

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!“¹

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.

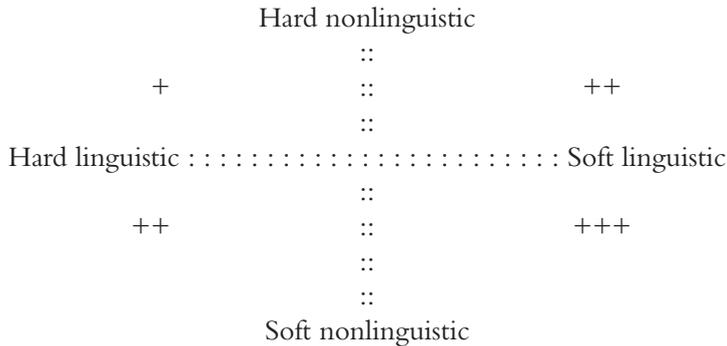
Hier fokussieren wir die slawischsprachigen Balkanmuslime.² Diese Gruppe umfasst (außerhalb der Türkei) ca. 2,6 Millionen Menschen. Wir werden im Folgenden sehen, dass die Bosnier, die mehr als 60% der slawischen Balkanmuslime bilden, als einzige über ein politisches Gruppenkonzept verfügen, das die 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 an³:



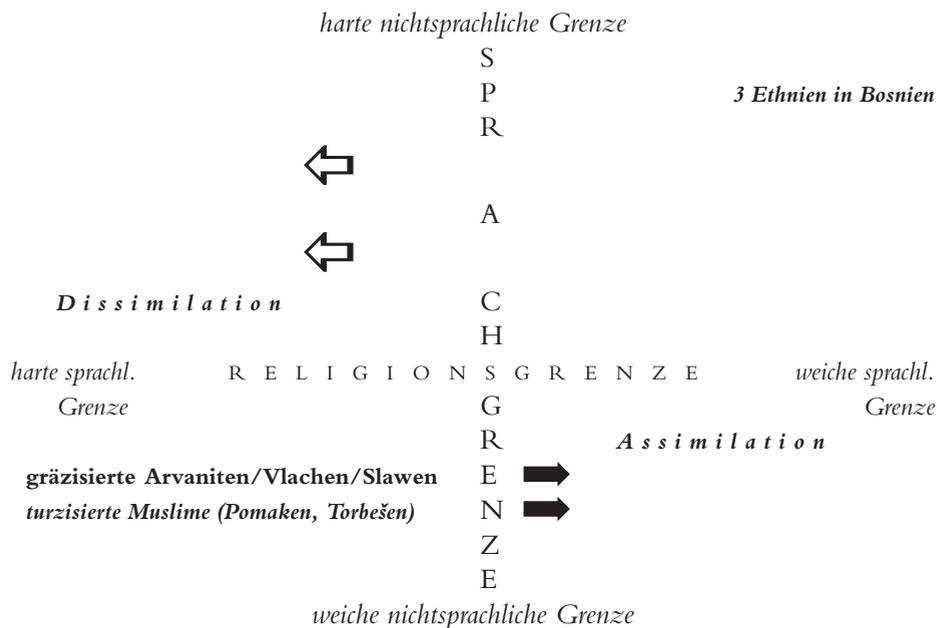
Das Modell von Giles scheint anwendbar auf ein- und zweisprachige Gruppen und zeigt deutlich, dass auf dem Balkan die Religionsgrenze *nie*, die Sprachgrenze hingegen häufig überschritten wird. Die Kohäsionsprozesse innerhalb der christlichen und der muslimischen Gruppe(n) können intra- oder interlingual 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.⁴

Sprache hat hier minimale referentielle Funktion und wird vor allem genutzt, um sich nach innen zu solidarisieren und nach außen abzugrenzen.

³ Giles 1979, 275.

⁴ LePage / Tabouret-Keller 1985, 116, 181.



Das Unterlaufen der sprachnationalistischen Logik finden wir insbesondere bei den Balkanmuslimen⁵, 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.⁶

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.⁷ 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).⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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?!¹¹

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

¹¹ <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“¹²: 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.¹³

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.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶ 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 Torbešendörfer – 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?¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹

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 Abstandssprache 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.²⁰ 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.²¹ 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 Entturzisierung 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.²²
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.²³ 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.²⁴ 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).