November 1950); vgl. auch entsprechende Aussagen von Flüchtlingen gegenüber dem Journalisten der *New York Herald Tribune* 12.10.1950, zit.n.: Schechtman 1962, 344.

### III. 4 Zwischen Auswanderung und vertraglich sanktionierter Vertreibung: Muslimische Emigration im Rahmen von Auswanderungsabkommen

War vieles an der Emigration von Muslimen vom Balkan dem – direkten wie indirekten – Zwang geschuldet, so hat diese immer wieder auch den Schein der „Freiwilligkeit“ und des Legalen erhalten. Vertragliche Vereinbarungen über Auswanderung oder Bevölkerungsaustausch sollten eine Möglichkeit optionaler Emigration eröffnen, erwiesen sich in der Praxis aber oftmals als verschleierte Form der Zwangsmigration. Lange bevor das Abkommen von Lausanne mit dem griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch von 1923 dem Instrument der vertraglich geschützten Vertreibung den Segen internationaler und juristischer Legitimität gab, fand die Idee vertraglicher Absicherung demographischer „Bereinigungen“ Anwendung. Bereits im Zusammenhang mit dem Entstehen eines serbischen Staates in den Jahren zwischen 1804 und 1830 wurde die vollständige Abwanderung der dortigen „muslimischen“ Bevölkerung rechtlich vereinbart.<sup>325</sup> Schon die Konvention von Akkerman 1826 sowie der Hatt-i-şerif von 1830, mit dem Serbien seine semi-souveräne Autonomie erhielt, beschränkte den Aufenthalt der „Türken“ auf die Städte und Garnisonen; 1833 wurden ihnen dann fünf Jahre zur vollständigen Emigration gegeben,<sup>326</sup> eine Regelung, die man zur Not auch durch gewaltsame Aussiedlung durchsetzte.<sup>327</sup> Dem Beispiel Serbiens suchten auch andere unabhängig werdende Balkan-Staaten zu folgen. Auch der griechische Staat, der mit den Londoner Protokollen 1830 und 1836 entstand, sah die Möglichkeit der Auswanderung der Muslime vor, anders als in Serbien jedoch theoretisch als freiwillige Option.

Entsprechende vertraglich fixierte Abwanderungsregelungen ließen sich vierzig Jahre später, bei der Staatsgründung Bulgariens, nicht mehr durchsetzen. Auch die bulgarischen Politiker versuchten zwar – gestützt auf die russische Diplomatie und Verwaltung –, in den Vorverhandlungen um den Berliner Vertrag 1878 zumindest einen Teil ihrer muslimischen Bevölkerung auf dem Wege vertraglich sanktionierter Zwangsemigration los zu werden.<sup>328</sup> So hatte der russische

325 Ljušić 1990, 96.

326 Boué 1899, Bd. I, 382, Bd. II 158ff.

327 Ljušić 1986, 313ff.

328 „There is not the slightest doubt“, so meldete der britische Botschafter in Istanbul wohl nicht ganz ohne Berechtigung, „that the expulsion of the Mohamedan population from Bulgaria was demanded by General Ignatiew“: Royal Archives at Windsor Castle H 20/203 (Mr. Layard to the Earl of Derby, No. 262, Constantinople, February 22, 1878). Das russische Dementi vgl.: ebd. H 20/98 (Lord A. Loftus to the Earl of Derby, No. 44 St. Petersburg, February 22, 1878) sowie der russische Außenminister Gorčakov in: Nikitin u. a. (Hg.) 1964, tom II, 416f.

Hochkommissar Dondukov bereits im Juli 1878 angeregt, dass man zwar bei der Erstattung von Rückkehrgenehmigungen großzügig sein wolle, dass es

im Interesse des gesellschaftlichen Friedens und der Sicherheit der Muslime selbst [aber] unmöglich (sei) zu gestatten, dass sie alle in die Heimat zurückkehren, und es notwendig (sei), unter ihnen eine Auswahl zu treffen....<sup>329</sup>

Die in Bulgarien sehr viel größere Zahl an Muslimen sowie die dadurch heraufbeschworenen diplomatischen Konflikte ließen eine derartige vertragliche Legitimierung der Aussiedlung aber nicht zu. Mehr als ein Rückkehrverbot für die erst spät von den Osmanen in Bulgarien angesiedelten Tscherkessen und Tataren vermochte die russische Verwaltung den anderen Großmächten nicht abzurufen; für die Mehrzahl der geflohenen Muslime mussten sie die Möglichkeit der Rückkehr einräumen.<sup>330</sup> Im Zusammenhang mit den Balkankriegen wurde das Instrument des Bevölkerungsaustausches dann erstmals auch zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich praktiziert. Der Istanbuler Vertrag von 1913 vereinbarte den Austausch von 48.000 Bulgaren und 46.700 Muslimen aus dem beiderseitigen Grenzgebiet. Auch wenn es sich dabei rechtlich um eine Austauschmaßnahme handelte, so bedeutete der Vertrag faktisch jedoch nichts anderes als die Legalisierung der bereits während der Kriegshandlungen eingetretenen Flucht- und Vertreibungsaktionen.<sup>331</sup> Vor allem vermögensrechtliche Fragen blieben von dem Abkommen zunächst weitgehend unberührt und konnten vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs nicht mehr geregelt werden,<sup>332</sup> so dass das Abkommen auch in dieser Hinsicht von der Idee eines geordneten Bevölkerungstransfers weit entfernt war. Nicht zuletzt in dieser Hinsicht war das Istanbuler Abkommen zwischen Bulgarien und dem Osmanischen Reich ein Vorläufer jenes Bevölkerungstransfers, der 1923, freilich mit ungleich größeren quantitativen Dimensionen, zwischen der Türkei und Griechenland, stattfinden sollte.

Trotz seiner schon in der damaligen Öffentlichkeit wahrgenommenen problematischen Begleiterscheinungen hat dieses griechisch-türkische Bevölkerungsabkommen auch für andere Fälle eine suggestive Kraft entfaltet, die dem damals weit verbreiteten Optimismus entsprach, auf dem Wege des Bevöl-

329 „Telegramma poslannaja Knjazju Gorčakovu ot knjazja Lobanova-Rostovskago ot 10./22.7.1878 iz Bujuk-dere“, sowie „Pis'mo Knjazja Dondukova-Korsakova Knjazju Lobanovu-Rostovskomu ot 12./24.7.1878 g., No.1252“, *Žurnal' Saveta Imperatorskago Russkago Komissara v Bolgarii* (2.08.1878), in: Ovsjanny, vyp. 5, 164, 170., 311–318, ähnlich auch den Eindruck deutscher Stellen: PA-AA R 4547 Acta betr. die Grausamkeiten ... Vol. I (Kaiserl.-Deutsche Botschaft No. 469, Pera 7.12.1879).

330 Vgl. Margos 1984, 135–141.

331 Psomiades 1968, 60f.

332 Peeva 2006, 132f.

kerungsmanagements den Nationalstaat befrieden zu können. Seit Mitte der 1920er Jahre ergriffen die Türkei und ihre Nachbarstaaten denn auch eine Reihe von Initiativen, um der türkischen Bevölkerung die Möglichkeit der geordneten Auswanderung in die Türkei zu eröffnen. Türkisches Immigrationsinteresse und der Wunsch nach ethnischer Homogenisierung in den Balkan-Staaten trafen sich hier. Der *bulgarisch-türkische Vertrag von 1925* war das erste dieser bilateralen Abkommen, denen weitere, 1936 zwischen der Türkei und Rumänien und 1938 mit Jugoslawien, folgen sollten. Im Falle des rumänisch-türkischen Abkommens führte dies bis zum Ende der 1930er Jahre praktisch zu einer Totalauswanderung der dort ansässigen ca. 130.000 bis 170.000 Türken und Tataren der Dobrudža. Schon vor diesem Abkommen waren diese allerdings durch die Kolonisierungspolitik der rumänischen Regierungen, aber auch durch Gewaltaktionen vor allem der „Eisernen Garde“ unter erheblichen Emigrationsdruck gesetzt worden.<sup>333</sup> Das jugoslawisch-türkische Abkommen erfasste hingegen wegen des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs, aber auch wegen strittiger technischer Fragen nur einen Teil der dortigen Türken und das auch hier eigentlich intendierte Ziel einer Totalabwanderung blieb unerfüllt.<sup>334</sup>

Im bulgarische Fall bewirkte das Abkommen von 1925 einen zunächst bemessenen, allerdings stetigen Emigrationsfluss, der – nicht zuletzt als Folge der beschriebenen minderheitenpolitischen Verhärtung – seit Mitte der 1930er Jahre stark zunahm, so dass die Türkei auf eine jährliche Quotierung zu drängen begann.<sup>335</sup> Insgesamt verließen aber 230.000 Türken (und bulgarisch-sprechende Muslime!) zwischen 1921 und 1940 Bulgarien, der größte Teil im Rahmen des 1925 geschlossenen Abkommens. Es sollte dies eine der wenigen Emigrationsmodalitäten sein, welche den Abwandernden die Möglichkeit einer weitgehend geregelten Auswanderung ohne einen vollständigen Vermögensverlust eröffnete.

Nachdem der Krieg die legalisierte Abwanderung unterbrochen hatte und die politischen Umwälzungen in Bulgarien diese zunächst ganz unterbanden und sie 1950/51 nur kurzzeitig im Rahmen der beschriebenen staatlich initiierten Vertreibung wieder möglich geworden war, kam es 1968 noch einmal zu einer vertraglich geregelten Auswanderungsmöglichkeit. Offiziell als Familienzusammenführung deklariert, wonach in einem relativ weitgefassten Verständnis

333 Das Abkommen siehe in: *Monitorul oficial* No. 264 vom 12.11.1936, 9453-9455, zur Kolonisationsabsicht vgl. unverblümt in der Tonart: *Königlich-rumänisches Ministerium für auswärtige Angelegenheiten: Denkschriften und Dokumente*, 1940, 50; zur angesprochenen Gewalt gegen die türkische Bevölkerung: Cossuto 2011, 98f., zu den Zahlen: Ülküsal 1987, 199, der für 1935 bis 1939 65.000 Emigranten angibt, und Todorov 1984, 17f.

334 Hierzu jetzt ausführlich Arbeit von E. Pezo (2013) sowie Janjetović 2005, 69f.

335 von Stamati 1939/40; PRO FO 371/23732 R 11551 (British Legation Sofia December 7<sup>th</sup>, 1939, ebd. R 11 950 (Telegram Knatchbull-Hugessen an Foreign Office, December 22<sup>nd</sup>, 1939).

Bulgarien-Türken mit Angehörigen in der Türkei auswandern durften<sup>336</sup>, sollte sie im folgenden Jahrzehnt 114.000 Türken die Chance der Emigration eröffnen. Außenpolitische Motive, der Beginn der Entspannungspolitik und eine Annäherung der UdSSR an die Türkei dürften die bulgarische Führung zum einen zu diesem Abkommen motiviert haben. Nach dem faktischen Zusammenbruch der bilateralen Kontakte zwischen Sofia und Ankara im Gefolge der Auswanderungsereignisse von 1950/51 hatte Bulgarien bereits 1956/57 – in Übereinstimmung mit entsprechenden sowjetischen Entspannungsinitiativen gegenüber den USA durch Chruščev im Umfeld der Genfer Konferenz der Großmächte von 1955 – der Türkei Avancen in Richtung auf eine Normalisierung der Beziehungen gemacht und dabei auch die Frage der Auswanderung neuerlich für verhandlungsfähig erklärt.<sup>337</sup> Diese bulgarische Initiative entsprach dabei auch der gewandelten Politik der UdSSR gegenüber der Türkei, die Moskau schon 1953 mit dem endgültigen Verzicht auf die 1946 beanspruchten Gebiete von Kars und Ardahan eingeleitet hatte und die 1956 zum Angebot einer vertraglichen Regelung der beiderseitigen Beziehungen an Ankara geführt hatten.<sup>338</sup> Die frühen bulgarischen Annäherungsversuche, samt des Angebots einer Einigung in der Auswanderungsfrage, trugen jedoch zunächst keine Früchte. Nach türkischen Quellen war es Sofia, das seine eigene Initiative nur halbherzig betrieb und einem vorsichtig positiven Signal Ankaras im Hinblick auf mögliche Auswanderungsverhandlungen keine weiteren Schritte folgen ließ.<sup>339</sup> Unübersehbar war aber auch eine grundsätzlich tiefe Skepsis in die Aufrichtigkeit der bulgarischen und sowjetischen Annäherung auf türkischer Seite, die einer noch tief im Denken des Kalten Krieges verhangenen, sich eng an die USA anlehenden außenpolitischen Orientierung Ankaras entsprach.<sup>340</sup> Erst die globalen Verände-

336 Im Einzelnen wurde es Eheleuten, Eltern, Großeltern und Urgroßeltern, Kindern, Enkelkindern und deren Ehepartnern und Kindern, den bis zum Inkrafttreten des Abkommens unverheirateten Schwestern und Brüdern sowie legitimen und illegitimen Kindern verstorbener Brüder und Schwestern ermöglicht, ein Auswanderungsgesuch zu stellen: *Dürzaven vestnik* Nr. 82 vom 23.08.1966, 1–2.

337 Vgl. eine entsprechende Note des bulgarischen Außenministeriums aus dem Jahre 1956: *Vünšna politika na NR Bülgarija 1970*, tom I, 246; ferner: N. A. Washington 669.82/5–756 (Am. Embassy Ankara, Desp. No. 540, May 7<sup>th</sup>, 1956); ebd. 669.82/3–2557 (Am. Embassy Ankara to Dept. of State, Embdespatch No. 537, March 25<sup>th</sup>, 1957: Subject: Bulgarians Seek Improve Relations with Turkey).

338 Vgl. hierzu Grothusen 1985, 116ff.

339 N. A. Washington 669.82/12–1957 (AmEmbassy Ankara to Dept. of State Desp. No. 376, December 19<sup>th</sup>, 1957, Subject: Turk-Bulgarian Exchange of Populations)

340 Zur skeptischen Einstellung der türkischen Regierung gegenüber den sowjetischen Avancen: N. A. Washington RG 84 (American Embassy ... July 1953); ebd. (Telegram, September 10<sup>th</sup>, 1953); PRO FO 371/106 231 (British Embassy, Sept 29, 1953); ebd. 371/107 51 (British Embassy November 2<sup>nd</sup>, 1953); ebd. 371.117 722 RK 1022/3 (British Embassy, March 22<sup>nd</sup>, 1955).

rungen der blockpolitischen Rahmenbedingungen im internationalen Entspannungsprozess in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre schufen auch für das bulgarisch-türkische Verhältnis günstigere Bedingungen. Mehrere Wirtschafts- und Kooperationsverträge wurden Mitte der 1960er Jahre unterzeichnet, sogar die kulturelle Zusammenarbeit zwischen Sofia und Ankara wurde intensiviert. Der immer noch umstrittene Grenzverlauf bei Malko Tŭrnovo im südöstlichen Zipfel Bulgariens, der in der Vergangenheit des öfteren Anlass für Konflikte gewesen war, wurde zwischen beiden Seiten verhandelt, und erstmals kam es 1964/65 auch wieder zu wechselseitigen Ministerbesuchen. 1966 wurden schließlich die diplomatischen Beziehungen wieder auf Botschafferebene angehoben.<sup>341</sup> Dieser Kontext der Entspannungspolitik wurde von der bulgarischen Parteiführung offenbar auch als Chance gesehen, die Zahl der im Lande lebenden türkischen Minderheit ein weiteres Mal zu reduzieren. Nicht zuletzt der Parteichef selbst hat rückblickend in seinen Memoiren eingestanden, dass man den außenpolitischen Ausgleich mit der Türkei seinerzeit auch dazu nutzen wollte, um die Politik der verschärften Integration der türkischen Minderheit im Inneren durch die Abwanderung eines beträchtlichen Teils der nicht-integrationswilligen Türken zu flankieren.<sup>342</sup> Schon die außerordentlich großzügige Auslegung des Begriffs der Familienzusammenführung illustriert diese Absicht denn auch.

Im Zuge dieser Kontaktintensivierung kamen die beiden Außenminister Bašev und Çağlayangil schließlich 1966 überein,

die Frage der freiwilligen Aussiedelung von bulgarischen Staatsbürgern türkischer Herkunft in die Türkei, deren nahe Verwandte bereits in die Türkei ausgewandert sind, auf vernünftige Weise und in kurzer Frist (zu lösen).<sup>343</sup>

Allerdings war Ankara auch jetzt, vornehmlich wohl aufgrund von wirtschaftlichen Schwierigkeiten, welche die Türkei in der Mitte der 1960er Jahre durchmachte, nur bereit, einer Familienzusammenführung und keinem generellen, unreglementierten Auswanderungsabkommen zuzustimmen. In dieses Bild passt, dass es denn auch eher die Türkei als Sofia war, die einer eventuellen Prolongierung des Abkommens 1978 eine Absage erteilte, nachdem Sofia schon während der Laufzeit des Abkommens seinen türkischen Partner immer wieder zu einer konsequenteren Erfüllung des Abkommens gedrängt hatte.<sup>344</sup> Wo immer die Motive für die Terminierung der Abwanderung auch gelegen haben mögen: Anders als bei allen früheren Auswanderungen, wurden diesmal auch die vermögensrechtlichen und sozialen Ansprüche der Beteiligten in angemesse-

341 Bibina 2006, 45–70; Pozolotin 1975, 97ff.

342 Živkov 2006, 419f.

343 *Otečestven front* vom 23.8.1966, 1.

344 Mladenov 1992, 106f; Vassilev 2008, 37ff.

ner Weise gewahrt. 130.000 Menschen konnten so unter Bedingungen ihre alte Heimat verlassen, wie sie ihnen seit 1878 nicht geboten worden waren.

### III. 5 Auswanderung und türkische Immigrationspolitik

Die beschriebenen Auswanderungsabkommen verweisen auf ein weiteres Emigration stimulierendes Moment, ohne das die Geschichte der Emigration von Türken und Muslimen aus Bulgarien wie vom Balkan insgesamt nicht angemessen zu beschreiben ist – es ist dies der Einfluss der osmanischen und türkischen *Immigrationspolitik*. Emigration war wie überall auch im Falle von Türken und Muslimen immer auch ein Ergebnis des Wirkens von *pull-Faktoren*, und auch das Osmanische Reich als auch die Türkei haben nie nur auf Flucht oder Vertreibung von Muslimen reagiert, sondern selbst immer wieder auch agiert, um die Zuwanderung ihrer Glaubensbrüder und Konnationalen zu steuern. Sowohl das Osmanische Reich wie sein republikanischer Nachfolgestaat folgten dabei, abgesehen von spezifischen situativen Kontexten wie etwa Kriegen, wohl zu keinem Zeitpunkt einer bedingungslosen Einwanderungsprogramm. Anreize zur Immigration, beispielsweise durch das Versprechen auf Landzuteilung, oder gar gezielte Aufforderung zur Auswanderung aus den Balkanstaaten wechselten mit Zurückhaltung oder auch bisweilen mit der Verweigerung der Aufnahme von Einwanderern. Im Großen und Ganzen aber verhielt sich der osmanische wie der türkische Staat dem Andrang auf Einwanderung gegenüber stets ausgesprochen offen, mochten die Motive für diese Offenheit auch jeweils unterschiedliche gewesen sein. Für das osmanische Ancien régime war es dabei sicherlich vorrangig das Gebot religiöser Solidarität, welches zu einer „open door“-Politik veranlasste; für seinen laizistischen Nachfolgestaat standen hingegen sehr viel mehr Argumente des kemalistischen „nation-buildings“, zeitweilig ergänzt durch bevölkerungspolitische oder auch außenpolitische Motive, im Vordergrund.

Fälle von Flucht und Vertreibung von Muslimen vom Balkan mobilisierten dabei durchgängig eine beinahe uneingeschränkte Aufnahmebereitschaft. Die Aufnahme von hunderttausenden Flüchtenden der Kriegs- und Nachkriegsmonate 1878 und der Balkankriege 1912/13 stieß auf keinerlei Widerstände, die erzwungene „Auswanderung“ von 150.000 Türken 1950/51 wurde ebenso hingenommen wie der Exodus des Jahres 1989. Das Osmanische Reich ebenso wie die Türkei begnügten sich aber nicht damit, den flüchtenden oder emigrierenden Landsleuten und Glaubensbrüdern aus dem Gebot der Solidarität heraus Schutz zu bieten. Mit ihrer Einwanderungspolitik verband die Türkei immer wieder auch eigene konfessionelle, seit dem frühen 20. Jahrhundert aber auch



zunehmend ethnopolitische Ziele. Schon im späten 19. Jahrhundert hatte man immer wieder die Einwanderung von Türken, aber auch von nicht-türkischen Muslimen als konfessionelles Gebot aktiv unterstützt. In Bosnien fand die Agitation für die Auswanderung, die um die Jahrhundertwende vor allem von der dortigen geistlichen Opposition gegen die k.u.k.-Herrschaft um den Mostarer Mufti Džabić getragen wurde, in Istanbul offizielle Approbation.<sup>345</sup> Auch für Bulgarien berichten die Rechenschaftsberichte der lokalen Verwaltungen davon, dass während des Ramadan durch Bulgarien ziehende Geistliche aus dem Osmanischen Reich die Muslime Bulgariens zur Auswanderung zu überreden suchten.<sup>346</sup> Gerüchte, wonach das Osmanische Reich jedem Einwanderer großzügig Land zur Verfügung stelle, scheinen jenseits aller religiösen Argumente ihre Wirkung nicht verfehlt zu haben.<sup>347</sup> Anfang des 20. Jahrhunderts hatten sich derartige Emigrationsermunterungen von Seiten der Pforte deutlich verdichtet und nahmen dabei auch zunehmend eine ethnisch motivierte Grundierung an. Den Jungtürken wird nachgesagt, dass sie die Idee einer gezielten Besiedlungspolitik balkanischer Türken in den Grenzgebieten des Reiches verfolgten und diese in ihrer kurzen Regierungszeit im Grenzkordon in Mazedonien auch praktizierten. Insbesondere der Kemalismus hat zweifelsohne zumindest zeitweilig eine aktive Immigrationspolitik verfolgt. Die Abkommen, die man mit den Balkan-Staaten Bulgarien, Rumänien und Jugoslawien in der Zwischenkriegszeit über die Auswanderung von Türken aus den genannten Ländern schloss, waren offener Ausdruck dieser aktiven Immigrationspolitik, mit der man nicht zuletzt die demographischen Verluste aus dem griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausch von 1923 auszugleichen suchte. Ein 1934 verabschiedetes Ansiedlungsgesetz, das all jene, die als der türkischen Kultur verwandt angesehen wurden, einbezog, bot dafür die rechtliche Grundlage.<sup>348</sup> Vor allem das auf eine Totalauswanderung der Muslime abzielende Abkommen mit Rumänien scheint dabei eine Zeitlang auch als Modell für das Nachbarland Bulgarien erwogen worden zu sein. Über die Möglichkeiten hinaus, die der Freundschaftsvertrag von 1925 bot, diskutierten türkische diplomatische Kreise 1938 offenbar auch die Frage eines vergleichbaren Auswanderungsabkommens mit Bulgarien.<sup>349</sup>

345 Čuprić-Amrein 1987, 89ff.

346 *Izloženie viurchu sŭstojanieto na Sevlievskoto okrŭžie 1889*, 8; *Ižlozenie za obštoto sŭstojanie na Plovdivskij okrŭg prez 1889–90*, 6; ebd... 1891, 6; *Rasprava za chodŭt na rabotite v Vidinski okrŭg prez 1890/91*, 8; *Izloženie za sŭstojanieto na Vidinski okrŭg prez 1894–95 god.*, 4; ebd. ... 1901/02, 6; *Izloženie ... Vraca 1891/92*, 7; *Izloženie ... Ruse 1901/2*, 7; *Izloženie ... Plovdiv 1892*, 7; *Doklad ... St.-Zagora 1889*, 4; *Rasprava ... Vidin 1890/1*, 8.

347 *Juridičeski pregled* I(1893),5, 477.; Jireček 1891a, 521.

348 *Rezmi Gazette* 1934, 4004ff.

349 PA-AA Gesandtschaft Sofia PO 37: Minderheiten- und Flüchtlingsfragen Bd.4 (Deutsche Gesandtschaft Sofia H 591 138 an AA vom 4.10.1938).

Andererseits war die Einwanderungspolitik Istanbuls und Ankaras aber auch nie ohne Widersprüche. Immer wieder passte man die eigene Haltung den jeweiligen innen- und außenpolitischen Rahmenbedingungen wie auch wirtschaftlichen Zwängen an. Hatte man nach dem russisch-türkischen Krieg 1878 zunächst auf der Rückführung geflohener Muslime bestanden, so wurde man in den 1880er Jahren in dieser Hinsicht einwanderungsfreundlicher. Hatte man in den späten 1920er und 1930er Jahren die Emigration in die Türkei befördert, so zeigte man sich mit dem drohenden Ausbruch des Zweiten Weltkriegs deutlich zurückhaltender. Anfang der 1940er Jahre etwa betonten diplomatische Stellen entgegen früheren Stellungnahmen, dass man die türkischen Minderheiten in ihren jeweiligen Ländern glücklich sehen wolle und keine weitere Immigration anstrebe.<sup>350</sup> Hatte man 1968 nach längerem diplomatischem Vorgeplänkel dem Auswanderungsabkommen mit Bulgarien zugestimmt, so ließ man dieses 1978 ohne großen Widerstand auslaufen. Selbst im Falle der Massenabwanderung von 1950/51, die mehr Vertreibung als Auswanderung war, verweigerte man sich der Aufnahme der drangsalierten Konnationalen zwar nicht, suchte aber sehr wohl durch das Instrument der zweimaligen Schließung der Grenzen eine Kontingentierung und zeitliche Streckung des Einwandererstroms durchzusetzen und wollte sich auch das Recht vorbehalten, Emigranten gegebenenfalls die Einreise zu verweigern.<sup>351</sup> Die vom Abkommen von 1925 gedeckte Auswanderung, so die türkische Seite, könne nicht im Sinne eines unregelmäßigen Massenexodus verstanden werden, der die sozialen und ökonomischen Strukturen des Aufnahmelandes erschüttere.<sup>352</sup> War der Entschluss, die Auswanderung nach wenigen Monaten zu stoppen, wohl auch schon vorher auf bulgarischer Seite herangereift, da die Massenauswanderung zu viel an ökonomischen Verwerfungen produziert hatte, so war es zumindest nach außen hin die türkische Regierung, die mit ihrer zweiten Grenzschießung Anfang November 1951 formal die

350 N. A. Washington Rec of Dept. of State Relations International affecting Turkey 1930–1944 867.00 (3260 Telegram received from Ankara July 6<sup>th</sup>, 1943).

351 Vgl. die türkische Antwortnote vom 28. August auf das bulgarische Ultimatum als Anlage zu: PRO FO 371.88011. RK 1825/5 (British Embassy Ankara to Ernest Bevin, August 30<sup>th</sup>, 1950). Offiziell begründet wurde diese Konditionierung mit der Gefahr des „Einschmuggelns“ von „Spionen und Agenten“, eine Befürchtung, die sich freilich als unbegründet erwies, wurden unter den 150.000 Zuwanderern bei den geheimdienstlichen Befragungen gerade mal 75 Einwanderer unter einem solchen Verdacht zurückgewiesen: Siehe in diesem Sinne u.a.: N.A. Washington 882.1869/8-1550 (Air Pouch Istanbul No.1013, Aug.15, 1950, Subject: Bulgarian Note to Turkish Government Regarding Turkish Minority) und ebd. RG 84 Turkey, Ankara Embassy. Classified Records 1950–1952 (Report: Expulsion of Turks from Bulgaria, 12.7.1951).

352 N.A. Washington 882.1869/11-750 (Air Pouch Ankara 257, Nov.7, 1950; Subject: Turkish Note of Oct.16<sup>th</sup> to Bulgaria); PRO FO 371.88011 RK 1825/16 (British Embassy Ankara an Ernest Bevin, Oct.19<sup>th</sup>, 1950).

Abwanderung unterband.<sup>353</sup> Neuerliche Angebote in den folgenden Monaten zu einer dosierten und quotierten Abwanderung blieben nunmehr von bulgarischer Seite unbeantwortet.<sup>354</sup>

Auch hinsichtlich der Zielgruppen der jeweiligen Immigrationspolitik changierte die türkische Einwanderungspolitik. Galt dabei in osmanischer Zeit der Primat der konfessionellen Identität, der *allen* Muslimen des Balkan, egal welcher Ethnizität und Sprache, die Einwanderung ermöglichte, so war die kemalistische Politik hier weniger eindeutig. Seinem ethnischen Nationsverständnis folgend, zielte der Kemalismus vorrangig auf die türkische Bevölkerung in den Balkan-Ländern. Dies hat ihn jedoch nicht daran gehindert, gegebenenfalls auch nicht-türkische Muslime mit in den Kreis potentieller Immigrationskandidaten einzu beziehen. In den Verhandlungen um ein Auswanderungsabkommen mit Sofia 1925 beispielsweise wurden die Formulierungen hinsichtlich der Zielgruppe so gewählt, dass sie auch den bulgarischsprachigen Pomaken eine Einbeziehung in den Geltungsbereich des Abkommens ermöglichten.<sup>355</sup> Und auch als der bulgarische Staat diese 1950/51 mit administrativen Mitteln daran zu hindern suchte, sich an der Auswanderung der Türken zu beteiligen, nahm die Türkei sie, wenn es ihnen dann gelang, sich in den Tross der Abwandernden einzureihen, anstandslos auf<sup>356</sup> – im Unterschied übrigens zur griechischen Regierung, welche bulgarischen Pomaken den Übertritt auf griechisches Territorium verweigerte bzw. diese sogar zurückschickte.<sup>357</sup> Die vermeintliche „Einschleusung“ von (ebenso muslimischen) Roma nahm man 1951 hingegen in Ankara sehr wohl zum Anlass, die Grenze zu schließen und damit auch den Einwanderungsprozess

353 Die Begründung war erneut die Einbeziehung von nicht zur Emigration berechtigten Personen: N.A. Washington: 669.82/ 11-1551 (AmConGen Istanbul Desp. No. 243, Nov. 15,1951; Subject: Closing of the Turkish-Bulgarian Frontier). Die bulgarische Regierung protestierte denn auch formal gegen die Grenzschießung als Verletzung des Abkommens von 1925: Vgl. die bulgarische Note vom 14.11.1951 sowie die Erklärung von BTA am 30.11.1951, beide als Anlage zu: PRO FO 371.100 508 (United Nations SCA 264/15/01).

354 So in einer Note der türkischen Gesandtschaft in Sofia an das bulgarische Außenministerium vom 17.11.1951, in einer weiteren Note vom 26.2.1952 und einem Schreiben des türkischen UN-Vertreters vom 28.2.1952; vgl. ebd. sowie als Anlage zu: N.A. Washington: 669.82/4-752 (Am Embassy Ankara, Desp. No.554, April 7, 1952; Subject: Exchange of Notes between Bulgarian and Turkish Governments Concerning Closing of Turko-Bulgarian Frontier).

355 Peeva 2006, 130f.

356 Vgl. zum Problem der pomakischen Beteiligung an der Auswanderung 1950/51 Gruev 2004, 210-222; Vasileva 1992, 58-67.

357 N.A. Washington: RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy Classified Records 1950-1952 (Memorandum to The Ambassador from Mr. Kuniholm. Subject: Bulgarian Moslem Refugees, Aug.4, 1950).

zu Ende zu bringen.<sup>358</sup> Derartige Inkonsistenzen entsprangen sicherlich auch den Belastungen, die aus einer plötzlichen und dramatischen Konfrontation mit massenhafter Einwanderung herrührten. Sie verweisen jedoch auch darauf, dass man offenbar in seiner Immigrationspolitik immer noch schwankte zwischen dem Prinzip religiöser Solidarität, allen Muslimen eine Zuflucht zu bieten, und der Logik eines kemalistischen Nationsbildungsprojektes.

Dessen ungeachtet aber war die Aufnahmebereitschaft von Seiten des osmanischen Staates wie in der Zeit der Republik im Ganzen zweifelsohne bemerkenswert, und dies, obwohl die meisten dieser Einwanderungswellen soziale und organisatorische Belastungen und Integrationsherausforderungen produzierten, die Staat und Gesellschaft in erheblichem Maße forderten. Gerade für das späte Osmanische Reich wurde die Erfahrung des Zustroms von großenteils materiell deprivatisierten Landsleuten und Glaubensbrüdern zur Grunderfahrung eines Jahrhunderts, je mehr es sich aus seinen Besitzungen zurückziehen musste. Dabei stellten vor allem die großen Fluchtbewegungen, zunächst seit den 1840er Jahren aus den von Russland dem Osmanischen Reich abgerungenen Gebieten, dann seit dem späten 19. Jahrhundert vom Balkan, das Reich vor erhebliche soziale Probleme. Schon seit 1857 hatte die Pforte daher versucht, die wachsende Einwanderung von Glaubensbrüdern durch eine geregelte Landversorgung in geordnete Integrationsbahnen zu lenken. 1860/61 war sogar eigens eine Flüchtlingskommission gebildet worden, um dem Flüchtlingsstrom Herr zu werden.<sup>359</sup> Die gewaltigen Flüchtlingsbewegungen, die sich zunächst vom Kaukasus aus in das Reich ergossen hatten und die 1876/78 ihre Fortsetzung in der Flucht der Balkan-Muslime fanden, waren aber nur schwer zu bewältigen. Im Zusammenhang mit dem russisch-türkischen Krieg strömten binnen weniger Monate hunderttausende flüchtender Türken in die osmanische Hauptstadt. Sie kampierten zumeist in den Höfen der Moscheen unter katastrophalen hygienischen Bedingungen, die schon bald Krankheiten und Epidemien hervorriefen und den Tod Tausender zur Folge hatten.<sup>360</sup> Nicht weniger Probleme bereiteten auch die Flüchtlingswellen, die sich im Gefolge der Balkankriege in die Stadt Edirne,

358 Zu den Hintergründen der Grenzschließung PRO FO: 371.100. NG 10344/5 (Enclosing Letters from Secretary-General United Nations to Secretary of States transmitting Correspondence about the Closing of the Turco-Bulgarian Frontier and passage of Turkish Immigrants); N.A. Washington: 882.181/1-1051 (To Dept. of State from Istanbul, No. 375, Jan. 10th, 1951. Subject: Turkish-Bulgarian Verbal Agreement). Beide westliche Diplomaten werteten das „Zigeuner-Argument“ übereinstimmend als Vorwand, um die oben angesprochene geregelte und dosierte Auswanderung zu erzwingen.

359 Hierzu Eren 1966.

360 Vgl. entsprechende Berichte in PA-AA Gesandtschaft Sofia: Nr. 1. Politische Erlasse (Dt. Botschaft Pera vom 27.12.1879 an das Auswärtige Amt), ferner in: RTG I, 303, 353, 355, 358, 406f, 423f, 427, 501, 552, 563, 695.

nach Istanbul oder in Richtung auf das anatolische Festland ergossen. Im über 100 Tage von den Bulgaren belagerten Edirne sammelten sich von Ende 1912 bis März 1913 zeitweilig bis zu 150.000 Flüchtlinge, die aus den umliegenden Dörfern vor den anrückenden bulgarischen Soldaten geflohen waren.<sup>361</sup> In Istanbul sorgte der Flüchtlingsstrom zeitweilig für Versorgungsprobleme.<sup>362</sup> Nach dem Verlust von Teilen Thrakiens an die bulgarische Armee drohten Flüchtlinge und zurückkehrende Armeeeinheiten im Herbst 1912 die Cholera mit in die osmanische Hauptstadt zu bringen.<sup>363</sup> „When the turkish refugees flocked in panic to Constantinople to escape from a massacre”, so beschreibt die türkische Schriftstellerin Halidé Edip in ihren Memoiren die chaotischen Szenen, welche die Flucht der Muslime vom Balkan auslösten,

when cholera broke out among the immigrants and in the army, when one saw an entire population dying in the mosque yards in the icy grip of winter, the sight of the misery in Constantinople seemed too grim to be true.<sup>364</sup>

Andere Städte waren nur wenig besser dran. Die Flüchtlinge, die im Laufe des Jahres 1913 aus Saloniki größtenteils nach Smyrna ausgeschifft wurden, verursachten dort zunehmend Unterbringungs- und Versorgungsprobleme; diejenigen, die ins Inland weitergeschickt wurden, waren hierfür kaum ausgestattet, so dass auch sie bald in die Hafenstadt zurückkehrten.<sup>365</sup> Manches deutet darauf hin, dass die Erfahrung der aus dem Kaukasus und vom Balkan in die osmanische Hauptstadt drängenden Flüchtlinge auch das gesellschaftliche und politische Klima des späten Osmanischen Reiches nachhaltig mitgeprägt und den Prozess des türkischen *nation-building* erheblich beeinflusst hat.<sup>366</sup> Nicht nur produzierte diese Emigration türkisch-nationalistische Lobbyisten, die sich zum Advokaten eines resoluteren Vorgehens gegenüber den christlichen Balkanstaaten und den verbliebenen Christen des Imperiums machten; auch in der türkisch-osmanischen Gesellschaft bereitete diese Erfahrung wohl den Boden für das Bewusstsein vor, dass man sich nur durch energische Gegenwehr gegen diesen Umgang mit den eigenen Landsleuten wehren könne. Wer die Gewaltintensität erklären will, mit welcher das späte Osmanische Reich immer wieder auch auf die For-

361 Wasti 2004, 59–78.

362 Ross 1913, 31.

363 Rohde 1913, 33f; Kriegsgreuel 1912, 202ff.

364 Edip 1926, 33.

365 PA-AA Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1912/13. Betr.: Balkankrieg. Spec. 202 VII 8<sup>a</sup> Bd. 75 (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Smyrna, Gesch. Nr. 171 vom 15.1.1913, Blatt Nr. 54 an Botschafter Frh. von Wangenheim); ebd. Bd. 84 (Kaiserl.-Deutsches Konsulat Saloniki an Frh. v. Wangenheim, 25.7.1913 J.No 2462, Blatt Nr. 105).

366 Adanır 1989, 87f.

derungen seiner Minderheiten reagierte, der wird diese Erfahrung wohl nicht ignorieren dürfen.<sup>367</sup>

Im Ganzen muss die Fähigkeit zur Integration dieser gewaltigen Flüchtlingsmassen jedoch beeindrucken; sie unterstreicht das hohe Absorptionspotential, über das sowohl das Osmanische Reich wie auch die Türkei verfügten. Dabei kann sicherlich nicht übersehen werden, dass es auch der Umgang mit nicht-muslimischen Minderheiten im eigenen Lande war, der dieser Integration der Einwanderer im wahrsten Sinne des Wortes Räume schuf. Die Vertreibung und erzwungene Abwanderung von mehr als einer Million Griechen im Rahmen des griechisch-türkischen Krieges und des Bevölkerungsaustausches 1921/23, nicht zuletzt der Völkermord an den Armeniern des Osmanischen Reiches 1915 rissen demographische Lücken, die mit muslimischen Einwanderern „gefüllt“ werden konnten. Einwanderungspolitik war hier auch demographische „Kompensation“ für eigene Massenverbrechen.

Auch die quantitativ die Millionengrenze erreichenden Einwanderer nach dem Zweiten Weltkrieg wurden im Ganzen relativ bruchlos, wenn auch nicht ohne Akkulturationsprobleme in die türkische Gesellschaft integriert. Die 1950/51 aufzunehmenden 150.000 Bulgarien-Türken stellten die türkische Gesellschaft zwar wegen der kurzfristigen Umstände ihrer Ausweisung binnen weniger Wochen vor logistische Probleme. Grundsätzlich waren die Integrationsbedingungen sowohl in politischer wie in sozial-ökonomischer Hinsicht zu dieser Zeit aber nicht ungünstig.<sup>368</sup> Nicht nur die lange Tradition des Osmanischen Reiches bei der Aufnahme von Glaubensbrüdern im Laufe des späten 19. Jahrhunderts, sondern nicht zuletzt auch der im Klima des Kalten Krieges herrschende Antikommunismus machten die Aufnahme auch politisch in der Gesellschaft weithin konsensfähig. Zwar war das ökonomische Entwicklungsniveau der Türkei in diesem ersten Nachkriegsjahrzehnt noch schwach, auch wenn die Türkei von Kriegsschäden weitgehend verschont geblieben war; entsprechend belastend waren die finanziellen Aufwendungen für die Zuwanderer für das ohnehin hochgradig defizitäre türkische Staatsbudget.<sup>369</sup> Die zeitgleich anlaufende Marshall-Plan-Hilfe ließ allerdings auf Entlastung und auf Wachstumsimpulse hoffen.<sup>370</sup> Bei einer Bevölkerung von damals 21 Mio. ging ein demographischer

367 Vgl. in diesem Sinne Kürsat-Ahlers 1995, 50-74.

368 Vgl. hierzu ausführlicher und mit weiterführenden Belegen Höpken 1992, 359-376.

369 Memorandum by the Special Assistant, Joint Military Mission for Aid to Turkey (Ankara, December 28<sup>th</sup>, 1950), in: *Foreign Relations of the United States* (FRUS), 1950, Vol. 5, 1344-1351.

370 N. A. Washington RG 84 (ECA Special Mission to Turkey. Progress Report, October 1950). Die Türkei, so damals der amerikanische Außenminister Acheson, könne zwar keine direkte materielle Hilfe für die Zuwanderer erwarten, man wolle allerdings die besonderen Belastungen durch die Bulgarien-Flüchtlinge bei der Frage der künftigen

Druck von den Zuwanderern zudem kaum aus; nur regional war agrarische Überbevölkerung ein Integrationshemmnis. Auch die Kompetenzen, welche die Zuwanderer mitbrachten, erschienen damaligen Beobachtern einer Integration eher förderlich. Zwar lag das Alphabetisierungs- und Bildungsniveau der Bulgarien-Türken Anfang der 1950er Jahre noch erheblich unter jenem der Bulgaren; unter den auswandernden erwerbsfähigen Türken aber war dieses höher als unter vergleichbaren Sozialgruppen in der Türkei. Die berufliche Kompetenz der einwandernden Bulgarien-Türken galt denn auch als gut, ihre Arbeitseinstellung als „methodischer“, so dass man sich auf türkischer Seite Innovationseffekte von den Zuwanderern erhoffte.<sup>371</sup> Angesiedelt wurden die Zuwanderer überwiegend in den westlichen Provinzen der Türkei. Versuche, sie auch in den ihnen klimatisch ungewohnten inneranatolischen Gegenden anzusiedeln, scheiterten hingegen zumeist.<sup>372</sup> Im Ganzen verlief der Integrationsprozess jedoch ohne große Erschütterungen. Den Einwanderern, die fast durchweg aus ländlichen Berufen kamen, wurde Land aus dem staatlichen Landfonds zur Verfügung gestellt, das aus in der Zeit Atatürks enteigneten Vaqf-Besitzungen sowie aus ehemals griechischem Besitz stammte.<sup>373</sup> Auch jene, die nicht in der Landwirtschaft unterkamen, fanden relativ schnell Arbeit. Wenngleich sie, ganz entgegen den Erfahrungen in Bulgarien, dabei zwar vielfach ihre Tätigkeit wechseln mussten, so bot sich für viele der Flüchtlinge mit der Umsiedlung in die Türkei sogar die Chance zu einem Aufstieg in nicht-agrarische Berufe. Allerdings verblieben die Einwanderer, wie eine Analyse aus den späten 1950er Jahren zeigt, noch über Jahre hinweg im eigenen Milieu, und Endgamie innerhalb der Zuwanderergruppe war weit verbreitet.<sup>374</sup> Über ähnliche Tendenzen zur Abschottung berichteten noch in den 1970er Jahren im Übrigen auch Beobachtungen unter den seit dem frühen 20. Jahrhundert aus Bosnien in die Türkei ausgewanderten Muslimen.<sup>375</sup> Den vereinzelt Stimmen der Enttäuschung<sup>376</sup> stehen im Ganzen denn auch

---

Wirtschaftshilfe für die Türkei berücksichtigen: ebd. RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy (SecState Washington to AmEmbassy Ankara, No. 287, December 1st, 1950).

371 Vgl. zu den Integrationsbedingungen: N. A. Washington RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State: Turkey, Ankara Embassy. Classified Records 1950–1954 (ECA Special Mission to Turkey, October 1951); ebd. (T. C. Devlet Balkanlığı to Russel H. Dorr, Chief of ECA Special Mission to Turkey, October 10<sup>th</sup>, 1950); ebd. 882.1869/10-1251 (From AmConGen Istanbul to Dept. of State, desp, No. 190, October 12<sup>th</sup>, 1951. Subject: General Attitude and Outlook of Bulgarian Turks).

372 Tuna 1951/52, 218ff.

373 Kostanick 1957, 114ff.

374 Vgl. hierzu Arı 1960.

375 Smlatić 1978, 255f.

376 Vgl. Berichte über Gespräche amerikanischer Konsulatsangehöriger mit Zuwanderern aus dem Bezirk Izmir: N. A. Washington RG 84 Foreign Services Post of Dept. of State:

überwiegend positive Erfahrungsberichte gegenüber, die übereinstimmend die Integrationsleistung des türkischen Staates wie auch die Solidarität der Bevölkerung hervorheben.<sup>377</sup>

Deutlich anders stellten sich demgegenüber die Integrations- und Akkulturationsbedingungen dar, denen sich die Türkei im Zusammenhang mit der Massenemigration des Jahres 1989 ausgesetzt sah. Sie reflektieren den Umstand, dass sich sowohl die Integrationsbedingungen auf türkischer Seite als auch die Integrationserwartungen auf Seiten der bulgarischen Auswanderer seit 1951 erheblich gewandelt hatten. So war das demographische Gesamtbild des Landes seit 1950 ein substantiell anderes geworden: die Bevölkerung hatte sich mit fast 50 Mio. Einwohnern verdoppelt und die westlichen Provinzen (Kırklareli, Tekirdağ, Istanbul, Bursa), die auch diesmal wieder Hauptaufnahmegebiet für Flüchtlinge waren, waren mittlerweile wesentlich dichter besiedelt als dreißig Jahre zuvor. Entsprechend verändert hatten sich Arbeitsmarkt- und Wohnbedingungen. Hinzu kam, dass die Türkei zur gleichen Zeit im Osten des Landes mit über 50.000 kurdischen Flüchtlingen aus dem Irak zu tun hatte. Auch fehlte es 1989 an vergleichbarer internationaler Unterstützung, wie sie 1950/51 in Gestalt der Marshall-Plan-Hilfe zur Verfügung gestanden hatte. Ad hoc-Hilfe kam zwar von der Organisation der Islamischen Gemeinschaft wie auch von europäischen Institutionen,<sup>378</sup> mit ihr allein konnten die ökonomischen Eingliederungsmaßnahmen jedoch nicht bewältigt werden.

Etwa die Hälfte der in den drei Monaten der offenen Grenze ausgereisten 300.000 Bulgarien-Türken kehrte in den folgenden Monaten denn auch wieder nach Bulgarien zurück – enttäuscht von den Aufnahme- und Lebensbedingungen im „Mutterland“. Emigrierende und remigrierende Bulgarien-Türken gaben sich so im Sommer 1989 am Grenzkontrollpunkt Kapikule die Hand. Die bulgarische Regierung hat diese Remigranten sogleich zu Propagandazwecken ausgenutzt. In von den Medien vielfach verbreiteten Rückkehrberichten geriet der Aufenthalt in der Türkei zu einer Zeit sozialen Elends, zwi-

---

Izmir Consulate (Political Notes for August 1951); ebd.882.1869/10-1251 (From AmConGen Istanbul to Dept. of State Desp.Nr. 190, October 12<sup>th</sup>, 1950: General Attitude and Outlook of Bulgarian Turks); ebd. 882.1869/7-2852 (From AmConGen Istanbul to Dept. of State, No. 85, July 18<sup>th</sup>, 1952. Subject: Ethnic Turks desire to return to Non-Communist Bulgaria).

377 Ebd. 869.411/1-851 (Air Pouch from Ankara No. 365 to Dept. of State January 8<sup>th</sup>, 1951, Subject: Settlement of Bulgarian Turks); ebd. RG 84 Ankara Embassy, Classified records (Memorandum to Mr. Russell: Bulgarian Refugees Information, March 9<sup>th</sup>, 1951); ebd. (ECA. Special Mission to Turkey: A Settlement Plan to Turkey) sprach davon, die Ansiedlung sei „immensely succesful“ gewesen.

378 Parliamentary Assembly of the Council of Europe. 41<sup>st</sup> Session: Recommendation 1109(1989) on the situation of Refugees of Bulgarian nationality in Turkey.



schenmenschlicher Feindseligkeit und staatlicher Schikanen.<sup>379</sup> Das hinter diesen Berichten stehende politische Kalkül macht sie als Quelle für die wirklichen Integrationsprobleme allerdings weithin wertlos. Eine weniger politisch kontaminierte Rückkehrerbefragung offenbart denn auch ein sehr viel differenzierteres Bild. 45.4% der Rückkehrer bezeichneten danach die Haltung der türkischen Behörden als „loyal“, fast genauso viele (41.5%) äußerten sich über diese eher negativ, wenngleich nur 1.5% sie als ausgesprochen feindselig betrachteten. Ein ambivalentes Bild zeichneten die Rückkehrer auch von der Haltung der türkischen Bevölkerung den Einwanderern gegenüber, die von 59% als gleichgültig bis abweisend erlebt wurde.<sup>380</sup> Da es sich hierbei um die Meinung jener handelt, die bereits den Weg zurück nach Bulgarien genommen hatten, sagen sie allerdings eher etwas über die Integrationserwartungen der Auswanderer aus als über den tatsächlichen Integrationsprozess.

Diejenigen, die in der Türkei blieben, hatten zumindest anfangs wohl in der Tat vor allem mit ökonomischen Eingliederungsschwierigkeiten zu rechnen. Nach einem Kommissionsbericht des Europarates hatten ein gutes Jahr nach der Abwanderung nur 30–40.000 der zum damaligen Zeitpunkt ca. 200.000 Nettoeinwanderer Arbeit gefunden.<sup>381</sup> Am problemlosesten verlief die soziale und ökonomische Integration bei jenen, die auf eine solide mittlere oder höhere Ausbildung zurückgreifen konnten. Sie fanden sich schnell zurecht, die negativen Erfahrungen mit dem „Wiedergeburtprozess“ in Bulgarien und die relativ guten Aussichten auf wirtschaftliche Prosperität ließen die Erinnerung an Bulgarien schnell schwinden.<sup>382</sup> Schwieriger scheint die Situation für geringer Qualifizierte gewesen zu sein. Die Tatsache, dass unter den Rückkehrern der Anteil an gering Qualifizierten überdurchschnittlich hoch war, deutet jedenfalls an, dass vor allem sie es waren, die in der Türkei auf Arbeitsmarktprobleme trafen.<sup>383</sup> Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zur Emigration von 1950/51, als die Einwanderer ganz überwiegend an ihre im Heimatland ausgeübte agrarische Tätigkeit anknüpfen konnten oder ein Berufswechsel zumeist mit einem sozialen Aufstieg verbunden war. Nicht nur der Arbeitsmarkt, sondern auch die Arbeitsbedingungen scheinen dabei, darauf jedenfalls deuten die Rückkehrerbefragungen hin, vielen bulgarisch-türkischen „Neubürgern“ Probleme bereitet

379 Vgl. den Sammelband mit Rückwanderer-Berichten: *Izstradana obiž* 1987.

380 Petkov / Fotev 1990, 142ff.

381 Council of Europe, Parliamentary Assembly. Doc. No. 6267: Report on the Reception and Settlement of Refugees in Turkey, January 18<sup>th</sup>, 1991, 7. Diese Zahl differiert allerdings von anderen, türkischen Angaben, wonach im Mai 1990 etwa die Hälfte aller Abwanderer Arbeit gefunden hatten: Dimitrova 1998, 90.

382 Vgl. hierzu die Ergebnisse einer Feldstudie unter bulgarisch-türkischen Aussiedlern bei Željaskova 1998, 11–44.

383 Petkov / Fotev: Etničeskijat konflikt, 142.

zu haben. Vierzig Jahre eines sozial paternalistischen Sozialismus hatten offenbar auch die sozialen Erwartungen der Auswanderer verändert. Viele mochten sich nur schwer an den *laissez-faire*-Kapitalismus in der Türkei gewöhnen. Die langen, im privaten Kleingewerbe zudem häufig unreglementierten Arbeitszeiten, die autokratische Stellung des Arbeitgebers, das hohe Maß an sozialen Unterschieden waren für die an ein enges soziales Netz gewöhnten Bulgarien-Türken offenbar nur schwer zu akzeptieren.<sup>384</sup> Waren ländliche Arbeitswelt und Arbeitskultur 1950 zwischen der Türkei und dem noch am Anfang eines sozialistischen Strukturwandels stehenden Bulgarien in vielerlei Hinsicht ähnlich gewesen, so hatte sich dies bis 1989 eben fundamental geändert. Die bulgarischen Türken, so beschrieb es der Gouverneur der westtürkischen Einwanderer-Provinz Tekirdağ, taten sich schwer damit, sich an den für die Türkei üblichen Umstand zu gewöhnen, dass auf Zeiten der Arbeit Zeiten der Arbeitslosigkeit folgten und dass in einer Familie von 6-7 Personen in der Regel immer nur 1-2 Arbeit hätten. Die sich in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre dynamisierende türkische Wirtschaft ebenso wie umgekehrt die nunmehr auch im Bulgarien der Transformationszeit unsicher gewordene Arbeitsplatzsituation haben die anfänglichen ökonomischen Eingliederungsprobleme mit der Zeit jedoch mehr und mehr hinfällig werden lassen.

Der ganz großen Mehrheit der im Lande verbliebenen Einwanderer ist nach den durchaus nicht ungewöhnlichen Anfangsproblemen daher offenbar eine zumindest ökonomische und soziale Integration gelungen. Traditionelle Formen der Integrationshilfe über verwandtschaftliche und lokale Herkunftsnetzwerke trugen zu dieser Integration in erster Linie und mehr noch als staatliche Integrationsprogramme bei. Partikularidentitäten, und dies verweist auf tiefer liegende Akkulturationsprobleme, sind dabei allerdings geblieben und haben sich wohl auch bis heute nicht aufgelöst. Genährt wurden sie durch vielfältige Anpassungsprobleme, mit denen die Einwanderer trotz sprachlicher und konfessioneller Gemeinsamkeit mit der Aufnahmegesellschaft konfrontiert waren. Die seit den 1970er Jahren in Bulgarien geborene Generationen der Migranten hatten die türkische Sprache aufgrund der Assimilationspolitik der bulgarischen Regierung nur noch im privaten Umgang erlernen und praktizieren können, nachdem der Türkisch-Unterricht in den Schulen und die Zahl türkischer Publikationen zunächst reduziert, dann ganz eingestellt worden waren. Mit dem Verbot auch des öffentlichen Gebrauchs des Türkischen im Zuge der „Wiedergeburtskampagne“ 1985 wurde die Muttersprache vollends zur familiären „Geheimsprache“ und zu einer rein mündlich tradierten Zweitsprache. Eine dialektale Konservierung und Archaisierung der Sprache war die Folge, die das

---

384 Ebd., 157f.

zunehmend auch mit Bulgarismen durchsetzte Türkisch der Bulgarien-Türken in der Türkei für jeden vernehmbar als „anders“ erscheinen ließ. Vor allem für Schulkinder ergaben sich daher erhebliche sprachliche Anpassungsprobleme. Circa ein Drittel der unter 16-jährigen Emigrantenkinder setzte denn auch aus diesem oder aus anderen Gründen die in Bulgarien begonnene Schulausbildung nach der Emigration nicht fort.<sup>385</sup> Aber auch Erwachsene sahen sich mit sprachlichen Anpassungsproblemen konfrontiert. Sie verhinderten oder behinderten eine berufliche Integration nicht, produzierten aber durchaus eine Art Diglossie, die den bulgarisch-türkischen Dialekt, nach innen wie nach außen hin, zum Distinktionsmerkmal der Migrantenpopulation gegenüber der autochthonen Bevölkerung machte.<sup>386</sup> Habituelle und lebensweltliche Besonderheiten trugen ebenso zur Konservierung einer distinkten Migrantenidentität bei. Die auch unter der muslimischen Bevölkerung Bulgariens in der Zeit des Sozialismus veränderte Rolle der Frau machte es beispielsweise vielen Auswanderinnen schwer, sich in der neuen Heimat zurechtzufinden. Die sozialistische Politik der Gleichberechtigung, so oberflächlich sie auch gewesen sein mochte, hatte die aus Bulgarien abgewanderten türkisch-muslimischen Frauen mit einem Rollenbild ausgestattet, das in der Türkei mit den dort anderen Geschlechterrollen in Konflikt geriet. Selbst konfessionelle Gemeinsamkeit erwies sich in dieser Situation gelegentlich eher als trennendes denn als verbindendes Element, hatten doch die Bulgarien-Türken beträchtliche Schwierigkeiten, sich an die Religiosität der türkischen Gesellschaft zu gewöhnen. In den Jahren forcierter Atheismuspolitik in Bulgarien waren ihnen die Kenntnisse des Islam teilweise abhanden gekommen. Von ihrer türkischen Umgebung brachte ihnen das den Vorwurf ein, „Giauere“ (Ungläubige) zu sein. Bulgarien-Türken, die im Zuge der Auswanderung des Jahres 1989 in Zentralanatolien angesiedelt wurden, trafen dort beispielsweise auf ein stark religiöses Milieu, in das sie sich nicht einfügen konnten und wollten. Nicht wenige von ihnen entschlossen sich daher zur Rückkehr nach Bulgarien. So wie die Zuwanderer von der einheimischen Bevölkerung bisweilen als „fremd“ wahrgenommen wurden, so grenzten sich freilich auch diese ihrerseits durch die Zuschreibung bestimmter Merkmale von der einheimischen türkischen Bevölkerung ab. Den eigenen, aus einer „europäische Herkunft“ abgeleiteten, „zivilisatorischen“ Anspruch erhebenden Auto-Stereotypen („fleißige Bulgaren“) wurden dabei negative Zuschreibungen der Mehrheitsbevölkerung („faule Türken“) gegenübergestellt.<sup>387</sup> Das Wohnen in segregierten Stadtvierteln, endogame Verkehrs- und Freizeitformen, selbst ein

385 *Council of Europe: Report on the Reception and Settlement of Refugees in Turkey* 1991, 7f.

386 Dimitrova 1998, 76-139; Maeva 2004, 59-74; Mava 2008, sowie ausführlich Maeva 2006.

387 Elchimova 2008, 129-142; Krastev 2001, 199-227.

bis heute hohes Maß an endogamen Heiraten, die Beibehaltung traditioneller aus Bulgarien mitgebrachter Gewohnheiten, beispielsweise in der Gestaltung der Häuser und Wohnungen oder auch in der Ernährung – dies alles sind weitere, hier nur anzudeutende Elemente einer bis heute spürbaren distinkten Migrantenidentität unter den bulgarisch-türkischen Zuwanderern.<sup>388</sup> Dieses distinkte Gruppenbewusstsein stellt die Loyalität zur gemeinsamen türkischen Nation dabei nicht infrage, aber sie löst sich nicht auf in einer einheitlichen „türkischen Identität“. Ja, selbst die aus Bulgarien mitgebrachte Verfolgungserfahrung musste nicht unbedingt zu einer völligen Aufgabe von mentalen Bindungen an die alte Heimat führen, sondern verbindet sich offenbar gelegentlich auch mit der Konservierung einer nostalgischen Loyalität an diese.<sup>389</sup>

Integrationsprobleme gab es dabei im Übrigen nicht nur in der Türkei, sondern – kuriose Konsequenz eines in jeder Hinsicht kuriosen Migrationsverlaufs – auch in Bulgarien. Auch die ca. 150.000 „Heimkehrer“ trafen nämlich bei ihrer Rückkehr überwiegend auf ein Klima der Distanz, ja gelegentlich der Feindseligkeit.<sup>390</sup> Die Forderung der Rückkehrer nach Arbeit und Wohnraum ließ eine Vielzahl von Konflikten entstehen, die ganz wesentlich dazu beitrugen, dass sich das ohnehin bereits seit der „Bulgarisierungskampagne“ 1985 gestörte zwischennationale Verhältnis zwischen Bulgaren und Türken weiter verschärfte. Remigranten, sofern sie überhaupt schnell wieder Arbeit fanden, mussten häufig auf niedriger qualifizierte Tätigkeiten ausweichen. Bulgaren, die von der Auswanderung der Türken profitiert hatten, beispielsweise durch den Erwerb von Häusern, fürchteten die Rückkehrer.<sup>391</sup> Manche Auswanderer hatten ihr Haus oder ihre Wohnung zwar formal ordnungsgemäß verkauft, fühlten sich aber doch als durch die politischen Umstände Vertriebene und meldeten nach ihrer Rückkehr daher Rechtsansprüche auf das veräußerte Eigentum an. Im schlimmsten Fall war ihr Wohnraum nicht nur schon vergeben, sondern sogar vernichtet worden, wie in der Stadt Chaskovo, wo die Regierung ein ganzes Viertel türkisch bewohnter Häuser nach deren „großer Exkursion“ niederreißen ließ.<sup>392</sup> Die ohnehin negativen Stereotype und die feindliche Einstellung vieler Bulgaren gegenüber den Türken wurden durch die Folgen der Abwanderung

---

388 Vgl. die Sekundäranalyse sozialer Indikatoren von Zuwanderern aus den Einwanderungswellen der Jahre 1950/51, der 1970er Jahre und der Massenauswanderung von 1989, die für manche der Verhaltensweisen wie etwa die Neigung zur Endogamie eine erstaunliche Wandlungsresistenz ausmacht: Cesur-Kılıçaslan / Terzioğlu 2010, 44-57.

389 Vgl. die ganz unterschiedlichen, zwischen bedingungsloser Loyalität zum türkischen Staat und nostalgischer Erinnerung an Bulgarien schwankenden identitären Selbstverortungen in der ethnologischen Fallstudie von Parla 2006, 543-557.

390 Petkov / Fotev 1990, 284f.

391 Ebd., 160f.

392 *Debati* Nr. 22 vom 9.06.1992.

und die sozialen Spannungen, die durch die Rückkehr verursacht wurden, so noch weiter angeheizt.<sup>393</sup> Sie sollten sich auch nach dem Ende des Kommunismus und den Bemühungen um eine Restitution von Namen, Identität und Eigentum der Türken nicht verlieren.

### III. 6 Emigration als „Wirtschaftsflucht“ (1990er Jahre)

Ökonomische Motive haben die Abwanderung von Muslimen vom Balkan gelegentlich beeinflusst, aber sie standen zumindest bis in die 1990er Jahre nie im Vordergrund. In Bosnien waren es die makroökonomischen Veränderungen, die durch die Einbeziehung der Region in den großen und sehr viel weiter entwickelten österreichisch-ungarischen Wirtschaftsraum nach 1878 die Marktchancen vor allem der Handwerker, aber auch der Landbevölkerung erheblich beeinträchtigten, und die für einen Teil der insgesamt ca. 70.000 Auswanderer zwischen 1880 und 1912 zum Anlass für Auswanderung wurden.<sup>394</sup> Auch der Emigration aus Bulgarien vor 1944 gaben ökonomische Opportunitätserwägungen gelegentlich eine zumindest indirekte Nahrung. Die erhebliche Nachfrage der bulgarischen Bevölkerung nach Land ließ die Bodenpreise zeitweilig ansteigen. Viele Türken sahen darin eine Chance, ihren Grund und Boden gewinnbringend zu verkaufen, und fühlten sich dadurch zur Abwanderung ermutigt<sup>395</sup>, wengleich dieses Moment wohl nur den Zeitpunkt der Abwanderung, nicht jedoch den Entschluss selbst beeinflusst haben dürfte. Um dem damit einhergehenden Anstieg der Preise und den erkennbaren Anzeichen einer Verschuldung der bulgarischen Bauern entgegenzuwirken, erwog die Regierung sogar zeitweilig Maßnahmen, den Eigentumstransfer zu reglementieren.<sup>396</sup> Ging die Nachfrage nach Land zurück, so scheint auch die Auswanderungsneigung zumindest zeitweilig nachgelassen zu haben.<sup>397</sup> Ein eindeutiger Zusammenhang von Landpreisen und Emigration lässt sich dabei allerdings für die Jahrzehnte

393 Vgl. die Analyse von ethnischen Stereotypen der Bulgaren bei Tomova 1992, 77ff.

394 Juzbašić 2002, 489f; Hadžibegović 1978, 243-247; Bogičević 1950, 175-184.

395 Vgl. etwa die Jahresberichte der Bezirksverwaltungen für den Bezirk Šumen in den Jahren 1892 und 1905: *Rasprava za chodūt na rabotite v Šumenskoto okružie prez 1891-1892 g. ot Šumenskij okrūžen upravitel*, 6, *Izloženie ... Šumen 1905/1906 g.*, 63; ferner: *Izloženie ... Chaskovo 1889*, 38; *Izloženie ... Ruse 1901/02 g.*, Ruse 1902, 7; *Juridičeski vestnik I*, 15.V.1893, kn. X, 477; Minces 1894, 97; über die Wirkung von Spekulantentätigkeit im Zusammenhang mit der massenhaften Abwanderung von Muslimen im Kreis Kjustendil: *Ovsjannyj 1905*, 185.

396 NBKM-BIA fond 290: Dimitru Grekov, a. e.165, l. 15-16 (Schreiben des Innenministeriums an den Finanzmin. Grekov, No. 2292 vom 20.9.1879), *Izloženie ... Stara Zagora 1894/95 g.*, 26.

397 *Rasprava ... Šumen 1891/92*, 7.

vor dem Ersten Weltkrieg nicht nachweisen, wohl aber scheint es gelegentlich eine zeitliche und regionale Koinzidenz gegeben zu haben. Auswanderung konnte nämlich auch umgekehrt zum Preisverfall und damit zum Aufschub von Abwanderungsabsichten führen. So hatte nach Friedrich Kanitz in den ersten Jahren nach dem Ende des russisch-türkischen Krieges an manchen Orten wie Vidin, Varna oder Nikopol die massive Flucht und Abwanderung von Türken den Preis für Land dramatisch sinken lassen, so dass abwanderungswillige Türken von ihrem Entschluss, das Land zu verlassen, Abstand nahmen. An anderen Orten wiederum hatte die erwartete Rückkehr von Landbesitzern den Preis hochgehalten, so dass viele Türken in der Hoffnung auf ein weiteres Ansteigen der Preise mit der Auswanderung noch abwarteten.<sup>398</sup> Zu keiner Zeit jedoch waren ökonomische Motive die vorrangige Ursache der Abwanderung, andere – politische wie kulturelle – waren hier ungleich wirkungsmächtiger.

Zum wirklich bestimmenden Moment für die Abwanderung wurden ökonomische Motive erst mit dem Ende des Sozialismus. Die Transformationskrise der 1990er Jahre mit ihrem Jahrzehnt eines dramatischen Wirtschaftseinbruchs hat erstmals in der Geschichte der Abwanderung von Türken und Muslimen diese aus ökonomischen Gründen zu Zehntausenden dazu veranlasst, ihre Heimat zu verlassen, um in der Türkei, aber nicht nur dort, ihren Lebensunterhalt zu sichern. Die Türkei-Auswanderung der 1990er Jahre wurde so zum Teil der ökonomischen Arbeitsmigration, die das Ende des Sozialismus auslöste. Schätzungsweise 200.000 Muslime Bulgariens verließen in den 1990er Jahren das Land, obgleich die post-kommunistischen Regierungen die frühere Repressions- und Assimilierungspolitik Živkovs korrigiert und den Türken und Muslimen volle Rechtsgleichheit gewährt hatten. Gerade die zu einem erheblichen Teil in der Landwirtschaft und im Tabakanbau beschäftigten, zumeist weniger qualifizierten Türken und Pomaken waren von den ökonomischen Einbrüchen der Transformation besonders betroffen. Die Arbeitslosenrate nahm in den pomakischen Siedlungsgebieten zeitweilig bis zu 40% an, sie waren in den türkischen Wohngebieten mit ca. 25% nur wenig niedriger. Die Verarmungsrate lag bei beiden Gruppen noch um ein Viertel höher als unter der bulgarischen Bevölkerung, die von der Krise nicht weniger stark erschüttert wurde.<sup>399</sup>

Die Abwanderung der Türken hat damit ihren Charakter verändert. Die zunächst noch aus der repressiven Situation der späten Živkov-Ära erwachsene Massenemigration des Jahres 1989 ist hinübergewachsen in eine ökonomisch motivierte Abwanderung. Migration ist jetzt ein Teil der allgemeinen Armuts-

398 Kanitz 1882, Bd. I, 38, 138; Bd. II, 66, 174; Bd. III, 211. Auch Laveleye behauptet, die Auswanderung habe die Preise für Land sinken lassen: Laveleye o.J. (1886), Bd. II, 108.

399 Tomova 1998, 24; Tomova / Janakiev 2002, 16f.; Karamichova 2003, 23-104, hier insbes. 46ff.

wanderung und des *Brain drain*, mit dem sich viele ehemalige sozialistische Staaten Südosteuropas im ersten post-sozialistischen Jahrzehnt konfrontiert gesehen haben. Diese neue Migration der 1990er Jahre hat damit zugleich auch einen ganz anderen Typus an Migranten hervorgebracht. Während ein nicht unbeträchtlicher Teil die Türkei als Auswanderungsland betrachtet und eine Rückkehr kategorisch ausschließt, ist ein anderer Teil dieser ökonomischen Migration nämlich heute nurmehr noch Teilmigration. Selbst erstere geben die Beziehungen zur Heimat dabei aber häufig nicht völlig auf. Verwandtschaftsbeziehungen bleiben bestehen und können nun mit der Demokratisierung Bulgariens auch wieder erneuert und intensiviert werden.<sup>400</sup> Für viele andere war, vor allem in den 1990er Jahren, die Abwanderung ohnehin vor allem eine „Koffermigration“. Will heißen: Ein Großteil der Migranten der 1990er Jahre hat die Familie in Bulgarien gelassen oder begibt sich nur zeitweilig zur Saisonarbeit in die Türkei, andere verlassen Bulgarien nicht mit der Absicht, sich dauerhaft in der Türkei niederzulassen, sondern – im Stile früherer „Gastarbeiter“ – nur für einige Jahre zum Geldverdienen in das „Mutterland“ zu gehen. Das Wandern zwischen den Welten – der bulgarischen und der türkischen – ist zum Kennzeichen und in wachsendem Maße auch zum Kapital dieser neuen Generation und dieses neuen Typus des Migranten geworden.

Erstmals in der Geschichte der muslimischen Abwanderung sind es damit weder die politischen Verhältnisse noch eine besondere ethnische oder gar religiöse Verbundenheit mit der Türkei, die zum vorrangigen Motiv für die Auswanderung werden. Damit verliert die Abwanderung zugleich viel von ihrer ursprünglichen Dramatik. Für die Abwanderer der 1990er Jahre, so hat die bulgarische Ethnologin Cvetana Georgieva diesen Wandel charakterisiert, habe die Abwanderung damit zugleich die Emotionalität der früheren Jahrzehnte verloren.<sup>401</sup>

---

400 Manches deutet darauf hin, das sich Verbindungen zwischen den 1989 ausgewanderten Türken und ihren alten Gemeinden auch wieder reetablieren: So konnte bei Besuchen in türkischen Dörfern in den Rhodopen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung 1989 ausgewandert war und in denen nach dem Ende des Kommunismus ein Großteil der noch verbliebenen jüngeren Bevölkerung aus ökonomischen Gründen in die Türkei gegangen war, festgestellt werden, dass zwar viele der Häuser der 1989 Abgewanderten zerfallen waren, daneben aber entstehen, offenbar mit Unterstützung von Emigranten, auch neue Häuser; zu Ferien oder zu Festtagen kehren viele auch jener Türken, die 1989 vor dem kommunistischen Regime geflohen waren, mittlerweile wieder in ihre alten Dörfer zurück, ohne dass diese Emigranten, deren Kinder bereits kein Bulgarisch mehr sprechen, vorhaben, irgendwann wieder ganz nach Bulgarien zurückzukehren.

401 Georgieva 1998, 66.

Dem Phänomen einer 150-jährigen muslimischen Massenabwanderung, und dies sollte dieser Durchgang durch ihre Geschichte verdeutlichen, wird man nur dann näher kommen, wenn man sie aus der terminologischen Vereinnahmung durch stets auch moralisch besetzte Begriffe wie den des *ethnic cleansing* herauslöst. Genauso jedoch wird man sie in umgekehrter Richtung freilich auch gegen eine begriffliche Rationalisierung abzuschirmen haben, wie sie sich in Begriffen wie „Bevölkerungsaustausch“, „Repatriierung“ oder schlicht und einfach auch „Auswanderung“ findet. Vieles, aber nicht alles, was es an muslimischer Emigration aus Bulgarien und aus Südosteuropa in den vergangenen 150 Jahren gegeben hat, war Vertreibung, kaum etwas war wirklich freiwillig; fast stets jedoch war es eine komplexe und kumulativ wirkende politische, soziale, kulturelle, konfessionelle und auch mentalitätsgeschichtliche Gemengelage an Motiven, welche die Abwanderung provozierte. Wo immer die Gründe für die Emigration im Einzelnen und für die Einzelnen aber auch lagen: Die Folgen, welche alle diese Abwanderungen hervorgerufen haben, sind für die betroffenen Gesellschaften, egal zu welcher Zeit und unter welcher politischen Ordnung, aufs Ganze gesehen alles andere als positiv gewesen. Bis heute hält sich in der Literatur wie im öffentlichen Bewusstsein die Lesart von der, trotz aller negativen Begleitumstände, letztlich funktionalen Rolle, welche die Abwanderung von Türken und Muslimen für die Nationalstaaten Südosteuropas angeblich gehabt habe. Für den serbisch-amerikanischen Historiker Dimitrije Djordjević etwa haben selbst die Migrationsbewegungen der Balkankriege und im Gefolge des Ersten Weltkriegs dazu beigetragen, offene Grenzfragen zu entschärfen und Konflikte im griechisch-bulgarischen, bulgarisch-türkischen und selbst im griechisch-türkischen Verhältnis abzubauen.<sup>402</sup> Gegen eine solche Bewertung ist der Tatbestand in Erinnerung zu rufen, mit welchen erheblichen Opfern und sozialen Kosten alle diese Massenwanderungen in Südosteuropa, von Muslimen wie von Nicht-Muslimen, stets verbunden waren; nicht nur jene, die sich im Umfeld von Krieg, Flucht und offener Vertreibung abspielten, sondern auch jene, die im Rahmen von organisierten Bevölkerungstransfers und der „friedlichen“ Abwanderung vonstatten gingen. Lokale Beobachter bewerteten die wirtschaftlichen, sozialen und menschlichen Folgen solcher Abwanderung denn auch bisweilen sehr viel realistischer als die intellektuellen und politischen Sachwalter vermeintlich „nationaler Interessen“ in den Regierungen und in den Hauptstädten. Nicht so sehr vom Verlust von „Multikulturalität“ war dabei die Rede, wohl aber von den gravierenden wirtschaftlichen und sozialen Folgen, welche die massenhafte Auswanderung für die jeweiligen Abwanderungsregionen hervorruft.<sup>403</sup> Die

402 Djordjević 1989, 124.

403 Die Jahresberichte der Bezirksverwaltungen sind voll von solchen Klagen, die sich jeder nationalen Euphorie und Rhetorik enthalten; vgl. z. B.: *Izloženie ... Chaskovo* 1889–



Konsequenzen des muslimischen Exodus, so stellte ein britischer Botschaftsbericht aus dem Jahre 1890 für die Massenflucht von Muslimen aus Thessalien nach der Integration dieser Region in den griechischen Nationalstaat am Ende des 19. Jahrhunderts fest, seien „even more disastrous than those following the expulsion of the Moores from Spain“.<sup>404</sup>

## Literaturverzeichnis

### I. Ungedruckte Quellen:

*Bŭlgarska Akademija na Naukite-Naučen Arhiv* (BAN-NA):

fond 3 k: Konstantin Jireček

*Centralen Dŭrŭŭaven Arhiv* (CDA):

fond 159: Ministerstvoto na financite

fond 173: Narodno sŭbranie

fond 371: Direkcijata na obštinite.

*Narodna Biblioteka „Kiril i Metodij“ – Bŭlgarski Istoriceski Arhiv* (NBKM-BIA):

fond 15: Stojan Danev

fond 290: Dimitŭr Grekov

fond 313: Vasil Radoslavov

fond 600: Konstantin Stoilov

*Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes* (PA-AA):

R 4547 - R 4549 Acta betreffend die Grausamkeiten der Bulgaren gegen Muhamedaner, Vol. I-III.

R 4507 bis R 4518: Acta betreffend Schriftwechsel mit dem k. Generalkonsulat in Sofia sowie mit anderen Missionen und fremden Cabinetten über die inneren Zustände und Verhältnisse in Bulgarien.

R 13071 Gesandtschaft St. Petersburg

R 13072- R 13073 Acta betr. die Veräußerung resp. die Benutzung der Staats- und Vakufgüter in Bulgarien, 1880-1885.

R 14219 Akten betr. den Balkankrieg, Bd. 4.

---

1890, 8. ebd. ... Chaskovo 1890/91 g., 8; ebd. 1893/94 g., Chaskovo 1894, 6; *Izloženie ... Sevlievo* 1889 g. i 1890 g., 5; *Izloženie ... Sevlievo* 1892/3 g., 16; *Izloženie ... Burgas* 1901/02 g., 34; ebd. ... Burgas 1903/04 g., 35; ebd. ... 1904/05 g., 28; ebd. ... Burgas 1906/07 g., 38; *Doklad za sŭstojanieto na Plevenskoto okrŭŭie prez 1894–95*, 21; *Izloženie ... Stara Zagora* 1884, 51; ebd. ... 1894/5, 26; NBKM-BIA fond 290: Dimitŭr Grekov, a. e. 165, l. 15-17; ebd. a. e. 35, l. 1-2.

404 PRO FO 421, 124/No. 31 (Mr. Haggard to the Marquis of Salisbury, Athens June 30<sup>th</sup>, 1890).

- R 14222 Akten betr. den Balkankrieg, Bd.7.  
 R. 14224 Akten betr. den Balkankrieg, Bd. 9.  
 R 14225 Akten betr. den Balkankrieg, Bd. 10  
 R 14229 Akten betr. den Balkankrieg, Bd. 14.  
 R 14230 Akten betr. den Balkankrieg, Bd.15.  
 R 14231 Akten betr. den Balkankrieg, Bd. 16.  
 R 14235 Akten betr. den Balkankrieg, Bd.20.  
 R 72 516 Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei  
 Bd. 1 Juli 1921–1931.  
 R 72 517 Akten betr. die politischen Beziehungen zwischen Bulgarien und der Türkei  
 Bd. 2.  
 R 72529 Akten betr. Nationalitätenfragen, Fremdvölker (20.7.1912–13.9.1934).  
 R 78 495 Akten betr. die Beziehungen Bulgariens zur Pforte. Gesandtschaft Sofia No. 1  
 Politische Erlasse und Berichte 1.1.1880–31.12.1880.  
 Gesandtschaft Sofia Nr. 2 Politische Erlasse und Berichte Bd. 1, 1.1.–10.5.1881.  
 Gesandtschaft Sofia Nr. 3 Politische Erlasse und Berichte 1882, Bd. 1, 3.  
 Gesandtschaft Sofia No. 8: Politische Erlasse und Berichte 1889, Bd. 2.  
 Gesandtschaft Sofia: Nr. 10: Politische Akten betreffend Bulgarische Politik im Allge-  
 meinen 1891–1894.  
 Gesandtschaft Sofia No.12: Politische Akten betr. das II. Ministerium Stoilow vom 17.  
 Dezember 1894 bis 28. August 1895.  
 Gesandtschaft Sofia Nr.12: Politische Akten betreffend Ministerien 1898–1908.  
 Gesandtschaft Sofia Po 37: Minderheiten und Flüchtlingsfragen, Bd. 4.  
 Kaiserl.-Deutsche Botschaft in Konstantinopel für 1912/13; Betr. Balkankrieg, Spec.  
 202 VII 8a, Bd. 75, Bd. 82, Bd. 83, Bd. 84.

*Public Record Office – Foreign Office: (PRO – FO)*

371 (General Correspondence)

421

*The Royal Archives at Windsor Castle:*

H 20/34

H 20/98

H 20/203

*National Archives, Washington D.C. (N. A. Washington):*

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of the Balkan States  
 1910–1939, Dec.file 870.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of the Balkan States  
 1940–1944, Dec.file 870.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Bulgaria 1910–1944, Dec.files 874.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Bulgaria 1944–1949. Dec.files 874.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Bulgaria 1950–1954. Dec.files 769, 869 and 969.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Turkey 1910–1929, Dec.file 867.

Records of the Department of State Relating to Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1930–1939, Dec.file 767–775.

Records of the Department of State Relating to Political Relations of Turkey, Greece and the Balkan States 1940–1944, Dec.file 767–774.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Turkey 1930 – 1944, Dec.file 867.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Turkey 1945–1949, Dec. 867.

Records of the Department of State Relating to Political Relations of Turkey and other States 1910–1929, Dec.file 767.

Records of the Department of State: Political Relations of Turkey with Bulgaria 1950–1954, Dec.file 882.

RG 84 Foreign Services Post of the Department of State: Turkey, Ankara Embassy. Classified General Records 1950–1952.

RG 84 Foreign Services Post of the Department of State: Izmir Consulate, Turkey 1950–1952. General Records.

*Hoover Institution Archives, Stanford, Cal.:*

Stanchov Papers, 1844–1940.

Rüstü Tevfik Aras: La tragedie de la paix (typescript memoirs, 2 vol).

*Archiv des Völkerbundes (Genf):*

Section 4: Minorities

UN R 1663

UN R 39 36

## II. Gedruckte Quellen und Literatur

(Auf die Nennung von Tages- und Wochenzeitungen wird an dieser Stelle verzichtet)

- 44 godišen jubileum na turskoto čitalište „Šefkat“ v grad Vidin na bratja Halil i Ibrahim Achmed begovi. Vidin 1944.
- Achmed, Džemilije, 2003: „Ime, preimenuvane i dvojstvena identičnost“, in: *Sociološki problemi* (2003)1-2, 166-178.
- Adanır, Fikret, 1989: „Christliche Rekruten unter dem Halbmond: Zum Problem der Militärpflicht für Nichtmuslime im spätosmanischen Reich“, in: Grimm, Gerhard (Hrsg.): *Von der Pruth-Ebene bis zum Gipfel des Ida. Festschrift zum 70. Geburtstag von Emanuel Turczynski*. München, 153-164.
- Adanır, Fikret, 1989: „Der jungtürkische Modernismus und die nationale Frage im Osmanischen Reich“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2(1989), 153-164.
- Adanır, Fikret / Kaiser, Hilmar, 2000: „Migration, Deportation and Nation-building: The Case of the Ottoman Empire 1856-1923“, in: Leboutte, René (Hrsg.): *Migrations et migrants dans une perspective historique*. Brüssel, 273-292.
- Adanır, Fikret, 2006: „Bevölkerungsverschiebungen, Siedlungspolitik und ethnisch-kulturelle Homogenisierung: Nationsbildung auf dem Balkan und in Kleinasien, 1878-1923“, in: Hahn, Sylvia u.a. (Hrsg.): *Ausweisung, Abschiebung, Vertreibung in Europa: 16.-20. Jahrhundert*. Innsbruck (u.a.), 172-192.
- Aliiev, Ali M., 1980: *Formiraneto na naučno-ateističen mirogled u bułgarskite Turci*. Sofija.
- Ammende, Ewald (Hrsg.), 1931: *Die Nationalitäten in den Staaten Europas. Sammlung von Lageberichten*. Wien, Leipzig.
- Anonymus, 1913: *Die Einnahme von Janina durch die Griechen*, Vierteljahreshefte für Truppenführung und Heerkunde 10(1913)4, 783-790.
- Arı, Oğuz, 1960: *Bulgaristanlı göçmenlerin İntibaki*. Ankara.
- Arnaudov, Aleksandür, 1978: „Promeni v naselenieto i selištata na Pazardžisko okrüg v rezultat na rusko-turskata osvoboditelna vojna 1877-1878“, in: *Izvestija na muzejte ot Južna Bułgarija* IV(1978), 171-184.
- Asenov, Bončo, 1996: *Vüzeroždenskiyat proces i dıržavna sigurnost*. Sofija.
- Aspekti na etnokulturnata situacija v Bułgarija*. Seminar 8.-10. noemvri 1991, Sofija (1992).
- Association Bulgare pour la Paix et la Societé des Nations: Les minorites en Bulgarie*, Sofia 1927.
- Atanasova, Ivanka N., 2004: „Lyudmila Zhivkova and the Paradox of Ideology and Identity in Communist Bulgaria“, in: *East European Politics and Society* 18(2004)2, 278-315.
- Azmanov, Dimitür, 1995: *Mojata epocha 1878-1919*. Sofia.
- Babuna, Aydın, 1996: *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime*. Frankfurt/M. u.a.
- Bachmaier, Peter, 1984: „Assimilation oder Kulturautonomie“, in: *Österreichische Osthefte* 26(1984)2, 391-404.
- Bade, Klaus, 2002: *Europa in Bewegung, Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München.

- Bade, Klaus (Hrsg.), 2007: *Enzyklopädie Migration in Europa*. Paderborn.
- BAN (Hrsg.), 1980: *Socialističeskij način na život*. Sofija.
- Bartlett, Ellis A., 1913: *With the Turks in Thrace*. London.
- Bataklijev, Ivan, 1923: *Grad Tatar-Pazardžik. Istorisko-geografski pregled*. Sofija.
- Bataklijev, Ivan, 1932: „Geografski imena i tjachnata promena“, in: *Učilisten pregled* 31(1932), 291–308.
- Bataklijev, Ivan, 1939: „Bevölkerungsverschiebungen, Wirtschafts- und Siedlungspolitik Bulgariens, besonders nach dem Weltkriege“, in: *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 3(1939), 38–50.
- Bataklijev, Ivan, 1969 (Reprint): *Pazardžik i Pazardžisko*. Sofija.
- Batziki, M., 1880: *Beleški vŭrchu bŭlgarskite raboti*, Plovdiv.
- Bauman, Zygmunt, 1995: *Moderne und Ambivalenz*, Frankfurt/M.
- Bejtullof, Mehmed, 1975: *Životŭt na naselenieto ot turskija proizvod v NRB*. Sofija.
- Bejtullof, Mehmed, 1976: „Izmenenie v religioznata praktika na bŭlgarskite Turci“, in: *Ateistična tribuna* (1976)4, 16–29.
- Bejtullof, Mehmed, 1979: „Kulturnijat vŭzchod na bŭlgarskite turci pri uslovijata na socializma“, in: *Izvestija na Instituta po istorija na BKP*. Tom 40(1979), 197–228.
- Belavezdova, Saša, 1963: „Iz opita na Rusenskata okružna partijna organizacija za ukrepvane i po-natatušno razvitie na TKZS v perioda 1956–1960“, in: *Godišnik na katedrite na marksizŭm-leninizŭm pri visšite učebni zavedenija* 3(1963)1–2.
- Bernhard, Doct. L., 1878: *Les atrocités Russes en Bulgarie et en Arménie pendant la guerre de 1877, constatée par des documents authentiques*. Berlin.
- Berov, Luben, 1984: „Promeni v razpredelenieto na pozemlenata sobstvenost v severna Bŭlgarija prez pŭrvite dve desetiletija sled osvoboždenieto“, in: *Izvestija na instituta po istorija*. Tom 27, 1984, 224–271.
- Bibina, Jordanka, 2006: “Bulgarian–Turkish Relations in the First Half of the 1970s, through the Eyes of Bulgarian Diplomats”, in: *Balkan Studies* (2006)2, 45–70.
- Binns, Christopher A. P., 1979: „Sowjetische Feste und Rituale“, in: *Osteuropa* 29(1979)1 und 2, 12–21 und 110–122.
- BKP v rezoljucii i rešenija*. Tom 4: 1944–1955, Sofija 1955.
- Blaquiere, Edward, 1824: *The Greek Revolution, its Origin and Progress*. London.
- Bobčev, Stefan S., 1935: „Dŭržavno–pravnija i obštstven stroj v Bŭlgarija prez vreme na Osmanskoto vladičestvo“, in: *Godišnik na Svobodnija Univerzitet za dŭržavni (političeski) i stopanski nauki v Sofija* XVI(1935/6), 13–32.
- Boeckh, Katrin, 1996: *Von den Balkankriegen bis zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan*. München.
- Bogičević, Vojislav, 1950: „Emigracija muslimana Bosne i Hercegovine u Tursku u doba austrougarske uprave“, in: *Historijski zbornik* III(1950)1–4, 175–184.
- Botev, Christo, 1949: *Sŭčnenija II*. Sofija.
- Boué, Ami, 1899: *Die Europäische Türkei*. Wien.

- Brubaker, Roger, 1996: *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge.
- Brunnbauer, Ulf, 2001: "The Perception of Muslims in Bulgaria and Greece: Between the "Self and the Other"", in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 21(2001)1, 39–61.
- Brunnbauer, Ulf, 2004: *Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert)*. Wien, Köln, Weimar.
- Brunnbauer, Ulf, 2007: „Emigration aus Südosteuropa 19.–21. Jhd. Kontinuitäten, Brüche, Perspektiven“, in: Brix, Emil u.a. (Hrsg.): *Südosteuropa: Traditionen als Macht*. Wien, München, 119–142.
- Büchschütz, Ulrich, 1997: *Minderheitenpolitik in Bulgarien*. Berlin. (Ms.)
- Bŭlgarski konstitucii i konstitucionni proekti*. Sofia 1990.
- Bŭlgarski periodičen pečat 1944–1969. Bibliografski ukazatel*. Tom II. Sofija 1975.
- Bŭlgarsko Knjažestvo: Korrespondencija po vŭprosa za sŭedinenieto ot 4.9.1885 g. do 15./27.4.1886 g.*, Sofija 1886.
- Calic, Marie-Janine, 2009: "Ethnic Cleansing and War Crimes, 1991–1995", in: Ingrao, Charles / Emmert, Thomas (Hrsg.): *Confronting the Yugoslav Conroversies*, Purdue, 114–151
- Carnegie Endowment for International Peace: Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*. o. O. 1914.
- Cebeci, Ahmet, 1970: „Bulgaristan'da Islam dinine yapılan baskı“, in: *Türk kültürü VIII* (1970)87, 209–211.
- Cengiz, Attila, 1967: "Bulgaristan'da Türk Dili", in: *Türk Kültürü* (1966),1, 71–78.
- Cesur-Kılıçaslan, Seher / Terzioğlu, R. Günsel, 2010: „Families Immigrating from Bulgaria to Turkey since 1878“, in: Roth, Klaus / Hayden, Robert (Hrsg.): *Migration in, from, and to Southeastern Europe. Part I.: Historical and Cultural Aspects*. (= Ethnologia Balkanica 13/2009) Münster, 44–57.
- Christoff, R. P. Paul: 1914, *Journal de siège d'Adrianople*, o.O.
- Clayer, Nathalie, 2003: „Der Balkan, Europa und der Islam“, in: Kaser, Karl u.a. (Hrsg.): *Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens 11*. Klagenfurt, 303–330.
- Clewing, Konrad, 2000: „Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo. Ein geschichtlicher Überblick“, in: Ders. / Reuter, Jens (Hrsg.): *Der Kosovo-Konflikt*. München.
- Conkov, D., 1928: *Razvitie na osnovnoto obrazovanie v Bŭlgarija ot 1878 do 1928 godina*. Sofija. (= Ministerstvo na Narodnoto Prosvŭštenie. Učeben komitet: Materiali za izučavane na učebnoto delo v Bŭlgarija). Knjiga VII)
- Cossuto, Giuseppe, 2011: *Storia del Turchi di Dobrugia*. Istanbul.
- Crampton, Richard, 1982: "The Second Stambolovist Ministry, Public Order and Internal Unrest", in: *Bulgarian Historical Review* 10(1982)1, 37–49.
- Cuchlev, Dimitŭr, 1932: *Istorija na grada Vidin i negovoto oblast*, Sofija.
- Čupić-Amrein, Martha, 1987: *Die Opposition gegen die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien-Herzegovina (1878–1914)*. Bern, Frankfurt/M.
- Čakŭrov, Konstantin, 1990: *Vtorija etaž*. Sofia.

- Čankov, Ž., 1933: „Naselenieto na gr. Šumen“, in: *Sbornik v čest na Atanas T. Iširkov. Festschrift Atanas T. Iširkov.* (= Izvestija na Bŭlgarskoto geografsko družestvo, kniga 1/1933). Sofija, 365-374.
- Danailov, Danail, 1990: „Sŭjuz na turskite mladežki i kulturno-prosvetni i gimnastičeski družestva „Turan““, in: *Izvestija na dŭržavnite arhivi* 60(1990), 357-366.
- Danailov, Georgi T., 1930: *Izledvanija vŭrchu demografijata na Bŭlgarija*. Sofija.
- Denkschrift der bulgarischen Regierung an den Völkerbundsrat 1929“, in: *Nation und Staat* 2 (1928/9) 9.
- Dacey, E., 1894: *The Peasant State, An Account of Bulgaria in 1894*. London.
- Die Nationalitäten Europas*. Leipzig, 1934.
- Die Occupation Bosniens und der Herzegowina durch k.k. Truppen im Jahre 1878*. Wien 1879.
- Dimitrov, G., 1910: *Kritičeski obzor vŭrchu slučkata v gr. Ruse. Šumen*.
- Dimitrov, Georgi, 1948: „Otečestven front, negovoto razvitie i predstojaštite mu zadaci“, in: *Novo vreme* 24(1948)1.
- Dimitrova, Donka, 1998: „Bŭlgarskite Turci preselnici v Republika Turcija prez 1989 godina“, in: IMIR (Hrsg.): *Meždu adaptacijata i nostalgijata. Bŭlgarskite Turci v Turcija*. Sofija, 76-139.
- Djordjević, Dimitrije, 1989: “Migrations during the 1912–1913 Balkan Wars and World War One”, in: *Migrations in Balkan History*. Belgrade, 1989.
- Djordjević, Tihomir, 1923: „Turci u Srbiji za vreme prve vlade Kneza Miloša (1815–1839)“, in: *Nova Evropa* VII(1923)15, 454-464.
- Dnevnic (stenografičeski) na deveto ONS*, kniga II, zas. XXIX, 17.11.–5.12.1897. Sofia 1898.
- Dnevnik (stenografičeski) na XIV-to ONS*, IX. zas., 28.10.1910. Sofija.
- Doklad za obštoto sŭstojanieto na Burgaskij okrŭg prez 1889/90g.* Burgas 1890.
- Doklad za sŭstojanieto na Plevenskoto okružie prez 1894–95.* Pleven 1895.
- Doklad na Slivenski prefekt za sŭstojanieto na okrŭga i na razvite v nego obšto službi*. Sliven 1883.
- Doklad na Stara-Zagorski prefekt za sŭstojanieto na okrŭga v chodŭt na razvite v nego obšto službi*. Stara Zagora 1884.
- Doklad za sŭstojanieto na Šumenski okrŭg prez 1889–90 g.* Šumen 1890.
- Drinov, Marin, 1879: *Zapiska o dejatelnosti vremennogo ruskogo upravlenie v Bolgariji*. Tŭrnovo.
- Dŭržaven vestnik*, Sofija, versch. Jg.
- Džambasov, Ismail, 1982: „Sporŭt na oblekloto na mjušljumankata“, in: *Ateistična tribuna* (1982)4, 54-59.
- Edip, Halidé, 1926: *The Memoirs of Halidé Edip*. London.
- Elchimova, Magdalena, 2008: “Reformulating Identity in Transition: The Turks of Bulgaria after 1989”, in: Detrez, Raymond / Saegertz, Barbara (Hrsg): *Europe and the Historical Legacies in the Balkans*. Frankfurt/M., 129-142.

- Eminov, Ali, 2000: "Turks and Tatars in Bulgaria and in the Balkans", in: *Nationalities Papers* 28(2000)1, 129-164.
- Eren, Ahmet Cevat, 1966: *Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleri*. Istanbul.
- Fadenhecht, J[osef], 1937: „Mjufitijskite südilišta u nas“, in: *Pravna misul* III(1937)3, 221-226.
- Ferhadov, Ismail, 1980: „Obrjazvaneto“, in: *Ateisticna tribuna* (1980)3, 52-61.
- Finlay, George, 1861: *History of the Greek Revolution*. London, Vol. I.
- Flachbarth, Ernst, 1937: *System des internationalen Minderheitenrechtes. Geschichte des internationalen Minderheitenschutzes*. Budapest.
- Franz, E., 1991: „The Exodus of Turks from Bulgaria, 1989“, in: *Asian and African Studies* 25(1991), 81-97.
- Gančev, Dobro, 1939: *Spomini 1884-1887*. Sofija.
- Gellert, J. F./ Lorenz, H., 1934: *Die Innenkolonisation Schwarzmeerbulgariens*. Breslau.
- Genčev, Nikolaj, 1987: *Vasil Levski*. Sofija.
- Genčev, Nikolaj, 1988: *Bulgarsko vüzražđane*. Sofija.
- Genov, Dimitür, 1961: *Bratskata družba meždu bulgarskoto i turskoto naselenie v NR Bulgarija*. Sofija.
- Genov, Georgi P., 1929: *Pravnoto položenie na malcinstvata* (= Godišnik na Sofijskija Universitet, Juridičeski fakultet XXIV). Sofija.
- Genov, Georgi P., 1940: *Das Schicksal Bulgariens. Sein Weg gegen das Friedensdiktat von Neuilly*. Sofia.
- Geografija na Bulgarija*. Tom 2. Sofija 1981.
- Georgiev, Georgi, 1977: „Etnosocialna charakteristika na naselenieto v Sofija pri Osvoždenieto“, in: *Bulgarska etnografija* (1977)1, 41-54.
- Georgiev, Georgi, 1979: „Etnodemografska charakteristika na naselenieto v Sofija küm načaloto na 1879 g.“, in: *Vekove* (1979)32, 72-79.
- Georgiev, Georgi, 1979a: *Osvoboždenieto i etnokulturnoto razvitie na bulgarskija narod 1877-1900*. Sofija.
- Georgiev, Veličko, 1979: „Migracionni procesi v Tŭrnovsko ot osvoboditelna vojna po načaloto na XX. vek“, in: *Godšnik na muzeite na Severna Bulgarija V*(1979), 96-105.
- Georgiev, Veličko / Trifonov, Stajko (Hg.): *Istorija na Bulgarite v dokumenti*, Sofia 1994, 216-219.
- Georgieva, Cvetana, 1998: „Preselničeskata motiva na bulgarskite Turci“, in: Željazkova, Antonina (Hrsg.): *Meždu adaptacijata i nostalgijata. Bulgarskite Turci v Turcija*. Sofija, 1998.
- Geromylatos, André, 2002: *The Balkan Wars. Conquest, revolution and retribution from the Ottoman era to the 20<sup>th</sup> century and beyond*. New York.
- Girard, A., 1932: *Les minorités nationales ethniques et religieuses en Bulgarie. Thèse pour le doctorat en droit*. Paris.
- „Godišen otčet za sanitarnoto süstojanieto vo Razgradski okrüg“, in: *Dŭrzaven vestnik* Nr. 40 vom 20.4.1882.



- Goehlert, Johann Vincent, 1865: „Die Bevölkerung der europäischen Türkei“, in: *Mitteilungen der kaiserlich-königlichen Geographischen Gesellschaft*. Wien 9(1865), 67-75.
- Golowine, A.F., 1896: *Fürst Alexander I. von Bulgarien (1879-1886)*, Wien.
- Gordon, Thomas, 1844: *History of the Greek Revolutions and of the Wars and Campaigns*, vol. I. London.
- Grišina, Rita, 2002: „Otnošenje Bolgarkogo gosudarstva k musul'manskomu men'sinstvu“, in: *Rhodopica* III(2002)2, 367-375.
- Grothusen, Klaus-Detlev, 1985: „Außenpolitik“: in: Ders. (Hrsg.): *Südosteuropa-Handbuch IV: Türkei*. Göttingen, 89-168.
- Gruev, Mihail, 2004: „Pasportizacija ot 1953 g. i bulgarite mjušljumani“, in: Baeva, Iskra (Hrsg.): *Ironijata na istorika. V pamet na istorika i prijatelja profesor Milčo Lalkov*. Sofija, 210-222.
- Guida, Francesco / Pitassio, Armando / Tolomeo, Rita, 1988: *Nascita di uno stato balcanico: La Bulgaria di Alessandro di Battenberg nella corrispondenza diplomatica italiana 1879-1886*. Perugia.
- Hacısalihoglu, Mehmet, 2007: „Inclusion and Exclusion: Conscription in the Ottoman Army“, in: *Journal of Modern European History* 5(2007)2, 264-286.
- Hacısalihoglu, Mehmet, 2012: „„89 göçü“ ile ilgili tarih yazımı ve kamuoyu algıları“, in: Ersoy-Hacısalihoglu, Neriman / Hacısalihoglu, Mehmet (Hrsg.): *89 göçü. Bulgaristan'da 1984-1989 Azınlık Politikaları ve Türkiye'ye Zorunlu Göç*. Istanbul, 31-74.
- Hadžibegović, Ilija, 1978: „Iseljavanje iz Bosne i Hercegovine za vrijeme austrougarske uprave (1878 do 1918)“, in: *Iseljeničtvo naroda i narodnosti Jugoslavije i njegove uzajamne veze s domovinom*. Zbornik. Zagreb, 243-247.
- Haraçoğlu, Ahmet, 1994: *Balkan harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*. Ankara.
- Hauptmann, Ferdo (Hrsg.), 1967: *Borba Muslimana Bosne i Hercegovine za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju*. Sarajevo.
- Heath, Roy E., 1981: *The Establishment of the Bulgarian Ministry of Public Instruction and its Role in the Development of Modern Bulgaria, 1878-1885*, Ph.D. University of Wisconsin-Madison 1979, Ann Arbor University. Microfilm.
- Höpken, Wolfgang, 1987: „Modernisierung und Nationalismus: Sozialgeschichtliche Aspekte der bulgarischen Minderheitenpolitik gegenüber den Türken“, in: Schönfeld, Roland (Hrsg.): *Nationalitätenprobleme in Südosteuropa*. München, 255-280.
- Höpken, Wolfgang, 1990: „Politisches System“, in: Grothusen, K.-D. (Hrsg.): *Südosteuropa-Handbuch VI: Bulgarien*. Göttingen, 173-223.
- Höpken, Wolfgang, 1992: „Emigration und Integration von Bulgarien-Türken seit dem Zweiten Weltkrieg“, in: Seewann, Gerhard (Hrsg.): *Minderheitenfragen in Südosteuropa*. München, 359-376.
- Höpken, Wolfgang, 1994: „Zwischen Kulturpolitik und Repression: Die türkische Minderheit in Bulgarien 1944-1991“, in: Heuberger, Valeria u.a. (Hrsg.): *Nationen, Nationalitäten, Minderheiten*. Wien, München, 179-202.
- Höpken, Wolfgang, 2006: „Performing Violence“, in: Lüdkte, Alf / Weisbrod, Bernd (Hrsg.): *No Man's Land of Violence. Extreme Wars in the 20th Century*. Göttingen.

- Höpken, Wolfgang, 2007: „Archaische Gewalt oder Vorboten des „totalen Krieges“? Die Balkan-Kriege 1912/13 in der europäischen Kriegsgeschichte des 20. Jahrhunderts“, in: Ulf Brunnbauer u.a. (Hrsg.): *Schnittstellen. Festschrift für Holm Sundhausen*. München, 245-260.
- Huhn, A. von, 1886: *The Struggle of the Bulgarians for National Independence under Prince Alexander*. London.
- Huyshe, Wentworth, 1894: *The Liberation of Bulgaria. War Notes in 1878*. London.
- Ikonomika na Bŭlgarija*. Tom 2. Sofija, 1972.
- Iliev, Atanas, 1926: *Spomeni na Atanas T. Iliev*. Sofija.
- Illustrierte Geschichte des Orientalischen Krieges. 1876-1878*. Für das Volk bearbeitet von Moritz B. Zimmermann, Wien, Pest, 4. Lieferung. Leipzig 1878.
- Immig, Nicole, 2009: „The ‘New’ Muslim Minorities in Greece: Between Emigration and Political Participation, 1881–1886“, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 29(2009)4, 511-522.
- International Federation of League of Nations Societies: Resolution adopted by XIIth. Plenary Congress, The Hague 2.-7.1928*. Brüssel, 1928.
- Iordachi, Constantin, 2002: *Citizenship, Nation and State-Building. The Integration of Northern Dobrogea into Romania 1878-1913*. Pittsburgh.
- Ischirkoff, Alexander, 1917: *Bulgarien. Land und Leute*. II. Teil. Leipzig. (= Bulgarische Bibliothek Bd.II)
- Iširkov, Anastas, 1905: „Statisticni beleški vŭrchu naselenieto v Sofija“, in: *Spisanie na Bŭlgarskoto ikonomičesko Druŭstvo* IX(1905)8-9, 504-509.
- Istinata na „vŭzroditelnija proces“*. Dokumenti iz Archiva na Politbjuro i CK na BKP. Sofija, 2003.
- Istorija na Bŭlgarija*, tom 6, Sofija, 1987.
- Istorija na obrazovanieto i na pedagogičeskata mŭslija*, Sofia, 1982.
- Ivanov, Ivan, 1981: „Vnedrjavane na osnovnite socialističeskite graŭdanski rituali v Rusenskija okrŭg“, in: *Godišnik na muzeite ot Severna Bŭlgarija* VI(1981), 173-193.
- Ivanov, K., 1977: „Razvitie na sŭstava na partijata v uslovijata na socializma“, in: *AON-SU: Naučni trudove* (serija: partijno stroitelstvo) 96(1977), 37-48.
- Izloženie za sŭstojanieto na Burgasko okrŭŭzie prez 1903/04 g.* Burgas 1904.
- Izloženie za sŭstojanieto na Burgasko okrŭŭzie prez 1904/05 g.* Burgas 1905
- Izloženie za sŭstojanieto na Burgasko okrŭŭzie prez 1906/07 g.* Burgas 1907.
- Izloženie za sŭstojanieto na Chaskovskij okrŭg prez 1889-1890 g.* Sliven 1890.
- Izloženie za Chaskovski okrŭŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1889 god.* o.O.
- Izloženie za Chaskovski okrŭŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1890/91 god.* Chaskovo 1891.
- Izloženie za Chaskovski okrŭŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1893/4 god.* Chaskovo 1894.
- Ižlozenie za obštoto sŭstojanie na Plovdivskij okrŭg prez 1889-90*, Plovdiv 1890.
- Ižlozenie za obštoto sŭstojanie na Plovdivskij okrŭg prez 1891*, Plovdiv 1891.

- Ižlozenie za obštoto sŭstojanie na Plovdivskij okrŭg prez 1892 god.* Plovdiv 1892.
- Izloženie za sŭstojanieto na Rusenskoto okruŭžie prez 1901–1902 god.* Ruse 1902.
- Izloženie vŭrchu sŭstojanieto na Sevlievskoto okrŭžie 1889.* Sevlievo. 1889.
- Izloženie vŭrchu sŭstojanieto na Sevlievskoto okrŭžie 1890/91.* Sevlievo. 1891.
- Izloženie predstaveno na Sevlijskij okrŭžen sŭvet za sŭstojanieto na Sevlievskijokrŭg prez 1889 g. i 1890 g.* Sevlievo 1890.
- Izloženie ot Silistriskija okrŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1890 g.* Silistra 1890.
- Izloženie ot Silistriskija okrŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1892/3 g.* Silistra 1893.
- Izloženie ot Silistriskija okrŭžen upravitel za sŭstojanieto na okrŭg prez 1895/96 g.* Silistra 1897.
- Izloženie za obštoto sŭstojanie na Stara-Zagorskoto okrŭžie prez 1898/99 g.* Stara Zagora 1899.
- Izloženie na St. Zagorski okrŭžen upravitel za obšto sŭstojanie na St. Zagorskij okrŭg prez 1894 god.* Stara Zagora 1894.
- Izloženie za sŭstojanieto na Ŗumenskij okrŭg prez 1889-90 g.* Ŗumen 1890.
- Izloženie za položenieto na Ŗumenskoto okrŭžie prez 1904/05 g.* Ŗumen 1905.
- Izloženie za sŭstojanieto na Vidinski okrŭg prez 1894–95 god.* Vidin 1895.
- Izloženie za sŭstojanieto na Vidinski okrŭg prez 1901-02 g.* Vidin 1902
- Izloženie za sŭstojanieto na Vračanskij okrŭg prez 1891/92 g.* Plovdiv 1892.
- Izstradana obič po Bŭlgarija. Razkazvat zavŭrnali se ot Turcija bŭlgarski graŭdani.* Sofija, 1987.
- Janakiev, Janislav, 2002: *Etničeskite otnošenija v Armijata.* Sofija.
- Janjetović, Zoran, 2005: „*Deca careva, pastorčad Kraljeva*“. *Nacionalne manjine 1918–1941.* Beograd.
- Jankov, Georgi, 1977: „Sŭštnost i specifika na socialističeskija tip na nacija“, in: *AONSU: naučni trudove* (Serija filozofija) 90(1977), 197–225.
- Javašov, Anani J., 1930: *Razgrad – negovoto archeologičesko minalo*, čast I. Razgrad.
- Jireček, Constantin, 1891: *Das Fürstenthum Bulgarien. Seine Bodengestaltung, Natur, Bevölkerung, wirthschaftliche Zustände, geistige Cultur, Staatsverfassung, Staatsverwaltung und neueste Geschichte.* Prag, Wien, Leipzig.
- Jireček, Konstantin, 1891: „Etnografičeski promenenija v Bŭlgarija ot osnovanieto na Knjažestvoto“, in: *Sbornik na narodni umotvorenija, nauka i kniŭznina.* Tom V. Sofija.
- Jireček, Konstantin, 1936: *Bŭlgarski dnevnik.* Tom I. Plovdiv.
- Jubileen sbornik: Kazanlŭk v minaloto i dnes. Godišnik, kniga treta.* Sofija 1929.
- Juridičeski pregled I*(1893).
- Juzbašić, Dŭžad, 2002: *Politika i privreda u Bosni i Hercegovini pod Austrougarskom upravom.* Sarajevo.
- Kanitz, Felix, 1882: *Donau-Bulgarien und der Balkan. Historisch-geographisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1860–1879.* Leipzig, Bd. III.

- Karamichova, Margarita, 2003: „Emigracijata ot Rodopite – nov fenomen ili vremeneni otgovor v perioda na kriza“, in: Karamichova, Margarita (Hrsg.): *Da živeeš tam, da se sūnuvaš tuk. Emigracionni procesi v načaloto na XXI. Vek.* Sofija, 23-104.
- Karpat, Kemal (Hrsg.), 1990: *The Turks of Bulgaria. The History, Culture and Political Fate of a Minority.* Istanbul.
- Keightley, Thomas, 1830: *History of the War of Independence in Greece*, Vol. II. Edinburgh.
- Keisinger, Florian, 2008: *Unzivilisierte Kriege im zivilisierten Europa? Die Balkankriege und die öffentliche Meinung in Deutschland, England und Irland 1876-1913.* Paderborn u. a.
- Kepov, Ivan P., 1895: „Sūstojanie na učebnoto delo v Orachovskoto učebno okružie prez 1893/4 uč. god.“, in: *Būlgarski pregled* II(1895)4-5, 119-134.
- Kerekoff, Georges, 1925: *Les minorités étrangères ethniques et religieuses en Bulgarie.* Sofia.
- Kertikow, Kiril, 1991: „Die ethnonationale Frage in Bulgarien“, in: *Bulgarian Quarterly* I(1991)3, 77-90.
- Kesjakov, B., 1925: *Prinos kŭm diplomatičeskata istorija na Būlgarija 1878–1925.* Tom I. Sofija.
- Kiel, Machiel, 1985: *Art and Society in Bulgaria in the Turkish Period.* Assen, Maastricht.
- Kisov, S. I., 1902: *Būlgarskoto opŭlčenie v osvoboditelnata ruska turkska vojna 1877–1878. Vŭzspomenanija i sapaznija podpolkovnik.* Sofija.
- Kocev, Georgi / Carev, Georgi, 1991: „Etnosocialni sŭstav na izbiratelite v Sofija prez 1882“, in: *Istoričeski pregled* 47 (1991)4, S. 18-37.
- Koleva, Elena, 1965: „Promeni v etničeskija sŭstav na naselenieto na gr. Plovdiv“, in: *Godišnik na muzeite v Plovdiv* IV(1965), 63-77.
- Koliopoulos, John S., 1987: *Brigands with a Cause. Brigandage and Irredentism in Modern Greece 1821–1912.* Oxford.
- Königlich-rumänisches Ministerium für auswärtige Angelegenheiten: *Denkschriften und Dokumente: Die Dobrudscha.* Bucuresti 1940.
- Konstantinov, Yulian, 1992: „An Account of Pomak Conversions in Bulgaria (1912–1990)“, in: Seewann, Gerhard (Hg.), *Minderheitenfragen in Südosteuropa.* München, 343-358.
- Konstantinov, Julian / Ahaug, G., 1995: *Names, Ethnicity and Politics. Islamic Names in Bulgaria 1912–1992.* Oslo.
- Kornrumpf, Hans-Joachim, 1987: „Die Muslime in Bosnien und in den christlichen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches“, in: *Saeculum* 35(1987), 17-30.
- Kosack, Hans-Peter, 1937: „Ein Beitrag zur Methodik der Bevölkerungskarten und Nationalitätenkarte von Bulgarien“, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* (1937)1-2, 348-371.
- Kovačeva, Donka / Mitev, Dimitŭr: „Sociolističeski aspekti na vnedrjavaneto na socialističeskata semejna praznično-ritualna sistema v Rusenski okrŭg“, in: *Ateistična tribuna* (1974), 74-87.
- Krasteva-Blagoeva, Evgenija, 2006: „About the Names and Renamings of Bulgarian Moslems“, in: *Ethnologia Bulgarica* 3(2006), 63-76.

- Krause, Stefan, 1990: *Ortsnamenumbenennung in Bulgarien 1878–1989*. Magisterarbeit am Osteuropa-Institut der FU Berlin.
- Krazstev, Peter, 2001: “Understated, Overexposed: Turks in Bulgaria - Immigrants in Bulgaria”, in: *Balkanologie* V(2001)1-2, 199–227.
- Kulischer, Eugene, 1948: *Europe on the Move. War and Population Changes 1917-1947*, New York.
- Kürşat-Ahlers, Elçin, 1995: „Die Brutalisierung von Gesellschaft und Kriegsführung im Osmanischen Reich während der Balkankriege (1903–1914)“, in: Gestrich, A. (Hg.): *Gewalt im Krieg. Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts*, (= Jahrbuch für historische Friedensforschung 4/1995), Münster, 50–74.
- Kurtev, N., 1965: „Bŭlgarskata komunističeska partija i nacionalnite malcinstva (1919–1944)“, in: *Godišnik na Sofijskija univerzitet*. Ideologičeski katedri LIX(1965), 131–210.
- Laveleye, Emanuel de, o.J. (1886): *Die Balkan-Länder*. Bd. II. Leipzig.
- Lazaroff, M. W., 1937: *Die völkerrechtliche Entwicklung Bulgariens nach dem Weltkriege*. Berlin, Bonn.
- Leake, William Martin, 1826: *Historical Outline of the Greek Revolution*. London.
- Lemberg, Hans, 1992: „Ethnische Säuberungen: Ein Mittel zur Lösung von Nationalitätenproblemen?“ in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 46/92, 27–38.
- Lieberman, Benjamin, 2006: *Terrible Fate. Ethnic Cleansing and the Making of Modern Europe*. Chicago.
- Ljušić, Radoš, 1986: *Kneževina Srbija (1830–1839)*. Beograd.
- Ljušić, Radoš, 1990: „Doseljavanje, iseljavanje i gubici stanovništva u novovekovnoj Srbiji (1804–1908)“, in: *Seobe srpskog naroda od XIV. do XX. veka*, Beograd, 73–97.
- Lorenz, Helmut, 1934: *Beiträge zur Besiedelung Ost-Bulgariens*. Dissertation. Leipzig.
- Lory, Bernard, 1985: *Le sort de l'héritage ottoman en Bulgarie. L'exemple des villes bulgares*. Istanbul.
- Louis, Hugh, 1957: *Resettlement of Bulgarian Turks (1950–1953)*. Berkeley, Los Angeles.
- Mach, Richard von, 1913: *Briefe aus dem Balkankriege 1912–1914*. Berlin.
- Maeva, Mila, 2004: „Ezik i etnokulturna identičnost na bŭlgarskite turci preselnici v Republika Turcija“, in: *Bŭlgarska etnologija* 30(2004)2, 59–74.
- Maeva, Mila, 2006: *Bŭlgarskite turci-preselnici v Republika Turcija* (Kultura i identičnost). Sofija.
- Maeva, Mila, 2008: „Migrations et identités parmi les Turcs de Bulgarie établis en Turquie (1989–2004)“, in: *Balkanologie* 11(2008)1-2 (elektronische Ausgabe unter URL : <http://balkanologie.revues.org/index1052.html>).
- Mančev, Krŭstju / Dojčinova, Elena, 1991: „Mjysljumanskoto naselenie ot severnoistočna Bŭlgarija v bŭlgarskata i turskata politika (1919–1939)“, in: *Istoričeski pregled* (1991)5, 57–70.

- Margos, Ara, 1984: „Danni za etničkiskija sŭstav na seliŝta vŭv Varnensko, Balčisko i Cha-džioglu Pazardžiŝko prez 1880 g.“, in: *Izvestija na Narodnija Muzej*. Varna 20(1984), 135-141.
- Marinov, Vasil / Dimitrov, Z. / Koen, Iv., 1955: „Prinos kŭm izučavaneto bita i kultura na turskoto naselenie v severno-istočna Bŭlgarija“, in: *Izvestija na Etnografičeskija institut s muzej II* (1955), 95-216.
- Marinov, Vasil, 1941: *Deli-Orman (Južna čast)*. Sofija.
- Markham, R. H., 1931: *Meet Bulgaria*. Sofia.
- Markov, Georgi: Bulgarien auf der Friedenskonferenz in Konstantinopel (August-September 1913), in: *Bulgarian Historical Review* 26(1990), 66-76.
- Markov, Julian G., 1971: „Razvitie na obrazovanieto sred turskoto naselenie v Bŭlgarija (1944-1952)“, in: *Istoričeski pregled* 27(1971)1, 69-79.
- Markov, M. / Gavazov, S. / Donev, D., 1964: „Problemi na razvitiето na bŭlgarskata socialističeska nacija“, in: *Novo vreme* 40(1964)5, 30-44.
- Mazower, Mark, 2005: *Salonika – City of Ghosts. Christians, Muslims and Jews 1430-1950*. New York.
- McCarthy, Justin, 1995: *Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821-1922*, Princeton (NJ).
- Memišev, Jusein, 1970: „Dejnostta na BKP za privličane na turskoto naselenie v Bŭlgarija v borbite protiv kapitalizma i faŝizma (1917-1923)“, in: *Viša partijna škola 'Stanke Dimitrov' pri CK na BKP: Naučni trudove (otdel istorija)* No. 40. Sofija, 11-34.
- Memišev, Jusein, 1971: „Učastieto na trudeštoto se tursko naselenie v Bŭlgarija pod rukovodstvo na Bŭlgarskata Kommunističeska Partija vŭv vŭoruženata borba i ustanovjavaneto na narodnodemokratičnata vlast (1941-1944)“, in: *Akademija za podgotovka na kadri za socialnoto upravljenie pri CK na BKP* (otdel istorija). Tom 45. Sofija, 27-72.
- Memišev, Jusein, 1984: *Zadružno za socialističeskoto stroitelstvo na rodinata. Priobštavane na bŭlgarskite Turci v socialističeskoto obštество*. Sofija.
- Mičev, N. / Koledarov, P., 1989: *Rečnik na selištata i seliŝnite imena v Bŭlgarija 1878-1987*. Sofija.
- Michajlov, Stojan, 1992: *Vŭzroždenskijat proces Bŭlgarija*. Sofija.
- Mihajlov, Nenčo, 1933: „Narodnostnite malcinstva u nas“, in: *Archiv za stopanska i socialna politika*, VIII(1933)5, 385-401.
- Minces, B., 1894: „Ekonomičeskoto sŭstojanie na Bŭlgarija po dokladite na okružnite upraviteli“, in: *Bŭlgarski Pregled* I(1894)VIII, 95-111.
- Minchin, James, 1880: *Bulgaria since the War. War Notes of a Tour in the Autumn of 1879*. London.
- Ministerstvo na pravosuđieto (Hrsg.), 1941: *60 godini na bŭlgarsko pravosuđie*. Sofija.
- Mirkova, Anna M., 2009: “Citizenship Formation in Bulgaria: Protected Minorities or National Citizens”, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 29(2009)4, 469-482.

- Mitkova, Elena, 1977: „Vlijanieto na socialnite procesi z utvurždavane na graždanskata pogrebna obrednost vŭv Veliko-Tŭrnovski okruŭg“, in: *Bŭlgarska etnografija* III(1977)1, 57–66.
- Mizov, Nikolaj, 1964: *Vekovna zabluda. Besedi za bŭlgarite mochamedani*. Sofija.
- Mizov, Nikolaj, 1965: *Isljam v Bŭlgarija*. Sofija.
- Mizov, Nikolaj, 1980: *Praznici, obredi, rituali*. Sofija.
- Mladenov, Petŭr, 1992: *Źivotŭt. Pljusove i minusi*, Sofija.
- Mojzes, Paul, 2011: *Balkan Genocides. Holocaust and Ethnic Cleansing in the 20<sup>th</sup> Century*. Lanham.
- Monov, Cvjatko, 1972: „Prosvetnoto delo sred bŭlgarite s mochamedanska vjara v Rodopski kraj prez godinite na narodnata vlast (1944–1968)“, in: *Rodopski sbornikom* 3(1972), 9–48.
- Monov, Cvjatko, 1975: „Dejnostta na BKP za likvidiraneto na negramotnostta i malogramotnostta v stranata (1944–1953)“, in: *Izvestija na instituta po istorija na BKP*. Tom 33 (1975).
- Monov, Cvjatko, 1976: „Razvitie i dejnost na narodnite čitališta, kinota, muzeite i drugite kulturni instituti v rodopskija kraj (1944–1973)“, in: *Rodopski sbornik*. Tom 4(1976), 9–39.
- Mourellos, Yannis G., 1985: “The 1914 persecutions and the first attempt of an exchange of minorities between Greece and Turkey”, in: *Balkan Studies* 26(1985), 389–413.
- Mulaj, Klejda, 2010: *Politics of Ethnic Cleansing. Nation-State Building and Provision of In/Security in the 20th Century Balkans*. Lanham.
- Mŭller, Dietmar, 2005: *Staatsbŭrger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritŭtspartner im rumŭnischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbŭrgerschaftskonzepte 1878–1941*. Wiesbaden.
- Muratov (Hg.), 1905: *Dokumenti za dejnostta na Rusite po uredбата na graždanskoto upravljenie v Bŭlgarija ot 1877–1879. god*. Sofija.
- Narodna Republika Bŭlgarija – naša rodina*, 1964, Sofija.
- Nejkova, Sijka, 1970: “Roljata na Otečestven front za razvitieto na kulturnata revolucija v Bŭlgarija prez perioda 1956–1966”, in: *Viša partijna škola „Stanke Dimitrov“ pri CK na BKP: naučne trudovi* (Otdel istorija). Tom 40. Sofija, 31–83.
- Neuburger, Mary, 1997: “Bulgaro-Turkish Encounters and the Re-Imagining of the Bulgarian Nation (1878–1995)”, in: *East European Quarterly* (1997)1, 1–20.
- Neuburger, Mary, 2004: *The Orient Within. Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*. Ithaca.
- Nikitin, S. A. u. a. (Hrsg.), 1964: *Osvoboŭdenie Bolgarii ot tureckogo iga*. Tom II. Moskau.
- Nikolov, Jordan, 1985: „Za tipologijata na socialističeskite rituali“, in: *Bŭlgarska etnografija* X(1985)4, 37–45.
- NR Bŭlgarija i religioznite izpovedenija v neja*. Sofija, 1966.
- Nurieva, S., 1971: „Isljamŭt – duchovno oruŭie za socialno porobvane na Turkinjata“, in: *Viša partijna škola ‘Stanke Dimitrov’ pri CK na BKP: Naučni trudove* (Otdel: filozofija, ezik, literatura). Tom 41. Sofija, 245–271.

- Obšt godišnik na Bŭlgarija 1922.* Sofija, 1922.
- Okružen komitet na Otečestven front, Dom na ateista-Varna: Religija i dejstvitelnost. Sbornik ot naučno-ateistični besedi.* 1972, Sofija.
- Omarčevski, Stojan, 1920: *Zemedelskija Šŭjuz i učilišteto.* Sofija.
- Orhonlu, C. 1964: „Balkan Türklerinin Durumu“, in: *Türk Kültürü* (1964)21, 54-57.
- Ošavkov, Z. (Hrsg.), 1968: *Procesŭt na preodoljavaneto na religijata v Bŭlgarija.* Sofija.
- Otčet za dejatelnostta na Rusenskata obštta postojanna komisija ot 2.sept. 1907 do 20. sept. 1908,* Ruse 1908.
- Ovsjanny, N.P. (Red.), 1906ff: *Sbornik materialov po graždanskomu upravljeniju i okupaciji v Bolgarii v 1877-78-79,* 5 Bd. St. Peterburg.
- Ovsjanny, N. P., 1905: *Bolgarija i Bolgary.* St. Peterburg.
- Parla, Ayşe, 2006: „Longing, Belonging and Locations of Homeland among Turkish Immigrants from Bulgaria“, in: *Journal of Southeast European and Black Sea Studies* 6(2006)4, 543-557.
- Parušev, Jordan, 1987: „Pŭrvata prosvetna reforma v Bŭlgarija prez 1891 g.“, in: *Istoričeski pregled* 43(1987)6, 39-49.
- Pauli, Carl (Hrsg.), 1912: *Kriegsgreuel. Erlebnisse im türkisch-bulgarischen Kriege 1912.* Minden.
- Pavlović, Radoslav Lj., 1955-1957: „Seobe Srba i Arbanasa u ratovima 1876, 1877, 1878 godine“, in: *Glasnik Etnografskog instituta SAN IV-VI* (1955-1957), 53-104.
- Peeva, Kalina, 2004: „Turcija vŭv vŭnšnata politika na Aleksandŭr Stambolijski (1920-1925)“, in: *Istoričesko bŭdešte* 8(2004)1-2, 179-205.
- Peeva, Kalina, 2006: „The Ankara Agreements – Diplomatic Success or Retreat from Bulgarian Interests?“ in: *Etudes balkaniques* (2006)2, 119-146.
- Penkova, Marija, 1974: „Vremennoto rusko upravljenie i izgraždane na bŭlgarskata administracija v grad Varna“, in: *Izvestija na narodnija muzej – Varna X*(1974), 171-200.
- Petkov, K. / Fotev, G. (Hrsg.), 1990: *Etničeskijat konflikt v Bŭlgarija 1989.* Sofija.
- Pezo, Edvin, 2009: „„Re-conquering“ Space: Yugoslav Migration Policies and the Emigration of non-slavic Muslims to Turkey (1918-1941)“, in: Brunnbauer, Ulf (Hrsg.): *Transnational Societies, Transterritorial politics. Migrations in the (Post-)Yugoslav Region, 19th-21th Century.* München, 73-94.
- Pezo, Edvin, 2013: *Zwangsemigration in Friedenszeiten? Jugoslawische Migrationspolitik und die Auswanderung von Muslimen in die Türkei (1918-1966),* München.
- Phillips, W. Alison, 1897: *The War of Greek Independence 1821-1833.* New York.
- Pojasnenie na zakona za gradskite obštini i zakona na selskite obštini 1886.* Čast 1. Plovdiv, 1902.
- Popov, K. / Kabasanov, St. / Baev, Kr., 1959: *Bŭlgarskijat ezik v srednija kurs na turskite učilista.* Sofija.
- Popov, Kiril, 1926: *Stopanska Bŭlgarija.* Sofija.
- Popovic, Alexandre, 1985: *L'islam balkanique.* Berlin.
- Pozolotin, Michail Efimovič, 1975: *Vnešnjaja politika Bolgarii 1961-1975.* Moskau.



- Price, W. H. Crawford, 1913: *The Balkan Cockpit*. London.
- Programa na Radikalno-demokratičeskata partija za upravljenieto na obštinata*. Vidin 1905.
- Psomiades, Harry, 1966: *The Eastern Question. The Last Phase*. Thessaloniki.
- Rasprava za chodūt na rabotite v Šumenskoto okrūžie prez 1891-1892 g. ot Šumenskij okrūžen upravitel*. Šumen 1892.
- Rasprava za chodūt na rabotite v Vidinskij okrūg prez 1890/91*. Vidin, 1891.
- Ribarow, Nikola D., 1941: *Bulgarien als konstitutioneller Staat*. Jur. Diss. Heidelberg, Sofia.
- Rohde, Hans, 1913: *Meine Erlebnisse im Balkankrieg und kleine Skizzen aus dem türkischen Soldatenleben*. Charlottenburg.
- Ross, Colin, 1913: *Im Balkankrieg*. München.
- Ruse v zaroto na osvoboždenieto*, 1928, Ruse.
- Sačev, Evgeni, 1983: „Būlgarski turci i gagauzi“, in: *Izvestija na narodnija muzej*. Varna 19(34) (1983), 52–63.
- Samuelson, James, 1888: *Bulgaria- Past and Present*. London.
- Sassen, Saskia, 1996: *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*. Frankfurt/M.
- Šatev, Pavel P., 1936: *Nacionalnite malcinstva i samoopredelenieto na narodite. Tragedijata na Balkanite*. Sofija.
- Savov, Sava, 1974: „Ateistična isledvane“, in: *Ateistina tribuna* (1974), 3, 15–28.
- Savov, Sava, 1977: „Semejnijat bit i ateističното vūzpitanie na decata“, in: *Ateistična tribuna* (1977)2,57–65.
- Savov, Sava, 1980: „Praznično-ritualno izsledvane“, in: *Ateistična tribuna* (1980)2, 60–68.
- Sbornik oficialnych rasporjaženij i dokumentov po bulgarskomu kraju, 1877/8*. Vyp. I-VII, Svištov, Adrianopel, Odessa.
- Schechtman, Joseph, 1946: *European Population Transfer, 1939–1945*. New York.
- Schechtman, Joseph, 1962: *Postwar Population Transfer, 1945–1955*. Philadelphia.
- Schlabach, Jörg, 2009: *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*. Münster, Berlin.
- Schliep, Ludwig, 1914: *Im Julifeldzug 1913 auf dem Balkan*. Berlin.
- Schlögel, Karl, 2003: „Nach der Rechthaberei. Umsiedelung und Vertreibung als europäisches Problem“, in: Bingen, Dieter u.a. (Hrsg.): *Vertreibungen europäisch erinnern?* Wiesbaden, 11–43.
- Şimşir, Bilal, 1986: *Bulgaristan Türkleri 1878–1985*. Ankara.
- Şimşir, Bilal, 1986a: „Migrations from Bulgaria to Turkey: 1950–51 Exodus“, in: *Diş Politika* 12 (1986)3–4, 67–102.
- Şimşir, Bilal (Hg.), 1989: *Rumeli'den Türk Göçleri. Belgeler*, Ankara, Bd. I-III.
- Sindbaek, Tea / Hartmuth, Maximilian (Hrsg.), 2011: *Images of Imperial Legacy. Modern Discourses of the Social and Cultural Impact of Ottoman and Habsburg Rule in Southeast Europe*. Berlin, Münster. (= Studien zur Geschichte und Kultur Südosteuropas Bd. 10).

- Singer, Eugenie, 1929/30: „Die Minderheiten in Bulgarien“, in: *Nation und Staat* 3(1929/30), 360–362.
- Šiskov, St. N., 1926: *Plovdiv v svoeto minalo i nastojašte*. Plovdiv.
- Šišmanov, I. D., 1913: *Učebno i kulturno prosvetitelnoe delo v Bolgarii*. Moskau.
- Skenderov, Achmed, 1977: „Preodoljavane na religioznote otživelci v Šumenski okrüg“, in: *Ateistična tribuna* 6(1977), 88–89.
- Skenderov, Achmed, 1983: „Partijno rukovodstvo na Otečestvenija front za učastieto na bülgarskite Turci v stroitelstvo na socialističeskoto obštestvo“, in: *AONSU, serija: partijno stroitelstvo: naučni trudove* (1983)1, 179–218.
- Smlatić, Sulejman, 1978: „Iseljavanje jugoslovenskih Muslimana u Tursku i njihovo prilagođavanje novoj sredini“, in: *Iseljništvo naroda i narodnosti Jugoslavije*, Zagreb, 255–267.
- Stamati, Carl von, 1939/40: „Umsiedelungen auf dem Balkan und in Klein Asien“, in: *Nation und Staat* 13(1939/40), 294–302.
- Statelova, Elena/ Markova, Zina, 1980: „Sociologičesko proučvane na sŭstava na Učreditelnoto sŭbranie“, in: *Tŭrnovski zakonodatel. Jubileen sbornik*. Sofija.
- Statističeski svedenija na Direkcijata na financite na Istočna Rumelija*. Plovdiv, (1880).
- Statistika za izseljavanijata ot Knjažestvoto v čužbina ot 1893–1902 godina*. Sofija, 1905.
- Statistika na obrazovaniето v Carstvo Bŭlgarija. Učebna godina 1907/8*. Sofija, 1911.
- Statistika za redovnijia voenen nabor prez 1906 godina*, Sofija, 1911.
- Stojančević, Vladimir, 1955: „Tursko stanovništvo u Srbiji za vreme prvog srpskog ustanka“, in: *Istorijski glasnik* (1955)2, 41–80.
- Stojanov, Ilija, 1910: *Vinovnicite na katastrofata v Ruse*. Sofija.
- Stojanov, Valerij 1998: Turskoto naselenie v Bŭlgarija meždu poljusite na etničeskata politika. Sofija.
- Stojanov, Zacharij, 1948: *Zapiski po bŭlgarskite vŭstanija*. Sofija.
- Sundhaussen, Holm, 1996: „Bevölkerungsverschiebungen in Südosteuropa seit der Nationalstaatswerdung (19./20. Jahrhundert)“, in: *Comparativ* 6(1996)1, 25–40.
- Sundhaussen, Holm, 2001: „Unerwünschte Staatsbürger. Grundzüge des Staatsbürgerschaftsrechts in den Balkanländern und Rumänien“, in: Conrad, Christoph / Kocka, Jürgen (Hrsg.): *Staatsbürgerschaft in Europa. Historische Erfahrungen und aktuelle Debatten*. Hamburg, 193–215.
- Sundhaussen, Holm, 2006/2007: „Geschichte Südosteuropas als Migrationsgeschichte. Eine Skizze“, in: *Südostforschungen* 65/66 (2006/2007), 111–132.
- Tachirov, Šukri, 1979: *Bŭlgarskite Turci po pŭtja na socijalizma*. Sofija.
- Tachirov, Šukri, 1980: „Etnokulturni procesi sred bŭlgarskite turci“, in: *Bŭlgarska etnografija* V(1980)4, 6–9.
- Tachirov, Šukri, 1981: *Edinenieto*. Sofija.
- Tachirov, Sukri, 1984: *Socialističeska obrednost i duhovno edinstvo*. Sofija.
- Tatarlı, Ibrahim, 1981: „Mjisljumanskoto duhovenstvo pri kapitalizma i fašizma v Bŭlgarija“, in: *Ateistična tribuna* (1981)3, 53–64.

- Tatarli, Ibrahim, 1986: „Deloto na Kemal Atatjurk v ocenka na bŭlgarite uĉeni ot peri-oda 1919-1939 g.“, in: *Balkanistika I*(1986), 292-308.
- Todorov, Delĉo, 1985: „Sŭstojanie i problemi na sŭvremennata bŭlgarska svatba“, in: *Bŭlgarska etnografija X*(1985)1, 3-13.
- Todorov, Geno, 1934: *Kak da obuĉavat bŭlgarskite uĉiteli v turskite (narodni i ĉastni) uĉilišta*. Eski Dŭzumaja.
- Todorov, Petŭr, 1984: „Etnodemografski procesi v Juŭna Dobrudŭa 1913-1940“, in: *Dobrudŭa. Sbornik 1'84*, 13-25.
- Todorova, Maria, 1996: “The Ottoman Legacy in the Balkans”, in: Brown, L. Carl (Hg.): *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York, 45-77.
- Tomova, Ilona u.a., 1998: *Planinata Rodopi – usilijata na prehoda*. Sofija.
- Tomova, Ilona, 1992: *Etniĉeskata situacija v bivŭŭja Kŭrdŭalijski okrŭg*. Unverŭffentlichtes Manuskript, Sofija.
- Tomova, Ilona, 1992: *Etniĉeski stereotipi i predrazsŭdci u Bŭlgarite*, in: *Aspekti na etnokulturnata situacija v Bŭlgarija*. Bd. 1. Sofija, S. 77-95.
- Toumarkine, Alexandre, 1995: *Les migrations des populations musulmanes balkaniques en Anatolie (1876-1913)*. Istanbul.
- Trideset i treti kongres na BZNS*. Sofija, 1977.
- Trifonov, Stajko, 1991: “Strogo poverljivo! (II)“, in: *Pogled* Nr. 17 vom 29.4.1991.
- Troebst, Stefan, 1987: „Zum Verhŭltnis von Partei, Staat und tŭrkischer Minderheit in Bulgarien 1956-1985“, in: Schŭnfeld, Roland (Hrsg.): *Nationalitŭtenprobleme in Sŭdosteuropa*. Mŭnchen, 231-254.
- Trotzki, Leo, 1926 [1996]: *Die Balkankriege 1912-13*. Essen.
- Turan, Őmer, 1998: *The Turkish Minority in Bulgaria, 1878-1908*. Ankara.
- Turczynski, Emanuel, 1985: „Das Verfassungsprojekt des Rigas Pheraios und der gesamt-balkanische Hintergrund der „Filike Etaria““, in: Bernath, Matthias / Nehring, Karl (Hrsg.): *Friedenssicherung in Sŭdosteuropa. Fŭderationsprojekte und Allianzen seit dem Beginn der nationalen Eigenstaatlichkeit*. Mŭnchen, 21-34.
- Turskoto naselenie v borbata za socializŭm*. Sofija, 1964.
- Ŭlkŭsal, Mŭstecip, 1987: *Dobruca ve Tŭrkler*. 2. Aufl, Ankara.
- Ustav na Duchovnoto uĉilište 'NJUVVAB'*. Sofija, 1924.
- Ustav na duchovnoto ustrojstvo i upravljenie na mjusulmanite v Carstvo Bŭlgarija“, in: *Dŭrŭaven Vestnik* Nr. 65 vom 26.6.1919.
- Ustav za Cŭrkovnoto upravljenie v Bŭlgarskoto Knjaŭestvo“, in: *Korespondencija po Ministerstvoto na vŭnŭŭnite raboti i ispovedanijata (ot 26. mart do 15. oktombri 1880)*, Sofija 1905.
- Vankov, N.Iv., 1907: „ĉastnite osnovni uĉilišta v Bŭlgarija“, in: *Uĉiliŭten pregled XII* (1907), 695-716.
- Vasileva, Cveta, 1976: „Edinadesettjat kongres na BKP i problemite na socialistiĉeskija naĉin na ŭivot“, in: *AONSU: Nauĉni trudove* (serija: Partijno stroitelstvo). Tom 87. Sofija, 279-304.

- Vasileva, Darina, 1992: „Izselničeskijat vŭproś v bŭlgaro-turski otnošenija“, in: *Aspekti na etnokulturnata situacija v Bŭlgarija*. Bd.1. Sofija, 58–67.
- Vasileva, Margarita, 1969: „Schodstva i otliki v bŭlgarskata i turskata svatba v grupa sela na razgradski okrŭg“, in: *Izvestija na etnografskija institut i muzej* 12(1969), 161–189.
- Vasileva, Margarita, 1985: „Njakoi osnovni iziskvanija kŭm sŭstojanieto na scenarij za sŭvremenna svatba“, in: *Bŭlgarska etnografija* X(1985)3, 58–63.
- Vasilov, Toma, 1938: *Źivot i spomini*, Sofija.
- Vassilev, Vassil, 2008: *Nationalismus unterm Roten Stern. Vorgeschichte, Durchführung und Auswirkungen der Namensänderungskampagne 1984-1989 gegenüber der türkischen Minderheit in der Bulgarien*, Berlin.
- Velikov, Stefan, 1966: *Kemalistička revolucija v bŭlgarskata obŭstvennost (1918-1922)*. Sofia.
- Velikov, Stefan, 1974: „Nazim Hikmet v Bŭlgarija – prevodi i vlijanie“, in: *Studia balcanica*. Tom 8, Sofija, 239–259.
- Vereščagin, A.V., 1886: *Doma i na vojne. 1853–1891. Vospominanija i razkazjy*. 2. Aufl., St. Peterburg.
- Veselinova, Liljana, 1965: „GriŹite na narodnata vlast kŭm turskoto malcinstvo u nas 1944–1945“, in: *Izvestija na dŭrzavnite archivi*. Tom 9, Sofija, 141–154.
- Videnov, A.: „Za kulturnata revolucija sred turskoto naselenie“, in: *Novo vreme* 36(1960)9, 77–88.
- Vilavicenzo, Carlo, 1913: *Im belagerten Scutari*. Wien.
- Vremeni merki za prekratjavane razbojničestvoto v istočnite okruŹija na KnjaŹestvoto*. Sofija, 1883.
- Vŭnŝna politika na NR Bŭlgarija*. Tom I. Sofija, 1970.
- Wasti, Syed Tanvir, 2004: „The 1912–13 Balkan Wars and the Siege of Edirne“, in: *Middle Eastern Studies* 40(2004)4, 59–78.
- Weitz, Eric D., 2008: „From the Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions“, in: *American Historical Review* 113(2008)5, 1313–1343.
- Wudy, Oscar, 1932/33: „Die mohamedanischen Minderheiten in Bulgarien“, in: *Nation und Staat* VI(1932/3), 364–371.
- Za novi socialističeski graŹdanski rituali*. Tŭrgoviŝte, 1972.
- Zagorov, Orlin [i.e. Tachirov, Ŗukri], 1988: *Kritika na pantjurkizma*. Sofija.
- Zarčev, Jordan, 1984: *BZNS i izgraŹdaneto na socializma v Bŭlgarija 1944/1962*. Sofija.
- Zarev, Kiril, 1978: Etnodemografski seliŝtni i kulturno bitovi promeni v Kazanlŭsko sled osvoboŹdenieto, in: BID (Hg.): *OsvoboŹdenieto na Bŭlgarija i razvitieto na bŭlgarska narodna kultura*. Sofija.
- Zelevos, Ioannis, 2002: *Die Ethnisierung griechischer Identität 1870-1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali idea“*. München.
- Źeljazkova, Antonina, 1998: „Socialna i kulturna adaptacija na bŭlgarskite iselnici v Turcija“, in: IMIR (Hg.): *MeŹdu adaptacijata i nostalgijata. Bŭlgarskite Turci v Turcija*. Sofija, 11–44.

Živkov, Todor, 2006: *Memoari*. Sofija.

Zmeev, Račo, 1978: „Migracionni dviženija v severoistočna Bŭlgarija v navečerieto i sled osvoboždenieto“, in: BID (Hrsg.): *Osvoboždenieto na Bŭlgarija i razvitiето na bŭlgarska narodna kultura*. Sofija, 121–126.

Znamierowska-Rakk, E., 1977: „Sprawa przesiedlenia obywateli Bulgarskich tureckiego pochodzenia do Turcji po drugiej światowej“, in: *Z dziejów Polsko-radzieckich*. Tom XV. Warszawa, 171–184.

Zürcher, Jan Erik, 1998: „The Ottoman Conscription System 1844–1914“, in: *International Review of Social History* 43(1998), 437–449.



# Flucht, Vertreibung und Emigration der muslimischen Bevölkerung Bulgariens mit besonderer Berücksichtigung des Südostens (Sliven-Burgas)

MEHMET HACISALİHOĞLU

Dieser Artikel behandelt die Entsiedlung der muslimischen Bevölkerung aus Bulgarien und versucht dabei die Hintergründe der muslimischen Emigration und ihre Folgen für die demographische Zusammensetzung am Beispiel der ehemaligen osmanischen Provinz İslimye (heute der südöstliche Teil Bulgariens von Nova Zagora bis Burgas) zu erklären.

Was die Geschichte des östlichen Balkanraums am stärksten charakterisiert, ist Migration. Es gab zwar in jeder Phase der Geschichte Migrationsbewegungen dieser Region, wie z.B. die slawische Landnahme, Ansiedlung der Türken usw. In der modernen Zeit haben die Migrationsbewegungen jedoch neue Dimensionen gewonnen. Diese Migrationsprozesse waren je nachdem Fluchtbewegungen, Vertreibungen, Zwangsumsiedlungen, ethnische Säuberungen, Bevölkerungsaustausch, freiwillige Auswanderung, wirtschaftliche Emigrationen bzw. Arbeitermigration oder Landflucht. Für all diese Begriffe findet man ausreichend Beispiele in Bulgarien.

Die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts aufflammenden osmanisch-russischen Kriege sowie die Entstehung moderner Nationalstaaten im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts verursachten größere Bevölkerungsverschiebungen. Davon betroffen waren fast alle Gebiete der Balkanhalbinsel. Thrazien, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etwa das Vilayet Edirne / Adrianopel umfasste,<sup>1</sup> wurde zwischen drei Nationalstaaten, Bulgarien, Griechenland und der Türkei, aufgeteilt, was eine radikale Veränderung des demographischen und toponymischen Bildes dieser Region zur Folge hatte.

Diese historischen Migrationsprozesse sind bereits auf verschiedener Ebene wissenschaftlich untersucht worden. Die bisherigen Studien konzentrierten

---

1 Der antike Begriff Thrazien (Thrakien) wurde in der Osmanenzeit weder als eine administrative noch geographische Bezeichnung verwendet. Erst während der Entstehung der Nationalstaaten auf dem Balkan scheint der Begriff Thrazien wieder belebt worden zu sein. Die Osmanen benutzten ihn erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Heute ist der Begriff sowohl in Griechenland als auch in Bulgarien und in der Türkei ein geläufiger Begriff. Bis zum osmanisch-russischen Krieg von 1877/78 umfasste die Provinz (Vilayet) Edirne (Adrianopel) ungefähr das Gebiet Thraziens.

sich hauptsächlich auf die politischen Entwicklungen und die Beziehungen der Nachbarstaaten auf dem Balkan. Die Migration wurde dabei als ein Nebenspekt behandelt. So entstand eine Fülle von Literatur in Bulgarien, Griechenland und der Türkei über die sogenannten „Konationalen“, die als Minderheit in Nachbarländern lebten bzw. leben. Sie liefern ein ausführliches Bild der Migrationsgeschichte der Region, da sie auf offiziellen Dokumenten, Presseberichten und Memoiren basieren. In den meisten Fällen fällt jedoch auf, dass sich jede Seite – sei es die bulgarische, griechische oder türkische – auf die eigenen „Konationalen“ bezieht und die Forschungsergebnisse der anderen Seite meist aufgrund sprachlicher Barrieren ignoriert. Infolge dieser Tendenz entsteht eine eher einseitige Darstellung der historischen Entwicklungen, was beinahe symptomatisch für die gesamte Geschichtsschreibung auf dem Balkan ist. Häufig werden die Bevölkerungsbewegungen ganz pauschal als eine Folge der antibulgarischen, antigriechischen bzw. antitürkischen Politik erklärt. Einerseits ist dies zwar nicht von der Hand zu weisen, andererseits wird dadurch aber die Komplexität der Migrationsbewegungen übersehen, die selten auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden können.

Diese Untersuchung basiert auf einem Forschungsprojekt über die Ortsnamen Bulgariens.<sup>2</sup> Im Unterschied zu den bisherigen Arbeiten wurde hier versucht, die Migrationsgeschichte Bulgariens in den letzten anderthalb Jahrhunderten anhand der Entwicklung der einzelnen Dörfer zu erklären. Es wurde versucht, die komplexen Hintergründe und die Folgen von Migrationen am Beispiel von Dörfern festzustellen. Über Südost-Bulgarien vom Balkangebirge bis zur heutigen türkischen Grenze erschien bereits 2008 ein Buch auf Türkisch, in dem die Ortsnamen und die demographischen Änderungen in der Region behandelt wurden.<sup>3</sup> Hier werden die Ergebnisse dieser Forschung zusammenfassend vorgestellt.

### Das untersuchte Gebiet: Das Sandschak von İslimye/Sliven

Das nordthrazische Gebiet war eine aus acht Gerichtsbezirken (Kazas) bestehende Provinz (Sancak) mit Zentrum İslimye (Sliven) am Fuß des Balkangebirges. Sliven entwickelte sich in der Osmanenzeit aus einem Dorf des 16. Jahrhunderts

2 Zwischen 2001 und 2008 lief das Projekt *Südosteuropäische Ortsnamenkonkordanz, Teil Bulgarien*, in dem ich mitgearbeitet habe. Ich danke Herrn Prof. Dr. Hans Georg Majer, der das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte Projekt jahrelang geleitet hat, Herrn Prof. Dr. Machiel Kiel, der das Projekt betreute und sein Wissen mit mir teilte, und Herrn Fahrudin Bradarić, der mit mir im Projekt mitgearbeitet hat.

3 Hacisalihoğlu 2008.



um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Provinzhauptstadt. Vor allem die Textil- und Waffenherstellung im 18. und 19. Jahrhundert ermöglichte diesen Aufstieg. Die erste osmanische Textilfabrik auf dem Balkan wurde 1835/36 in Sliven gegründet. Sie produzierte Kleidung für die neue osmanische Armee, die nach der Abschaffung der Janitscharenregimenter im Jahre 1826 gegründet wurde. Die Provinz Sliven war direktes Hinterland von Istanbul, und die wichtigste Verbindung der Provinz mit dem Reichszentrum war die Stadt Burgas, die sich infolge der Zunahme des Warentransports von einem Dorf zu einer bedeutenden Hafenstadt entwickelte.<sup>4</sup>

Nach dem osmanischen Provinzalmanach aus dem Jahre 1873 hatte die Provinz İslimye 444 Dörfer innerhalb von 8 Gerichtsbezirken. Rund 51 % dieser Dörfer waren rein muslimisch, der Rest war muslimisch-christlich gemischt bzw. rein christlich. Die Dorfnamen waren ca. 80 % türkisch (einschließlich arabisch und persisch). Der Anteil der muslimischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung der Provinz lag jedoch bei ca. 46-47 %.<sup>5</sup>

Während des osmanisch-russischen Krieges von 1877-78 wurde das Gebiet von der russischen Armee besetzt, und nach dem Berliner Kongress wurde dort die Provinz Ostrumelien gegründet. Die Provinz wurde 1885 von Bulgarien annektiert. Die Wahl dieser Region für eine Untersuchung entsiedelter Dörfer vor Ort war eine praktische Entscheidung und hatte mit der Intensität der Entsiedlungen nichts zu tun. So waren in der Provinz/Sandschak Filibe (Plovdiv) die Entsiedlungen vergleichsweise intensiver als in der Provinz İslimye. In der multiethnischen und multireligiösen Provinz İslimye (Türken, Bulgaren, Griechen, muslimische und orthodoxe Roma), die den östlichsten Teil des Balkangebirges, die thrasische Ebene und die Schwarzmeerküste umfasste, spielten sich mehrere Migrationsprozesse ab. Derart charakterisiert kann die Provinz aber doch als repräsentativ für das gesamte Bulgarien angesehen werden.

## Quellen und Methode

Für diese Untersuchung wurden die Ortsnamen, die in den osmanischen Quellen und Provinzalmanachen<sup>6</sup> nachgewiesen werden konnten, als Basis herange-

4 Hacısalihoglu 2008, 67-80.

5 Salname Edirne 1290, 241-260. Der Umstand, dass der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung kleiner war als ihr Anteil an der Gesamtzahl der Dörfer, ist darauf zurückzuführen, dass im 19. Jahrhundert die christlichen Siedlungen in Bulgarien im allgemeinen bevölkerungsreicher waren als die muslimischen. Tendenziell waren die christlichen Haushalte durchschnittlich etwa um eine Person größer als die muslimischen Haushalte.

6 Salname Edirne 1290.

zogen. Die festgestellten Ortsnamen wurden auf den geographischen Karten lokalisiert und identifiziert. Dabei waren die ausführlichen militärischen Karten von großer Bedeutung. Vor allem wurden die russische Heereskarte aus den 1880er Jahren<sup>7</sup>, die osmanische Heereskarte aus dem Jahre 1900<sup>8</sup> und die österreichische Heereskarte der Jahre 1913–15<sup>9</sup> herangezogen. Die ausgesiedelten und verschwundenen Dörfer sind auf den Heereskarten häufig als „Ruine“ markiert. Weitere Informationen über die Ortschaften wurden durch die Auswertung der bulgarischen Volkszählungen ab 1884/5 gesammelt.<sup>10</sup> Für die administrative Entwicklung der Siedlungen und Namensänderungen waren die Ortsnamenslexika, vor allem von Petăr Koledarov und Nikolaj Mičev, sehr nützlich.<sup>11</sup> Für die spezifischen Migrationsgründe während der russischen Militärverwaltung in der Region sind die Berichte der britischen Konsuln und Vizekonsuln sehr aufschlussreiche Quellen, da sie nicht selten über Emigrationen Dorf für Dorf berichten.

Was die schriftlichen Quellen nicht dokumentieren, sind die praktischen Folgen der Auswanderungen vor Ort. Viele Dörfer, die in der Osmanenzeit existierten, sind auf den heutigen Landkarten nicht mehr vorhanden. Um über diese Dörfer Informationen zu sammeln, wurde eine Forschungsreise in die Region unternommen mit dem Ziel vor allem die verschwundenen Dörfer mit Hilfe der GPS-Technologie ausfindig zu machen.<sup>12</sup>

Was die Strukturierung der Arbeit anbelangt, so werden zuerst die historischen Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert anhand der vorhandenen Literatur zusammenfassend dargestellt. Über die politischen Entwicklungen und die Minderheitenpolitik in Bulgarien gibt es eine Reihe von Publikationen, von denen vor allem die Werke von Ali Eminov,<sup>13</sup> Ali Dayioğlu<sup>14</sup> und Valeri Stojanov<sup>15</sup> zu erwähnen sind. Über die Auswanderung der Muslime aus dem Balkan infolge des osmanisch-russischen Krieges von 1877/78 ist das Werk von Nedim İpek zu von Bedeutung.<sup>16</sup> Nach der Beschreibung der Migrationsprozesse werden einige Beispiele für entsiedelte Dörfer aus der Region der Provinz İslimye behandelt.

---

7 RHK, 1884.

8 OHK, 1900.

9 ÖHK, 1913.

10 Spisák 1921.

11 Koledarov / Mičev 1989.

12 Für die Feldforschung in Bulgarien bin ich der DFG für die Finanzierung und Herrn Gürkan Rıza für die Betreuung in der Region sehr dankbar.

13 Eminov 1997.

14 Dayioğlu 2005.

15 Stojanov 1998.

16 İpek 1994; Ders. 2006.

## Emigration und Immigration im 19. Jahrhundert

Im Gebiet des heutigen Bulgariens<sup>17</sup> gab es seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts verschiedene Arten von Migrationen, die bedeutendsten darunter wurden aufgrund der Konkurrenz zwischen den lokalen Magnaten (den sog. Ayanen) und der Zentralmacht ausgelöst. Bereits seit dem 17. Jahrhundert stärkten die Ayane ihre Machtstellung gegenüber dem Sultan. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts rebellierte Pazvantoğlu Osman Ağa, der Ayan von Vidin, gegen den Sultan und brachte den größten Teil Bulgariens unter seine Kontrolle.<sup>18</sup> Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen Pazvantoğlu und der Zentralmacht verwandelten Bulgarien in einen Kriegsschauplatz und führten zu Auswanderungen. Auf der anderen Seite gab es Raubzüge der aufständischen Kircaali-Rebellen, die sich vor allem aus den Muslimen in Südbulgarien rekrutierten und fast das ganze Gebiet bis nach Rumänien mit ihren Raubzügen verunsicherten.<sup>19</sup> Diese Verunsicherung veranlasste die muslimische und nichtmuslimische Landbevölkerung, teilweise Zuflucht in den Städten zu suchen, die für sicherer gehalten wurden als die Dörfer. Ein weiterer Teil überschritt die Donau und flüchtete in die Walachei. Der bulgarische Pfarrer Sofronij Vračanski berichtet von der Entvölkerung weiter Gebiete aufgrund dieser Rebellionen und Auseinandersetzungen.<sup>20</sup>

Ein gewichtigerer Faktor für die Auswanderungen waren jedoch die osmanisch-russischen Kriege, die vom letzten Viertel des 18. Jahrhunderts bis ins 20. Jahrhundert mehrfach ausbrachen (1768-1774, 1787-1792, 1806-1812, 1827-1829, 1853-1856, 1877-1878 und schließlich 1914-1917). Die Kriege führten zu Migrationsbewegungen der Muslime und der orthodoxen Christen. Das Gebiet des heutigen Bulgariens wurde erst im 19. Jahrhundert zum Kriegsschauplatz zwischen den beiden Imperien. Aber auch während der Kriege gegen Ende des 18. Jahrhunderts gab es Migrationsbewegungen von Orthodoxen aus der Dobrudscha (heute zwischen Rumänien und Bulgarien geteilt) ins Zarenreich. Unter den Emigranten befanden sich auch Gagauzen, türkischsprachige

17 Die Bezeichnung „Bulgarien“ wird hier für das 19. Jahrhundert von den heutigen Grenzen Bulgariens ausgehend als eine geographische Bezeichnung benutzt. In der Osmanenzeit war die Bezeichnung Bulgarien weder als administrativer noch als geographischer Name geläufig. Da viele Regionen des heutigen Bulgariens vor der Gründung des bulgarischen Staates nicht mehrheitlich bulgarisch bevölkert waren, kann der Name Bulgarien für das 19. Jahrhundert nicht im Sinne eines „bulgarischen Vaterlandes“ verwendet werden.

18 Eren 2001, 532-535.

19 Mutafčieva 1977.

20 Vračali 2003, 48.

Orthodoxe, die sich gegen Ende des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts teilweise in Bessarabien ansiedelten.<sup>21</sup>

Während des Krieges von 1827–29 überschritt die russische Armee das Balkangebirge, besetzte das gesamte östliche Gebiet Bulgariens und nahm schließlich Edirne / Adrianopel, die wichtigste osmanische Stadt auf dem Balkan, ein. Die russische Militärverwaltung in der Region dauerte über acht Monate, bis sich schließlich die Armeen des Zarenreiches nach dem Friedensvertrag von Edirne 1830 zurückzogen. Zahlreiche Muslime flüchteten vor den vordringenden russischen Armeen in die Reichszentrale und in andere sichere Regionen, während die orthodoxe Bevölkerung die russischen Armeen meistens mit großer Begeisterung empfing.<sup>22</sup> Als sich die russische Armee jedoch zurückzog, emigrierte auch eine große Zahl von orthodoxen Christen mit den Russen nach Norden. Die orthodoxen Migranten wurden vom Zaren, ausgestattet mit bestimmten Privilegien, in den neu eroberten Gebieten Russlands angesiedelt.

Die Emigration der Christen war mehr eine Folge der russischen Propaganda als die Bedrohung seitens der osmanischen Verwaltung. Die russische Armee versuchte die orthodoxe Bevölkerung zur Auswanderung zu bewegen, indem erstens mit Vergeltungen der zurückkehrenden osmanischen Verwaltung gedroht wurde und zweitens zahlreiche Versprechungen bezüglich eines besseren Lebens unter der Verwaltung des Zaren gemacht wurden. Tatsächlich wurde den christlichen Migranten in Russland Land zum Anbau gegeben, und sie wurden 20 Jahre lang von Steuern befreit. Dagegen versuchte Sultan Mahmud II. die Emigration der Nichtmuslime zu verhindern. Er lud angesehene Christen in den Palast ein und schickte sie dann mit höheren Staatsmännern in die Region. Auch der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel schrieb mehrere Briefe an die Bevölkerung und forderte sie auf, ihre Länder nicht zu verlassen. Dennoch überschritten mehrere Zehntausende mit den russischen Soldaten die Donau.<sup>23</sup> Aber aufgrund verschiedener Probleme bei ihrer Ansiedlung und infolge der Einladungen der osmanischen Regierung kehrte ein bedeutender Teil der christlichen Emigranten wieder in ihre Länder zurück.<sup>24</sup> Auch während des Krimkrieges und danach gab es Auswanderungen von orthodoxen Christen aus Bulgarien nach Russland.<sup>25</sup>

Bei den russisch-osmanischen Rivalitäten handelte es sich also nicht nur um militärische Auseinandersetzungen, sondern auch um einen regen Konkurrenzkampf um die Bevölkerung. Ein bedeutender Teil der orthodoxen Untertanen

21 Radova 2006, 71–88.

22 So z.B. die Bevölkerung von Sliven und Jambol, von Moltke 1932, 206–207.

23 Tabakov 2002, 129–173.

24 Gülsoy 1993, 83–90.

25 İpek 2006, 274.

des Osmanischen Reiches sah die Russen als Glaubensbrüder und den Zaren als Befreier an. Russland legitimierte seine Ausdehnungspolitik durch die Behauptung, es befreie die unterdrückten Christen von der türkischen Herrschaft. Die Emigration der osmanischen Christen nach Russland diene letztendlich der Bestätigung dieser Behauptung. Andererseits wollte die russische Regierung die russische Herrschaft in den neu eroberten Gebieten, vor allem auf der Krim und in Bessarabien, durch die Ansiedlung einer orthodoxen Bevölkerung stärken. Die russische Propaganda auf dem Balkan gewann um die Mitte des 19. Jahrhunderts (besonders nach dem Krimkrieg) eine neue Komponente. In den auf den Krimkrieg folgenden Jahren begann Russland eine panslawistische Propaganda auf dem Balkan, die den russischen Einfluss auf die orthodoxen Balkanlawen weiter vergrößerte.<sup>26</sup>

Auf der anderen Seite sahen die Muslime in den russisch besetzten Gebieten das Osmanische Reich als ihre Heimat an, und deswegen gab es immer wieder Wellen von Auswanderungen ins Osmanische Reich. Die Zahl der muslimischen Emigranten (*muhacir*) stieg infolge des russischen Eindringens in den Kaukasus in den 1860er Jahren zusehends an. Besonders nachdem der tscherkessische Widerstand gegen die russische Armee im Kaukasus im Jahre 1864 gebrochen war, begann eine Auswanderungswelle von mehreren Hunderttausenden Muslimen. Für die Ansiedlung der Emigranten wurde im Osmanischen Reich 1860 eine Migrantenkommision (*muhacirin komisyonu*) gegründet, und sie koordinierte in Zusammenarbeit mit der örtlichen Verwaltung die Ansiedlung der Migranten. Ein Teil der muslimischen Einwanderer wurde auf dem Gebiet des heutigen Bulgariens angesiedelt. So berichtet Nusret Pascha, der Direktor der Migrantenkommision, am 24. Juli 1864, dass sich die Zahl der Emigranten, die in den Häfen von Varna und Konstanza anlangte, auf 60.000 belief und dass diese in verschiedenen Orten auf dem Balkan angesiedelt werden sollten.<sup>27</sup>

## Der osmanisch-russische Krieg von 1877/78 und der Massenexodus der Muslime

Erste massenhafte Auswanderungen der Muslime aus dem Gebiet des heutigen Bulgariens begannen während des osmanisch-russischen Krieges von 1877/78 und setzten sich in den darauf folgenden Jahren der russischen Besatzung fort. Die russischen Armeen kamen bis vor die Tore der osmanischen Hauptstadt.

<sup>26</sup> Hacısalihoglu 2008, 32-35.

<sup>27</sup> BOA (Osmanisches Archiv des Ministerpräsidiums, Istanbul), A.MKT.MHM. 305/94, Datum 10 S 1281 [24.7.1864].

Die muslimische Bevölkerung in den russisch-besetzten Gebieten wurde Opfer von Angriffen vor allem von Kosaken-Einheiten und bulgarischen Freiwilligenverbänden. Angst vor Massakern bewegte die muslimische Bevölkerung zur massenhaften Flucht.

Die massenhafte muslimisch-türkische, griechische und jüdische Emigration hatte großen Einfluss auf die Siedlungsstruktur in Bulgarien. Eine Untersuchung der Kartenquellen dieser Zeit ergibt, dass in der südlichen Hälfte des heutigen Bulgariens 316 von insgesamt 1.942 Dörfern als Ruinen markiert sind.<sup>28</sup>

Dieselben Kartenquellen zeigen in den 444 Dörfern der Provinz İslimye/Sliven im südöstlichen Teil Bulgariens 48 Dörfer als Ruinen, wobei 25 Dörfer gar nicht erwähnt werden. Obwohl ein Teil der verlassenen Dörfer teilweise von den bulgarischen Siedlern aus Makedonien und Thrazien wiederbesiedelt wurde, blieb der Rest bis heute unbesiedelt und verschwand von den Landkarten. Jedes vierte muslimische Dorf in der Provinz wurde entweder als Ruine markiert oder gar nicht mehr auf den Karten angeführt.<sup>29</sup> Dies ermöglicht zwar keine genauen Angaben über das gesamte Ausmaß der Auswanderung, weil auch sehr viele Siedlungen nur teilweise ausgesiedelt wurden bzw. die gemischten Siedlungen trotz der Auswanderung der Muslime, Griechen und Juden weiter existierten. Es verdeutlicht jedoch, wie radikal sich die Siedlungsstruktur des Gebietes während und infolge des Krieges von 1877/78 verändert hat.

Der Verlauf der Emigration während des Krieges stellt sich zusammenfassend folgendermaßen dar: Als die russische Armee in die Dobrudscha einmarschierte, begannen die Muslime aus der Dobrudscha zu flüchten. Dann erreichte die russische Armee Silistra, und die Muslime in der Region flüchteten zur Hafenstadt Varna, nach Şumnu (Şumen) und Osmanpazarı. Im Januar 1878 überschritt General Gurko das Balkangebirge über die Pässe Şipka und Hainboğazi, nahm die Städte Kızanlık (Kazanlık), Eski Zağra (Stara Zagora), Yeni Zağra (Nova Zagora) und İslimye (Sliven) ein. Die Muslime der Region flüchteten vor den russischen Armeen nach Filibe (Plovdiv), von wo sie mit der Eisenbahn nach Edirne (Adrianopel) transportiert wurden. Infolge der Eroberung von Lofça (Loveč) flüchteten die Muslime nach Orhaniye (seit 1934 Botevgrad), Plevne (Pleven) und Sofia. Als Sofia 1877 eingenommen wurde, ging die Flucht in Richtung Samakov und Köstendil weiter. Von dort setzte sich die Auswanderung weiter in Richtung Skopje und Kumanovo fort. Es gibt zahlreiche Berichte über die Ermordung von Muslimen, Juden und teilweise auch von Griechen seitens

28 Hacısalihoğlu 2008, 86-88.

29 Ebd., 141-143.

der bulgarischen Freiwilligenverbände und Kosakeneinheiten. Auch Epidemien führten zum Massentod von Emigranten.<sup>30</sup>

Die Angaben in den Memoiren aus der Zeit stimmen mit den Berichten der britischen Konsuln im Großen und Ganzen überein.<sup>31</sup> Türkische Historiker schätzen die Zahl der Toten mit ca. 500.000 und die Zahl der Emigranten wird mit über einer Million angegeben.<sup>32</sup>

Ein Teil der Emigranten machte den Versuch in ihre Häuser zurückzukehren. Etwa 100.000 Muslime kehrten in die Provinz Ostrumelien zurück. Die Verwaltung der Provinz, die in der Hand der russischen Militärs und von Bulgaren lag, konnte bzw. wollte die Sicherheit der zurückkehrenden Muslime (sowie Griechen und Juden) nicht gewähren. Außerdem waren die Häuser der muslimischen Emigranten von der bulgarischen Bevölkerung zum Teil besetzt worden. Hinzu kommt die Bewaffnung der bulgarischen Bevölkerung durch die russische Armee und die Gründung der Gymnastikvereine (bewaffnete militärische Einheiten) in der Provinz. Die Gymnastikvereine begannen die Muslime, Griechen und Juden systematisch anzugreifen, um sie zur Auswanderung zu zwingen und die Rückkehr weiterer Emigranten zu verhindern.<sup>33</sup> Ein wesentlicher Grund für diese Angriffe war die Furcht, dass die formell unter osmanischer Herrschaft stehende Provinz wieder unter die osmanische Zentralverwaltung geraten könnte und dass die osmanische Regierung Militär in die Provinz schicken könnte. Der russische General Obručev bekräftigte diese Ängste, indem er erklärte, dass eine Wiedereroberung des Balkans seitens der Türken von der Haltung der Bevölkerung abhinge. Dies wiegelte die bulgarische Bevölkerung gegen die Türken auf, und die Häuser von Emigranten wurden größtenteils

30 Über Ermordungen, Raub und Vergewaltigungen während des osmanisch-russischen Krieges siehe vor allem die britischen Konsularberichte, die heute im National Archives of United Kingdom (NAUK) aufbewahrt sind: Bericht des Konsuls von Adrianopel, Nr. 20, 13 Januar 1878, FO 195/1184; Bericht des Konsuls von Filibe (Plovdiv) vom 10. März 1878, FO 195/1184; über die Angriffe auf die muslimischen Flüchtlinge, die nach dem Krieg in ihre Dörfer zurückkehren wollten, Bericht des Konsuls von Adrianopel, Nr. 74, 19. November 1878, FO 95/1185; über die Krankheiten in Filibe (Plovdiv), Bericht des Konsuls von Filibe (Plovdiv), Nr. 14, 3. Mai 1878, FO 195/1184. Über die Angriffe auf die Juden in Kizanlik s. z.B. Bericht des britischen Konsuls von Edirne, Nr. 15, 9. Januar 1878, und seine Beilage „Mr. Lowy to the Earl of Derby, Anglo-Jewish Association, Secretary's Office, London: Extract form the „Jewish Chronicle“ of October 5, 1877, Horrible Atrocities upon the Jews of Bulgaria“, FO 195/1184. Siehe außerdem: İpek 1994, 5, 11, 24–26; Şimşir 1989; Eminov 1997, 48; Kerman 1987.

31 Hüseyin Raci Efendi.

32 İpek 1994, 40; Ders. 2006, 97.

33 İpek 1994, 126–128; Aydin 1992, 27–32, 235–236; als Beispiel für die Angriffe siehe außerdem ein Beschwerdeschreiben von Dorfvorstehern von Aydos (Aytoş), National Archives of United Kingdom, FO 195/1252.

zerstört, um ihre Rückkehr zu verhindern.<sup>34</sup> Auf der anderen Seite emigrierten viele Bulgaren aus dem osmanischen Gebiet nach Ostrumelien und Bulgarien.<sup>35</sup>

Die Emigration der bulgarischen Muslime ging auch nach der Annexion Ostrumeliens seitens Bulgariens weiter. Es gibt mehrere Gründe für die Abwanderung der Muslime. Einer der Gründe war z.B. die Einführung des Militärdienstes für Muslime, aber auch die Zerstörung religiöser Stiftungen, die Konfiszierung von Eigentum und ähnliches trug dazu bei, die Emigration zu beschleunigen.<sup>36</sup>

### Beispiele für verschwundene Dörfer

Die hier behandelten Beispiele für ausgesiedelte und verschwundene Dörfer stammen aus der Region des ehemaligen Sandschaks İslimye (Sliven).

Eines während dieser Zeit verschwundenen Dörfer ist das Dorf **Lopaçlar** in der Kaza Misivri: Lopaçlar befindet sich im Balkengebirge 24 km entfernt von Misivri (heute Nesebär). Es war ein eher kleineres muslimisches Dorf.<sup>37</sup> Nach 1878 begann die Emigration der Bevölkerung aus dem Dorf. In der bulgarischen Volkszählung von 1887 gab es dort noch 34 Einwohner,<sup>38</sup> zwei Jahre später wurde das Dorf ausgesiedelt.<sup>39</sup> In der österreichischen Heereskarte erscheint es als Ruine.<sup>40</sup> Nach einer Koordinatenrechnung auf der Grundlage der österreichischen Heereskarte und mit Hilfe eines GPS-Gerätes ließ sich die geographische Lage des Dorfes feststellen.<sup>41</sup>

34 Die Berichte des britischen Vizekonsuls von Burgas, Nr. 15, 14. April 1879; Nr. 16, 22. April 1879; Nr. 39, 30. September 1879, FO 195/1252; der Bericht des britischen Konsuls von Filibe (Plovdiv), Nr. 171, 24. Juni 1879, FO 195/1253, National Archives of United Kingdom.

35 Mitev 1980, 19.

36 İpek 1994, 130-149; Kocacik 1980, 137-190; Für die Vernichtung der muslimischen Stiftungen s. Ersoy 1996.

37 Nach den 1844-45 erstellten osmanischen Eigentumsregistern gab es in dem Dorf 15 muslimische Haushalte. BOA, ML.VRD.TMT. 6134, tarih 1260-61.

38 *Spisäk*, 1921, 304.

39 Mičev / Koledarov 1989.

40 OHK 45/43.

41 Der Name des Ortes ist den Hirten in der näheren Umgebung bekannt. Die Koordinaten von Lopaçlar 42°49'00 N und 27°32'20 O; die muslimische Grabstätte 42°49'00,9 N und 27°32'13,9 O.





Abb. 1: Foto Hacisalihoğlu.



Abb. 2: Foto Hacisalihoğlu.

Wie aus den Bildern ersichtlich, sind Reste von Häusern noch erkennbar. Der Friedhof des Dorfes ist ebenfalls noch erkennbar. Es gibt noch stehende Grabsteine und viele, die auf dem Boden liegen. Alle diese Grabsteine haben jedoch keine Inschriften. Die Wasserquelle des Dorfes wurde und wird möglicherweise noch von Hirten benutzt.

Ein weiteres muslimisches Dorf mit einem ähnlichen Schicksal ist **Gedikler** in der Kaza Misivri.<sup>42</sup> Das Dorf befindet sich ebenfalls im Balkangebirge. Noch 1885 wurden dort 131 Einwohner gezählt.<sup>43</sup> Nach 1892 wurde es ausgesiedelt.<sup>44</sup> Nur mit Hilfe von Hirten in der Umgebung ließ sich das verschwundene Dorf finden. Das Dorf bestand aus Ober- und Untervierteln (yukarı ve aşağı mahalle).



Abb. 3: Foto Hacisalihoğlu.



Abb. 4: Foto Hacisalihoğlu.

42 Nach den 1844–45 erstellten Eigentumsregistern gab es in dem Dorf 10 muslimische Haushalte. BOA, ML.VRD.TMT. 6163, tarih 1260.

43 *Spisák*, 1921, 247.

44 Mičev / Koledarov 1989.



Abb. 5: Foto Hacısalihöğlü.

Anhand der herumliegenden Steine und von Hausresten kann man Häuser des Dorfes klar lokalisieren. Auch eine Wasserquelle des Dorfes findet sich noch, sie wird von Hirten benutzt. Der Friedhof des Dorfes liegt etwa einen Kilometer östlich. Zahlreiche Grabsteine sind dort noch sichtbar.

Diese beiden Dörfer haben eine Gemeinsamkeit: Beide befinden sich im Balkangebirge und die Spuren, die man ca. 130 Jahre nach ihrer Entsiedlung heute noch sieht, verdankt man ihrer geographischen Lage als Bergdörfer. Sie wurden weder wiederbesiedelt noch wurde dort Ackerbau betrieben. Da die Dörfer schwer erreichbar waren, hat man die Haussteine auch nicht weggeschleppt. Bisher wurden diese Dörfer nur von Hirten besucht, in der letzten Zeit aber offenbar auch von Schatzgräbern, denn einige der Gräber wurden aufgegraben.

Mehrere Dörfer, die infolge des Krieges von 1877/78 ausgesiedelt wurden, befinden sich dagegen in den leicht erreichbaren Ebenen, wurden unter den Pflug genommen und werden heute als Äcker verwendet. Von solchen Dörfern sind so gut wie keine Spuren erhalten geblieben. Nur ihre Namen sind teilweise als Ortsnamen noch unter der Bevölkerung bekannt.

Für solche Dörfer gibt es zahlreiche Beispiele. Das Dorf **Kasaplı** in der Kaza Yanbolu (heute Jambol) war nach osmanischen Dokumenten aus dem 16. Jahrhundert ein Dorf der mulimischen Yürüken.<sup>45</sup> Die muslimische Bevölke-

<sup>45</sup> Gökbilgin 1957, 162.

zung begann das Dorf nach 1878 zu verlassen. 1889 wurden dort 60 Einwohner gezählt; kurz darauf wurde es ausgesiedelt.<sup>46</sup>



Abb. 6: Foto Hacısalihoglu.

Als wir die Stelle des Dorfes fanden, sahen wir nur ein Feld, das mit Maschinen bestellt wurde.<sup>47</sup> Es gab keine erkennbaren Spuren des Dorfes. Ein ca. 70 jähriger Einwohner eines benachbarten Dorfes erzählte uns, dass in seiner Kindheit noch Hausreste und Grabsteine zu sehen waren. Erst nach der Bearbeitung des Feldes mit Maschinen seien alle Spuren verloren gegangen.

Wie bereits erwähnt, führte der Krieg von 1877/78 in Bulgarien auch zur Auswanderung von Griechen. Vor allem in der Schwarzmeer-Region machte die griechische Bevölkerung einen großen Teil der Bevölkerung aus. Es gibt zahlreiche Hinweise darauf, dass auch die Griechen von der bulgarischen Verwaltung und den Milizen in der Provinz Ostrumelien angegriffen und zur Emigration gezwungen wurden. Der britische Vizekonsul von Burgas berichtet im Mai 1879, dass der Vizegouverneur von Ahyolu (Anhialo) und Misivri (Mesemvria) aus den bulgarischen Dorfbewohnern bewaffnete Verbände bildete und mit diesen Verbänden, unter dem Vorwand, für die Milizen Soldaten zu rekrutieren, die griechischen Dörfer und Städte angriff. Demnach führte dies zur Auswanderung zahlreicher Griechen aus der Region.<sup>48</sup> Ein Beispiel für die verschwundenen griechischen Dörfer ist **Iraklion** (Türkisch: Ereğli) in der Kaza Misivri. Nach dem osmanischen Vilayetsalmanach von 1873 zahlte das Dorf jährlich 1.050 Kuruş Militärsatzsteuer.<sup>49</sup>

46 *Spisák*, 1921, 242; Mičev / Koledarov 1989.

47 Die Stelle konnten wir mit Hilfe eines GPS-Gerätes finden.

48 Der Bericht des britischen Vizekonsuls von Burgas, Nr. 17, 8. Mai 1879, NAUK, FO 195/1252. Der Bericht enthält auch mehrere Beschwerdeschreiben von Griechen aus den Dörfern Emine und Bani in der Kaza Misivri (Mesemvria).

49 Mit der Abschaffung der Kopfsteuer (Cizye) im Jahre 1855 wurde auch Militärdienst für die Nichtmuslime eingeführt. Allerdings blieb diese Entscheidung auf dem Papier und die Nichtmuslime kauften sich durch die Militärsatzsteuer vom Militärdienst frei. Die Summe der Steuer entsprach ungefähr der Summe der früheren Kopfsteuer. Die Angabe der Militärsatzsteuer im osmanischen Almanach von Edirne aus 1873 deutet



Abb. 7: Foto Hacisalihođlu.

An der Stelle des Dorfes am Schwarzen Meer konnte ich keine Spuren von einer früheren Siedlung finden. Das ganze Gebiet wurde mit Maschinen bearbeitet und bewaldet. Der Name des Dorfes existiert jedoch als „Irakli“ weiter und aufgrund seiner steilen Lage zum Meer wird der Ort von Jugendlichen als Camping-Platz benutzt.

Nicht alle spurlos verschwundenen Dörfer sind heute jedoch Ackerfelder oder Wälder geworden. Ein tscherkessisches Dorf mit dem Namen **Eđriboyun** (in der Kaza Karinabad/Karnobat), das vermutlich infolge der tscherkessischen Emigration ins Osmanische Reich um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstand, wurde 1878 ausgesiedelt.<sup>50</sup> Heute befindet sich an seiner Stelle ein Stausee, der im 20. Jahrhundert gebaut wurde.



Abb. 8: Foto Hacisalihođlu.

Viele muslimische Dörfer, die infolge des Krieges von 1877/78 verlassen wurden, wurden von bulgarischen Emigranten (teilweise aus dem südlichen Teil Thraziens (heute türkisch und griechisch) und aus Mazedonien wiederbesiedelt.

---

auf die Existenz einer nichtmuslimischen Bevölkerung in den Dörfern. Für die Militärersatzsteuer s. Gülsoy 2000; Heinzelmann 2004; Zürcher 1998, 437–449; Hacisalihođlu 2007b, 264–286.

50 Salname Edirne 1290; RHK VI/8: Ćerkeskiy razv. Bei Miĉev / Koledarov nicht erwähnt.

Einige dieser Dörfer sind sogar zu Städten gewachsen. Ein Beispiel für solche Dörfer bildet **Cimoz** (in der Kaza Misivri). Nach den osmanischen Eigentumsregistern hatte das Dorf im Jahre 1844/45 8 muslimische Haushalte (davon 3 muslimisch-zigeunerisch). In der russischen Heereskarte (RHK) wird das Dorf als Ruine erwähnt: Razv. Čimus. Bis 1892 blieb das Dorf ausgesiedelt. Erst in diesem Jahr wurden im Dorf 67 Griechen und 8 Türken gezählt. In der Volkszählung von 1900 wurden im Dorf 7 Bulgaren und 71 Griechen und im Jahre 1910 38 Bulgaren, 114 Griechen und 2 Türken gezählt. 1934 wurde der Name des Dorfes als *Čimovo* bulgarisiert. Mit der Umbenennung zu *Ahelej* im Jahre 1960 wurde die Bulgarisierung des Namens vollendet. 1987 lebten im Dorf 2.052 Einwohner.<sup>51</sup>

Ein weiteres Dorf, das nach 1878 verlassen wurde, war **Gürgen** (in der Kaza Misivri). 1844/45 wurden im Dorf 17 muslimische Haushalte gezählt.<sup>52</sup> Die muslimischen Einwohner emigrierten in den auf den Krieg von 1877/78 folgenden Jahren aus dem Dorf. 1884 zählte man dort noch 179 Türken und 4 Bulgaren. 1910 sank die Zahl der Türken auf 21 und die Zahl der Bulgaren stieg auf 157.<sup>53</sup> Die im Dorf gezählten Bulgaren waren wahrscheinlich meistens bulgarische Emigranten aus dem osmanischen Teil Thraziens.<sup>54</sup> Nach Mičev / Koledarov wurde das Dorf 1912 ausgesiedelt und nach dem Ersten Weltkrieg wiederbesiedelt.<sup>55</sup>



Abb. 9: Foto Hacısalihöğlu.

51 BOA, ML.VRD.TMT. 6152, tarih 1260; *Spisäk*, 1921, 528; Mičev / Koledarov 1989.

52 BOA, ML.VRD.TMT. 6136, tarih 1260-61.

53 *Spisäk*, 1921, 131.

54 Die bulgarischen Migranten wurden als „bežanci“ und / oder „maçuri“ bezeichnet. Das zweite Wort ist eine bulgarisierte Form des türkischen Wortes *Muhacir*, eine Bezeichnung für die zur Auswanderung gezwungene muslimische Bevölkerung.

55 Mičev / Koledarov 1989.

Im Rahmen der Bulgarisierung der nichtbulgarischen geographischen Bezeichnungen wurde der Name des Dorfes 1931 zu *Gabrevo* geändert und 1966 zu *Gaberovo* korrigiert. Damit wurde die Bulgarisierung des Dorfes vollendet. Nach der Verstaatlichung des privaten Eigentums in der sozialistischen Zeit begann jedoch eine neue Welle der Emigration. Die Einwohner des Dorfes, deren Grundstücke und Güter verstaatlicht wurden, wanderten in die Küstenstädte am Schwarzen Meer. An ihre Stelle kamen in den 1950er und 1960er Jahren die Einwohner der im Balkangebirge noch erhaltenen muslimischen Dörfer, die ebenfalls nach der Verstaatlichung ihrer Güter ihre Bergdörfer verlassen mussten. Infolge dieses Prozesses wurde das Dorf wieder zu einem muslimisch-türkischen Dorf (wie die Einwohner es selber bezeichnen „rein türkisch“ [„temiz Türk“] aus dem Bulgarischen „čisto turski“ übersetzt). Heute leben dort ca. 400-500 Menschen. Das Dorf Gürgen (Gaberovo) zeigt deutlich die Komplexität von Migrationsprozessen in der Region.

## Ortsnamenspolitik und Emigration in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Die Auswanderung der Muslime aus Bulgarien begann mit der Gründung des bulgarischen Staates und dauert bis zur Gegenwart an, was eine Folge der bulgarischen Minderheitenpolitik ist. Die bulgarische Regierung versuchte die Spuren der osmanischen Herrschaft durch verschiedene Maßnahmen zu beseitigen. So wurden z.B. die muslimischen Stiftungen von der bulgarischen Regierung konfisziert.<sup>56</sup> Eine weitere Maßnahme war die Bulgarisierung von Ortsnamen, um ein sprachlich homogenes bulgarisches Land zu schaffen.<sup>57</sup> Am 21. Dezember 1906 beschloss die bulgarische Regierung unter Ministerpräsident Dimităr Petkov die Ortsnamen zu ändern. Mehrere Hundert Dörfer wurden im Rahmen dieses Beschlusses umbenannt.<sup>58</sup>

Nach der Annexion Ostrumeliens im Jahre 1885 war die bulgarische Regierung bestrebt, die Grenzen von San-Stefano zu verwirklichen. Gemäß der bulgarischen Propaganda sollten Mazedonien und Thrazien, die zum Osmanischen Reich gehörten, dem bulgarischen Nationalstaat einverleibt werden, weil die Mehrheit der Bevölkerung in diesen Gebieten bulgarisch sei. Diesem Bestre-

56 Dazu s. Ersoy 1996; Ersoy 2009, 155-176.

57 Ähnliche Homogenisierungsmaßnahmen wurden auch in anderen Balkanländern, wie z.B. in Griechenland und in der Türkei, getroffen. Daher ist diese Politik Bulgariens kein Einzelfall auf dem Balkan. Dasselbe gilt auch für die Minderheitenpolitik.

58 Zur Ortsnamenspolitik Bulgariens s. Mičev / Koledarov 1989; Hacisalihođlu 2007a; Ders. 2006; Ders. 2008.

ben, das durch die Organisierung illegaler Komitees innerhalb des osmanischen Territoriums realisiert werden sollte, widersetzte sich die osmanische Regierung durch Reformen und militärische Bekämpfung der illegalen Komitees besonders ab 1902. Die Aktivitäten der bulgarisch-mazedonischen illegalen Komitees in Mazedonien provozierten auch den Widerstand der Griechen und Serben. So erlebte die Mazedonische Frage ihre höchste Phase zwischen 1902-1908.<sup>59</sup> Die osmanischen Oppositionellen, die Jungtürken, setzten sich im Jahre 1908 mit der „jungtürkischen Revolution“ gegen den Sultan durch. Die jungtürkische Regierung versuchte, Mazedonien unter Kontrolle zu bringen, was ein Bündnis der verfeindeten Balkanstaaten Bulgarien, Griechenland, Serbien und Montenegro provozierte.<sup>60</sup> 1912/13 wurde der Balkan zum Schauplatz eines blutigen Krieges zwischen dem Osmanischen Reich und den vereinigten Balkanstaaten. Die Eroberung osmanischen Gebietes bis hin zum Vorort von Istanbul hatte auch Folgen für die muslimische Bevölkerung. Nach den Angaben türkischer Historiker schätzt man die Zahl der Toten auf ca. 200.000.<sup>61</sup> Im Zweiten Balkankrieg konnte das Osmanische Reich die Stadt Edirne, die von der bulgarischen Armee eingenommen worden war, zurückerobern. Während und infolge der Balkankriege ging die Auswanderung in mehrere Richtungen. Muslime in den griechisch, serbisch bzw. bulgarisch besetzten Territorien wanderten ins Osmanische Reich; Griechen in Ostthrazien unter osmanischer Verwaltung und in Bulgarien emigrierten nach Griechenland und Bulgaren in Ostthrazien wurden zur Auswanderung nach Bulgarien gezwungen. Es gab verschiedene Vereinbarungen über Bevölkerungsaustausch zwischen Bulgarien, dem Osmanischen Reich und Griechenland, die teilweise auch in die Tat umgesetzt wurden.<sup>62</sup>

Während und infolge des Ersten Weltkrieges lassen sich ebenfalls Migrationsprozesse feststellen. Während die muslimische Bevölkerung in den von der russischen Armee besetzten Gebieten zur Auswanderung gezwungen wurde, wurden die armenischen Untertanen des Osmanischen Reiches zwangsweise umgesiedelt, mit schweren Folgen für die armenische Bevölkerung. Nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem infolge des griechisch-türkischen Krieges in Westanatolien wurde zwischen Griechenland und der Türkei ein Vertrag über Bevölkerungsaustausch geschlossen, nach dem über eine Million Orthodoxe aus der Türkei gegen mehrere Hunderttausend Muslime aus Griechenland

59 Adanir 1979.

60 Hacısalihoğlu 2003.

61 Şimşir 1992, 52f; Ağanoglu 2001, 69; Halaçoğlu 1994, 29ff.

62 Bericht des britischen Konsuls von Adrianopel, 31 Dezember 1913, 1-5; Ağanoglu 2001, 120-123; Önder 1991, 207-225.

ausgetauscht wurden.<sup>63</sup> Während dieser Entwicklungen blieben die türkisch-bulgarischen Beziehungen relativ stabil.

1923 wurde die Regierung unter Stambolijski mit einem Militärputsch gestürzt und in der Zeit der neuen Regierung begann sich die Lage für die muslimische Minderheit in Bulgarien zu verschlechtern. Besonders im Jahre 1934, in dem ein Militärputsch eine nationalistische Regierung unter Kimon Georgiev an die Macht brachte, begann die neue Regierung Parolen wie „Nationale Einheit“ in Vordergrund zu stellen. In dieser Zeit wurden viele türkische Schulen und Zeitungen geschlossen, und auf die türkische Minderheit wurde Druck ausgeübt, das Land zu verlassen. Als Folge dieser verschärften Situation wurden zwischen der türkischen und bulgarischen Regierung Vereinbarungen bezüglich der Emigration der Türken in die Türkei geschlossen. Zwischen 1934 und 1938 sind ca. 73.000 Menschen in die Türkei ausgewandert; 1939 stieg die Zahl insgesamt auf 95.494. Allerdings verlief dieser Prozess nicht ohne Ausbrüche von Gewalt, so wurden zahlreiche türkische Intellektuelle getötet.<sup>64</sup>

Eine weitere wichtige Entwicklung im Jahre 1934 war die Bulgarisierung der Ortsnamen, die im Prozess der Ortsnamensänderungen im Jahre 1906 nicht verändert worden waren. Im August und Dezember 1934 wurde beschlossen, die nichtbulgarischen Namen von Orten zu ändern. Dadurch fand die umfangreichste Ortsnamensänderung in Bulgarien statt, in deren Folge ca. 1971 Orte umbenannt wurden.<sup>65</sup>

Es gibt in der untersuchten Region einige während dieser Welle der Emigration ausgesiedelte Dörfer. Eines dieser Dörfer war **Sarhanlar**/Saruhanlar (in der Kaza Aydos). Sarhanlar war 1844/45 ein muslimisches Dorf mit 13 Haushalten.<sup>66</sup> In der Volkszählung von 1884 wurden dort 137 Türken gezählt. 1910 stieg ihre Zahl auf 215. Der Name des Dorfes wurde 1934 zu **Žältichan** geändert. 1937 wurde das Dorf verlassen und aus dem Register gelöscht. Während der Untersuchung in der Region konnte ich einen bulgarischen Augenzeugen im nahegelegenen Dorf Topolica (früher: Kavak Mahalle) finden, der die Einwohner dieses Dorfes bei ihrer Abreise mit Karren gesehen hat. Ich konnte das Dorf nicht erreichen, aber es sollen von diesem Bergdorf noch einige Spuren wie Grabsteine und Hausreste erhalten sein.

63 Ari 1995; Pentzopoulos 2002.

64 Stojanov 1998, 87-91; Eminov 1997, 49.

65 Mičev / Koledarov 1989, 10.

66 BOA, ML.VRD.TMT. 11836, tarih 1260-61; *Spisak*, 1921, 423; Mičev / Koledarov 1989.



## Auswanderungen in der Zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Bulgarien ging aus dem Zweiten Weltkrieg als Verlierer hervor. Die Rote Armee marschierte in das Land ein und führte einen Regierungswechsel herbei. Die neue bulgarische Regierung richtete sich nach Moskau aus, und Bulgarien wurde zu einem sozialistischen Land. Bis 1947 festigte sich das sozialistische System und die Kommunistische Partei Bulgariens begann eine stalinistische Politik zu verfolgen. Während der Spannungen zwischen dem Ostblock und dem Westen, wobei die Türkei hatte sich durch die Nato-Mitgliedschaft für den Westen entschieden hatte, begann in Bulgarien der Druck auf die Türken zu wachsen. Ein wichtiger Grund für die Bereitschaft der Türken Bulgarien zu verlassen, war die Kollektivisierung der Landwirtschaft, die Trudovo Kooperativno Zemedelsko Stopanstvo (TKZS), also „Arbeitsgenossenschaftliche Agrarwirtschaft“ genannt wurde. Die Kollektivisierung begann im Jahre 1947, und bis 1958 wurden 92 % des anbaufähigen Landes verstaatlicht. Hinzu kamen die Verbote bezüglich des kulturellen und religiösen Lebens der Muslime unter der sozialistischen Regierung. In den TKZS waren die Türken außerdem meistens in einem den Bulgaren untergeordneten Verhältnis. Auch die Sowjetunion unter Stalin bewilligte die Auswanderung der Türken. Daraufhin wurde 1950 zwischen der Türkei und Bulgarien eine Vereinbarung geschlossen, die vorsah, dass ein Teil der Türken in die Türkei auswandert. Bis zur Schließung der Grenzen 1952 belief sich die Zahl der Ausgewanderten auf insgesamt 162.000.<sup>67</sup>

Eines der Dörfer, das im Jahre 1951 verlassen wurde, war **Cuma Köy** (in der Kaza Ahyolu). 1884 wurden im Dorf 77 Türken gezählt, deren Zahl im Jahre 1910 auf 154 stieg. Der Name des Dorfes wurde 1934 als *Sborsko* bulgarisiert.<sup>68</sup>



Abb. 10: Foto Hacısalihoğlu.

67 Crampton 2007, 190f; Dayioğlu 2005, 359-363.

68 *Spisäk*, 1921, 146

Heute kann man an der Stelle des Dorfes noch Haussteine sehen. Die sich in der Gegend bewegendenden Hirten erzählten uns ausführlich über das Schicksal des Dorfes, wo sich einmal die Moschee befand etc.

Ein anderes muslimisches Dorf namens **Celepköprü** (in der Kaza Aydos), das 1952 verlassen wurde, wurde von Bulgaren wiederbesiedelt. Aber auch die Bulgaren verließen dieses Dorf in den 1970er Jahren. Heute befinden sich dort nur 4 Haushalte.



Abb. 11: Foto Hacisalihođlu.

Die sozialistische Zeit war nicht nur durch die Emigration der Türken in die Türkei, sondern auch durch eine innere Migration in Bulgarien charakterisiert. Einer der wichtigsten Gründe für die innere Migration in Bulgarien war die sozialistische Agrarpolitik. Durch die TKZS-Politik nach dem sowjetischen Beispiel der *Kollhoz* wurde die Landbevölkerung gezwungen, unter staatlicher Aufsicht in den Feldern zu arbeiten. Die Bevölkerung in den für die Agrarwirtschaft ungeeigneten Dörfern wurde zur Auswanderung in die landwirtschaftlichen Dörfer gezwungen. Diejenigen, die sich weigerten, wurden durch verschiedene Zwangsmaßnahmen wie Festnahme, Prügel etc. zur Auswanderung gezwungen. Infolge dieser Politik wurden zahlreiche Bergdörfer ausgesiedelt. Eines dieser Dörfer war **Denizler** in der Kaza Misivri, ursprünglich ein muslimisches Dorf, in dem 1885 noch 190 Einwohner lebten. Nach der Auswanderung der Türken wurde das Dorf von Bulgaren wiederbesiedelt und ihre Zahl stieg 1910 auf 270 Einwohner.<sup>69</sup> Die Moschee und die Schule des Dorfes wurden in eine Kirche umgewandelt. Der Name des Dorfes wurde als *Morsko* bulgarisiert, indem er ins Bulgarische übersetzt wurde. Aufgrund der TKZS-Politik wurde das Dorf in den 1950er und 1960er Jahren völlig ausgesiedelt. Heute lebt dort ein Hirte mit seinem Vater. Seine Frau und Kinder leben in einem anderen Dorf.

<sup>69</sup> *Spisák*, 1921; Ersoy 1996, 118.



Abb. 12: Foto Hacısalihođlu.

Ein ähnliches Schicksal hatten die Bergdörfer Kayrak (1934 Plazovec), Veli Beşe (1934 Velikovo), Kemhalık (1934 Božur) und Kalgamaç (1934 Dobrovan) in derselben Region.<sup>70</sup>

Ein weiterer Grund für die Auswanderungen war der Bau von Stauseen in der Zeit des Sozialismus. Vor allem in den 1970er Jahren wurden im untersuchten Gebiet zwei große Stauseen, Conevo und Žrepçevo, angelegt, weshalb 4 muslimische und 2 bulgarische Dörfer ausgesiedelt wurden.



Abb. 13: Foto Hacısalihođlu.

Drei muslimische Dörfer am Fluss Kamçı/Kamčija innerhalb des Distrikts Ay-tos, Kara Ahmed Mahalle, Deli Hüseyin Mahalle und Kısıklar Emir Mahalle, wurden wegen des Baus des Stausees Conevo in den 1970er Jahren ausgesiedelt. Der untere Teil von Kara Ahmed Mahalle blieb unter Wasser, die Deli Hüseyin Mahalle wurde gänzlich geflutet. Auch wenn der Wasserstand weiter steigt, ist die Kısıklar Emir Mahalle noch nicht unter Wasser. Dort wird Landwirtschaft

<sup>70</sup> Hacısalihođlu 2008, 100-103.

betrieben. Außer den Ruinen einer Brücke sind keine Spuren des Dorfes erhalten geblieben, obwohl es erst vor 35–40 Jahren ausgesiedelt wurde. Alle Hausbausteine wurden weggeschleppt.

Die Minderheitenpolitik Bulgariens begann in der sozialistischen Zeit repressiver zu werden. Um die Mitte der 1950er Jahre wurden die Namen der muslimischen Pomaken zwangsweise bulgarisiert. Obwohl in den 1960er Jahren den Pomaken wieder erlaubt wurde, ihre muslimischen Namen zu führen, beschloss das Politbüro 1970 erneut die Namen zu ändern. Zwischen 1971 und 1973 wurden die Namen der Pomaken durch bulgarische Namen ersetzt. Im selben Jahr wurden zudem die Schulen mit türkischer Unterrichtssprache mit bulgarischen Schulen vereinigt und damit der Unterricht in türkischer Sprache beendet. 1968 wurde zwischen der Türkei und Bulgarien eine Vereinbarung geschlossen, die vorsah, dass Familienangehörige der Emigranten von 1950–51 in die Türkei auswandern können. Infolge dieser Vereinbarung, die unter dem Namen Familienzusammenführung bekannt wurde, emigrierten über 130.000 Türken in die Türkei.<sup>71</sup>

Die größte muslimisch-türkische Auswanderung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand 1989 statt. Gegen Ende 1984 und zu Beginn 1985 führte die kommunistische Regierung Bulgariens unter der Führung Todor Živkovs eine Politik der Zwangsassimilation durch, indem alle muslimisch-türkischen Personennamen mit Waffengewalt gerändert wurden. Es wurde die Behauptung aufgestellt, dass alle Muslime in Bulgarien früher Bulgaren gewesen seien und dass sie während der Osmanenzeit zwangsweise muslimisiert bzw. türkisiert worden waren. Man nannte diese Politik *Wiedergeburt* bzw. *Rückkehr zu den Wurzeln*. Diese Politik und damit verbundene weitere Unterdrückungsmaßnahmen führten zur Krise in den bulgarisch-türkischen Beziehungen. Mitte 1989 akzeptierte die bulgarische Regierung die Auswanderung der Muslime und die türkische Regierung öffnete die Grenzen. Innerhalb von wenigen Monaten stieg die Zahl der Emigranten auf über 300.000 an. Daraufhin beschloss die türkische Regierung die Grenzen zu schließen und die tägliche Zahl der Emigranten, die aufgenommen wurden, zu reduzieren. Obwohl nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems in Bulgarien im Jahre 1990 ein Teil dieser Emigranten zurückkehrte, blieb der größte Teil in der Türkei.<sup>72</sup> Nach 1990 geht die Auswanderung der Türken aus sozialen und wirtschaftlichen Gründen weiter. Heute besteht die Bevölkerung Bulgariens zu 9–10 % aus Türken/Muslimen, und trotz der EU-Mitgliedschaft Bulgariens bestehen dort weiterhin Minderheitenprobleme. Die Türken werden vor allem zur Zielscheibe der nationalistischen Bewe-

71 Crampton 2007, 199; Eminov 1997, 5–7, 99–111, 146.

72 Bojkov 2004, 343–369; Bell 1999, 237–268; Asenov 1996; Lütem 2000 und 2006.

gungen, wie z.B. der politischen Partei *Ataka*, und der Diskriminierungen unter dem Vorwand der angeblichen Gefahr eines islamischen Fundamentalismus. Die allgemeinen Konflikte und Probleme bezüglich des islamischen Fundamentalismus im Nahen Osten, die mit den Muslimen in Bulgarien eigentlich nichts zu tun haben, werden gegen diese Minderheit gewendet. Schließlich fühlen sich die Muslime in Bulgarien weiterhin diskriminiert und bedroht, was sie im Endeffekt zu einem Potential für die Fortsetzung der Emigration in die Türkei werden lässt.

### Schlussbemerkungen

Ausgehend von diesen Beispielen können wir über den Prozess der Auswanderungen in Bulgarien seit 1878 folgende Feststellungen treffen: Die muslimische Bevölkerung, die etwas weniger als die Hälfte der Gesamtbevölkerung der hier untersuchten Region Südost-Bulgarien ausmachte, und die griechische Bevölkerung, die einen wichtigen Teil der Bevölkerung im Küstengebiet bildete, wurden zum größten Teil während des osmanisch-russischen Krieges von 1877-78 und in den darauf folgenden Jahren ausgesiedelt.

Infolge dieser Auswanderungen wurde ein Viertel der muslimischen und griechischen Dörfer zu Ruinen. Ein Teil dieser entsiedelten Dörfer blieb bis heute unbesiedelt und verschwand von der Landkarte. Bei der Untersuchung der Migrationsgeschichte Bulgariens kann man meines Erachtens ohne die Berücksichtigung dieser verschwundenen Dörfer kein vollständiges Bild der demographischen Veränderungen erhalten.

Die restlichen 75% der Dörfer wurden hauptsächlich von Bulgaren, die von Ost- und Westthrazien auswanderten, wiederbesiedelt. Nur ein kleiner Teil der muslimischen Dörfer in der Region blieben bis heute als rein muslimische oder bulgarisch-muslimisch gemischte Dörfer erhalten.

Auch die nationalstaatliche Politik der bulgarischen Regierung gegenüber der Minderheit war ein wichtiger Faktor für die Auswanderungen. Die Auswanderungen der 1930er Jahre sind ein Beispiel dafür. Aber auch die sozialistische Landwirtschaftspolitik war ein wichtiger Grund sowohl für die Auswanderung der Türken in die Türkei als auch für die innere Migration in Bulgarien. Hinzu kamen die großen infrastrukturellen Projekte, die Auswanderungen und Umsiedlungen verursachten. In dem untersuchten Gebiet spielte z.B. der Bau von Stauseen eine wichtige Rolle bei der Umsiedlung der Bevölkerung. Man muss außerdem berücksichtigen, dass seit den 1950er Jahren die Landflucht auch für Bulgarien ein wichtiges Phänomen darstellt. Die Flucht der Landbevölkerung in die Städte geht auch heute weiter.

Zum Schluss möchte ich hervorheben, dass Migration in der modernen Balkangeschichte eine äußerst wichtige Stelle einnimmt. Um die Balkangeschichte besser zu verstehen, müssen die Migrationsprozesse berücksichtigt werden. Eine Untersuchung auf der Basis von Dörfern erweist sich als eine sehr nützliche Methode, um die Komplexität dieser Migrationsprozesse zu verstehen. Dabei ist Feldforschung natürlich unerlässlich.

## Literaturverzeichnis

- Adanir, Fikret, 1979: *Die Makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*. Wiesbaden.
- Ađanođlu, H. Yıldırım, 2001: *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanlar'ın Makús Talihi Göç*. Istanbul.
- Asenov, Bončo, 1996: *Văzroditelnijat Proces i Dăržavna Sigurnost*. Sofia.
- Aydin, Mahir, 1992: *Şarkı Rumeli Vilâyeti*. Ankara.
- Bell, John D., 1999: „The ‚Revival Process‘: the Turkish and Pomak Minorities in Bulgarian Politics“, in: Sfikas, Thanasis D. / Willimans, Christopher (Eds.): *Ethnicity and Nationalism in East Central Europe and the Balkans*. Aldershot, 237-268.
- Bojkov, Victor D., 2004: „Bulgaria's Turks in the 1980s: a Minority Endangered“, in: *Journal of Genocide Research*, 6 (3), 343-369.
- Crampton, R. J., 2007: *A Concise History of Bulgaria*, (1. Auflage 1997), 2. Auflage. Cambridge.
- Dayiođlu, Ali, 2005: *Toplama Kampından Meclis'e Bulgaristan'da Türk ve Müslüman Azınlığı*. Istanbul.
- Eminov, Ali, 1997: *Turkish and Other Muslim Minorities in Bulgaria*. London.
- Eren, A. Cevat, 2001: „Pazvandođlu, Osman (1758-1807)“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, 9, 532-535.
- Ersoy, Neriman, 1996: *Bulgaristan Prensiğinde Türk Emlâki (1878-1908)*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Universität Istanbul.
- Ersoy, Neriman, 2009: „Bulgaristan'da ‚Müstesna Vakıflar‘ Sorunu ve 1909 Yılı Komisyon Kararları“, in: *Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 46/2007/2, 155-176.
- Gülsoy, Ufuk, 1993: *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rumeli'den Rusya'ya Göçürülen Reâyâ*. Istanbul.
- Gülsoy, Ufuk, 2000: *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. Istanbul.
- Hacısalihođlu, Mehmet, 2003: *Die Jungtürken und die Mazedonische Frage (1890-1918)*. München.
- Hacısalihođlu, Mehmet, 2006: „Bağımsızlıktan Günümüze Bulgaristan'da Yer İsimlerinin Deđiştirilmesi“, in: *Balkanlarda İslam Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliđleri, Tiran, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003*. (ed. Çaksu, Ali). Istanbul, 177-189.

- Hacısalihoglu, Mehmet, 2007a: „Minorities in the Balkans and the Issue of Toponymy: the Bulgarian Case“, in: Hacısalihoglu, Mehmet / Aksu, Fuat (Ed.): *Proceedings of the International Conference on Minority Issues in the Balkans and the EU*. Istanbul, 61-78.
- Hacısalihoglu, Mehmet, 2007b: „Inclusion and Exclusion: Conscription in the Ottoman Empire“, in: *Journal of Modern European History*, V/2, 264-286.
- Hacısalihoglu, Mehmet, 2008: *Doğu Rumeli’de Kayıp Köyler. İslimye Sancağı’nda 1878’den Günümüze Göçler, İsim Değişiklikleri ve Harabeler*. İstanbul.
- Halaçoğlu, Ahmet, 1994: *Balkan Harbi Sırasında Rumeli’den Türk Göçleri (1912-1913)*. Ankara.
- Heinzelmann, Tobias, 2004: *Heiliger Kampf oder Landesverteidigung? Die Diskussion um die Einführung der allgemeinen Militärflicht im Osmanischen Reich 1826-1856*. Frankfurt/Main u.a.
- Hüseyin Raci Efendi: *Zağra Müftüsünün Hatıraları. Tarihçe-i Vak’a-i Zağra*, Druckvorbereitung durch Ertuğrul Düzdağ, ohne Ort und ohne Datum (Serie der Zeitung *Tercüman* 1001 Temel Eser 24).
- İpek, Nedim, 1994: *Rumeli’den Anadolu’ya Türk Göçleri (1877-1890)*. Ankara.
- İpek, Nedim, 2006: *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*. Trabzon.
- Kerman, Zeynep, 1987: *Haziran-Temmuz ve Ağustos 1877 Ruslar’ın Asya’da ve Rumeli’de Yaptıkları Mezâlim*. İstanbul.
- Kocacik, Faruk, 1980: „Balkanlar’dan Anadolu’ya Yönelik Göçler (1878-1890)“, in: *Osmanlı Araştırmaları*, I, 137-190.
- Lütem, Ömer E., 2000 und 2006: *Türk-Bulgar İlişkileri 1983-1989*, Bd. I: 1983-1985, Bd. II: 1986-1987. Ankara.
- Mičev, Nikolay / Koledarov, Petăr, 1989: *Rečnik na Selištata i Selišmite Imena v Bălgarija, 1878-1987*. Sofia (Erste Auflage: *Promenite v Imena i Statuta na Selištata v Bălgarija, 1878-1972 g.* Sofia 1973).
- Mitev, Yono, 1980: *The Struggle of the Bulgarians for a United State and Against the Decisions of the Berlin Congress of 1878*. Sofya.
- Moltke, Baron von, 1932: *1828 Seferi: Bulgarya ve Rumeli’de Ruslar*, (ins Türkische übersetzt von Ahmed Rasim, Muammer). İstanbul.
- Mutafçieva, Vera, 1977: *Kărdžalijsko Vreme*. Sofia.
- Önder, Selahattin, 1991: „Meclis-i Vükela Mazbatalarında Türk-Bulgar Mübadelesi“, in: *Anadolu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, III/1, 207-225.
- Österreichische Heereskarte (ÖHK), 1913: *Generalkarte von Mitteleuropa*, 1: 200.000 m., Vorb. K.u.K. Militärgeographisches Institut Wien, 1913-1915, Neudruck 1939-1940.
- Osmanische Heereskarte (OHK), 1900: *Rum ili-i Şahane Haritası*. 1: 210.000 m., Haz. Erkan-i Harbiye istiksaf postalarin tarafından ..., tarih 1317 (1899-1900).
- Radova, O. K., 2006: „Preselencskoe Dviženie v XVIII-Pervoj Polovine XIX vv. Osnovnye etapı i ich osobennosti“, in: *Istorija i kultura Gaguzov*. Komrat-Kišineu, 71-88.

- Russische Heereskarte (RHK), 1884: *Karty Ćasti Balkanskago Poluoostrova*, 1: 126.000 verst. vorbereitet vom Russischen Generalstab, Militärisches Topographie-Department, 1884, wiedergedruckt 1895. (Vorbereitet von: Sidorov, Butoviĉ, Maležev und Ivanov).
- Salname Edirne, 1290: *Salname 1290* [1873], Defa 4.
- Şimşir, Bilâl N., 1989: *Rumeli'den Türk Göçleri. Belgeler*, Bd. I: *Doksanüç Muhacereti 1877-1878*, Bd. II: *Bir Geçiş Yılı 1879*, Bd. III: 1880-1885. Ankara.
- Şimşir, Bilâl N., 1992: „Bulgaristan Türkleri ve Göç Sorunu“, in: *Bulgaristan'da Türk Varlığı. Bildiriler, 7 Haziran 1985*, 3. Auflage. Ankara, 47-66.
- Spisak na Naselenite Mesta v Tsarstvo Bălgariya ot Osvoboždenieto (1879) do 1910 Godina / Liste des Localites dans le Royaume de Bulgarie depuis la Libération (1879) jusqu'en 1910*. Sofia 1921.
- Stojanov, Valeri, 1998: *Turskoto Naselenie v Bălgarija meždu poljusite na etniĉeskata politika*. Sofia.
- Tabakov, Simeon, 2002: *Opit za Istorija na Grad Sliven*, Bd. II, 2. Auflage. Sofia.
- Vraĉali, Sofroni, 2003: *Osmanlı'da Bir Papaz. Günahkâr Sofroni'nin Çileli Hayat Hikâyesi*, (ins Türkische übersetzt von Aziz N. Ş. Taş). İstanbul.
- Zürcher, Erik Jan, 1998: „The Ottoman Conscription System, 1844-1914“, in: *International Review of Social History*, 43, 437-449 (für denselben Artikel s. auch: *Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925*, Ed. Erik Jan Zürcher, London, New York 1999, 79-94).



# Christen und Muslime in ethnisch-religiös gemischten Siedlungen auf der östlichen Balkan-Halbinsel

CAY LIENAU

Seit Eroberung und der über Jahrhunderte dauernden Beherrschung der Balkan-Halbinsel durch die Türken gibt es v. a. in den Ländern, die bis in das 19. Jahrhundert Teil des Osmanischen Reiches waren, ethnisch-religiös gemischte Siedlungen, ein Neben-, Mit- und auch Gegeneinander von Christen und Muslimen. Kriege, Veränderungen der Grenzen, Flucht und Vertreibung im Gefolge nationalstaatlicher Entwicklungen sowie wirtschaftliche Disparitäten führten immer wieder zu Veränderungen in der Verteilung der Volks- und Religionsgruppen und zu „ethnischen Bereinigungen“, aber immer noch sind viele Regionen von einer ethnisch-religiösen Mischung der Volksgruppen, ihrer Kulturen und einem langen Miteinander geprägt.

Die Ereignisse im Gefolge der Jugoslawien-Kriege in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts waren Anlass für ein Forschungsprojekt<sup>1</sup>, das sich mit dem aktuellen Zusammenleben von Christen und Muslimen in ethnisch-religiös gemischten Siedlungen in zwei Regionen der östlichen Balkanhalbinsel beschäftigt, die nicht durch jüngste Kriegsereignisse gestört sind und wo Christen und Muslime seit Jahrhunderten in veränderten Zusammensetzungen – wenn auch keineswegs konfliktfrei – mit- und nebeneinander leben. Ziel des Forschungsprojektes war es, Mechanismen und Konfliktpotentiale des aktuellen Zusammenlebens aufzudecken. Die Ergebnisse des Forschungsprojektes bilden die Basis dieses Beitrages. Wichtige Ergänzung erfuhren diese durch die dem gleichen Thema gewidmete Arbeit von Kandler (2007) sowie die im Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt publizierten Arbeiten anderer Autoren (Kahl und Lienau 2009) zu dem Thema.

---

1 Das von der Kulturstiftung des Landes Nordrhein-Westfalen geförderte Forschungsprojekt „Interethnische Beziehungen zwischen orthodoxen Christen und Muslimen in Südosteuropa – Beispiele aus konfessionell gemischten Siedlungen in Griechenland und Rumänien“ wurde in den Jahren 2005 – 2007 unter Leitung des Verfassers (Uni Münster) und Thede Kahls (Wien, jetzt Jena) durchgeführt. Wissenschaftliche Mitarbeiter waren Gerassimos Katsaros, Asli Özcan (Münster) und Maria Bara (Wien). Die Ergebnisse sind in dem von T. Kahl und C. Lienau herausgegebenen Sammelband unter dem Titel *Christen und Muslime – interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*, Wien, Berlin, Münster 2009, publiziert.

Durchgeführt wurden die Untersuchungen in jeweils einer ethnisch-religiös gemischten städtischen und einer ländlichen Siedlung in der rumänischen Dobrudscha und in der griechischen Region Westthrakien (Abb. 1).

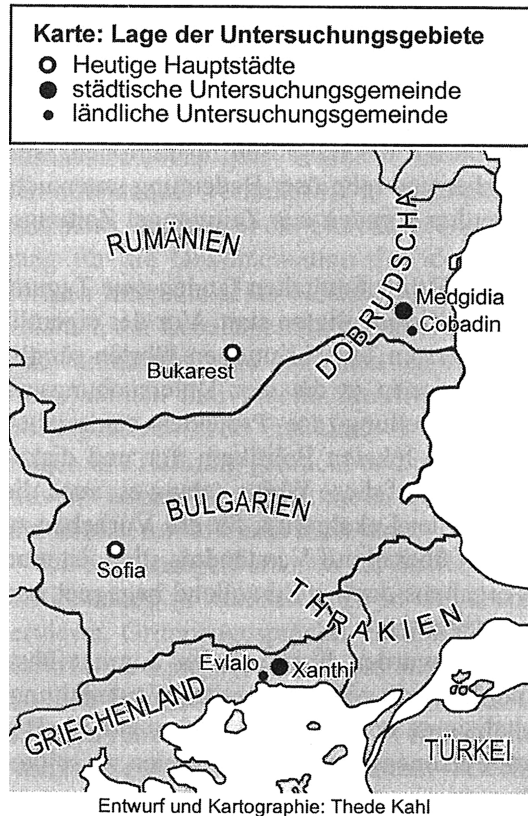


Abb. 1: Lage der Untersuchungsgemeinden in der Dobrudscha und in Westthrakien.

In beiden Gebieten leben Christen und Muslime in z. T. enger Nachbarschaft. Wie funktioniert das alltägliche Zusammenleben, wo liegen Konfliktfelder, wer ist für Reibungen und Konflikte verantwortlich und welche konfliktmindernden Maßnahmen erscheinen sinnvoll, waren die Forschung leitende Fragen. Dass auch diese Regionen nicht konfliktfrei sind bzw. sein müssen, zeigten die Vertreibung der türkischen Muslime Bulgariens 1989 oder die mit dem Politiker Sadik Ahmet in der 1980er Jahren in Westthrakien verbundenen Unruhen. Das Schwergewicht in diesem Beitrag wird auf der Region Westthrakien liegen.

## Westthrakien und Dobrudscha

Das zu Griechenland gehörende **Westthrakien** ist die einzige Region in Griechenland, in der sich noch jene ethnisch-religiöse Mischung findet, wie sie für viele Teile des Osmanischen Reiches und des neuen Griechenland vor 1922 bzw. 1913 typisch war (vgl. dazu die ethnographische Karte von Miletitsch von 1912).<sup>2</sup> Mit der türkischen Eroberung in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts kamen türkische Verwaltungsbeamte und bäuerliche Siedler aus Anatolien in das Land. Viele Christen konvertierten aus opportunistischen Gründen in der Folgezeit zum Islam.

Die Region war nach über 500jähriger Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich 1913 nach den Balkankriegen zunächst zu Bulgarien, 1919/1920 dann zu Griechenland gekommen.<sup>3</sup> Anders als im übrigen Griechenland blieben die Muslime Westthrakien vom Bevölkerungsaustausch verschont als Kompensation dafür, dass das Patriarchat in Konstantinopel/Istanbul verbleiben und die in der Stadt und auf einigen Inseln im Marmarameer und vor dem Ausgang der Dardanellen lebenden orthodoxen Christen diese nicht verlassen mussten. Die nach der Niederlage der Griechen im Kleinasienfeldzug 1922 („Kleinasiatische Katastrophe“) geschlossenen Verträge von Lausanne 1923<sup>4</sup> sahen – einvernehmlich zwischen Griechenland und der Türkei und den Vorstellungen der in Lausanne versammelten Diplomaten der Entente entsprechend<sup>5</sup> – einen Bevölkerungsaustausch zur ethnischen Homogenisierung vor. Der Bevölkerungsaustausch erfolgte zwar nach religiösen, nicht nach nationalen Kriterien, entsprach de facto allerdings weitgehend ethnisch-nationalen Gesichtspunkten, da die die Türkei verlassenden Christen sich ganz überwiegend als Griechen, die Griechenland verlassenden Muslime als Türken definierten. Das „Problem“ der Armenier hatten die Türken bereits vorher durch Pogrome, Vertreibung und Völkermord (von der Türkei nicht als solcher anerkannt) „gelöst“.

Schon vor 1923 fanden durch die territorialen Veränderungen mit und nach den Balkankriegen erhebliche Bevölkerungsverschiebungen zwischen Bulgarien, Westthrakien und der Türkei statt. Nach 1922 wurden zahlreiche christliche Flüchtlinge aus Ostthrakien und dem Pontosgebiet in von Bulgaren verlassenen Siedlungen oder neu angelegten Dörfern in Westthrakien angesiedelt.<sup>6</sup> So blieb

---

2 Wikipedia s.v. Provisorische Regierung Westthrakien, Stand der Seite 3.7.2010

3 Zur komplizierten jüngeren Geschichte Westthrakien s. Kandler 2007, 12 ff.

4 Dazu Ladas 1932.

5 Adanir 2009, 72.

6 Nach Pentzopoulos (1962, 99) betrug die Zahl der Personen, die zwischen 1912 und 1930 aus dem Gebiet des Osmanischen Reiches bzw. der Türkei in Griechenland ange-

das Muster ethnisch-religiöser Mischung in seiner Grundstruktur erhalten, ja die Mischung verstärkte sich, da den muslimischen Dörfern z. T. Viertel christlicher Flüchtlinge angegliedert wurden oder Flüchtlingssiedlungen in deren Nachbarschaft entstanden. Die muslimisch geprägten Städte Xanthi und Komotini erfuhr durch Ansiedlung von Flüchtlingen eine erhebliche Erweiterung und wurden jetzt überwiegend christlich.

Westthrakien gliedert sich heute in die Präfekturen (Nomoi) Xanthi, Rodopi und Evros mit unterschiedlichen Anteilen der verschiedenen Volksgruppen (Tab. 1). Zusammen mit den Präfekturen Kavala und Serres bilden sie die Verwaltungsregion Ostmakedonien-Thrakien.

Tab. 1: Die Muslime in Westthrakien nach Präfekturen und ethnischer Zugehörigkeit, Stand 1995, Quelle: *I Kathimerini* vom 14.3.1993 und NSSG 1995 (aus: Lienau 2000, S. 53).

<b>Muslime in Westthrakien</b>												
	E 1991	Muslime	% E 1991	Türken	% E 1991	% Muslime	Pomaken	% E 1991	% Muslime	Zigeuner	% E 1991	% Muslime
Xanthi	103.300	42.000	40,8	10.000	9,7	23,8	23.000	22,3	54,8	9.000	8,7	21,4
Rodopi	90.500	62.000	68,5	42.000	46,4	67,7	11.000	12,2	17,7	9.000	9,9	14,5
Evros	143.800	10.000	7,0	2.000	1,4	20,0	2.000	1,4	20,0	6.000	4,2	60,0
Thraki	337.600	114.000	33,8	54.000	16,0	47,4	36.000	10,7	31,6	24.000	7,1	21,0

siedelt wurden, 1.065.759 Personen. Von ihnen kam annähernd die Hälfte nach Makedonien und Thrakien, wodurch diese neuen Landesteile hellenisiert wurden (s. Adanir 2009, 72).

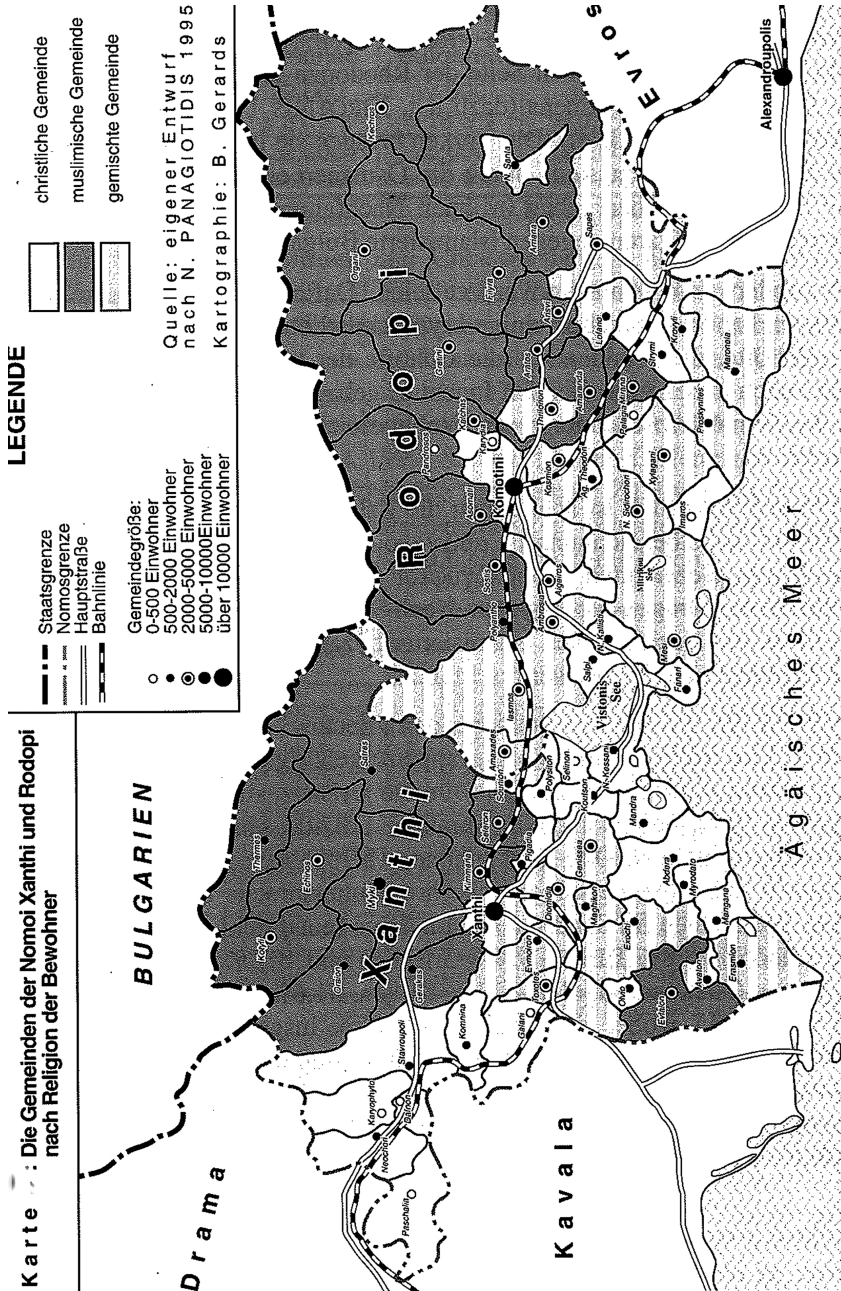


Abb. 2: Die Verteilung der (überwiegend) christlichen, muslimischen und gemischten Gemeinden in den Präfekturen Xanthi und Rodopi in Westthracien (aus: Lienau 2000, S. 51 nach Panagiotidis 1995).

Da offizielle Angaben über die Anzahl der Muslime und deren ethnische Zugehörigkeit fehlen (die letzte Zählung fand 1951 statt), schwanken diese je nach Schätzung und ob die im Ausland lebenden Muslime (viele halten sich in Deutschland auf) mitgerechnet werden oder nicht.<sup>7</sup>

Die Siedlungsgebiete der Muslime sind sehr ungleich in Westthrakien verteilt (Karte Abb. 2). Die große Mehrheit lebt in den Präfekturen Xanthi und Rodopi (Tab. 1). Evros wird deshalb hier aus der Betrachtung weitgehend herausgelassen. Die Verteilung der Muslime in den Präfekturen Xanthi und Rodopi (Karte Abb. 3) und ihrer ethnischen Gruppen, der Türken, Pomaken und Zigeuner, sowie das Mischungsverhältnis zwischen den Religionsgruppen ist eng an die Landschaftszonen Westthakiens gebunden, die damit zugleich Kulturraumzonen werden.<sup>8</sup>

Als *balkana* (türk. = Gebirgsriegel, wörtl. „zu den felsigen Bergen“) wird der Gebirgsraum der Rhodopen bezeichnet. Ihn bewohnen ausschließlich muslimische Pomaken<sup>9</sup> in kleinen, meist engen Dörfern, die mit ihren nicht von Mauern umhegten Höfen einen durchaus anderen Charakter als die türkischen Dörfer in der *yaka* haben. Tabakanbau auf mühsam terrassierten Äckern an den oft steilen Hängen, Vieh- und Holzwirtschaft und die Zuwendungen von Familienmitgliedern, die als Bauhandwerker, Seeleute oder Gastarbeiter (viele auf deutschen Werften) tätig sind, bilden die Lebensgrundlage. Die Anwesenheit von Griechen beschränkt sich hier auf Polizei und Militär.

Dicht besiedelt ist die schmale *yaka* (türk. = Gebirgsaumzone). Hier liegen die türkischen Dörfer mit ihren oft stattlichen mauerumwehrten Höfen, deren Wohlstand sich früher auf den Anbau von Orienttabak gründete. Nur relativ wenige Dörfer in dieser Zone sind durch Angliederung von Flüchtlingssiedlungen zu muslimisch-christlichen Dörfern geworden. Das Verhältnis kehrt sich in der *orta kol* oder *orta kişla* (= mittlere Zone) um. Das sanft wellige, von den Auen der von den Bergen kommenden und meist im Sommer trocken fallenden Flüsse durchzogene Hügelland wurde zum hauptsächlichen Ansiedlungsgebiet von Flüchtlingen nach 1922.<sup>10</sup> Hier liegen viele planmäßig angelegte Dörfer der Flüchtlinge, oder wurden bestehende muslimische Dörfer durch neue Viertel für Flüchtlinge erweitert. Raum dafür stand hier zur Verfügung, da große Teile des Gebietes vor 1922 v. a. Winterweidegebiet von türkischen Yürüken und griechischen Sarakatsanen waren. Es gibt hier nur wenige rein muslimische Dörfer. Baumwolle ist die herrschende Anbaukultur. Dort, wo Muslime und Christen in demselben Dorf wohnen, sind die Wohngebiete meist deutlich voneinander

7 Zu den Zahlen im Einzelnen und den Zahlen vor den Balkankriegen s. Lienau 2000, 52 f.

8 Kandler 2007, 62 ff.

9 Dazu Anm. 3.

10 Dazu J.H. Schultze 1937.

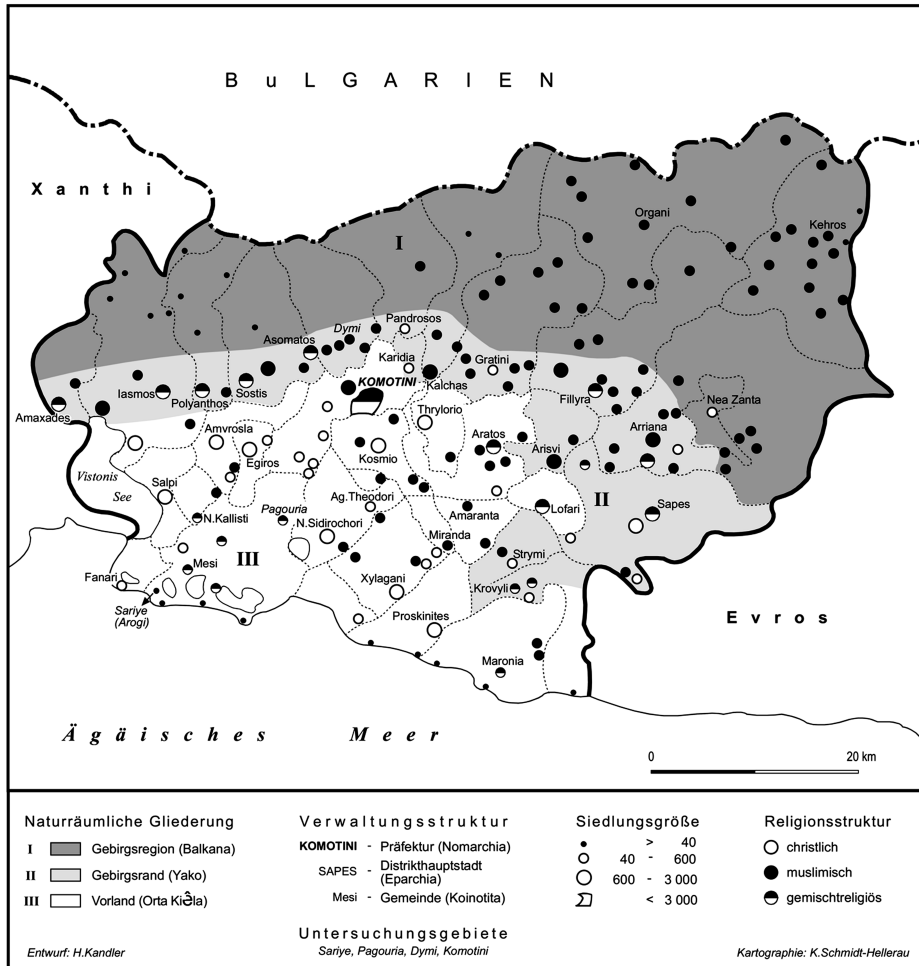


Abb. 3: Die Siedlungen nach überwiegender Religionszugehörigkeit in der Präfektur Rodopi (aus: Kandler 2007, S. 63).

getrennt, so dass einige Dörfer eher wie zwei nahe beieinander liegende verschiedene erscheinen. Schönes Beispiel ist das von Kandler kartierte Dorf Pagouria (Abb. 4). In dem Dorf bilden Christen, die den oberen Teil des auf einem Hügel liegenden Dorfes bewohnen, die Mehrheit. Diese wird noch verstärkt durch Anlage eines neuen Wohngebietes für Russland-Griechen.

Die meisten Siedlungen des nicht scharf von der *orta kol* abzugrenzenden *Küstenstreifens* mit seinen Lagunen und Strandseen sind junge, z. T. nur saisonal von Griechen bewohnte Feriensiedlungen.

Eigene Einheiten bilden die Hauptorte der Präfekturen Xanthi und Komotini, die wie Spinnen in ihrem Netz Mittelpunkte und zentrale Orte der Präfekturen sind, in denen alle Verkehrswege zusammenlaufen, die Verwaltungsfunktionen ausgeübt werden und die Bevölkerung der Region einen wesentlichen Teil seiner Einkäufe erledigt. Sie sind darum auch Sammelstätten aller Volksgruppen.

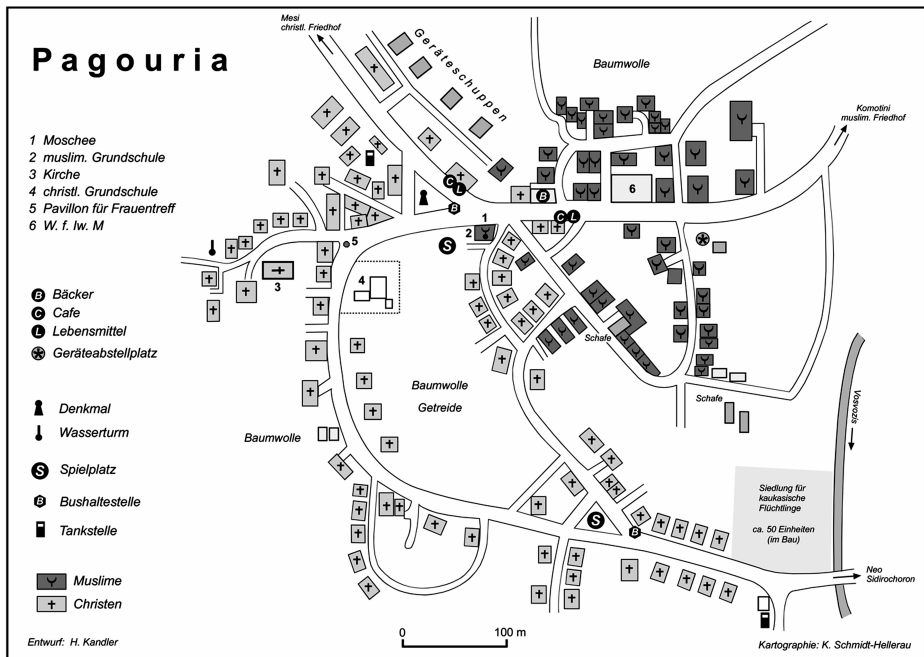


Abb. 4: Christliche und muslimische Wohngebiete und Siedlungselemente im Dorf Pagouria in der Präfektur Rodopi (aus Kandler 2007, S. 75).

Die Städte, Dörfer und die übrigen Baulichkeiten Westthakiens sind Ausdruck der ethnisch-religiösen Mischung und kulturell differenzierten Lebensformen der Volksgruppen in Vergangenheit und Gegenwart. Hier begegnen sich Orient und Okzident in der Gestaltung der städtischen und ländlichen Kulturlandschaft.<sup>11</sup> In vielen Siedlungen ruft in demselben Dorf der Muezzin vom Minarett (heute ersetzt durch Lautsprecher) und läuten die Kirchenglocken, haben am Freitag die Muslime, am Sonntag die Christen ihren kirchlichen Feiertag.

11 Lienau 2006.





Abb. 5: Pomaken am Freitag in einem Kafention in Echinon (türk. Şekin), dem Hauptort der Pomaken in den Rhodopen (Foto Lienau 1995).

Weder Muslime noch Christen sind sprachlich und religiös einheitliche Gruppen. Größte Gruppe unter den **Muslimen** (s. dazu Tab. 1, S. 462) sind die ethnischen *Türken*, die als bäuerliche Siedler, Hirten und Beamte nach der türkischen Eroberung im 14. Jahrhundert in das Land kamen. Ihr heutiges Siedlungsgebiet sind v. a. die *yaka* (Gebirgsrandzone) und die *orta kol* (s. o.) sowie die Städte. Zweitgrößte muslimische Gruppe bilden die sog. *Pomaken*<sup>12</sup>, deren

12 Der Begriff Pomake (vgl. Voss 2006 und Karagiannis 2009) für die v. a. im 17. Jahrhundert vom Christentum zum Islam konvertierten bulgarisch-sprachigen Muslime der Rhodopen und angrenzenden Gebiete ist ein Konstrukt der bulgarischen Nationsbildung und Nationalisierungskampagnen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Der Begriff macht sie zu einer ethnischen Gruppe, die sie faktisch nicht sind, die kein Gruppenbewusstsein, kein nationales Identitätsbewusstsein entwickelte. Sie definieren sich ganz überwiegend als muslimisch oder – gleichbedeutend damit – als türkisch. Sie sprechen einen bulgarischen Dialekt, keine eigene slawische Sprache (dazu C. Voss 2006). Die z.T. abenteuerlich anmutenden Theorien zu Herkunft und Stammesgenese von bulgarischer, türkischer und griechischer Seite haben alle das Ziel nationaler Vereinnahmung. Jüngste griechische Versuche, durch Schaffung einer pomakischen Schriftsprache eine pomakische Identität zu fördern, scheiterten. Korrekterweise sollte man von slawophonen Muslimen in Griechenland sprechen. Wenn von mir trotzdem von Pomaken gesprochen wird, so der Einfachheit halber.

Siedlungsgebiet v.a. in den Rhodopen liegt. Die nicht unerhebliche Zahl von muslimischen *Roma* lebt heute in festen Häusern in speziellen Vierteln in den Städten und am Rande einiger Dörfer. Nach türkischer Vorstellung wurde man im Osmanischen Reich durch Konversion zum Türken.<sup>13</sup>

Glaubensmäßig sind die meisten Muslime zwar Sunniten, aber besonders unter den Pomaken war wie im gesamten Balkanraum das Bektaschitum weit verbreitet und ist es z.T. heute noch (in Westthrakien in den östlichen Rhodopen), wovon die vielen Tekkes in unserem Raum zeugen.<sup>14</sup> Viele Christen konvertierten zu dieser Form des liberalen Islam.<sup>15</sup> Sunnitisierung schon zur Zeit des Osmanischen Reiches, aber auch danach, führte dazu, dass viele diese Glaubensrichtung kryptisch ausüben.<sup>16</sup>

Eine besondere Gruppe bilden die schwarzen Nachfahren oberägyptischer oder sudanesischer Soldaten. Sie kamen mit dem in Kavala geborenen osmanischen Vizekönig Muhammad Ali (1805–1849) im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen am Beginn des 19. Jahrhunderts nach Thrakien, wo sie in einigen Dörfern noch heute ein auffälliges Bevölkerungselement bilden.



Abb. 6: Schwarzhäutige türkische Bauern im Dorf Eвлalon mit jungem griechischen Mitarbeiter (Foto Lienau 1979).

13 Suttner 2009, 81.

14 Hiera Mitropolis 2005, 247–269.

15 Vgl. auch Six-Hohenbalken 2009, 132 f.

16 Dazu D. Michail 2009.

Da Westthrakien die Reformen Atatürks in der Türkei – es gehörte zur Zeit der Reformen nicht mehr zu dieser – nicht mitmachte bzw. nur verzögert nachholte, herrscht heute in Westthrakien noch (eingeschränkt) die Scharia.<sup>17</sup>

Die meisten Muslime definieren sich heute als Türken. Das ist Folge türkischer Nationalisierungspolitik und Vernachlässigung der Pomaken durch die griechische Politik, folgt aber der Tradition im Osmanischen Reich, in dem muslimisch und türkisch als identisch verstanden wurden.<sup>18</sup> Die Bezeichnung *tourkó-gyftoi* (= türkische Ägypter) für die muslimischen Zigeuner trifft die Zuordnung bereits in der griechischen Bezeichnung.<sup>19</sup>



Abb. 7: Pontierinnen in einem westthrakischen Dorf (Foto Lienau 1998).

Die Muftis haben hoheitliche Funktionen in Teilen der Gerichtsbarkeit. Die muslimische Gesellschaft ist trotz nachholender Reformen konservativ. Das wird äußerlich u.a. sichtbar in der Kleidung: man sieht viel mehr Frauen mit der Mandila (Kopftuch) und Ausgehmantel, Männer mit Fez und Gebetskäppchen

17 Vgl. auch den Artikel „Osmanisches Restreich“ in der SZ vom 13.3.10.

18 Voss 2006, 57.

19 Dazu Trubeta 1996.

(gefiya oder fila) als etwa in der unmittelbar an der Grenze zur Präfektur Evros liegenden türkischen Stadt Edirne, der ersten Hauptstadt der Osmanen auf der Balkanhalbinsel (von 1368 – 1453), mit seinen prächtigen Moscheen und anderen islamischen Bauwerken.

Auch die orthodoxen Griechen bilden keineswegs eine einheitliche Volksgruppe. Zu den alteingesessenen Griechen, die v. a. in den Städten, auf Samothraki und in einigen Gemeinden an der Küste und im Inland<sup>20</sup> lebten, kamen in den Jahren nach 1922 (z. T. schon vorher) griechische Flüchtlinge aus Ostthrakien und Kleinasien in das Land, in jüngster Zeit Aussiedler aus der ehemaligen SU, die bevorzugt in Thrakien angesiedelt wurden, um dort das christliche Element zu stärken. Ergänzt werden diese Gruppen (insbesondere Pontier pflegen landsmannschaftliche Zusammenhänge) durch viel griechisches Militär, das im Grenzbezirk zur Türkei in der Präfektur Evros stationiert ist, sowie griechische Verwaltungsbeamte, Angestellte in anderen Dienstleistungsberufen und Kaufleute aus anderen Teilen Griechenlands. Erfahrung im Umgang mit Menschen anderer Volks- und Religionsgruppen fehlt nur den letzteren, denn auch die Vertriebenen aus dem Osmanischen Reich hatten die muslimische Kultur dort, wenn auch oft nicht durch Siedlungsnachbarschaft, kennen gelernt.

Westthrakien gehört zu den ökonomisch am wenigsten entwickelten Gebieten in Griechenland. Damit einher geht eine schlecht entwickelte technische und soziale Infrastruktur, die erst in letzter Zeit deutliche Verbesserungen erfuhr. Das hat seine Ursachen in bis vor kurzem extremer Abseitslage und Grenznachbarschaft zu Bulgarien, das bis 1990 durch den „Eisernen Vorhang“ hermetisch abgeriegelt war, und zu der Griechenland nicht gerade freundschaftlich verbundenen Türkei. Schließlich dürfte die lange vernachlässigte Minderheit ein Grund mit für die mangelhafte ökonomische Entwicklung der Region sein, an der die Minderheit nicht in angemessener Weise teilhatte und teilhat. Die Ausweisung eines großen Teiles der Rhodopen und damit des Siedlungsgebietes der Pomaken als militärisches Sperrgebiet, das erst 1996 aufgehoben wurde, erhöhte deren wirtschaftliche und gesellschaftliche Isolierung. Immer noch ist die Landwirtschaft wichtigster Wirtschaftsfaktor in Westthrakien. In den bei den Nomos-Hauptorten ausgewiesenen Industrieparks dominieren Leichtlohnindustrien (v.a. Textil-, Bekleidungs- und Nahrungsmittelbetriebe).

Die **Dobrukscha** gehörte, bevor sie 1878 Teil des rumänischen Staates wurde, vom Anfang des 15. Jahrhunderts (1420 Teil des Sandschaks von Tulcea) bis 1878 zum Osmanischen Reich. Es ist jener im rumänischen Staat peripher gelegene Landesteil zwischen Donauknie und Schwarzem Meer, dessen südlicher Teil sich nach Bulgarien öffnet und der – zwischen Rumänien und Bulgarien

---

20 Dazu die Karte von Miletitsch von 1912, s. Anm. 2.

umstritten – mehrfach den Besitzer wechselte, bevor er mit dem Vertrag von Craiova 1940 endgültig an Bulgarien fiel. Nur in der Dobrudscha lebt heute noch eine nennenswerte Anzahl von alteingesessenen Muslimen.

Lage und naturräumliche Voraussetzungen<sup>21</sup> ließen die Dobrudscha zum Ziel vieler Einwanderer werden. Bereits vor der osmanischen Eroberung siedelten hier um 1360 muslimische Tataren als Teil der Goldenen Horde. Die Zahl der Muslime wuchs mit der Siedlungspolitik der Sultane ständig. Türken kamen als Verwaltungsbeamte und bäuerliche Siedler v. a. im 15. und 16. Jahrhundert in das Land. Im 17. und 18. Jahrhundert folgten muslimische Wolga- und Krim-Tataren, zu gleicher Zeit und später Roma, von denen viele aus opportunistischen Gründen zum Islam übertraten. Tscherkessen aus Russland, Deutsche aus Bessarabien, Aromunen (dort als Makedonen bezeichnet), Ukrainer, Lipowaner und andere ergänzten das ethnische Spektrum. Die jüngere Entwicklung brachte mit der Rückgabe der südlichen Dobrudscha an Bulgarien (1940), mit der im gleichen Jahr beginnenden Rückführung der seit 1840 dort siedelnden Deutschen auf das Gebiet des Deutschen Reiches, mit der nationalistischen Politik Rumäniens und der sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik große Veränderungen in der Zusammensetzung der Bevölkerung und eine massive Abwanderung von Muslimen v.a. in die Türkei, so dass Muslime heute nur noch inselhaft anzutreffen sind. Von der Tara Turcească (Türkenland) und Küçük Tatarstan (Klein-Tatarstand), wie die Dobrudscha noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts hieß, als über 50% ihrer Bevölkerung sich zum Islam bekannte,<sup>22</sup> blieb wenig. Von den 972.000 Einwohnern der Dobrudscha waren im Jahre 2002<sup>23</sup> 27.600 Türken (= 2,8%), 23.400 Tataren (= 2,4%) und 8.300 Zigeuner (= 1%), letzteres eine Zahl, die mit Sicherheit zu niedrig angegeben ist. Im ethnischen Verständnis der Türken werden auch die Tataren als Türken angesehen. Die meisten Tataren sprechen gut Türkisch, was umgekehrt nicht der Fall ist.<sup>24</sup> Kerngebiete muslimischer Siedlung sind heute die Kreise Tulcea und Konstanza. Zu letzterem gehören die davon ca. 40 km entfernte Stadt Medgidia und das Dorf Cobadin.

Medgidia ist eine junge, erst 1860 von Sultan Abdülmecid I. gegründete Industriestadt mit heute ca. 44.000 Einwohnern. Der wirtschaftliche Aufschwung in sozialistischer Zeit durch mehrere dort angesiedelte Fabriken und den Bau des Donau-Schwarzmeer-Kanals brachte der Stadt einen kräftigen Bevölkerungsanstieg. Die Bewohner gehören drei ethnisch-religiösen Gruppen an: den christlich-orthodoxen Rumänen, den muslimischen Türken und Tataren,

21 Im Einzelnen dazu Kahl 2005 und 2006, 857 ff.

22 Kahl 2005, 94.

23 Kahl und Sallanz 2006, 868.

24 Kahl 2005, 97.

und den überwiegend muslimischen Roma. Muslime machen etwa die Hälfte der Bevölkerung der Stadt aus. Das 18 km von Medgidia entfernte, planmäßig angelegte Dorf Cobadin (2006: 8.800 Einwohner) war ursprünglich eine kleine türkische Siedlung von etwa 30 Familien, die 1862 durch Ansiedlung von 350 tatarischen Familien aus der Krim und die spätere Ansiedlung von Rumänen und Deutschen aus Bessarabien am Ende des 19. Jahrhunderts eine enorme Erweiterung erfuhr. An die Stelle der 1940 das Dorf verlassenden Deutschen (ein Deutscher lebt heute noch dort) traten Rumänen. Heute sind etwa die Hälfte der Bewohner Muslime. Während Rumänen, Türken und Tataren in Medgidia v.a. in Dienstleistungsberufen, Industrie, Handwerk und Handel arbeiten (die Roma spielen trotz ihres großen Anteils an der Bevölkerung in der Wirtschaft keine große Rolle), ist für die Cobadiner nach wie vor die Landwirtschaft der Haupterwerbszweig.



Abb. 8: Die Dobrudscha 1919 – 1940 (aus: Kahl, Metzeltin und Ungureanu 2006, S. 864),

Soweit der Kontext des eingangs zitierten Forschungsprojektes. Dieses ging von folgenden Thesen zum Zusammenleben von Christen und Muslimen in ethnisch-religiös gemischten Siedlungen aus:

1. Das Zusammenleben von Christen und Muslimen verläuft im Alltag mehr oder weniger reibungslos.
2. Konfliktpotenzial entsteht durch das Verhalten von Eliten in Politik, Kirche und Medien, die ihre Macht durch Politisierung interethnischer und interreligiöser Unterschiede zu festigen suchen.

Antworten auf die gestellten Fragen basieren auf einer breiten Palette von qualitativen und interpretativen Methoden der empirischen Sozialforschung<sup>25</sup> sowie der Auswertung von Literatur zu dem Thema, insbesondere der im Zusammenhang mit dem Projekt publizierten Arbeiten.

## Zum alltäglichen Zusammenleben von Christen und Muslimen

Ordner Leitfaden für die Untersuchung von These 1 bildeten die Daseinsgrundfunktionen Wohnen, Arbeiten, Versorgung, Erholung und Kommunikation.

Die ursprünglich bestehende *Wohnsegregation* von Christen und Muslimen und das Wohnen in speziellen Vierteln (türk. *mahalle*, griech. *machalas*<sup>26</sup>) beginnt sich in den Städten, wie das Beispiel Xanthi zeigt, immer mehr dadurch aufzulösen, dass sich Muslime (viele aus den benachbarten Dörfern) Häuser und Wohnungen im rasch wachsenden Xanthi außerhalb der ursprünglich von ihnen bewohnten Viertel kaufen. Umgekehrt ziehen Christen in ursprünglich muslimische Viertel. Eine gewisse Segregation bleibt allerdings dadurch erhalten, dass Muslime meist ganze mehrstöckige Häuser (*polykatoikies*) kaufen und bewohnen. In den Dörfern dagegen bleiben die getrennten Viertel noch erhalten. Eine Auflösung ließ sich nirgends erkennen. Roma wohnen sowohl in den Städten wie in den Dörfern räumlich getrennt von den anderen Volksgruppen.

Insgesamt nehmen in der Stadt aufgrund des veränderten Wohnens die Kommunikationsmöglichkeiten zwischen den Menschen unterschiedlicher Religion zu. Wie sich die in den Städten auflösende Wohnsegregation allerdings faktisch auf das Miteinander auswirkt, kann noch nicht beantwortet werden. Sie deutet aber auf eine sozioökonomische Angleichung, die sich sicher konfliktmindernd auswirkt.

---

25 Kahl und Lienau 2009, 10 ff.

26 Haversath 2009, 145.

In den Dörfern, so in Evlalon, Aratos oder Pagouria (Abb. 4), besteht bis heute eine deutliche Trennung der Wohngebiete von Christen und Muslimen, die sich allerdings auf Grund der geringen Größe der Siedlungen vielfach begegnen, auch wenn sie gewöhnlich in verschiedenen Kafenia sitzen. Sprachliche Verständigungsschwierigkeiten bestehen keine.<sup>27</sup> Der *Arbeitsmarkt* ist noch weitgehend separiert, mit Tendenzen der Auflösung. Hof und Flurstücke von Muslimen und Christen liegen im ländlichen Raum auf Grund der historischen Entwicklung getrennt, entsprechend sind es die Arbeitssphären. Durch Kauf und Verkauf ergaben sich allerdings schon Gemengelagen. Berührungspunkte ergeben sich bei Genossenschaften, die allerdings noch wenig entwickelt sind.

Im verarbeitenden Sektor existieren nur wenige Betriebe, die gemeinsam von Christen und Muslimen geführt werden. Von den 206 Aktiengesellschaften im Nomos Xanthi wurden lt. IHK Xanthi nur 4, von den 114 GmbH 5 gemeinschaftlich von Christen und Muslimen geführt. Etwas anders sieht es in Betrieben mit größerer Zahl von an- und ungelernten Arbeitskräften aus, wie bei CocoMat (Möbel, Matratzen etc.) oder SEKAP (Zigaretten) im Gewerbegebiet von Xanthi, wo zwar nach Aussagen der Betriebsleiter bei den Arbeitskräften keine Unterschiede gemacht werden, der Anteil von Muslimen dennoch unterdurchschnittlich ist. Das Bauhandwerk liegt dagegen weitgehend in Händen von Pomaken. Ladeninhaber sind entweder Muslime mit muslimischen Angestellten oder Christen mit christlichen Angestellten (Ausnahmen z.B. Grillstuben u. ä.). Die Käufer achten allerdings kaum darauf, ob ein Laden von einem Muslim oder Christen geführt wird; jeder kauft bei jedem.

Die von Muslimen geführten Läden konzentrieren sich in der Altstadt von Xanthi. Auf dem Wochenmarkt herrscht ein buntes Durcheinander. Die Marktbesucher sind überwiegend Muslime, die Käufer Christen und Muslime. Auffällig sind die Gruppen von muslimischen Frauen mit Kopftuch und Ausgehmänteln, viele von ihnen aus den von Pomaken bewohnten Bergdörfern.

Auch Handel und Dienstleistungsgewerbe haben noch weitgehend getrennte Arbeitssphären; der Anteil von Muslimen in der Verwaltung entspricht nicht ihrem Anteil an der Bevölkerung, eine Tatsache, die von den Muslimen als Benachteiligung empfunden und oft religiös interpretiert wird. So war in Gesprächen mit Vertretern der Minderheit zu beobachten, dass tatsächliche oder vermeintliche Benachteiligungen von Muslimen immer wieder religiös interpretiert wurden<sup>28</sup>, so die unterdurchschnittliche Besetzung von Stellen in der Verwaltung mit Muslimen, in der Kreditvergabe, Einstellung in Betriebe etc., Dinge, die z.T. jedoch ihre Ursache in mangelnder Qualifikation haben und

27 Zum Mit- und Nebeneinander in dem gemischten Dorf Pagouria s. Kandler 2007, 79 ff.

28 Auch Kandler 2007, 67.



Griechen in gleicher Weise betreffen, zumal wenn diese keine Beziehungen aufbauen konnten, wie diejenigen, die lange als Gastarbeiter im Ausland gelebt haben.

Das *Freizeitverhalten* von Christen und Muslimen ist generell sehr ähnlich: man geht gerne spazieren (Volta) und sitzt in Tavernen und Kafenia bzw. Cafes, wobei es dabei von den Religionsgruppen durchaus bevorzugte oder ausschließlich aufgesuchte gibt. So haben die Pomaken in Xanthi spezifische nach Dörfern benannte Stätten, die sie aufsuchen. In den gemischten Dörfern sind getrennte Kafenia noch üblich. Die großen Kafenia in Xanthi, die die Hälfte der Platia von Xanthi bestuhlt haben (und darum natürlich anonymer sind) werden von beiden Seiten besucht. Das gilt ebenso für Diskos, Bars und Nachtcafés, die von christlichen und muslimischen Jugendlichen in gleicher Weise aufgesucht werden. Verbindende Elemente sind ähnliche Ess- und Musikkultur<sup>29</sup> und insgesamt ein ähnlicher Lebensstil.



Abb. 9: Muslimische Frauen auf dem Wochenmarkt in Xanthi (Foto Lienau 2008).

29 Vgl. dazu Dietrich 2009.

Auch in den Sportvereinen wird nicht unterschieden. Die Identifikation etwa mit dem in der Ersten Liga spielenden Fußballverein „Skoda Xanthi“ ist bei beiden Religionsgruppen gleich groß.

War vor 30 Jahren an den Stränden Westthakiens noch eine deutliche Trennung von Christen und Muslimen zu beobachten, so hat sich dies heute weitgehend aufgelöst. Bilder von muslimischen Frauen, die sich voll bekleidet in das Meer begeben und dann, weil sie nicht schwimmen können, im flachen Wasser sitzen, sind selten geworden.

Insgesamt ist der Bildungsstand der Muslime geringer, was ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt vermindert. Es ist dies eine Folge der Minderheitengesetze und v.a. der Minderheitenpolitik, die eine Teilhabe der Minderheit am Gut Bildung erschwerte.

Das *Miteinander* ist in aller Regel freundlich, die Kommunikation sprachlich problemlos: Die meisten Türken und Pomaken, insbesondere die Jugendlichen, sprechen fließend Griechisch (mit Ausnahme von Frauen und Kindern v. a. aus den Bergdörfern), aber viele Griechen, insbesondere die älteren sprechen auch (oft wenigstens etwas) Türkisch. Man nimmt gewissen Anteil am Leben der anderen, etwa durch Geschenke zu Festen, Teilnahme an Feiern, wenn man auch nicht die Gottesdienste der anderen besucht.<sup>30</sup> Die o.g. Gemeinsamkeiten in der Esskultur, in Tanz und Musik, zu der meist Zigeuner aufspielen, und anderen Elementen der Volkskultur<sup>31</sup> erleichtern dies.

Die familialen Beziehungen beschränken sich in der Regel auf freundlichen Umgang (s. o.). *Heiraten* zwischen Christen und Muslimen kommen immer noch sehr selten vor, werden nicht toleriert und führen dazu, dass das Paar den Ort verlässt und in eine Großstadt zieht, in der es in der Anonymität leben kann.

Generell gilt das Gesagte auch für die Dobrudscha, wobei nach unseren Beobachtungen in Medgidia das *Miteinander* von Christen und Muslimen, vielleicht bedingt durch die gemeinsamen Jahre sozialistischer Diktatur, stärker ausgeprägt ist als in Westthakien. Das äußert sich u.a. in einer größeren Zahl von interreligiösen Heiraten. Hier solidarisieren sich Christen und Muslime gegen die Zigeuner, die einen viel größeren – wenn auch nicht genau bezifferbaren – Anteil an der Bevölkerung ausmachen und überwiegend in eigenen Vierteln unter z.T. erbärmlichen Bedingungen hausen.

Wenn das alltägliche Zusammenleben zwar nicht immer konfliktfrei, aber insgesamt harmonisch funktioniert (das bestätigten alle Gesprächspartner), dann ist das einerseits mit dem langen Mit- und Nebeneinander, andererseits vielen verbindenden Elementen der Volkskultur zu erklären. Dieses lange *Miteinander*,

30 Straube 1980.

31 Schubert 2009, 173 ff.

die Kenntnis des Anderen hat – wie es heute heißt – zu interkultureller Kompetenz geführt. Die Menschen haben ein klares Bewusstsein von den Unterschieden und Unvereinbarkeiten.<sup>32</sup> Respekt gegenüber der Religion, den Feiertagen, der Art zu feiern, den Essgewohnheiten und anderem gehören dazu. Das lange Miteinander drückt sich in Sprachinterferenzen<sup>33</sup>, in der Übernahme von kulturellen Elementen und z.B. auch darin aus, dass man die Feiertage der jeweils anderen Religion (teilweise) mitfeiert.

Beunruhigung erfährt das Zusammenleben durch Eliten der Gesellschaft, die Vertreter von Politik, Kirche und Medien.

### Die Rolle von Politik, Kirche und Medien

Politik, Kirche und Medien, die z.T. eng miteinander verknüpft sind, spielen durch ihre Vertreter (Eliten) eine wichtige Rolle im Miteinander von Christen und Muslimen. Ihre Macht hängt mit ihrem politischen oder kirchlichen Mandat und der Verfügung über die Medien zusammen. Sie beruht auf der Deutungshoheit des Geschehens in Gegenwart und Vergangenheit und des sozioökonomischen und politischen Umfeldes.<sup>34</sup>

*Politik* beeinflusst das Zusammenleben fraglos maßgeblich, wie im Zerfall Jugoslawiens und den Kriegen dort überdeutlich geworden ist. Herrschte in Westthrakien bis Mitte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts im Verhältnis mit der Türkei das „Prinzip der Gegenseitigkeit“ im positiven Sinne, die positive Schritte der einen Seite mit solchen der anderen Seite beantwortete, verkehrte sich mit dem Zypernkonflikt 1955 das Prinzip in sein Gegenteil. Repressalien der orthodoxen Minderheit in der Türkei beantwortete Griechenland mit solchen seiner muslimischen Minderheit, ohne diese allerdings zu vertreiben, wie das bei einem großen Teil der Griechen Konstantinopels der Fall war.

Die Repressalien bis hin zu unterschiedlicher Anwendung bestehender allgemein gültiger Gesetze auf Angehörige der Mehrheit und Minderheit bestanden in Nichterteilung von Baugenehmigungen, Verbot von Grunderwerb, Verweigerung des Führerscheins, Ausbürgerung bei längerer Abwesenheit und anderem. Sie ließen bei der Minderheit den Eindruck von Menschen zweiter Klasse entstehen, ein Eindruck, der diese umso mehr schmerzen musste, als die Muslime noch bis 1913 die herrschende Gruppe bildeten.

---

32 Roth 2000, 9.

33 Kandler 2007, 91.

34 Sterbling 2003, 11, und Werlen 1995, 65.

Die Türkei nutzte die türkische Minderheit als Speerspitze im Fleische Griechenlands und versuchte die Minderheit in Westthrakien durch massive Nationalisierungspolitik an sich zu binden. Viele Muslime legten als Folge der Repressalien und der mangelnden Entfaltungsmöglichkeiten ihr Geld in der Türkei an, studierten dort und orientierten sich medial dorthin. Auf Grund der in Lausanne 1923 ausgehandelten Vertragsbedingungen weigerte sich Griechenland bis in jüngste Vergangenheit, die muslimische Minderheit nach nationalen Kriterien zu differenzieren. Im offiziellen griechischen Sprachgebrauch gibt es deshalb in Westthrakien keine Türken, sondern nur turkophone Muslime, eine Sprachregelung, die erst in den letzten Jahren gelockert wurde.

Wie emotional die Muslime Westthrakien auf der Seite der Türkei stehen, zeigte eine Anfang der 90er Jahre durchgeführte Schülerbefragung. Auf die Frage, welche Basketballmannschaft die WM gewinnen sollte, antwortete die große Mehrzahl der Muslime, dass die Türkei gewinnen sollte, obgleich damals Griechenland die weit bessere Mannschaft hatte.<sup>35</sup>

Auf diesem Nährboden konnte ein von der griechischen Presse als „Spaltpilz“ bezeichneter Politiker wie Sadik Ahmet<sup>36</sup> gedeihen. Der promovierte Arzt hatte die Benachteiligungen der Minderheit schonungslos und öffentlich angeprangert und Demonstrationen dagegen organisiert, die nicht ganz gewaltfrei abliefen. Er erwarb sich damit eine große Anhängerschaft unter den Muslimen, die ihn trotz Verurteilung durch griechische Gerichte in das Parlament wählten. Zunehmend suspekt auf beiden Seiten machte er sich dadurch, dass er nicht nur von türkischer Minderheit sprach, sondern offenkundig eng mit türkei-türkischen Stellen kooperierte. Seine Aktionen gerieten immer mehr zu einer Selbstdarstellung, die der Minderheit und ihrem Verhältnis zur Mehrheit schadete, so dass die Minderheiten von einer Wolke, die über diese hinweg zog, sprachen.<sup>37</sup>

Die Lockerung der rigiden griechischen Minderheitenpolitik seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts durch großzügigere Förderung der Minderheiten, rechtliche und bürokratische Gleichbehandlung, Kontingente für Muslime an den Universitäten und andere Maßnahmen führten zu einer deutlichen Verbesserung der Beziehungen zwischen Minderheit und Mehrheit.

Unter der Oberfläche gärt allerdings immer noch gefährlicher türkischer Nationalismus, wie der Besuch des Islamischen Zentrums in Xanthi zeigte. Die Sorge der (ebenfalls nationalistisch gesinnten) Griechen vor nationalistischer Politik der Türkei ist zweifellos nicht unberechtigt. Wie groß das gegenseitige Misstrauen ist, wurde u.a. darin deutlich, dass wir bei unserem Forschungsaufenthalt von beiden Seiten ständig bespitzelt wurden.

<sup>35</sup> Vgl. Lienau 2000, 61.

<sup>36</sup> Dazu Kandler 2007, 35 ff.

<sup>37</sup> Kandler 1998.

Trotzdem lässt sich ein Abbau der Spannungen konstatieren, Folge der verbesserten Minderheitenpolitik Griechenlands, das der Minderheit und der Türkei weniger Angriffsflächen bietet.

Ebenso bedeutsam für das Zusammenleben von Christen und Muslimen wie die Politik und der Einfluss politischer Eliten sind Rolle und Einfluss der *Kirche* und ihrer Vertreter einzuschätzen.

Die orthodoxe Kirche hat in Griechenland den Status einer Staatskirche, was zu einer sehr engen Verbindung von Kirche und Staat führt. Griechisch und orthodox gehören ebenso zusammen wie nach türkischem Verständnis türkisch und muslimisch.

Vertreten ist die orthodoxe Kirche in der Region durch Bischöfe in den Hauptorten der Präfekturen. Das muslimische Pendant dazu sind die Muftis.



Abb. 10: Mufti von Komotini in seinem Amtssitz an der Yeni Jami 1998  
(Foto Lienau)

Die Muftis nehmen auf Grund der 1923 in Lausanne ausgehandelten Minderheitengesetze staatliche Funktionen der niederen Gerichtsbarkeit nach islamischem Recht (Scharia) wahr wie Eheschließungen und Ehescheidungen, Schlichtung von Erbstreitigkeiten oder Grundstücksangelegenheiten. Sie werden deshalb vom griechischen Staat ernannt bzw. müssen von ihm bestätigt werden. Das entspricht im übrigen auch der seinerzeitigen Praxis im Osmanischen Reich, wo die Vertreter der orthodoxen Kirche vom Staat ernannt bzw. bestätigt werden mussten.<sup>38</sup> Da die Minderheitenvertreter Westthakiens jedoch auf freier Wahl

<sup>38</sup> Dazu Suttner 2009, 77.

bestehen, führt dies dazu, dass es zwei Muftis sowohl in Xanthi wie in Komotini gibt: einen vom griechischen Staat bestätigten, der mit den amtlichen Befugnissen ausgestattet ist, und einen von den Muslimen gewählten, wobei kolportiert wird, dass türkei-türkische Stellen die Wahl manipulieren. Für das Zusammenleben von Griechen und Muslimen ist das vielleicht eher unerheblich, bringt aber Unruhe in die muslimische Gemeinde und schürt Aversionen gegen den griechischen Staat.

Die Vertreter beider Religionen sprachen in den mit ihnen geführten Interviews mit Respekt voneinander und betonten die Jahrhunderte lange friedliche Koexistenz von griechisch-orthodoxer Kirche und Islam. Gemeinsamkeit demonstrierte man mit der Herausgabe eines Bildbandes *Thristkevika Mnimeia sto Nomo Xanthis/Religious Monuments in the Prefecture of Xanthi*, in dem Kirchen, Moscheen und Tekkes (Versammlungsorte und Baulichkeiten von Sufi-Bruderschaften) der Region dargestellt sind. Wir bekamen das Buch von beiden Seiten geschenkt (Hiera Mitropolis 2005). Beide Kirchen wandten sich gegen die vom Staat auf EU-Vorgaben hin beschlossene Abschaffung der Eintragung der Religionszugehörigkeit in den Pass oder ein Kopftuchverbot. „Es ist ein religiöses Symbol, warum soll es stören“, wurde der Erzbischof Christodoulos zitiert. In beiden Fällen wären Abschaffung und Verbot wohl mit einem Machtverlust verbunden gewesen.

Dass das Verhältnis allerdings nicht so harmonisch ist, wie es mit dem gemeinsam herausgegebenen Buch demonstriert wird, zeigen etwa nationalistische Äußerungen des Metropoliten Damaskinos von Komotini<sup>39</sup> oder Macht demonstrierende kirchliche Bauten wie etwa der Neubau einer (viel zu) großen Kirche in Porto Lagos an dem bis zum Bau der Autobahn wichtigsten Straßenzugang zur Präfektur Rodopi. Die Furcht vor einem Überhandnehmen der Muslime in Thrakien veranlasste den griechischen Staat (mit dem Wohlwollen der Kirche) besonders hier Aussiedler aus dem Gebiet der ehemaligen SU anzusiedeln. Nationalistische Gesinnung und das enge Zusammengehen von Kirche und Staat bzw. staatlicher Politik bergen Gefahren für Unfrieden zwischen den Religionsgruppen.

In der Bevölkerung ist der Umgang mit der Religion der anderen respektvoll und sogar mit einer gewissen Teilnahme verbunden. Ausnahmen kommen vor, wenn Tabus verletzt werden oder vermeintlich verletzt worden sind. Insgesamt zeigt der Umgang jedoch, dass man durch lange Kenntnis voneinander gelernt hat. Das wird deutlich bei den Reaktionen der Bevölkerung auf die o.g. Äußerungen des Bischofs Damaskinos von Komotini, die zu einer interkulturellen

---

39 Kandler 2007, 104.

bzw. interreligiösen Fraternalisierung dort führten<sup>40</sup>, oder im anhaltenden Streit um den Standort einer Moschee in Athen, für die „neuen“ (d.h. in jüngster Zeit eingewanderten) Muslime<sup>41</sup>, wo dieses Miteinander nicht geübt werden konnte.

Rolle und Macht der *Medien*<sup>42</sup> für die Bewusstseinsbildung und das Zusammenleben sind zweifellos groß, wenn auch in ihrer Dimension schwer einzuschätzen. Die Presselandschaft Westthakiens ist – das gilt besonders für die Minderheitenpresse – von einer Vielzahl von Zeitungen mit kleiner und kleinster Auflage geprägt, die weder Überparteilichkeit noch Unabhängigkeit beanspruchen (die griechische Wochenzeitung *Elefthero Vima* macht da eine Ausnahme) und die fast alle um das Überleben kämpfen. Alle Zeitungen mit Ausnahme des konservativ-patriotischen, in Komotini erscheinenden *Chronos* sind Wochenzeitungen. Die große Zahl von mehr oder weniger kleinen Zeitungen sowohl in griechischer wie türkischer Sprache in Thrakien mindern Meinungsmache und Einflussnahme. Abnehmendes Interesse an den Minderheiten-Zeitungen, die in ihrem Überleben von der Türkei unterstützt werden, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass sich die Beziehungen zwischen den Volksgruppen verbessert haben.

Gravierender als durch die Presse ist vermutlich – darauf kann hier nicht näher eingegangen werden – die mediale Einflussnahme durch das Fernsehen, da die turkophone Minderheit größtenteils das türkische Fernsehen empfängt und sieht.

## Bildungswesen

Eine Schlüsselrolle für das Zusammenleben kommt nach unserer Erkenntnis – kaum überraschend – der Bildung zu.

Der Bildungsstand der muslimischen Minderheit ist schlecht.<sup>43</sup> Das ist nicht zuletzt Folge der Minderheitengesetze, die der Minderheit ein eigenes Schulwesen mit Minderheitenschulen zugestehen.

Es gibt in Westthrakien 230 Grundschulen (Primarstufe Schuljahre 1–6) und zwei Gymnasien (Sekundarstufe I, Schuljahre 7–9) der Minderheit, keine Lyzeen (Sekundarstufe II = gymnasiale Oberstufe, Schuljahre 10–12). Für Kinder der muslimischen Minderheit besteht Schulpflicht von 6 Jahren. Der Besuch weiterführender Schulen in Xanthi und Komotini ist auf Grund mangelnder Kapazitäten nur einem Teil der muslimischen Kinder möglich. Der Unterricht

40 Kandler ebd.,

41 Garos und Makrides 2009.

42 Dazu v.a. Kandler 2007, 97 – 101.

43 Dazu auch Kandler 2007, 55 ff.

erfolgt unabhängig von der Muttersprache auf Türkisch, später auf Griechisch. Das bringt insbesondere für die Kinder große Schwierigkeiten, deren Muttersprache Bulgarisch (Pomakisch) ist. Beklagt werden schlechte Ausbildung und didaktische Inkompetenz der Lehrer (es gibt in Thessaloniki ein Seminar für Lehrer an Minderheitenschulen, aber viele Lehrer kamen und kommen aus der Türkei), mangelhafter Zustand der Baulichkeiten und anderes. Von türkischer Seite wird dem griechischen Staat vorgeworfen, dieser täte nicht genügend für das Minderheitenschulwesen und damit das vertraglich zugestandene Recht auf Bildung. Auf griechischer Seite bestehen die – nicht unbegründeten – Befürchtungen einer türkisch-nationalen Orientierung der Schulen.<sup>44</sup> Fragen nach geeigneten, von beiden Seiten akzeptierten Schulbüchern, einer den Erfordernissen beider Seiten genügenden Ausbildung der Lehrer, Ideologien und ethnisches Nationalbewusstsein erschweren eine Verbesserung der Bildung. Nur wenige Schüler der Minderheitenschulen schaffen den Weg auf ein griechisches Lyzeum (griech. Lykeion) und eine griechische Hochschule. Nach Tressou<sup>45</sup> behindert die zu starke Einbindung der Schüler in die türkische Sprache und damit Kultur die Kontakte zwischen muslimischen und christlich-orthodoxen Schülern und erschwert so deren Integration in die griechische Gesellschaft.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Schaffung einer gemeinsamen *Erinnerungskultur*.<sup>46</sup>

Das vertraglich garantierte Minderheitenschulwesen erweist sich für die Minderheit immer mehr als Sackgasse, wie auch die Reaktion vieler muslimischer Eltern zeigt, die ihre Kinder auf staatliche griechische Schulen geben. Dies und die Aufgabe des Paradigmas einer ethnischen Homogenisierung<sup>47</sup>, ablesbar

44 Voss 2006, 63.

45 Zit. nach Kandler 2007, 55.

46 Es lässt sich in den Minderheitengebieten Westthakiens (besonders den Präfekturen Xanthi und Rodopi) in der Denkmalkultur eine gewisse Sensibilität bezüglich der Denkmalgestaltung erkennen, eine Rücksichtnahme auf die Gefühle der Minderheit. Es fehlen Denkmäler – wie im übrigen Griechenland verbreitet –, die sich (mit oft martialischer Darstellung) auf die Freiheitskriege beziehen. Die auch in Westthakien auf keinem Dorfplatz fehlenden Denkmäler erinnern vielmehr unspezifisch an Kriegstote (die ja immer beide Seiten zu verzeichnen hatten). Es fehlen aber eine angemessene Würdigung der muslimischen Kultur und Geschichte in Museen und offiziellen Publikationen und Denkmäler, die an Personen und Ereignisse der gemeinsamen Geschichte nach 1923 erinnern. Gelegentlich wurden kuriose Kompromisse gefunden wie bei einem Denkmal auf dem Dorfplatz von Aratos, einem ethnisch-religiös gemischten Dorf (türkische Muslime und christliche Zigeuner) östlich von Komotini, wo das Denkmal aus einem Sockel mit großer Marmorplatte besteht, die keinerlei Aufschrift trägt – jeder kann sich hier also das Seine denken (zur Erinnerungskultur in Thrakien s. Lienau 2011).

47 Haversath 2009, 150.



am Scheitern der griechischen „Pomaken-Politik“,<sup>48</sup> sowie eine liberalere Minderheitenpolitik, zu der u. a. ein Kontingent für muslimische Abiturienten an den Hochschulen des Landes gehört, führten in den letzten Jahren zu deutlichen, wenn auch keineswegs ausreichenden Verbesserungen im Bildungsstand der Minderheit:

„Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen werden immer besser. Freundschaften gibt es, auch Liebesbeziehungen. Als ich zur griechischen Schule ging, gehörten vier Schüler der Minderheit an, heute ist es die Hälfte. Wenn die Kinder die Klasse betreten, reden sie automatisch über ihre Probleme, ihre Gedanken, ihre Liebe und lernen sich so besser kennen. Auch gemischte Kindergärten – früher war dies undenkbar – gibt es, in denen christliche und muslimische Kinder miteinander spielen“

so das Zitat eines türkischen Journalisten im Jahre 2006.

Wenn sich auch ein Beweis, dass Menschen mit geringerem Bildungsstand leichter verführbar sind, kaum schlüssig durchführen lässt, zumal die Verführer meist besser Ausgebildete sind (s. Fall Sadik Ahmet), so erweist sich doch Bildung als zwingend für die gleiche Teilhabe am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben und damit Integration in die Gesellschaft sowie die Verminderung von vermeintlichen Ungerechtigkeiten, die im Zusammenleben von Christen und Muslimen gerne religiös interpretiert werden.

Vergleicht man das gegenwärtige Mit- und Nebeneinander von Christen und Muslimen in Westthrakien und der Dobrudscha, dann erschien es uns in der Dobrudscha noch weniger spannungsgeladen. Das mag einerseits mit dem insgesamt höheren Bildungsgrad der Muslime dort zusammenhängen, andererseits mit dem geringeren Einfluss der nicht direkt benachbarten Türkei (auch wenn diese hier durchaus z.B. über Bildungsinstitutionen Einfluss zu nehmen versucht) und schließlich mit den Wirkungen von über 40 Jahren Sozialismus. Unterstützt wird das Gemeinsamkeitsgefühl von Rumänen, Türken und Tataren sicher durch die von beiden abgelehnte und unabhängig von ihrer Religion diskriminierte große Gruppe der Zigeuner.

## Fazit

In einem Jahrhunderte langen Neben- und Miteinander haben Christen und Muslime gelernt, wie man friedlich miteinander auskommen kann. Gefahren drohen v.a. durch Nationalismus und dann, wenn Minderheiten von einer Elite missbraucht, aufgewiegelt oder zu Sündenböcken gemacht werden (beides hängt oft zusammen).

---

48 Voss 2006.

Bildung und gesellschaftliche Teilhabe sind vermutlich der beste Schutz gegen Verführungen durch Meinungsmacher und Politiker. Dazu gehören ein Bewusstsein der Differenz und die Akzeptanz des anderen, ein gemeinsames Geschichtsbild (zumindest die Verständlichmachung der unterschiedlichen Geschichtsbilder), ein gemeinsames Staatsverständnis und eine – wenigstens in Teilen – gemeinsame Erinnerungskultur.

In dem nachstehenden Schaubild sind noch einmal wichtige Einflussgrößen dargestellt, die nach Ansicht des Autors das Zusammenleben von Christen und Muslimen eher positiv oder negativ beeinflussen und im Fokus einer Politik für friedliche Koexistenz<sup>49</sup> stehen müssen. (Abb.11)

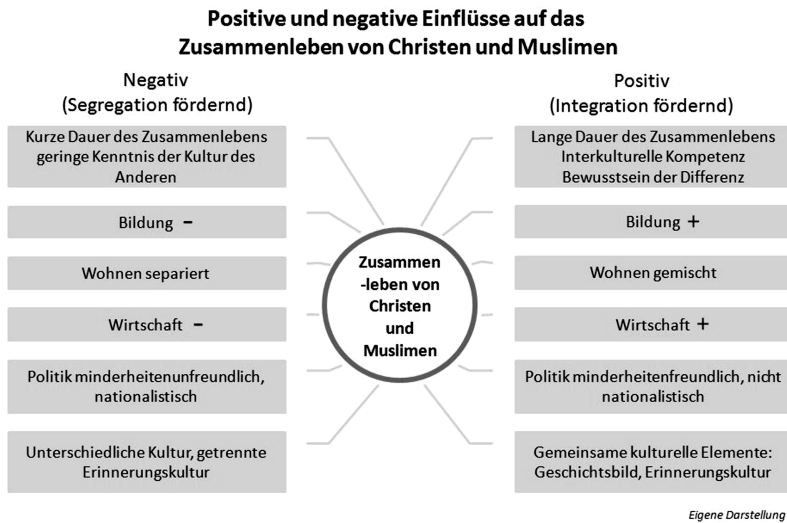


Abb.11.

Hier liegt denn auch ein Anwendungsbezug der Erkenntnisse aus dem Forschungsprojekt für die Integration von in den letzten Jahrzehnten nach Deutschland und in andere europäische Länder eingewanderten Muslimen und deren Nachkommen in die westliche Gesellschaft. Westthracien und Dobrudscha könnten ein positives Beispiel für ein harmonisches Miteinander von Christen und Muslimen darstellen. Es bleibt allerdings beim Konjunktiv. Welche Rolle massenpsychologische Faktoren spielen, dass ein Freund plötzlich zum Feind wird und eine Katastrophe wie im ehemaligen Jugoslawien am Ende des 20. Jahrhunderts eintritt, darauf kann geographisch-sozialwissenschaftliche Forschung in der vorgelegten Form keine befriedigende Antwort geben.

<sup>49</sup> Roth 2000, 10.

## Literaturverzeichnis

- Aarbakke, Vermund, 2009: „The Muslim Minority’s Place in Greek Society, with an Emphasis on its Political Representation in the Period after 1974“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 261–274.
- Adanir, Fikret, 2009: „Beziehungen von Christen und Muslimen im Osmanischen Reich“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 59–74.
- Csörtán, Ferenc, 2009: „Das Architekturerbe der Muslime Rumäniens und seine Bedeutung für die Identität der Minderheit“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 307–326.
- Dietrich, Wolf, 2009: „Musikalischer Austausch in Südosteuropa“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 191–202.
- Garos, Nicole / Makrides, Vasilios N., 2009: „Die aktuelle Debatte um den Moscheebau in Athen“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 289–306.
- Haversath, Johann-Bernhard, 2009: „Osmanisches Erbe, griechische Geschichte, aktuelle Probleme. Ethnische und religiöse Vielfalt in Nordgriechenland“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 141–154.
- Hiera Mitropolis Xanthis kai Peritheoriou – Moufteia Xanthis, 2005: *Θρησκευτικά Μνημεία στο Νόμο Ξάνθης* – *Religious Monuments in the Prefecture of Xanthi*. Xanthi.
- Kahl, Thede, 2005: „Die muslimische Gemeinschaft Rumäniens: Der Weg einer Elite zur marginalisierten Minderheit“, in: *Europa Regional* 13, 2005, 94 – 101.
- Kahl, Thede / Sallanz, Josef, 2006: „Die Dobrudscha“, in: Kahl et al. (Hrsg.) 2006, 857–880.
- Kahl, Thede / Metzeltin, Michael / Ungureanu, Mihai-Razvăn (Hrsg.), 2006: *Rumänien*. Österreichische Osthefte 48, 2006, Sonderband. Wien, Münster.
- Kahl, Thede / Lienau, Cay (Hrsg.), 2009: *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. LIT-Verlag Wien, Münster.
- Kanakidou, Eleni, 1997: *Η εκπαίδευση στη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης* [Die Ausbildung der muslimischen Minderheit Westthakiens], Athen, 2. Aufl.
- Kandler, Hermann, 1998: „Sadik Ahmet (1947–1995) – politischer „Spaltpilz“ Griechisch-Thrakiens“, in: *Orient* 2(1998), 285–307.
- Kandler, Hermann, 2007: *Christen und Muslime in Thrakien*. Berichte aus dem Arbeitsgebiet Entwicklungsforschung 34, Münster.
- Kandler, Hermann: „Muslime – oder doch Türken? Zu Rolle und Selbstverständnis der Minderheit in Westthrakien“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 275–288.
- Karagiannis, Evangelos: „Sieben Thesen zu den Pomaken Bulgariens“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 249–260.
- Ladas, Stephen P., 1932: *The Exchange of Minorities: Bulgaria, Greece and Turkey*. New York.
- Lienau, Cay / Steindorff, Ludwig (Hrsg.), 2000: *Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa*. Südosteuropa Studie 64, München.

- Lienau, Cay, 2000: „Die Muslime Griechenlands – zum Problem von Ethnizität, Identität und Nationalität“, in: Lienau / Steindorff (Hrsg.) 2000, 49–70.
- Lienau, Cay, 2006: „Wo der Orient dem Okzident begegnet – eine Reise durch Griechisch-Thrakien“, in: *Hellenika N.F.* 1, 2006, 53–69.
- Lienau, Cay, 2011: „Staatlich-nationale Erinnerungskultur in Griechisch-Thrakien“, in: Reinhard Lauer (Hrsg.): *Erinnerungskultur in Südosteuropa*; Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen 12, Berlin/Boston.
- Michail, Domna: „Bektashism [Bektaşilik] in the Balkans and in Western Thrace: Brief Historical Background and Ethnographic Observation“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 113–120.
- Panagiotidis, N., 1995: Μουσουλμανική μειονότητα και εθνική συνείδηση [Muslimische Minderheit und Nationalbewusstsein]. Alexandroupolis.
- Roth, Klaus, 2000: „Zu einer ‚Politik der interethnischen Koexistenz‘. Kann Europa von den historischen Vielvölkerstaaten lernen?“, in: *Südosteuropa Mitt.* 40 (2000), 3–21.
- Schubert, Gabriella, 2009: „Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.), 173–190.
- Schultze, Joachim Heinrich, 1937: „Neugriechenland. Eine Landeskunde Ostmakedoniens und Westthakiens mit besonderer Berücksichtigung der Geomorphologie, Kolonistensiedlung und Wirtschaftsgeographie“, in: *Pet. Mitt. Erg. H.* 233, Gotha.
- Sterbling, Anton, 2003: „Menschliches Zusammenleben und Anomie“, in: Hillmann, Karl-Heinz (Hrsg.): *Die Verbesserung menschlichen Zusammenlebens. Eine Herausforderung für die Soziologie*. Opladen, 127 ff.
- Straube, Hannelore, 1980: *Türkisch sprechende Minderheiten in Griechenland*. (Unveröff. Magisterarbeit), Frankfurt a.M.
- Suttner, Ernst Christoph, 2009: „Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reiches“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 85–96.
- Telbizova-Sack, Jordanka, 2000: „Die Pomaken Bulgariens zwischen Identitätsverlust und Selbstbehauptung“, in: Lienau / Steindorff (Hrsg.) 2000, 71–88.
- Trubeta, Sevasti, 1996: „Zigeuner in Griechenland. Geschichte und Gegenwart“, in: *Südosteuropa* 45(1996), 730–752.
- Trubeta, Sevasti, 1998: „Die Minderheitenpolitik Athens am Beispiel der Pomaken und deren sozialer Integration“, in: *Südosteuropa* 47(1998), 632–658.
- Voss, Christian, 2006: „Die slawischsprachigen Balkanmuslime: Kulturelle Identitäten und Sprachideologien“, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 46, 57–69.
- Voss, Christian, 2009: „Die Unschärferelation von Sprache und Ethnizität bei christlichen und muslimischen Minderheiten auf dem Balkan“, in: Kahl / Lienau (Hrsg.) 2009, 203–214.
- Werlen, Benno, 1995: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Stuttgart (= Erdkundliches Wissen 116).
- Zengin, Evstratios, 1994: Οι μουσουλμάνοι Αθήγγανοι της Θράκης [Die muslimischen Zigeuner Thakiens], Institute of Balkan Studies 255. Thessaloniki.

# Islamische Religion als Grundlage für die Charakterisierung der Diaspora bosnisch- herzegowinischer Muslime<sup>1</sup>

ESNAF BEGIĆ

## Einführung

Der Islam als religiöse, kulturelle, historische und politische Erscheinung hat in Europa – so auch in Deutschland – zu einer dauerhaften Präsenz gefunden. In den gegenwärtigen Diskussionen um den sogenannten *europäischen Islam* richten sich die Blicke der Akteure in solchen Diskussionen meistens auf die Herkunftsländer der nach Deutschland eingewanderten Muslime. In erster Linie – nicht zuletzt wegen ihrer zahlenmäßigen Mehrheit – stehen hier die Muslime aus

---

1 Die Muslime Bosnien-Herzegowinas werden in dieser Arbeit entweder als *bosnisch-herzegowinische Muslime* oder, wie vorher, als *Muslime Bosnien-Herzegowinas* und nicht mit ihrem heutigen, verfassungsrechtlich sanktionierten, Namen *Bosniaken* bezeichnet. Dafür gibt es mehrere Gründe, die mit dem Verweis auf weiterführende Literatur zu ihrem Nationalnamen und ihrer *Nationsbildung* hier nur kurz erläutert werden sollen. Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht die religiöse Organisation bosnisch-herzegowinischer Muslime in ihrem Heimatland Bosnien-Herzegowina und vor allem in ihrer Diaspora in Deutschland. Die religiöse Komponente dieser Bevölkerungsgruppe und ihre Zugehörigkeit zur islamischen Religion sind somit stark betont und stehen im Vordergrund der Arbeit. Erschwerendes Moment in diesem Zusammenhang ist ihre auf die Religionszugehörigkeit bezogene und, wie Smail Balić anmerkt, *irreführende* Bezeichnung des Nationalnamens als *Muslimani*. Der heutige offizielle Nationalname *Bosniaken* und die Nationsbildung bosnisch-herzegowinischer Muslime ist in unterschiedlichen politischen und wissenschaftlichen Kreisen nicht unumstritten und zählt, nach Christiane Dick, *zu den kontroversesten Themenfeldern der Südosteuropaforschung*. Zwar sind, wie der Politikwissenschaftler Šaćir Filandra meint, *die bosnischen Muslime in den Krieg [1992–1995] als Muslimani reingegangen und als Bosniaken rausgegangen*, jedoch scheint sich – heute noch, fast zwei Jahrzehnte nach dem Krieg – diese Nationalbezeichnung selbst unter ihnen noch nicht ganz durchgesetzt und gefestigt zu haben. Daher erscheint vor diesem Hintergrund die Bezeichnung *Muslime* als Betonung ihrer religiösen Komponente sowie die Bezeichnung *bosnisch-herzegowinisch* als geographische Bestimmung und Bezug auf den heutigen vollständigen und offiziellen Namen ihres Landes in dieser Arbeit darüber hinaus als logisch und am besten geeignet. Siehe: Dick, Christiane: *Die „Bošnjastvo“-Konzeption von Adil Zulfikarpašić. Auseinandersetzung über den nationalen Namen der bosnischen Muslime nach 1945*. Digitale Osteuropa-Bibliothek: <<http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00000549/01/dick-bosnjastvo.pdf>>, (gesichtet 06.11.2010) (zu den vorherigen Zitaten siehe S. 5 sowie Filandra 1998, 384.)

der Türkei, aus den arabischen Ländern und Iran im Vordergrund. Es ist zu beobachten, dass die Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien – speziell aus Bosnien-Herzegowina – in diesen Diskussionen bisher nicht bemerkbar präsent waren. Sie wurden bisher einfach „übersehen, obwohl sie eine jahrhundertlangere Erfahrung als Muslime in Europa mitbringen“.<sup>2</sup>

Dieser Zustand scheint sich in letzter Zeit zu ändern. Die bosnisch-herzegowinischen Muslime werden in den betreffenden Debatten als mögliche Gesprächspartner sowie als Modell des interreligiösen Zusammenlebens und der Institutionalisierung des Islam in Europa entdeckt. Verstärkt wird dabei auf die „Sonderrolle des bosnischen Islam“ unter der österreichisch-ungarischen Herrschaft (1878-1918) in Bosnien-Herzegowina hingewiesen, als sich die Muslime Bosnien-Herzegowinas plötzlich in einer Situation wiederfanden, „die in vielem der Situation der Muslime in Westeuropa heute entspricht!“<sup>3</sup>

Einer der Aspekte, welcher diese neue Situation der bosnisch-herzegowinischen Muslime auf eindrucksvolle und nachhaltige Weise kennzeichnet, ist – neben der Gründung einer institutionalisierten und kirchenähnlich strukturierten Organisationsform der Islamischen Gemeinschaft – auch die Entstehung ihrer ersten Diaspora. Die Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime waren seit der Zeit, als die österreichisch-ungarische Monarchie Bosnien-Herzegowina 1878 okkupierte, bis in die heutige Zeit ständiger Begleiter und Folgeerscheinung unterschiedlicher geschichtlicher Abläufe und gesellschaftspolitischer Umbrüche und Prozesse in diesem Land. Die Diaspora ist unter den Muslimen Bosnien-Herzegowinas also schon länger präsent. Daher ist es mehr als verwunderlich, dass sie nicht ausreichend erforscht ist und die äußerst dünne Quellenlage belegt dies am deutlichsten.

In der Literatur, die sich etwa mit der österreichisch-ungarischen Okkupation oder der Gründung der institutionalisierten Islamischen Gemeinschaft befasst, werden die Auswanderungen zwar behandelt, jedoch werden sie meistens nur als Folge der angesprochenen Prozesse dargestellt. Zur Diaspora als Begriff, mit seinen – je nach Forschungsinteresse – relevanten Fragen, wie etwa religiöse und nationale Identität, Integration und Assimilation, politische und wirtschaftliche Bedeutung der Diaspora für das Heimatland, scheinen sich die Autoren in Bosnien-Herzegowina bisher keine große Mühe gegeben zu haben. Selbst die in den letzten Jahren publizierten Monografien zu einzelnen Moscheegemeinden in Deutschland beispielsweise, behandeln nicht einmal ansatzweise – was dem Titel solcher Publikationen nach zu erwarten wäre – das Diaspora-Phänomen der bosnisch-herzegowinischen Muslime unter den vorhin angeführten Schwer-

<sup>2</sup> Schmid 2008, 98.

<sup>3</sup> Ebd.

punkten des Forschungsinteresses. Ebenso wenig finden sich dort Informationen zu Auswanderungswellen bosnisch-herzegowinischer Muslime, die es nach der Okkupation Bosnien-Herzegowinas durch Österreich-Ungarn bis heute in mehreren Wellen und aus unterschiedlichen Gründen und Motiven gegeben hat. In diesem Zusammenhang kann differenziert werden, dass sich das Forschungsinteresse bisher anscheinend nur auf die Ursachen der Auswanderungen und die Entstehung der Diaspora beschränkt, während die Folgen und der Begriff der Diaspora selber keine Beachtung in der Forschung findet. Es kann darüber hinaus noch festgehalten werden, dass nicht einmal ernst zu nehmende wissenschaftliche Ansätze zu der in der jüngsten Zeit entstandenen sogenannten *Kriegsdiaspora* (1992–1995) bekannt sind, obwohl – wie schon erwähnt wurde – gerade diese sich im Bewusstsein der bosnisch-herzegowinischen Muslime stark niedergeschlagen hat. Ihre Diaspora scheint also immer weniger behandelt, je näher sie zeitlich betrachtet an die Gegenwart anknüpft. Trotz dieses Umstands, sieht sich dieser Beitrag vor eine Herausforderung gestellt, anhand der vorliegenden Quellen und Literatur diese Lücke wenigstens zu einem kleinen Teil zu schließen.

### Bosnien-Herzegowina im zivilisatorischen Umbruch 1878: Übergang vom Osmanischen Reich in die österreichisch- ungarische Monarchie

Das Jahr 1878 ist für Bosnien-Herzegowina ein geschichtsträchtiges Jahr. Durch die Beschlüsse des Berliner Kongresses (13.06.1878–13.07.1878), der infolge unterschiedlicher Ereignisse im und um das Osmanische Reich unter dem Vorsitz des Reichskanzlers Otto von Bismarck in Berlin zustande kam, wurde das Ende der osmanischen Herrschaft in Bosnien-Herzegowina eingeleitet: das Land fiel in erster Linie unter militärische und politische, in gewisser Hinsicht aber auch unter rechtliche Verwaltung Österreich-Ungarns.<sup>4</sup>

Für die Bevölkerung dieses Landes, insbesondere für die dort lebenden Muslime, bedeutete dies einen kompletten Umschwung: Mit diesem Okkupations-

---

4 Die Frage des staatsrechtlichen Status Bosnien-Herzegowinas nach der Okkupation durch Österreich-Ungarn ist eine äußerst kontroverse und in vielen juristischen Kreisen ausgiebig diskutierte Frage. Dieser Status war und ist bis heute noch umstritten. Die Gründung der eigenständigen Islamischen Gemeinschaft bosnisch-herzegowinischer Muslime und die Einsetzung der ersten *Reisu-l-ulema* (arab. *Ra'īs al-'ulamā'*, Führer der Gelehrten) ist ein sehr guter Beleg dafür. Zum staatsrechtlichen Status Bosnien-Herzegowinas unter österreichisch-ungarischer Okkupation siehe: Ibrahimagić 1998, 21–26. Sowie Imamović 1997, 21–36.

akt kamen sie in eine Lage, die den anderen beiden nationalen Gemeinschaften – Kroaten und Serben – politisch, kulturell und wirtschaftlich unterlegen war.<sup>5</sup> Für sie entstand plötzlich eine Situation, die in vielerlei Hinsicht kaum – wenn überhaupt – zu bewältigen war. Nach jahrhundertlangem Leben im islamisch geprägten Osmanischen Reich, in dem ihre Zugehörigkeit zur islamischen Religion als eine Selbstverständlichkeit im privaten und öffentlichen Leben empfunden wurde, fanden sie sich jetzt, sozusagen von heute auf morgen, in einem nicht-islamischen Staat wieder. Aus einem Kulturkreis, mit dem es jahrhundertlang zusammengewachsen war, kam Bosnien–Herzegowina jetzt unter den Einfluss einer neuen, europäischen Zivilisation.<sup>6</sup> Die Okkupation, in der Form des Herrschafts- und Verwaltungswechsels, stellte damit die bosnisch-herzegowinischen Muslime – im Gegensatz zur gewohnten islamischen – in eine neue westliche und christliche Lebensart der Zivilisation und der Kultur. Sie empfanden die neue Herrschaft daher als „Schicksalsschlag, Erschütterung, Unglück und als allgemeine Zerstörung ihres bis dahin im Osmanischen Reich gefestigten psychischen und geistigen Wesens.“<sup>7</sup> Es setzte eine allgemeine Erstarrung ein, die sich in allen Bereichen des öffentlichen Lebens bemerkbar machte. Der bosnisch-herzegowinische Politikwissenschaftler Šaćir Filandra gibt eine umfassende und sehr eindrucksvolle Beschreibung der allgemeinen *Gemütslage* bosnisch-herzegowinischer Muslime in dieser Zeit:

In das XX. Jahrhundert gehen die Bosniaken als eine isolierte, um ihre Rechte beraubte und sich selber überlassene muslimische Insel im Herzen des überwiegend christlichen Balkans. Durch die österreichisch-ungarische Okkupation, die ohne Wissen, Willen und Zustimmung der bosnischen Bevölkerung ausgeführt wurde, sowie durch den bewaffneten Widerstand der Bosniaken, wurde die geistige, wirtschaftliche und politische Lage Bosniens und der Bosniaken abrupt geändert. Als muslimisches Volk im christlichen Staat fanden sich die Bosniaken über Nacht unter veränderten Lebensbedingungen. Sie sahen sich mit der Ausschließlichkeit der fremden Herrschaft sowie mit dem Konflikt ihrer traditionellen Lebensweise, mit dem Geist des neuen, westlichen Zivilisationskonzepts konfrontiert. Die Okkupation stellte auch den Übergang aus einem islamischen in einen anderen, christlichen, Zivilisationskreis dar, der für die Bosniaken den Wechsel ihres Rechtsstatus bedeutete. Aus dem dominanten und herrschenden Volk wurden sie, willens anderer, zur Minderheit in einem christlichen Staat. Das war ein Kulturschock, von dem sie sich lange Zeit nicht erholten und unter dessen Folgen sie für Jahrzehnte litten. Die Mehrheit des Volkes betrachtete die neue Situation als feindlich, verhasst und so verhielt sie sich auch. Die Bosniaken erstarrten, einfach gesagt, in ihrer Verdutztheit vor diesem ‚Neuen‘. Diese Erstarrung und die Passivität hielten sie für lange Zeit, wofür sie einen hohen Preis zahlen mussten.<sup>8</sup>

5 Imamović 1998, 362.

6 Imamović 1997, 5.

7 Rizvić 1990, 11.

8 Filandra 1998, 12–13.



War für die bosnisch-herzegowinischen Muslime – nicht zuletzt wegen ihrer Zugehörigkeit zur offiziellen *Staatsreligion*, dem Islam – die osmanische Epoche eine Zeit der vielfältigen Privilegien, so fanden sie sich jetzt unter österreichisch-ungarischer Herrschaft gänzlich neuen Situationen und Problemen ausgesetzt, die es – ob sie es wollten oder nicht – zu lösen galt.

Ein solches und sicherlich eines der bedeutendsten Probleme war zweifellos die Frage der religiösen Leitung der bosnisch-herzegowinischer Muslime in einem Staatsgebilde, das nicht mehr, wie im Falle des Osmanischen Reiches, islamisch geprägt war. Als Angehörige der Staatsreligion wurden sie im Osmanischen Reich zwar religiös verwaltet und geleitet, eine eigene religiöse Institution besaßen sie aber nicht.<sup>9</sup> Neben des Problems der religiösen Leitung, stellte sich für viele von ihnen auch die Frage der *religiösen Erlaubtheit* des Lebens in einem solchen – nicht mehr islamischen – Staat, was starke Auswanderungen in Richtung der Türkei zur Folge hatte.<sup>10</sup>

Damit rückt der Schwerpunkt dieses Beitrags in den Vordergrund: die Entstehung ihrer ersten Diaspora, die bis heute – allerdings aus unterschiedlichen Gründen – sich weiter entwickelte und bestehen blieb.

## Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime

Die Auswanderungen und die Entstehung der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime mögen auf den ersten Blick nicht spektakulär vorkommen, da die wechselvolle Geschichte des 20. Jahrhunderts in einem globalen Rahmen weit bedeutendere Konsequenzen auf die Migrationen der Menschen hatte. In diesem Zusammenhang denkt man verständlicherweise in erster Linie an zwei Weltkriege, welche dieses Jahrhundert so nachhaltig kennzeichneten und große Bewegungen der Menschen zur Folge hatten. Dieses unter dem nicht selten verwendeten Syntagma Jahrhundert der Kriege<sup>11</sup> bekannte Jahrhundert hatte aber

---

<sup>9</sup> Nakičević 1996, 661.

<sup>10</sup> Der moderne bosnisch-herzegowinische Rechtswissenschaftler Fikret Karčić weist auf zwei Texte hin, die sich schon in der Okkupationszeit mit der Frage der Erlaubtheit und den daraus folgenden Auswanderungen beschäftigen. Zum Einen ist es der auf Arabisch verfasste Text *Poslanica o hidžri (Risālat fī l-hiğra)* des zweiten *Reisu-l-ulema* der neugegründeten Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina Mehmed Teufik Azapagić (Amtszeit: 1893-1909). Der zweite Text ist eine *fatwā*, die der ägyptische Gelehrte Muḥammad Rašīd Ridā (1865-1935) herausgegeben hat. Siehe dazu: Karčić 1997, 183-200. Mit der Thematik der Auswanderungen und der erwähnten *Risāla* beschäftigt sich auch Lavić 1996, 123-130.

<sup>11</sup> So beispielsweise der Name des Buches von Kolko 1999 – *Das Jahrhundert der Kriege*. Daneben verwenden zahlreiche andere Publikationen und Filme denselben Ausdruck.

auch andere Motive und Gründe, welche große Menschenmassen zu Migrationen verleiteten – oder zwangen. Bosnien-Herzegowina als ein kleines und in globalen Verhältnissen eher unbedeutendes Land ist ein sehr gutes Beispiel dafür.

Nicht nur verheerende Kriege, welche Auswanderungen zur Folge hatten, auch andere, politische, wirtschaftliche und religiöse Gründe motivierten und zwangen die Muslime zum Teil in Bosnien-Herzegowina ihr Heimatland zu verlassen.<sup>12</sup> Dadurch entstand ihre über unterschiedliche Länder weltweit verstreute Diaspora, die aller Wahrscheinlichkeit nach, für lange Zeit bestehen bleiben wird. Da, wie schon gesagt wurde, eine gewisse Verankerung des Begriffs und der Erscheinung der Diaspora in ihrem allgemeinen Bewusstsein erst neueren Datums ist, wäre es im Folgenden erst einmal notwendig, sich – neben anderem – mit einem Aspekt des Diaspora-Verständnisses auseinanderzusetzen, welcher infolge des Kriegs 1992-1995 aktuell wurde.

### Religiöse Begrifflichkeit als Grundlage für die Charakterisierung der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime

Die dominierenden Begriffe in den Publikationen, welche während und nach dem letzten Krieg in Bosnien-Herzegowina in den 1990er Jahren die Thematik der Diaspora behandelten, sind *Izbjeglica* (Flüchtling), *Prognanik* (Vertriebenener) und *Muhadžir*<sup>13</sup> (*muhāğīr*).<sup>14</sup> Während die Begriffe *Flüchtling* und *Vertriebener* aufgrund der durch die kriegesischen Handlungen erfolgten Vertreibung und Flucht seine breite Verwendung bei der bosnisch-muslimischen Bevölkerung fanden und vor diesem Hintergrund durchaus verständlich sind, so zieht der Begriff *Muhadžir* größeres Interesse nach sich, welches somit eine ausführlichere Auseinandersetzung mit ihm erfordert. Dabei ist die Tatsache, dass er seinen Ursprung in der arabischen Sprache hat, relativ unbedeutend.<sup>15</sup> Diese Tatsache weist zwar darauf hin, dass er überwiegend in den Publikationen und von den Autoren mit einem gewissen islamisch-religiösen Hintergrund – primär aus den Kreisen der offiziellen Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina

12 Halilović 2006, 195.

13 Siehe als Beispiel die Jahrbücher der islamischen Gemeinschaft, welche zwischen 1993-1996 in Deutschland publiziert wurden: Alešević o. J., 32-37; Begić o. J., 51-54; Trepčić o. J., 93-98; Ljevaković 1995, 103-107.

14 Alle aus dem Arabischen stammenden Begriffe werden in diesem Beitrag in ihrer in der bosnischen Sprache etablierten Form verwendet. Bei der ersten Nennung wird allerdings die transkribierte Schreibweise nach den Regeln der DMG ebenfalls angeführt.

15 Bedeutung: „Auswanderer“, „Emigrant“; die Mekkaner, die mit Mohammed nach Medina auswanderten. Siehe: Wehr 1985, 1340.

– verwendet wurde, viel wichtiger in diesem Zusammenhang sind jedoch das Konzept, die Symbolik und die Botschaft, welche durch seine Verwendung (und Deutung) vermittelt werden sollten.

Natürlich war die Zeit des Kriegs einer der schwierigsten Momente der Geschichte bosnisch-herzegowinischer Muslime. Neben Tötungen und Zerstörungen waren die euphemistisch als *ethnische Säuberung* bezeichneten Vertreibungen der Menschen an der Tagesordnung.<sup>16</sup> Die Leidtragenden waren hier in erster Linie die Muslime Bosnien-Herzegowinas.<sup>17</sup> Konfrontiert mit gewaltigen Flüchtlingströmen, versuchte man der jetzt neu entstandenen Situation einen religiösen Beigeschmack zu geben und über diesen Aspekt die bosnisch-herzegowinischen Muslime für die schrecklichen Geschehnisse des Krieges zu sensibilisieren. Demnach seien diese Vertreibungen der Muslime aus Bosnien-Herzegowina und die dadurch entstandene Diaspora nichts anderes gewesen als das, was der Prophet Mohammad und seine Anhänger in der Auswanderung von Mekka nach Medina erleben mussten. Die bosnisch-herzegowinischen Muslime befanden sich, diesen Deutungen und Konzeptsprojektionen der Vertreibungen bzw. Auswanderungen nach, in derselben Lage wie die Muslime in der Zeit des Propheten.<sup>18</sup> Darüber hinaus wurden weitere Parallelen gezogen. Da die meisten Flüchtlinge und Vertriebenen, die Zuflucht in den westlichen, also christlich geprägten, Ländern fanden, erinnerte man in diesem Zusammenhang auch an die ersten Auswanderungen der noch kleinen muslimischen Gemeinde aus Mekka in das christliche Abessinien (heutiges Äthiopien).<sup>19</sup> Auf diese Weise wurde das Konzept der *hidžra* (arab. *hiğra*),<sup>20</sup> der prophetischen Auswanderung, konstruiert und als die *hidžra* bosnisch-herzegowinischer Muslime projiziert. Daher kam es immer mehr dazu, dass der Begriff *Muhadžir* die Begriffe *Flüchtling* und *Vertriebener* im muslimischen Sprachgebrauch der 1990er Jahre ersetzte.

Natürlich handelte es sich hier nur um eine sprachliche und zudem eine unvorsichtige Identifikation der *hidžra* bosnisch-herzegowinischer Muslime mit der des Propheten. Es kann zwar nicht bestritten werden, dass es – wie vorhin dargestellt – gewisse Parallelen und Berührungspunkte zwischen beiden Aus-

16 Zu ethnischen Säuberungen u.a. in Bosnien-Herzegowina siehe: Naimark 2004.

17 Nach Angaben der Bundeszentrale für politische Bildung (BpB) befanden sich zum Ende 1996 ca. 345.000 bosnisch-herzegowinischer Flüchtlinge in Deutschland. Siehe <[http://www.bpb.de/popup/popup\\_druckversion.html?guid=EX7ED8](http://www.bpb.de/popup/popup_druckversion.html?guid=EX7ED8)>, (gesehen 06.11.2010.) Leider gibt es keine verlässlichen Daten zu ausschließlich muslimischen Flüchtlingen. Schätzungen zufolge soll ihre Zahl in Jahr 1994 allein in Deutschland um 300.000 bis 350.000 betragen haben: <<http://www.asylnetz.de/Seiten/information/weiterwanderung/leztterAusw.html>>, (gesehen 06.11.2010.)

18 Ljevaković 1995, 106–107.

19 Alešević o. J., 35–36. Zu dieser Auswanderung siehe: Ibn Hišam 1998, 61–65.

20 Siehe dazu: Watt 1999.

wanderungen gab, nur sind sie eher formellen und nicht inhaltlicher Natur. Geht man, was in diesem Zusammenhang durchaus angebracht ist, von einer Definition und Darstellung der *hidžra* aus islamischer Sicht aus, findet man, bis auf die angeführten, kaum weitere Gemeinsamkeiten. Wenn nach einer solchen Definition beispielsweise die prophetische *hidžra* einen „moralische[n] und geistige[n] Begriff, in der Psychologie der Entwicklung des Islams ein[en] Reifungsprozess der Glaubensüberzeugungen und eine vertiefte Idee der Religion, Menschlichkeit und Gerechtigkeit darstellen“ sollte,<sup>21</sup> so können die infolge der Vertreibungen erfolgten Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime in der Kriegszeit 1992-1995 unter diesem Aspekt als *hidžra* sicherlich nicht aufgefasst werden.<sup>22</sup> Die grundlegende Hauptgemeinsamkeit ist hier zwar nur der Islam bzw. der Bezug zum Islam. Sofort danach entwickeln sich aber konzeptionelle und inhaltliche Unterschiede,<sup>23</sup> die zum größten Teil, wie schon dargestellt, nur in formellen Ähnlichkeiten enden. Denn in der Zeit des Propheten wanderten die Muslime – den koranischen Vorgaben entsprechend<sup>24</sup> – aus religiöser Überzeugung aus, um an einem anderen Ort als gläubige und praktizierende Muslime sich behaupten und als solche weiter leben und überleben zu können. Von Beginn an arbeiteten sie noch dazu in der neuen Heimat an einer Rückkehr in die Herkunftsstadt. Die Eroberung Mekkas war das Ergebnis dieser Arbeit. Bei den bosnisch-herzegowinischen Muslimen verhielt es sich jedoch grundlegend anders. Sie sind zwar Muslime, und als solche wurden sie vertrieben. Bei vielen spielte die religiöse Praxis und der Glaube überhaupt keine Rolle, viele fühlten sich – durch die im bisherigen Verlauf der Arbeit dargestellte Nationszugehörigkeit etwa – nur zum muslimischen (also nicht islamischen) Kultur- und Traditionskreis hingezogen. Ob sie gläubig waren oder nicht, spielte für diejenigen, die sie zur Auswanderung zwangen, überhaupt keine Rolle. Viele mussten also nur deswegen auswandern, weil sie etwa einen muslimischen Namen hatten und nicht, weil sie anderswo, wie die ersten Muslime in der Zeit des Propheten, als gläubige und praktizierende Muslime leben wollten und konnten. Daher liegt es auf der Hand, dass die Motive für die Auswanderungen diametral unterschiedlich waren. Zudem ist unter dem Aspekt der Rückkehr auch ein gravierender Unterschied festzustellen. Die bosnisch-herzegowinischen Muslime kehrten nach dem Ende des Kriegs 1995 nur in einer unbeachtlichen Anzahl in ihre Heimatorte zurück. Selbstverständlich spielten hier komplizierte und nationalistisch geprägte politische Verhältnisse in Bosnien-Herzegowina eine Rolle,

21 Busuladžić 1997, 197.

22 Zu den religiösen Aspekten des Kriegs in Bosnien-Herzegowina siehe: Grabus 2005, 212-233.

23 Vgl.: Kasumović 2000, 608-610.

24 *Koran*: 4-97, 2004.

welche dazu führten, dass relativ wenige Flüchtlinge überhaupt zurückkehren konnten.<sup>25</sup> Die Politik kann jedoch in diesem Zusammenhang nicht allein als Hindernis für die Rückkehr herhalten. Im Gegensatz zu den ersten Muslimen um den Propheten bereiteten sie ihre Rückkehr anderweitig vor: viele bosnisch-herzegowinische Flüchtlinge entschieden sich infolge der von der Bundesregierung eingeleiteten Rückkehrmaßnahmen, nach dem Ende des Kriegs in die sogenannten *Drittländer* (USA, Kanada, Australien) auszuwandern und nicht nach Bosnien-Herzegowina als ihr Heimatland zurückzukehren.<sup>26</sup> Davor fanden viele von ihnen Möglichkeiten und Wege, in Deutschland (aber auch in anderen Ländern in West-Europa) dauerhaft zu bleiben.<sup>27</sup>

Es kann nicht bestritten werden, dass gewisse universelle Botschaften der prophetischen *hidžra* auf die Auswanderungen der bosnisch-herzegowinischen Muslime bezogen werden konnten. Dazu wäre es aber notwendig gewesen, dass die Muslime selbst, eine ganz andere Herangehensweise an das *hidžra*-Phänomen hätten einnehmen sollen. Dies war jedoch nicht unbedingt der Fall, da in der betreffenden Zeit die Deuter dieses Phänomens, wie gerade gesehen, die formellen Ähnlichkeiten in den Vordergrund stellten und die grundlegenden Motive – die aus der Sicht dieser Arbeit für eine Charakterisierung bestimmend sind – doch nicht richtig gedeutet haben. Wie gerade gezeigt worden ist, entsprachen die Versuche einer solchen Definition und vollständigen inhaltlichen Identifizierung dem Wesen beider Auswanderungen daher nicht. An dieser Stelle sei nur noch ein weiteres Beispiel für einen unkonsequenten und nicht entsprechenden Umgang mit den *hidžra*-Begriffen angeführt. Man sprach sogar von „wirtschaftlichen Muhadžiri“,<sup>28</sup> womit die sogenannten Gastarbeiter, die ab Anfang der 1970er Jahre aus Bosnien-Herzegowina nach Deutschland kamen, gemeint waren. Ob überhaupt und inwiefern die Gastarbeiter als *Muhadžiri* im Sinne der ersten muslimischen *Muhadžiri* überhaupt bezeichnet werden können, ist äußerst fraglich. Aus der Sicht der bisherigen Ausführungen zu Motiven der beiden *hidžras*, kann dies nicht der Fall sein.

Abschließend für diesen Abschnitt lässt sich sagen, dass der Charakter der Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime nur aufgrund der Motive und nicht – wie gerade dargestellt – aufgrund der beliebig verwendeten Begriffe bestimmt werden kann. Im Folgenden wird sich diese Arbeit mit einer von

---

25 Jäger / Rezo: *Zur sozialen Struktur der bosnischen Kriegsflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland*: <<http://www.proasyl.de/lit/bosnien/text.pdf>>, (gesichtet 07.11.2010)

26 Dickow: „Letzter Ausweg Weiterwanderung?“, in: *Handbuch der Asylarbeit*: <<http://www.asylnetz.de/Seiten/information/weiterwanderung/letzterAusw.html>> (gesichtet 06.11.2010)

27 Bougarel 2005, 23.

28 Klanco o. J., 3.

den Motiven ausgehenden Darstellung ihrer Auswanderungen und der dadurch entstandenen Diaspora befassen. Durch diese Herangehensweise werden die auf die Religion bezogene Charaktermerkmale der Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime zum Vorschein kommen, auf welche die vorhin dargestellten Projektionen der religiösen Aspekte viel treffender anzuwenden wären, als dies im Hinblick auf die durch den letzten Krieg erfolgten der Fall war. Insgesamt lässt eine solche Herangehensweise eine verlässliche Charakterisierung der Auswanderungsströme im Einzelnen und der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime im Allgemeinen zu.

### Religiöse Motive als Grundlage für die Charakterisierung der Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime

Als Reaktion auf den zivilisatorischen Schock, welchen die bosnisch-herzegowinischen Muslime durch die österreichisch-ungarische Okkupation erlebten, kam es bei ihnen zu größeren Auswanderungswellen überwiegend in Richtung der Türkei.<sup>29</sup> Allein diese Tatsache über die Richtung bzw. das Zielland lässt zunächst eine erste Vermutung zu den Motiven der Auswanderungen zu. Es handelte sich hier um die Motive ausschließlich religiöser Natur. Viele bosnisch-herzegowinische Muslime waren nämlich der Ansicht, dass es ihnen aus islamisch-religiöser Sicht nicht mehr erlaubt sei, in einem nichtislamischen Land zu leben.<sup>30</sup> Ihrer Ansicht nach war Bosnien-Herzegowina zu einem christlichen Land geworden. Als 1881 die österreichisch-ungarische Verwaltung das sogenannte vorläufige Wehrgesetz verkündete, nach welchem die Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas zum Dienst bei den österreichisch-ungarischen Streitkräften verpflichtet wurde, wurden die Auswanderungen nur noch verstärkt.<sup>31</sup> Selbst eine *fatwā* des späteren Reisu-l-ulema Mehmed Teufik Azapagić aus dem Jahr 1886, in welcher er zu begründen versuchte, dass die Auswanderungen für die muslimische Bevölkerung schädlich und religiös, im Sinne des islamischen Rechts, unbegründet seien, fand kein Gehör. Weder seine *fatwā* noch die Gründung einer islamischen religiösen Hierarchie in Form der Islamischen Gemeinschaft konnten viel bewirken. Die Auswanderungen gingen unvermindert weiter.<sup>32</sup> Als dann 1908 Bosnien-Herzegowina von Österreich-Ungarn annektiert wurde, war dies nur noch ein weiterer Grund für viele Muslime ihr Land zu verlassen.<sup>33</sup>

29 Lavić 1996, 126.

30 Ebd., 123.

31 Imamović 1996, 52.

32 Lavić 1996, 129.

33 Imamović 1996, 52.

Die Angaben über die Anzahl der Auswanderer während der vierzigjährigen österreichisch-ungarischen Herrschaft schwanken zwischen 61.114 nach den offiziellen Statistiken der österreichisch-ungarischen Verwaltung und 300.000, die in der bosnisch-herzegowinischen Publizistik kursieren. Es ist jedoch realistischer anzunehmen, dass etwa 150.000 bis 180.000 Muslime Bosnien-Herzegowina in dieser Zeit verließen.<sup>34</sup>

Die religiösen Motive für die Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime scheinen auch in der Zeit nach dem II. Weltkrieg im damaligen sozialistischen Jugoslawien eine Rolle gespielt zu haben. In einer rigiden Politik der religiösen (und nationalen) Unterdrückung<sup>35</sup> wurden sie immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Das Prinzip der sogenannten Trennung von Religion und Staat nach stalinistischem Muster war voll im Gange. Dies spiegelte sich neben direkten Eingriffen in die Angelegenheiten der Islamischen Glaubensgemeinschaft (*Islamska vjerska zajednica*, IVZ, ab 1969 *Islamska zajednica*, IZ) auch in der vollständigen Vernachlässigung ihrer eigenen Tradition, Geschichte und Kultur, die weder im Schulunterricht noch auf irgendeiner Stufe des Bildungssystems behandelt wurden.<sup>36</sup> Aus der Sicht der IVZ war dies eine Zeit der Eingengungen und Verbote, welche sich nach und nach auf viele Bereiche des religiösen Lebens verbreiteten: ein erbarmungsloser Kahlschlag durch alle Bereiche ging vorstatten. Die *šarīʿa*-Gerichte wurden abgeschafft, die Höhere Islamische *šarīʿa*- und Theologieschule (*Viša islamska šerijatsko-teološka škola*) geschlossen, der Religionsunterricht an den Schulen aufgehoben, die Frauenverschleierung und die *Mektebs* (religiöse Elementarschulen, arab. *maktab* pl. *makātib*) wurden ebenfalls verboten. Die religiöse Unterweisung beschränkte sich daher auf den privaten, häuslichen Bereich.<sup>37</sup> Das Vermögen der IVZ in Form der frommen Stiftungen – *vakuf* (arab. *waqf* pl. *awqāf*) wurde darüber hinaus im großen Stil enteignet und verstaatlicht. Vor allem die Enteignung des *vakuf*-Vermögens traf die IVZ schwer, da sie schon während des II. Weltkriegs große materielle Schäden an ihren Objekten und Infrastruktur hinnehmen musste.<sup>38</sup> Insgesamt kann daher gesagt werden, dass die zwei Nachkriegsjahrzehnte durch eine seitens kommu-

34 Ebd., 61–62. Vgl.: Lavić 1996, 125–126. In diesem Zusammenhang führt Xavier Bougarel ein sehr interessantes Detail an, nach welchem etwa 2,5 Mio. Muslime aus dem ganzen Balkan im Zeitraum 1878–1945 in die Türkei auswanderten. Siehe dazu: Bougarel 2005, 23.

35 Zu welchen Maßnahmen der religiösen Unterdrückung die Kommunisten gegriffen haben, siehe den Abschnitt 2.4. Darüber hinaus wurden auch ihre kulturellen Institutionen verboten. Siehe: Noel 1995, 263–265.

36 Purivatra 1990, 40.

37 Džaja 2002, 221–222.

38 Hierzu und zu weiteren Details über die Verbotsmaßnahmen gegenüber der IVZ und kulturellen Institutionen bosnisch-herzegowinischer Muslime: Noel 1995, 263–265.

nistischer Führung gezielt geführte Politik der nationalen und religiösen Identitätsentfremdung bosnisch-herzegowinischer Muslime gekennzeichnet sind. All das hatte eine weitere größere Welle der Auswanderungen bosnisch-herzegowinischer Muslime zur Folge in Richtung Türkei.

### Fazit

Aufgrund der Motive, die bosnisch-herzegowinische Muslime zu den Auswanderungen in die Türkei in der betreffenden Zeit verleiteten, kann unter Vorbehalt gesagt werden, dass es sich hier um eine religiöse Diaspora handelte. Dabei ist die Türkei an sich als Auswanderungsland von zweitrangiger Bedeutung. Dies hätte jedes andere Land sein können; die einzige Voraussetzung nach den dargestellten Motiven war offenbar die islamische Prägung des Ziellandes. Und weil die religiösen Motive der Hauptanstoß der Auswanderungen waren, kam nur die Türkei in Frage.

Vollständigkeitshalber muss hier noch erwähnt werden, dass die Agrarverhältnisse bzw. die Enteignung des Grundbesitzes bosnisch-herzegowinischer Muslime und die daraus erfolgte noch stärkere Verarmung der muslimischen Bevölkerung in der Zeit des sogenannten ersten Jugoslawiens, zwischen beiden Weltkriegen und insbesondere im sozialistischen Jugoslawien nach dem II. Weltkrieg, zur Fortsetzung der Auswanderungen beigetragen haben.<sup>39</sup> Da sie nicht in dem Ausmaß erfolgten, wie dies bei den religiös motivierten Auswanderungen der Fall war, sind diese Motive im Gegensatz zu den dargestellten religiösen eher als unbedeutend anzusehen.

Im Hinblick auf diese religiöse Diaspora in Richtung der Türkei bleibt abschließend auf noch einen interessanten Aspekt hinzuweisen. Zwar spielten die religiösen Motive hier die tragende Rolle und sind, wie gerade dargestellt, nicht zu bestreiten. Das Problem, welches sich hier stellt, bezieht sich auf den Begriff *Diaspora* und eine seiner Definitionen. Geht man von der Voraussetzung aus, dass es in der diasporalen Umgebung eine Institutionalisierung in Form irgendeiner Gemeinschaft geben muss,<sup>40</sup> stellt sich nämlich die Frage, ob diese Auswanderungen in die Türkei überhaupt als Diaspora bosnisch-herzegowinischer Muslime bezeichnet werden können. Durch die gezielt betriebene Politik wurden alle Auswanderer in der Türkei in sprachlicher, kultureller und politischer Hinsicht assimiliert.<sup>41</sup> Sie alle wurden – wie auch immer – zu Türken.

39 Imamović 1997, 111. Zu den Einzelheiten siehe: Bojić 2001, 176-179.

40 Mayer 2005, 13.

41 Imamović 1996, 63. Vgl. Pelidija 1996, 6.



## Literaturverzeichnis:

- Alešević, Ishak, o. J.: „Hidžra naših muslimana danas“, in: Imami u Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): *Takvim za 1993*. Ohne Erscheinungsort und -jahr, S. 32–37.
- Begić, Esnaf, o. J.: „Islamska porodica u muhadžirluku“, in: Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj (Hrsg.): *Takvim za 1994*. Ohne Erscheinungsort und -jahr, S. 51–54.
- Bojić, Mehmedalija, 2001: *Historija Bosne i Bošnjaka (VII-XX vijek)*. Sarajevo.
- Bougarel, Xavier, 2005: „The role of Balkan Muslims in building a European Islam“, in: *EPC Issue Paper No. 43*. Brussels, S. 6–31.
- Busuladžić, Mustafa, 1997: „Smisao hidžreta“, in: Filandra, Šaćir (Hrsg.): *Muslimani u Evropi. Izabrani spisi*. Sarajevo, S. 197–200.
- Dick, Christiane, 2003: *Die „Bošnjaštvo“-Konzeption von Adil Zulfikarpašić. Auseinandersetzung über den nationalen Namen der bosnischen Muslime nach 1945*. Digitale Osteuropa-Bibliothek: <<http://epub.ub.uni-muenchen.de/archive/00000549/01/dick-bosnjastvo.pdf>>, (gesichtet 06.11.2010)>.
- Dickow, Helga, 2000: „Letzter Ausweg Weiterwanderung?“, in: *Handbuch der Asylarbeit*: <<http://www.asylnetz.de/Seiten/information/weiterwanderung/letzterAusw.html>>, (gesichtet 06.11.2010).
- Džaja, Srećko M., 2002: *Die politische Realität des Jugoslawismus (1918-1991). Mit besonderer Berücksichtigung Bosnien-Herzegowinas*. München/Oldenbourg.
- Filandra, Šaćir, 1998: *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*. Sarajevo.
- Halilović, Hariz, 2006: „Bosanskohercegovačka dijaspora u vrtlogu globalnih migracija: izazovi i šanse za Bosnu i Hercegovinu“, in: *Pregled. Časopis za društvena pitanja*. Nr. 3. Sarajevo. S. 193–218.
- Grabus, Nedžad, 2005: „Religijski aspekti rata u BiH. Uzroci i posljedice“, in: *Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka Sarajevu*. Nr. 10/2005. Sarajevo. S. 212–233.
- Ibn Hišam, 1998: *Poslanikov životopis*. (hrsg. von Prljača, Mustafa). Sarajevo. S. 61–65.
- Ibrahimagić Omer, 1998: „Austroугarski Corpus Separatum“, in: *Državno-pravni razvitak Bosne i Hercegovine*. Sarajevo. S. 21–26.
- Imamović, Mustafa, 1996: *Bošnjaci u emigraciji. Monografija Bosanskih pogleda 1955-1967*. Sarajevo.
- Imamović, Mustafa, 1997: *Pravn i položaji unutrašnje-politički razvitak BiH od 1878-1914*. Sarajevo.
- Imamović, Mustafa, 1998: *Historija Bošnjaka*. Sarajevo.
- Jäger, Torsten / Rezo, Jasna, 2000: *Zur sozialen Struktur der bosnischen Kriegsflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland*: <<http://www.proasyl.de/lit/bosnien/text.pdf>>, (gesichtet 07.11.2010).
- Karčić, Fikret, 1997: „Jedna važna fetva o pitanju iseljavanja bosanskih muslimana u vrijeme austrougaraske uprave“, in: *Studije o šerijatskom pravu*. Zenica. S. 183–200.
- Kasumović, Ismet, 2000: „Izbjeglištvo i izgnanstvo u svjetlu hidžre“, in: *Preporod. Islamske informativne novine. 30 godina 1970-2000*. Izbor tekstova. Sarajevo. S. 608–610.
- Kolko, Gabriel, 1999: *Das Jahrhundert der Kriege*. Frankfurt am Main.

- Koran*: Sure 4, Vers 97. Ausgabe: Der Koran. (übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Rudi Paret). Berlin 2004.
- Klanco, Mustafa, o. J.: „Predgovor“, in: Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj (Hrsg.): *Takvim za 1994*. Ohne Erscheinungsort und -jahr. S. 2-3.
- Lavić, Osman, 1996: *Iseljavanje Bošnjaka muslimana iz BiH za vrijeme austro-ugarske vladavine i Risala Mehmeda Teufika Azapagića. Anali Gazi Husrev-begove biblioteke – knjiga XVII-XVIII/1996*. Sarajevo.
- Ljevaković, Advan, 1995: „Hidžra i univerzalnost njenih poruka“, in: Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj (Hrsg.): *Takvim za 1996*. Stuttgart. S. 103-107.
- Mayer, Ruth, 2005: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld.
- Naimark, Norman M., 2004: *Flammender Hass – Ethnische Säuberungen im 20. Jahrhundert*. München. (<<http://www.asylnetz.de/Seiten/information/weiterwanderung/letzterAusw.html>>), (gesehen 06.11.2010).
- Nakičević, Omer (Hrsg.), 1996: *Istorijski razvoj institucije Rijaset*. Sarajevo.
- Noel, Malcolm, 1995: *Povijest Bosne*. Zagreb.
- Purivatra, Atif / Hadžijahić, Muhamed, 1990: *ABC Muslimana*. Sarajevo.
- Rizvić, Muhsin, 1990: *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda (1887–1918)*. Sarajevo.
- Schmid, Hansjörg, 2008: „Brücke zur islamischen Welt. Was die bosnischen Muslime modellhaft macht“, in: *Herder Korrespondenz* 62. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 2/2008.
- Spahić, Mustafa, 1996: *Povijest islama*. Sarajevo.
- Trepčić, Osman: „Naši muhadžiri“, in: Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj (Hrsg.): *Takvim 1995*. Ohne Erscheinungsort und -jahr.
- Watt, Montgomery W., 1999: „Hidžra“, in: *The Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM Edition. Leiden. The Netherlands.
- Wehr, Hans, 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden.

# Zwischen osmanischem Erbe und Europäischer Union Vom Umgang mit historischen Mythen in Südosteuropa<sup>1</sup>

KLAUS ROTH

## I.

Zu den Eigenschaften, die den Völkern Südosteuropas zu eigen sind und die für sie ein schweres Erbe darstellen, gehört nach Meinung vieler Beobachter das Festhalten an historischen Mythen. Deren Zahl und vor allem deren soziale und politische Wirkmächtigkeit ist immer wieder konstatiert worden. Für den Historiker Holm Sundhaussen etwa ist es unbestreitbar, „dass der Balkan mehr historische Mythen, mehr Helden und Märtyrer hervorgebracht hat, als er verdauen kann“.<sup>2</sup> Neben dem Mythos der „goldenen“ vor-osmanischen Zeit, dem „Kosovo-Mythos“, dem Mythos vom „türkischen Joch“, dem „Hajduken-Mythos“ und dem Mythos von der „Reinheit der Nation“ habe vor allem der „Opfer-Mythos“ eine „ungeahnt destruktive Wirkung entfaltet“ und ein mythisches Denken gefördert und bewahrt.

In der Tat ist in weiten Teilen der Bevölkerung Südosteuropas ein ahistorisches Denken verbreitet, ein Denken, in dem die Zeit nicht so sehr als linear, sondern eher als liminal wahrgenommen wird. Es ist eine Zeit, die gegliedert ist von epochalen Ereignissen (wie etwa der Schlacht auf dem Amselfeld 1389) und in der der konkrete Ablauf historischer Ereignisse eine untergeordnete Rolle spielt.<sup>3</sup> Bei der Vermittlung der historischen Mythen in den Jahrhunderten der osmanischen Fremdherrschaft und danach spielte die Volksüberlieferung, insbesondere das Heldenlied und die Sage, als Ausdruck dieser mythisch-subjektiven Weltsicht<sup>4</sup> eine herausragende Rolle. Es war diese mythische Weltsicht und die sie bewahrende, als kulturelles Gedächtnis fungierende Volkstradition, die die kroatische Ethnologin Vera Erlich für das damalige Jugoslawien zu der Aussage bewegte, dass „historical memories ... nearly an obsession“ seien.<sup>5</sup>

---

1 Der Beitrag ist unter dem Titel „... Wenn unvorsichtige Hände unsere Heiligtümer anfassen“ – Vom Umgang mit historischen Mythen in Bulgarien“ in den *Südosteuropa Mitteilungen* 2009 (Jg. 49, Heft 6, 16-29) erstveröffentlicht worden.

2 Sundhaussen 1999, 649ff.

3 Vgl. Roth 1999, 33.

4 Vgl. Skendi 1971.

5 Erlich 1984, 105.

Vera Erlichs Aussage hat auch für andere Balkanländer Gültigkeit, zumal in den Prozessen der Nationsbildung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in allen jungen Nationen Südosteuropas die Volkstradition als „Stimme des Volkes“ in die staatliche Geschichtspolitik eingebunden wurde. Auf diesen Überlieferungen aufbauend und sie instrumentalisierend verfolgte die Politik das Ziel, die aus den Vielvölkerstaaten hervorgegangenen Nationen als *imagined communities* zu legitimieren und in den Gesellschaften nationale Identitäten zu stiften. Die enge Verbindung von staatlicher Politik und Volkstradition wirkt, wie etwa die Folkloristen Ivan Čolović (1994) und Mirjana Prošić-Dvornić (2000) für das Serbien der Milošević-Ära aufgezeigt haben, bis in die Gegenwart fort. Sie führt zu Spannungen sowohl innerhalb der Gesellschaften als auch mit den Nachbarstaaten. Das in die „nationale Erzählung“ transponierte Erinnern des Volkes hat somit in den Balkanländern stets das Potenzial, Konflikte zu entzünden oder zu eskalieren. In Serbien fokussiert das für das nationale Selbstverständnis konstitutive Erinnern ganz auf den Kosovo-Mythos und damit auf den Opfer-Mythos,<sup>6</sup> für Albanien ist es der Skanderbeg-Mythos,<sup>7</sup> Griechenland und Mazedonien konkurrieren – bis heute mit erheblichen Folgen für die internationale Politik – um das Erbe Philipps von Mazedonien und Alexanders des Großen, in der ungarischen Gesellschaft und Politik wiederum spalten entgegengesetzte historische Mythen die Gesellschaft,<sup>8</sup> und auch in der rumänischen Gesellschaft konkurrieren historische Mythen um die Vorherrschaft.<sup>9</sup> In der bulgarischen Gesellschaft spielte – wie auch in anderen Balkanländern – das „türkische Joch“, die Opferrolle wie auch der „heldenhafte Widerstand gegen die Osmanen“ bei der Konstruktion der Nation und der nationalen Identität eine zentrale Rolle.

Angesichts der konstitutiven und identitätsstiftenden Bedeutung und der langen Tradition der politischen Instrumentalisierung der historischen Mythen war und ist die historisierende Betrachtung der eigenen Geschichte und damit die kritische Überprüfung der Mythen eine für die Geschichtswissenschaft notwendige, aber schwierige Aufgabe. Nüchterne, quellengestützte Analysen der Osmanenherrschaft, wie sie sich etwa in dem von H. G. Majer (1989) herausgegebenen Band *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen* sowie in Publikationen der 1990er Jahre finden, wurden in den betroffenen Ländern zumeist kritisch rezipiert.

Die Versuche des Hinterfragens historischer Mythen, insbesondere wenn sie von außerhalb des Landes kamen, riefen sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch bei vielen Historikern scharfe Gegenreaktionen hervor. Das gilt in

6 Vgl. Čolović 1994, Lauer 1993, 1994, Richter 1999.

7 Schmitt 2005, 2009.

8 Hofer 1991, vgl. Swartz 2009.

9 Ursprung 2005.

besonders eklatanter Form für das im Folgenden behandelte Beispiel, den im April 2007 von der Arbeit einer bulgarischen Doktorandin an der Freien Universität Berlin ausgelösten politischen Skandal um das „Massaker von Batak“. Er veranschaulicht in besonders drastischer Form die Probleme des politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umgangs mit historischen Mythen in Südosteuropa.

## II.

Der Skandal, der für einige Wochen nationale und internationale Dimensionen annahm, begann am 23. April 2007, einem Montag, mit sensationell aufgemachten Meldungen des bulgarischen Fernsehens und der Tageszeitungen. Eine deutsche Stiftung, gemeint war die Robert Bosch-Stiftung, wolle mit einem von ihr finanzierten Forschungsprojekt an der Freien Universität Berlin das „Massaker von Batak“ vom April 1876 zum Mythos, also zur Lüge erklären und damit den Bulgaren ihre leidvolle Geschichte in Frage stellen. „Die Deutschen wollen uns unsere Geschichte stehlen“ – so oder ähnlich lauteten die Schlagzeilen. „Die Deutschen“ – das war der aus Österreich stammende und damals am Osteuropa-Institut in Berlin lehrende Osteuropa-Historiker Ulf Brunnbauer und seine aus Bulgarien stammende Doktorandin, die Kunsthistorikerin Martina Baleva, auf deren Idee und Initiative das Projekt zurückging. Die Wogen der Empörung über das Forschungsvorhaben sowie über eine für Mitte Mai geplante Tagung und Ausstellung am Ethnographischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Sofia schlugen so hoch, dass der Staatspräsident Georgi Pärvanov, der Ministerpräsident Sergej Stanišev und der Parlamentspräsident sowie dann auch die Akademie der Wissenschaften und die Universität Sofia sich mit offiziellen Erklärungen an die bulgarische und internationale Öffentlichkeit wandten. Der Staatspräsident, selbst ein Historiker, bezeichnete das Forschungsprojekt als eine „scharfe Provokation der deutschen Universität, durch die eine der tragischsten Seiten des Aprilaufstandes verfälscht“ und das „Opfer der Einwohner von Batak“, das damals die Welt aufgerüttelt [und 1877 zum Eingreifen Russlands geführt] habe, verhöhnt werde.<sup>10</sup> Ein solches „Umschreiben der Geschichte“ werde von der gesamten bulgarischen Gesellschaft abgelehnt. Er kündigte an, in dem kleinen Rhodopen-Städtchen Batak an einer „offenen Geschichtsstunde“<sup>11</sup> teilnehmen zu wollen. Am 16. Mai nahm er dann in Batak demonstrativ und

10 Siehe die Meldung in [www.gbg.bg](http://www.gbg.bg) vom 25.4.2007 „Dass man die Geschichte des Massakers von Batak verändert, ist eine Provokation“. In der Pressemeldung hebt der Staatspräsident das „Selbstopfer der Bewohner von Batak“ hervor.

11 Siehe die Meldung der Bulgarischen Nachrichtenagentur *BTA* vom 26. April 2007.

symbolträchtig an der traditionellen Feier zum Jahrestag des Aufstandes teil, was im Fernsehen ausführlich übertragen wurde.

Weniger symbolisch waren die unmittelbaren Folgen dieses Medienskandals und der regierungsamtlichen Verlautbarungen. Martina Baleva, die sich zur Vorbereitung der Tagung in Sofia befand, erhielt zahllose Morddrohungen und musste, öffentlich als „Verräterin“ gebrandmarkt, fluchtartig ihr Heimatland verlassen. Sie und ihr Projektleiter wurden von den Medien, insbesondere von dem der rechten Partei *Ataka*<sup>12</sup> nahestehenden Fernsehsender SKAT sogar in Berlin verfolgt und erhielten dort für einige Zeit Polizeischutz. Kopfprämien wurden ausgeschrieben, Belohnungen ausgelobt für die Berliner Adresse und ein Foto der „Verräterin“, im Haus ihrer Eltern und in dessen Umgebung in Sofia wurden Drohungen gesprayt. Ulf Brunnbauer und die Geldgeber des Projekts wurden durch das bulgarische Außenministerium über die damalige bulgarische Botschafterin in Berlin in Presseartikeln massiv angegriffen und unter Druck gesetzt.<sup>13</sup> In den Medien wurde sogar zum Boykott von Bosch-Produkten aufgerufen in der irrigen Annahme, dass die Firma Bosch etwas mit der Stiftung zu tun habe. Der Präsident der Akademie der Wissenschaften, die die im Ethnographischen Institut geplante Ausstellung und Tagung bewilligt hatten, wurde scharf angewiesen, beides sofort abzusagen. Der zweisprachige Katalog zur Ausstellung<sup>14</sup> erschien einige Monate später, doch auch auf ihn gab es wütende Reaktionen: „Als Zeichen des Protests hat ein bulgarischer Bürger das Buch auf dem zentralen Platz von Ruse öffentlich verbrannt“.<sup>15</sup> Die Kampagne gegen die beteiligten Wissenschaftler zog sich über mehrere Monate hin, wenn auch in schwächer werdender Form, doch führt „jeder neue Versuch der Debatte über das Projekt zur Reaktivierung des Skandals“.<sup>16</sup>

### III.

Was war wirklich geschehen und was war der tiefere Grund dieser für bulgarische Medien und Politiker ungewöhnlich scharfen Kampagne? Das von Ulf

12 Der Parteivorsitzende forderte die Änderung von Artikel 108 des Strafgesetzbuches, so dass derartige Leugnungen mit hohen Geldstrafen geahndet werden könnten, und verlangte, dass dieser „verrückte Versuch, die bulgarische Geschichte zu fälschen“ vor das EU Parlament gebracht werde ([http://international.ibox.bg/news/id\\_1414239125](http://international.ibox.bg/news/id_1414239125)).

13 Siehe das Interview in der Zeitung *24 Časa* [24 Stunden] vom 27.4.2007, 35, mit dem Titel „Von der [Robert Bosch]-Stiftung hat man mir versprochen, dass sie die Gelder stoppen“.

14 Baleva / Brunnbauer 2007.

15 Vezekov 2009, 133.

16 ebd., 132.

Brunnbauer geleitete Forschungsprojekt „Feindbild Islam – Geschichte und Gegenwart antiislamischer Stereotype in Bulgarien am Beispiel des Mythos vom Massaker in Batak“ wurde vom Fonds „Erinnerung und Zukunft“ der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“, der Robert-Bosch-Stiftung, dem Goethe-Institut Bulgarien und anderen Institutionen gefördert und verfolgte das Ziel, „Batak als bulgarischen Erinnerungsort“, der im kulturellen Gedächtnis der Nation unauslöschlich mit dem „türkischen Joch“ und mit dem heroischen Freiheitskampf der Bulgaren verbunden ist, zu beleuchten. Durch den analytischen Blick sollten „die Konstruktionsmechanismen der kollektiven Erinnerung an das Massaker in Batak“ und dadurch „weitere Bedeutungsebenen“ eröffnet werden. Bei der Konstruktion von Batak als herausragendem politischem Mythos kam, so die Hauptthese des Projekts im Ankündigungstext der geplanten Tagung<sup>17</sup> und im Ausstellungskatalog<sup>18</sup>, *Bildern* eine eminente Rolle zu, insbesondere dem Ölgemälde „Das Massaker von Batak“ des polnischen Malers Antoni Piotrowski aus dem Jahre 1892 sowie den von ihm zuvor angefertigten Fotografien des Massakers. „Die von ihm inszenierten fotografischen Vorlagen“, so der Text, „prägen bis heute die visuelle Vorstellung vom Massaker und der Brutalität der ‚Türken‘. Die besondere politische Dimension dieses Erinnerungsortes ergibt sich aus den komplexen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen nicht nur in der Region um Batak, sondern im ganzen Land.“ Daher sei es wichtig, die „politische Instrumentalisierung der Erinnerung“ offenzulegen. Von den zehn Referenten der für Mitte Mai geplanten Tagung waren acht aus Bulgarien. Die Ausstellung unter dem Titel „Batak als bulgarischer Erinnerungsort“ sollte zeitgleich eröffnet werden.

Dass es am 23. April zu der enormen landesweiten Protestkampagne in den Medien kam, war für die unmittelbar Betroffenen überraschend. Bereits ein Jahr zuvor, im Mai 2006, hatte nämlich Martina Baleva in der Wochenzeitung KULTURA unter dem Titel „Wer hat die Wahrheit über Batak gesagt (gezeigt)?“ einen ausführlichen Artikel publiziert, in dem sie ihre These ausführte, dass das 16 Jahre nach dem Massaker entstandene Gemälde Piotrowskis auf Fotografien basiert, die er mehr als ein Jahrzehnt nach dem Massaker mit der lokalen Bevölkerung und mit muslimischer Bevölkerung aus den Nachbarorten inszeniert hatte.<sup>19</sup> Diese Fotografien seien dann massenhaft reproduziert und als authentische Aufnahmen vom Massaker verbreitet worden; zudem sei das Gemälde von Piotrowski in Schulbüchern sehr oft reproduziert worden. Erst um 1892 sei Batak somit zu dem herausragenden Erinnerungsort und politischen Mythos gemacht

17 [http://www.oei.fu-berlin.de/termine/2007\\_05\\_17\\_batak.html](http://www.oei.fu-berlin.de/termine/2007_05_17_batak.html) der Freien Universität Berlin.

18 Baleva / Brunnbauer 2007, 11f.

19 Baleva 2006.

worden, und zwar auf Anregung und mit Hilfe namhafter bulgarischer Intellektueller und Politiker. Die Thesen von Baleva wurden nach ihrer Publikation – abgesehen von der sachlichen wissenschaftlichen Kritik des Historikers Naum Kajčev (2006) – in der bulgarischen Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit überhaupt nicht wahrgenommen und diskutiert. Sie bildeten die Grundlage des Berliner Forschungsprojekts.

Es ist deutlich, dass die gesamte Argumentation des Projekts – ganz im Sinne dekonstruktivistischer Ansätze – auf die kritisch-rationale Hinterfragung und Relativierung des zentralen nationalen Mythos und die Neubestimmung des Verhältnisses zu den Muslimen im Lande zielte. Da diese Absicht vorab bekannt war, darf davon ausgegangen werden, dass auch die zur Tagung eingeladenen und im Ausstellungskatalog mit Beiträgen vertretenen Referenten diese teilten, möglicherweise auch die Verantwortlichen in der Akademie der Wissenschaften, die beide Veranstaltungen genehmigt hatten. Dem zuständigen Ministerium war der Antrag zur Genehmigung vorgelegt worden. Der Akademiepräsident und der Institutsdirektor wurden erst nach dem Medienskandal von höchster Stelle genötigt, sich zu distanzieren.

Wie also konnte es zu dem nationalen Skandal kommen, der über mehrere Wochen alle Medien, darunter auch das Internet in zahllosen Diskussionsforen beherrschte und neben politischen Reaktionen sogar zu diplomatischen Verstimmungen zwischen Sofia und Berlin führte? Die Gründe sind, wie zu erwarten, zahlreich und komplex. Sie sind sowohl auf individuelle als auch gesellschaftlich-strukturelle Faktoren zurückzuführen. Ausgelöst wurde die Kampagne durch eine Folge der populären Fernsehsendung „Pamet bălgarska“ [Bulgarisches Gedächtnis] des politisch einflussreichen und charismatischen Historikers und Direktors des Nationalen Historischen Museums, Prof. Božidar Dimitrov. In der Sendung vom Samstag, dem 21. April 2007, behauptete er in „einem kurzen manipulativen Kommentar, ... dass das Projekt das Massaker von Batak leugne“,<sup>20</sup> und sprach sich deutlich gegen das Projekt, die Tagung und die Ausstellung aus. Zudem äußerte er den Verdacht, das Projekt werde von türkischer Seite finanziert – ein absurder, für Bulgarien aber tödlicher Verdacht. Entscheidend war dabei, dass ihm als Historiker ohne Zweifel die wissenschaftliche Bedeutung des Begriffs „politischer Mythos“ bekannt war, er in seinen öffentlichen Aussagen aber die populäre Bedeutung Mythos = Lüge verwendete – ein sehr folgenschweres Spiel mit Begriffen, war doch in dem Projekt nie behauptet worden, dass es das Massaker nie gegeben habe.

---

20 Vezenkov 2009, 135.



Dem Projekt wurde also von Božidar Dimitrov „etwas Zusätzliches zugeschrieben“<sup>21</sup>, und es war dieses „Zusätzliche“, die angebliche Leugnung des Massakers, das den Skandal auslöste. Gleich zu Wochenbeginn reagierten die Medien, die Politik und dann auch sehr schnell die breite Bevölkerung. Die größten Tageszeitungen des Landes prangerten das Projekt als „Leugnung des Massakers von Batak“ an, als „skandalöse Korrektur“ oder „Fälschung unserer Geschichte“, die zum Ziel habe, eine „Revision der nationalen historischen Mythen“ durchzuführen und „die Geschichte des Landes im europäischen Kontext zu revidieren“. Pathetische Bilder, Emotionen und Affektreaktionen auch von hohen Politikern und Diplomaten beherrschten die Medien, häufig fielen Begriffe wie „Heiligtum“, „Beschmutzung“, „Lüge“ u.ä. Die Internet-Foren quollen über von kritischen bis radikalen Kommentaren – und es dauerte einige Tage, bis sich kritische Intellektuelle an die Öffentlichkeit wagten<sup>22</sup> und versuchten, der Kampagne mit sachlichen Argumenten entgegenzutreten. Viele von ihnen formulierten ihren Protest im Internet in einer Petition,<sup>23</sup> in der sie sich gegen jede politische Zensur und Manipulation wandten und nachdrücklich auf der Freiheit wissenschaftlicher Forschung bestanden, auch bei schmerzhaften Fragen der nationalen Geschichte.<sup>24</sup> Ein rasch einberufener „Runder Tisch“ brachte kaum greifbare Ergebnisse und noch Monate später, Mitte Dezember, musste eine öffentliche Diskussion unter Polizeischutz abgehalten werden.<sup>25</sup>

Die diffamierende Initiative des für seine nationalistisch-populistischen Aussagen bekannten Historikers Božidar Dimitrov,<sup>26</sup> der in der Petition der liberalen Historiker als „Pseudohistoriker“ und „Berufsmanipulator“ bezeichnet und

21 Ebd., 134.

22 Siehe Ditchew 2007, Vezenkov 2007.

23 Siehe: [http://www.bgpetition.com/apel\\_na\\_bg\\_istorici/index.html](http://www.bgpetition.com/apel_na_bg_istorici/index.html) sowie den Bericht in der Zeitung *Dnevnik* vom 2. Mai 2007 „Zur Verteidigung der akademischen Freiheit“ (<http://www.dnevnik.bg/show/?storyid=335640>).

24 „Wir erklären uns für die Verteidigung der Autonomie der Wissenschaft, der akademischen Freiheit und der Gleichberechtigung beim Ausdruck anderer Meinungen, auch bei für das nationale Gedenken schmerzhaften historischen Fragen sowie auch für die Vorstellung unterschiedlicher wissenschaftlicher Zugänge zu historischen Erscheinungen.“

25 <http://www.segabg.com/online/article.asp?issueid=2843&sectionid=2&id=0000504>.

26 Ich habe mir 2007 und 2008 einige Folgen seiner Fernsehsendung „Pamet bălgarska“ angesehen und war von der stark nationalistischen Tendenz betroffen. Dimitrov hat – in z.T. beleidigender Ausdrucksweise – seine Position und seine Vorwürfe in einem hinzugefügten Kapitel zu seinem populärwissenschaftlichen Buch *12 Mythen der bulgarischen Geschichte* (Dimitrov 2007, 147–151) wiederholt.

von manchen Kollegen als „Čalga-Historiker“<sup>27</sup> eingeschätzt wird,<sup>28</sup> hätten allein sicher nicht ausgereicht, eine solche nationale Kampagne auszulösen, wenn sie nicht ein in der Bevölkerung bereits vorhandenes Unbehagen angesprochen hätten. Nach fast 18 Jahren Transformationskrise, die wenige Gewinner und sehr viele Verlierer hervorgebracht hat, und angesichts der Tatsache, dass die DPS,<sup>29</sup> die Partei der türkischen Minderheit, seit Jahren als Zünglein an der Waage überaus einflussreich an der politischen Macht beteiligt ist, herrscht in der breiten Bevölkerung eine erhöhte Sensibilität gegenüber den Muslimen im Lande, eine Tatsache, die zu einem Anwachsen nationalistischer und rechtsradikaler Strömungen geführt hat.<sup>30</sup> Ihnen wird von den rechten Parteien und ihren Medien eine lautstarke Stimme verliehen, was in den Wahlergebnissen der letzten Jahre einen deutlichen Niederschlag gefunden hat.

Der Resonanzboden ist aber noch breiter. Die „Erinnerung an Batak“ ist für das Selbstverständnis der Bulgaren nicht irgendeine beliebige Erinnerung, sondern sie ist im kulturellen Gedächtnis neben dem „türkischen Joch“ der für das nationale Selbstverständnis zentrale politische Mythos. „Batak“ steht nicht nur für den blutig niedergeschlagenen Aufstand gegen die osmanische Herrschaft im April 1876, sondern bildet ein für die nationale Identität konstitutives Schlüsselereignis. Das Massaker symbolisiert zum einen die historische Tatsache von fünf Jahrhunderten Fremdherrschaft und Leiden; zum andern steht es – und hier herrscht Uneinigkeit unter Historikern, ob das Massaker wirklich Teil des Aprilaufstandes war – sowohl für eine *heroisierende* als auch für eine *Opfer*-Interpretation: Während „das öffentliche Bewusstsein das Massaker von Batak erinnert, versuchen Historiker und Lokalpatrioten, den Aufstand und die heldenhafte Verteidigung des Orts in den Vordergrund zu rücken“.<sup>31</sup> Beide Deutungen, das Heldentum schlecht ausgerüsteter Freiheitskämpfer gegen die verhasste Türkenherrschaft wie auch das Opfer der Unschuldigen,<sup>32</sup> das zur „bewussten Selbst-

27 Das Wort ‚Čalga‘ bezeichnet einen seit den 1990er Jahren überaus populären Pop-Folk mit orientalischen und westlichen Elementen, der als symptomatisch für die Transformationsperiode und auch für die neuen politischen und wirtschaftlichen Eliten gilt (S. Ivanova 2004). ‚Čalga-Historiker‘ bezeichnet „those authors of nationalistic books and TV programmes that provide disinformation under the guise of revealing secrets about Bulgaria’s past“ (Trankova 2009, 34). Diese Qualifikation zielt sehr eindeutig auf das Buch Dimitrovs aus dem Jahre 2007 (Dimitrov 2007).

28 Vezenkov 2009, 136.

29 Dviženie za prava i svobodi (Bewegung für Rechte und Freiheiten), eine de facto *ethnische* Partei, die es laut Verfassung eigentlich gar nicht geben dürfte.

30 Vgl. Ditchev 2007.

31 Vezenkov 2009, 158.

32 Die genaue Zahl der Opfer des durch irreguläre Soldaten (bašibozuci) ausgeführten Massakers ist nicht bekannt: die Angaben verschiedener Quellen schwanken zwischen 1500 und 5000 Bewohnern, unter ihnen sehr viele Frauen und Kinder.

aufopferung für die Freiheit des Vaterlandes“ stilisiert wird<sup>33</sup>, haben ihren festen Platz im offiziellen historischen Erinnern. Alle Geschichtsbücher künden von ‚Batak‘, und alle Regierungen des 20. Jahrhunderts haben dieses Ereignis in der einen oder anderen Weise instrumentalisiert. Das gilt in besonderem Maße für die von 2005–2009 amtierende Regierung, an der die Partei der ehemaligen Kommunisten maßgeblich beteiligt war. Sie betrieb eine sehr offensive Vergangenheitspolitik, in der die ältere Geschichte – von den Thrakern, den mittelalterlichen bulgarischen Reichen und der osmanischen Herrschaft bis hin zum Aufstand von 1876 – ganz im Vordergrund stand, während die ebenfalls leidvollen Jahrzehnte sozialistischer Herrschaft verdrängt und verschwiegen wurden.<sup>34</sup> Der zuerst aus der politischen Elite kommende Aufschrei wegen des Batak-Projekts ist also auch in diesem Kontext zu verstehen, und zwar als eine Ersatzhandlung und Ablenkung. „Es ist symptomatisch,“<sup>35</sup> schreibt Vezenkov, „dass sich an der ‚Entlarvung‘ des Projekts etliche ... Historiker beteiligt haben, die unter den offiziell bekannt gegebenen Mitarbeitern der einstigen Staatssicherheit sind (Božidar Dimitrov, Georgi Pärvanov, ... u.a.).“

#### IV.

Das Historische Museum und die niedrige Kirche in Batak, in der die Knochen der Erschlagenen sichtbar aufgehäuft sind, beide eingebettet in eine gepflegte Parkanlage, gleichen einem nationalen Heiligtum. Die „Heiligkeit“ Bataks, des Massakers und der Erinnerung daran wurde in der öffentlichen Diskussion auch mehrfach hervorgehoben. Der Historiker Ilija Todev erklärte, dass die zum Ausdruck gekommene Erregung „verständlich, vielleicht sogar notwendig sei, wenn unvorsichtige Hände unsere Heiligtümer anfassen“.<sup>36</sup> Ivan Ilčev, Dekan der Historischen Fakultät der Universität Sofia, warnte, „dass die Wunden nicht berührt werden sollten, die noch bluten, bis auf die blanken, schmerzenden Nerven“, und die „akademische Versammlung“ der Universität Sofia vom 27. April präzisierte, dass in wissenschaftlichen Forschungen „die Würde und das historische Erinnern des bulgarischen Volkes nicht angetastet werden dürfen“.<sup>37</sup> Gegen eben diese Sakralisierung und Tabuisierung<sup>38</sup> wandten sich die Verfasser

---

33 Vezenkov 2009, 160.

34 Gazdov 2007.

35 Vezenkov 2009, 141.

36 Vezenkov 2009, 138.

37 Ebd., 137.

38 Ähnliche Tendenzen der Tabuisierung der Geschichte zeigen sich in der Russischen Föderation, wo der Staatspräsident am 15. Mai 2009 einen Gesetzentwurf eingebracht hat,

und Unterzeichner der Petition,<sup>39</sup> doch bleibt die extreme politische und emotionale Aufladung dieses *lieu de mémoire* in der bulgarischen Gesellschaft eine Tatsache. Vor diesem Hintergrund war es vielleicht keine sehr sensible Idee der Organisatoren, die Veranstaltungen, die sich mit der Genese dieses „Nationalheiligtums“ kritisch auseinander setzen sollten, exakt auf den Gedenktag des Massakers zu legen. Ein neutralerer Termin wäre der Aufarbeitung dieses politischen Mythos wohl dienlicher gewesen.

An der Notwendigkeit der wissenschaftlichen Aufarbeitung dieses historischen Ereignisses und seiner politischen Überhöhung kann kein Zweifel bestehen, doch merkt Aleksandăr Vezenkov<sup>40</sup> an, dass sich „die bulgarische Geschichtswissenschaft bis heute mit den Inhalten des Projekts und mit den Aufsätzen im Katalog nicht ernsthaft auseinander gesetzt hat, nur mit dem ‚Skandal Batak‘“. Sein eigener umfangreicher Artikel leistet hier einen verdienstvollen Beitrag, etwa auch zur zentralen Frage des Projekts, wann und wodurch das ‚Massaker von Batak‘ zum wichtigsten nationalen Mythos avancierte und warum es gerade Batak war, wiewohl es 1876 Massaker in etwa zwanzig Orten des Landes gegeben hatte. Das Massaker war, wie er anhand von Quellen aufzeigt, in der Tat das größte, und es ging in das kollektive und kulturelle Erinnern ein, und zwar unabhängig von den im Forschungsprojekt so sehr ins Zentrum gerückten Bildquellen. Vezenkov korrigiert damit die Hauptthese des Projekts; und kritisch sieht er auch eine andere These, dass es sich beim Massaker eher um eine lokale Auseinandersetzung zwischen christlichen und pomakischen<sup>41</sup> Dörfern gehandelt habe.

Angesichts der Tatsache, dass ‚Batak‘ im emotionalen Haushalt der (ethnischen) Bulgaren eine Ressource ist, die jederzeit für Ressentiments gegen die türkische und pomakische Minderheit im Lande und gegen Türken schlechthin aktiviert werden kann, ist eine fundierte sachliche Behandlung der Ereignisse durch die Geschichtswissenschaft in der Tat unabdingbar. Gerade die Tatsache aber, dass die provokanten Thesen der Kunsthistorikerin Baleva ein Jahr lang niemanden in Bulgarien interessierten, lässt vermuten, dass der Medienskandal noch andere, aktuellere Ursachen hat. In einigen der z.T. sehr aggressiven und gehässigen Zeitungskommentare und Internet-Foren finden sich Hinweise darauf, dass der Zeitpunkt des Skandals in der Tat bedeutsam war. Im April

---

der alle Versuche „der Fälschung der Geschichte zum Schaden der Interessen Russlands“ unter Strafe stellen soll (<http://www.rg.ru/2009/05/20/komissia-dok.html>).

39 „Wir erklären uns gegen sakrale ‚Tabuthemen‘ und gegen den Zwang, alle auf die gleiche Art zu denken. Wir werden für das Recht, dass wir unsere Unterschiede in einem offenen und zivilisierten Dialog austragen.“

40 Vezenkov 2009, 138.

41 Pomaken sind islamisierte ethnische Bulgaren, die vor allem in Südbulgarien und Nordgriechenland leben.

2007 war Bulgarien gerade vier Monate Vollmitglied der Europäischen Union. Der – gegen viele Bedenken in der EU – rasche Beitritt des Landes war ein Ereignis, auf das die politischen und wirtschaftlichen Eliten, die den Beitritt in Brüssel ausgehandelt hatten, ihr Volk fast überhaupt nicht vorbereitet hatten. Der Beitritt zum 1. Januar 2007 traf die Bevölkerung Bulgariens (wie auch des Nachbarlandes Rumänien), die „Europa“ bislang nur als einen fernen Sehnsuchtsraum wahrgenommen hatten,<sup>42</sup> fast wie ein Schock. Vor allem die sofort in Kraft tretenden europäischen Gesetze und Verordnungen wie auch die hohen Anforderungen in vielen Bereichen der Wirtschaft erregten die Gemüter. Exemplarisch dafür stehen die scharfen landesweiten Proteste vor allem der ländlichen Bevölkerung bereits im Januar 2007 gegen die Einführung einer relativ hohen Steuer auf Alkohol – und zwar auch auf selbstgebrannten Schnaps, der für die ländliche Bevölkerung nicht nur ökonomische Bedeutung hat, sondern vor allem auch zentraler Teil ihrer Lebensweise ist. „Die in Brüssel wollen unsere Kultur und Identität vernichten“<sup>43</sup> war, wie die Volkskundlerin Radost Ivanova in einer empirischen Studie herausgearbeitet hat, die Kernaussage dieses antieuropäischen Protests. Dass dieser Aspekt für den Medienskandal und die Reaktionen aus der Bevölkerung relevant war, zeigt etwa der scharfe Artikel des bekannten Literaturwissenschaftlers Nikola Georgiev in der Tageszeitung *Monitor* vom 26.4.2007 unter dem Titel „Das sind die ersten Früchte unseres Beitritts zur EU“. Hinzu kam als wichtiger aktueller Anlass, dass am 20. Mai die für Bulgarien ersten Wahlen zum EU-Parlament bevorstanden, „die von allen Parteien benutzt werden, um sich als Verteidiger der nationalen Interessen gegen ‚Europa‘ zu stilisieren“.<sup>44</sup>

Die Tagung und Ausstellung vom Frühjahr 2007 trafen also auf eine gegenüber „Europa“ sensibilisierte und verunsicherte Bevölkerung. Das „deutsche“ Projekt – und Deutschland ist für Bulgaren bis heute das wichtigste Referenzland in Europa – wurde gedeutet als ein impertinenter Versuch „Europas“, „uns“ das wichtigste Symbol unserer Jahrhunderte währenden Opferrolle und unseres kämpferischen Heldenmuts wegzunehmen. Anders sind die scharfen medialen und politischen Reaktionen (bis hin zum Staatspräsidenten) und die anhaltenden Diskussionen in der Öffentlichkeit, besonders in Internet-Foren, auf das Dissertationsprojekt einer Kunsthistorikerin wohl kaum zu erklären. Durch ihre Einbindung in ein „deutsches“ Projekt war sie zur Nestbeschmutzerin geworden, die es zu pfeifen galt<sup>45</sup> und der man ihre bulgarische Staatsbürgerschaft, ja sogar ihren bulgarischen Namen aberkennen müsse. Das ganze Projekt wurde als

---

42 Vgl. Roth 2008

43 Ivanova 2008.

44 Ditchev 2007.

45 Mappes-Niediek 2007, Zekri 2007.

eine „wohlüberlegte antibulgarische Initiative“ und Verschwörung „Europas“ und der Türkei hingestellt.<sup>46</sup> Die Wucht der Reaktionen auf die Medienkampagne überstieg dann aber doch „nicht nur die Bedeutung des Projekts, sondern wohl auch die Erwartungen der Initiatoren der Medienkampagne“<sup>47</sup>; sie waren teilweise erschrocken über die sehr negativen Reaktionen aus dem Ausland, vor allem aus Deutschland, die dem Ansehen des Landes schaden.

## V.

Die Auswertung des reichhaltigen Datenmaterials macht somit dreierlei sehr deutlich: dass (1) im öffentlichen Diskurs in Bulgarien um das Berliner Projekt nicht nur antitürkische, sondern auch EU-feindliche Haltungen virulent wurden, dass (2) die Art des öffentlichen Diskurses Indiz dafür ist, dass die Überwindung des sozialistischen Erbes und die Einübung zivilgesellschaftlicher Diskurs- und Umgangsformen weiterhin ein Grundproblem der Gesellschaft ist und dass (3) die Reaktionen und Meinungen in der öffentlichen Debatte soziokulturelle Dichotomien in der Gesellschaft sowie Spannungen und Widersprüche bezüglich der nationalen Identitätskonstruktionen offenbart haben. Bulgarien als eines der jüngsten EU-Mitglieder ist, so zeigen diese Diskussionen, die Reaktionen auf Maßnahmen der EU und andere aktuelle Entwicklungen, schon kurz nach dem EU-Beitritt in jene Krise geraten, die fast alle neuen EU-Mitgliedsländer erfasst hat und für die im politischen Diskurs der Begriff ‚Post-Beitritts-Syndrom‘ verwendet wird.<sup>48</sup> Die extremen Reaktionen auf die kritische Beleuchtung eines nationalen historischen Mythos werden erst in diesem Kontext ganz verständlich, geben sie doch der Angst vor dem Verlust der ohnehin durch das historische Erbe beschädigten nationalen Identität Ausdruck.

Der Skandal zeigt aber darüber hinaus, dass bei der Vermittlung der Bilder der eigenen Geschichte und von „Europa“ den Medien – neben Schulbüchern – eine ganz entscheidende Rolle zukommt. Gerade die größten Printmedien und das Fernsehen neigen in Bulgarien und anderen südosteuropäischen Ländern sehr zu populistischen Äußerungen und zur Instrumentalisierung von antitürkischen und Anti-EU-Gefühlen. Doch gerade hier nimmt das Ganze eine fast

46 Vezenkov 2009, 135.

47 Ebd.

48 Zum Post-Beitritts-Syndrom und zum Populismus nach dem EU-Beitritt siehe die Beiträge von Heinz-Jürgen Axt (zu Griechenland), Anneli-Ute Gabanyi (zu Rumänien), Attila Ágh (zu Ungarn) und Sonja Schüler (zu Bulgarien) in den *Südosteuropa-Mitteilungen* 48, 2(2008), 38-98.

ironisch zu nennende Wendung, wie der späte Bericht des SPIEGEL<sup>49</sup> erschreckend deutlich macht. Die größten und lautesten, in ihrer Berichterstattung über „Batak“ gehässigsten Tageszeitungen des Landes, *Dneven trud* und *24 časa*, sind ausgerechnet jene, die dem Essener WAZ-Konzern gehören. Erst der kritische SPIEGEL-Bericht brachte dessen Chef Bodo Hombach dazu, in Sofia nach dem Rechten zu sehen – mehr als ein halbes Jahr zu spät.

Die Sensibilitäten gegenüber der EU bzw. „Europa“ sind sicherlich geblieben und werden, das zeigt die Erfahrung der anderen neuen EU-Länder, angesichts der Schwierigkeiten der EU-Integration auch noch einige Zeit anhalten. Der hier dargestellte Skandal bezog einen großen Teil seiner Wucht aus eben diesen Stimmungen wie auch aus der Geschichtspolitik einer politischen Elite, die selbst sehr tief in ihre kommunistische Vergangenheit verstrickt ist. Dennoch hat der Skandal auch positive Wirkungen gezeitigt. Er hat unter Intellektuellen im Land, die sich unerschrocken im Internet an die Öffentlichkeit wagten, eine kritische Diskussion über das nationale Selbstverständnis und über die Freiheit und Verantwortung der Forschung ausgelöst und sie für die politische Inanspruchnahme der nationalen Geschichte sensibilisiert. Zudem hat er gewisse Auswirkungen auf die zivilgesellschaftliche Entwicklung, denn er hat deutlich gemacht, „dass in einer pluralistischen Gesellschaft die Kulturpolitik kein Monolog der Staatsverwaltung und der in ihr Beschäftigten ist – die Initiative von Privatpersonen und Nicht-Regierungsorganisationen hat ihren legitimen Platz in ihrer Formierung“.<sup>50</sup> Diesen Anspruch betonten die inzwischen über 730 Unterschriften unter der Petition im Internet sowie kritische Veröffentlichungen jüngerer Historiker und anderer Wissenschaftler. Ob aber der Skandal dazu beiträgt, dass die große Bevölkerungsmehrheit ihr Verhältnis zu „Europa“, zu den „Türken“, zur türkischen Minderheit im Land und damit letztlich zu ihren eigenen historischen Mythen ändern wird,<sup>51</sup> das darf angesichts der generellen Zunahme populistischer und nationalistischer Tendenzen in Südosteuropa zumindest für die absehbare Zukunft bezweifelt werden.

Was die Einordnung des Skandals in das eingangs angesprochene weite Feld der historischen Mythen in Südosteuropa betrifft, hat er noch einen weiteren, überaus wichtigen Punkt deutlich gemacht. Er hat gezeigt, dass die aus der historischen Erfahrung und der starken Volkstradition herrührende Neigung zu ahistorischem Denken und damit zur Mythenbildung als Ressource in der Tat vorhanden und auch abrufbar ist, dass es aber stets der gezielten Manipulation durch die Eliten bedarf, dieses Potenzial zu aktivieren. In Bulgarien haben – ähnlich wie im Serbien der 1990er Jahre oder im Namensstreit zwischen Grie-

---

49 Kraske / Schmitter 2007.

50 Vezenkov 2009, 148.

51 Vgl. Roth 1999.

chenland und der Republik Mazedonien – Teile der *politischen* Elite ihre Macht in der Tat manipulativ eingesetzt. Noch schwerwiegender ist aber die Tatsache, dass auch Mitglieder der *akademischen* Elite, die eigentlich um die Macht der Mythen wissen und zu deren kritischer Überprüfung beitragen sollten, nicht als Aufklärer, sondern als Brandstifter gewirkt haben. Nicht so sehr der generelle Hang zur Mythenbildung und der konkrete Batak-Mythos als vielmehr dessen bewusste Nutzung zum Schüren „chauvinistischer Hysterie“<sup>52</sup> durch Teile der Elite haben jene „ungeahnt destruktive Wirkung“ entfalten können, von der Holm Sundhaussen vor über zehn Jahren gesprochen hat.

### Literaturverzeichnis

- Baleva, Martina, 2006: „Koj (po)kaza istinata za Batak?“ [Wer hat die Wahrheit über Batak gesagt (gezeigt)], in: *Kultura* 17, 3.5.2006.
- Baleva, Martina / Brunnbauer, Ulf (Hrsg.), 2007: *Batak kato mjesto na pametta / Batak als bulgarischer Erinnerungsort*. Sofia: Iztok-Zapad.
- Behring, Eva / Richter, Ludwig / Schwarz, Wolfgang Fr. (Hrsg.), 1999: *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas*. Stuttgart: Steiner.
- Čolović, Ivan, 1994: „Die Erneuerung des Vergangenen. Zeit und Raum in der zeitgenössischen politischen Mythologie“, in: Stefanov, Nenad / Werz, Michael (Hrsg.): *Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Fischer, 90–103.
- Dimitrov, Božidar, 2007: *12 mita v bălgarskata istorija i „Mităt“ za Batak* [12 Mythen in der bulgarischen Geschichte und der „Mythos“ über Batak]. Sofia, Fondacija KOM.
- Ditchev, Ivaylo, 2007: „Der bulgarische Bilderstreit“, in: *die tageszeitung* Nr. 8263 vom 30.4.2007, 17.
- Erlich, Vera St., 1984: „Historical Awareness and the Peasant“, in: Winner I.P. u.a. (Hrsg.): *The Peasant and the City in Eastern Europe*. Cambridge, Mass., 99–109.
- Gazdov, Nikola, 2007: *Symbolpolitik und „Europäisierung“ im postsozialistischen Bulgarien*. Masterarbeit, Universität München.
- Hein, Barbara, 2008: „Mythenkontrolle“, in: *Das Kunstmagazin* 1(2008), 58–59.
- Hofer, Tamás, 1991: „Construction of the ‚Folk Culture Heritage‘ in Hungary and Rival Versions of National Identity“, in: *Ethnologia Europaea* 21(1991), 145–170.
- Ivanova, Radost, 2004: „Die čalga als kultureller Ausdruck der Transformation“, in: *Ethnologia Balkanica* 8(2004), 227–238.
- Ivanova, Radost, 2008: „Für 20 Leva und eine Flasche Schnaps: Der Schnaps im Leben des bulgarischen Dorfes“, in: Roth, Klaus (Hrsg.): *Europäisierung von unten? Beobachtungen zur EU-Integration Südosteuropas*. Forst Arbeitspapiere 44. München, 115–124.

<sup>52</sup> Mappes–Niediek 2007.



- Kajčev, Naum, 2006: „Kak Batak vlezje v bälgarskijat nacionalen razkaz“ [Wie Batak in die bulgarische nationale Erzählung einging], in: *Kultura* Nr. 24, 21.6.2006.
- Kraske, Marion / Schmitter, Elke, 2007: „Terror um ein Bild. Zwei dem WAZ-Konzern gehörende Tageszeitungen in Bulgarien machen mit nationalistischen Parolen Jagd auf eine Wissenschaftlerin“, in: *DER SPIEGEL* 47(2007), 74-76.
- Lauer, Reinhard, 1993: „Aus Mördern werden Helden. Über die heroische Dichtung der Serben“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6.3.1993.
- Lauer, Reinhard, 1995: „Das Wüten der Mythen. Kritische Anmerkungen zur serbischen heroischen Dichtung“, in: Lauer, Reinhard / Lehfeldt, Werner (Hrsg.): *Das jugoslawische Desaster. Historische, sprachliche und ideologische Hintergründe*. Wiesbaden, 107-148.
- Mappes-Niediek, Norbert, 2007: „„Auf den Pfahl‘. Todesdrohungen gegen deutsche Forscher in Bulgarien. Staatsspitze schürt chauvinistische Hysterie“, in: *Frankfurter Rundschau* vom 26.7.2007.
- Prošić-Dvornić, Mirjana, 2000: „Apocalyptic Thought and Serbian Identity: Mythology, Fundamentalism, Astrology and Soothsaying as Part of Political Propaganda“, in: *Ethnologia Balkanica* 4(2000), 163-181.
- Richter, Angela, 1999: „Rückgriffe auf den Vidovdan-Mythos in literarischen Werken des 20. Jahrhunderts“, in: Behring, Eva u.a. (Hrsg.): *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel- und Südosteuropas*. Stuttgart, 381-392.
- Roth, Klaus, 1995: „Zeit, Geschichtlichkeit und Volkskultur im postsozialistischen Südosteuropa“, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 31(1995), 31-45.
- Roth, Klaus, 1999: „Coming to Terms with the Past? The Ottoman Legacy in Southeast Europe“, in: Šmitek, Zmago / Muršič R. (ed.): *MESS. (Mediterranean Ethnological Summer School)*, vol 3. Ljubljana, 219-235.
- Roth, Klaus, 2008: „Von Europa schwärmen? ‚Europa‘ und die Europäische Union in den Vorstellungen der Menschen in Südosteuropa“, in: Schubert, Gabriella / Sundhaussen, Holm (Hrsg.): *Prowestliche und antiwestliche Diskurse in den Balkanländern/ Südosteuropa*. München: Sagner, 165-179.
- Schmitt, Oliver J., 2005: „Export eines Nationalhelden? Der schwierige Umgang mit Skanderbeg im albanischsprachigen Westbalkan“, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 152, 2.7.2005, 55.
- Schmitt, Oliver J., 2009: *Skanderbeg. Der neue Alexander auf dem Balkan*. Regensburg: Pustet.
- Skendi, Stavro, 1971: „The Songs of the Klephts and the Hayduks – History or Oral Literature?“, in: Gesemann, Wolfgang u.a. (Hrsg.): *Serta Slavica. In Memoriam Aloisii Schmaus*. München, 666-673.
- Sundhaussen, Holm, 1999: „Europa balkanica. Der Balkan als historischer Raum Europas“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 25(1999), 626-653.
- Swartz, Richard, 2009: „„Nein, nein, niemals!‘ Zwischen Krise und Europawahl: Populismus und Nationalismus bestimmen die Politik in Ungarn“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 4.5.2009.
- Trankova, Dimana, 2009: „The Chalga Way of Life“, in: *Vagabond* 32, 05(2009), 34-37.

- Ursprung, Daniel, 2005: „Vom Türkenkämpfer zur erfundenen Tradition. Geschichte im Spannungsfeld divergierender Nationskonzepte“, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 152, 2.7.2005, 57.
- Vezenkov, Aleksandăr, 2007: „Novijat debat za Bataškoto klane – istoriografski aspekti“ [Die neue Debatte über das Massaker von Batak – historiografische Aspekte], in: *Zeitung Dnevnik* vom 26.4.2007 (<http://www.dnevnik.bg/show/?storyid=334453>).
- Vezenkov, Aleksandăr, 2009: „Proektăt i skandalăt ‚Batak‘. Razkaz na edin očevidec [Das Projekt und der Skandal ‚Batak‘. Erzählung eines Augenzeugen], in: *ANAMNEZA IV*, 1(2009), 132-203.
- Zekri, Sonja, 2007: „Die Barbaren von Batak. Schafott oder Pfahl: Bulgarische Nationalisten bedrohen zwei Kunsthistoriker, die die Geschichte eines Gemäldes untersuchen“, in: *Süddeutsche Zeitung* 17.10.2007.

# Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

## Neue Folge

*Wer kauft Liebesgötter? Metastasen eines Motivs*

Dietrich Gerhardt, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020291-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 1

*Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III*

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020223-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 2

*Gesetzgebung, Menschenbild und Sozialmodell im Familien- und Sozialrecht*

Hrsg. von Okko Behrends und Eva Schumann, Berlin/New York 2008

ISBN 978-3-11-020777-4

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 3

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*

*I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021352-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4

*Das Papsttum und das vielgestaltige Italien. Hundert Jahre Italia Pontificia*

Hrsg. von Klaus Herbers und Jochen Johrendt, Berlin/New York 2009

ISBN 978-3-11-021467-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 5

*Die Grundlagen der slowenischen Kultur*

Hrsg. von France Bernik und Reinhard Lauer, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-022076-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 6

*Studien zur Philologie und zur Musikwissenschaft*

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2009.

ISBN 978-3-11-021763-6

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 7

*Perspektiven der Modernisierung. Die Pariser Weltausstellung, die Arbeiterbewegung, das koloniale China in europäischen und amerikanischen Kulturzeitschriften um 1900*  
Hrsg. von Ulrich Mölk und Heinrich Detering, in Zusammenarb. mit Christoph Jürgensen, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023425-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 8

*Das strafende Gesetz im sozialen Rechtsstaat. 15. Symposion der Kommission: „Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart“*

Hrsg. von Eva Schumann, Berlin/New York 2010

ISBN 978-3-11-023477-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 9

*Studien zur Wissenschafts- und zur Religionsgeschichte*

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025175-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 10

*Erinnerung – Niederschrift – Nutzung.*

*Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*

Hrsg. von Klaus Herbers und Ingo Fleisch, Berlin/New York 2011

ISBN 978-3-11-025370-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 11

*Erinnerungskultur in Südosteuropa*

Hrsg. von Reinhard Lauer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025304-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 12

*Old Avestan Syntax and Stylistics*

Martin West, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-025308-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 13

*Edmund Husserl 1859-2009. Beiträge aus Anlass der 150. Wiederkehr des Geburtstages des Philosophen*

Hrsg. von Konrad Cramer und Christian Beyer, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026060-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 14

*Kleinüberlieferungen mehrstimmiger Musik vor 1550 in deutschem Sprachgebiet.*

*Neue Quellen des Spätmittelalters aus Deutschland und der Schweiz*

Martin Staehelin, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11-026138-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 15

*Carl Friedrich Gauß und Russland.*

*Sein Briefwechsel mit in Russland wirkenden Wissenschaftlern*

Karin Reich und Elena Roussanova, unter Mitwirkung von Werner Lehfeldt, Berlin/  
Boston 2011

ISBN 978-3-11-025306-1

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 16

*Der östliche Manichäismus – Gattungs- und Werksgeschichte.*

*Vorträge des Göttinger Symposiums vom 4./5. März 2010*

Hrsg. von Zekine Özertural und Jens Wilkens, Berlin/Boston 2011

ISBN 978-3-11- 026137-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 17

*Studien zu Geschichte, Theologie und Wissenschaftsgeschichte*

Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028513-0

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 18

*Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit.*

*II. Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst)*

Hrsg. von Ludger Grenzmann, Thomas Haye, Nikolaus Henkel u. Thomas Kaufmann,  
Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028519-2

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 4/2

*Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter*

Hrsg. von Jochen Johrendt und Harald Müller, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11- 028514-7

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 19

*Die orientalistische Gelehrtenrepublik am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Der Briefwechsel*

*zwischen Willi Bang(-Kaup) und Friedrich Carl Andreas aus den Jahren 1889 bis 1914*

Michael Knüppel und Alois van Tongerloo, Berlin/Boston 2012

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 20

*Homer, gedeutet durch ein großes Lexikon*

Hrsg. von Michael Meier-Brügger, Berlin/Boston 2012

ISBN 978-3-11-028518-5

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 21

*Die Göttinger Septuaginta. Ein editorisches Jahrhundertprojekt*

Hrsg. von Reinhard G. Kratz und Bernhard Neuschäfer, Berlin/Boston 2013

ISBN 978-3-11-028330-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 22

*Geld, Handel, Wirtschaft. Höchste Gerichte im Alten Reich als Spruchkörper und Institution*

Hrsg. von Wolfgang Sellert, Anja Amend-Traut und Albrecht Cordes, Berlin/Boston

2013

ISBN 978-3-11-026136-3

Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 23



