

Inhalt

Einleitung	7
»Wir schliefen als Muslime ein, und wir erwachten als Bosnjaken« <i>Die slawischen Muslime in Bosnien-Herzegowina</i>	31
»Wie kann ich einer Nation angehören, die es gar nicht gibt?« <i>Die Torbeschen in Mazedonien</i>	61
Wie aus Ibrim Emin Kadri Ivan Kadriev wurde <i>Die Pomaken in Bulgarien</i>	101
»Wir wissen nicht mehr, wer wir sind« <i>Die Pomaken in Griechenland</i>	151
»Es macht mich traurig, dass eine ganze Kultur verlorengeht« <i>Die Aromunen in Mazedonien</i>	194
»Wenn fünfzig Wörter erhalten bleiben, ist unsere Arbeit nicht vergeblich« <i>Die Istrorumänen in Kroatien</i>	234

»Ohne unsere Vorfahren wäre Zagreb heute muslimisch« <i>Die Uskoken des Žumberak</i>	257
Danksagung	283
Verwendete Literatur	285

Einleitung

»Ja sam tvoj cimer« – das waren die ersten Worte, die ich hörte, als ich im Frühjahr 1974 das mir zugewiesene Zimmer im Zagreber Studentenheim »Stjepan Radić« betrat. Sie verwirrten mich. Begrüßte mich eine mysteriöse Stimme hinter den Wänden des engen Raums mit den Worten: »Ich bin dein Zimmer«? Ich stand da, unsicher, aufgeregt, voller Erwartungen, was in dieser damals für mich fremden Welt alles auf mich zukommen würde. Meine Kenntnisse der serbokroatischen Sprache waren nicht berauschend. Und dann sah ich den jungen, freundlichen Mann, der über das ganze Gesicht strahlte: »Ja sam tvoj cimer«, wiederholte er und gab mir zu verstehen, dass er nicht mein Zimmer sei, sondern mein Zimmerkollege. »Cimer« ist ein Ausdruck, der vor allem in der Umgangssprache verwendet wird. Wir standen beide in dem schmalen Zimmer mit den zwei kleinen, schäbigen Schreibtischen, den zwei abgewetzten Schränken und den beiden schmalen Betten und lachten. Diesen engen Raum sollten wir in den nächsten zehn Monaten miteinander teilen. Mein »cimer« brachte mir die Sprache bei, und zwar auch jene, die im Studentenheim und auf der Straße gesprochen wird. Damals ahnte ich noch nicht, wie wichtig diese Kenntnisse für mich später sein sollten.

Mein »cimer« nahm mich an Wochenenden oder Feiertagen oft mit nach Hause zu seinen Eltern. Sie lebten in einem

kleinen Dorf im östlichen Teil Slawoniens, also dort, wo zu Beginn der neunziger Jahre der serbisch-kroatische Krieg mit großer Heftigkeit wütete. Er hatte einen kroatischen Vater und eine serbische Mutter. Das war nichts Außergewöhnliches. Das war in seinem Elternhaus ebenso wenig ein Thema wie auf den nächtlichen Streifzügen durch Slawonien. Mein »cimer« sagte manchmal, er sei ein Jugoslawe. Ich wusste damals noch nicht, dass es offiziell gar keine jugoslawische Nation gab, sondern nur eine slowenische, eine kroatische, eine serbische, eine muslimische, eine montenegrinische und eine mazedonische. Jene Staatsbürger der damaligen Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien, die sich in Volkszählungen im ethnischen Sinn als Jugoslawen deklarierten, wollten sich dadurch, wie mein »cimer« erklärte, einer eindeutigen nationalen Kategorisierung entziehen: die einen, weil sie aus ethnisch gemischten Familien stammten; die anderen, weil sie sich vor allem mit dem von Josip Broz Tito geschaffenen jugoslawischen Vielvölkerstaat identifizierten und weniger mit der staatstragenden Nation der Teilrepublik, in der sie lebten. Die Staatsbürgerschaft war ihnen wichtiger als die ethnische und nationale Zugehörigkeit.

Mein »cimer« nannte seine Sprache Serbokroatisch. Serbisch und Kroatisch galten als Varianten der gleichen Sprache. Doch als Jugoslawien zu Beginn der neunziger Jahre zerfiel, wurde auch die gemeinsame Standardsprache in einzelne Teile zerschlagen. Die neuen Sprachen hießen Serbisch, Kroatisch und Bosnisch. Nach der Loslösung Montenegros von Serbien im Jahr 2006 kam auch noch Montenegrinisch hinzu. Was einst als Serbokroatisch oder Kroatoserbisch bezeichnet wurde, nennt sich nun BKMS (Bosnisch, Kroatisch, Montenegrinisch, Serbisch) oder auch BKS. Die Unterschiede zwi-

schen den vier Sprachen sind gering, und jeder versteht jeden problemlos. Ein Teil der Staatsbürger Montenegros spricht jedoch nicht Montenegrinisch, sondern Serbisch, und die Kroaten und die Serben, die in Bosnien-Herzegowina leben, nennen ihre Sprache nicht Bosnisch, sondern Kroatisch oder Serbisch. Hinzu kommt, dass die Serben in Kroatien und in Bosnien-Herzegowina ebenso wie die Montenegriner jene phonetische Variante der einst gemeinsamen Schriftsprache verwenden, die in Kroatien und nicht in Serbien gesprochen wird. Die Trennlinien der serbischen und der kroatischen Sprache decken sich nicht mit den ethnischen Grenzen.

Das kleine Dorf, in dem die Eltern meines Zimmerkollegen lebten, war nicht weit von der Stadt Vukovar entfernt, dessen Zentrum im serbisch-kroatischen Krieg von der Jugoslawischen Volksarmee und serbischen Milizen fast vollständig zerstört wurde. In dieser multiethnischen Stadt im äußersten Osten Kroatiens an der Grenze zu Serbien hatten sich bei der letzten gesamtjugoslawischen Volkszählung vom Frühjahr 1991 trotz aller nationalistischen Propaganda in Serbien und Kroatien noch immer zehn Prozent der Bewohner als Jugoslawen bezeichnet. Die Zahl lag weit über dem Landesdurchschnitt. Die Staatsbürgerschaft war ihnen ganz offensichtlich nach wie vor wichtiger als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation – und das im Jahr, als der Krieg begann und Jugoslawien endgültig in einzelne Teile zerfiel. 1974 allerdings hatte noch nichts auf das kommende Unheil hingedeutet. Mein »cimer« konnte nicht ahnen, dass sechzehn Jahre später alles entlang der ethnischen und nationalen Trennlinien auseinanderbrechen würde: der jugoslawische Staat, die kommunistische Partei, die Medien, ja ganze Familien. Die einen verloren ihre vertraute Identität, andere fan-

den eine neue, in der die Nation alles andere in den Hintergrund drängte.

Im Nachbarzimmer wohnte ein Student aus der bosnischen Stadt Travnik. Sein Vater war Muslim, seine Mutter Kroatin. Sein bester Freund war ein Serbe, mit dem er lange auf der Schulbank saß. Mein Kollege aus Travnik war ein Muslim, und er war doch kein Muslim. Er war, wie er mir erklärte, nur im nationalen und ethnischen Sinn ein Muslim, denn zu jener Zeit konnten sich bei den Volkszählungen die slawischen Muslime Jugoslawiens als Muslime deklarieren. Allerdings musste das Wort mit einem großen »M« geschrieben werden, was im Serbokroatischen ungewöhnlich war. Wurde ein kleines »m« verwendet, war die Religionszugehörigkeit gemeint. Der Student aus Travnik war, wie viele andere Muslime auch, religiös indifferent und ging kaum in die Moschee, auch nicht in die Kirche. Dennoch war er ein Muslim, einer mit einem großen »M«, der sich erst noch, ebenso wie mein »cimer«, als Jugoslawe fühlte. Er war sozusagen ein nicht-muslimischer Muslim. Die bosnischen Kommunisten hatten Ende der sechziger Jahre aus politischen Gründen eine neue Nation geschaffen, der sie einen konfessionellen Namen gaben. Das alles war für mich damals ebenso verwirrend wie faszinierend.

Auch der Student aus Travnik nahm mich manchmal mit nach Hause. Wie mein »cimer« lebte er in einer ethnisch gemischten Gegend. Es geht hier nicht darum, die Zustände im sozialistischen Jugoslawien nostalgisch zu verklären. Es war damals nicht alles besser, im Gegenteil: Vieles war schlechter. Die Frage der nationalen Zugehörigkeit aber war bei meinen Besuchen weder in Travnik noch in Ostslawonien je ein Thema. Fast zwanzig Jahre später, im September 1992, besuchte ich während der Belagerung Sarajevos auch den von

den bosnischen Serben kontrollierten Teil der Stadt. Ein Soldat begleitete mich an die Front. Danach lud er mich zu sich nach Hause ein. Er lebte zusammen mit seinen Eltern, seiner Frau und seinen beiden Kindern auf einem Bauernhof in der Nähe von Pale, dem damaligen Hauptquartier der extremistischen bosnischen Serben mit Radovan Karadžić an der Spitze. Er war ein aufmerksamer Gastgeber, es wurde viel gegessen, getrunken, gesungen und geredet. Am andern Morgen ging der freundliche Soldat mit einer für mich unfassbaren Selbstverständlichkeit wieder zu den Geschützen auf den Hügeln, um auf Sarajevo zu schießen, obschon in der Stadt, wie er am Abend zuvor stolz erklärt hatte, viele seiner Freunde lebten. Er selber war dort in die Schule gegangen. Dass vor allem Zivilisten getötet wurden, unter ihnen auch Serben, die in der belagerten Stadt geblieben waren, schien ihn nicht zu bekümmern. Er machte mit und stellte keine Fragen. Wie war das möglich?

Der serbische Soldat war, wie andere bosnische Serben zu jener Zeit auch, überzeugt davon, dass er für eine gerechte Sache kämpft, dass das serbische Volk von Kroaten und Muslimen angegriffen wurde und sich deshalb zur Wehr setzen muss. Ein ranghoher Offizier der bosnisch-serbischen Truppen erklärte im September 1992 im Gespräch im serbischen Teil Sarajevos, seine Aufgabe bestehe darin, das Territorium, das den Serben gehöre, zu verteidigen und einen Genozid am serbischen Volk zu verhindern. Immer und überall war damals vom Volk die Rede, nicht von einzelnen Menschen mit spezifischen Interessen und Identitäten. Es gab nur Angreifer und Verteidiger, nur Täter und Opfer, nur Serben und Kroaten und Muslime. Der Chef der Nachrichtenagentur Srna in Pale, bei dem ich mich für den Besuch des serbischen Teils von

Sarajevo akkreditieren musste, behauptete während der zwei-stündigen Indoktrination allen Ernstes, die Serben hätten nie freiwillig mit den Muslimen zusammengelebt. Zuerst seien sie von den »Türken« – gemeint sind die Osmanen – dazu gezwungen worden, dann von den Habsburgern und schließlich, nach dem Zweiten Weltkrieg, von den Kommunisten. Nun wollten sich die Serben ein für alle Mal von den Muslimen trennen. Es sei unverantwortlich, erklärte er, die Opfer, also die bosnischen Serben, dazu zu zwingen, mit ihren Henkern, gemeint sind die Muslime, zusammenzuleben. Die Saat, welche die nationalistische serbische Propaganda am Vorabend des Zerfalls Jugoslawiens gesät hatte, war aufgegangen.

Was mich als Student an Jugoslawien vor allem faszinierte, war nicht der Selbstverwaltungssozialismus, in dem damals viele einen dritten Weg zwischen Kommunismus und Kapitalismus sahen. Mich zog von Anfang an die ethnische, sprachliche, konfessionelle und kulturelle Vielfalt auf engem Raum in ihren Bann. Auf einer Reise durch Jugoslawien während meines Studienjahrs in Zagreb entdeckte ich die Torbeschen. Sie leben vor allem im Südwesten und Westen Mazedoniens im Grenzgebiet zu Albanien sowie in einigen Dörfern südlich der Hauptstadt Skopje. Im Laufe der Jahre stieß ich auf die Goraner, deren Siedlungsgebiet im Dreiländereck Kosovo–Mazedonien–Albanien liegt. Später besuchte ich einige von Pomaken bewohnte Dörfer in den Rhodopen im Süden Bulgariens sowie auf der andern Seite der Grenze in Westthrazien, also im äußersten Nordosten Griechenlands. Die Torbeschen, die Goraner und die Pomaken sind, ebenso wie die Bosnjaken in Bosnien-Herzegowina, Muslime slawischen Ursprungs, deren christliche Vorfahren im Laufe der rund fünfhundertjährigen Herrschaft der Osmanen zum Islam

konvertiert waren. Das zumindest ist die in der Geschichtswissenschaft vorherrschende Meinung. Allerdings gibt es auch andere, teilweise abenteuerliche Herkunftstheorien. Die slawischen Muslime Mazedoniens, Bulgariens und Griechenlands sprechen alle eine slawische Sprache: die Torbeschen Mazedonisch, die Goraner einen serbisch-mazedonischen Übergangsdialekt, die Pomaken in Bulgarien einen bulgarischen Dialekt. Die griechischen Pomaken nennen ihre Sprache nicht Bulgarisch, sondern Pomakisch. Sie wollen sich damit nicht nur von Bulgarien abgrenzen, das sie im Laufe der Geschichte immer wieder – oft mit gewaltsamen Methoden – zu assimilieren versuchte, sondern auch von jenen Muslimen slawischer Herkunft, die sich als Türken definieren und behaupten, alle Pomaken in Westthrazien seien Türken. Die griechischen Pomaken bilden zusammen mit den ethnischen Türken und den muslimischen Roma die sogenannte muslimische Minderheit. Es ist die einzige, die in Griechenland offiziell anerkannt wird. Sie ist, ganz in der Tradition des Osmanischen Reiches, konfessionell und nicht ethnisch definiert.

Heute leben auf dem Balkan 6,8 Millionen autochthone Muslime, die überwiegende Mehrheit von ihnen sind Sunniten. Ihre Vorfahren waren also nicht aus Anatolien eingewandert. Sie waren keine Türken, auch wenn sie so genannt wurden, sondern Christen, die im Laufe der langen Herrschaft der Osmanen zum Islam übertraten. Die Zahl der Muslime auf dem Balkan, die slawischer Herkunft sind, wird auf 2,5 Millionen geschätzt. Zu ihnen zählen die Bosnjaken, die Goraner, die Torbeschen, die Pomaken und die Muslime im nationalen Sinn. Seit dem jüngsten Zensus von 2013 bilden die Bosnjaken in Bosnien-Herzegowina die absolute Bevölkerungs-

mehrheit, wenn auch nur ganz knapp. Im Sandžak Novi Pazar, der nach den Balkankriegen von 1912/13 zwischen Serbien und Montenegro aufgeteilt wurde, ist ihr Anteil noch höher. Rund 4,3 Millionen Muslime auf dem Balkan sind ethnische Albaner, deren Vorfahren vor Jahrhunderten ebenfalls vom Christentum zum Islam konvertiert waren. Sie leben vor allem in Albanien und im Kosovo, aber auch in Mazedonien, Montenegro und Südserbien. Hinzu kommen, neben muslimischen Roma (es sollen einige Hunderttausend sein), rund 900 000 ethnische Türken, die vor allem im Osten Bulgariens, in Westthrazien, aber auch in Mazedonien sowie in einigen andern Regionen leben. In jenen Gebieten, die für das Osmanische Reich wegen der Nähe zur Hauptstadt Istanbul strategisch von besonderer Bedeutung waren, wurden schon zu Beginn der Expansion nach Europa in der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert Muslime aus Anatolien angesiedelt. Dass heute so viele Muslime slawischer Herkunft in Südosteuropa leben, ist einer breiten Öffentlichkeit im Westen des Kontinents wohl erst durch den Bosnienkrieg der neunziger Jahre bewusst geworden, als die Muslime (Bosnjaken) Opfer ethnisch motivierter Vertreibungen wurden. Gerade der Balkan zeigt: Auch der Islam gehört zu Europa, nicht nur das Christentum.

Die Islamisierung war ein Prozess, der sich über Jahrhunderte hinzog und regional unterschiedlich verlief. Besonders betroffen waren Bosnien und die Herzegowina, die albanischen Siedlungsgebiete sowie Teile Mazedoniens und Bulgariens. In Bosnien, der Herzegowina und in Albanien mit den angrenzenden Gebieten war die Islamisierung auch deshalb umfassender als anderswo, weil in diesen Regionen, an der Nahtstelle zwischen westlich-katholischer und östlich-ortho-

doxer Konfession, die kirchlichen Strukturen schwächer ausgeprägt waren. Entsprechend geringer war auch der Widerstand des Klerus. Über die Gründe, die Christen auf dem Balkan in der Zeit der osmanischen Herrschaft zum Religionswechsel bewogen haben, wird noch immer kontrovers diskutiert. Das hängt nicht nur mit der schwierigen Quellenlage zusammen, sondern auch mit nationalen Empfindlichkeiten. Die meisten Historiker, insbesondere außerhalb der betroffenen Länder, vertreten die Auffassung, die Übertritte seien im Allgemeinen freiwillig erfolgt, meist aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen oder auch, um der Willkür lokaler osmanischer Beamter und muslimischer Grundbesitzer zu entinnen. Die Muslime waren gegenüber den christlichen Untertanen des Sultans privilegiert. Nur sie konnten im Staatsdienst oder in der Armee des großen und mächtigen Osmanischen Reiches Karriere machen. Vor allem muslimische Bosnier und Albaner gelangten in Spitzenpositionen und waren wichtige Stützen der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan. Ein Religionswechsel war für die alteingesessene christliche Bevölkerung angesichts der rechtlichen Benachteiligung und Diskriminierung sowie der Aussicht auf Aufstiegsmöglichkeiten und erhöhtes soziales Prestige durchaus attraktiv.

Die meisten Historiker unterscheiden zwei Phasen der Islamisierung. In der Frühzeit der Herrschaft der Osmanen, im 15. und 16. Jahrhundert, konvertierte ein Teil der alten Elite. Sie wollte dadurch ihre privilegierte Stellung bewahren. Auch zahlreiche Handwerker in den Städten traten zum Islam über, weil sie hofften, soziale und rechtliche Vorteile zu erlangen. Später, vor allem ab dem 17. Jahrhundert, nahm die religiöse Intoleranz zu, und damit auch der Druck auf die Chris-

ten, die Religion zu wechseln. Es ist denn auch kein Zufall, dass gerade in jener Zeit die von Istanbul ausgehende Kadizadeli-Bewegung an Einfluss gewann. Ihre Mitglieder forderten die Rückkehr zu den ursprünglichen Lehren des Propheten und zu den Wurzeln des Islams. Ein weiterer Grund für die Übertritte liegt in der erhöhten Abgabenlast. Im 17. Jahrhundert war die Hohe Pforte in zahlreiche kostspielige Kriege verwickelt, unter anderem mit dem Habsburgerreich. Sie erhöhte deshalb die Kopfsteuer für die christliche Bevölkerung. Die Abgabenlast wurde unerträglich, und viele Bauern sahen im Übertritt zum Islam den einzigen Ausweg. Trotz des wachsenden Drucks auf die Christen blieben auch jetzt eigentliche Zwangsbekehrungen die Ausnahme. Die Osmanen hatten allein schon deshalb kein Interesse an einer Islamisierung im großen Stil, weil sie die von den Christen bezahlten Steuern dringend benötigten. Religiöse Überzeugungen spielten beim Religionswechsel kaum eine Rolle.

Auch wenn der Islam zunächst vor allem aus pragmatischen Gründen angenommen worden war, wurde er doch zu einem wichtigen Teil des Selbstverständnisses der slawischen Muslime. Er prägte ihr Alltagsleben und ihre Kultur. Der vor allem in der bulgarischen Historiografie verbreiteten These, wonach der Islam nur die Oberfläche berührt habe und viele Konvertiten heimlich Christen geblieben seien, widerspricht allein schon die Tatsache, dass die Muslime slawischer Herkunft auch dann nicht zum christlichen Glauben zurückkehrten, als die Osmanen im 19. und 20. Jahrhundert immer weiter aus dem Balkan hinausgedrängt wurden und christliche Nationalstaaten auf ethnischer Grundlage entstanden. Als die alte Ordnung zusammenbrach, floh ein Teil von ihnen in jene Regionen des Balkans, die noch immer von den Osmanen be-

herrscht wurden, oder aber nach Anatolien in das osmanische Kernland. Viele wollten nicht in einem christlichen Staat leben. Auch jene, die ihre Heimat nicht verließen, blieben dem Sultan bis zum bitteren Ende treu ergeben. Der Islam war den slawischen Muslimen, deren Vorfahren einst Christen gewesen waren, ganz offensichtlich wichtiger als sprachliche oder ethnische Bindungen.

Für die Torbeschen, die Goraner und die Pomaken stellte sich erst mit dem Ende der Herrschaft der Osmanen die Frage nach der eigenen nationalen Identität. Als Muslime hatten sie sich über Jahrhunderte mit dem östlichen Imperium identifiziert. Ethnische und nationale Zuordnungen waren ihnen fremd. Doch gerade das verlangten die politischen Eliten in den neuen ethnisch definierten Nationalstaaten, die nach dem Kollaps des Osmanischen Reiches entstanden waren. Die einst privilegierten slawischen Muslime galten nun als lästiges Überbleibsel aus der Zeit der verhassten »türkischen« Fremdherrschaft, als »Verräter« und Renegaten, als Hindernis auf dem Weg zur Europäisierung. Sie hatten sich zu assimilieren, oder man musste sie loswerden, auf welche Weise auch immer. Dabei nahm man kaum zur Kenntnis, dass viele »Türken«, wie in osmanischer Zeit die Muslime des Balkans ungeachtet ihrer Herkunft und Sprache genannt wurden, keine ethnischen Türken waren, sondern – ebenso wie die neuen Eliten – Slawen oder Albaner. Doch nicht nur Muslime, sondern auch Angehörige ethnischer Minderheiten, die nach Grenzziehungen das Pech hatten, im »falschen« Staat zu leben, wurden verfolgt, entrechtet, massakriert oder vertrieben. Das Ziel der dem ethnischen Homogenisierungswahn verfallenen politischen Eliten bestand darin, Nation und Staat zur Deckung zu bringen. Doch wie immer man die Grenzen auf

dem Balkan auch zog, die ethnischen Trennlinien stimmten nirgends mit den staatlichen überein. In jedem Staat, der geschaffen wurde, lebten neue Minderheiten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Torbeschen, die Goraner und die bulgarischen Pomaken unter kommunistische Herrschaft gerieten, änderte sich für sie wenig. Wieder wurden sie in ethnische und nationale Korsette gepresst. Die slawischen Muslime sollten sich nun als Mazedonier, als Serben oder als Bulgaren deklarieren. Besonders schlimm war das Vorgehen in Bulgarien, wo die kommunistische Staatsmacht die Pomaken – und später sogar die ethnischen Türken – dazu zwang, im Namen des sozialistischen Fortschritts und der wirtschaftlichen und sozialen Modernisierung ihre traditionellen türkisch-arabischen Namen abzulegen und bulgarisch-slawische anzunehmen. Ihr Ziel war die Schaffung einer einheitlichen bulgarischen Nation. Nach dem Zerfall des jugoslawischen Vielvölkerstaates und dem Ende der kommunistischen Herrschaft in Bulgarien stellte sich für die Muslime slawischer Herkunft erneut die Frage nach ihrer Identität, nach den eigenen Wurzeln, nach der Rolle des Islams in ihrem Leben und nach ihrem Platz im neuen Staat.

Die slawischen Muslime bilden nirgends eine homogene Bevölkerungsgruppe, sieht man von den Bosnjaken ab. Die Torbeschen, die Goraner und die Pomaken haben keine einheitliche Vorstellung darüber, wer sie sind und woher sie kommen. Sie haben multiple und wechselnde Identitäten, deren Ränder unscharf sind. Auch können sich die Eigendefinitionen von Ort zu Ort ändern, je nach Dorf auch von Person zu Person. Es gibt sogar Familien, deren Mitglieder unterschiedliche nationale Optionen wählen. In den Torbeschen-Dörfern in Mazedonien verstehen sich die einen als Albaner,

andere als Türken, wieder andere als Mazedonier, als Muslime im ethnischen Sinn, also mit einem großen »M«, oder auch als Bosnjaken – und dies, obschon sie meist weder Albanisch noch Türkisch, noch Bosnisch sprechen, sondern Mazedonisch. In den Pomaken-Dörfern in Griechenland definieren sich die einen als Türken oder Pomaken, andere als Muslime, wobei die türkische Option deutlich überwiegt. Hier sprechen allerdings fast alle Pomaken fließend Türkisch.

In Bulgarien bezeichnen sich die einen – es ist die Mehrheit – als Bulgaren, andere als Pomaken, wieder andere als Türken. Bemerkenswert ist, dass sich nach der politischen Wende vom November 1989 slawische Muslime sogar taufen ließen – als äußeres Zeichen der Assimilierung. So hatte es jedenfalls den Anschein. Ausschlaggebend waren für die meisten von ihnen nicht religiöse, sondern wirtschaftliche und soziale Gründe. Sie wechselten die Religion aus ähnlichen Gründen wie ihre Vorfahren, die Jahrhunderte zuvor in die umgekehrte Richtung konvertiert waren. Eine wichtige Rolle beim Übertritt bulgarischer Pomaken zum Christentum spielt der orthodoxe Priester Bojan Saräev. Er war Muslim, bevor er den christlich-orthodoxen Glauben annahm. Seine Gegner nennen ihn den beschnittenen Popen. Ich habe ihn in seiner Kirche in der Stadt Kărdžali im Osten der Rhodopen besucht und mit ihm gesprochen. Nach der Wende durften die bulgarischen Pomaken, ebenso wie die ethnischen Türken, ihre vom kommunistischen Regime aufgezwungenen bulgarischen Namen wieder durch türkisch-arabische ersetzen. Das stürzte viele in eine neue Identitätskrise. Wie sollten sie sich verhalten, und was waren die Folgen ihrer Entscheidung? Am Beispiel eines Pomaken und einer Pomakin aus den westlichen Rhodopen soll gezeigt werden, was die verordnete Na-

mensänderung und der damit verbundene Verlust der Identität für den Einzelnen bedeuteten und was die Gründe waren, die den Mann dazu bewogen, zum alten Namen zurückzukehren, und die Frau dazu, an ihrem in den sechziger Jahren von der kommunistischen Staatsmacht aufgezwungenen bulgarisch-slawischen Namen festzuhalten, obschon auch sie sich als gläubige Muslimin bezeichnet.

Das Leben der slawischen Muslime des südlichen Balkans spielt sich im Spannungsfeld zwischen kultureller Selbstbehauptung, äußeren Zwängen zu eindeutigen nationalen und ethnischen Definitionen sowie freiwilliger Anpassung und Assimilation ab. Noch immer sind sie auf der Suche nach ihrem Platz in der Gesellschaft. Sie gehören dazu und bleiben trotzdem Fremde. Sie werden vereinnahmt, sind aber nicht wirklich akzeptiert. Sie werden als Bürger zweiter Klasse behandelt. Sie stehen immer dazwischen. Ihrer Herkunft nach sind sie Slawen, und sie sprechen eine slawische Sprache. Doch sie sind keine Christen wie die Angehörigen der Titulnation, sondern Muslime. Für die Torbeschen, die Goraner und die Pomaken ist der Islam neben der lokalen Verwurzelung auch heute noch das wichtigste Merkmal der kollektiven und individuellen Identität, und zwar unabhängig von religiösen Überzeugungen. Viele von ihnen verstehen den Islam, so wie zahlreiche Christen die christliche Religion, im Sinne einer kulturellen Tradition. Die wirtschaftliche Entwicklung und die gesellschaftliche Modernisierung, die im Laufe des 20. Jahrhunderts auch die Siedlungsgebiete der slawischen Muslime an den Rändern der Nationalstaaten erfassten, konnten daran ebenso wenig ändern wie die Säkularisierung und die atheistische Propaganda in der kommunistischen Zeit.

Die ständig wechselnden nationalen Eigendefinitionen wirken für den Außenstehenden auf den ersten Blick verwirrend und chaotisch. Doch bei genauerem Hinsehen sind sie rational und pragmatisch begründet. Die Torbeschen etwa haben gelernt, den zur Verfügung stehenden Spielraum im Spannungsfeld der traditionell konfessionellen und der von außen herangetragenen ethnisch-nationalen Identitäten geschickt zu ihrem Vorteil zu nutzen. Sie werden nicht nur von anderen vereinnahmt, sie vereinnahmen auch selber die angebotenen Identitätsoptionen. Im Vordergrund stehen dabei meist gesellschaftliche und wirtschaftliche Erwägungen. Von der Wahl der ethnischen und nationalen Identität konnte früher in Zeiten von Kriegen und politischen Umwälzungen sogar das Überleben abhängen. Heute ist sie vor allem eine Frage des sozialen Kontextes, der persönlichen Interessen und der lokalen politischen Machtverhältnisse. Man schlüpft in jene Identität, von der man sich zu einem bestimmten Zeitpunkt am meisten Vorteile erhofft. Unter veränderten Bedingungen kann man sie auch schnell wieder abstreifen und eine andere annehmen. Diese Haltung ist auch als Akt des Widerstands gegen all jene zu verstehen, die Macht über sie ausüben und allein bestimmen wollen, wie sich die Torbeschen zu definieren haben. Es ist die Antwort der bedrängten slawischen Muslime auf die aufgezwungenen starren nationalen Zuordnungen. Im Zentrum dieses Buches stehen also umstrittene Identitäten, persönliche und kollektive Identitätskonstruktionen und deren Motive. Es geht aber auch um Konflikte, die durch den äußeren Zwang zu eindeutigen nationalen Definitionen entstehen, um die Frage, nach welchen Kriterien und mit welchen Absichten sich slawische Muslime der einen oder der andern Nation anschließen. An Beispielen soll gezeigt

werden, welche Strategien der Einzelne oder ganze Dorfgemeinschaften entwickeln, um sich im System konkurrierender Identitäten zurechtzufinden. Diese Strategien sind unterschiedlich, abhängig vom Land, vom Ort, vom Zeitpunkt und auch von der Identitätspolitik der Regierung.

Was die Torbeschen und die Pomaken darüber hinaus in besonderer Weise auszeichnet, könnte als ethnische Vielfalt in einer einzigen Person umschrieben werden. Ein in Mazedonien lebender slawischer Muslim beispielsweise kann sich zur gleichen Zeit als Mazedonier im ethnischen und nationalen Sinn, als Albaner, als Bosnjake oder als Torbesche bezeichnen, abhängig davon, was ihm zu einem bestimmten Zeitpunkt vorteilhaft erscheint. Das bedeutet aber auch, dass die aus Volkszählungen mit ihren starren ethnisch-nationalen Kategorien gewonnenen Zahlen und Daten oft eine Eindeutigkeit vorgaukeln, die der komplexen Lebenswelt der slawischen Muslime nicht entspricht. Schon beim nächsten Zensus kann, wie etwa das Beispiel der Torbeschen zeigt, alles wieder ganz anders sein. Im Gegensatz zur konfessionellen Identität, die meist eindeutig und unverrückbar ist, sind die nationalen Zuordnungen nicht ein für alle Mal vorgegeben, wie Ideologen und Nationalisten im Laufe der Geschichte immer wieder weismachen wollten. Die kleinen und weitgehend unbeachteten muslimischen Bevölkerungsgruppen an der Peripherie der Balkanstaaten sind in ihrer bemerkenswerten Flexibilität moderner und europäischer als all jene, die sie im Namen des Fortschritts und der Hinwendung zum westlichen Europa in nationale und ethnische Korsette pressen wollen.

Dieser pragmatische, von Interessen geleitete, ja nach außen hin manchmal geradezu spielerische Umgang mit wechselnden Identitäten wirft die grundsätzliche Frage auf, wie

ernst die Eigendefinitionen zu nehmen sind. Womöglich treiben Dorfbewohner auch mit den Erwartungen des ausländischen Besuchers ein Spiel. Schließlich hat er, so mag der eine oder andere denken, die weite Reise auf sich genommen, um Torbeschen zu treffen. Also sollen ihm auch solche präsentiert werden – oder eben nicht. Kann man also die Aussagen der Gesprächspartner für bare Münze nehmen? Hätte ein Macedonier oder ein Albaner die gleichen Fragen gestellt, wäre die Antwort dann anders ausgefallen? Würde sich derselbe Dorfbewohner, der gegenüber dem Ausländer sagt, er sei ein Torbesche, in einer andern Situation als Albaner oder als Macedonier definieren? Der Macedonier aus Skopje, der mich in das in der Nähe der Hauptstadt gelegene Dorf Dolno Količani begleitete, hielt sich jedenfalls im Hintergrund. Er meinte, es sei besser so, denn sonst würden die befragten Passanten vielleicht eine andere Antwort geben, als wenn ich allein mit ihnen spreche. Und was wäre, wenn ich mich bei denselben Personen einige Monate oder gar Jahre später noch einmal nach ihrer nationalen Identität erkundigen würde? Wären die Antworten dieselben? Oder würden sie sich ganz anders definieren? All diese Fragen, so wichtig sie auch sind, müssen unbeantwortet bleiben. Da die nationalen Eigendefinitionen in den Dörfern der slawischen Muslime variabel sind und sich immer wieder ändern, kann auch das Ergebnis der Befragungen nur provisorisch und vorläufig sein. Es gilt für den Moment und ist nicht in Stein gemeißelt. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, gaben alle, ob in den Dörfern der Torbeschen oder der Pomaken, bereitwillig Auskunft, obschon sie eigentlich gute Gründe gehabt hätten, misstrauisch und abweisend zu reagieren. Im Laufe der letzten hundert Jahre waren oft Fremde zu ihnen gekommen, Abgesandte von Regie-

rungen oder Vertreter von Parteien, die ihnen eine nationale Identität aufzwingen wollten. Es ist denn auch verständlich, wenn die slawischen Muslime in Ruhe gelassen werden wollen und genug davon haben, ständig unter Rechtfertigungszwang gesetzt zu werden und Erklärungen abgeben zu müssen, wer sie sind und wer sie nicht sind.

Das vorliegende Buch ist keine Abhandlung über Nation, Ethnie, Volk und Identität. In der Zeit der Bildung von Nationalstaaten, also im Wesentlichen von der Neuordnung Südosteuropas auf dem Berliner Kongress 1878 bis zu den Pariser Vorortverträgen nach dem Ersten Weltkrieg, verstanden sich die Nationen auf dem Balkan meist als ethnische Gemeinschaften mit gleicher Sprache, Kultur, Religion und einer gemeinsamen Herkunft. Noch heute werden in Südosteuropa Nationen meist ethnisch und nicht territorial definiert, das heißt weniger im politischen Sinn über die Staatsbürgerschaft als vielmehr über die Volkszugehörigkeit. Ich verwende deshalb die vieldeutigen und wandelbaren Begriffe »Nation« und »Ethnie« sowie die beiden dazugehörigen Adjektive »national« und »ethnisch« als Synonyme. Ein Spezialfall ist das von Tito geschaffene Jugoslawien. Zwar wird in der serbokroatischen Sprache für die beiden Begriffe »Nation« und »Volk« das gleiche Wort verwendet (narod), doch beruhte die jugoslawische Föderation auf einem komplexen ethnisch-nationalen Ordnungsprinzip. Staatstragend waren die sechs slawischen Nationen oder Völker (narod): die Slowenen, die Kroaten, die Serben, die Montenegriner, die Muslime sowie die Mazedonier. Jede von ihnen erhielt eine eigene Republik. Nur Bosnien-Herzegowina wurde als Staat der Muslime, der bosnischen Serben und der bosnischen Kroaten definiert. Hinzu kamen, den Nationen untergeordnet, nicht-

slawische Nationalitäten oder Völkerschaften (narodnosti). Zu ihnen zählten jene ethnischen Minderheiten, die außerhalb der Grenzen Jugoslawiens ein Mutterland hatten. Beispiele dafür sind die Ungarn sowie die Albaner Kosovos, denen der Status einer Republik und damit auch einer eigenen Nation verwehrt wurde. Die dritte Kategorie umfasste die kleinen ethnischen Gruppen, die sich auf keinen Staat außerhalb Jugoslawiens stützen konnten. Dazu gehörten die Aromunen in Mazedonien.

Während die ersten vier Kapitel dieses Buches den Muslimen slawischer Herkunft gewidmet sind, handeln die folgenden drei von balkanromanischen und damit nicht-slawischen Bevölkerungsgruppen. Es geht um die Aromunen in Mazedonien, die offiziell Vlachen genannt werden, die Istrorumänen in einigen Dörfern im kroatischen Teil der Halbinsel Istrien, die sich aber selber anders nennen, sowie um die Uskokken des Žumberak, einer hügeligen Region an der kroatisch-slowenischen Grenze unweit von Zagreb. Die weit verstreut über den ganzen Balkan lebenden Vlachen beziehungsweise Aromunen erhielten im Laufe der Geschichte viele Fremdbezeichnungen, sie gaben sich aber auch selber unterschiedliche Namen. Die beiden Begriffe »Vlache« und »Aromune« sind schwammig, schillernd und vieldeutig. Zum einen sind damit die Nachfahren von Balkanromanen gemeint, die bei der slawischen Landnahme im 6. und 7. Jahrhundert nicht slawisiert worden waren. Vlachischer Herkunft sind aber auch die Serben in der kroatischen Krajina, also in jenem Gebiet, in dem am Vorabend des Zerfalls Jugoslawiens der Widerstand gegen die kroatischen Unabhängigkeitsbestrebungen besonders heftig war. In der Frühzeit der Herrschaft der Osmanen waren vor allem im westlichen Balkan auch slawisierte Romanen

oder Südslawen als Vlachen bezeichnet worden. Sie sprachen keine balkanromanische, sondern eine slawische Sprache. Der Begriff wurde zudem auf Personen nicht-vlachischer Herkunft ausgeweitet, die so wie die Vlachen lebten, etwa als Wanderhirten oder als Wächter von Gebirgsübergängen und Begleiter von Transporten. Die Vlachen bildeten eine eigene Steuerkategorie. Sie waren im Vergleich zu den christlichen Bauern privilegiert. Auch gewährten ihnen die Osmanen eine gewisse Selbstverwaltung. Es war deshalb auch für Nicht-Vlachen attraktiv, sich als Vlachen auszugeben. Der Begriff umfasst also weit mehr als nur eine ethnische Gruppe. Im Falle der romanischsprachigen Völker des südlichen Balkans verwende ich die beiden unscharfen Bezeichnungen »Vlachen« und »Aromunen« als Synonyme, ebenso die Adjektive »vlachisch« und »aromunisch«. So wie die kleinen muslimischen Völker slawischer Herkunft passen auch die Balkanromanen oft nicht in die vertrauten Muster und die gängigen Kategorien, mit denen Minderheiten und Bevölkerungsgruppen definiert und voneinander abgegrenzt werden. Gerade der Umstand, dass sie sich den üblichen Einordnungen entziehen, macht die Beschäftigung mit ihnen so spannend und faszinierend.

Noch etwas verbindet die römisch-katholischen Istrorumänen und die griechisch-katholischen Uskokken in Kroatien mit den muslimischen Torbeschen in Mazedonien und den muslimischen Pomaken in Bulgarien oder Griechenland: Sowohl die Balkanmuslime slawischer Herkunft als auch die Balkanromanen sind eine Hinterlassenschaft des Osmanischen Reiches, dessen Vordringen nach Europa große Flüchtlingsströme und Bevölkerungsverschiebungen auslöste. Was auf den ersten Blick als disparat und unzusammenhängend er-

scheint, hat einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Während ein Teil der Christen des Balkans die Religion der Eroberer annahm und zum Islam übertrat, was zur Entstehung neuer Bevölkerungsgruppen führte, flohen andere vor den osmanischen Truppen in christliche Länder. Die Habsburger siedelten die christlich-orthodoxen Vlachen in der sogenannten Militärgrenze an. Sie wurden Wehrbauern mit freiem Grundbesitz. Als Gegenleistung mussten sie das Territorium der katholischen Habsburgermonarchie gegen die Osmanen verteidigen.

Die traditionellen Siedlungsgebiete der kleinen muslimischen Völker slawischer Herkunft sowie der Balkanromanen, und das ist eine weitere Gemeinsamkeit, liegen in abgelegenen, wirtschaftlich wenig entwickelten und meist vom Staat vernachlässigten Randgebieten. Somit waren die Voraussetzungen gegeben, um lokale Identitäten, die in keine nationalen Raster passten, bis in die heutige Zeit zu bewahren. Die Abgeschlossenheit und die Rückständigkeit hatten aber auch zur Folge, dass vor allem die Jungen in die Städte oder ins westliche Ausland abwanderten. Der wirtschaftliche und soziale Wandel sowie die damit verbundene Auflösung der traditionellen Lebensformen haben diesen Prozess beschleunigt. Das gilt allerdings nicht nur für die kleinen muslimischen und balkanromanischen Gemeinschaften. Auch Bulgaren, Serben, Kroaten oder Mazedonier haben vor allem in den letzten Jahrzehnten in großer Zahl ihre Dörfer verlassen. In diesen Ländern sind ganze Landstriche kaum mehr bewohnt oder sogar menschenleer. Wenn heute im Vergleich dazu viele Dörfer der slawischen Muslime trotz der auch hier weitverbreiteten Arbeitsmigration vor allem zu gewissen Zeiten überaus belebt wirken, so hängt das mit dem ausgeprägten Gemein-

schafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Bewohner zusammen. Dieses wird noch verstärkt durch den ständigen äußeren Druck, sich national zu definieren. Das Bewusstsein, einem ganz besonderen Volk anzugehören, ist tief verwurzelt. So fühlen sich meist auch jene mit ihrem Herkunftsort eng verbunden, die schon lange anderswo leben. Viele verbringen ihre Ferien oder wichtige Feiertage in ihren Heimatdörfern.

Dieses Buch handelt in erster Linie von slawischen Muslimen, die in ihren Dörfern geblieben sind, nicht aber von Migranten, von denen sich viele an ihre neue Umgebung angepasst und mehr oder weniger stark assimiliert haben. Allerdings gibt es auch unter ihnen solche, die in der Fremde ihre eigenen Wurzeln entdeckten und sich ihrer besonderen Identität erst in einer andern Umgebung wieder bewusst wurden. Der Schwerpunkt liegt also in den traditionellen Siedlungsgebieten. Das hat zur Folge, dass in einigen Kapiteln des Buches eine untergehende und entschwindende Welt geschildert wird. Das gilt insbesondere für die Dörfer der Aromunen, der Istrorumänen und der Uskokken. Doch je trister sich die Gegenwart präsentiert, desto glanzvoller, grandioser und bedeutsamer erscheint die Vergangenheit. Sie wird oft glorifiziert, überhöht und nostalgisch verklärt. Vor allem einige aromunische Aktivisten liefern gute Beispiele dafür.