



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Der Islamisierungsprozess im osmanischen Südosteuropa:
Transregionale und externe Faktoren (15. - 19. Jahrhundert)

Verfasser

Thomas Franz Karl Soder, Bakk.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 805

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Globalgeschichte und Global Studies

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Friedrich Edelmayer

Danksagung

An meine Familie, die mich während meiner langen Studienzeit immer unterstützt hat,

an meine Partnerin, mit der ich das einzigartige Glück habe einen Sohn aufzuziehen,

an Milenko und Daniel, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen, und

an Professor Edelmayer und seiner wertvollen Betreuung.

Um die Lesbarkeit zu vereinfachen wird auf die zusätzliche Formulierung der weiblichen Form verzichtet. Ich möchte deshalb darauf hinweisen, dass die ausschließliche Verwendung der männlichen Form explizit als geschlechtsunabhängig verstanden werden soll.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	6
1. Zeitliche- u. räumliche Eingrenzung	9
2. Vorosmanisches Südosteuropa	11
3. Die osmanische Eroberung Südosteuropas	14
3.1. Osmanische Herrschaftsstruktur und Verwaltung	15
3.2. Religiöse Lebenswelten im osmanischen Südosteuropa	18
4. Islamisierungsgeschichte und -prozesse	28
4.1. Regionale Disparitäten	33
4.1.1. Bosnien und Herzegowina	36
4.1.2. Albanien	39
4.1.3. Kosovo	41
4.1.4. Montenegro	42
4.1.5. Serbien	43
4.1.6. Bulgarien	45
4.1.7. Griechenland	46
4.1.8. Makedonien	47
4.1.9. Vasallenstaaten, Peripherie	48
4.1.9.1. Ungarn	49
4.1.9.2. Walachei und Moldau	50
4.1.9.3. Siebenbürgen	51
4.1.9.4. (Temesvarer) Banat und Dobrudscha	52
4.1.9.5. Kroatien, Slawonien und Dalmatien	53
4.1.9.6. Republik Ragusa/Dubrovnik	54
4.2. Osmanisch bedingte Motive und Faktoren	55
4.2.1. Ökonomisch-fiskalische Faktoren	56
4.2.2. Sozial-psychologische Faktoren	57

4.2.3. Religiös-kulturelle Faktoren	60
4.2.4. Demografische Faktoren	60
4.3. Transregionale und externe Einflüsse	63
4.3.1. Republik Venedig	68
4.3.2. Habsburgermonarchie	70
4.3.3. Russland	74
4.3.4. Frankreich	75
4.3.5. Polen(-Litauen)	76
4.3.6. England	77
4.3.7. Niederlande	78
4.3.8. Katholische Kirche (Kirchenstaat/Rom/Heiliger Stuhl)	79
4.3.8.1. Institutionen	80
4.3.8.2. Politik	81
4.3.8.3. Infrastruktur, Bildung	83
4.3.9. Orthodoxe Kirchen in Südosteuropa	85
4.3.9.1. Institutionen, Infrastruktur, Bildung	88
4.2.9.2. Politik	89
4.3.10. Auswirkungen westlicher Ideen	90
 Schlussbetrachtung	 95
 Quellen- und Literaturverzeichnis	 98
 Abbildungsverzeichnis	 108
 Anhang	 110
Zusammenfassung und Abstract	110
Lebenslauf	112
Eidesstattliche Erklärung	113

Einführung

Die osmanische Eroberung weiter Teile der südosteuropäischen Halbinsel führte nicht nur zu einer tiefgreifenden Veränderung der dortigen politischen Landschaft. Mit den neuen Herrschern konnte sich nun auch der Islam, insbesondere vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in diesem Raum etablieren. Die Islamisierung¹ erheblicher Teile der südosteuropäischen Bevölkerung, zum einen durch die Einwanderung von Muslimen aus Anatolien, zum Anderen durch den Glaubenswechsel von Christen, stellte einen komplexen und folgenreichen Prozess dar. Dieser Prozess erstreckte sich über Jahrhunderte, formte sich regional sehr verschieden in unterschiedlich intensiven Phasen aus, und war auf eine Vielzahl von Motiven und Faktoren zurückzuführen.² Da sich diese Konvertierungsprozesse aber oftmals als äußerst komplex erweisen, ist die Islamisierungsgeschichte des südosteuropäischen Raumes und deren Ursachen und Auswirkungen in der wissenschaftlichen Forschung immer wieder Ausgangspunkt unzähliger Diskussions- und Streitfragen. Hier wurde im Zuge der Nations- und Nationalstaatsbildungsprozesse auf der Balkanhalbinsel die Islamisierung zum Gegenstand nationaler Diskurse. Dabei wird in den südosteuropäischen Nationalhistoriographien immer wieder die These vertreten, es habe sich dabei vor allem um eine Zwangsislamisierung der lokalen Bevölkerung gehandelt. Solche Vorstellungen haben bis heute eine gesellschaftspolitische Wirkung, indem sie erheblich zur Ausprägung eines negativen Islambildes beitragen.

Allgemein sind in der wissenschaftlichen Forschung, wie erwähnt, zahlreiche Punkte in der Frage der Islamisierung der südosteuropäischen Bevölkerung strittig oder unzureichend erforscht. Bezüglich der Motive und Faktoren für eine Konvertierung von Christen wird vom Großteil der Autoren zumeist auf die durch die osmanische Herrschaft und ihre strukturell bedingten Änderungen in der Verwaltung, im Rechtswesen, der Besteuerung und in religiösen Institutionen verwiesen. Diese Ergebnisse haben folglich einen ökonomischen, sozialen oder religiösen Charakter, bzw. eine Kombination aus diesen, und

1 Der Begriff „Islamisierung“ im wörtlichen Sinn hat ein breiteres Bedeutungsspektrum als eine „Konvertierung zum Islam“ hin, denn er beinhaltet nicht nur den einfachen Austausch des Glaubens, sondern bedeutet auch einen Wechsel des Lebensstils, der Kultur und oft auch des sozialen Status. Eine gesellschaftliche Islamisierung könnte sogar ohne religiöse Konvertierung vonstatten gehen. Da aber eine religiöse Konvertierung an sich zu nichts anderem führen kann, als zu einem islamischen Lebensstil, kann man ihn auch im weiteren Sinn von Islamisierung verwenden. Anton *Minkov*, *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 30, Leiden/Boston 2004) 2.

2 Oliver Jens *Schmitt*, Daniel *Ursprung*, *Das Spätmittelalter in Südosteuropa*. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 142-205, hier 149.

werden von einigen Autoren, wie etwa Anton Minkov, auch zum Teil eingehend aufbereitet und dargestellt. Andere Faktoren, wie etwa militärische Operationen und ihre (demografischen) Folgen bzw. diplomatische Einflussnahmen benachbarter Reiche oder Auswirkungen der Kirchenpolitik seitens der beiden großen christlichen Konfessionen, werden hingegen zumeist kaum oder nur zum Teil behandelt und untersucht.

An diesen Punkt soll nun meine Arbeit anschließen und systematisch diese zumeist „transregionalen“ und „externen“ Faktoren im Laufe des Islamisierungsprozesses der südosteuropäischen Bevölkerung erfassen und beschreiben. Dabei wird der Untersuchungsschwerpunkt einerseits auf die Rolle der beiden christlichen Kirchen³ und andererseits auf die politischen Entscheidungen und diplomatischen Einflussnahmen benachbarter Staaten und Reiche gelegt. Dies schließt unter anderem die Kirchenpolitik der jeweiligen Patriarchen, ihre Institutionen und Infrastruktur sowie die Schirmherrschaften europäischer Staaten über – meistens eine bestimmte – Konfession, militärische Operationen und deren Auswirkungen auf Bevölkerungsstruktur durch Flucht bzw. darauf folgende vergeltende Strafexpeditionen durch die Osmanen, mit ein. Zeitlich soll diese Untersuchung fast die gesamte Dauer der osmanischen Herrschaft mit einer Vertiefung vom 15. bis ins 18. Jahrhundert umfassen, da religiöse Phänomene und ihre Geschichte ein äußerst komplexes geschichtliches Konzept sind und daher als lang andauernder Prozess betrachtet werden sollten. Durch diesen Perspektivenwechsel Richtung externer Faktoren, also weggehend von den der unmittelbaren osmanischen Herrschaftsstruktur zuzuschreibenden Faktoren, soll so ein vor allem politisch-religiös erweiterter regionaler Raum ein vollständigeres Gesamtbild bei der Erforschung des Islamisierungsprozesses erzeugen.

Daraus lässt sich meine Forschungsfrage ableiten, inwieweit neben den durch die Organisationsstruktur des Osmanischen Reiches bedingten Faktoren auch transregionale und externe Faktoren im Islamisierungsprozess von Christen im südosteuropäischen Raum von Bedeutung waren. Für die methodische Vorgangsweise dieser Arbeit bedeutet dies nun, dass nach einer einleitenden Beschreibung der Situation der Christen im Osmanischen Reich, die verschiedenen Motive und Faktoren, die dem Islamisierungsprozess in Südosteuropa zugrunde lagen, aufgezeigt und kategorisiert werden. Zugleich werden die

3 Im Gegensatz zur modernen Unterscheidung zwischen „katholisch“ und „orthodox“, wurde vor dem 18. Jahrhundert als Konfessionsbezeichnung „lateinisch“ und „griechisch“ für die Angehörigen der betreffenden Kirche verwendet und bezog sich auf keine bestimmte Ethnie oder Sprache. Diese Unterscheidung bezieht sich auch nicht, wie die Begriffe katholisch und orthodox implizieren könnten, auf eine theologische Glaubensspaltung, sondern auf die jeweilige kirchenpolitische Prägung, sprich von Rom oder Konstantinopel her. Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklungen der Neuzeit (Studia Oecumenica Friburgensia 49, Freiburg 2007) 28-45.

osmanischen Regionen in ihren religionsgeschichtlichen und geografischen Besonderheiten erfasst, um durch den Vergleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten festzustellen. Zusammen mit der Analyse von Faktoren, die von bestimmten europäischen Mächten ausgegangen sind, bzw. Faktoren, die nicht zu denen der organisatorisch bedingten Struktur des Osmanischen Reiches gezählt werden können, soll schließlich so eine systematische Zusammenfassung, aber auch eine Ergänzung im theoretischen bzw. eine Erweiterung im räumlichen Zugang in der Studie des Islamisierungsprozesses in Südosteuropa geschaffen werden.

Wegen des räumlich und zeitlich großen Rahmens dieser Arbeit wird vor allem die einschlägige Sekundärliteratur ausgewertet, da auch wegen der Kargheit der Primärquellen in vielerlei Hinsicht und vor allem wegen der Grenzen der eigenen (Sprach-)Kenntnisse eine allumfassende Islamisierungsgeschichte Südosteuropas nicht verfasst werden kann. Vielmehr soll hier aber für eine weitere Erforschung ein Anstoß gegeben werden, sich mit den jeweiligen regionalen Quellen und Archiven hinsichtlich meiner aufgeworfenen Thematik und Problemstellung vertiefend zu befassen.

1. Zeitliche- und räumliche Eingrenzung

Neben dem vereinzelten Auftreten von Konvertierungen zum Islam markiert die osmanische Eroberung Südosteuropas Anfang, Mitte des 15. Jahrhunderts den eigentlichen Einschnitt in der Geschichte der Islamisierung.⁴ Hinsichtlich einer Epochengrenze in der Islamisierungsgeschichte für diese Arbeit bietet die nationalstaatliche Entwicklung in Südosteuropa mit den großen Erhebungen der Balkanchristen Anfang bzw. Mitte des 19. Jahrhunderts sowie der Strukturwandel und die Machtverschiebung in Europa in der „Orientalischen Frage“ Ende 18., Anfang 19. Jahrhundert einen Anhaltspunkt.⁵

Für den von den Osmanen im 15.-19. Jahrhundert beherrschten Raum in Europa werden in der Literatur viele Begriffe verwendet, und auch der Raum, der damit beschrieben werden soll, variiert zum Teil beträchtlich. Denn diese Region als historischer Raum besitzt keine starren Grenzen, sondern es ist vielmehr von breiten Übergangszonen zu den benachbarten Kulturlandschaften auszugehen. Allgemein gesprochen sind diese im Nordwesten das deutsch-, kroatisch- und slowenischsprachige Mitteleuropa, im Norden Ungarn, im Nordosten der west- und ostslawische Raum, im Westen der italienisch geprägte Bereich der Adria und im Südosten Vorderasien. Feste natürliche Grenzen hat Südosteuropa nur zu den Meeren hin; im Westen zur Adria und zum ionischen Meer, im Osten zum Schwarzen Meer, im Süden zur Ägäis. Vor allem die Grenze Richtung Norden hin gibt immer wieder in der wissenschaftlichen Welt Anlass zu Auseinandersetzungen.⁶

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt allerdings auf dem osmanischen Kerngebiet in Südosteuropa (was in etwa der territorialen Ausdehnung des Osmanischen Reiches um 1815, ausgenommen die Fürstentümer der Moldau und Walachei, entspricht, siehe Abb. 1). Genauer gesagt handelt es sich dabei um die Gebiete von Bosnien und der Herzegowina, Serbien, Montenegro, Kosovo, Albanien, Makedonien, Bulgarien, Dobrudscha⁷, Griechenland, der heutigen europäischen Türkei und zum Teil auch Slawoniens, die weit stärker von der Islamisierung betroffen waren als die osmanischen Vasallenstaaten (wie Ragusa, Moldau, Walachei und Siebenbürgen), und/oder umkämpfte bzw. periphere Grenzgebiete (wie Kroatien, Slawonien, Dalmatien und Ungarn).

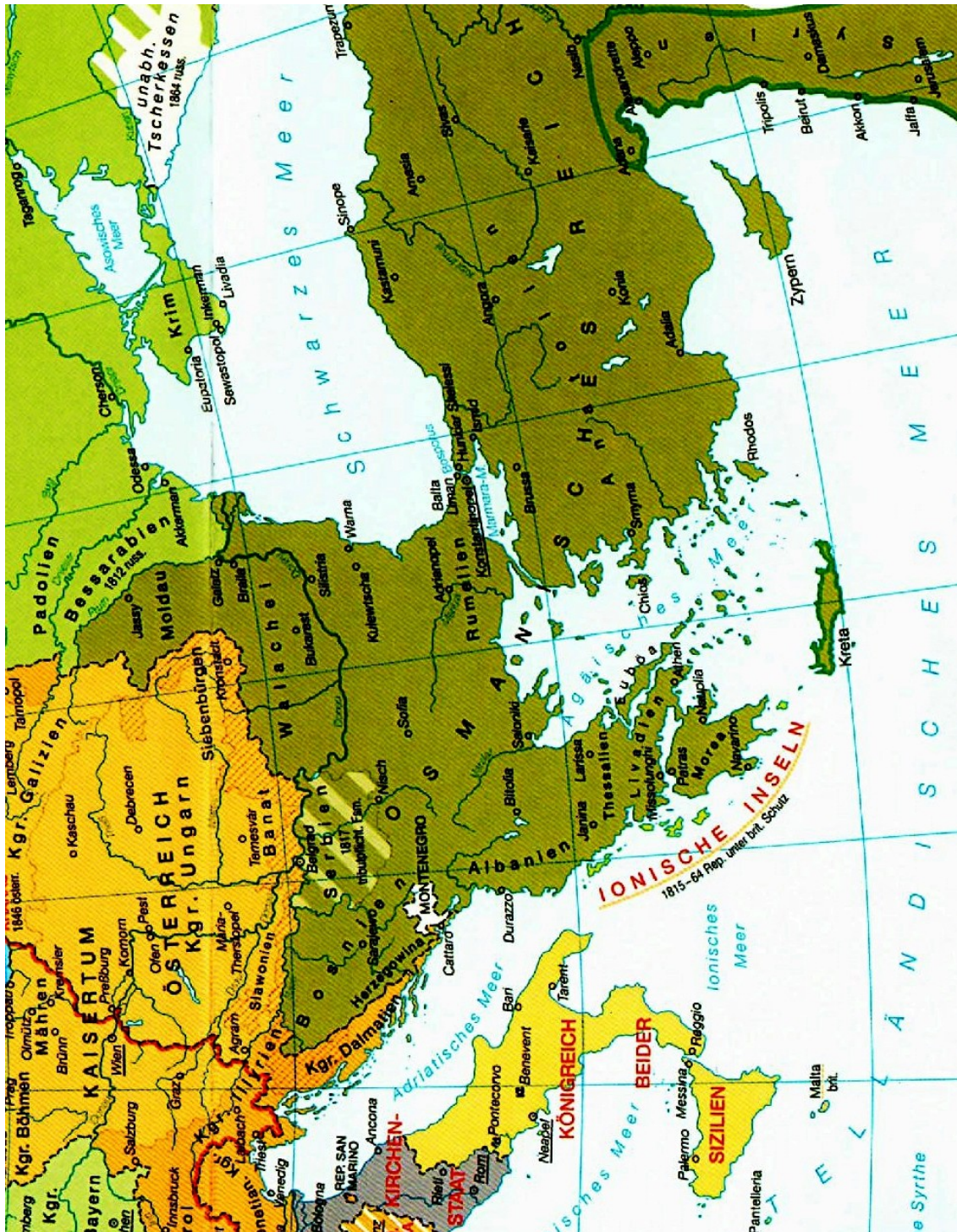
4 Oliver Jens Schmitt, Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft (Wien/Köln/Weimar 2008) 116.

5 Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt, Südosteuropa. Raum und Geschichte. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 1-16, hier 6.

6 Clewing, Schmitt, Südosteuropa. Raum und Geschichte, 2.

7 Die „Dobrudscha“ bezeichnet ein an der westlichen Schwarzmeerküste gelegenes Gebiet, das kulturgeographisch im Norden bis in den Raum des heutigen Odessa und im Süden bis zu den bulgarisch-rumänischen Ebenen entlang der unteren Donau reicht. Vgl. Meinolf Arens, Moldau und Walachei mit Dobrudscha. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 266-274, hier 271.

Abb. 1: Südosteuropa nach dem Wiener Kongress 1815⁸



PARMA Nach dem Wiener Kongreß restaurierte und neugeschaffene Staaten in roter Schrift
 Neu- oder wiedererworbene Gebiete sind in intensiver Farbstufe dargestellt.

- Grenze des Deutschen Bundes 1815
- Nebenlinien des Hauses Habsburg in Italien
- Gebiet der Militärgrenze gegen die Türken (bis 1867)
- Reich Mehemed Alis von Ägypten um 1840

⁸ Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien ²2009) Karten.

2. Vorosmanisches Südosteuropa

*„Lieber soll mir der Turban des Sultans
als die Tiara des Papstes aufgestülpt werden“*

Alter Volksspruch im Balkanraum⁹

Die große Mehrheit der Balkanmuslime sind Nachfahren der einheimischen Bevölkerung, die unter den Osmanen zum Islam konvertierte. Heute leben im südosteuropäischen Raum in etwa neun Millionen¹⁰ Muslime unterschiedlicher Sprache und Herkunft, und mit dem europäischen Teil der Türkei sind es circa 18-19 Millionen¹¹ Muslime. Die größten Gruppen bilden die Albaner (mehrheitlich, aber nicht ausschließlich muslimisch), die bosnischen Muslime, die Türken sowie die Roma und Sinti, gefolgt von den kleineren slawisch-sprachigen Bevölkerungsgruppen in Bulgarien, Griechenland, Makedonien und Teilen Albaniens und Kosovos.¹² In Gebieten, in denen mehrere muslimische Ethnien koexistieren, verschwimmen die ethnischen Grenzen im Laufe der Zeit, was zahlreiche Identitätsverschiebungen zur Folge hat. Diese zusammenfassende Beschreibung der Diversität des Balkanislams zeigt die unterschiedlichen Wege, auf denen religiöse und nationale Identität unter den Balkanmuslimen verbunden sind. Noch dazu variiert der Grad an Religiosität der Balkanmuslime von einem Land zum anderen, zwischen Stadt- und Landbevölkerung, und von einer Person zur anderen, und unterscheidet sich in seiner sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lage stark voneinander. Die Balkanmuslime können daher nicht als Einheit betrachtet werden.¹³

Politisch hatte Südosteuropa in nachantiker Zeit nie den Kern, sondern vielmehr einen wichtigen Teilraum umgebender großer Reiche gebildet. In den letzten zwei Jahrtausenden wechselten sich aufeinanderfolgende Phasen von imperialer Vereinheitlichung und politischer Fragmentierung ab. Bis um 600 war die Balkanhalbinsel römisch, dann zwischen ca. 1000 und ca. 1200 kam sie weitgehend unter byzantinische Herrschaft, und zwischen ca.

9 Smail Balić, Der Islam und seine geschichtliche Bedeutung für Südosteuropa (mit besonderer Berücksichtigung Bosniens). In: Hans-Dieter Döpmann (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 71-86, hier 74f.

10 The Pew Forum. On Religion and Public Life, Global Religious Landscape, 18.12.2012, online unter <<http://features.pewforum.org/gtl/population-number.php#>> (07.07.2013).

11 Die Angaben sind meist nur Schätzungen, da bei vielen Volkszählungen die Religionszugehörigkeit nicht erfasst wird bzw. es bei den türkischen Zählungen die konfessionslose Bevölkerung als Muslime gezählt werden. Vgl. Turkish Statistical Institute, Address Based Population Registration System (ABPRS) Results, online unter <<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul?dil=2>> (07.07.2013).

12 Jordanka Telbizova-Sack, Christian Voß, Einleitung. In: Christian Voß, Jordanka Telbizova-Sack (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 7-13, hier 8.

13 Xavier Bougarel, Balkan Islam as „European Islam“. Historical Background and present Challenges. In: Christian Voß, Jordanka Telbizova-Sack (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 15-31, hier 17f.

1400 und ca. 1900 erlangte das Osmanische Reich eine bislang letzte einheitliche Machtkonzentration. Die Zwischenphasen waren geprägt von regionalen Ordnungssystemen und lokalen Machthabern. Gesellschaftliche Differenzen ergeben sich zwischen den stärker urbanisierten Küstengebieten und den abgelegenen Bergzonen des inneren Balkans. Letztere bildeten in allen Imperien eine innere Peripherie, sprich geringe Herrschaftsdurchdringung, hatten nur eine oberflächliche Berührung mit der jeweiligen imperialen Kultur sowie stark ausgeprägte lokale und kleinregionale Selbstorganisation. Die Städte und Flachlandgebiete hingegen dienten als Mittelpunkte der jeweiligen Reichsverwaltung und -religion und waren dementsprechend akkulturiert. Daraus ergaben sich natürlich oft Gegensätze zwischen den imperial integrierten städtischen bzw. flachländischen Gesellschaften und den sie umgebenden Hochlandgebieten. Südosteuropäer bekleideten in allen Imperien höchste Ämter und wurden in oft großer Zahl zur Rekrutierung von Soldaten und Beamten genutzt. Auch das Habsburgerreich und Venedig rekrutierten in ihren südosteuropäischen Gebiete Soldaten und Matrosen, und trotz dieser erheblichen Bedeutung von Südosteuropäern in den großen Reichen rückte die Region selbst weder politisch noch kulturell in deren jeweiligen Mittelpunkt. So kann Südosteuropa auf transregionaler Ebene mehr als Rezeptionsraum für soziokulturelle Einflüsse bezeichnet werden, die an örtliche Gegebenheiten adaptiert wurden.¹⁴ Auch wegen dieser verschiedenartigen äußeren Einflüsse entwickelte sich in Südosteuropa – maßgeblich beeinflusst durch die Orthodoxie und den geringen Urbanisierungsgrad – eine geistlich-weltliche Autokratie¹⁵, der eine ständische Ordnung und damit eine Trennung der kirchlichen und weltlichen Macht fremd blieb. Dies lag nicht zuletzt daran, dass nach der Eroberung des Balkans durch die Osmanen die weltlich-adlige Oberschicht bis auf Ausnahmen physisch vernichtet wurde, während die kirchliche Elite in der Regel erhalten blieb und für die Balkanchristen eine gewisse politische Rolle übernahm.¹⁶

Hinsichtlich der Rechtskulturen lässt sich das vorosmanische Südosteuropa grob in einen weströmischen und einen oströmischen Teil untergliedern. Rechtsquellen waren neben der förmlichen Rechtssetzung das Gewohnheitsrecht, das Richterrecht der Gerichte und religiöse Vorschriften. Mit der osmanischen Expansion hielten dann auch noch das islamische Recht (für Muslime) und das Sultansrecht (*kanun*) Einzug in den Balkanraum,

14 Oliver Jens Schmitt, Zentrum und Peripherie. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 139-141, hier 139f.

15 „Autokratie“ ist eine Regierungsform, bei der die Staatsgewalt unumschränkt in der Hand eines einzelnen Herrschers liegt. Günther Drosdowski, Werner Scholze-Stubenrecht, Matthias Wermke (Hg.), Duden - Fremdwörterbuch (Der Duden in 12 Bänden. Das Standardwerk zur deutschen Sprache, Bd. 5 (Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 1997) 98.

16 Ralf Thomas Göllner, Harald Roth, Politische Kultur. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 24-33, hier 24.

während das byzantinische Zivilrecht (in Gestalt des orthodoxen Kirchenrechts) und das Gewohnheitsrecht für große Teile der nicht-muslimischen Bevölkerung ihre Gültigkeit behielten bzw. sich unabhängig vom osmanischen Recht weiterentwickelten. Dies brachte nun eine komplizierte Rechtslandschaft hervor, in der osmanisches Staatsrecht, islamisches, christliches (und jüdisches) Religionsrecht sowie lokale Gewohnheitsrechte nebeneinander existierten.¹⁷

Die orthodoxe Variante des Christentums war die am weitesten verbreitete Religion in Südosteuropa. Im Gegensatz zum universellen Katholizismus gliedert sich die Orthodoxie heutzutage in zum Teil eigenständigen Kirchen, die mit ethnischen Gruppen eng verbunden sind. Die Orthodoxie war dadurch für den Nationalbildungsprozess sehr bedeutend und fungierte als Hort von Nation und nationaler Identität.¹⁸ Des Weiteren erhielten sich im Verlauf des Mittelalters die orthodoxen Kirchen die synodalen Struktur mit prinzipieller Gleichberechtigung der Bischöfe, während es in der katholischen Kirche zu einer Zentralisierung unter dem Primat des Papstes kam.¹⁹ Der Vierte Kreuzzug 1204 brachte schließlich massive Veränderungen in der zuvor relativ geschlossenen Struktur und dem Territorium der orthodoxen Kirche in Südosteuropa. Denn nun versuchte die katholische Kirche direkt das orthodoxe Patriarchat in Konstantinopel zu verdrängen und sich neue Gebiete anzueignen.²⁰ Die nach dem Vierten Kreuzzug errichtete katholische Herrschaft von Konstantinopel (1204-1261) hat in Südosteuropa Unmut und soziale Missstände hervorgerufen. Besonders in den von katholischen Feudalherren regierten Nachfolgestaaten war die Lage der Bauern kläglich. Tributzahlungen in Naturalien und Zwangsarbeit bedrückten die Bevölkerung. Dazu kamen die Einfälle des ungarischen Königs bis nach Bulgarien und seine Bemühungen, das Land zu katholisieren. Durch die vielen Kriege und Verwüstungen war das Land zum Teil entvölkert, und hier haben die Osmanen auch ihre einzigen Massenansiedlungen von ethnischen Türken vorgenommen.²¹ Früher schon als im Raum der Westkirche formierten sich auch schon im mittelalterlichen Byzanz „häretische“ Gruppierungen, etwa die Messalianer, die Paulikaner und die Bogomilen.²²

17 Holm *Sundbhausen*, Rechtsgeschichte und Rechtskulturen. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 336-340, hier 336, 339.

18 Peter *Jordan*, Die ethnische Struktur Südosteuropas im Überblick. In: Atlas Ost- und Südosteuropa 2.7, S1: Ethnische Struktur Südosteuropas um 1992 (1995) 3-10, hier 3.

19 Michael *Mitterauer*, Religionen. In: Karl *Kaser*, Siegfried *Gruber*, Robert *Pichler* (Hg.), Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung (Wien/Köln/Weimar 2003) 345-375, hier 360.

20 Günter *Prinzing*, Kirchengeschichte. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 61-65, hier 64.

21 *Balić*, Der Islam und seine geschichtliche Bedeutung für Südosteuropa, 74f.

22 *Mitterauer*, Religionen, 347.

3. Die osmanische Eroberung Südosteuropas

„Die Türken lieben der Christen Streit“

Chronist in Epirus um 1430²³

Die osmanische Eroberung Südosteuropas begann 1354 mit dem ersten Einfall in Europa bei Gallipoli und den Dardanellen, erreichte mit dem Fall Konstantinopels 1453 ihren Höhepunkt und erfuhr einen ungefähren Abschluss 1526 mit der Zerschlagung des Königreich Ungarns in der Schlacht bei Mohács.²⁴ Aber schon zu Beginn der osmanischen Eroberung des Balkanraumes bestanden Heer und Reichselite der Osmanen überwiegend aus Bewohnern des inneren Balkans, die teils zum Islam übertraten, teils aber auch orthodox blieben. Somit wurde die Eroberung Südosteuropas maßgeblich von Südosteuropäern in osmanischen Diensten geprägt, und war demnach keine reine Invasion aus Asien, sondern auch eine Art „Bürgerkrieg“ zwischen teilweise schon vorher verfeindeten Anhängern und Gegnern des neuen Imperiums.²⁵ Vor dieser Zeit beschränkten sich die Kontakte zwischen der südosteuropäischen Bevölkerung und den Osmanen auf spontane und isolierte Fälle, die keinen wesentlichen Einfluss auf die religiösen Lebenswelten des Balkanraumes hatten.²⁶

Nach dem Zusammenbruch der großen slawischen Reiche in Südosteuropa gab es keine Macht mehr, die den Osmanen widerstehen konnte. Sie füllten das entstandene politische Vakuum und besiedelten auch das entvölkerte Tiefland Thrakiens²⁷ und die Ebenen Mazedoniens.²⁸ So kam schließlich dem katholischen Ungarn in Zentraleuropa nun die Abwehraufgabe zu. Hierfür wurde auch wieder die Kreuzzugs-idee wiederbelebt, die aber jeweils in schweren Niederlagen (1396 bei Nikopolis und 1444 in Varna) gegen die Osmanen endete. Noch dazu war die Kreuzzugshilfe an orthodoxe Fürsten stets mit der Annahme einer Kirchenunion mit Rom verknüpft, wodurch sich die Spannungen zwischen

23 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 147.

24 *Clewing, Schmitt*, Südosteuropa. Raum und Geschichte, 5.

25 *Schmitt*, Zentrum und Peripherie, 139f.

26 Dritan *Egri*, Islam in the Albanian Lands (XVth-XVIIth Century). In: Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa (Pro Oriente. Schriftreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte 4, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2010) 13-51, hier 14.

27 „Thrakien“ ist die südöstliche Landschaft im Balkanraum. Das zum Osmanischen Reich gehörende Thrakien erstreckt sich heute über den südwestlichen Teil Bulgariens (oberthrakische Tiefebene), den nordwestlichen Teil Griechenlands (Westthrakien) und der europäischen Türkei (Ostthrakien). Vgl. Heinz *Willemsen*, Thrakien. In: Edgar *Hösch*, Karl *Nehring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 681-682, hier 681.

28 Machiel *Kiel*, The Incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire, 1353-1453. In: Kate *Fleet* (Hg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453 (Cambridge 2009) 138-191, hier 144f.

Katholiken und Orthodoxen in Südosteuropa weiter verschärften.²⁹ Nachdem dieser Raum endgültig unter osmanische Herrschaft gefallen war, verstärkte sich auch die südosteuropäische Binnengrenze zwischen dem ungarisch-venezianisch beherrschten katholischen Raum und dem politisch und religiös nach Konstantinopel ausgerichteten Balkanraum.³⁰

Allerdings ist auch nach der formell abgeschlossenen Eroberung Südosteuropas zu beachten, dass die Hohe Pforte³¹ über bestimmte Teile des ihr botmäßigen Territoriums nicht uneingeschränkt schalten und walten konnte. Denn die Fürstentümer beiderseits der Karpaten – Siebenbürgen, Moldau und Walachei, die Republik Ragusa und das Fürstbistum Montenegro – waren zwar staatsrechtlich abhängig vom osmanischen Sultan, doch sie vermochten ein hinreichendes Maß an Autonomie zu wahren, um sich in vielfacher Hinsicht, und ganz besonders in der Kirchenpolitik, wesentlich von dem zu unterscheiden, was in osmanischen *paschaliks* (Provinzen) und *sandschaks* (eine Unterabteilung in der Provinzialverwaltung) die Praxis war.³²

3.1. Osmanische Herrschaftsstruktur und Verwaltung

Das Osmanische Reich ist aus einem türkischen Grenzfürstentum hervorgegangen, der Begriff „Türke“ blieb bis ins 20. Jahrhundert auch weiterhin der einfachen türkischen Bevölkerung in Kleinasien vorbehalten. Geprägt war das Reich von seiner hohen multiethnischen- und religiösen Zusammensetzung, wobei eine enge Einbindung der gewöhnlichen Bevölkerung bis zum 19. Jahrhundert gar nicht in der Absicht der herrschenden Eliten der Osmanen lag. Sie selbst wiesen auch eine höchst unterschiedliche nationale (Albaner, Araber, Kurden, Lasen, Serben, Tscherkessen, Türken u.v.a.) und religiöse Herkunft auf, wurden aber durch das gemeinsame Bekenntnis zur osmanisch-islamischen Kultur zusammengehalten. Die größte Kluft in der osmanischen Gesellschaft bestand daher zwischen der osmanischen Staatselite und den Untertanen. Osmane konnte – zumindest bis ins 19. Jahrhundert hinein – nur der sein, der Muslim war oder geworden war und der Staatselite bzw. Oberschicht angehörte.³³

29 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 145f.

30 Oliver Jens *Schmitt*, 1500. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 211-213, hier 211.

31 Die „Hohe Pforte“ bezeichnete die Residenz des Sultans und der Regierung des Osmanischen Reiches in Istanbul. Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 507.

32 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 11.

33 Vgl. Heinz *Kramer*, Maurus *Reinkowski*, Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte (Stuttgart 2008) 31, 60f.

Unter der osmanischen Herrschaft war die Bevölkerung in zwei Hauptgruppen unterteilt. Die eine Gruppe bestand aus den *askeri*, der militärischen oder administrativen Klasse bzw. religiösen Elite, und war von allen Steuerverpflichtungen befreit. Die zweite Gruppe, die *raya*, die aus Muslimen wie aus nicht-Muslimen bestand, waren Kaufleute, Handwerker und Bauern und mussten Steuern zahlen. Die *raya* hatte zwar kein Anrecht auf politische Teilhabe, aber sehr wohl auf Schutz, und bei einigen Gruppen mit speziellen Aufgaben gab es auch gewisse Steuererleichterungen.³⁴ Im Verlauf des 18. Jahrhunderts entwickelte sich dieser Begriff indessen zunehmend zu einem Synonym für Christen, insbesondere für orthodoxe Gläubige, bzw. waren muslimische Steuerpflichtige damit oft nicht mehr gemeint.³⁵ Demzufolge bestand die ursprüngliche, grundlegende gesellschaftliche Trennungslinie im Osmanischen Reich nicht zwischen den Religionen, sondern zwischen steuerzahlenden und nicht-steuerzahlenden Untertanen.³⁶ Eine gewisse Ausnahme bildet hier die Gruppe der Roma und Sinti, die nahezu im gesamten Balkanrum anzutreffen war, und größtenteils islamisiert wurde. Aufgrund des oberflächlichen Charakters ihrer Islamisierung profitierten sie nur bedingt von den Steuererleichterungen für ihre Gemeinschaft, aber ansonsten unterlagen sie im Osmanischen Reich mehrheitlich keinen gruppenbedingten Einschränkungen.³⁷

Die unmittelbaren Folgen der Eroberung Südosteuropas waren für die unterworfenen Bevölkerung natürlich einschneidend. Die Regulierungssucht des osmanischen Staates hielt sich aber in Grenzen, nur wo seine unmittelbaren Interessen berührt wurden, griff er von sich aus ein. Da schließlich die neuen Gebiete – durch einen kontinuierlichen Steuerfluss – Ertrag abwerfen sollten, versuchten die Osmanen daher, die Lebensverhältnisse und Wirtschaftstätigkeit der bäuerlichen Bevölkerung möglichst wenig zu stören. Vorgefundene Regelungen im Agrarbereich, vor allem Organisations- und Abgaberegungen wurden daher oft übernommen.³⁸

34 Vgl. Halil İnalcık, Part I The Ottoman State. Economy and Society. 1300-1600. In: Halil İnalcık, Donald Quataert (Hg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914 (Cambridge 1994) 9-410, hier 16.

35 Markus Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft. Das Osmanische Reich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 214-292, hier 236f.

36 Marlene Kurş, Christen unter islamischer Herrschaft. Die *zimmi*-Verwaltung im Osmanischen Reich. In: Thede Kahl, Cay Lienau (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 85-96, hier 94.

37 Daniel Bein, Zigeuner (Roma). In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 491-495, hier 492.

38 Hans Georg Majer, Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa. In: Hans-Dieter Döpmann (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 117-132, hier 121.

Landwirtschaftlich betrachtet gehörte allerdings grundsätzlich alles nutzbare Land (*miri*) dem Sultan, und es gab zunächst nur wenige Möglichkeiten, privates Grundeigentum zu erwerben. Die große Masse des Grundeigentums im osmanischen Gebiet (1528 ca. 87 Prozent) konnte im 16. Jahrhundert aber in Form von „Lehen“ vergeben werden. Deren Inhaber (Timarioten) waren aber keine Eigentümer des Bodens, sondern erhielten zeitlich begrenzte Einnahmen aus dem Lehen. Prinzipiell war dieses Timarsystem recht flexibel mit seinen zahlreichen Anpassungen, wie der Vererbbarkeit dieser Lehen. Die Inhaber der Lehen waren meist Angehörige der schweren Reiterei (*sipahi*), jedoch gab es auch „zivile“ Timarioten wie christliche und muslimische Richter, Würdenträger und christliche Bischöfe. Im späten 16. Jahrhundert setzten im Osmanischen Reich hier auch tiefgreifende Transformationsprozesse ein, die Veränderungen im Timarsystem, bei der Steuerpacht, aber auch der Elitenstrukturen herbeiführten.³⁹

Die außenpolitischen Handlungsmöglichkeiten des Osmanischen Reiches wurden von dessen geostrategischer Lage bestimmt. Das Imperium der Sultane konkurrierte zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert mit den Reichen der Venezianer und Habsburger im Westen sowie den persischen Safawiden im Osten, zudem spätestens ab Ende des 17. Jahrhunderts mit dem Zarenreich im Norden.⁴⁰ Nachdem sich erste diplomatische Kontakte und schließlich auch teilweise Vertretungen europäischer Mächte an der Hohen Pforte etablieren konnten, rückten ab der Mitte des 16. Jahrhunderts die Blöcke – der Westen einerseits und das Osmanische Reich andererseits – wieder auseinander. Dieser Prozess geht auf eine von osmanischer Seite vollzogene politische Neuordnung zurück.⁴¹ Diese begann mit der Eroberung des ägyptischen Mamlukenreiches 1517, die dem osmanischen Sultanat schließlich auch den Titel des Kalifen brachte, was nun auch die spirituelle Führerschaft in der islamischen Welt zur Folge hatte. Noch dazu fielen auch die Heiligen Städte Mekka und Medina unter die Herrschaft des Sultans, was sein Selbstverständnis um die Aufgabe der Führung und Verteidigung des Islams erweiterte, nicht nur gegen die christlichen europäischen Mächte, sondern auch gegen die „häretischen“ Safawiden. Im Zuge dessen verstärkte sich die Rolle der *ulema*⁴² in den Staatsangelegenheiten des Osmanischen Reiches und auch das Rechtssystem rückte weg vom *kanun* hin zur Scharia,

39 Vgl. Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 235f, 241.

40 Ebd., 214.

41 Ralf C. Müller, Der umworbene „Erbfeind“. Habsburgische Diplomatie an der Hohen Pforte vom Regierungsantritt Maximilians I. bis zum „Langem Türkenkrieg“ - ein Entwurf. In: Marlene Kurş, Martin Scheutz, Karl Vocelka, Thomas Winkelbauer (Hg.): Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung, Wien, 22.-25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 49, Wien 2005) 251-279, hier 278.

42 Religionsgelehrte des Islam. Vgl. Ralf Elger, Gelehrte. In: Ralf Elger (Hg.), Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur (Beck'sche Reihe/bsr 1430, München 2008) 111-112, hier 111f.

die im 17. Jahrhundert schließlich auch den Vorrang erhielt.⁴³ Während das frühosmanische Staatsgebilde mehr eine kooptative als eine auf Islamisierung ausgerichtete Politik betrieb,⁴⁴ änderte sich so die fundamentale Orientierung des Osmanenreichs und seine Basis der politischen Ideen immer mehr. Daher erfuhr im 16. und im 17. Jahrhundert die osmanische Politik selbst eine regelrechte „Islamisierung“, durch die sich am Ende die gesellschaftliche Trennlinie zwischen *askeri* und *reaya* zu Muslim und Nicht-Muslim veränderte, und die Nicht-Muslime aus der *askeri*-Klasse ausgeschlossen wurden. Nachdem auch die Knabenlese (*devşirme*) im Laufe des 17. Jahrhunderts als letzte wirkliche Möglichkeit des direkten Aufstiegs von Christen in die osmanische Führung nach und nach verschwand, war das Resultat eine Trennung und Entfremdung der nicht-muslimischen Bevölkerung zum osmanischen Staat. Von da an gab es mit Ausnahme der Phanarioten⁴⁵ kaum mehr Nicht-Muslime in wichtigen osmanischen Ämtern. Mit Ende des 18. Jahrhunderts versuchten sich schließlich die ambitionierten Teile der christlichen Bevölkerung als Führer in nationalen Bewegungen auszuzeichnen.⁴⁶

3.2. Religiöse Lebenswelten im osmanischen Südosteuropa

Das Osmanenreich war als islamischer Staat verfasst, und in einem solchen war der Koran (samt seiner Interpretation) das Gesetz schlechthin. Das geistliche wie das weltliche Leben der Gläubigen (der Moslems) wurde durch die religiöse Ordnung geregelt.⁴⁷ Das Religionsrecht im Osmanischen Reich sah daher eine dreistufige Gliederung der Reichsbevölkerung vor. Neben der *umma* (muslimische Bevölkerung) gab es die *zimmi* (oder auch *dhimmi*), die schutzbefohlenen Angehörige von „Buchreligionen“ (Judentum und Christentum), und schließlich die im Prinzip rechtlose Gruppe von islamischen Häretikern und Angehörigen von Religionen ohne heilige Schriften, also Nicht-Buchreligionen.⁴⁸

Im europäischen Vergleich ist an dieser Stelle eine grundlegende Ähnlichkeit mit der religionspolitischen Praxis der west- und mitteleuropäischen christlichen Staaten festzuhalten. Auch im abendländischen Europa wurden im Prinzip als einzige Nicht-

43 Vgl. İ. Metin Kunt, 'Transformation of *Zimmi* into *Askerî*'. In: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Bd. 1: The Central Lands (New York/London 1982) 55-67, hier 64.

44 Markus Koller, 'Von der „Osmanisierung“ zur „Entosmanisierung“. Der osmanische Charakter des Balkan. In: Christian Voß (Hg.), Ottoman and Habsburg Legacies in the Balkans. Language and Religion to the North and to the South of the Danube River (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 8, München/Berlin 2010) 13-33, hier 18.

45 „Phanarioten“ sind Angehörige orthodoxer Familien, zumeist Griechen, die sich in dem Istanbuler Bezirk Phanar niederließen und hohe Ämter im Osmanischen Reich bekleideten. Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 248f.

46 Kunt, Transformation of *Zimmi* into *Askerî*, 65.

47 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 17f.

48 Mitterauer, Religionen, 348f.

Christen die Anhänger der „älteren“ Buchreligion geduldet, nämlich Juden. Auch sie waren bis zu ihrer Gleichberechtigung im Laufe des 19. Jahrhunderts im Grundsatz unter rechtlicher Benachteiligung lediglich Geduldete. Der ethisch-prinzipielle Wert der gewährten Duldung war auf beiden Seiten, der christlichen wie der muslimisch-osmanischen, also im Grunde gleich und gleichermaßen beschränkt. In der gesellschaftlichen Herrschaftspraxis resultierte daraus allerdings für lange Zeit ein Punkt der Überlegenheit der muslimischen Ordnung, nämlich insofern, als hier mehr Menschen (Juden und Christen) von der Duldung profitierten als dort (nur Juden). Nicht zuletzt waren Muslime im „Abendland“ ausgeschlossen, wofür die Praxis der Reconquista auf der iberischen Halbinsel ebenso steht wie die Vertreibung der Muslime aus den habsburgisch oder venezianisch eroberten Gebieten während der Türkenkriege. Dieses Ungleichgewicht der religionspolitischen Folgen bestand in Südosteuropa bis 1878, als der Berliner Vertrag die Grundlage für islamische Gemeinden in den christlichen Balkanstaaten schuf, und überdies Österreich-Ungarn die Bleibemöglichkeit und umfangreiche religiöse Rechte für Muslime in Bosnien-Herzegowina garantierte.⁴⁹

Heinz Kramer und Maurus Reinkowski sprechen diesbezüglich von einem gewissen religiösen Pragmatismus seitens der herrschenden Elite, der aber weniger als Toleranz im heutigen Sinn verstanden werden sollte, sondern eher als ein Nebeneinanderleben in einer hierarchischen Ordnung. Dies speiste sich aus einer traditionell ausgeprägten Selbstsicherheit der Muslime hinsichtlich des Vorranges ihrer Religion. Erst mit dem Vordringen christlicher, europäischer Mächte und einigen schweren Niederlagen auf osmanischer Seite machte diese Selbstgewissheit einer inneren Verunsicherung Platz. Die Gründe für dieses gewährte Nebeneinander liegen in der Entstehungsgeschichte und Selbstdeutung des Islams. Herrschte im Christentum die Vorstellung von Ausschluss und moralischer Unterordnung der Juden vor, ging es im Islam vor allem um Abgrenzung und Hierarchie.⁵⁰ Zudem liegt außerdem vielleicht noch ein Grund für die „Toleranz des Islams“ auch in dem demographischen Ungleichgewicht zwischen Europa und der islamischen Welt, die zur Zeit des Osmanen eine recht niedrige Bevölkerungszahl aufwies, und somit über jeden Zuwachs an Menschen glücklich war. Dies war vor allem in

49 Konrad *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum. Südosteuropa im langen 19. Jahrhundert. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 432-553, hier 506.

50 *Kramer, Reinkowski*, *Die Türkei und Europa*, 62.

wirtschaftlich-fiskalischer Hinsicht für das Osmanische Reich wichtig, da aus Rumelien⁵¹ rund zwei Drittel der Steuern und Abgaben kamen.⁵²

Hier sind allerdings auch die Einschränkungen zu betonen, denen die Christen im Osmanischen Reich bis zu den Tanzimat-Reformen⁵³ und in der Praxis noch darüber hinaus unterworfen waren. Die Perspektiven für ein Neben- und Miteinander in einem etwaigen anderen Herrschaftsrahmen als dem osmanischen wurden dadurch wesentlich verschlechtert, auch wenn nicht alle Diskriminierungen auch immer und überall anzutreffen waren. Nicht nur in patriarchalischen Gesellschaften wie denen im vormodernen Südosteuropa musste es für die Betroffenen belastend und erniedrigend gewesen sein, dass Christen gegen 1800 noch vom Pferd zu steigen hatten, sobald ein Muslim in der Nähe war, es sei denn, dieser erlaubte ein Weiterreiten, oder dass im Zuge dessen Christen Städte nur zu Fuß betreten durften, und andere Bestimmungen solcher Art. Auch die öffentliche Religionsausübung außerhalb der eigenen Gebäude und Friedhöfe war zumeist nicht möglich, Kreuzeszeichen, Glockenläuten und Turmbauten waren nur eingeschränkt erlaubt bzw. ursprünglich verboten. Behördliche Genehmigungen für Kirchen- oder Kloster-renovierungen bei Bauten aus vorosmanischer Zeit waren kaum und wenn, dann nur mit hohem Geld- bzw. Bestechungsaufwand zu erhalten. Neubauten von Steingebäuden wurden noch Ende des 18. Jahrhunderts so gut wie nie genehmigt (während sie den Orthodoxen im 15. und 16. Jahrhundert noch in größerer Zahl ermöglicht worden waren) und blieben bis tief in das 19. Jahrhundert eine seltene Ausnahme – es sei denn, die Kosten ließen sich durch die mit der Zeit zunehmenden Geldtransfers von außen (wie etwa aus Russland) aufbringen.⁵⁴

Bezüglich dieser Diskriminierungen weist Marlene Kurz aber auch darauf hin, dass die im Anschluss an die Eroberungen entstehenden Siedlungsgemeinschaften von Muslimen und Nicht-Muslimen für die Muslime das Problem mit sich brachten, innerhalb der neuen, überwiegend nicht-muslimischen Umgebung ihre noch wenig ausgebildete Identität zu entwickeln und zu bewahren. Dies geschah durch den Versuch, die jeweiligen Lebenssphären streng voneinander zu trennen. Die so entstanden Kleidungsvorschriften und andere „diskriminierenden“ Regelungen für Christen zielten zunächst also nicht auf

51 Bis zum 16. Jahrhundert war „Rumelien“ die osmanische Bezeichnung all ihrer europäischen Besitzungen. Durch die Entstehung anderer osmanischer Provinzen in Südosteuropa wurde es territorial zunehmend verkleinert. Vgl. Andreas Birken, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orient B/13, Wiesbaden 1976) 50.

52 Vgl. ebd., 33-35.

53 Die „Tanzimat-Periode“ (1839-1876) versuchte mittels tiefgreifender Reformen eine umfassende Modernisierung des Osmanischen Reiches umzusetzen. Vgl. Michael Ursinus, *Tanzimat*. In: Edgar Hösch, Karl Nehring, Holm Sundhaussen (Hg.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas* (Wien/Köln/Weimar 2004) 677-678, hier 677f.

54 Clewing, *Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum*, 506f.

eine Demütigung der Andersgläubigen, sondern auf den Schutz der sich erst ausbildenden islamischen Lebenswelt. Die Bekleidungsvorschriften z. B. legten die Nicht-Muslime auf Kleidungsstücke fest, die sie ohnehin schon trugen, und Auflagen wie das Verbot von religiösen Prozessionen, sichtbare oder akustische Symbole wie Kreuze und das Läuten von Kirchenglocken oder auch die Beschränkungen im Sakralbau erklären sich aus einer Umgebung, in der das Christentum daran gewöhnt war, aggressiv für sich zu werben: mit musikalischem und dekorativem Prunk.⁵⁵

In den ersten Jahrhunderten unter der osmanischen Herrschaft bestand die südosteuropäische Bevölkerung zumeist aus der einfachen Bauernschaft oder den ärmeren Teilen der städtischen Einwohner, die in Ermangelung ausreichender Schulen und anderer Bildungseinrichtungen kaum die Möglichkeit hatten, sich weiterzubilden. So hatte sich um 1800 die Bevölkerung im Balkanraum immer noch nahezu ausschließlich aus Analphabeten zusammengesetzt (von einigen Gruppen der ohnehin geringen Stadtbevölkerung und Teilen der Geistlichkeit abgesehen). Denn die für die Bildung der orthodoxen Bevölkerung im Osmanischen Reich zuständigen Kirchengemeinden und Klöster waren dieser Aufgabe nur sehr unzulänglich nachgekommen, so dass selbst viele Mitglieder des niederen Klerus kaum lesen, geschweige denn schreiben konnten. Günstiger stellte sich die Situation in den Ländern der ungarischen Krone dar, was teils auf das stärkere Engagement der katholischen und protestantischen Kirchen, teils auf staatlichen Reformen in der Epoche des aufgeklärten Absolutismus und teils auf die weiter entwickelten sozioökonomischen Rahmenbedingungen zurückzuführen ist.⁵⁶ Von der Seite der osmanischen Behörde konnte auch jede Religionsgemeinschaft Schulen jeder Art errichten, der Lehrplan und die Wahl der Lehrer unterlag allerdings der Kontrolle des osmanischen Unterrichtsrates.⁵⁷

Die christlichen Kirchen im Osmanischen Reich unterlagen auch nur im Kern des Reiches, wo Muslime die Verwaltung ausübten, voll den Bestimmungen des islamischen Rechts. Daneben gab es Gebiete, die zwar zum Machtbereich des Sultans gehörten, aber von nicht-muslimischen Vasallen verwaltet wurden. Für die Kirchen bestanden dort die sozialen Verhältnisse, die vor der osmanischen Expansion gegolten hatten, mehr oder weniger weiter. Dies galt in Südosteuropa vor allem bei den Fürstentümern von Siebenbürgen, der Moldau, und der Walachei, sowie im Fürstbistum Montenegro und der Republik Ragusa. Die Obrigkeit war dort christlich, und das Religionsrecht der Osmanen

⁵⁵ *Kurç*, Christen unter islamischer Herrschaft, 87f.

⁵⁶ Holm *Sundhaussen*, Südosteuropäische Gesellschaft und Kultur vom Beginn des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 345-425, hier 407.

⁵⁷ Engelbert *Deusch*, Das österreichische Kultusprotoktorat in der osmanischen Türkei. In: *Österreich in Geschichte und Literatur* 45 (2001) 3-23, hier 4.

wurde nicht bzw. eingeschränkt durchgesetzt. Bezüglich der Kirchen im osmanischen Herrschaftsbereich ist daher zu unterscheiden zwischen einem Verhältnis unmittelbar unter den Osmanen oder unter christlichen Vasallen.⁵⁸

Die oben erwähnten Halbbürger oder Schutzbefohlene (*zimmi*) im Osmanischen Reich konnten des Weiteren einer Glaubensgemeinschaft angehören, die eine Volksgruppe mit weitreichender Autonomie darstellte. Nicht-türkische Volksgruppen bedurften also, um sich als besondere Religionsgruppe verstehen und sich einer gewissen Autonomie erfreuen zu können, einer religiösen Definition ihrer Identität, und mussten im Osmanischen Reich folglich unter der Jurisdiktion ihrer Religionsführer stehen. Neben ihrer geistlichen Aufgaben oblag es diesen, die zivilrechtlichen Belange der Volksgruppe zu verwalten und die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Von Juden und Christen wurde eine besondere Kopfsteuer (*cizye*⁵⁹) erhoben, aber dafür brauchten (oder durften?) sie keine militärischen Dienste leisten. Zu beachten ist hierbei also eine Doppelfunktion der religiösen Führer in Südosteuropa. Denn die christlichen Völker Südosteuropas hatten beim Untergang ihrer eigenen Herrschaften und Territorien ihre politische Führungsschicht von ehemals verloren, denn soweit diese nicht bei den entscheidenden Schlachten gefallen war, war sie nach dem Sieg der Osmanen vor die Wahl gestellt, ausgelöscht zu werden (bzw. in christliche Länder zu flüchten) oder den Islam anzunehmen, somit Vollbürger des Osmanenreiches zu werden und in entfernten Provinzen des Reiches Funktionen zu übernehmen. Gemäß den Möglichkeiten, die das islamische Recht bot, konnten die Völker jedoch recht schnell eine neue, und zwar eine religiöse Führungsschicht ausbilden, bzw. übernahmen sie die weltlichen Funktionen der Adelsschicht. Dies verstärkte ein ihnen lange vor der Osmanenzeit grundlegendes Verständnis von Interdependenz zwischen Nation und Kirche.⁶⁰ Das islamische Herrschaftsverständnis, das der administrativen bzw. führenden Ebene des Reiches viele öffentliche Aufgaben entzog und sie den Kirchen übertrug, brachte es darum mit sich, dass die Kirchenführer von den Herrschenden bisweilen fast wie politische Beamte behandelt wurden. Der regierenden Schicht oblagen somit kaum noch andere Aufgaben als das Aufrechterhalten der Ordnung (militärisch nach außen, polizeilich und durch die Gerichtsbarkeit im Innern) und eine Art

58 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 176.

59 Abgabe, die pro Familie oder Haushalt erhoben wurde. Dieser Erhebungsmodus bestand bis zur *cizye*-Reform von 1691, als die *cizye* in eine richtige „Kopfsteuer“ umgewandelt wurde, die von jedem erwachsenen und gesunden männlichen Nicht-Muslim zu zahlen war. Kırz, Christen unter islamischer Herrschaft, 90.

60 Ernst Christoph Suttner, Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reichs. In: Thede Kahl, Cay Lienau (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 75-83, hier 75-77.

Schiedsrichterfunktion bei Streitigkeiten zwischen den einzelnen religiös-ethnisch konstituierten Glaubensgemeinschaften.⁶¹ Problematisch war es, die Rechtssicherheit für die Katholiken zu wahren, denn nirgends im Osmanischen Reich bestand für sie eine aus vorosmanischer Zeit stammende handlungsfähige regionale Hierarchie. Da aber wirtschaftliche Zwänge westliche Handelsniederlassungen erforderlich machten, musste auch für die Rechtsordnung von deren Kaufleuten bzw. den geistlichen Bedürfnissen der diplomatischen Vertretungen europäischer Staaten nachgekommen werden. Die Hohe Pforte, die sich gegen Habsburg militärisch mit Frankreich verbündet hatte, übertrug in sogenannten Kapitulationen jene Verantwortlichkeiten, die für Nicht-Muslime im Osmanischen Reich ansonsten den religiösen Führern oblagen, hinsichtlich der katholischen Christen an die französischen Diplomaten.⁶² Für die Franzosen brachte dies im Osmanenreich Befugnisse mit sich, die mit der Zeit mehr und mehr ausgeweitet werden konnten.⁶³

Insgesamt betrachtet war die Einbindung der Religionsgruppen in Verwaltungsbelange daher ein Grundpfeiler der osmanischen Herrschaftsordnung. Lange Zeit herrschte dabei in der Forschung die Meinung, die erste Ernennung eines ökumenischen Patriarchen durch einen Sultan im Jahr nach der osmanischen Eroberung von Konstantinopel sei als Beginn einer durchgängigen Strukturierung der osmanischen Herrschaftsverhältnisse durch das sogenannte *millet*-System anzusehen. Darin hätten sich die nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen des Reiches innerhalb von gefestigten eigenen religiösen Strukturen unter der Führung eines Ethnarchen⁶⁴ in Angelegenheiten der Religion wie auch zivilrechtlich selbst verwaltet sowie diverse staatliche Aufgaben – vor allem im Steuersystem – in Eigenregie für das Reich betrieben. Heute kann man festhalten, dass „*millet*“ abgesehen von seiner ursprünglichen Bedeutung als „Religion“ durch die osmanischen Zentralbehörden deutlich vor dem 18. Jahrhundert als Bezeichnung auch für die Religionsgruppen in reichsweiter Perspektive aufgekommen ist. Außerhalb der hauptstädtischen Institutionen figurierten die Gruppen aber unter anderen Bezeichnungen. Auch in der Herrschaftspraxis gab es zwischen den Provinzen große Unterschiede, damit also keine Reichseinheitlichkeit der Strukturen. Mit Beginn der Tanzimat gab es jedenfalls nur vier *millets* in der annähernd idealtypischen Form einer mit der gänzlichen Hierarchie

61 Vgl. *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 17-21.

62 *Suttner*, Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reichs, 80f.

63 Engelbert *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet. In seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld (Zur Kunde Südosteuropas II/38, Wien/Köln/Weimar 2009) 35.

64 Die Bezeichnung „Ethnarch“ meint das Oberhaupt einer Volksgruppe. *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 181.

im Reich ansässigen, nach innen durch ihre religiösen Instanzen selbst verwalteten Religionsgemeinschaft. Diese vier waren das (griechisch-)orthodoxe *millet*, die beiden armenischen Patriarchate und das jüdische *millet*. Die im 18. Jahrhundert gelegentlich und etwa auch noch 1839 in einem Regierungsakt ebenfalls als *millet* angesprochenen römischen Katholiken fielen aus dem neu gestalteten Rahmen, und ein eigenes *millet* scheinen sie nicht dargestellt zu haben. Angesichts der Rolle des Papstes hätten sie ja auch nicht in das idealtypische Schema mit der Existenz einer den osmanischen Behörden verantwortlichen Religionsführerschaft (der Ethnarch der Orthodoxen und später anderer *millets*) eingepasst werden können. Dafür kam unter dem Druck der protestantischen Mächte Großbritannien und Preußen zunächst 1850 ein protestantisches *millet* hinzu. Das 1870 von Sultan bestätigte Exarchat der bulgarisch-orthodoxen Kirche bildete für die osmanische Verwaltung fortan ebenfalls ein *millet*.⁶⁵

Diese Einbindung der orthodoxen Führung in die osmanische Verwaltungsstruktur benützten die Osmanen aber auch, um den tiefen konfessionellen Graben zwischen Orthodoxen und Katholiken zu verstärken, und so ihre eigene Macht zu sichern. So stand das orthodoxe Patriarchat nicht etwa im Gegensatz, sondern – zeitweise – im Dienst des Osmanischen Reiches.⁶⁶ Durch diese verbliebene Eigenständigkeit und die erweiterten Machtbefugnisse über ihre Gläubigen, wurde die orthodoxe Kirche allerdings nicht unterworfen, sondern leistete auch Widerstand. Dies zeigen die über die Jahrhunderte hinweg zahlreichen Fälle der durch die Osmanen hingerichteten christlichen Geistlichen. Demetrios Constantelos etwa vermerkt, dass von der Eroberung Konstantinopels bis zum Ende des griechischen Unabhängigkeitskrieges (1821-1829) die Osmanen elf Ökumenische Patriarchen, fast hundert Bischöfe und einige Tausend Priester, Diakone und Mönche zum Tode verurteilten. Darüber hinaus nennt er es unmöglich anzugeben, wie viele Männer geistlichen Standes zur Apostasie⁶⁷ gezwungen wurden.⁶⁸

Nun zeigten sich bei einigen von den zum Islam übergetretenen Christen oftmals Anzeichen von der Weiterführung christlicher Riten und Bräuche, bzw. synkretistische Glaubensformen. Unter Synkretismus wird hier die Vermischung von verschiedenen (dogmatischen) religiösen Ideen bzw. die mehr oder weniger bewusste Aufnahme von Aspekten unterschiedlicher Religionen und deren Neuformung verstanden. Vorneweg soll

65 *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum, 509f.

66 *Schmitt*, Kosovo, 122.

67 „Apostasie“ bezeichnet den Abfall vom Glauben. Vgl. *Drosdowski, Scholze-Stubenrecht, Wermke* (Hg.), Duden – Fremdwörterbuch, 75.

68 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 194.

hier auch angemerkt werden, dass das Konzept des „Synkretismus“ zunehmend in die Kritik geraten ist, da es eine Reinheit von religiösen Traditionen voraussetzt und Interaktionen über längere Zeiträume hinweg ignoriert. Der in der Forschung bezüglich der religiösen Formen in Südosteuropa mittlerweile recht freizügig verwendete Begriff ebnete so den Weg zu vielerlei fragwürdigen Interpretationen. Hinzu kommen Begrifflichkeiten wie „heterodox“, „unorthodox“, oder „nicht-komplette“ bzw. „oberflächliche“ Konvertierungen. Auch wenn diese Verwendungen in diesem sehr vieldeutigen und unklaren Feld zum Teil ihre Berechtigung haben, beruhen sie aber zumeist auf der christlichen Konzeption von Orthodoxie und übersehen dabei die einzigartige Flexibilität des Islam, christliche Elemente zu absorbieren, die wiederum Elemente anderer Religionen und heidnischer Kultur aufgenommen hatten. Allgemein gesagt zeigt dies ein Versäumnis, sich mit historischen Realitäten von religiösen Differenzen und der Komplexität von religiösen Koexistenzen bewusster auseinanderzusetzen.⁶⁹

Nunmehr war der Prozess einer Konvertierung nicht überall derselbe im Osmanischen Reich. Im Gegenteil, die Konvertierung ist nur in ihrem spezifischen historischen, sozialen und kulturellen Kontext verständlich, und diese Kontexte können immens von einer Zeit und einem Ort zu einem anderen variieren.⁷⁰ Außerdem wird in unserer heutigen Vorstellung eine „Konvertierung“ des Glaubens mit einem lang überlegten und klar entschiedenen Übertritt einer einzelnen Person zu einer anderen Religion gleich gesetzt. In Zeiten osmanischer Herrschaft waren die Verhältnisse aber weitaus weniger klar. Man trat sehr oft als Gruppe oder Gemeinschaft zu einem anderen Glauben über. Auch waren die Grenzen zwischen den Religionen verwaschen und unscharf, denn man teilte sich zahlreiche Glaubensinhalte und -bräuche. So wurden oft die alten christlichen Auffassungen und Handlungsmuster von den zum Islam übergetretenen Christen in ihren neuen Glaubensalltag eingebettet.⁷¹

In den meisten Fällen war daher der Übergang vom Christentum zum Islam in der südosteuropäischen Welt des volksreligiösen Brauchtums oft fließend und stellte in vielen Fällen keinen Bruch mit der bisherigen Lebensweise dar. Gerade im albanischen Raum blieb der Übertritt zum Islam oft ein vornehmlich äußerer Akt, indem die Konvertiten einen islamischen Vornamen annahmen und hin und wieder eine Moschee aufsuchten. Jedoch ließen einige von ihnen ihre Kinder taufen, pilgerten weiterhin zu christlichen Wallfahrtsorten und feierten die christlichen Feiertage. Des Weiteren erleichterten

69 Vgl. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford 2011) 16f.

70 R. Stephen Humphreys, *Islamic History. A Framework for Inquiry* (London/New York 1991) 276.

71 Kramer, Reinkowski, *Die Türkei und Europa*, 63.

Mischehen zwischen Muslimen und Christen bzw. Familien, in denen Muslime und Christen zu finden waren, das Auftreten synkretistischer Erscheinungsformen.⁷² Im Balkanraum gab es verschiedene Phänomene, die auf einen oberflächlichen Charakter der Islamisierung hinwiesen. Sogenannte Kryptochristen („heimliche Christen“) lebten vor allem in Bergregionen (etwa in Südalbanien oder im südlichen Kosovo), wo die osmanischen Herrschaftsstrukturen nur schwach ausgeprägt waren. Kryptochristen gaben sich vor den osmanischen Autoritäten als Muslime aus, besuchten jedoch weiterhin christliche Gottesdienste, heirateten kirchlich und feierten die christlichen Feiertage. Der Heilige Stuhl bemühte sich, solche Erscheinungsformen zu bekämpfen, und die katholischen Bischöfe erließen entsprechende Anweisungen. Doch auf örtlicher Ebene duldeten die orthodoxe wie die katholische Geistlichkeit dieses „versteckte Christentum“, während die osmanischen Behörden oft repressiv vorgehen. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es zu Hinrichtungen und Deportationen entdeckter Kryptochristen. Jedoch ist dieses Phänomen aufgrund der meist schwer zu belegenden tatsächlichen Ausübung des neuen Glaubens, bzw. dessen Gewähr zu sein, was nicht-synkretistische Ausformungen im Glaubensalltag sind, schwer einzuschätzen. Insgesamt betrachtet dürfte die Zahl echter Kryptochristen recht gering gewesen sein, da beispielsweise im spätosmanischen Kosovo nur etwa 1 Prozent aller muslimischen Albaner in diese Kategorie gefallen sein dürften.⁷³

Diese Problematik, „echtes“ Kryptochristentum gegenüber anderen indifferenten religiösen Erscheinungsformen abzugrenzen und sicherzustellen, wird unter anderem von Noel Malcolm aufgegriffen. Er verweist auf drei Faktoren bzw. Umstände, die sich von einem kryptochristlichen Lebensstil abgrenzen bzw. unterscheiden, aber oberflächlich ähnlich erscheinen können. Als erstes gibt es eine „soziale Koexistenz“, die insbesondere in christlichen Familien, in denen zumindest ein Mitglied (zumeist junge Männer, die dadurch das Oberhaupt des muslimischen Zweigs der Familie werden konnten) zum Islam konvertiert, auftritt; oder aber auch bei Mischehen. Aufgrund der möglichen Mischehen zwischen muslimischen Männern und christlichen Frauen, war es den christlichen Priestern auch weiterhin möglich, offiziell die Frauen zu betreuen, und bei Bedarf auch die anderen Familienangehörigen. Dies setzte aber auch eine entgegen der offiziellen Kirchenverordnung laufende Handlungsweise der Priesterschaft voraus. Als zweiter Punkt lässt sich der „religiöse Synkretismus“, gerade auf der Ebene des Volksglaubens und der Bräuche, die von Muslimen und Christen geteilt werden, feststellen. Natürlich machte ein

72 Vgl. Maurus *Reinkowski*, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54/1 (2003) 13-37, hier 22.

73 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 260f.

solches Umfeld mit einem stark ausgeprägten Volksglauben bei der Bevölkerung es leichter für die Kryptochristen, zu existieren. Den dritten Faktor kann man als eine Art „theologische Gleichstellung“ bezeichnen. Das Hauptaugenmerk liegt hier auf den theologischen Argumenten, also auf einer „rationalen“ Ebene, da die sonst üblichen Studien über die Islamisierung die Religion als zumeist soziales Phänomen behandeln. Schließlich gab es etliche Fälle, in denen vor allem katholische Priester versuchten, anhand von theologischen Argumenten die Bevölkerung von einer Konvertierung bzw. bereits Konvertierte zum Umdenken zu bewegen. Zugleich wurde aber auch auf Seiten der muslimischen Geistlichen immer wieder betont, dass der Weg zur „Erlösung“ in jeder Religion stattfinden kann, was einerseits zur Stärkung des eigenen Glaubens, aber andererseits auch zur Erleichterung hinsichtlich eines Glaubensübertritts beitragen konnte. Für Malcolm ist das Kryptochristentum daher ein klar vom religiösen Synkretismus zu unterscheidendes Phänomen.⁷⁴ Allerdings ist es unmöglich zu sagen, wie viele vom Islam wegen rein geistigen, ethischen oder emotionalen Gründen angezogen wurden. Da die religiöse Tradition aber ein sehr konservatives Element ist und ihre Anhänger sich normalerweise tief mit der Vergangenheit verbunden fühlen, dürften Konvertierungen auf theologischen und geistigen Grundlagen wohl eher selten stattgefunden haben.⁷⁵

Nach diesen einleitenden Darstellungen der vor- bzw. osmanischen religiösen Lebenswelten und deren Rahmenbedingungen in der osmanischen Verwaltungs- und Herrschaftsstruktur sollen nun die Geschichte der südosteuropäischen Islamisierung in der christlichen Bevölkerung sowie deren Konvertierungsprozesse und -faktoren beschrieben werden.

⁷⁴ Vgl. Noel Malcolm, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo*. In: Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, Harry Norris (Hg.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (London 2001) 91-109, hier 92-100.

⁷⁵ Demetrios *Constantelos*, *Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom? Christian Greek orthodox Neomartyrs. A Case Study*. In: Taylor & Francis Online, *Archives Of Suicide Research* 8/1, 2004, online unter <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13811110490243813>> (16.05.2013).

4. Islamisierungsgeschichte- und Prozesse

Keine andere Region des europäischen Kontinents war in historischen Zeiten in ähnlicher Weise durch ein vielfältiges Nebeneinander von Religionen geprägt wie die südöstliche, und dieses Spezifikum der Religionstopografie hat sich bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten. Mit der Ausdehnung des Osmanischen Reiches gelangte der Islam im 15. Jahrhundert endgültig nach Südosteuropa. Von da an waren alle drei großen monotheistischen Weltreligionen hier durch zahlenmäßig bedeutsame Gruppen vertreten, alle drei mit ihren unterschiedlichen (Gewohnheits-)Rechten und Konfessionen.⁷⁶

In der Geschichtsschreibung erscheint immer wieder die Vorstellung, dass die Verbreitung des Islams die eigentliche Antriebskraft der osmanischen Eroberungen gewesen sei. Dies war aber eher eine Interpretation der Realpolitik, in der die Ausbreitung oder die Verteidigung des „wahren“ Islam nur eines von mehreren Motiven darstellte, das nicht nur gegen christliche Mächte, sondern auch gegen z.B. die schiitischen Safawiden erkennbar wird.⁷⁷ Schließlich war die Außenpolitik der Osmanen in Europa von realpolitischen Umständen geprägt, indem sie auch (christliche) Gegner des Papstes und der Habsburger unterstützten, wie die Calvinisten in Frankreich, Ungarn und den Niederlanden, die Morisken in Spanien sowie die englische Krone. Daneben unternahmen sie auch gemeinsame militärische Expeditionen und vergaben wirtschaftliche Privilegien an befreundete Länder.⁷⁸ Auch wenn religiöse Motive z. B. zur Kriegspropaganda eingesetzt wurden, kann die Bedeutung des „Glaubenskampfes“ für die Gestaltung der osmanischen Außenpolitik also als eher gering eingestuft werden. Sie diente bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vorwiegend als Rechtfertigung von Feldzügen gegen christliche Staaten.⁷⁹

Dennoch war eine langfristig sicherlich tiefgreifende Folge der osmanischen Eroberung die Islamisierung erheblicher Teile der südosteuropäischen Bevölkerung, zum einen durch die Einwanderung von Muslimen aus Anatolien, zum anderen durch den Glaubenswechsel von Christen.⁸⁰ Neben diesen konvertierten Untertanen des Sultans gab es aber auch ausländische Konvertiten, die aus nicht-muslimischen Staaten einwanderten, sogenannte Renegaten. Zwar war die rechtliche Stellung beider Gruppen gleich, die Aufnahme jedoch verschiedenartig.⁸¹

76 Mitterauer, Religionen, 346.

77 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 254f.

78 İnalcık, Part I The Ottoman State. Economy and Society, 21.

79 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 254f.

80 Schmitt, Ursprung, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 149.

81 Holm Sundhaussen, Die Muslime in Südosteuropa. Historische Perspektiven. In: Johannes Kandel, Ernst Pulsfort, Holm Sundhaussen (Hg.), Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. Eine Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung der Katholischen

In der historischen Forschung ist nun die Frage umstritten, in welchem Verhältnis sich das frühe muslimische Bevölkerungselement aus Konvertiten oder muslimischen Zuwanderern, vor allem aus Anatolien, zusammensetzte. Muslimische Nomaden (Yürüken und Tataren), Derwische aus anderen Teilen des Reiches sowie muslimische Händler und Handwerker, die sich auf dem Balkan niederließen, dürften die frühe Phase der Islamisierung jedenfalls erheblich geprägt haben.⁸² Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts konzentrierte sich der Islamisierungsprozess vor allem auf einige wenige Städte entlang der Hauptachsen der osmanischen Eroberung im zentralen Balkan, die bereits früh (Ende des 14. Jahrhunderts) in die Hand der neuen Herrscher übergegangen waren.⁸³ So lebte schon Ende des 15. Jahrhunderts, besonders aber im 16. Jahrhundert, in allen Städten des osmanischen Balkanraums eine sehr große Zahl muslimischer Einwohner, die zum Großteil, bis zu 50 Prozent, aus den Reihen konvertierter Einheimischer stammte. Das wird völlig verständlich, da die Städte, vor allem die größeren und bedeutenderen, eine Rolle als militärische, administrative, ökonomische und politische Stützpunkte der osmanischen Macht in den eroberten Gebieten spielten. Der Übertritt zum Islam in den Städten wurde durch die Konzentration von islamischen Institutionen, wie religiösen Stiftungen (*vakıf*), Moscheen, Medresen und Derwischkonventen (*tekke*), die unmittelbar nach der Eroberung die wichtigsten islamischen Einrichtungen waren, erleichtert. Dabei kamen potentielle Konvertiten in den unmittelbaren Kontakt mit den zugewanderten Türken, unter denen sich auch sehr viele gebildete Persönlichkeiten befanden. Die Stadt bot dabei eine weitaus größere Sicherheit der Person und des Besitzes, bessere und leichtere Lebensbedingungen, was aber erst durch den Übertritt zum Islam im vollem Umfang erreichbar war.⁸⁴ Für die über die Städte hinausreichende Verbreitung der neuen Religion übten vor allem die Derwischbruderschaften einen regional unterschiedlich stark ausgeprägten Einfluss aus. Für den albanischen Raum wird dem Orden der Bektaschi eine besondere Bedeutung bei der islamischen Missionierung zugeschrieben. Im Osmanischen Reich pflegten die Bektaschis ein enges Verhältnis zu den Janitscharen, deren „Hausorden“ sie quasi geworden waren.⁸⁵ Die Bektaschis, die sich oft in der Nähe von oder unmittelbar an bekannten christlichen Wallfahrtsorten niederließen, nahmen in ihre Riten auch volksreligiöse Bräuche auf. Während der osmanischen Herrschaft tauchten auch noch

Akademie in Berlin und der Freien Universität Berlin (Osteuropainstitut), 22./23. Februar 2002 in der Friedrich-Ebert-Stiftung (Berlin 2002) 8-21, hier 11.

82 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 256f.

83 Schmitt, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 150.

84 Milan Vasić, Der Islamisierungsprozess auf der Balkanhalbinsel (Zur Kunde Südosteuropas II/14, Graz 1985) 7.

85 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 256f.

weitere Sufi-Bruderschaften in Südosteuropa auf. Die osmanischen Behörden pflegten allerdings ein durchaus ambivalentes Verhältnis gegenüber diesen Derwischbewegungen. Insbesondere die einsetzende Zentralisierung der Herrschaftsstrukturen und die Herausbildung eines sunnitischen Hochislams führten dazu, dass die heterodoxen Derwischorden immer stärker unter Druck gerieten und sich auch Verfolgungen ausgesetzt sahen.⁸⁶

Im Hinblick auf den Glauben wurden durch die Islamisierung auf dem Balkan Orthodoxe und Katholiken proportional in etwa gleichmäßig erfasst. Was Geschlecht und Alter betrifft, traten Männer und Frauen unterschiedlichen Alters zum Islam über, am häufigsten jüngere Männer, viele davon waren auch unverheiratet. Weniger nahmen ältere Personen den Islam an, am wenigsten ältere Frauen. Vom Islamisierungsprozess waren in gesellschaftlicher Hinsicht Angehörige aller Klassen, Schichten und Gruppen erfasst. Beim Übertritt zum Islam gingen die Überlebenden der Feudalklassen der ausgelöschten Balkanstaaten voran, in erster Linie der kleine Adel, der in diesen Zeiten als christliche *sipahi* bekannt war, um so ihre Besitztümer und ihren sozialen Status erhalten zu können. Der Islamisierungsprozess dieser *sipahi* war im Wesentlichen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts abgeschlossen. In dieser ersten Phase der Islamisierung Südosteuropas befand sich die christliche Bevölkerung in den meisten Gebieten aber weiterhin noch in der Mehrheit. Eine Ausnahme stellten Bosnien und die Herzegowina dar, wo schon im späten 16. oder frühen 17. Jahrhundert die Muslime die Mehrheit erlangten.⁸⁷

Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts löste das Konvertieren der Angehörigen der niederen Klassen, meist Bauern, deren Stellung sich durch die Islamisierung bedeutend verbesserte, schließlich die zweite Phase der Konvertierungswelle in der Islamisierungsgeschichte aus. Diese wurde im 17. und 18. Jahrhundert von großen Umbrüchen in den sozio-ökonomischen Strukturen begleitet, nachdem im 17. Jahrhundert das Timarsystem zunehmend verfiel und die Entstehung großer Landgüter (*çiftlik*) zugenommen hatte.⁸⁸ Hinzu kamen noch bei militärischen Krisen ein erhöhter Steuerdruck, aber vor allem auch ein bei osmanischen Niederlagen aggressives Verhalten von Muslimen gegenüber Christen.⁸⁹

86 Vgl. John Norton, The Bektashis in the Balkans. In: Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, Harry Norris (Hg.), Religious Quest and National Identity in the Balkans (London 2001) 168-200, hier 168, 181, 186f.

87 Vasić, Der Islamisierungsprozess auf der Balkanhalbinsel, 8f.

88 Markus Koller, Albaner im Osmanischen Reich. Ein historiographischer Überblick (17. und 18. Jahrhundert). In: Oliver Jens Schmitt, Eva Anne Frantzi (Hg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung (Südosteuropäische Arbeiten 140, München 2009) 81-105, hier 88.

89 Schmitt, Kosovo, 118.

Die Tatsache, dass die „schnellsten“ Islamisierungen auf dem Balkan etwa 150 Jahre dauerten, zeigt, dass es sich in der Regel – Kreta nach 1645 stellt mit seiner raschen Islamisierung einen Sonderfall dar – um langfristige und aber auch regional sehr unterschiedliche Prozesse handelte. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung um etwa Mitte des 17. Jahrhunderts. Im 18. Jahrhundert verlangsamte sich die Islamisierung in den meisten Gebieten Südosteuropas wieder erheblich, und meist waren nur noch einige Übertritte Einzelner oder kleinerer Gruppen zu verzeichnen. Eine Intensivierung lässt sich jedoch im südalbaniisch-epirotischen Raum sowie auf der Peloponnes beobachten.⁹⁰ Im Gegensatz zu den meisten anderen Regionen des Osmanischen Reiches reichte der Islamisierungsprozess in Südosteuropa aber nicht aus aus, um den Erhalt und ein stetes Wachstum der muslimischen Gemeinde zu garantieren, geschweige denn weitreichende Konvertierungen der Bevölkerung zum Islam auch wirklich in die muslimische Welt zu integrieren. Deshalb war die Unterstützung des Staates für den Erhalt muslimischer Kultur und Lebensstil essentiell.⁹¹

Die Konvertierungswellen der ersten und zweiten Phase werfen nun eine Frage auf, die in der historischen Forschung kontrovers diskutiert wird. Diese betrifft den Charakter der Islamisierung, der oft, je nach ideologischer Überzeugung, als durchgehend „freiwillig“⁹² oder erzwungen dargestellt wird. Allein die Tatsache, dass es sich um Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauernde Prozesse gehandelt hatte, widerspricht jedem Versuch einer monokausalen Erklärung.⁹³

Bezüglich eines erzwungenen Charakters wird oftmals die Knabenlese angeführt. Diese Einrichtung hatte das Osmanische Reich im 15. und besonders im 16. Jahrhundert geschaffen, mit der in ein- bis fünfjährigen Intervallen (hier gibt es unterschiedliche Angaben in der Literatur) christliche Knaben zwischen 8-20 (die Angaben über Altersgrenzen schwanken ebenfalls) aus der Bevölkerung ausgehoben wurden. Die Knabenlese erstreckte sich allerdings nicht nur auf weite Teile des südosteuropäischen Raumes, sondern auch auf fast ganz Anatolien und angrenzende Gebiete. Jedoch scheinen nur in Bosnien auch muslimische Knaben eingezogen worden zu sein, zum Großteil wahrscheinlich freiwillig. Aus den Reihen dieser Kinder und Jugendlichen rekrutierten sich die Janitscharen und eine große Zahl osmanischer Verwaltungsangehöriger. Einige von ihnen erklommen die höchsten Sprossen der Karriereleiter und übernahmen sogar das Amt

⁹⁰ Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 257.

⁹¹ Rossitsa Gradeva, Rumeli Under the Ottomans, 15th - 18th Centuries. Institutions and Communities (Istanbul 2004) 149.

⁹² „Freiwillig“ bedeutet in diesem Kontext, dass auf die betreffende Person kein physischer Zwang ausgeübt wurde.

⁹³ Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 257.

des Großwesirs. Die Knabenlese verlor dann ab der Mitte des 17. Jahrhunderts an Bedeutung, nachdem sie sich dann auch zu einer auf einer freiwilligen Basis erfolgten Institution gewandelt hatte, und scheint letztmals zu Beginn des 18. Jahrhunderts angewendet worden zu sein.⁹⁴ Die Knabenlese diente allerdings nicht primär dem Ziel oder Zweck der Islamisierung, sondern war eine spezifische Form der Elitenrekrutierung, und die Islamisierung war ein Nebenprodukt dieser Rekrutierungsform.⁹⁵

Des Weiteren gab es, wie schon im Kap. 2 vermerkt, durchaus Fälle von Hinrichtungen und Zwangskonvertierungen bei Angehörigen des geistlichen Standes. Es wurden aber auch Fälle bei der einfachen christlichen Bevölkerung beschrieben, in denen die Unerfahrenheit einfacher Menschen ausgenutzt wurde, um sie in eine Situation zu bringen, in der man sie für Konvertiten zum Islam hielt.⁹⁶ Dies geschah aber auch aufgrund von Unachtsamkeit oder Ignoranz gegenüber dem islamischen Gesetz, Bräuchen, Verhalten, Sprache oder Tradition. So fanden sich viele Christen vor Gericht wieder, oftmals wegen geringer Verstöße angeklagt, und hatten die Wahl zwischen Konvertierung zum Islam oder Gefängnis, bzw. drohte ihnen bei schwereren Verstößen auch der Tod. In den Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft über Südosteuropa fanden sich insgesamt 172 Fälle von Christen, die den Tod gewählt haben und somit zu „Neomärtyrern“ wurden.⁹⁷ Als Gründe für das Martyrium der 172 Personen wurden angegeben: politische oder soziale Verwicklungen (15); die Konvertierung von Moslems zum Christentum, die im Osmanenreich mit der Todesstrafe bedroht war (5); missionarische Tätigkeiten von Christen (16); der Wunsch, es den frühchristlichen Märtyrern gleich zu tun (5); Rückkehr zum Christentum von Menschen, die wirklich oder betrügerisch zum Islam bekehrt worden waren (53); Gründe unbekannt (48).⁹⁸ Die Religion im Osmanischen Reich war daher nicht nur Ausdruck des individuellen Glaubens, sondern auch die Definition des menschlichen Verhaltens und die Manifestation des Standes, den ein Individuum im Reich einnahm. Somit wurde eine Islamisierung in ihrer vollen Bedeutung wirksam, und war rechtlich gesehen gleichbedeutend mit einer Türkisierung. So gesehen wurde eine zum Islam konvertierte Person, die zum Christentum wieder zurückkehren wollte, nicht nur als Apostat betrachtet, sondern auch als Verräter am Osmanischen Reich selbst, und konnte wegen Hochverrats hingerichtet werden.⁹⁹

94 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 245.

95 Sundhaussen, Die Muslime in Südosteuropa, 15.

96 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 194.

97 Constantelos, Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom?, o. S.

98 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 194f.

99 Constantelos, Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom?, o. S.

Grundsätzlich ist aber in der Geschichte der osmanischen Herrschaft in Südosteuropa keine gezielte Missionierungs- und Zwangskonvertierungspolitik des Osmanischen Reiches zu beobachten. Dieses zog es vor, von Christen höhere Abgaben als von Muslimen einzuziehen, besaß also ein fiskalisches Interesse an einer zahlenstarken christlichen Bevölkerung.¹⁰⁰ Vereinzelte Fälle von Bekehrungen waren zumeist lokal bzw. auf kurzzeitige Phasen beschränkt, zum Teil auch als beruhigende Maßnahme in aufständischen Gebieten. Schikanen und Beschränkungen gab es vor allem im religiösen Alltagsleben, in dem sich ein gewisser sozialer Bekehrungsdruck zeigte. Ansonsten wurden in allererster Linie militante Muslime, Schiiten in der Regel, oder, wie auch oben erwähnt, vom Osmanischen Reich oder Religion abtrünnige Personen verfolgt.¹⁰¹

Im Folgenden werden nun Faktoren im Islamisierungsprozess aufgezeigt, die sich vor allem durch die jeweilige lokale bzw. regionale (Religions-)Geschichte, aber auch geografische Besonderheiten und deren Auswirkungen auszeichnen. Diese Zusammenstellung von den regionalen Disparitäten und deren Hintergründen im Islamisierungsprozess des Balkanraums sollen so auch helfen, einen Vergleich darzustellen, um schließlich deren Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten.

4.1. Regionale Disparitäten

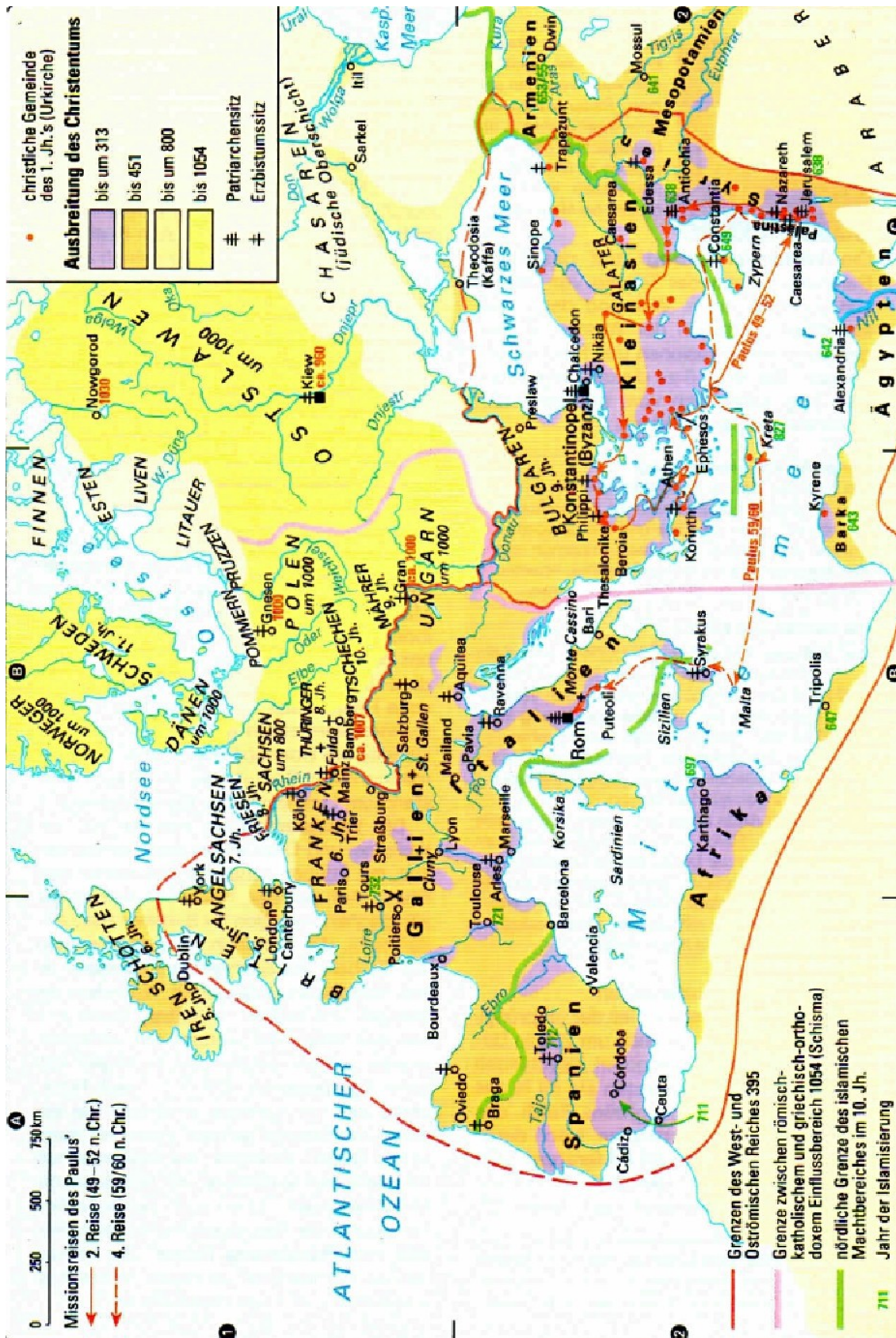
Als die christliche Kirche spätestens mit dem „Morgenländischen Schisma“ (oder auch „Großes Schisma“) von 1054 und in der Folgezeit immer mehr auseinanderbrach, wurde der südosteuropäische Raum in einen römisch-katholischen nordwestlichen Teil, der sich zum Großteil dem mittel- u. westeuropäischen Kulturbereich zuwandte (Nordwestungarn, Kroatien, Slawonien, Dalmatien, Westbosnien und Nordalbanien) und einen griechisch-orthodoxen südöstlichen Teil, der sich dem byzantinischen Kulturbereich zuwandte (Südostungarn, Ostbosnien, Herzegowina, Serbien, Bulgarien, Griechenland, Makedonien und Südalbanien) gespalten. Diese Teilung verblieb bzw. verstärkte sich bis zum Eintreffen der Osmanen und des Islams in Südosteuropa (siehe Abb.2).¹⁰²

¹⁰⁰ *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 149.

¹⁰¹ Vgl. *Majer*, Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa, 127.

¹⁰² Josef *Bata*, Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 157-164, hier 159.

Abb. 2: Morgenländisches Schisma 1054¹⁰³



103 Hans Ulrich Rudolf, Vadim Oswalt (Hg.), Taschenatlas Weltgeschichte. Europa und die Welt (Gotha/Stuttgart 2004) 55.

Mit der osmanischen Herrschaft fand in Südosteuropa nördlich der Donau und Save mit Ausnahme Slawoniens keine umfangreiche Islamisierung statt. Zum einen dauerte die osmanische Herrschaft im pannonischen Kernland nur knapp 150 Jahre, zum anderen behielt die katholische Kirche enge Beziehungen zum habsburgischen königlichen Ungarn und allgemein zur Entwicklung in Westeuropa.¹⁰⁴ Außerdem verblieben die rumänischen Fürstentümer als Vasallen des Osmanischen Reiches auch in Religionsfragen autonom.

Die Balkanländer wurden von der Islamisierung besonders stark in drei Hauptregionen betroffen. Hierbei handelt es sich um Bosnien und die Herzegowina; Albanien mit angrenzenden Regionen; sowie Thrakien und benachbarte Teile Bulgariens und Griechenlands. Jede dieser Regionen ist durch unterschiedliche Voraussetzungen und Verlaufsformen im Islamisierungsprozess gekennzeichnet. In den ersten beiden Fällen sind breite Schichten der Gesellschaften unter Beibehaltung ihrer eigenen Sprache zum Islam konvertiert, während im Großraum Thrakiens dieser Prozess mit sprachlicher und kultureller Türkisierung vor allem durch die eingewanderten muslimischen Bevölkerungsgruppen einherging.¹⁰⁵ In Bezug auf die Resultate des Islamisierungsprozesses bzw. der Konvertierungen im Balkanraum werden in der Wissenschaft daher auch für gewöhnlich Vergleiche zwischen Bosnien- u. Herzegowina und dem albanischen Siedlungsraum angestellt, in denen der Prozess tatsächlich die breitesten Ausmaße hatte. Noch dazu ist die Frage, warum durch diesen Prozess die Glaubensstruktur gerade in diesen beiden Ländern radikal verändert wurde, nicht einfach zu beantworten. Die Gründe dafür lagen ohne Zweifel auch in den früheren Glaubensverhältnissen in diesen Ländern, für die die religiöse Heterogenität und das Fehlen einer einheitlichen und festen Kirchenorganisation charakteristisch waren. In Bosnien und Albanien trafen und kreuzten sich die orthodoxe und katholische Kirche, im ersteren noch andere „häretische“ Bewegungen. Wirrnis und gärende Unruhe in den Glaubensverhältnissen boten dem Islam eine gute Chance, von der Bevölkerung angenommen zu werden. Es ist wohl kein Zufall, dass die Bevölkerung des breiten Streifens Mittelalbaniens, der Grenze zwischen dem katholischen Norden und dem orthodoxen Süden, vollständig islamisiert wurde. Es ist ebenfalls kein Zufall, dass Gebiete, in denen die Osmanen auf geordnete Glaubensverhältnisse und auf eine traditionell einheitliche und starke Kirchenorganisation trafen, wie in Serbien zum Beispiel, mit Ausnahme der Städte nicht den Wellen der Massenislamisierung unterlagen.¹⁰⁶

104 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 269.

105 Michael Ursinus, Islamisierung. In: Edgar Hösch, Karl Nehring, Holm Sundhaussen (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 306-309, hier 307.

106 Vasić, Der Islamisierungsprozess auf der Balkanhalbinsel, 6f.

4.1.1. Bosnien und Herzegowina

„Flüsternd ging Bosnien verloren“

Volksspruch¹⁰⁷

Der Islam breitete sich im Gegensatz zu den anderen Regionen in Südosteuropa gleich nach der Eroberung Bosniens – das praktisch widerstandslos unter die osmanische Oberhoheit geriet¹⁰⁸ – und Herzegowinas Mitte, Ende des 15. Jahrhunderts aus.¹⁰⁹ Ein Teil der Gründe dieser frühen und raschen Islamisierung sind schon weit vor der osmanischen Eroberung zu suchen, insbesondere in der Religionsgeschichte und der geostrategischen Lage.

Die Christianisierung erfolgte wegen der verkehrsfernen Lage ebenso wie die Herrschaftsbildung im Vergleich zu den umliegenden Reichen relativ spät. Die meisten Herrscher bekannten sich zwar zur katholischen Konfession, doch konnte sich weder die katholische noch die orthodoxe Glaubensrichtung, die in den später gewonnenen Landesteilen im Südosten dominierte, ausschließlich durchsetzen. Die bosnische Kirche¹¹⁰, die im 13. und 14. Jahrhundert blühte, entzog sich der Einbindung in eine religiöse Hierarchie außerhalb Bosniens. Anfang des 15. Jahrhunderts, also noch vor der osmanischen Eroberung, war sie allerdings schon weitestgehend zurückgedrängt. Nach katholischen Quellen war die Bosnische Kirche eindeutig häretisch und in ihren Lehren mit den französischen Katharern verwandt. Dadurch bestand auch mittelbar eine Verbindung zum Bogomilentum, das sich von Bulgarien aus bis nach Bosnien verbreitete. Allerdings ist es, wie in der Literatur häufig geschehen, irreführend, die Anhänger der bosnischen Kirche als Bogomilen zu bezeichnen. Dennoch ist in der Wissenschaft umstritten ob und inwieweit sich die Bosnische Kirche mit den Bogomilen verband.¹¹¹ Der Niedergang dieser verschiedenen häretischen Lehren begann mit der zunehmenden Tätigkeit der Franziskaner ab dem 14. Jahrhundert, bis kurz vor der Ankunft des Islam in Bosnien etwa 80 Prozent

107 Smail *Balić*, Die Bosnier als Bindeglied zwischen Osmanen und Österreichern. In: Inanc *Feigl*, Valeria *Heuberger*, Manfred *Pittioni*, Kerstin *Tomenendal* (Hg.), Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte (Wiener Osteuropa Studien 14, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2002) 29-36, hier 29.

108 Ebd., 29.

109 H. T. *Norris*, Islam in the Balkans. Religion and Society Between Europe and the Arab World (London 1993) 100f.

110 Die sogenannte „bosnische Kirche“ war eine unabhängige, autochthone Volks- und Klosterkirche, in der die Messe nach der glagolitischen Liturgie in der altslawischen Sprache gelesen wurde. Anne *Herbst-Oltmanns*, Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiösen Wasserscheide. In: Josef *Sinkovits*, Ulrich *Winkler* (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28, Innsbruck/Wien 2007) 313-320, hier 316.

111 Ludwig *Steindorff*, Von der Konfession zur Nation. Die Muslime in Bosnien-Herzegowina. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 253-270, hier 255.

der Priester bereits zum Katholizismus übergetreten waren. Außerdem unternahm die serbisch-orthodoxe Kirche in der Herzegowina ähnliche Versuche, die Anhänger dieser Lehren zur Mutterkirche zurückzuführen.¹¹²

Festzuhalten bleibt also, dass diese häretischen Bewegungen die feste Einbeziehung Bosniens in den Bereich einer der beiden Konfessionen verhindert haben, und somit die Voraussetzungen für die relativ starke Islamisierung des Landes unter osmanischer Herrschaft geschaffen wurden. Denn weder waren die Bedingungen für eine orthodoxe Hierarchie als Träger einer eigenen bosnischen Identität wie bei den Serben oder Bulgaren gegeben, noch bestand ein fester Rückhalt in der katholischen Welt wie für die Kroaten. Teile der slawischen christlichen Bevölkerung traten sukzessive zum Islam über und übernahmen islamisch geprägte Lebensformen.¹¹³ So nahm die Zahl der islamischen Gläubigen rasch zu, so dass es bereits 1489 in Bosnien rund 55.000 Moslems gab. Die häufigsten Übertritte gab es aber bei jener Gruppe, die damals auch die größte war – bei den Katholiken. Es mögen überwiegend eben jene von den Franziskanern gewonnene Neo-Katholiken gewesen sein, die nun für den Islam anfällig wurden.¹¹⁴

Allerdings bestanden bei der Islamisierung auch innerregionale Unterschiede, denn wo es katholische Klöster gab, hielt sich das Christentum weit besser als in jenen Gebieten, in denen die Strukturen des Weltklerus weitgehend zusammengebrochen waren und die Bevölkerung keine geistliche Versorgung mehr zuteil bekam.¹¹⁵ Die bosnischen Franziskaner konnten das katholische Kirchenleben aber nur unter Schwierigkeiten aufrecht erhalten, zur Zeit der osmanischen Eroberung waren sie überhaupt die einzigen katholischen Priester im Land. Trotz einer Reihe von Schutzbriefen der Sultane, deren ältester bereits aus dem Jahr 1463/64 stammt, hatten die Franziskaner einen schweren Stand. Denn die Franziskaner der bosnischen Provinz mussten nicht nur die Katholiken in Bosnien und der Herzegowina betreuen, sondern zudem auch in den von den Osmanen eroberten Teilen Dalmatiens, Slawoniens, Südungarns und Siebenbürgens. Der dortige Klerus war vor den Osmanen geflüchtet, da er zum Teil auch ohne behördlichen Schutz war, und die Katholiken waren ohne Seelsorge. Sie passten sich daher im Äußeren den Landesbräuchen an, um von den Osmanen nicht erkannt zu werden und hielten sich gewöhnlich bei katholischen Familien auf.¹¹⁶

112 *Herbst-Oltmanns*, Der Balkan – Europäischer Kulturraum, 317.

113 *Steindorff*, Von der Konfession zur Nation, 256.

114 *Herbst-Oltmanns*, Der Balkan – Europäischer Kulturraum, 318f.

115 *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 150.

116 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 265f.

Eine weitere Ursache der intensiven Islamisierung Bosniens durch die osmanische Herrschaft findet sich vor allem in der Lage Bosniens innerhalb des Osmanischen Reiches. Bosnien als Westflanke wurde im ersten Jahrhundert der osmanischen Herrschaft zu einem militärischen und ideologischen Bollwerk gegen den Westen ausgebaut. Der bosnische Statthalter des Sultans war daher auch wie kein anderer Statthalter mit unumschränkter Gewalt ausgestattet. Der Zweck sowie das Ergebnis der Islamisierung waren somit zuerst politisch, denn die neue Herrschaft begnügte sich in der Phase der Installierung ihres politischen Systems mit einem puren Lippenbekenntnis, mit einem bloß deklarativen Übertritt zum Islam.¹¹⁷ Die spezielle Stellung Bosniens zeigt sich auch bei der osmanischen Politik der Stadtneugründung, die ein wichtiger Faktor für die Islamisierung war. Viele Städte und Siedlungen entwickelten sich im 15. und 16. Jahrhundert nach dem Bau einer Moschee, wie Sarajevo¹¹⁸, Srebrenica und Bijeljina, die von den Sultanen bzw. einzelnen hochrangigen Persönlichkeiten gestiftet wurden.¹¹⁹ Insbesondere Sarajevo hatte eine spezifische strategische Funktion als ein Zentrum der muslimischen Kultur im Balkanraum, mit zahlreichen muslimischen Einrichtungen, aber auch als Symbol für die islamisch-urbane Städteplanung.¹²⁰ Noch dazu hatten militärisch wichtige Städte und Ortschaften wie Sarajevo einen Sonderstatus, der ihren (muslimischen) Einwohnern Privilegien und Steuererleichterungen brachte.¹²¹

Neben den Faktoren der geographischen Lage des Gebiets und des starken Einflusses der „häretischen“ Bewegungen waren aber auch die politische Ohnmacht gegenüber der osmanischen Weltmacht, die konfessionell strukturierte Ideologie des Osmanischen Reiches (rechtlich voll anerkannte Bürger waren jahrhundertlang nur die Bekenner des Islams), die Pluralisierung des Christentums (im Gefolge der Reformation), sowie weitere sozial-psychologische Gründe wichtige Faktoren im Islamisierungsprozess. Die Islamisierung Bosniens und der Herzegowina darf man daher in keinem Fall als rein religiösen, sondern muss ihn auch als einen sozio-kulturellen Akt verstehen.¹²²

117 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 203f.

118 Gegen Ende des 15. Jahrhunderts hatte ein osmanischer Statthalter sein Domizil am Ufer der Miljacka aufgeschlagen. Nach jenem Saray (türk. „Schloss“) wurde schon wenig später die rasch aufblühende Stadt Sarajevo, die von den Osmanen neu gegründet wurde, benannt. Gerhard *Herm*, Der Balkan. Das Pulverfaß Europas (Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1993) 193; Srećko M. *Džaja*, Sarajevo. In: Edgar *Hüsch*, Karl *Nehring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 597-598.

119 *Norris*, Islam in the Balkans, 52.

120 *Gradeva*, Rumeli Under the Ottomans, 145.

121 Vgl. *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 239.

122 Niko *Ikic*, Islamische Tendenzen im Dialog der Religionen und Kulturen in Bosnien und Herzegowina. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. In: Johannes *Kandel*, Ernst *Pulsfort*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. Eine Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung der Katholischen Akademie in Berlin und der Freien Universität Berlin (Osteuropainstitut), 22./23. Februar 2002 in der Friedrich-Ebert-

4.1.2. Albanien

„Wem das Schwert gehört, der regiert den Glauben“

Albanisches Sprichwort¹²³

Neben Bosnien und der Herzegowina war Albanien bzw. das Siedlungsgebiet der Albaner die am stärksten islamisierte Region in Südosteuropa. Seit 1479 wurde durch Friedensverhandlungen zwischen den Osmanen und Venedig das Gebiet der Albaner mit Ausnahme von Durazzo endgültig osmanisch. Was das kirchliche Leben Albaniens in vorosmanischer Zeit anbelangt, ist nur wenig bekannt. Im Norden des albanischen Siedlungsgebietes war das katholische Kirchenleben vorherrschend, in den südlichen Landesteilen das orthodoxe.¹²⁴ Nach der (Steuer-)Erhebung 1520 gab es in Albanien weniger als drei Prozent Moslems, aber etwa 170 Jahre später gehörten bereits knapp 70 Prozent der Bevölkerung dem Islam an.¹²⁵ Mittelalbanien wurde vollständig islamisiert, während im katholischen Norden um 1610 erst 10 Prozent der Bevölkerung zum Islam übergetreten waren und es im Süden ebenfalls erst spät zu Übertritten kam, was seinen Grund in der privilegierten und gefestigten Stellung der griechisch-orthodoxen Kirche im Osmanischen Reich hatte.¹²⁶

Als erste traten die Adligen zur Religion der neuen Herrscher über, um vor allem ihre bisherigen Güter und Privilegien zu retten.¹²⁷ Viele von diesen Feudaladeligen, die die Oberhoheit des Sultans anerkannten, schickten ihre Söhne zur Ausbildung an den Hof des Sultans.¹²⁸ Denn durch den islamischen Glauben bestanden für zahlreiche Albaner individuelle Aufstiegsmöglichkeiten in Verwaltung und Armee des Osmanischen Reiches, was auch die zahlreichen (Groß-)Wesire albanischer Abstammung belegen.

Die im weiteren Verlauf charakteristische Islamisierung blieb auch zunächst auf die Reste der mittelalterlichen Führungsschicht konzentriert und setzte in großem Umfang erst von späten 16. bis zum 18. Jahrhundert ein. In langfristiger Betrachtung wurde kein anderes Gebiet im Balkanraum so intensiv islamisch wie der Siedlungsraum der Albaner, das gegen 1900 zu etwa 70-80 Prozent muslimisch war. Die restlichen 20-30 Prozent verteilten sich bei leichtem Überwiegen der süd- und mittelalbanischen Orthodoxen auf diese und auf Katholiken im Norden, deren religiöses Leben vor allem von Franziskanern

Stiftung (Berlin 2002) 87-97, hier 88f.

123 Wilma Löhner, Religiöse Kultur in Albanien. In: Hans-Dieter Döpmann (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 165-178, hier 168.

124 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 201.

125 Bata, Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart, 159.

126 Löhner, Religiöse Kultur in Albanien, 168.

127 Bata, Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart, 159.

128 Löhner, Religiöse Kultur in Albanien, 167.

organisiert wurde, bzw. auf diverse andere Religionsgemeinschaften.¹²⁹ In der Zeit von 1632 bis 1741 kamen auch katholische Missionare aus Rom, die aber nur mit eher geringem Erfolg unter den Albanern tätig waren und schließlich das Land verlassen mussten. Als unzuverlässig geltende christliche Bevölkerungsgruppe wurden sie von den Osmanen auch in muslimische Gebiete umgesiedelt, bzw. traten die aufständischen christlichen Bevölkerungsteile aus Furcht vor osmanischen Repressalien, wenn sie nicht fliehen konnten, zum Islam über. Das Phänomen des Kryptochristentums war hier sowohl bei den Katholiken Nordalbaniens als auch bei den Orthodoxen Mittelalbaniens verbreitet.¹³⁰ Dabei spielte wohl auch der Einfluss der großen Anhängerschaft des im Süden seit dem 17. Jahrhundert belegten Bektaschi-Ordens eine tragende Rolle.¹³¹

Eine Besonderheit des Landes waren die seit dem 15. Jahrhundert in den „staatsfernen“ Regionen Nord- und Mittelalbaniens sowie im Bergland des westlichen Kosovo und Montenegros herausgebildeten Abstammungsgemeinschaften, die als Stämme zu bezeichnen sind. Stammesstrukturen finden sich jedoch nicht nur im albanischen, sondern auch im montenegrinischen Bergland, während in den Ebenen vorwiegend komplexe Familienformen¹³² dominierten. Entstehung und Ausformung dieser sozialen Ordnungssysteme erfolgte aufgrund bestimmter politischer und ökonomischer Rahmenbedingungen. Im Gegensatz zu den lokalen Gewohnheitsrechten (*kanun*) war daher auch der Einfluss von Religion und Konfession von geringerer Bedeutung.¹³³ Außerdem war bei den Albanern im Gegensatz zu ihren slawischen Nachbarn ihre Identität nicht so stark mit ihrer Religion verbunden, und daher war der Übertritt zu einem anderen Glauben auch nicht mit einem Identitätsverlust verbunden.¹³⁴ Die Konvertierung ging auch meist mit den politischen Gegebenheiten einher, bzw. schien die Religion selber für die Albaner mehr eine Angelegenheit der Loyalität zu sein.¹³⁵

129 Günter *Prinzring*, Beatrix F. *Rombány*, Reichsherrschaft und innerregionale Konsolidierung im Hochmittelalter. Byzanz und die Staatenwelt in Südosteuropa. In: Konrad *Cleving*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 66-138, hier 101.

130 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 201.

131 Konrad *Cleving*, Albanien. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 99-108, hier 101.

132 „Komplexe Familienformen“ bestehen, wenn zwei oder mehr eheliche, verwandte Einheiten in einem Haushalt zusammenleben. In Südosteuropa sind diese Einheiten gewöhnlich über die väterliche Linie verwandt. Gjergj *Rrapi*, Die albanische Großfamilie im Kosovo (Zur Kunde Südosteuropas. Albanologische Studien 4, Wien/Köln/Weimar 2003) 7.

133 Markus *Koller*, Volkskultur und religiöse Praxis. In: Konrad *Cleving*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 293-295, hier 294.

134 Luca *Maiocchi*, The Coexistence of Catholic and Muslim Communities in 18th Century Kosovo. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 97-112, hier 102.

135 *Löhner*, Religiöse Kultur in Albanien, 168.

Insgesamt gesehen ist aber die Rolle der Religionen in der albanischen Geschichte und ihre Bedeutung im Leben der Menschen umstritten und verlangt weitere Forschungen. Vor allem auch deswegen, da im Zuge des 20. Jahrhunderts alternative Erklärungsmodelle zu dem einer osmanischen Zwangsherrschaft- und Islamisierung Albaniens gesucht wurden, die natürlich aber auch dem Motiv der „albanischen ethno-nationalen Einheit“ (in vernationaler Zeit) verpflichtet waren. Einer dieser verbreiteten Theorie zufolge wurde der massenhafte Übertritt dieser quasi "einheitlichen Bevölkerungsgruppe der Albaner“ zum Islam daher als ein Akt des „nationalen Selbstschutzes“ interpretiert, der darauf ausgerichtet sein sollte, das albanische Element vor der Bedrohung durch die umgebenden orthodoxen slawisch- und griechischsprachigen Bevölkerungsgruppen zu retten. Denn überall dort, wo die Albaner außerhalb Albaniens das Christentum bewahrt hätten, seien sie dem Assimilationsdruck der Nachbarn unterlegen.¹³⁶ Des Weiteren sei einer in zahlreichen Quellen belegten religiösen Indifferenz und der ungewöhnlichen Tatsache der religionsübergreifenden nationalen Integration das Hauptcharakteristikum der albanischen Nation. Allerdings halten diese Dogmen, die der albanische Nationalismus seit dem 19. Jahrhundert mit Blick auf Religion und Religiosität entwickelt hat, einer genauen Betrachtung nicht stand. Die Albaner waren nicht mehr, aber auch nicht weniger religiös oder tolerant als andere Balkanvölker. Vor dem 19. Jahrhundert sind auch kaum Spannungen mit Griechen oder Südslawen festzustellen, denn die Trennung verlief lange Zeit entlang religiöser Grenzen und damit auch innerhalb der albanischen Sprachgemeinschaft.¹³⁷

4.1.3. Kosovo

Das Kosovo besaß im ausgehenden Mittelalter eine slawische (serbische) Bevölkerungsmehrheit, während die Albaner bereits im 13. Jahrhundert verstreut in den Bergen des westlichen Balkans bis hinauf nach Dubrovnik lebten.¹³⁸ Nach der Schlacht auf dem Amselfeld 1389, wurde das Gebiet des Kosovos schrittweise und 1455 schließlich vollständig osmanisch. Mit ihrem jeweils zum Teil extrem unterschiedlichen Geschichtsbildern und den daraus resultierenden „historischen Rechten“, versuchen die albanischen sowie die serbischen Nationalhistoriographien ihre Ansprüche auf das Kosovo

¹³⁶ Robert *Pichler*, Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung. Alltagsperspektiven aus einem transstaatlichen sozialen Milieu. In: Christian *Vofß*, Jordanka *Telbizova-Sack* (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 195-222, hier 197.

¹³⁷ Oliver Jens *Schmitt*, Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident (München 2012) 120.

¹³⁸ *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 164.

zu untermauern. Ein Vergleich dieser beiden Seiten ergibt vor der osmanischen Zeit ein Bild einer zumindest zeitweise deutlichen serbischen bzw. slawischen Mehrheit, der eine spürbare albanische Minderheit entgegenstand. Mit der osmanischen Eroberung wandelte sich dieses Bild allerdings zunehmend zu einer (muslimisch-)albanischen Mehrheit.¹³⁹ Davor gehörte die überwiegende Mehrheit der Bewohner bis zum Einsetzen der Islamisierung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts der serbisch-orthodoxen Kirche an. Im 15. und 16. Jahrhundert war nur eine relativ geringe Anzahl an türkischen Siedlern aus Anatolien zu verzeichnen, währenddessen aber begann sich die Zahl aus Nordalbanien eingewanderter katholischer Familien zu erhöhen. Vor allem ab 1690 – nach dem Vorstoß habsburgischer Einheiten unter Kaiser Leopold I. in das osmanische Südosteuropa – setzte mit dem Rückzug der kaiserlichen Truppen und vieler einheimischer Familien ein größerer Zustrom albanischer Katholiken ein. In den darauffolgenden Jahren übernahmen sie nun, ähnlich wie die in Albanien verbliebenen, in großer Zahl den Islam. Ende des 19. Jahrhunderts kamen auch zahlreiche muslimische Flüchtlinge aus Bosnien und Südserbien,¹⁴⁰ woraufhin sich das Kosovo von einer vorrangig serbischen und orthodoxen zu einer großteils albanischen und muslimischen Region wandelte.¹⁴¹

4.1.4. Montenegro

Das heutige Montenegro ging aus dem ehemaligen unabhängigen Fürstentum Zeta hervor, ein Gebiet, das sich um den Skutarisee im heutigen Montenegro und Nordalbanien befand. Mit dem Vormarsch der Osmanen Ende des 15. Jahrhunderts wurde das Fürstentum etwas weiter nördlich in die schwer zugänglichen Gebirgsregionen Nordalbanien und Montenegros verlegt, wo jeweils etwa 30 Stämme lebten. Die einzelnen Stämme waren in sich geschlossene Verbände, die in einem lockeren Abhängigkeitsverhältnis zum Osmanischen Reich standen und von diesem toleriert wurden, sofern sie die Abgaben entrichteten. Seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert hatte sich in Gestalt des orthodoxen (Fürst-)Bischofs von Cetinje eine stammesübergreifende Autorität im engeren montenegrinischen Raum herausgebildet.¹⁴² Zwar wurde Montenegro schon 1499 von den

139 Konrad *Clewing*, Kosovo. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 222-228, hier 222f.

140 *Schmitt*, Kosovo, 116f.

141 Antonina *Zheblyazkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem. The Southeast-European Perspective. In: Fikret *Adanir*, Suraiya *Faruqi* (Hg.), The Ottomans and the Balkans. a Discussion of Historiography (The Ottoman Empire and its Heritage. Politics, Society and Economy Bd. 25, Leiden/Boston/Köln 2002) 223-266, hier 237f.

142 *Sundhaussen*, Südosteuropäische Gesellschaft und Kultur vom Beginn des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, 351.

Osmanen annektiert, jedoch konnten die Montenegriner mittels Tributzahlungen an das Osmanische Reich weiterhin ihre Autonomie bewahren.¹⁴³

Mit der Zeit beherbergte das Land auch immer mehr Muslime, die mehr osmanisch als montenegrinisch gesinnt waren, ihre Zahl blieb aber durchwegs gering. Es gab zwar keine offizielle Besatzermacht, aber dafür in den wichtigen Ortschaften Moscheen, osmanische Kadis und eine Einhebung der Kopfsteuer für die dort lebenden Christen. Insgesamt bestanden allerdings für die orthodoxe Kirche recht günstige Bedingungen, da die Autonomie Montenegros weitreichend war und die weltliche Macht überdies bei den Metropolitnen lag.¹⁴⁴

Mit zunehmender anti-osmanischer Politik, einem Kriegsbündnis mit Venedig und bewaffnetem Widerstand der montenegrinischen Stämme im 17. Jahrhundert erfolgten einige Strafexpeditionen der Osmanen, die Autonomie Montenegros konnte aber dennoch – oft dank der Hilfe des Russischen Reiches ab dem 18. Jahrhundert¹⁴⁵ – aufrecht erhalten werden.¹⁴⁶ Schließlich war um 1800 das kleine orthodoxe Fürstbistum Montenegro international zwar noch nicht anerkannt, aber immerhin de facto bereits selbstständig gegenüber den Osmanen.¹⁴⁷

4.1.5. Serbien

Die autokephale¹⁴⁸ Kirche Serbiens besaß im Vergleich zu den meisten anderen Gebieten in Südosteuropa schon recht früh gefestigte kirchliche Strukturen und wurde 1220 mit der Abspaltung der serbischen Bistümer vom bulgarischen Erzbistum von Ohrid begründet. Das sich in weiterer Folge entwickelnde serbische Patriarchat von Peć wurde allerdings mit der osmanischen Eroberung wieder abgeschafft.¹⁴⁹ Denn bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts wurden die patriarchalen Autonomien der serbischen und bulgarischen Kirche unterdrückt und sie wurden, wie nun alle Orthodoxe Südosteuropas, dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Allerdings gab ein osmanischer Großwesir serbischer Herkunft den Serben 1557 ein gewisses Maß an Selbstständigkeit zurück und

143 Vgl. Paul Robert *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe (Seattle/London 1993) 28.

144 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 258f.

145 *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe, 69.

146 Đorđe *Borožan*, Montenegro vom 16. Jahrhundert bis 1918. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 47, H. 1: Serbien und Montenegro. Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft – Recht (2005) 177-192, hier 178-180.

147 *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum, 434.

148 Eine Kirche, der das volle Anrecht auf Eigenständigkeit zuerkannt wurde, wird „autokephal“ genannt. *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 176.

149 *Prinzing*, Kirchengeschichte, 65.

ließ in Peć wieder einen Patriarchen für sie einsetzen.¹⁵⁰ Doch solange es in Peć und Ohrid kirchliche Autonomien gab, war dort die Verfügungsmacht des Konstantinopeler Patriarchen beschränkt. Von den Phanarioten, die mehrheitlich den ökumenischen Patriarchen stellten, wurde dies nicht gern gesehen, und so schafften sie in ihrer Blütezeit Ende des 18. Jahrhunderts diesen Umstand abermals aus der Welt.¹⁵¹ Hinzu kam allerdings auch, dass die Loyalität der Serben zum Osmanenreich begrenzt war und spätestens seit dem „Großen Türkenkrieg“ (1683-1699) begegnete auch die osmanische Verwaltung dem Patriarchen von Peć mit Misstrauen. Als einschneidendes Ereignis sind hier der gescheiterte Aufstand orthodoxer und katholischer Christen aus Albanien und Serbien gegen das Osmanische Reich (1689) und der aus Furcht vor der osmanischen Rache erfolgte „Auszug“ des Patriarchen Arsenije III. Crnojević im Jahre 1690 vom Amtsfeld in das habsburgisch eroberte Gebiet zu sehen, wo er Karlowitz zu seinem neuen Amtssitz machte. Nach der traditionellen serbischen Sicht sollen über 37.000 serbische Familien den Patriarchen begleitet haben. Neuste Forschungen zeigen jedoch, dass die Zahl der Auswanderer wesentlich geringer sein dürfte (denn die Anzahl bezog sich auf Menschen und nicht auf Familien!)¹⁵² und die Flüchtlinge keineswegs nur aus dem Kosovo, sondern auch aus dem Gebiet Niš und Belgrad sowie aus anderen Regionen kamen. Ebenso flohen albanischsprachige Katholiken und Orthodoxe sowie einige Muslime. Außerdem stand an der Spitze des Aufstandes nicht der serbische Patriarch, sondern der katholische Erzbischof von Skopje, der Albaner Peter Bogdani.¹⁵³ Auch im Türkenkrieg von 1736-1739 rief der habsburgische Kaiser nach einem Bündnis mit Russland die orthodoxe südslawische Bevölkerung des Osmanischen Reiches erneut zum Aufstand gegen die Osmanen auf. Tatsächlich folgten – in einer gewissen Wiederholung zu 1689/1690 – unter dem Patriarchen von Peć zahlreiche orthodoxe Christen und einige katholische Stämme in Nordalbanien und in Montenegro dem Aufruf.¹⁵⁴ Nachdem sich nun das Patriarch von Peć wiederholt illoyal gegenüber den osmanischen Herrschern gezeigt hatte, wurde die Selbstständigkeit der serbischen Kirche 1766 beendet und ein Jahr später wurde auch das bulgarische Patriarchat von Ohrid aufgelöst.¹⁵⁵

150 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 179.

151 Ebd., 195.

152 *Schmitt*, Kosovo, 147.

153 Vgl. *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 268; *Schmitt*, Kosovo, 146f.; *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 367f.

154 Harald *Roth*, Oliver Jens *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft. Das christlich beherrschte Südosteuropa in der Frühen Neuzeit. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 296-335, hier 318.

155 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 268.

Bis auf das umkämpfte Grenzgebiet der Vojvodina im Norden, das vor allem im 18. und 19. Jahrhundert von den Habsburgern mit verschiedenen orthodoxen Gruppen besiedelt wurde, war vor allem Südserbien nach diversen Aufständen entvölkert und wurde zum Teil auch von den Osmanen mit (albanischen) Muslimen wieder bevölkert.¹⁵⁶ Ansonsten aber blieb Serbien weitgehend von Konvertierungen zum Islam bzw. Islamisierung seiner Bevölkerung unberührt.

4.1.6. Bulgarien

Als Bulgarien unter osmanische Herrschaft geriet (1393-1396), wurden die kirchliche Eigenständigkeit Bulgariens sowie die Rechte des Patriarchats von Tarnovo aufgehoben. Seitdem unterstand das Gebiet der bulgarischen Kirche der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel. Eine Befreiung von dieser Jurisdiktion und das Erlangen erneuter Autokephalie war laut kanonischem Recht und der Tradition nur mehr möglich mit dem Segen des Patriarchats von Konstantinopel.¹⁵⁷ Die Bulgaren waren aber trotzdem in der Lage, mit Hilfe der bosnischen Franziskanerprovinz und der Republik Ragusa und ohne Hilfe eines katholischen Landesherren die Errichtung eines Bistums zu erreichen. Im Laufe des 17. Jahrhunderts erstarkte auch zunehmend die katholische Bevölkerungsgruppe; sie besaß Führungskräfte, eine Organisationsstruktur und konnte sich auch ein eigenes Schulwesen schaffen und Studenten nach Italien entsenden.¹⁵⁸ Mit den Niederlagen bei den Aufständen und Rebellionen, die im Zuge der vorrückenden habsburgischen Truppen zwischen 1686-1688 stattfanden, wurde jedoch die größte katholische Gemeinde (Čiprovici) fast zur Gänze vernichtet. Die Mehrheit der überlebenden bulgarischen Katholiken wanderte in die Walachei und nach Siebenbürgen aus, wo sie, ausgestattet mit kaiserlichen Privilegien, Kolonien mit eigener Verwaltung, Gerichten, Kirchen und Schulen gründeten.¹⁵⁹

156 Vgl. Saša *Kicošev*, The Ethnic and Religious Structure of the Population of Serbia and Montenegro. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 47, H. 1: Serbien und Montenegro. Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft - Recht (2005) 55-72, hier 58-61.

157 Angel *Kraštev*, Die Bulgarische Kirche in Geschichte und Gegenwart. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 149-156, hier 150.

158 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 272f.

159 Vgl. Iskra *Schwarz*, Unmittelbare Nachbarn. Die Bulgaren und die Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert. In: Marija *Wakounig*, Wolfgang *Mueller*, Michael *Portmann* (Hg.), Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag (Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2010) 491-504, hier 495-497.

Unter Androhung bzw. Anwendung militärischer Gewalt sollen in den Rhodopen¹⁶⁰ – wo sunnitische Muslime ebenso wie in anderen Teilen Südbulgariens und Nordgriechenlands heute unter der Bezeichnung Pomaken bekannt sind – massenhaft orthodoxe Christen zum Religionswechsel genötigt worden sein. In der neueren Forschung zeigt sich jedoch, dass sich in den Gebieten, wo diese Massenkonzertierungen stattgefunden haben sollen, die Islamisierung über mehr als zwei Jahrhunderte erstreckt hatte. Hinweise auf erzwungene Massenübertritte innerhalb einer sehr kurzen Zeitspanne liegen nicht vor.¹⁶¹ Generell ist die Frage der Pomaken aber in der Wissenschaft heftig umstritten. Der Sozialanthropologe Evangelos Karagiannis etwa hinterfragt, ob sie überhaupt eine eigene zusammenhängende Gruppe bzw. Ethnie bilden, da konstitutiv für die Pomaken vor allem die Fremdzuschreibung ist. Des Weiteren erstreckt sich diese „Gruppe“ über mehrere Regionen und Länder und nicht alle sind, wie er anmerkt, muslimisch oder sprechen eine definierte eigenständige Sprache.¹⁶² Wie erwähnt, erfolgte aufgrund der Nähe zum osmanischen Kernland und der frühen osmanischen Eroberung in manchen Gebieten Bulgariens eine türkische Kolonisierung bzw. verstärkte Zuwanderung, und somit auch eine erhöhte Islamisierung der Bevölkerung. Ähnlich der kulturellen Bedeutung Sarajevos für Bosnien, fungierte Sofia als ein muslimisches Zentrum vor allem in ideologisch-politischer Hinsicht für die Osmanen in Bulgarien.¹⁶³

4.1.7. Griechenland

Die Islamisierung am kontinentalen Griechenland setzte vor allem in Westthrakien intensiv und rasch nach der Eroberung ein wo – ähnlich den mazedonischen und bulgarischen Territorien – eine massive Einwanderung von ethnischen Türken stattfand. Außerhalb Thrakiens und des heute griechischen Teils Makedoniens wurde Griechenland allerdings weniger von Türken, als von muslimischen Albanern kolonisiert. Während Teile der lokalen Bevölkerung den Islam als neue Religion annahmen, fand eine Auswanderung zahlreicher Griechen nach Venedig und anderen italienischen Regionen statt. Den Griechen wurde von der osmanischen Verwaltung eine vergleichsweise privilegierte

160 Die „Rhodopen“ sind ein bewaldetes Rumpfbirge, das sich zum Großteil im südlichen Bulgarien und zum kleineren Teil im Norden Griechenlands befindet. Vgl. Ulf Brunnbauer, Ökologie, Gesellschaft und Kultur in den Rhodopen. Christliche und muslimische Haushalte im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Klaus Steinke, Christian Voss (Hg.), *The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans* (Südosteuropa-Studien 73, München 2007) 15-47, hier 21f.

161 Koller, *Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft*, 258f.

162 Vgl. Evangelos Karagiannis, Sieben Thesen zu den Pomaken Bulgariens. In: Thede Kahl, Cay Lienau (Hg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten* (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 249-259, hier 249-253.

163 Gradeva, *Rumeli Under the Ottomans*, 145.

Position zugesprochen. Denn ihnen wurde nicht nur eine relativ hohe Autonomie in den von ihnen bewohnten Territorien garantiert, sondern sie übernahmen auch administrative Funktionen in anderen Balkanprovinzen des Reiches, wo sie wie in den Fürstentümern der Moldau und der Walachei zeitweilig als deren Gouverneure hohe Stellungen innehatten. In diesem Einbindungsprozess spielte die Hierarchie der orthodoxen Kirche eine Schlüsselrolle. Mit der Stärkung der griechischen Patriarchen und der vergrößerten Einflussnahme über die orthodoxe Bevölkerung des Osmanenreiches sicherten sich die Sultane so ihren Rückhalt bei Auseinandersetzungen mit katholischen Mächten. Des Weiteren konnte sich so die orthodoxe Kirche ihre Besitzungen bewahren, während die Hohe Pforte recht erfolgreich die Organisation der orthodoxen Kirche für die Konsolidierung der osmanischen Ordnung benutzte.¹⁶⁴

Eine Ausnahme im ansonsten sich über lange Zeiträume erstreckenden Islamisierungsprozess in Südosteuropa bildete Kreta mit seiner raschen und hohen Zahl an islamischen Konvertierungen. Ob bzw. inwieweit diese nach der Übernahme 1645 durch die Osmanen gewaltsam hervorgerufen wurde, ist in der Forschung umstritten. Tatsächlich wurden während der Besatzungszeit Aufstände von Teilen der Bevölkerung blutig niedergeschlagen, zugleich wurde aber auch die ungeliebte Herrschaft der Venezianer abgeschüttelt, die Kreta und ihre Bewohner eher als eine Art Kolonie für Arbeitskräfte, vor allem für die gefürchteten Galeerendienste, und Handelsressourcen betrachtet hatten. Außerdem verschob sich die Machtkonstellation bzw. das neue Wirtschafts- und Gesellschaftssystem zugunsten der kretischen Bevölkerung. Nach der Enttäuschung durch die katholischen Venezianer und der schwachen Stellung der beiden christlichen Kirchen war der Großteil der Kreter schließlich den neuen islamischen Machthabern gegenüber relativ positiv eingestellt, und so traten auch viele zum islamischen Glauben über.¹⁶⁵

4.1.8. Makedonien

Die Islamisierungsgeschichte Makedoniens und dessen ansässiger slawischen Bevölkerung begann schon Ende des 14. Jahrhunderts. Schon vor der Schlacht auf dem Amselfeld wurde Makedonien von den Osmanen besetzt und unter ihrer Herrschaft erfuhr es eine relativ hohe Islamisierung sowie Orientalisierung, die sich nachhaltiger als in anderen von den Osmanen eroberten Gebieten manifestierte. So erhielten vor allem die leicht

¹⁶⁴ *Zhelezkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem, 251f.

¹⁶⁵ Vgl. Maria *Six-Hohenbalken*, Verzernte Grenzen. Zur Geschichte der Muslime auf Kreta. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 121-140, hier 123-130; vgl. *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 258f.

zugänglichen Ebenen und die strategisch günstig gelegenen Städte und Märkte, auch durch Kolonisierung von Türken, einen orientalischen Charakter.¹⁶⁶ Zudem erfolgte – ähnlich wie im Kosovo – nach dem Aufstand von 1689 eine repressivere Politik des osmanischen Staates gegenüber den Christen, von denen dann auch zahlreiche flohen und Platz vor allem für die Ausbreitung islamischer Albaner machten.¹⁶⁷

Wie schon im Kapitel über „Albanien“ erwähnt, greifen auch makedonische Historiker wie Limanovski Niyazi in der Auseinandersetzung mit der muslimischen Identität der Albaner auf derartige Erklärungsschemata wie die des „nationalen Selbstschutzes“ zurück. Umgekehrt finden sich auch auf albanischer Seite nationalistisch motivierte Vereinnahmungstheorien, wenn etwa davon ausgegangen wird, dass es sich bei der slawisch-sprechenden muslimischen Bevölkerung in Makedonien („Torbeßen“¹⁶⁸) um ethnische Albaner handle, die dem serbischen und später makedonischen Assimilationsdruck erlegen seien. In den jüngsten ethnopolitischen Kämpfen in Makedonien gerieten die makedonischsprachigen Muslime zusehends unter Legitimationsdruck, der dazu geführt hat, dass sie mangels eines für diese Auseinandersetzung tauglichen Ethnizitätskonzeptes einen verstärkten Islamisierungsprozess durchlaufen haben.¹⁶⁹

4.1.9. Vasallenstaaten, Peripherie

Wie angesprochen, waren die osmanischen Vasallenstaaten (Ragusa, Moldau, Walachei und Siebenbürgen) und/oder die umkämpften bzw. peripheren Grenzgebiete (wie Kroatien, Dalmatien, Vojvodina und Ungarn) weitaus weniger stark – wenn überhaupt – von der Islamisierung betroffen. Aufgrund der geografischen Nähe und historischen Verflechtungen zu den angrenzenden westlich-christlichen Reichen waren sie mehr in deren Einflussphären eingebunden. Noch dazu wurden sie zumeist nicht direkt in den osmanischen Herrschaftsbereich eingebunden und unterlagen schon dadurch auch weniger den Einflüssen der islamisch-türkischen Welt.

166 Katrin Boeckh, Makedonien. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 258-265, hier 259.

167 Vgl. Peter Jordan, Ethnische Gruppen in Makedonien. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 40, H. 14: Makedonien. Geographie – Ethnische Struktur – Geschichte – Sprache und Kultur – Politik – Wirtschaft – Recht (1998) 65-114, hier 72f.

168 Bei den Torbeßen handelt es sich wahrscheinlich um eine alteingesessene makedonischsprachige Bevölkerungsgruppe, die zuerst slawisiert wurde und während der über fünf Jahrhunderte dauernden osmanischen Herrschaft zum Islam übergetreten ist. Vgl. Jordanka Telbizova-Sack, Eine Identität mit vielen Gesichtern? Die slawischen Muslime Makedoniens. In: István Keul (Hg.), Religion, Ethnie, Nation und die Aushandlung von Identität(en). Regionale Religionsgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa (Theologie/Religionswissenschaft 2, Berlin 2005) 47-66, hier 50.

169 Pichler, Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung, 197.

4.1.9.1. Ungarn

Während sich der Kern der orthodoxen Balkanwelt in immer kleinere politische Einheiten auflöste, erstarkte im Norden das Königreich Ungarn ab dem 13. Jahrhundert zu einer Großmacht. Trotz der folgenden endgültigen Abwendung von der byzantinisch-südosteuropäischen Kulturzone folgte ein verstärktes machtpolitisches und militärisches Engagement der Ungarn im nördlichen Balkanraum. Ab den 1360er Jahren traten auch schon die ersten militärischen Auseinandersetzungen Ungarns mit den sich rasch ausbreitenden Osmanen ein, und die langwierige Phase der Türkenabwehr hatte begonnen. Die Existenz des mittelalterlichen Ungarn endete als selbstständiges Königreich aber schließlich mit der vernichtenden Niederlage von Mohács (1526) gegen die Osmanen. Danach wurde das Land zum Schauplatz innerungarischer Kriege, in die sich die rivalisierenden Nachbarreiche der Habsburger und der Osmanen einschalteten, um sich dauerhaft in Ungarn festzusetzen.¹⁷⁰ Diese führten schließlich 1541 zu einer faktischen Dreiteilung des alten Reichsgebietes. Das südliche und zentrale Ungarn mit der Hauptstadt Ofen wurden integraler Bestandteil des Osmanischen Reiches. Ein westlicher Gebietsstreifen mit dem Kernland Kroatiens im Süden und Oberungarn in Nordosten blieben als „Königliches Ungarn“ (mit der neuen Haupt- und Krönungsstadt Pressburg) unter der Herrschaft des regierenden Habsburger, der in der Regel auch zum König von Ungarn gekrönt wurde, während der östliche Teil des Landes, bestehend aus der bisherigen Woiwodschaft Siebenbürgen und einer ganzen Reihe westlich anschließender Komitate, als eigenes „Regnum“ weitgehend selbstständig blieb. Der höchste kirchliche Würdenträger des Landes, der Erzbischof von Gran/Esztergom hingegen nahm seinen Sitz nun auf habsburgisch gehaltenem Gebiet.¹⁷¹

Mit der Eroberung weiter Teile Ungarns durch die Osmanen brachen schließlich auch die kirchlichen Strukturen großteils zusammen. Ihr Wiederaufbau wurde erschwert, da das Papsttum sowie der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches und ungarische König in Wien um die Kontrolle über die katholische Kirche in Ungarn rangen, aber auch, weil es innerhalb der katholischen Kirchenhierarchie zu Spannungen kam. Rom war bemüht, seine Autorität in den ungarischen Gebieten des Osmanischen Reiches durchzusetzen und versuchte unmittelbaren Einfluss auszuüben. Der Heilige Stuhl unterstellte daher ab 1625 alle unter der Herrschaft des Sultans stehenden ungarischen Bistümer einem apostolischen Generalvikar, der seinen Sitz in Belgrad hatte und ab 1647 tatsächlich als Belgrader Bischof wirkte. In der Praxis allerdings beschränkte sich sein Wirkungskreis auf die slawonischen

¹⁷⁰ Vgl. *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 150-155.

¹⁷¹ *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 296f.

und syrmischen¹⁷² Pfarrbezirke, die zuvor von den bosnischen Bischöfen betreut worden waren. Denn die Bischöfe von Belgrad mussten sich immer wieder der Ansprüche einiger ihrer Amtsbrüder aus Montenegro, Dalmatien, Kosovo und Bosnien erwehren, die ihrerseits ihren Wirkungsbereich auf Ungarn auszudehnen versuchten. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts entspannte sich nicht nur das Verhältnis zwischen Rom und Wien, auch die Bindung zwischen den Bischöfen und ihren Diözesen im fast gesamten südosteuropäischen Gebiet des Osmanischen Reiches verbesserte sich.¹⁷³

4.1.9.2. Walachei und Moldau

An der Peripherie des ungarischen und tatarischen Einflussbereichs begannen im 14. Jahrhundert neue Herrschaftsgebilde zu entstehen. Südlich und östlich des Karpatenbogens verselbstständigten sich zwei Fürstentümer unter Führung rumänischer Herrscher, die Walachei und die Moldau. Die Errichtung einer orthodoxen Metropole in Abhängigkeit vom ökumenischen Patriarchat erfolgte in der Walachei 1359 und 1401 auch in der Moldau, die somit ein begrenztes Maß an Eigenständigkeit gegenüber den katholischen Großmächten Ungarn und Polen bewahren konnten. Die Walachei und die Moldau wurden allerdings allmählich in den osmanischen Herrschaftsbereich eingegliedert und mussten dem Sultan Tribut zahlen, auch wenn sie formell nie zur osmanischen Provinz wurden und eigene christliche Herrscher behielten, die quasi als Statthalter des Sultans fungierten.¹⁷⁴ Denn die Osmanen verfolgten über das ökumenische Patriarchat ihre Interessen und versuchten auf diesem Wege ihre Einflussmöglichkeiten zu vermehren. In der Walachei und der Moldau gab es daher auch nie ernsthafte Versuche, den Islam zu verbreiten.¹⁷⁵ Als sich aber mit den russischen Kriegszügen gegen das Osmanische Reich die Fürsten von Moldau wiederholt illoyal gegenüber der Hohen Pforte zeigten, wurde daraufhin die Gepflogenheit, Einheimische zu Fürsten der Moldau und der Walachei zu ernennen, aufgegeben. An deren Stelle traten nun Statthalter aus vornehmen griechischen Familien Istanbuls, die sogenannten Phanarioten.¹⁷⁶

Ende des 16. Jahrhunderts wurde das katholische Kirchenleben in der Moldau von ihren geistlichen und weltlichen Herren wiederbelebt, und in der Folge sorgten päpstliche

172 „Syrmien“ bezeichnet das Gebiet zwischen Donau und Save im heutigen Westkroatien und der serbischen Vojvodina. Hildrun *Glass*, Banat, Batschka, Syrmien/Wojwodina. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 109-113, hier 109.

173 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 269f.

174 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 155-157.

175 Ebd., 199.

176 *Suraiya Faruqi*, Geschichte des Osmanischen Reiches (Beck'sche Reihe/Wissen, München 2010) 68.

Visitatoren sowie die Franziskanermönche für bleibende Seelsorgetätigkeit.¹⁷⁷ Jedoch blieb die Anzahl der katholischen Gläubigen in der Moldau um die Mitte des 17. Jahrhunderts äußerst gering und bestand vor allem aus Polen, Deutschen und Ungarn.¹⁷⁸

Die Mehrheit der Bevölkerung in diesen beiden Fürstentümern bestand aus der sogenannten Volksgruppe der „Walachen“ oder oft auch „Vlachen“. Was unter diesem Begriff zu verstehen ist, gehört zu den Streitfragen der Forschung. Allgemein verwendet ist es eine Sammelbezeichnung für romanischsprachige Volksgruppen in Südosteuropa. Es sind Romanen, die im Laufe des Mittelalters slawisiert wurden, aber ihre Bräuche und die Beschäftigung als Schafhirten behielten.¹⁷⁹ Bei den Vlachen spielte auch die Verwandtschaftszugehörigkeit eine größere Rolle als religiöse oder konfessionelle Zugehörigkeiten. Daher kam es auch vor, wenn ein Familienvorstand der Oberklasse zum Islam konvertierte, dass gleich die Familie oder sogar das gesamte Dorf mit-konvertierte. So emigrierten auch einige Familien in Grenznähe zu den Habsburgern und Venezianern zum Teil in Massen dorthin.¹⁸⁰ Im osmanischen Zusammenhang bedeutete Walache zumeist auch weniger eine ethnische oder durch Viehzucht gekennzeichnete Gruppe, sondern eine privilegierte Steuerkategorie.¹⁸¹

4.1.9.3. Siebenbürgen

Die Wirkungsbereiche von katholischer und orthodoxer Kirche überschnitten sich in Siebenbürgen seit dem Hochmittelalter, aber mit der ungarischen Herrschaft konvertierte vor allem der orthodoxe Adel allmählich zum Katholizismus.¹⁸² Nach der ungarischen Reichsteilung (1541) stand Siebenbürgen unter der Oberhoheit des Sultans, war aber zugleich auch dem regierenden Habsburger als König von Ungarn ergeben, und nahm somit eine völkerrechtliche Zwischenstellung ein. Realpolitisch war Siebenbürgen innenpolitisch autonom, musste aber einen regelmäßigen Tribut an den Sultan entrichten und durfte auch außenpolitisch nicht eigenmächtig handeln.¹⁸³ Die katholische Kirche war

177 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 277.

178 *Teresa Ferro*, The Correspondence Between the Italian Catholics Missionaries and Fide Propaganda Congregation During the 17th - 18th Centuries. In: *Veniamin Ciobanu* (Hg.), *Romanian and Polish Peoples in East-Central Europe (17th - 20th Centuries)* (Bibliotheca Historiae Universalis 3, Iași 2003) 196-212, hier 199.

179 Vgl. *Noel Malcolm*, *Bosnia. A Short History* (London 1994) 70-81.

180 *Marko Šarić*, Inter-confessional Relations and (In)Tolerance Among the Vlachs (16th - 17th Centuries). In: *Egidio Ivetić, Drago Roksandić* (Hg.), *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the „Other“ on the Borderlands Eastern Adriatic and Beyond 1500-1800* (Padova 2007) 181-194, hier 185-187.

181 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 164.

182 *Harald Roth*, Siebenbürgen. In: *Harald Roth* (Hg.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 373-381, hier 374.

183 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 298.

zwar unter osmanischer Oberhoheit nicht rechtlos geworden, das kirchliche Leben wurde allerdings auf ein Minimum reduziert, und seit 1556 konnte kein Diözesanbischof mehr eingesetzt werden. Erst nach der endgültigen Eroberung durch die Habsburger Anfang des 18. Jahrhunderts wurde es wieder möglich, einen katholischen Bischof vor Ort amtieren zu lassen.¹⁸⁴ Dafür eröffnete der Vasallenstatus Siebenbürgens unter anderem auch die Möglichkeit einer liberalen Religionspolitik, die die Reformation schnell Fuß fassen ließ.¹⁸⁵ Nach dem Einmarsch kaiserlicher Truppen 1687 sagte sich das Land von der Hohen Pforte los und unterstellte sich Wien, das die geltende Landesverfassung Siebenbürgens bestätigte. Dies beinhaltete auch die bestehenden Rechte der vier anerkannten Kirchen (reformierte, lutherische, unitarische und katholische Kirche, während die orthodoxe Kirche „toleriert“ wurde) und blieb somit ein Zufluchtsort für Glaubensflüchtlinge aus den verschiedenen Ländern der Habsburgermonarchie.¹⁸⁶

4.1.9.4. (Temesvarer) Banat und Dobrudscha

Die einzigen Regionen Rumäniens, die von den Osmanen direkt beherrscht wurden, waren die Dobrudscha und von 1552 bis 1699 das (Temesvarer) Banat. Die Dobrudscha war schon seit der Antike eines der wichtigsten Durchzugsgebiete für Stammesverbände aus der eurasischen Steppenzone und selbst für südost- und ostmitteleuropäische Verhältnisse sehr häufigen Wechsel der Ethnien und Herrschaften geprägt.¹⁸⁷ Wegen der leichten Zugänglichkeit und der verstärkten Einwanderung von Turkmenen und Tataren wurde die Dobrudscha schließlich das rumänische Zentrum der muslimischen Gemeinschaft. Dies hatte aber auch vor allem strategische und ökonomische Gründe: die Nähe zu den autonomen Fürstentümern der Moldau und Walachei, die Hauptrouten zur Krim, die am Schwarzen Meer gelegenen Handelszentren und die fruchtbaren Böden.¹⁸⁸ Die russischen Invasionen ab Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wirkten sich allerdings verheerend auf die bestehende muslimische Bevölkerung aus. Zahlreiche Muslime wurden vertrieben oder wanderten infolge der Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen aus. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zogen dann auch zunehmend orthodoxe

184 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 275f.

185 *Roth*, Siebenbürgen, 374.

186 Vgl. *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 306f, 326.

187 *Arens*, Moldau und Walachei mit Dobrudscha, 271.

188 Jennifer *Scarve*, Muslim Communities in Romania. Presence and Continuity. In: Celia *Hawkesworth*, Muriel *Heppell*, Harry *Norris* (Hg.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (London 2001) 158-167, hier 158f; Maria *Bara*, Thede *Kahl*, Gerassimos *Katsaros*, Cay *Lienau*, Christen und Muslime in Südosteuropa. Ein Projekt zur Erforschung interreligiöser Koexistenz. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten* (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 9-50, hier 12.

Rumänen und Bulgaren in die Dobrudscha, wo sie gemeinsam mit aus Russland geflohenen Kosaken und anderen Gruppen schließlich eine christliche Mehrheit bildeten.¹⁸⁹

Vor der osmanischen Landnahme Südosteropas wurde das Gebiet des (Temesvarer) Banats im 11. Jahrhundert als Grenzmark in das ungarische Königreich einverleibt, womit sich auch der ungarische Einfluss festigte. Mit der ungarischen Niederlage 1526 begannen fast zwei Jahrhunderte osmanischer Herrschaft, wobei wie im restlichen von den Osmanen besetzten Ungarn keinerlei Islamisierungen oder andere kulturelle Einflussnahmen unternommen wurden.¹⁹⁰ Als nach dem Frieden von Passarowitz 1718 das Banat bei Österreich verblieb, kehrten die katholischen Bischöfe zurück, nachdem sie seit 1552 nicht mehr ins Land eingelassen worden waren. Für die orthodoxen Gläubigen hingegen hatten in osmanischer Zeit Bistümer bestanden, die dem Patriarchat von Peć angehört hatten und später unter Österreich dem Karlowitzer Metropolit unterstanden. Als Teil der habsburgischen Militärgrenze¹⁹¹ wurde das fast menschenleere Gebiet im 18. Jahrhundert mit vornehmlich deutschen und katholischen Untertanen zum Teil planmäßig wieder bevölkert, bzw. siedelten sich auch viele vor den Osmanen geflohene orthodoxe Serben und Rumänen an.¹⁹²

4.1.9.5. Kroatien, Slawonien und Dalmatien

Das Gebiet des heutigen Kroatien war seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geteilt in das Königreich Slawonien (das nicht der heutigen Landschaft Slawonien zwischen Drau und Save entspricht, siehe Abb.1) sowie das Königreich Kroatien (das die Gebiete südlich der Save, also im wesentlichen das festländische Dalmatien umfasste). Träger der kroatischen Krone war der ungarische König. Nachdem Venedig anfangs des 15. Jahrhunderts die Küste Dalmatiens (im Wesentlichen das Gebiet des gleichnamigen Königreichs) zu weiten Teilen beherrschte, wurde die Verwaltung der beiden Königreiche Kroatien und Slawonien einem Banus übertragen, der den abwesenden König vertrat. Nach der ungarischen Niederlage von Mohács (1526) gegen die Osmanen wurde das Erbrecht der Habsburger auf die Krone anerkannt, und in den folgenden Jahrhunderten

189 *Arens*, Moldau und Walachei mit Dobrudscha, 271.

190 Vgl. *Glass*, Banat, Batschka, Syrmien/Wojwodina, 109f.

191 Die „Militärgrenze“ umfasste etwa Anfang, Mitte des 16. bis zum 19. Jahrhundert das Grenzgebiet des Habsburgerreiches zum Osmanischen Reich. Sie verwaltete sich selbst, hatte eine eigene Gerichtsbarkeit und wurzelt in dem vom kroatisch-slawonischen Hinterland abgeteilten Grenzterritorium mit einer mit speziellen Privilegien ausgestatteten freibäuerlichen Gesellschaft, während die nachfolgenden Grenzteile im Banat und Siebenbürgen zum Teil eine eigenständige Entwicklung durchmachten (siehe auch Abb.1 auf S. 10). Vgl. *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, 509. Vgl. Karl *Kaser*, Freier Bauer und Soldat. Die Militarisierung der agrarischen Gesellschaft an der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535-1881) (Zur Kunde Südosteuropas II/22, Wien/Köln/Weimar 1997) 12f; 643.

192 Vgl. *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 411f.

wurde in dem Grenzgebiet zu den Osmanen eine Militärgrenze eingerichtet. Dies bewirkte langfristig die Teilung in einen den Ständen unterstehenden und einen dem Regime der Militärgrenze unterworfenen Teil der Königreiche von Kroatien und Slawonien.¹⁹³

Ein Teil der katholischen Kroaten, die unter den Osmanen lebten, waren nach der Eroberung nicht nur in geistlichen, sondern nach osmanischer Staatsordnung auch in weltlichen Belangen verlassen. Daher wurden sie im 17. Jahrhundert von den Bischöfen und Priestern der Serben auch mitbetreut, denn im Osmanenreich war es zu dieser Zeit keine Seltenheit, dass die Geistlichen der Kirchen östlicher und westlicher Tradition den Gläubigen der anderen Seite Hilfe boten. Die osmanischen Behörden förderten dies sogar, dass sich serbische Kirchenführer der Kroaten annahmen, da sie auch die Aufgabe der Steuereintreibung somit übernahmen. Auch die katholische Kirchenführung in Südosteuropa hatte der kroatischen Bevölkerung empfohlen, sich um die Erteilung der Sakramente an die serbischen Priester zu wenden, solange sie keine eigenen Seelsorger hätten.¹⁹⁴

Während Kroatien kaum einer nennenswerten Islamisierung unterlag, bestand gegen Ende der osmanischen Herrschaft die Bevölkerung Slawoniens etwa zur Hälfte aus Muslimen unterschiedlicher ethnischer Herkunft. Nach dem Karlowitzer Frieden (1699) wurde Slawonien Habsburg zugeschlagen und mit dem Abzug der Truppen des Sultans verließ auch die gesamte muslimische Bevölkerung das slawonische Zwischenstromland. Sie zog sich schließlich in die osmanischen Provinzen südlich der Save, vor allem nach Bosnien-Herzegowina, zurück.¹⁹⁵

4.1.9.6. Republik Ragusa/Dubrovnik

Nach Venedig war Ragusa die bedeutendste Handelsstadt in der Adria. Sie musste zwar schon Mitte des 15. Jahrhunderts den Osmanen einen jährlichen Tribut leisten, konnte aber dennoch eigenständig bleiben. Dadurch besaß Ragusa gerade in den osmanisch-venezianischen Kriegszeiten quasi ein Monopol auf den europäisch-osmanischen Handel. Im Gegensatz zu Venedig besaß die Republik allerdings keine größeren Besitzungen außer einigen kleinen Landgebieten Dalmatiens in der Umgebung.¹⁹⁶ Dafür hatten die Ragusaner im Vergleich zu den italienischen Handelsstädten schon immer – allein schon aus sprachlichen Gründen – das Binnenland leicht erschließen können. Unter der osmanischen

¹⁹³ Roth, *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 299-301.

¹⁹⁴ Ebd., 268-270.

¹⁹⁵ Holm *Sundhaussen*, Geschichte Südosteuropas als Migrationsgeschichte. Eine Skizze. In: *Südostforschungen*. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas 65/66 (2006/2007) 422-477, hier 442.

¹⁹⁶ *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 55f.

Herrschaft errichteten sie für einige Jahrzehnte ein Südosteuropa und das Mittelmeer umspannendes Handelsnetz, und wurden zu den bedeutendsten südosteuropäischen Kaufleuten.¹⁹⁷ Außerdem dienten sie den Osmanen auch als Steuereintreiber in den benachbarten Regionen.¹⁹⁸

Das kirchliche Leben der katholischen Erzdiözese Ragusa erlitt in osmanischer Zeit keine Beeinträchtigung. Auch ohne die Hilfe Roms wurde von Ragusa aus erreicht, dass entlang der Donau das katholische Kirchenleben anwuchs und sogar Bistümer errichtet werden konnten.¹⁹⁹ Noch dazu erlaubte der Heilige Stuhl den ragusanischen Händlern sogar, Waffen und andere „verbotene strategische Güter“ an das Osmanische Reich zu liefern, um eine Verstimmung und mögliche Invasion seitens der Osmanen zu vermeiden.²⁰⁰ Daher kam es auch vor, dass osmanische Offizielle – nach Anfragen der ragusanischen Führung – für den Schutz katholischer Geistlicher intervenierten, trotz der üblichen Bevorzugung der orthodoxen Kirche.²⁰¹ Nachdem die dortige Kirche immer eigenständiger gegenüber Rom wurde, versuchte im Zuge der Gegenreformation der Papst die Kontrolle über die Kirche und Jurisdiktion zurück zu gewinnen, was schließlich zu Streit und Widerständen mit der Regierung in Ragusa führte.²⁰² Jedoch ging mit dem Beginn von Napoleons Herrschaft in Zentraleuropa und der Inkorporierung der Stadt in die Illyrischen Provinzen Frankreichs die Republik Ragusa und ihre Bedeutung als wichtiger Handelsplatz schließlich unter.²⁰³

4.2. Osmanisch bedingte Motive und Faktoren

Es gibt eine Reihe verschiedener Faktoren und Motive im Zusammenhang mit der Islamisierung der Menschen in Südosteuropa. Für eine Konvertierung bzw. Islamisierung einer Person, Gruppe, Dörfer oder gar einzelner Gebiete werden in der wissenschaftlichen Literatur vor allem zwei Gruppen von Motiven und Faktoren genannt, die von ökonomischer und gesellschaftlicher Prägung bzw. durch die organisatorische Struktur des osmanischen Reiches bedingt sind. Da allerdings fast jedes Werk seine eigenen Schwerpunkte und Ausrichtung hat, soll in den nächsten Kapiteln eine systematische Zusammenfassung, aber auch eine Ergänzung im thematischen bzw. eine Erweiterung im

197 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 194f.

198 *Inalcık*, Part I The Ottoman State. Economy and Society, 258.

199 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 275.

200 Zdenko *Zlatař*, Our Kingdom Come. The Counter-Reformation, the Republic of Dubrovnik, and the Liberation of the Balkan Slavs (Boulder 1992) 150f.

201 Bruce *Masters*, Christians in a Changing World. In: Suraiya N. *Faruqi* (Hg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839 (Cambridge 2006) 272-279, hier 276.

202 *Zlatař*, Our Kingdom Come, 150f.

203 *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe, 75.

räumlichen Zugang in der Studie des Islamisierungsprozesses geschaffen werden. Hierfür werden die Motive und Faktoren in vier Kategorien eingeteilt. In: ökonomisch-fiskalische, sozial-psychologische, religiös-kulturelle und die letzte Kategorie behandelt demografische Faktoren wie Migration, Flucht und Kolonisierung. Die politische Komponente in dieser Reihe wird hier nicht extra angeführt, da, wie schon erwähnt, keine direkte Islamisierungspolitik des Osmanischen Reiches betrieben wurde, bzw. indirekte Faktoren in den anderen Gruppen mitbehandelt werden.

4.2.1. Ökonomisch-fiskalische Faktoren

In der wissenschaftlichen Forschung werden an erster Stelle fast immer ökonomische bzw. fiskalische Zwänge angeführt, die die südosteuropäische Bevölkerung veranlasst haben sollen, zum Islam zu konvertieren. Häufig wird z. B. das Argument angeführt, dass viele Christen zum Islam übergetreten seien, weil sie die ihnen auferlegte Kopfsteuer nicht mehr entrichten wollten. Zwar stieg die Höhe der Kopfsteuer im 17. Jahrhundert wirklich enorm an, dies war allerdings auch bei der Inflation der Fall. Außerdem stieg die Kopfsteuer auch im folgenden 18. Jahrhundert noch weiter an, während die Zahl der Konvertierungen dagegen zu einem allmählichen Stillstand kam. Des Weiteren war die Belastung der Kopfsteuer für alle Nicht-Muslime gleich, während das Auftreten von Konvertierungen in den einzelnen Regionen des osmanischen Balkans sich stark unterschied.²⁰⁴ Noch dazu war zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Kopfsteuer zum Teil auch von Muslimen zu zahlen, wenn sie Land erwarben, das Christen gehört hatte.²⁰⁵ Eine solche Theorie kann also nicht erklären, warum die Islamisierung auf dem Balkan erst im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte und die Menschen nicht schon früher in großer Zahl konvertiert waren.²⁰⁶

Hier kann nun auch die Kombination mit neuen bzw. von der Provinzverwaltung erhobenen Abgaben (*avarız*, *tekalif-i şakka* und *taksi*), die den Übertritt zum Islam im 17. Jahrhundert begünstigten, und zu unterschiedlich starken Ausprägungen in den einzelnen Regionen beitrugen, angeführt werden.²⁰⁷ Im folgenden 18. Jahrhundert erhöhte sich dann auch noch infolge verstärkter Militärausgaben des Osmanischen Reiches für einige Teile der Bevölkerung die Kopfsteuer um fast das zehnfache. Obwohl die Steuer zuvor auf individueller Basis festgesetzt worden war, wurden von den Eintreibern oft die gesamte Gemeinschaft für die volle und pünktliche Bezahlung der Kopfsteuer verantwortlich

²⁰⁴ Minkov, Conversion to Islam in the Balkans, 95f.

²⁰⁵ Koller, Albaner im Osmanischen Reich, 86.

²⁰⁶ Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 257.

²⁰⁷ Koller, Albaner im Osmanischen Reich, 95.

gemacht. Dies hatte oftmals einen Massenübertritt zum Islam der ländlichen Bevölkerung zur Folge. Trotz des Ausfalls der Steuereinnahmen durch diese Konvertierungen kam dies dem Osmanischen Reich im Fall der oft unberechenbaren und aufständischen Albaner, vor allem in den unzugänglicheren Gegenden im Norden, wohl nicht ganz ungelegen.²⁰⁸ Es gab allerdings auch Steuern, wie die *zekat*, die von Christen nicht bezahlt werden mussten, außerdem waren z. B. Geldstrafen am Gericht für die Muslime doppelt so hoch.²⁰⁹

Aber auch andere ökonomische Gründe spielten eine Rolle, wie etwa das einige Menschen aus verschiedenen Balkanregionen – oder auch angrenzenden Ländern – den Islam annahmen, um in den gut bezahlten Dienst des Sultans oder anderer hoher Würdenträger zu gelangen. Des Weiteren war die Konvertierung zum Islam auch für städtische Händler und Handwerker interessant, da sie so Steuererleichterung genossen und in bessere Netzwerke eingebunden wurden, die ihnen zu mehr Profit verhalfen.²¹⁰ Ein anderer Faktor findet sich wohl auch in den muslimischen Institutionen der Heirat und des Konkubinats (*kepin*), die oftmals einen Brautpreis bzw. eine „Ablösesumme“ für die Familie der Braut brachten, wohingegen bei den Christen die Braut bzw. ihre Familie eine Mitgift zu erbringen hatte.²¹¹ Des Weiteren konnte man auch durch die Annahme des Islams das Recht auf seine Seite bekommen, beispielsweise bei Erbstreitigkeiten.²¹²

Im 17. und 18. Jahrhundert war der allgemein stark ansteigende Steuerdruck offenbar ein starker Anreiz für zahlreiche Christen, den Islam anzunehmen, um durch den Glaubenswechsel die Möglichkeit zu bekommen, zumindest der Kopfsteuer zu entgehen. Außerdem ergaben sich dadurch, wie gerade beschrieben, auch andere ökonomische Vorteile bzw. Vergünstigungen.

4.2.2. Sozial-psychologische Faktoren

Allerdings basierten nicht alle Motive auf materielle Interessen und geringerer Steuerlast, die in den ersten beiden Jahrhunderten der osmanischen Herrschaft sowieso relativ bescheiden ausfiel. Hier werden in der Wissenschaft nun die gesellschaftlichen bzw. sozialen Faktoren und Motive, die zum Teil mit psychologischen Argumenten unterstützt werden, angeführt.

208 *Zbelyazkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem, 243f.

209 Noel *Malcolm*, Kosovo. A Short History (London 1998) 108.

210 *Zbelyazkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem, 227.

211 Speros *Vryonis Jr.*, The Experience of Christians Under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century. In: Michael *Gervers*, Ramzi Jibran *Bikbazi* (Hg.), Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries (Papers In Medieval Studies 9, Toronto 1990) 185-215, hier 203.

212 *Minkov*, Conversion to Islam in the Balkans, 185.

Hier weist R. Stephen Humphreys darauf hin, dass in der Zeit des Mittelalters oder der Frühen Neuzeit kein Christ, der unzufrieden mit seinem Glauben gewesen wäre, den Islam – im Gegensatz zu den Zeiten der Nationalstaatsbewegungen und auch später – als fremd oder primitiv angesehen hätte. Ganz im Gegenteil, teilten doch die drei Offenbarungsreligionen viele Gemeinsamkeiten und eine grundlegende Basis. Auf jeden Fall war in diesen Zeiten die Religion sozial determiniert, sprich, der Glaube eines jeden Einzelnen war keine Frage der persönlichen Entscheidung, sondern der Gemeinschaft, in die er hineingeboren wurde und lebte. Somit fühlten sich viele Angehörige ihrer Religion nur oberflächlich verbunden bzw. ihren Vorschriften. Im Falle einer Veränderung der sozialen Situation fiel es ihnen sodann nicht schwer, ihre Religion gegen eine andere auszutauschen.²¹³ Dies dürfte gerade nach der osmanischen Eroberung, in der viele Menschen verzweifelt waren oder glaubten, von Gott verlassen zu sein bzw. dass der Gott der Muslime stärker war, auf fruchtbaren Boden gefallen sein. Der größte Anstoß für einen Glaubensübertritt dürfte allerdings der Zweite-Klasse Status der Nicht-Muslime im Osmanenreich gewesen sein.²¹⁴ Somit war der Wunsch, in der Gesellschaft aufzusteigen bzw. in eine höhere soziale Klasse, eine der Hauptüberlegungen unter der nicht-muslimischen Bevölkerung, und eine Glaubenskonvertierung zum Islam war gewöhnlich die Voraussetzung dafür.²¹⁵ Dabei spielte gerade das osmanische Militär eine wichtige Rolle, denn obgleich es von offizieller Seite weniger geduldet wurde, dass Christen in ihren Armeen kämpften, so gab es vor allem in den ersten Jahrhunderten der osmanischen Eroberung eine beträchtliche Anzahl an christlichen Soldaten. Die starke Islamisierung unter diesen Christen lässt sich dadurch erklären, dass die Aufstiegschancen im osmanischen Heer zumeist mit einer Konvertierung zum Islam verbunden waren.²¹⁶ Ein gutes Beispiel hierfür liefert die osmanische Marine, deren Mannschaften sich meist aus griechischen Seeleuten zusammensetzten. Viele von den Schiffsoffizieren waren zum Islam konvertierte christliche Seefahrer.²¹⁷ Dabei wurde die Konvertierung zum Islam aber oft nur als Aufstiegschance gesehen, und nicht unbedingt als eine Determinante der gemeinschaftlichen Verbundenheit oder Identität. Wichtiger waren meist Kriterien der gemeinsamen Tätigkeiten, Sprache, kulturelle Traditionen und Bräuche bzw. die Loyalität

213 *Humphreys*, *Islamic History*, 274f.

214 *Gradeva*, *Rumeli Under the Ottomans*, 140.

215 *Minkov*, *Conversion to Islam in the Balkans*, 101.

216 *Claire Norton*, *The Lutheran is the Turks' Luck. Imagining Religious Identity, Alliance and Conflict on the Habsburg-Ottoman Marches in an Account of the Sieges of Nagykanizsa 1600 and 1601*. In: *Marlene Kurz*, *Martin Schentz*, *Karl Vocelka*, *Thomas Winkelbauer* (Hg.): *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung*, Wien, 22.-25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 49, Wien 2005) 67-81, hier 70f.

217 *Kramer*, *Reinkowski*, *Die Türkei und Europa*, 52.

zu seinem Kommandanten.²¹⁸ Daher gab es auch umgekehrte Fälle, in denen eine Turkisierung – Annahme der türkischen Sprache, Namens, usw. – der Konvertierung vorausging. Für sie war diese Turkisierung anfangs oft ein ausreichender Grad an Konvertierung, auch ohne Muslim zu werden. Eine vollständige Osmanisierung und der damit verbundene Aufstieg in der Gesellschaft standen aber nur den Soldaten bzw. den christlichen *timar*-Besitzer offen, für die gewöhnliche nicht-muslimische Bevölkerung blieb nur die Möglichkeit der Knabenlese.²¹⁹

Eine andere wichtige Rolle nimmt die Verwandtschaftszugehörigkeit ein, die zusammen mit der Religion ein traditionelles Merkmal von Identifikation ist.²²⁰ So konnte bei schon konvertierten Mitgliedern einer Familie oder Gemeinschaft auch psychologischer Druck ausgeübt werden, den Islam als neuen Glauben anzunehmen. Andererseits versuchten auch Frauen durch die Konvertierung einer ungewollten Heirat zu entgehen.²²¹ Schlussendlich trafen auch dann noch oft jene Menschen zum Islam über, die von ihrer christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden waren.²²²

Einige gute Einblicke in die Ursachen und Motivationen von Konvertierungen geben auch die von Minkov untersuchten sogenannten *keivse bahasi* Petitionen, die von den neu übergetretenen Muslimen an den Sultan gerichtet wurden, um eine Belohnung für ihre Konvertierung zu erhalten. Diese Bittschriften wurden von der Klasse der *askeri* und vor allem der *reaya* vorgebracht, und auch, wenn sie nicht immer bewilligt wurden und vom finanziell-materiellen Wert her relativ gering waren, so konnten sie doch in schlechten Zeiten für Bedürftige ein gewisser Anreiz gewesen sein, zu konvertieren. Vor allem aber war es dadurch auch möglich, beruflich und gesellschaftlich aufzusteigen, wenn man etwa in das Janitscharenkorps aufgenommen wurde. Diese Institution der *keivse bahasi* Petitionen wurde quasi als ein Instrument für die niederen Klassen zum sozialen Aufstieg angesehen. Als aber mit dem Niedergang der Janitscharen vermehrt lokal organisierte Milizeinheiten aus der *reaya* rekrutiert wurden, die sich freiwillig meldeten und nicht mehr zum Islam konvertieren mussten, wurden wegen solcher Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs natürlich auch die Motivationen, zum Islam zu konvertieren, verringert.²²³

218 Norton, 'The Lutheran is the Turks' Luck, 71.

219 Kunt, Transformation of *Zimmi* into *Askeri*, 59f.

220 Šarić, Inter-confessional Relations and (In)Tolerance Among the Vlachs (16th - 17th Centuries), 182.

221 Minkov, Conversion to Islam in the Balkans, 184f.

222 Schmitt, Kosovo, 220.

223 Vgl. Minkov, Conversion to Islam in the Balkans, 5f, 112, 186-196.

4.2.3. Religiös-kulturelle Faktoren

Laut Minkov fallen hierunter Einflüsse lokaler, religiöser Traditionen und Brauchtümer, häretischer Kirchen (wie das Bogomilentum), die Interaktionen zwischen muslimischer und südosteuropäischer Volkskultur, und die unterschiedlich ausgeprägte Stellung der orthodoxen Kirche in den verschiedenen Balkanregionen.²²⁴

Das religiöse Leben der nicht-muslimischen südosteuropäischen Bevölkerung war zu einem großen Teil von heidnischem Brauchtum und Traditionen beeinflusst. Obwohl der Großteil der Einwohner bis zum 10. Jahrhundert zum orthodoxen Christentum übergetreten war, war dies vor allem mit der Aufnahme mehrerer heidnischer Vorstellungen, Aberglauben und Riten in die offizielle Glaubenslehre der orthodoxen Kirche möglich gewesen. Diesen Synkretismus gab es aber auch bei den muslimischen Siedlern auf der Balkanhalbinsel. Dies erleichterte eine religiöse Interaktion zwischen diesen beiden Religionen, speziell durch die auf beiden Seiten populäre Heiligenverehrung zumeist lokaler Persönlichkeiten. Je stärker solche synkretistischen Lebenswelten der Bevölkerung ausgeprägt waren, umso leichter gestaltete sich dann eine Konvertierung zum anderen Glauben hin. In diesem Sinne war der Glaubensübertritt weniger die Annahme einer fremden Religion, als vielmehr die Annahme der osmanischen Herrschaft bzw. Gesellschaft.²²⁵

Während es bei einer christlichen Hochzeit zu dieser Zeit Brauch war, dass beide Ehepartner christlich sein mussten, erlaubte das islamische Gesetz gemischte Ehen, allerdings nur, wenn der Ehemann Muslime war; umgekehrt galt dies nicht. Die Frau durfte aber in diesem Falle ihren Glauben behalten, nahm dann aber oftmals trotzdem den Glauben ihres Mannes an. Die Kinder, die aus einer solchen Ehe entstammten, waren aber in jeden Fall muslimisch. Durch die weitgehende gesellschaftliche Akzeptanz von Beziehungen zwischen muslimischen Männern und nicht-muslimischen Frauen verstärkte sich die Zunahme der Praxis des Konkubinats (*kepin*) im Osmanischen Reich des 17. Jahrhunderts, woraufhin schließlich der orthodoxe Patriarch beim Sultan um eine Einstellung dieser Praxis ansuchen musste.²²⁶

4.2.4. Demografische Faktoren

Es ist schwierig festzustellen, in welchem Ausmaß Faktoren wie Migration, Flucht und Kolonisierung Einfluss auf eine Glaubenskonvertierung hatten. Sie hatten aber oft zur Folge, dass der Zusammenhalt eines sozialen Verbandes auseinanderbrach und viele neue,

²²⁴ Minkov, Conversion to Islam in the Balkans, 102.

²²⁵ Vgl. ebd., 102-105.

²²⁶ Ebd., 89, 91.

eigenständige Gruppen entstanden. Durch diese Eigenständigkeit in einer neuen Umgebung und der folgenden Sozialisierung an diese konnte aber so auch eine religiöse Konvertierung angeregt werden, in der Regel von der Minderheit an die Mehrheit.²²⁷

Mitte des 15. Jahrhunderts löste die osmanische Eroberung massive Fluchtbewegungen in das christliche Europa aus, im Westteil insbesondere nach Italien und Venedig, aber auch im Inneren des Balkanraumes selbst.²²⁸ Bezüglich der Kolonisierung und Besiedlung der Balkanhalbinsel von Seiten der Osmanen gab es mehrere Kategorien, in der die erste gekennzeichnet war durch eine intensive Migrationsbewegung nomadischer Siedler aus Anatolien. Dabei ist zwischen Sesshaften (Handwerkern, Bauern, Soldaten, Dienstleuten des Sultans, usw.) und Nomaden (Yürüken, Tataren) zu unterscheiden. Diese trugen auch in entlegeneren Regionen maßgeblich zur Turkisierung und Islamisierung der Bevölkerung bei, konnten aber aufgrund ihrer eigenständigen, nomadischen Lebensweise nicht immer vom Osmanischen Reich unter Kontrolle gebracht werden. Einen ganz anderen Charakter wiesen die sesshaften Siedler auf, die von den Osmanen in Kolonistendörfern in wenig bevölkerten Gebieten angesiedelt wurden. In der zweiten Kategorie versuchten zahlreiche Flüchtlinge den mongolischen Einfall sowie kriegsbedingte Verschiebungen von Territorien und Machtverhältnissen zu entgehen. In der dritten Kategorie führte die osmanische Regierung gezielte Eingriffe in die Bevölkerungsstruktur durch, wie etwa durch die Praxis von Deportation (die auch schon das byzantinische Reich angewandt hatte) und dann gezielter Ansiedlung, bei der zum Teil auch ganze Dörfer und Gemeinschaften umgesiedelt wurden. Schließlich gab es noch vereinzelte und unorganisierte Bewegungen von Menschen aus Anatolien und dem östlichen Balkanraum.²²⁹ Hierbei tendieren viele südosteuropäische Nationalhistoriker, zum Teil aber auch türkische dazu, die vom Osmanischen Reich gelenkte Immigration aus Anatolien massiver und umfangreicher erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich war.²³⁰ Die türkische Einwanderung erfasste insbesondere den Osten des Balkans, Thrakien und die Dobrudscha, beides Landschaften, die stark auf die Reichshauptstadt Konstantinopel ausgerichtet waren und die beide schon in byzantinischer Zeit turksprachige, später christianisierte Gruppen (Kumanen, Petschenegen, seldschukische Flüchtlinge) aufgenommen hatten. Nur blieb unter den veränderten machtpolitischen Vorzeichen die Christianisierung der Einwanderer diesmal

227 *Šarić*, Inter-confessional Relations and (In)Tolerance Among the Vlachs (16th - 17th Centuries), 189.

228 *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 165.

229 Vgl. *Kiel*, The Incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire, 155; Vgl. *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 165-167.

230 *Zhelyazkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem, 230f.

aus. Nach Westen folgte die türkische Einwanderung der Via Egnatia²³¹, dünnte sich aber nach Nordwesten zunehmend aus. Im albanischen, in weiten Teilen des serbischen und vor allem des bosnischen Bereichs kam es nie zu jener massenhaften Ansiedlung türkischer Muslime wie im östlichen und Teilen des südlichen Balkanraumes (makedonisches Flachland). Dort trugen muslimische Handwerker, die sich in den Städten des makedonischen Raumes niederließen, erheblich zur Osmanisierung bei. Die Einwanderer kamen teils freiwillig, teils waren sie von den Sultanen aus widerspenstigen Fürstentümern auf den Balkan deportiert worden. Die Tataren waren in den Balkan über die Dobrudscha eingewandert, wohin sie gegen Ende des 14. Jahrhunderts vor den Heeren Timur Lenks flüchteten.²³²

Die Komplementärseite der christlichen Migration aus dem Osmanischen Reich in das habsburgische, russische und venezianische Imperium oder in die rumänischen Fürstentümer war aber auch der Abzug der Muslime aus den von der Hohen Pforte verlorenen Territorien (Slawonien, Mittelungarn, Krim usw.) in den Balkanraum und nach Anatolien.²³³ Zudem veränderten die Bevölkerungsbewegungen, die vor allem im Zusammenhang mit den habsburgisch-osmanischen Kriegen im 17. und 18. Jahrhundert stehen, die vorher bestehenden demografischen Verhältnisse. Denn zuerst flohen die Muslime vor den heranrückenden kaiserlichen Truppen, aber dann folgten schließlich die sich den Truppen angeschlossenen christlichen Teile der Bevölkerung auch ihrem Rückzug in habsburgische Gebiete.²³⁴ Dabei erfolgte durch die Habsburger eine Neubesiedlung des südlichen Ungarn und des Banats mit diesen Flüchtlingen, aber auch deutsche Bauern und Handwerker wurden angesiedelt. Dieser auf die Entvölkerung und Bevölkerungsverschiebung der Osmanenzeit folgende Siedlungsprozess veränderte so auch die ethnische Landkarte Ungarns vollständig, da die Ungarn die absolute Mehrheit als ethnische Gruppe verloren.²³⁵

Da diese Wanderungsbewegungen ohnehin von einer komplizierten sprachlichen und ethnischen Mischung gekennzeichneten Großraum erfolgten, ist eine ethnische Karte für das spätmittelalterliche Südosteuropa kaum zu erstellen, da oftmals die Höhenlage (Unterschiede in der ethnischen Besiedlung zwischen Berg und Tal) und der Typus einer Siedlung von Bedeutung war, und nicht geschlossene homogene Sprachterritorien.²³⁶ Auch

231 Die Via Egnatia war eine römische Straße auf dem Balkan, durch die die Adriaküste und der Bosphorus in ost-westlicher Richtung verbunden wurden. Vgl. Michele Fasolo, *La via Egnatia I. Da Apollonia e Dyrrachium ad Herakleia Lynkestidos* (Roma 2003) 19.

232 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 166f.

233 *Sundhaussen*, Geschichte Südosteuropas als Migrationsgeschichte, 442.

234 *Inalcik*, Part I The Ottoman State. Economy and Society, 21.

235 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 320f.

236 *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 168.

sind andere demographische Faktoren wie Hungersnöte und Epidemien in Hinblick auf den Rückgang der christlichen Bevölkerung in Südosteuropa zu berücksichtigen. Allerdings sind deren tatsächliche Auswirkungen auf die Islamisierung schwer einzuschätzen, auch in welcher Relation der allgemeine Bevölkerungsrückgang zu den bereits bestehenden muslimischen Bewohnern Südosteuropas stand.

Das nächste Kapitel beschäftigt sich im Gegensatz zu den vorangegangenen, großteils durch die organisatorische Struktur des Osmanischen Reiches bedingten Faktoren, mit einer in der Wissenschaft kaum behandelten Seite des Islamisierungsprozesses und seiner vielfältigen Einflüsse. Denn zum einen sollen nun die von außen bzw. von den umliegenden Regionen auf das osmanisch beherrschte Südosteuropa einwirkenden Faktoren, die „transregionalen Faktoren“, systematisch erfasst und mittels eigener Kapitel über die Einfluss gebenden Staaten dargestellt werden. Diese beinhalten vor allem die Auswirkungen von politischen Entscheidungen, militärischen Konflikten, diplomatischen Beziehungen und den Schutzrechten über christliche Untertanen im Osmanischen Reich. Zum andern sollen aber auch Faktoren, die zwar im osmanischen Südosteuropa auftraten, aber nicht zu den die organisatorisch bedingte Struktur des Osmanischen Reiches betreffenden Faktoren gezählt werden können, beleuchtet werden. Diese „externen Faktoren“ beinhalten dabei vor allem die politischen Entscheidungen der orthodoxen Kirchen bzw. des ökumenischen Patriarchs, der bestehenden katholischen Kirche in Südosteuropa, aber auch religiöse und philosophische Gedanken und Ideen der Reformation, Gegenreformation und Aufklärung.

4.3. Transregionale und externe Einflüsse

Die westliche Peripherie des Balkans war von jeher starken Einflüssen aus Italien, Ungarn und in geringerem Maße dem Heiligen Römischen Reich ausgesetzt, und kann somit als Übergangszone zwischen dem abendländischen und dem byzantinischen Einflussbereich angesehen werden.²³⁷ Außerregionale politisch-kulturelle Orientierungszentren waren neben Konstantinopel/Istanbul auch noch Rom, Wien und Moskau (bzw. St. Petersburg). Rom, da es kirchliches und kulturelles Zentrum der südosteuropäischen Katholiken war; Wien, als Hauptstadt des Habsburgerreiches, das die ungarische und kroatische Krone umfasste und nach 1683 tief auf fast den gesamten südosteuropäischen Raum einwirkte; und Moskau schließlich als Mittelpunkt des größten orthodoxen slawischen Reiches, das auch seit Mitte des 17. Jahrhunderts nach Süden und Südwesten in Richtung Südosteuropa

²³⁷ *Schmitt, Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 160.

expandierte. In diesem Spannungsfeld von Konstantinopel, Rom, Wien und Moskau, deren Interessen sich politisch, religiös/konfessionell, kulturell und wirtschaftlich in der Regel überkreuzten, stellte Südosteuropa ein begehrtes Objekt von Großmachtstrategien dar.²³⁸ Aber auch andere Staaten versuchten einen Einfluss, sei es auf kultureller, religiöser, politischer oder wirtschaftlicher Ebene, auf das Osmanische Reich und seine christliche Bevölkerung zu nehmen, bzw. den bestehenden transregionalen Austausch zu erweitern.

Zu Beginn waren es aber vor allem die italienischen Handelsstädte, die nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels so rasch wie möglich versuchten, sich mit den neuen Verhältnissen abzufinden und ihre Beziehungen mit den Osmanen verstärkten. Den genuesischen Handelsleute im nunmehrigen Istanbuler Stadtteil Galata gelang es sogleich ein Abkommen zu schließen, das ihnen Leben und Eigentum, ungestörte Religionsausübung und Freiheit des Handels zusicherte. Venedig folgte dann auch schon im darauffolgenden Jahr mit einem ähnlichen Vertrag. Die übrigen europäischen Mächte wagten es etwa 80 Jahre lang nicht, mit den „Ungläubigen“ diplomatische Beziehungen aufzunehmen. Dies endete erst mit dem französisch-osmanischen Bündnis von 1535 – das zunächst von der Christenheit als Religionsfrevler angesehen wurde, aber schließlich allen späteren Verträgen europäischer Staaten als Muster diente – und als Kapitulationen²³⁹ bezeichnet wurde.²⁴⁰ Schließlich folgten gegen Ende des 16. Jahrhunderts dann auch Frankreich, England und Habsburg dem Vorbild Venedigs und richteten feste Vertretungen in Istanbul ein.²⁴¹ Nachdem die ersten Gesandtschaften und Kontakte mit dem Osmanenreich von den europäischen Mächten ausgingen, wurden dann auch diplomatische Beziehungen in stärkerem Maße von der Hohen Pforte selbst aufgenommen, vor allem mit den italienischen Stadtstaaten, der päpstlichen Kurie und dem französischen Hof.²⁴²

238 *Schmitt*, Zentrum und Peripherie, 141.

239 Hierbei ist zu beachten, dass es in den Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und den europäischen Reichen verschiedene Arten von Abkommen, Verträgen, usw. gab, die trotz gleichen Typus unterschiedliche Bezeichnungen seitens der Osmanen und dem jeweiligen Vertragspartner hatten (im Osmanischen Reich waren vor allem die Begriffe *imtiyazat* und *ahdname* gebräuchlich) und zumeist wirtschaftlicher oder aber auch politischer Natur sein konnten. Auch die Frage der Uni- bzw. Bilateralität und Dauer dieser Abkommen ist höchst verschieden. Das Osmanische Reich pflegte allerdings mit seinen unmittelbaren europäischen Nachbarn Venedig, dem Habsburgerreich, Polen(-Litauen) und Russland für gewöhnlich einen gegenseitigen Austausch, während mit Frankreich, England und den Niederlanden vor allem einseitige Verträge geschlossen wurden. War die Dauer dieser Verträge zu Beginn der osmanisch-europäischen Beziehungen zumeist auf wenige Jahre beschränkt, wurden sie mit Fortdauer erweitert bzw. schließlich sogar auf „unbegrenzte Dauer“ abgeschlossen. Vgl. Dariusz *Kołodziejczyk*, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th - 18th Century). An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents (The Ottoman Empire and its Heritage 18, Leiden/Boston/Köln 2000) 3-7.

240 Peter *Kawerau*, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens (Arbeiten zur Kirchengeschichte 31, Berlin 1958) 434f.

241 *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 69.

242 *Müller*, Der umworbene „Erbfeind“, 253.

Die Kapitulationen dienten aus osmanischer Sicht zunächst insbesondere der rechtlichen Eingliederung von ausländischen Nicht-Muslimen in ein islamisches Staatswesen, und ein ähnlicher einschließender Charakter wird auch in den Verträgen mit Herrschaftsgebilden deutlich, die Tributeleistungen zu entrichten hatten.²⁴³ Des Weiteren sah die Hohe Pforte die Kapitulationen auch mehr als Gnadenakte an, die sie nach Belieben ausdehnen, aber auch wieder zurückziehen konnte. Diese und andere unterschiedliche Rechtsauffassungen zwischen den Osmanen und Europäern führten des Öfteren zu diplomatischen Spannungen.²⁴⁴ Allgemein gesprochen wurden in diesen Kapitulationen den im Osmanenreich lebenden europäischen Christen gewisse extraterritoriale Rechte verliehen: die Angehörigen christlicher Staaten durften im Osmanischen Reich Handel treiben, genossen Sicherheit für ihre Person und Eigentum, unterstanden ihrer eigenen Gerichtsbarkeit, die auf osmanischem Boden von den Konsuln der europäischen Mächte ausgeübt wurde, konnten in gewissem Umfang ihre Religion frei ausüben und die Heiligen Stätten in Palästina besuchen und durften nicht zur Annahme des Islam gezwungen werden. Diese Rechte schlossen aber keine Protektion von christlichen Missionaren ein, es gab aber auch kein Gesetz, das die Missionierung unter den christlichen Kirchen im Osmanischen Reich generell verboten hätte. Die osmanischen Behörden griffen hierbei auch nur ein, wenn die staatlich anerkannten Oberhäupter der Kirchen dies zur Aufrechterhaltung ihrer Autorität wünschten. So wurde etwa Ende des 17. Jahrhunderts auf Ersuchen der orthodoxen Führung den Jesuiten verboten, Mitglieder der griechisch-orthodoxen Kirche zum Übertritt zum Katholizismus zu bewegen. Dabei wurde dann auch noch angewiesen, alle zum Katholizismus übergetretenen Griechen, Syrer und Armenier zur Rückkehr in ihre bisherige Religionsgemeinschaft zu zwingen und die Urheber ihres Übertritts zu bestrafen. Inwieweit diese Anweisungen auch wirklich durchgesetzt wurden ist nicht bekannt, die Jesuiten wandten sich allerdings an den französischen Gesandten um Hilfe, der ihnen empfahl, ihren Missionierungseifer zu zügeln, aber bei den osmanischen Behörden selbst keine Intervention versuchte.²⁴⁵

Mit diesen Kapitulation war nun also im Osmanischen Reich eine Rechtsgrundlage für die Existenz abendländischer Christen geschaffen. Einerseits bedeutete dies einen Schutz für die Katholiken im Osmanischen Reich, insbesondere in Zeiten, in denen die osmanische Herrschaft aus bestimmten Gründen geschwächt war, obwohl Vergeltungs- und Strafmaßnahmen sie immer treffen konnten. Andererseits vermehrte im 18. Jahrhundert der ausländische Schutz die Schwungkraft der romtreuen Ostkirchen, und das

243 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 225.

244 Deusch, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 8.

245 Kanverau, Amerika und die orientalischen Kirchen, 442f.

sollte sich besonders bemerkbar machen, als im Lauf der Zeit mit Rom unierte orientalisch-katholische Kirchen entstanden und durch Konvertierungen aus den nicht-unierten orientalisch-katholischen Gemeinden gewachsen waren und ebenfalls großem Einfluss aus dem Ausland unterlagen. Was diesen Einfluss anbelangt, so hatte Frankreich das Protektionsrecht nicht nur auf die Katholiken allein, sondern auf alle Christen bzw. zumindest auf die europäischen. Da der Sultan den europäischen Regierungen in den Abkommen ausdrücklich auch ein Recht auf Interventionen zusicherte, wenn die Vereinbarungen verletzt werden sollten, machte er zudem die Regierungen zu Protektoren der Kirchen im Osmanenreich. Von osmanischer Seite war ab dem 17. Jahrhundert nicht nur Frankreich zum alleinigen Protektor der Katholiken bestimmt, auch andere europäische Staaten hatten analoge Vereinbarungen (England 1675, Niederlande 1680, Österreich 1699, Russland 1774), denen ebenfalls eingeräumt wurde, sich um alle (ausländischen) Christen kümmern zu dürfen.²⁴⁶ Dass die Protektion für die katholische Kirche im Osmanenreich Frankreich dennoch in einer gewissen Ausschließlichkeit oblag, ging auf eine Verfügung des Heiligen Stuhls – die etwa bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gültig gewesen sein dürfte – zurück, die die Katholiken verpflichtete, wenn Probleme auftraten, sich an die französischen Diplomaten zu wenden.²⁴⁷ Die Formulierungen der Protektionsrechte bzw. der Schutzbestimmungen für die Katholiken wurden im Laufe des 17. Jahrhunderts durch die erfolgreichen Türkenkriege immer selbstbewusster.²⁴⁸ In weiterer Folge traten so neben den humanitären Interventionen auch andere Formen der Vereinnahmung immer mehr hinzu. Die europäischen Großmächte versuchten sich als regelrechte „Schutzmacht“ von bestimmten christlichen Bevölkerungsgruppen namhaft zu machen. Orthodoxe Christen waren bereits an Russland, die Katholiken an Frankreich „vergeben“. Großbritannien wiederum engagierte sich für die Protestanten und Drusen²⁴⁹ im Libanongebirge. Das Habsburgerreich trat mit dem Anspruch des sogenannten „Kultusprotektorats“ über die Katholiken in Südosteuropa auf.²⁵⁰ Damit beanspruchten Österreich und Frankreich im Osmanischen Reich ein exklusives Interventionsrecht für Katholiken, die bei ihrer Religionsausübung behindert wurden. Österreich hatte zwar Vertragstexte, die sich auf alle Katholiken bezogen, musste aber Frankreich, das nur für Franzosen und mit ihnen befreundete Katholiken eintreten sollte, in der Praxis den Vortritt

246 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 261f.

247 Vgl. Il protettorato cattolico della Francia nell'oriente e nell'estremo Oriente. Studio storico giuridico di un prelado romano (Card. Gasparri). In: *La Civiltà cattolica* 4/1305 (Roma 1904) 257-276, hier 265f.

248 *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 35.

249 Die „Drusen“ sind eine Anfang des 11. Jh. von den Ismailiten abgespaltene Religionsgemeinschaft. Anja *Pistor-Hatam*, Drusen. In: Ralf *Elger* (Hg.), *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur* (Beck'sche Reihe/bsr 1430, München 2008) 87-88, hier 87.

250 *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 78.

lassen. Somit setzte die Donaumonarchie nur in Gebieten, die in ihrer Nähe lagen, ihren Anspruch durch, und unterstützte dort vor allem die Gründung von Kirchen, Seminaren sowie religiösen und karitativen Institutionen. Diese diffuse Situation führte in manchen Gebieten, vor allem in Bulgarien, zu einer ausgeprägten Konkurrenz der beiden katholischen Mächte.²⁵¹ Die Christen im Osmanischen Reich zögerten nicht, die für sie winkenden Vorteile daraus zu nutzen und begaben sich in großer Zahl in den Schutz von Botschaften und Konsulaten der Schutzmächte. Dank eines schwunghaften Handels mit Schutzpatenten (*berat*) waren zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits mehr als 100.000 orthodoxe Griechen russische Schutzbefohlene und hatten sich damit dem Zugriff des Osmanischen Reiches weitestgehend entzogen. Denn die sich unter den Schutz von fremden Staaten Flüchtenden blieben zwar osmanische Untertanen, erhielten aber zugleich die Rechte der Vollbürger des Schutz erteilenden Staates. Angesichts der Auswüchse des *berat*-Wesens verschärfte das Osmanische Reich alsbald wieder die Bestimmungen.²⁵²

Um 1800 deuteten sich in Südosteuropa tiefgreifende Veränderungen an, der Friedensschluss von Karlowitz (1699) hatte das Ende einer Epoche angekündigt, in der vor allem der Gegensatz zwischen Wien und Istanbul über die Geschehnisse in Südosteuropa entschieden hatte. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts trat Russland als neue Macht in Südosteuropa auf, die gezielt an orthodoxe und slawische Gemeinsamkeiten mit der orthodoxen Bevölkerung des Balkans appellierte. Österreich, das sich als katholische Macht verstand und zudem nach den Erfolgen des Großen Türkenkrieges mehrfach (1737-1739; 1787-1792) Kriege gegen die Osmanen verlor oder zumindest nicht siegreich beenden konnte, büßte seine Stellung als politischer Bezugspunkt der orthodoxen Balkanchristen zunehmend ein. 1774 setzte Russland nach dem Frieden von Küçük Kaynarca schließlich auch die Schutzherrschaft über die orthodoxen Untertanen des Sultans durch.²⁵³

Im Umfeld der Kriege zwischen den Osmanen und christlichen Staaten – dem Habsburgerreich, Spanien, Venedig, und dem Kirchenstaat, dem russischen Reich seit dem beginnenden 18. Jahrhundert – häuften sich schließlich Aufstände von Christen. Besonders in den bergigen Küstengebieten an der Adria und in Südgriechenland, also ausgesprochenen Randzonen des Osmanischen Reiches, wandten sich örtliche Anführer wiederholt wegen Unterstützung an europäische Mächte, die sie in Kriegszeiten nach

251 Deusch, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 22f; Andreas Gottsmann, Konkordat oder Kultusprotektorat? Die Donaumonarchie und die diplomatischen Aktivitäten des Hl. Stuhls in Südosteuropa 1878-1914. In: Römische Historische Mitteilungen 48 (2006) 409-464, hier 412.

252 Kramer, Reinkowski, Die Türkei und Europa, 78.

253 Konrad Clewing, Markus Koller, Peter Mario Kreuter, Oliver Jens Schmitt, 1800. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 341-344, hier 342.

Kräften förderten. Mehrfach stellten sich auch Kirchenoberhäupter beider christlicher Konfessionen an die Spitze der Erhebungen bzw. Aufstandspläne. Osmanische Strafexpeditionen vermochten diese Unruhegebiete nur vorübergehend zu befrieden.²⁵⁴

Der Turkologe Klaus Kreiser hat auch diesbezüglich das Osmanische Reich als ein Machtgebilde beschrieben, das den unitaren Staat als Ziel wollte, aber angesichts der regionalen und ethnischen Disparitäten zu einem Dasein als „Imperium wider Willen“ verurteilt gewesen sei. Diese ungewollte Dezentralisierung hatte außer mit den inneren Schwächen viel mit den ausländischen Protektorsrechten gegenüber Orthodoxen und Katholiken und mit den daraus folgenden diplomatischen Interventionen zu tun.²⁵⁵ Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich dann langsam ein Anpassungsprozess an die in Europa gültigen Rechts- und Verwaltungsnormen begann, empfanden die osmanischen Regierungskreise daher Interventionen zu Gunsten christlicher osmanischer Staatsangehöriger aufgrund der Religionsprotektorate auch immer stärker als unerträgliche Last.²⁵⁶

4.3.1. Republik Venedig

Seit dem 10. Jahrhundert breitete die „Republik von San Marco“ ihre Herrschaft in Dalmatien und Istrien aus und errang in der Spätzeit des byzantinischen Reiches eine wirtschaftliche Vormachtstellung in der Levante mit einer großen Zahl von Kolonien und Handelsniederlassungen im griechischen Osten.²⁵⁷ Nach Byzanz hatte Venedig damit die längste kontinuierliche politische Präsenz im südosteuropäischen Raum.²⁵⁸ Der Handelsrepublik Venedig und ihrer Politik ging es vor allen Dingen um Unabhängigkeit von den führenden Mächten, um die Sicherung der Adria und darum, die eigenen Handelswege offen zu halten. Daher galt es bei ihren militärischen und strategischen Operationen Festungen und Handelsstützpunkte zu halten, aber nicht Land zu besetzen. Eine Ausnahme war Zypern bis 1570 und Kreta, das sich Venedig als Militärkolonie in seine Besitzungen einverleibte. Venedig führte schon lange vor dem Aufkommen der Osmanen Handel mit muslimischen Mächten und Kaufleuten. So konnten auch gleich Kontakte mit der Hohen Pforte verstärkt werden und Venedig wurde die erste europäische Macht, die eine ständige Gesandtschaft in Istanbul unterhielt. Trotzdem focht es zahlreiche

254 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 252f.

255 Clewing, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum, 515f.

256 Deusch, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 13.

257 Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 14.

258 Oliver Jens Schmitt, Venezianische Horizonte der Geschichte Südosteuropas. Strukturelemente eines Geschichtsraums in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas 65/66 (2006/2007) 87-116, hier 87.

Konflikte und Kriege mit den Osmanen, verlor dabei innerhalb weniger Jahrzehnte den größten Teil seiner Stützpunkte und wurde schließlich von ihnen auch als führende Seemacht im Mittelmeer abgelöst.²⁵⁹

Nachdem Friaul und somit beide katholischen Patriarchate von Aquilea (Grado/Neu-Aquilea bzw. Alt-Aquilea) Anfang des 15. Jahrhunderts unter venezianische Herrschaft kamen, wurde das Patriarchat von Grado 1451 aufgelöst, und stattdessen das Patriarchat von Venedig errichtet.²⁶⁰ Trotz dieser für die katholische Welt besonderen Titulatur, bekam Venedig dadurch keine Vorzüge in jurisdiktioneller Hinsicht. Allerdings dürfte der Titel bei der einheimischen Bevölkerung der transmarinen Gebiete Venetiens, in denen die breite Bevölkerungsmehrheit orthodox war, seine Wirkung nicht verfehlt haben. Denn dort galt in der Regel das katholische Kirchenrecht, und in den meisten Territorien gab es nicht einmal orthodoxe Bischöfe. Die dort tätigen orthodoxen Priester waren somit den venezianischen Behörden sowie dem jeweiligen Bischof oder Erzbischof verantwortlich.²⁶¹ Denn im Gegensatz zum Habsburgerreich richtete Venedig keine eigene orthodoxe Kirchenverwaltung in seiner wichtigsten Provinz, Dalmatien, ein. Den dortigen Orthodoxen fehlte daher ein eigenes kulturelles Zentrum wie etwa später Karlowitz unter den Habsburgern.²⁶²

So schmal der venezianisch beherrschte Küstenstreifen sich auf der Landkarte auch ausnahm, so nachhaltig waren die soziokulturellen Folgen der Präsenz Venedigs. Denn neben dem Habsburgerreich bildete Venedig bis zum Auftreten Russlands auf dem Balkan einen wichtigen Bezugspunkt jener christlichen Gesellschaften, die sich dem Osmanischen Reich nicht unterwerfen wollten. Venedig diente als eigentliche politische, aber auch kulturelle Hauptstadt für Griechen, Dalmatiner (und in geringerem Maße auch für Albaner), die dort eigene kirchliche Gemeinschaften besaßen, und war auch die eigentliche Medienhauptstadt des westlichen und südlichen Südosteuropa. An der nahegelegenen Universität Padua erhielten die dalmatinischen und veneto-griechischen Eliten eine Ausbildung, die sie mit den kulturellen Entwicklungen Europas vertraut machte. Dies schuf allerdings auch ein scharfes Bildungs- und Ausbildungsgefälle zwischen Dalmatien und dem osmanischen Hinterland bzw. zwischen Kreta und den Ionischen Inseln und dem osmanisch beherrschten Griechenland. So bot Venedig in der Frühen Neuzeit ebenso wie das Habsburgerreich und nach 1700 auch Russland den Christen unter osmanischer Herrschaft ein politisch-kulturelles Gegenmodell, das sich tiefgreifend von der räumlich so

259 *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 54f.

260 Vgl. *Prinzing*, Kirchengeschichte, 62f.

261 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 341f.

262 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 330.

nahen osmanischen Gesellschaft unterschied.²⁶³ Ob freilich Venedig auch von den Christen des Osmanischen Reiches als Gegenmodell empfunden wurde, ist nicht einfach zu beantworten, denn hier kam der Konfession große Bedeutung zu. Orthodoxe Griechen orientierten sich letztlich immer an ihrem geistigen Zentrum, dem Patriarchat von Konstantinopel. Der schwierige Umgang Venedigs mit seinen orthodoxen Untertanen verhinderte den Aufbau eindeutiger Loyalitäten, auch wenn sich orthodoxe Bevölkerungsgruppen im dalmatinischen Hinterland in Konflikten oft auf die Seite Venedigs stellten, das aktiv um sie warb. Versuche, die orthodoxen Untertanen der katholischen Kirche näher zubringen, scheiterten allerdings. Angesichts der osmanischen Bedrohung in der Frühen Neuzeit hielt Venedig zwar am Vorrang der katholischen Kirche in den orthodoxen Gebieten fest, musste aber in der Herrschaftspraxis einen subtileren Umgang mit dem Glauben der Bevölkerungsmehrheit finden. Anders verhielt es sich im katholischen Bereich: für katholische Albaner, Herzegowiner und Bosnier stellte Venedig bis zum Auftreten Habsburgs am Ende des 17. Jahrhunderts das Bindeglied zur katholischen Welt dar,²⁶⁴ und erhielt durch das Bündnis mit Österreich Ende des 17. Jahrhunderts ebenfalls ein religiöses Interventionsrecht für die Katholiken im Osmanischen Reich.²⁶⁵ Ungeachtet auch einiger Reformanstrengungen um die Mitte des 18. Jahrhunderts, hatte sich Venedigs Herrschaft aber auch zunehmend als nachteilig für die gesellschaftliche Entwicklung erwiesen. Denn bei der Aneignung Dalmatiens 1815 fanden die neuen österreichischen Verwalter z. B. in der ganzen Provinz keine einzige Schule oder sonstige öffentliche Unterrichtsanstalt vor.²⁶⁶

1797 löste sich die Adelsrepublik schließlich auf und wurde von den Franzosen unter Napoleon besetzt, und von 1798 bis 1805 an Österreich angegliedert. Nachdem es 1805 bis 1814 Teil des napoleonischen Königreichs Italien gewesen war, kam es 1814 bzw. 1815 als Teil des Lombardo-Venezianischen Königreiches wiederum zu Österreich.²⁶⁷

4.3.2. Habsburgermonarchie

1526 fiel die Krone von Böhmen und Ungarn bzw. 1527 auch die von Kroatien an die österreichische Linie der Habsburger unter Erzherzog Ferdinand I., wobei die Frage der ungarischen Königswürde mit dem Fürsten von Siebenbürgen umstritten blieb.²⁶⁸ Nach

²⁶³ Roth, *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 331f.

²⁶⁴ *Schmitt*, Venezianische Horizonte der Geschichte Südosteuropas, 114.

²⁶⁵ *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 4.

²⁶⁶ *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum, 435.

²⁶⁷ Vgl. Oliver Jens *Schmitt*, Venedig. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 435-440, hier 437.

²⁶⁸ Vgl. Andreas *Helmedach*, Harald Roth, Habsburgerreich. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 190-206 hier 190f.

der ersten großen militärischen Auseinandersetzung bei der „Ersten Wiener Türkenbelagerung“ 1529 mit den Osmanen schlossen beide Parteien einen Friedensvertrag, der Ungarn schließlich aufteilte: Die Habsburger behielten das so genannte Königliche Ungarn, während Mittelungarn von den Osmanen besetzt blieb und das Fürstentum Siebenbürgen zu einem Vasallenstaat des Osmanischen Reiches wurde.²⁶⁹ Aber erst der Beginn der „Tributpflichtigkeit“ Ferdinands I. (1547) gegenüber der Hohen Pforte markierte auch formell eine neue Periode, die der ständigen Vertretungen bzw. die einer kontinuierlichen Diplomatie.²⁷⁰

Die Habsburgermonarchie war kein einheitliches Reich, weder in ideologischer Hinsicht noch administrativ. Sie war auch nicht das Reich einer bestimmten Nation, Konfession oder Lebensform. Es gab also keine nationale Mehrheit in der gesamten Monarchie, und in konfessioneller Hinsicht machten die Katholiken zwar die Mehrheit aus, doch waren auch sie in manchen Ländern in der Minderheit.²⁷¹ Denn mit der Reformation waren die österreichischen Erbländer um die Mitte des 16. Jahrhunderts weitgehend protestantisch. Allerdings bestand unter den protestantischen Strömungen der verschiedenen habsburgischen Länder keine Glaubenseinheit oder gar Kirche. Mit Einsetzen der Gegenreformation konnte der Protestantismus zwar in den meisten Teilen des Reiches wieder zurückgedrängt werden, dennoch musste der habsburgische Kaiser im Laufe der Zeit ihnen zunehmend Zugeständnisse machen.²⁷² Neben der großen Mehrheit der Katholiken, die dem lateinischen Ritus folgte, gab es dann auch noch Katholiken des byzantinischen Ritus (sog. griechisch-katholische Gläubige) und armenische Katholiken (sog. armenisch-katholische Gläubige), und innerhalb sowohl der lateinischen als auch der griechisch-katholischen Kirche gab es nationale Minoritäten.²⁷³ Grundsätzlich aber genoss in den Gebieten der Habsburgermonarchie der Katholizismus eine privilegierte Stellung, war aber auch den Versuchen staatlicher Bevormundung unterworfen. Besonders gilt das für die Katholiken des östlichen Ritus („Unierte“), die es seit 1611 in Kroatien und seit 1698 in Siebenbürgen gab. Deren Bemühungen, im Habsburgerreich mit der lateinischen Geistlichkeit gleichgestellt zu werden, war nicht immer Erfolg beschieden.²⁷⁴

Seit den 1520er Jahren begannen die Habsburger dann auch mit dem Ausbau der Militärgrenze in Kroatien und Slawonien durch Ansiedlung freier, zum Militärdienst

²⁶⁹ Vgl. Roth, Siebenbürgen, 374.

²⁷⁰ Müller, Der umworbene „Erbfeind“, 271.

²⁷¹ Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 23.

²⁷² Vgl. Helmedach, Roth, Habsburgerreich, 192f.

²⁷³ Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 23.

²⁷⁴ Thomas Bremer, Der Katholizismus in Südosteuropa. In: Hans-Dieter Döpmann (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 59-70, hier 61.

verpflichteter Bauern gegen die osmanischen Vorstöße. Aus verschiedenen Auseinandersetzungen und Konflikten an der Militärgrenze zwischen dem Habsburgischen und Osmanischen Reich entwickelte sich 1593 der „Lange Türkenkrieg“, der 1606 unentschieden endete, aber das gesamte historische Ungarn verwüstete und stark entvölkerte. Da allerdings mit Ausnahme weniger königlicher Würdenträger zu jenem Zeitpunkt der gesamte Adel Ungarns calvinistisch war und das gesamte nicht-osmanische Gebiet unter ihrer Kontrolle stand, musste der Kaiser den ungarischen Ständen schließlich Religionsfreiheit zusichern.²⁷⁵ Außerdem zwang die Flexibilität der Osmanen, verschiedenen nicht-muslimischen Gruppen Autonomie im Austausch gegen gewisse Dienste zu gewähren, die Habsburger, ihre eigene Politik hinsichtlich von Bürgern, die nicht habsburgisch waren, und religiösen Andersgläubigen – vor allem um die Bevölkerungsgruppen mit speziellem technologischen oder politischen Wissen anzuwerben bzw. zu halten – anzupassen.²⁷⁶ So wurde schon Anfang des 17. Jahrhunderts für die auf der habsburgischen Seite siedelnde orthodoxe Grenzbevölkerung zum Teil ein eigenes Regelwerk erlassen, das ihnen grundlegende Rechte zugestand, unter anderem, ihren Glauben frei ausüben zu können.²⁷⁷ Aber schon mit Beginn des 16. Jahrhunderts und dann verstärkt im Zusammenhang mit der zweiten Belagerung Wiens 1683 und des darauf folgenden Vordringens der Habsburger nach Südosten wurden auch die vor den Osmanen geflüchteten Serben, Rumänen und Kroaten in den durch Kriege stark entvölkerten Gebieten des Banats, der Batschka, Slawonien bzw. der späteren Vojvodina angesiedelt. Innerhalb der Institution Militärgrenze genossen auch sie Autonomie in Kirchenfragen, hatten die Möglichkeit zu sozialem Aufstieg und Zugang zur mittel- und westeuropäischen Kultur.²⁷⁸

Die Katholiken im Osmanischen Reich unterstanden seit dem frühen 17. Jahrhundert dem sogenannten Kultusprotektorat der Habsburger, das heißt, sie verfügten beim Haus Österreich über einen starken Fürsprecher für ihre Anliegen beim Sultan.²⁷⁹ Auf dieses „Schutzrecht“ berief sich das Habsburgerreich bei religiösen Interventionen im Osmanischen Reich und beschränkte sich dabei nicht nur auf Angehörige des geistlichen Standes, sondern versuchte auch den bedrängten Katholiken allgemein ein günstigeres Los zu verschaffen. Das Kultusprotektorat wurde in der Realität allerdings nur in den Donaufürstentümern der Moldau und Walachei, in Bosnien und der Herzegowina, im

²⁷⁵ Roth, *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 302f.

²⁷⁶ Krstić, *Contested Conversions to Islam*, 23.

²⁷⁷ Kramer, *Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 45.

²⁷⁸ Ulrich *Büchschütz*, Dietmar *Müller*, Südosteuropa. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 80-95, hier 84.

²⁷⁹ *Schmitt*, Kosovo, 124f.

Großteil des albanischen Siedlungsgebietes einschließlich Kosovo sowie auch in einigen Teilen Bulgariens ausgeübt.²⁸⁰ Die Handhabung dieses Kultusprotektorates war aber vor allem je nach den politischen Umständen unterschiedlich, zur Zeit der Türkenkriege etwa versuchte man wiederholt Christen gegen die Osmanen aufzuwiegeln.²⁸¹ Im sogenannten „Großen Türkenkrieg“ (1683-1699) verdrängte das Habsburgerreich die Osmanen aus dem pannonischen Becken. Die kaiserliche Gegenoffensive begann 1684 mit der Gründung der „Heiligen Liga“, bestehend aus dem Heiligen Römischen Reich, Polen, Venedig und anderen christlichen Monarchien, zur Bekämpfung und Vertreibung der Osmanen.²⁸² Dieser Krieg wurde 1699 mit dem Frieden von Karlowitz abgeschlossen, in dem der Sultan fast alle Gebiete des „historischen Ungarn“ an die Habsburger und Podolien sowie den Westteil der heutigen Ukraine an Polen abtreten musste.²⁸³ Mit der Eroberung Ungarns und dem weiteren Vordringen der Habsburger nach Südosteuropa Ende des 17. Jahrhunderts flüchteten daher auch viele Muslime nach Bosnien und ins osmanische Kernland.²⁸⁴

Der für die Habsburger verlustreiche Frieden von Passarowitz 1718 versetzte ihrem Ansehen bei den orthodoxen slawischen Christen des Balkans allerdings einen schweren Schlag, die sich in der Folge dem glaubens- und sprachverwandten Russland zuwandten.²⁸⁵ Das Toleranzpatent Josephs II. von 1781 brachte darauf offiziell und in allen Teilen der Habsburgermonarchie Religionsfreiheiten für die anerkannten protestantischen und orthodoxen Gläubigen.²⁸⁶ Außerdem versprach der habsburgische Kaiser den bosnischen Muslimen öffentlich, sie dürften unter der kommenden Habsburgerherrschaft an Ort und Stelle und bei ihrem Glauben verbleiben, wenn sie sich nicht gegen die Eroberung zur Wehr setzen würden. Dies stellte quasi einen Epochenwechsel im Umgang der europäischen Mächte mit den angrenzenden Muslimen dar, die bis dahin stets vertrieben worden waren, wo es nur ging. Ob es bei mehr österreichischen Kriegsglück wirklich dazu gekommen wäre, wissen wir freilich nicht, zumal die bosnischen Muslime ungeachtet der josephinischen Verheißung dann doch intensiv an der Verteidigung ihres angestammten Reiches teilnahmen.²⁸⁷

280 *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 7, 9.

281 *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 74.

282 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 306.

283 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 217f.

284 *Zhelezkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem, 235-237.

285 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 318.

286 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 438.

287 *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum, 436.

4.3.3. Russland

Die in Russland ansässige orthodoxe Kirche hatte sich im 15. Jahrhundert vollkommen von Konstantinopel emanzipiert und eigenmächtig die Autokephalie zugesprochen, die ihr im 16. Jahrhundert schließlich auch offiziell vom ökumenischen Patriarchen zuerkannt wurde.²⁸⁸ Mit dem Ende des Krieges mit Polen 1676 und dem Zuschlag der heutigen westlichen Ukraine und Podolien an die Osmanen besaßen nun das Osmanische und das Zarenreich erstmals eine gemeinsame Grenze. Nach Auseinandersetzungen im osmanischen Kosakengebiet brach 1678 dann auch schon der erste russisch-osmanische Krieg aus. Damit war Russland endgültig als konkurrierende Großmacht in Erscheinung getreten.²⁸⁹

Während noch im 16. und 17. Jahrhundert die Beziehungen zwischen Russland und der griechisch-orthodoxen Bevölkerung Südosteuropas vor allem auf der kulturellen und kirchlichen Ebene stattfanden, wurden diese im Laufe des 18. Jahrhundert beiderseits vom politischen und imperialen bzw. nationalistischen Denken zunehmend abgelöst. Dies wirkte sich insbesondere auf die Diplomatie und Strategie Russlands mit seiner Schutzmacht- und Interventionspolitik für die orthodoxen Untertanen des osmanischen Sultans aus.²⁹⁰ Sobald die russische Armee ein Gebiet für Russland erworben hatte, das vorher zu Polen oder zum Osmanischen Reich und damit kirchenrechtlich zum Konstantinopeler Patriarchat gehört hatte, galt das Gebiet im 17. Jahrhundert als dem Moskauer Patriarchat – das im 18. Jahrhundert vom Petersburger Synod²⁹¹ ersetzt wurde – unterstellt. Im 18. Jahrhundert orientierte sich Russlands Regierung zudem am Vorbild der französischen Orientpolitik bzw. dessen Protektionsrechten über die Katholiken im Osmanischen Reich. Im Friedensvertrag von Küçük Kaynarca (1774) wurde von der Hohen Pforte der Zarenmacht eine Schutzfunktion für die Christen im Osmanenreich zugesprochen, und löste somit Österreich als Schutzmacht der orthodoxen Christen in Südosteuropa ab. Dieser russische Schutz konnte das orthodoxe Kirchenleben im Osmanischen Reich vor allem dann gut fördern, wenn Russland in Auseinandersetzungen mit den Osmanen siegreich war und seinen Forderungen Nachdruck verleihen konnte. Des Weiteren bekamen auch viele junge orthodoxe Gelehrte aus Südosteuropa eine Ausbildung an russischen Schulen, was diese Verbindung natürlich stärkte. Die Kehrseite der Medaille war allerdings, dass sich russische Niederlagen ebenfalls auf die orthodoxe Bevölkerung

288 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 16.

289 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 216.

290 Paschalis M. *Kitromilides*, An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe (Aldershot 2007) 10f.

291 Der (Heilige) „Synod“ bezeichnet ab 1721 die oberste Behörde der russisch-orthodoxen Kirche in Russland. Vgl. Manfred *Heim*, Kleines Lexikon der Kirchengeschichte (München 1998) 187.

auswirkten, die unter den Osmanen lebte, und ihr Beschwerisse brachte.²⁹² So verließen auch nach den verschiedenen russisch-türkischen Kriegen viele Griechen vom Peloponnes und den ägäischen Inseln ihre Wohnorte und ließen sich in den von Russland eroberten Gebieten nieder.²⁹³

In diesem Friedensvertrag von 1774 verpflichtet sich die Hohe Pforte auch, die Religionsausübung in den Fürstentümern Moldau und Walachei nicht zu behindern, des Weiteren eröffneten die unscharf formulierten Bestimmungen Möglichkeiten für das russische Zarenreich, auf die inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reiches Einfluss zu nehmen. Denn der russische Zar fühlte sich nicht nur als Beschützer der Orthodoxen, sondern auch der Katholiken im Osmanischen Reich. Bedeutende Summen an russischen Spendengeldern bekamen aber nur orthodoxe Gemeinden, die zu einer wichtigen materiellen Unterstützung für die orthodoxe Geistlichkeit wurden. Damit konnten alte Klöster und Kirchen restauriert bzw. auch neu errichtet werden und auch einige Schulen wurden eröffnet. Neben diesen Spendengeldern spielten auch Subsidienzahlungen eine wichtige Rolle bei der Verhinderung von Übertritten zur katholischen Kirche in unionswilligen Gemeinden in Mittelalbanien, im Kosovo und in Mazedonien.²⁹⁴ Die Bestimmungen des Friedensvertrages enthielten auch sonst in der Tat eine Reihe beachtlicher Verbesserungen für die Lage der Balkanchristen, denn obwohl ein allgemeines Protektionsrecht für die orthodoxen Untertanen des Sultans nicht ausgehandelt worden war, verstand es Russland in der Folgezeit, die diesbezüglichen Bestimmungen extensiv auszudeuten. Allerdings war man sich am russischen Hofe bewusst, dass die Möglichkeiten, zu weiteren Absicherungen zu gelangen, äußerst beschränkt waren. Schließlich hatte unter den jeweiligen Kriegszielen der Schutz oder gar die Befreiung der Balkanchristen keinen vorrangigen Stellenwert, und um nicht die Glaubwürdigkeit gegenüber der Hohen Pforte zu verlieren bzw. aus allgemeinpolitischen Überlegungen konnte der Protektoratsanspruch oft nur halbherzig vertreten werden.²⁹⁵

4.3.4. Frankreich

Aufgrund der gemeinsamen Feindschaft den Habsburgern gegenüber schlossen Frankreich und das Osmanische Reich bereits 1536 ein Bündnis, das französischen Untertanen

292 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 206f.

293 *Sundhaussen*, Geschichte Südosteuropas als Migrationsgeschichte, 441.

294 *Densch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 38-40.

295 Edgar *Hösch*, Russland und das Kultusprotektorat über die orthodoxen Balkanchristen. In: Peter *Bartl*, Horst *Glassl* (Hg.), Südosteuropa unter den Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit. Georg Stadtmüller zum 65. Geburtstag gewidmet (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 16, München 1975) 113-123, hier 114-120.

Privilegien gewährte. 1604 erreichte Frankreich schließlich ein weiteres Versprechen des Sultans bezüglich der ungestörten Religionsausübung französischer Jerusalempilger und katholischer Untertanen von mit Frankreich befreundeten Fürsten.²⁹⁶ Die Stellung Frankreichs und Österreichs beim Schutz der Katholiken im Osmanischen Reich beruhte einerseits auf den Verträgen mit den Osmanen, andererseits aber auch auf den durch den Heiligen Stuhl zugestandenen Patronatsrechten, die meist auch finanzielle Zuwendungen beinhalteten. Die fremdländische Protektion bedeutete daher für das katholische Kirchenleben eine Förderung, sowohl im materiellen als auch im geistlichen Sinne.²⁹⁷ Neben der diplomatischen Sonderstellung war Frankreich dann im 19. Jahrhundert auch imstande, selbst zahlreiche Missionare in das Osmanische Reich zu schicken und sie reichlich finanziell zu unterstützen.²⁹⁸ Diese Missionare sollten unter anderem dazu dienen, durch eine Bekehrung der Bulgaren zum Katholizismus den Einfluss Russlands einzudämmen.²⁹⁹ Frankreichs diplomatische Vertreter setzten sich dabei vorbehaltlos für die Beachtung ihres Protektorats ein und schreckten in diesem Zusammenhang nicht vor dem Einsatz ihrer mächtigen Flotte zurück.³⁰⁰

Das von 1536 geschlossene Bündnis mit dem Osmanischen Reich erlitt erst mit der Besetzung Ägyptens durch Napoleon einen Bruch. Dies hatte aber insofern langfristige Folgen, als Frankreich in seiner Rolle des bis dahin wichtigsten Verbündeten der Osmanen von Großbritannien und später von Deutschland abgelöst wurde.³⁰¹

4.3.5. Polen(-Litauen)

Die erste uneingeschränkte Kapitulation für das Königreich Polen kam schon 1533 zum Abschluss, bezog sich allerdings auf rein wirtschaftliche Inhalte. Dennoch hatte gerade im 16. Jahrhundert Polen(-Litauen) eine privilegierte Stellung gegenüber den anderen europäischen Nachbarn des Osmanischen Reiches, und fungierte somit als wichtige Stütze osmanischer Politik in Osteuropa.³⁰² Diese Beziehung wurde zu Beginn des 17. Jahrhunderts vor allem auch von osmanischer Seite aufgrund des Krieges mit Persien und der unwägbaren Lage mit den anderen europäischen Nachbarn, insbesondere den Habsburgern, gestärkt.³⁰³

²⁹⁶ *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 5.

²⁹⁷ *Gottsmann*, Konkordat oder Kultusprotektorat?, 412; *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 206f.

²⁹⁸ *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 5.

²⁹⁹ *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 630.

³⁰⁰ *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 5.

³⁰¹ Vgl. *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 50, 79.

³⁰² Vgl. *Kołodziejczyk*, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th - 18th Century) 80f, 84.

³⁰³ *Viorel Panaite*, The Status of Trade and Merchants in the Ottoman-Polish 'Ahdnames (1607-1699) In: International Committee for Pre-Ottomane and Ottoman Studies (Hg.), Essays on Ottoman Civilization.

Mit der zunehmenden Expansion des Osmanischen Reiches und Polen-Litauens kam es allerdings im ausgehenden 17. Jahrhundert vermehrt zu militärischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Großreichen, die sich allerdings zumeist auf das gemeinsame Grenzgebiet, speziell im stetig umkämpften Podolien, beschränkten. Vor allem die Rivalität und in ihrer Loyalität unberechenbaren Tataren und Kosaken aus diesen Gebieten trugen zu diesen Konflikten bei, die ihren Höhepunkt in dem osmanisch-polnischen Krieg (1672-1674) fanden.³⁰⁴ Schließlich unterstützte ein polnisches Heer in der Entsatzschlacht bei der zweiten Wiener Türkenbelagerung 1683 die Habsburger gegen die Osmanen, und schloss sich auch 1684 der „Heiligen Liga“ an, um gemeinsam mit den anderen alliierten christlichen Mächten die Osmanen zu bekämpfen.³⁰⁵ Durch dieses Bündnis mit dem Habsburgerreich erhielt das katholische Polen-Litauen dann auch Ende des 17. Jahrhunderts ebenfalls ein religiöses Interventionsrecht für die Katholiken im Osmanischen Reich³⁰⁶ und nahm hierbei besonders die katholische Bevölkerung im Fürstentum Moldau in Schutz, unter denen sich auch viele Polen befanden.³⁰⁷

4.3.6. England

Die englischen Kaufleute und Handelsunternehmen versuchten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts durch die Zunahme ihres Warenverkehrs im östlichen Mittelmeer ihre venezianischen Rivalen auszubooten. Noch dazu führte England im Gegensatz zu Venedig mit den Osmanen keine Kriege und versorgte diese sogar mit wertvollen Kriegsgütern, was die Engländer in eine vorteilhafte Position für Verhandlungen mit dem Osmanischen Reich brachte.³⁰⁸ Die ersten diplomatischen Beziehungen mit den Osmanen begannen schließlich 1580 mit dem Besuch eines englischen Gesandten in Istanbul und dem Zustandekommen einer Kapitulation bezüglich des Handels und der Errichtung eines Konsulats. Gerade zu Beginn war seitens des protestantischen England die politische Motivation vorhanden, die Osmanen gegen die katholischen Spanier zu gewinnen. Diese Ambitionen wurden von kommerziellen Interessen, vor allem durch den Einfluss der Handelskompanien, im Laufe der folgenden Jahrhunderte zunehmend verdrängt.³⁰⁹ In den folgenden Jahren kamen

Proceedings of the XIIth Congress of the Comité, Praha 1996 (Archív orientální. Supplementa 8, Praha 1998) 275-298, hier 277.

304 *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe, 59.

305 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 306.

306 *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 4.

307 *Ferro*, The Correspondence Between the Italian Catholics Missionaries and Fide Propaganda Congregation During the 17th - 18th Centuries, 205.

308 *Suraiya Faroghi*, Part II Crisis and Change. In: Halil *Inalcık*, Donald *Quartaert* (Hg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914 (Cambridge 1994) 411-636, hier 523.

309 William *Hale*, Introduction. The Historical Background. In: William *Hale*, Ali İhsa *Bağış* (Hg.), Four Centuries of Turco-British Relations. Studies in Diplomatic, Economic, and Cultural Affairs (Walkington 1984) 1-9, hier 1; *Kaverau*, Amerika und die orientalischen Kirchen, 436.

weitere Kapitulationen und Erweiterungen von Privilegien hinzu, die allerdings aufgrund der Proteste Frankreichs, das eine Beschneidung seiner privilegierten Handelsstellung in der Levante befürchtete, und Widerstände der katholischen Großmächte, die gegen den sich in England kurz zuvor durchgesetzten Protestantismus vorzugehen versuchten, immer wieder bestätigt werden mussten. So übernahmen die Engländer dann auch ab 1675 offiziell die Schutzherrschaft für die Protestanten im Osmanischen Reich.³¹⁰ England, das gemeinsam mit den Niederlanden noch um 1700 als Vermittler zwischen Habsburgern und Osmanen in Erscheinung getreten war, wirkte aber vor allem als wirtschaftliche und erst um 1800 schließlich auch wieder zunehmend als politische Macht auf die südosteuropäischen Küstenzonen und das Osmanische Reich im Ganzen ein.³¹¹

4.3.7. Niederlande

Erste diplomatische Kontakte zwischen dem Osmanischen Reich und der Niederländischen Republik fanden zu Beginn des 17. Jahrhunderts statt und waren ähnlich wie bei den Engländern vor allem wirtschaftlicher Natur.³¹² Wie die meisten anderen europäisch-christlichen Länder blieb zu Beginn die niederländische Führung recht zwiespältig und oft unentschlossen, ob sie sich an Aktionen, die sich gegen die Interessen der Hohen Pforte richteten, beteiligen sollte. Hierbei spielte auch die gerade vorherrschende großpolitische Lage, wie etwa im Kriegsfall gegen Spanien, bzw. die Stimmung gegenüber dem Papst, der zum Teil als größere Gefahr als die Osmanen angesehen wurde, eine tragende Rolle. Im Zweifelsfall entschied man sich jedoch gegen eine offene Intervention gegen das Osmanische Reich.³¹³

Das Osmanische Reich erhoffte sich hingegen durch den Handel und den diplomatischen Austausch mit den Niederländern vor allem eine Allianz gegen Spanien und deren Ambitionen im Mittelmeerraum. So wurde zwar die Kapitulation 1612 den niederländischen Kaufleuten zuerst mehr aus politischen als aus wirtschaftlichen Gründen garantiert, da aber dieses Abkommen in die Zeit eines Waffenstillstandes zwischen den Niederlanden und Spanien fiel, war aus Sicht der Niederländer eine politische Allianz mit den Osmanen kein vorrangiges Anliegen. Die osmanische Führung erkannte bald, dass eine mögliche Unterstützung der Niederländer in einem Krieg gegen Spanien äußerst limitiert

310 Vgl. *Kawerau*, Amerika und die orientalischen Kirchen, 435f.

311 *Clewing, Koller, Kreuter, Schmitt*, 1800, 342.

312 Gerard R. *Bosscha Erdbrink*, At the Threshold of Felicity. Ottoman-Dutch Relations During the Embassy of Cornelis Calkoen at the Sublime Porte 1726-1744 (Ankara 1975) 1f.

313 Alexander H. *de Groot*, The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630 (Leiden 2012) 108, 113.

wäre und so blieb die Rolle des niederländischen Botschafters sehr eingeschränkt.³¹⁴ Trotzdem bekamen 1680 schließlich auch die Niederländer eine Erweiterung ihrer Kapitulation zugesprochen und konnten nun ebenfalls als christliche Schutzherrn im Osmanischen Reich auftreten.³¹⁵

4.3.8. Katholische Kirche (Kirchenstaat/Rom/Heiliger Stuhl)

„Man erwartete alles von ihnen, und nichts erfolgte.“

Blaise de Monluc über die Türkenpolitik der Renaissancepäpste³¹⁶

Die Welt der Katholiken wurde vom Papst und seiner Administration in Rom angeführt, und war administrativ in Erzdiözesen eingeteilt, die wiederum in Diözesen. Prinzipiell verwalteten die Diözesen sich selbst und waren direkt ihrem Erzbischof – bis auf wenige Ausnahmen – an seinem Amtssitz verantwortlich. Entlang der östlichen Adria gab es einen dichtes Netzwerk an katholischen Erzdiözesen und Diözesen, die bis ins 12. Jahrhundert hinein bis nach Albanien expandierten, und sich über Kroatien, Slawonien und Dalmatien erstreckten bzw. auch in deren Hinterländer einwirkten. Entlang der Grenzen dieser Gebiete gab es immer wieder territoriale Konflikte mit der orthodoxen Kirche, die in Bosnien noch durch andere „häretische“ christliche Kirchen und Bewegungen vergrößert wurden.³¹⁷ Der vierte Kreuzzug (1204) hatte dann auch einen schweren Einfall des römischen Machtanspruch in das byzantinische Kernland bedeutet. Infolge dessen verstärkten katholische Missionare entlang der Grenzzone von römischer und orthodoxer kirchlicher Gerichtsbarkeit ihre Tätigkeit, von Nordalbanien über Bosnien bis an den südlichen und östlichen Fuß der Karpaten, wobei den Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner eine Schlüsselrolle zugewiesen war. Die katholische Bevölkerung Südosteuropas im Osmanischen Reich lebte daher dann auch vorwiegend im nördlichen Albanien, auf den griechischen Inseln, in Bosnien und Ungarn. Schließlich verfestigten sich die Konfessionsgrenzen, und zudem brachen sich an ihnen auch die großen kulturellen Entwicklungen, die aus Westeuropa nach Osten gelangten. Dies zeigt sich von der Architektur bis zur scholastischen Theologie.³¹⁸

Als die Osmanen dabei waren, Konstantinopel zu erobern und das byzantinische Kaisertum zu beseitigen, war ihnen die katholische Christenheit gefährlich, weil sie die

314 *Faroghi*, Part II Crisis and Change, 522f.

315 Vgl. *Kaverau*, Amerika und die orientalischen Kirchen, 437.

316 Hans *Pfeffermann*, Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken (Winterthur 1946) 241.

317 *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe, 42.

318 *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 195f; *Roth*, *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 269.

Orthodoxen hätte unterstützen können. Nach dem Untergang des östlichen Kaisertums strebten die Päpste bis ins 17. Jahrhundert schließlich auch mehrfach eine christliche Liga an, welche die Kreuzzugsbewegung fortführen und die Befreiung Europas von den Osmanen hätte erreichen sollen. Als auch das katholische ungarische Königtum von den Osmanen besiegt war, grenzte ihr Herrschaftsbereich überdies an jenen des Kaisers in Wien, der auch nach der Reformation bei der katholischen Kirche verblieb. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, dass die Hohe Pforte weniger Sympathien hegte für die dem Papst verpflichtete Christenheit als für Christen, die der Papst als „Schismatiker und Häretiker“ einzustufen pflegte. Zudem bestanden gemäß der Rechtsordnung des Osmanischen Reiches Probleme für die legale Existenz der dem Papst verpflichteten Christen in den osmanisch eroberten Gebieten, denn nicht überall hatten sie Bischöfe, und wo es solche gab, war deren Jurisdiktionsbereich eng begrenzt. Schließlich stand kein Hierarch zur Verfügung, dessen Jurisdiktion weit und breit eindeutig anerkannt gewesen wäre, so dass ihn der Sultan zum Ethnarchen hätte machen können.³¹⁹ Daher wurden auch nach der osmanischen Eroberung alle katholischen bischöfliche Besitzungen eingezogen, und in den folgenden Jahrzehnten wurden von Rom zunächst nur Titularbischöfe ernannt. Diese Bischöfe residierten allerdings nicht mehr in ihren Titularsitzen, sondern auf venezianischem bzw. ragusanischem Territorium oder in einer der Pfarreien ihrer Diözese. Schlussendlich überstanden nur fünf katholische Bistümer die Osmanenzeit.³²⁰ Die katholische Kirche bzw. der Katholizismus an sich wurden von den osmanischen Herrschern aber nicht pauschal als Bedrohung angesehen, da sie fast über Jahrhunderte hinweg mit dem katholischen Frankreich verbündet waren und sie teilweise sogar mit dem Papst indirekte Beziehungen durch eine gemeinsame Politik hinsichtlich der spanischen Habsburger verbanden. So gesehen richtete sich der osmanische Unmut bezüglich der Katholiken vor allem auf die spanischen und österreichischen Habsburger bzw. Venedig.³²¹

4.3.8.1. Institutionen

In der Reformperiode, die das Konzil von Trient (1545-1563) als Antwort auf die Forderungen der Reformation in der katholischen Kirche einleitete, fand Rom zu neuem Verantwortungsbewusstsein für die Katholiken im Osmanischen Reich. Man schuf nun die Institution eines mit Vollmachten ausgestatteten Apostolischen Visitors, der seinen

319 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 259f.

320 Peter Bartl, Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft. In: Oliver Jens Schmitt (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa (Pro Oriente. Schriftreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte 4, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2010) 53-68, hier 54f.

321 *Norton*, The Lutheran is the Turks' Luck, 80.

jeweiligen Visitationssprengel besuchen und notwendige Reformen vollziehen sollte. Durch diese Visitationen war jetzt eine unmittelbare Verbindung zwischen Rom und den Katholiken im Osmanenreich hergestellt worden.³²² 1622 wurde dann auch vom Papst die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* („Heilige Kongregation zur Verkündigung des Glaubens“) gegründet, eingerichtet zur Verbreitung und Wahrung des Glaubens in nicht-christlichen Ländern.³²³ Daraus entstand in der katholischen Kirche ein weltweiter Zentralismus, und im Lauf dieser Entwicklung übernahm die *S. C. d. P. F.* auch überall in den osmanisch eroberten Gebieten die Verantwortung bzw. deren jurisdiktionelle Zuständigkeit bezüglich aller Details im kirchlichen Leben der bis dato hierarchielosen Katholiken.³²⁴ Aufgrund der guten Beziehungen zwischen Rom und den moldawischen Herrschern wurde das Fürstentum Moldau zur Basis für die erste Mission der *S. C. d. P. F.* Da aber die orthodoxe Kirche eine sehr starke Position in dem Fürstentum innehatte und die Missionierung der orthodoxen Bevölkerung seitens der katholischen Mönche verboten war, vermieden die Mönche wohl in offiziellen Briefen darüber zu berichten. Schließlich wurde die Korrespondenz von den Autoritäten kontrolliert, und so wurden fast ausschließlich Bekehrungen von Lutheranern an Rom gemeldet.³²⁵ Somit kamen hier – zumindest offiziell – die Erfolge in der Missionierung der Propagandakongregation aufgrund der autonomen Stellung der orthodoxen Kirche mehr durch gegenreformatorisches Wirken als durch Konvertierungen von orthodoxer oder gar muslimischer Bevölkerung zustande.

4.3.8.2. Politik

Die Politik der Päpste gegenüber dem Osmanischen Reich war oft sehr zwiespältig und schwankte je nach politischer Lage zwischen Kreuzzugsaufrufen in der christlichen Welt bzw. Aufrufen zu anti-osmanischen Widerständen in der südosteuropäischen Bevölkerung einerseits, und Versuchen, die Osmanen zu Allianzen zu gewinnen, andererseits. Mit dem Ende der Renaissancepäpste ging etwa Mitte des 16. Jahrhunderts allerdings auch die Ära einer möglichen Türkenallianzpolitik zu Ende.³²⁶

Durch die *S. C. d. P. F.* sollten aber auch diplomatische Beziehungen zur Hohen Pforte geknüpft werden, um die allgemeine Situation der Katholiken im Balkanraum zu verbessern und den fortschreitenden Islamisierungsprozess zu verlangsamen. Des Weiteren

³²² *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 262-264.

³²³ *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 64.

³²⁴ *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 264.

³²⁵ *Ferro*, The Correspondence Between the Italian Catholics Missionaries and Fide Propaganda Congregation During the 17th - 18th Centuries, 196, 207.

³²⁶ Vgl. *Pfeffermann*, Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken, 240.

sollten auch einheimische Geistliche ausgebildet werden, die dort seelsorgerisch tätig sein sollten. Schließlich waren viele Priester von außerhalb und oftmals der einheimischen Sprache gar nicht mächtig. Die Propagandakongregation sah in den bosnischen Franziskanern und den Jesuiten die wichtigsten Stützen vor Ort, um ihrem Auftrag gerecht werden zu können. Die Aktivitäten der Franziskaner im Osmanischen Reich wurden auch gleich 1622 von der Hohen Pforte offiziell anerkannt, die bis dahin von ihr zum Teil sogar verfolgt worden waren.³²⁷ Gerade in Ungarn bauten die bosnischen Franziskaner auch auf osmanische Unterstützung, die in einigen Fällen erheblich zum Erfolg ihrer „Expansionspolitik“ beitrug. Dieses Zusammenwirken von Franziskanern und osmanischen Behörden führt zu der Frage, welche Haltung die Osmanen insgesamt der katholischen Kirche gegenüber einnehmen sollten. Hierbei wurde von der jeweiligen Provinzverwaltung eine weitgehend pragmatische Politik gepflegt, denn man griff nach der Eroberung eines Gebietes auch auf bestehende kirchliche Strukturen zurück, um die osmanische Oberhoheit zu festigen. In Ungarn hatte wegen der Reformation zu Beginn der osmanischen Herrschaft keine einheitliche Kirche bestanden, die das gesamte Königreich umfasste, so dass die osmanischen Behörden zunächst vor allem die protestantische Kirche heranzogen, die in den eroberten Gebieten die Mehrheitsreligion bildete. In solchen Regionen jedoch, in denen Katholiken vorherrschten, stützten sich die Osmanen auf katholische Strukturen. Daher verwundert es nicht, dass den Franziskanern unmittelbar nach der Eroberung Bosniens dort auch umfangreiche Privilegien zugestanden worden waren.³²⁸

Neben der Eidgenossenschaft war der Kirchenstaat das einzige Land, das ohne Kapitulationen blieb bzw. keinen Anspruch erhob. Dessen Rechte wurden von den Habsburgern oder Frankreich wahrgenommen, die allerdings auch darauf bestanden, dass diese von Rom im Laufe der Zeit nicht geschmälert werden dürften.³²⁹ Der daraus resultierende Streit zwischen Frankreich und dem Habsburgerreich um die vorherrschende Schutzherrschaft über die Katholiken im Osmanischen Reich war für den Heiligen Stuhl sogar eher von Vorteil, denn als Folge der Konkurrenz zwischen den beiden Mächten war die katholische Kirche in Bulgarien beispielsweise stärker präsent als aufgrund der Zahl der Gläubigen zu erwarten gewesen wäre.³³⁰ Allerdings stärkte dies schließlich im 19. Jahrhundert auch die Bevormundung vor allem durch Frankreich, dann blieben Rom die Möglichkeit, entweder direkten diplomatischen Kontakt mit dem Sultan anzuknüpfen, oder

327 *Egro*, Islam in the Albanian Lands (XVth-XVIIth Century), 29f.

328 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 272f.

329 *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 4f.

330 *Gottsmann*, Konkordat oder Kultusprotektorat?, 419.

das Habsburgerreich und andere katholische Reiche zu ermuntern, die Katholiken bei Übergriffen zu beschützen. Hierbei mussten allerdings gerade die Habsburger von hochrangigen kirchlichen Vertretern erinnert werden, von ihren Rechten als katholische Schutzmacht im Osmanischen Reich Gebrauch zu machen.³³¹ In der Napoleonischen Epoche und der zwischenzeitlichen Abschaffung des Kirchenstaates musste die Habsburgermonarchie dann auch als Geldgeber für die Katholiken in Bosnien und Albanien einspringen.³³²

4.3.8.3. Infrastruktur, Bildung

Durch die osmanische Eroberung und die kriegsbedingten Verwüstungen in Südosteuropa war die Lage der katholischen Kirche mitsamt ihrer Infrastruktur und seelsorgerischen Möglichkeiten äußerst kritisch. Die Diözesen und ihre Bevölkerung waren verarmt, Klöster konnten nur eine beschränkte Zahl an Mönchen aufnehmen und der Heilige Stuhl konnte anfangs auch nur mit bescheidenen Mitteln aushelfen. Außerdem mangelte es an kirchlichen Gewändern, Gerätschaften und (slawischen) Büchern, daher herrschte eine große Unwissenheit und Unsicherheit, aber auch Furcht vor der osmanischen Geistlichkeit auch in religiösen Fragen.³³³ Dazu wurden zum Teil auch Pfarreien mangels christlicher Gläubiger aufgelöst³³⁴ und die Priester hielten sich auch mehr mit Handel und Geldgeschäften auf, als mit der Seelsorge. Bei ungebührlichem Verhalten konnte dies teilweise durch eine Protektion der lokalen osmanischen Behörden schwer unterbunden werden. Vielerorts wurde auch eine Kirche von Angehörigen verschiedener christlicher Konfessionen gemeinsam benutzt, da die meisten Kirchen zerstört – oftmals durch Erdbeben – oder äußerst reparaturbedürftig waren.³³⁵ Des Weiteren fehlte es auch an organisierten Grundschulen, die ersten Aufzeichnungen einer solchen stammen von der Mitte des 17. Jahrhunderts, als in Janjeva (Kosovo) mit der Unterstützung der *S. C. d. P. F.* katholische Kinder unterrichtet wurden.³³⁶ Auch in Ungarn sind im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder Klagen über einen Priestermangel in den Berichten der Bischöfe an Rom zu vernehmen. Die Aussagen über den Priestermangel sind jedoch mit gewisser Vorsicht aufzunehmen, widerspiegeln sie doch nicht selten die ablehnende Haltung der Weltpriester

331 *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei, 23.

332 *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 40.

333 Peter *Bartl*, Ein Bischof besichtigt seine Diözese. Andreas Zmajević in Antivari, 1671. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Südosteuropa. Von vormoderner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung. Festschrift für Edgar Hösch (Südosteuropäische Arbeiten 127, München 2005) 195–212, hier 206f.

334 Peter *Bartl* (Hg.), *Albania Sacra*. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien 1. Diözese Alessio (Albanische Forschungen 26/1, Wiesbaden 2007) 61.

335 Vgl. *Bartl*, Ein Bischof besichtigt seine Diözese, 204–210.

336 Gjini *Gaspër*, *The Shkup-Prizren Diocese Through Centuries* (Prizren 2000) 211.

gegenüber den katholischen Orden, insbesondere den Jesuiten und den bosnischen Franziskanern.³³⁷ Dennoch blieben viele Gläubige ihrer Religion auch ohne geistliche Seelsorge bzw. Priester treu und hofften, dass ihnen Rom einen Geistlichen schicken würde.³³⁸

Ab dem 16. Jahrhundert nahm dann allmählich wieder die Zahl der katholischen Geistlichen im Osmanischen Reich zu, die mit der Zeit immer aggressiver in ihrer Missionsarbeit vorgingen. Da ihnen die osmanische Gesetzgebung verbot, Muslime zu bekehren, konzentrierten sie sich darauf, die Loyalität der lokalen orthodoxen Bevölkerung vom Patriarchen auf dem Papst umzulenken. Aus diesen vollzogenen Loyalitätswechseln entstanden dann die sogenannten „Unierten Kirchen“ des Balkanraumes.³³⁹ Die unierten Kirchen bzw. Unionen hatten eine enge Verbindung zur katholischen Kirche in Rom und einen deutlich verbesserten Bildungsstand des Klerus.³⁴⁰ Im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts erhöhten schließlich einige Maßnahmen in der Bildungspolitik die Versorgung und die Qualität vor allem katholischer Priester in Albanien und im Kosovo. Hierbei spielte auch die Propagandakongregation mit ihren Visitationen und Hilfsmitteln sowie des Erhalts von Kirchen und Schulen, um die Bevölkerung im Glauben zu erhalten, eine bedeutende Rolle.³⁴¹ Eine der ersten und wichtigsten dieser Maßnahmen war die 1574 von Jesuiten gegründeten „Illyrische Akademie“ in Loreto (Italien) und das „Clementinum“ in Rom in den 1580er Jahren. Danach folgten noch andere Akademien und Schulen, die auch von Nicht-Jesuiten betrieben wurden.³⁴² Um den stetigen Priestermangel zu beseitigen und das Bildungsniveau zu heben, wurden auch Missionare aus Italien und Österreich gerufen. Mit der besseren Bildung hing auch die Betrauung mit leitenden Funktionen in der Kirche zusammen, worauf sie von den einheimischen Klerikern unablässig als Eindringlinge betrachtet und kritisiert wurden.³⁴³ Auch in Ungarn fehlte es an Weltpriestern und ungarischen Franziskanern, und daher griff die Kirche fast ausschließlich auf Jesuiten zurück. Diese versuchten dann auch mithilfe der osmanischen Behörden die kirchliche Infrastruktur zu verbessern. Neu errichtete Missionen wie Gyöngyös entwickelten sich zu einem Herzstück der jesuitischen Mission, und das dortige Gymnasium zog Schüler nicht nur aus den osmanischen Gebieten Ungarns an.³⁴⁴

337 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 271.

338 Bartl, Ein Bischof besichtigt seine Diözese, 207.

339 Masters, Christians in a Changing World, 277.

340 Harald Roth, Religionen und Konfessionen. In: Harald Roth (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 45-51, hier 48.

341 Bartl, Ein Bischof besichtigt seine Diözese, 208.

342 Malcolm, Kosovo 125f.

343 Deutsch, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet, 139.

344 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 271.

Allerdings blieben die Diözesen weiterhin sehr arm und wurden immer wieder von den osmanischen Behörden, aber auch von der orthodoxen Kirche wegen Kirchenabgaben bedrängt.³⁴⁵ Denn es gab auch Versuche der orthodoxen Kirche, Katholiken zur Übernahme des orthodoxen Ritus und so zur Entrichtung der damit verbundenen Abgaben an sie zu zwingen.³⁴⁶

Da die Position und rechtliche Macht der katholischen Erzbischöfe im Balkanraum bis zu den Tanzimat-Reformen offiziell von den osmanischen Behörden nicht anerkannt waren, versuchten sie daher auch durch die Hilfe europäischer Botschafter, insbesondere durch den französischen, an der Hohen Pforte gewisse rechtliche Befugnisse zu erlangen. Mit dem Niedergang der zentralen Ordnung und Machtausübung im Osmanischen Reich im Laufe des 19. Jahrhunderts, wurde es allerdings auch durch den erhöhten Abgabendruck an die lokalen Machthaber immer schwieriger, diese Befugnisse zu erhalten und die katholische Führung war so immer mehr auf ihre (persönlichen) Netzwerke inner- sowie außerhalb der Region angewiesen.³⁴⁷

4.3.9. Orthodoxe Kirchen in Südosteuropa

Mit der osmanischen Eroberung Südosteuropas gingen das Land, die Ressourcen und Arbeitskräfte vornehmlich von Christen an die Muslime über. Unter der nun geschwächten ökonomischen Basis der Christen litten schließlich auch ihre sozialen und religiösen Aktivitäten und der Erhalt ihrer Einrichtungen.³⁴⁸ Dies verstärkte die schon seit dem 13. Jahrhundert stattfindende Verschlechterung der Priesterausbildung und des Ausbildungsniveaus in der orthodoxen Kirche an sich, was auch eine weitgehende Abkopplung ihrer Priester von wichtigen geistigen und kulturellen Strömungen bewirkte.³⁴⁹ Nachdem 1453 Konstantinopel und somit das ökumenische Patriarchat – das geistige Zentrum der orthodoxen Kirche – in osmanische Hände fiel, wurde der Patriarchenthron im folgenden Jahr wieder besetzt. Der nun vom Sultan benannte Amtsinhaber war nominell das Oberhaupt aller orthodoxen Christen im Reich und genoss weitreichende steuer- und zivilrechtliche Befugnisse. Die Hierarchie der orthodoxen Kirche im ehemaligen Kernraum von Byzanz erfuhr während der osmanischen Herrschaft kaum Änderungen. Metropoliten, Bischöfe, Priester und andere kirchliche Würdenträger blieben unter der Gerichtsbarkeit

³⁴⁵ *Malcolm*, Kosovo 126f.

³⁴⁶ Konrad *Clewing*, Markus *Koller*, Vom christlichen Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert. In: Agilolf *Keßelring* (Hg.), *Wegweiser zur Geschichte Bosnien-Herzegowina* (zweite, durchgesehene und erw. Aufl. Paderborn ²2007) 13-20, hier 19.

³⁴⁷ *Maiocchi*, The Coexistence of Catholic and Muslim Communities in 18th Century Kosovo, 109f.

³⁴⁸ *Vryonis Jr.*, The Experience of Christians Under Seljuk and Ottoman Domination, 202.

³⁴⁹ *Roth*, Religionen und Konfessionen, 47.

des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Das Recht der Steuereintreibung wurde der orthodoxen Kirchenführung vom Sultan verliehen, der sich an der byzantinischen „Steuerordnung“ orientierte. Da von den Gläubigen oft überhöhte und willkürliche Abgaben eingefordert wurden, blieben Konflikte nicht aus. Dabei wandten sich Christen mit ihren Klagen über gierige Priester zum Teil auch an osmanische Richter.³⁵⁰

Insgesamt gesehen brachte aber – auch wenn die Öffentlichkeitsrechte der Christen stark beschnitten wurden – die osmanische Zeit Kompetenzzuwächse für den Konstantinopeler Patriarchen und für die orthodoxen Bischöfe. Denn ihnen erteilte der Sultan auch eine staatsrechtliche Jurisdiktion über alle seine Untertanen aus der orthodoxen Glaubensgemeinschaft. Die vom Staat dem Konstantinopeler Patriarchen verliehene Kompetenz schloss, als sich das Osmanenreich über die Grenzen hinaus ausdehnte, auch jene alten Kirchen mit ein, denen durch die ökumenischen Konzilien der Spätantike Eigenständigkeit verliehen worden war. Dem war zumindest theoretisch so, denn in manchen Fällen machten die Umstände dem Patriarchat de facto die Beziehungen recht schwierig, und der Einfluss Konstantinopels war dorthin recht eingeschränkt oder gar unmöglich.³⁵¹ Zypern bildete eine Ausnahme, als es von 1571-1878 von Venedig an die Osmanen übergang,³⁵² machte dort der Sultan den Erzbischof von Zypern zum Ethnarchen. Die Zuständigkeiten des Patriarchen von Konstantinopel waren also von recht unterschiedlicher Art. In Südosteuropa war er Kirchenführer und Ethnarch, im östlichen Mitteleuropa, das den Osmanen nicht botmäßig war, war er nur Kirchenführer, im Vorderen Orient, wo es kirchlich eigene Autokephalien gab, war er nur Ethnarch, und auf Zypern war er weder das einen noch das andere. Unter der osmanischen Herrschaft waren die Kirchenführer nun auch die einzigen öffentlichen Funktionäre der Orthodoxen und suchten mühsam nach Ausgewogenheit zwischen ihren traditionellen kirchlichen Aufgaben und den ihnen vom osmanischen Staat zugewiesenen weltlichen Belangen. Kaum allerdings waren die Orthodoxen an die neuen Verhältnisse gewöhnt, herrschten unter ihren Hierarchen Hader und Parteienkämpfe, was sich beispielsweise an den 69 Thronwechseln der Patriarchen von Konstantinopel in nur 131 Jahren (von 1572-1702) ablesen lässt. Diese erfolgten keineswegs nur nach dem Ableben der Amtsvorgänger, sondern häufig nach deren Verdrängung. Auch führt die Liste für diese Zeit nur 37

350 Koller, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 261f.

351 Suttner, Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reichs, 78f.

352 Michalis N. Michael, Introduction. The Unchanging 'Turkish Rule', the 'Fair Ottoman Administration' and the Ottoman Period in the History of Cyprus. In: Michalis N. Michael, Matthisa Kappler, Eftihios Gavriel (Hg.), Ottoman Cyprus. A Collection of Studies on History and Culture (Near and East Monographs. New Series 4, Wiesbaden 2009) 9-24, hier 9.

verschiedene Namen von Amtsträgern an, denn oftmals kam ein Patriarch wieder auf den Thron zurück. Die Bestätigung für jeden neugewählten Patriarchen und für jene Amtsträger, auf die er sich hauptsächlich stützte, musste beim Sultan eingeholt werden, wofür große Geldsummen zu bezahlen waren. Großen Einfluss besaßen bisweilen die Gesandten der europäischen Mächte und deren Gesandtschaftsgeistliche, die je nach Konfessionszugehörigkeit einen Repräsentanten dieser oder jener theologischen Gruppierung unterstützten. Dass in dem Parteienkampf die Kandidaten einander laufend verdrängten, kam den Osmanen gelegen, konnten sie doch umso öfter die Gebühren für die Bestätigung einheben und wegen der Rivalitäten sogar noch in die Höhe treiben.³⁵³ Schließlich wurde das Patriarchenamt käuflich, so dass griechische Netzwerke (Phanarioten) in Istanbul den Zugang zu ihm weitgehend monopolisieren konnten, was zu einer starken Hellenisierung der hohen Klerusämter und zu einer Zurückdrängung der slawischen Liturgie führte.³⁵⁴ Zudem war ein in Parteien gespaltenes orthodoxes Volk umso leichter zu kontrollieren. Schließlich wurden auch die Finanzen der Kirche zerrüttet, die Schulden wuchsen, denn zu den Gebühren für die Amtsbestätigung kamen die laufenden Steuern und andere Abgaben der christlichen Bevölkerung an den osmanischen Staat. Dazu gab es auf der Seite der Amtsinhaber Misswirtschaft und Korruption.³⁵⁵ Somit hatte sich das Ökumenische Patriarchat bereits im 17. Jahrhundert zu einer lukrativen Einnahmequelle der osmanischen Staatskasse entwickelt.³⁵⁶

Außerhalb Bosniens hatte die katholische Kirche recht wenig Erfolg, die geistige Loyalität der orthodoxen Slawen oder Griechen zu gewinnen. Aber die Angst des ökumenischen Patriarchats vor der Ausbreitung der Katholiken im Osmanischen Reich führte – ähnlich wie in der katholischen Kirche – zu einer Zentralisierung ihrer kirchlichen Hierarchie unter der direkten Kontrolle des Patriarchen von Konstantinopel. Im Fall von griechisch-orthodoxen Gebieten wie Kreta oder Zypern hatte dies nur einen Austausch der lokalen Geistlichkeit mit aus der Hauptstadt kommenden Priestern zur Folge. Aber in den slawischen Gebieten bedeutete diese Zentralisierung eine weitere tiefgehende Hellenisierung.³⁵⁷ In derselben Weise sollten auch die beiden großen Patriarchate der Bulgaren und der Serben der Phanariotenpolitik unterworfen und hellenisiert werden, wie das 1767 dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel durch Aufhebung der beiden slawischen Patriarchate zum Teil auch gelungen ist.³⁵⁸

353 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 181-183.

354 *Büchsenschiütz, Müller*, Südosteuropa, 83f.

355 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 183f.

356 *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft, 267.

357 *Masters*, Christians in a Changing World, 278.

358 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 199.

4.3.9.1. Institutionen, Infrastruktur, Bildung

Das Mönchtum besaß im christlichen Osten von jeher größte Bedeutung, lag doch die Hauptlast der individuellen Seelsorge dort schon immer bei den Mönchen und Nonnen. Nach orthodoxer Tradition sind die Klöster in erster Linie Zentren des gottesdienstlichen Lebens, und fast überall in der orthodoxen Welt kommen die Gläubigen von weither. Im Osmanischen Reich, in dem es über Jahrhunderte hinweg für die breite Bevölkerung entweder gar kein Schulwesen gab oder allerhöchstens einfache kirchliche Unterrichtsstätten, hatte der klösterliche Gottesdienst die Aufgabe der kirchlichen Bildung. Schlichtes Hineinwachsen in das herkömmliche Kirchenleben war unter den damaligen Bedingungen auch in der Tat ausreichend, um von Generation zu Generation die Initiation ins religiöse Erbe zu garantieren. Denn das Mitvollziehen der Gottesdienste und der kirchlich geformten Volksbräuche war in jenen Landstrichen das wichtigste intellektuelle Tun der Bevölkerung überhaupt. Abgesehen von den doch recht seltenen Fällen, in denen die osmanische Obrigkeit bei der Bevölkerung Druck für den Übertritt zum Islam ausübte, gab es in den christlichen Siedlungsgebieten des Osmanenreichs lange Zeit für die von den Vätern ererbte Tradition von Glaube, Gottesdienst und Brauchtum keinerlei Konkurrenz von Seiten eines anderen Bildungswesens.³⁵⁹ Zudem wurden durch umfangreiche Schenkungen die Klöster auch zu den mächtigsten Grundherren in Südosteuropa. Gewaltigen Grundbesitz erlangten im Spätmittelalter auch die Athosklöster, denn während die weltlichen Herrschaften den Osmanen zum Opfer fielen, triumphierte das Mönchtum nicht nur geistig, sondern auch materiell.³⁶⁰

Insgesamt aber verfügten im Balkanraum die orthodoxen Geistlichen meist nur über eine sehr bescheidene Ausbildung und unterschieden sich wenig von der bäuerlichen Bevölkerung. In Gebieten in denen die osmanische Obrigkeit nicht ihre volle Macht durchsetzen konnte wie in Siebenbürgen, hatte die orthodoxe Kirche zum Teil auch nicht die gleichen Rechte wie etwa die katholische Kirche und mangels der Unterstützung der dortigen Stände und gering entwickelter Organisationsstruktur verfügten sie kaum über Möglichkeiten, Abgaben einzutreiben, und waren bei der Erlaubnis zur Errichtung von Kirchen und Bethäusern auf den guten Willen der örtlichen Behörden angewiesen.³⁶¹ Trotz dieser fortwährenden Schwierigkeiten in der Aufrechterhaltung kirchlichen Lebens konnte sich die orthodoxe slawische Bevölkerung ein kleines Maß an kulturellem Leben erhalten und auch einige kleine Schulen weiterbetreiben.³⁶² Bezüglich der Höheren Bildung am

³⁵⁹ *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 188-190.

³⁶⁰ *Schmitt*, *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa, 174.

³⁶¹ *Roth*, *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 326.

³⁶² *Malcolm*, Kosovo 177.

orthodoxen Balkan stand die patriarchale Akademie von Konstantinopel Modell, zudem wurden in den Athos-Klöstern Schulen für höhere kirchliche, aber auch säkulare Bildung eingerichtet.³⁶³

4.3.9.2. Politik

Ab dem 16. Jahrhundert verfolgte die orthodoxe Kirche die Politik, jeden Kontakt zwischen ihren Anhängern und den Muslimen zu verhindern, um eine Konvertierung zum Islam zu unterbinden. So sahen die Geistlichen auch die *kadi*-Gerichte als einen Faktor für die Verbreitung des Islam und stellten die Inanspruchnahme derselben sogar unter Strafe. In der Praxis allerdings setzte sich diese Anordnung kaum durch, denn gerade in Heirats- und vor allem Scheidungsangelegenheiten erwiesen sich die osmanischen Richter als flexibler und die Verfahren einfacher. Außerdem war die Scharia liberaler als das kanonische Gesetz der orthodoxen Kirche in Hinblick auf erlaubte Verwandtschaftsverhältnisse bei Eheschließungen, Scheidungen und nachfolgenden Heiraten.³⁶⁴ Sogar einige der orthodoxen Geistlichen selbst nahmen die Autorität der osmanischen Gerichte in Anspruch, um Streitfälle mit anderen Christen zu schlichten. So nahm trotz dieser und anderer Verbote auch auf Seiten der muslimischen Behörden die Integration der Christen in die osmanische Gesellschaft in religiösen Themen weiter zu. Gerade im Handel und bei ehelichen Angelegenheiten überwog das persönliche Interesse anstelle von religiösen Vorgaben.³⁶⁵

Als Reaktion auf das ab dem 16. Jahrhundert immer intensiver werdende Werben der katholischen Missionare um die orthodoxen Christen im Osmanischen Reich gründete die orthodoxe Kirche eine in Griechisch druckende Presse in Istanbul. Es wurden anti-katholische Polemiken gedruckt, was Frankreich als katholischen Schutzherrn verärgerte und die osmanischen Behörden überzeugen konnte, die Druckerpresse wieder zu schließen. In weiterer Folge versuchte Frankreich bei der Politik des Konstantinopeler Patriarchats zu intervenieren und Sympathien für die katholische Seite zu gewinnen. Nachdem aber wiederholt katholische Untertanen des Sultans in Kriegen mit den europäisch-katholischen Mächten kollaborierten, entschied dieser dann gewöhnlich zugunsten der orthodoxen Kirche.³⁶⁶

Die vorhin schon erwähnte Zentralisierung und vor allem Hellenisierung der orthodoxen Politik ab dem Ende des 18. Jahrhunderts versuchte auch in den Kirchen und

³⁶³ *Kitromilides*, An Orthodox Commonwealth, 3, 137.

³⁶⁴ *Gradeva*, Rumeli Under the Ottomans, 184f.

³⁶⁵ Vgl. ebd., 171-173, 177.

³⁶⁶ *Masters*, Christians in a Changing World, 276f.

Schulen des Balkanraumes eigenständige Entwicklungen zu unterbinden. Das Patriarchat von Konstantinopel unterdrückte so zum Beispiel die Öffnung albanischer Schulen, während die osmanische Regierung auch die Tätigkeiten bestehender Schulen verbot. Dies löste aber regional, wie etwa bei den Bulgaren, zunehmend nationale Widerstände aus.³⁶⁷ Dafür war die Einstellung der orthodoxen Kirche, im Gegensatz zur rigiden Politik der römischen-katholischen Kirche, gegenüber den (albanischen) Kryptochristen weitaus entgegenkommender, um so auch der sich ausbreitenden Islamisierung keinen Vorschub zu leisten.³⁶⁸ Ansonsten standen der orthodoxen Kirche wenige Möglichkeiten offen, gegen die immer stärker fortschreitende Islamisierung anzugehen. Sogar das Neo-Märtyrertum wurde als eine der wenigen Waffen im Kampf gegen die Verbreitung des Islam für propagandistische Zwecke so gut wie möglich ausgenutzt. Sie konnten für die orthodoxe Kirche zumindest als dringend gebrauchte moralische Beispiele für christliche Werte fungieren.³⁶⁹

4.3.10. Auswirkungen westlicher Ideen

„Lieber das Schwert des Türken als das Brot des Franken“

Griechischer Volksspruch³⁷⁰

Zur Zeit der osmanischen Eroberung des Balkanraumes bestand eine große Gemeinsamkeit zwischen der orthodoxen Kirche und dem islamischen Osmanenreich in der anti-westeuropäischen bzw. anti-katholischen Stimmung. Die südosteuropäische Bevölkerung fügte sich daher eher dem Sultan als dem Papst oder den katholischen Mächten. Nach dem Fall Konstantinopels verstärkte der osmanische Sultan dies, indem er z. B. vehemente Gegner der katholischen Kirche als Patriarchen einsetzte und ihre Machtbefugnisse erweiterte. Währenddessen verließen vor allem die liberalen und aufgeschlossenen griechischen Oberhäupter der orthodoxen Kirche das Land gen Westeuropa. Dies erleichterte es den Osmanen, das Reich und speziell den Balkanraum gegen technische, philosophische und religiöse Neuerungen aus dem Westen abzuschirmen und ihre Herrschaft zu festigen. Erst im Verlauf der nächsten Jahrhunderte begannen sich

367 Stavro Skendi, *The Millet System and its Contribution to the Blurring of Orthodox National Identity in Albania*. In: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Bd. 1: *The Central Lands* (New York/London 1982) 185-257, hier 250.

368 Stavro Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area Under the Ottomans*. In: *Slavic Review. Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies* 26/2 (1967) 227-246, hier 238.

369 Vgl. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, 82f.

370 Leften S. Stavrianos, *The Influence of the West on the Balkans*. In: Charles Jelavich, Barbara Jelavich (Hg.), *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics Since the Eighteenth Century* (Russian and East European Studies, Berkeley/Los Angeles 1963) 184-226, hier 186.

westliche Ideen und Einflüsse, ausgehend von den westlichen Peripherien des Balkanraumes, zu verbreiten, und verstärkt auch auf das Innere Südosteuropas einzuwirken und allmählich zu transformieren.³⁷¹

Einer der wichtigsten dieser westlichen Einflüsse war die Reformation, die zur Spaltung des westlichen Christentums in verschiedene Konfessionen (katholisch, lutherisch, reformiert) führte. Auch wenn die Reformation zu Beginn vor allem eine Angelegenheit des Heiligen Römischen Reiches war, musste nichtsdestotrotz die Mehrheit der europäischen Staaten und Fürstentümer ihre lokalen Kirchen mit Privilegien und Vorrechten ausstatten. Wenn außerhalb des Heiligen Römischen Reiches Monarchien und ihre Herrscher weiterhin katholisch blieben, lag dies vor allem daran, dass sie schon das besaßen, was die Reformation zu bieten hatte, nämlich die Kontrolle über die lokale Kirche.³⁷² Des Weiteren orientierte sich nun in den westlichen und zentralen Regionen Europas die Ausbildung und Kultur immer mehr an den Ideen des Humanismus und den Folgen der ideologischen Auseinandersetzungen der Reformation und Gegenreformation.

Im Gegensatz dazu versuchten die Osmanen, wie eben erwähnt, die Bevölkerung in ihren europäischen Territorien von diesen ideologischen und auch technischen Neuerungen fernzuhalten. Schon kurz nach der osmanischen Eroberung Ungarns wurden die zwei dort existierenden Universitäten geschlossen, und vor dem 18. Jahrhundert gab es auch kaum mehr Druckerpressen im Osmanischen Reich.³⁷³ Es gab aber auch schwer kontrollierbare Bereiche, wie der interkulturelle Austausch durch den zunehmenden europäischen Handel, z. B. über die Donau, der auch allmählich die angrenzenden Territorien bis zum heutigen Bulgarien miteinbezog. So konnte auch auf diese Weise die südosteuropäische Bevölkerung mit westlichen Ideen wie dem Gedankengut der Aufklärung in Berührung kommen. In diesen wachsenden Handelsbeziehungen mit Mittel- und Westeuropa erlangte gerade Wien eine beträchtliche Bedeutung.³⁷⁴

Laut Kramer und Reinkowski nahmen die Osmanen umgekehrt aber auch einen entscheidenden Einfluss auf die Geschehnisse der europäischen Geschichte in der Weise, dass sie die protestantischen Strömungen stärkten. Denn durch die „Türkengefahr“ waren den katholischen Mächten die Hände gebunden und sie konnten sich nicht mit voller Wucht gegen die Reformation wenden. So wären die Protestanten ohne die osmanische Bedrohung vielleicht zu einer unbedeutenden Bewegung herabgestuft oder sogar ausgelöscht worden. Den Osmanen war jedenfalls der Protestantismus wegen seines

371 Vgl. *Stavrianos*, *The Influence of the West on the Balkans*, 184-196.

372 *Zlatař*, *Our Kingdom Come*, 149f.

373 *Magocsi*, *Historical Atlas of East Central Europe*, 54.

374 *Schwarz*, *Unmittelbare Nachbarn*, 492.

scheinbar strengeren Monotheismus näher als der Katholizismus.³⁷⁵ Auch wenn ihnen die Osmanen mit ihrem Kampf gegen vorrangig katholische Mächte in die Hände spielten, mussten sich auch die protestantischen Reichsstände herablassen, ihren Beitrag zur Verteidigung des Heiligen Römischen Reiches gegen die Osmanen zu leisten, wenngleich diese kaum mehr als herrschaftliche Absichtserklärungen waren. Zumindest aber eine Grundsicherung kam so ab 1530 zustande.³⁷⁶ Schließlich machten sich auch deutsche Protestanten Hoffnungen aufgrund der indifferenten religiösen Lage in Bosnien dem protestantischen Christentum den Weg in den Orient zu bahnen bzw. zugleich auch den sich dort stark ausbreitenden Islam zu schwächen. So wurde auch Mitte des 16. Jahrhunderts im heutigen Baden-Württemberg eine Druckerei gegründet, die speziell die Aufgabe hatte, protestantische Bücher in kyrillischer Schrift und südslawischer Sprache zu drucken.³⁷⁷ Beachtenswertes protestantisches Kirchenleben gab es bis zum 18. Jahrhundert im Osmanenreich nur in Siebenbürgen unter den autonomen calvinistischen Fürsten und in Zentralungarn, das unmittelbar unter osmanischer Herrschaft stand. Die Protestanten erfreuten sich im Vergleich zu den Katholiken größeren Wohlwollens bei der Obrigkeit.³⁷⁸ Hier aber breiteten sich gerade unter dem Adel und in den ungarischen Städten und Märkten, vor allem in dem osmanischen Teil des Landes, reformatorische Lehren wie ein Lauffeuer aus, was zusammen mit der Besetzung des Landes und der Eroberung der zentralen Orte durch die Osmanen 1541-1543 nahezu zum Verschwinden der Strukturen der vorher allmächtigen katholischen Kirche führte. Sowohl im osmanischen Teil Ungarns als auch in Siebenbürgen sah es die Hohe Pforte nicht ungern, dass die Bewohner nicht mehr der Kirche des Papstes, eines Erzfeindes, sondern unabhängigen kleinen Kirchen angehörten, die zudem wie der Islam Bilderverehrung weitgehend ablehnten. Auch die Reformatoren fühlten sich unter der osmanischen Herrschaft sicherer und lobten anfangs noch das Verständnis der muslimischen Machthaber.³⁷⁹ Nach dem „Langen Türkenkrieg“ war schließlich fast der gesamte Hochadel Ungarns calvinistisch geworden, wurde aber teilweise – zusammen mit weiten Teilen der Bevölkerung und oftmals mit brutalen Mitteln – im Laufe des 17. Jahrhunderts wieder durch das Wirken der Jesuiten dem Katholizismus zugeführt.³⁸⁰ Der Orden der Jesuiten, der zur Zeit der Gegenreformation gegründet worden war, war aber auch im Gesamten im Balkanraum eine für die Rekatholisierung wichtige Institution und die Speerspitze der katholischen Gegenreformation im Kampf um

375 *Kramer, Reinkowski*, Die Türkei und Europa, 42.

376 *Müller*, Der umworbene „Erbfeind“, 268.

377 *Balić*, Die Bosnier als Bindeglied zwischen Osmanen und Österreichern, 30.

378 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 278.

379 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 325.

380 Vgl. ebd., 304f.

an die Protestanten verloren gegangenen Gebiete.³⁸¹ Die Rekatholisierungspolitik der Habsburger versuchte in ihren südöstlichen Gebieten auch die Union der rumänischen Orthodoxen mit der römischen Kirche voranzutreiben, der sich aber nur ein Teil der Zielgruppe tatsächlich anschloss. Der Rekatholisierung entzogen sich die lutherischen Siebenbürger Sachsen, reformierte Ungarn wie auch orthodoxe Serben.³⁸² Der gegenreformatorische Druck Österreichs auf die Protestanten führte dann auch Anfang des 17. Jahrhunderts zu Aufständen und Habsburg verlor Siebenbürgen für längere Zeit. Ab 1613 waren alle Fürsten Siebenbürgens Calvinisten und die breite Mehrheit der Stände war protestantisch. Im Fall einer Annäherung an Österreich wäre eine Rekatholisierung zu befürchten gewesen, daher konnte der Sultan die Gegnerschaft der mehrheitlich protestantischen Stände zu Habsburg leicht am Leben erhalten. Dies genügte den Osmanen, denn sie hatten sowieso keine Glaubensgenossen in Siebenbürgen und kaum kulturelle Einflüsse.³⁸³

Im kroatischen Raum war die Reformation nur ansatzweise vorgedrungen, denn auch hier gingen die Habsburger prinzipiell repressiv gegen reformatorisches Gedankengut vor.³⁸⁴ Da aber bei der Rekrutierung von orthodoxen Grenzsoldaten die Habsburgermonarchie in steter Konkurrenz mit dem Osmanischen Reich und der Republik Venedig stand, musste sie, wie vormals erwähnt, den orthodoxen Wehrbauern konfessionelle Zugeständnisse gewähren. Eine Durchsetzung der Gegenreformation im Sinne der Katholisierung kam bei ihnen somit nicht in Frage.³⁸⁵ Insgesamt gesehen haben die Bemühungen der Reformation die Religionstopografie im südöstlichen Europa schlussendlich nur marginal beeinflusst.³⁸⁶ Allerdings schwächten sie natürlich das Vorhaben der katholischen Mächte, gezielt gegen die Osmanen und die Islamisierung Südosteuropas vorzugehen.

Aber schon etwa ab der Mitte des 18. Jahrhunderts begannen wieder christliche Kaufleute den Exporthandel des Reiches in Kooperation mit westeuropäischen Handelskompanien zu dominieren. Damit begann die westeuropäische Bildung, oder eine von ihr beeinflusste, zunehmend zugänglich für die Kinder der christlichen Eliten zu werden; gleich, ob sie diese nun im Ausland oder in einer von Missionaren begründeten Schule in der Heimat empfangen. In weiterer Folge wurden dann auch (wissenschaftliche)

381 *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe, 51.

382 *Clewing, Koller, Kreuter, Schmitt*, 1800, 341.

383 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 213f.

384 *Roth, Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft, 327.

385 Ebd., 301.

386 *Mitterauer*, Religionen, 347.

Akademien von den reichen Kaufleuten gestiftet.³⁸⁷ Ungefähr zur selben Zeit machte sich auch bei der Elite der Phanarioten die Auswirkung der europäischen Aufklärung und manche von ihr angeregten antikirchlichen Strömungen bemerkbar, die dank des neuen Schulwesens ein intellektuelles Niveau erlangt hatte, das sie befähigte, mit dem zeitgenössischen Geistesleben in Mittel- und Westeuropa in intensiven Austausch zu treten.³⁸⁸

387 *Masters*, Christians in a Changing World, 272f.

388 *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, 207f.

Schlussbetrachtung

Die Gründe für den Übertritt zum Islam sind in den südosteuropäischen Historiographien sehr umstritten. Dies hängt zum Großteil auch mit der schwierigen Quellenlage zusammen, die normalerweise keine direkten Aufschlüsse über den Motivationsgrund der südosteuropäischen Konvertiten geben. Daher müssen viele Schlüsse und Interpretationen diesbezüglich mit Vorsicht erfolgen.

Die lokalen und regionalen Unterschiede und Besonderheiten wurden in dieser Arbeit weitgehend beschrieben und deren Auswirkungen hinsichtlich der Islamisierung erläutert. Auch die in der Wissenschaft gängigen Motive und Faktoren, die vor allem einer ökonomischen und sozialen Prägung unterlagen, wurden systematisch erfasst und zum Teil auch erweitert dargestellt. Hierbei kommt man, wie in der neueren Wissenschaft, zu dem Schluss, dass eine vom Osmanischen Reich gelenkte Islamisierung in der Regel nicht stattgefunden hat, wenngleich es vor allem in Regionen mit weniger gefestigten kirchlichen oder mit widerstreitenden konfessionellen Strukturen bzw. vor allem aus ökonomischen und sozialen Gründen ab dem 16. und 17. Jahrhundert zu Konvertierungen zum Islam kam. Aber auch die jeweiligen politischen Machtverhältnisse, Migration, die ständigen Konflikte und Kriege und vor allem auch Epidemien hatten eine signifikante Auswirkung auf die Zahl der muslimischen Balkanbevölkerung.

Hinsichtlich der transregionalen und externen Faktoren kann man zusammenfassend feststellen, dass es zumindest vielerlei kleinere Einflüsse und Faktoren gab, die zusammen betrachtet sicherlich ihre Bedeutung im Islamisierungsprozess Südosteuropas unter den Osmanen hatten. Einen gewissen Beitrag, meist auf lokaler Ebene, lieferten die Subsidienzahlungen und Spenden europäischer Reiche an die Kirchen in Südosteuropa. Aber auch hinsichtlich der Unterstützung von Missionaren bzw. für deren (weiteres) Wirken im Osmanischen Reich, waren die Interventionen der europäischen Großmächte bei der Hohen Pforte von Bedeutung. Dies war gerade den Kapitulationen und den Protektionsrechten geschuldet, sicherten sie doch den Christen, insbesondere den Katholiken, gewisse Rechte, die zum Teil mit Nachdruck von den europäischen „Schutzmächten“ durchgesetzt wurden. Obwohl es der im Laufe der Zeit immer weiter ausgedehnten Protektionsrechte kaum bedurfte, da es zu Zusammenstößen zwischen dem Osmanischen Reich und den einheimischen Nichtmuslimen im Wesentlichen nur kam, wenn in grenz- oder meernahen Gebieten von außerhalb aufgewiegelt wurde, oder wenn

sich christliche Bevölkerungsteile christlichen Invasoren anschlossen. So gesehen schufen die europäischen Protektionsmächte mit ihren „Türkenkriegsplänen“ die Notwendigkeit, die – eben zum Teil von ihnen aufgewiegelt – christliche Bevölkerung gegen die folgenden Vergeltungsmaßnahmen des Osmanischen Reiches zu beschützen. Da diese Aufstände oftmals Repressionen und lokale Zwangsbekehrungen seitens der osmanischen Behörden zur Folge hatten, lässt die Bedeutung der Politik der europäischen Großmächte für die Islamisierung in einem nicht eindeutigen Licht erscheinen.

Bezüglich der Politik und der Einflüsse der orthodoxen und katholischen Kirche auf die Islamisierung muss man den grundsätzlichen Status der beiden beachten. Schließlich war die orthodoxe Kirche auf vielerlei Weise in die Verwaltungsstruktur des Osmanischen Reiches eingebunden und profitierte zum Teil auch davon. Insbesondere wurde der griechische Einfluss in den orthodoxen Kirchen im Balkanraum, dem innere Kämpfe um den ökumenischen Patriarchenthron und somit der Macht über die orthodoxen Kirche zugrunde lagen, auch dadurch vergrößert. Auch wenn sich oftmals Widerstände, vor allem lokaler geistlicher Führer, bildeten, so blieb eine gegen die Islamisierung gerichtete Politik äußert eingeschränkt und wenig erfolgreich. Nach den erfolglosen Versuchen der katholischen Kirche, die christlichen Reiche für einen Kreuzzug gegen das Osmanische Reich und den Islam zu gewinnen, wurden Beziehungen zu anderen einflussreichen Mächten gesucht und erweitert bzw. auch eigene Initiativen, wie die Gründung der *S. C. d. P. F.* und der vermehrten Ausbildung von Missionaren sowie andere Mittel, verstärkt betrieben.

Eine Auswertung der Rolle von westlichen Ideen wie der Reformation, Gegen-Reformation und Aufklärung bezüglich der Islamisierung Südosteuropas lässt sich naturgemäß schwer erfassen und deuten. Festhalten kann man hier sicherlich, dass die innerkonfessionelle Spaltung der katholischen Kirche sie in ihrem Kampf gegen häretische Strömungen und den Islam geschwächt hat bzw. viele Ressourcen und Einfluss dadurch verloren gingen. Dies konnte mit den zusätzlichen Anstrengungen, die im Zuge der Gegenreformation und Rekatholisierung erbracht wurden, lediglich marginal ausgeglichen werden.

Wie sich aus den vorangegangenen Punkten erkennen lässt, ist eine interdisziplinäre und überregionale Betrachtungsweise über einen langen Zeitraum hinweg in der Erforschung des Islamisierungsprozesses Südosteuropas lohnenswert und erfordert eine noch weitaus intensivere und breitere Untersuchung von möglichen transregionalen und externen Faktoren und deren Bedeutung.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Meinolf *Arens*, Moldau und Walachei mit Dobrudscha. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 266-274.

Smail *Balić*, Die Bosnier als Bindeglied zwischen Osmanen und Österreichern. In: Inanc *Feigl*, Valeria *Heuberger*, Manfred *Pittioni*, Kerstin *Tomenendal* (Hg.), Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte (Wiener Osteuropa Studien 14, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2002) 29-36.

Smail *Balić*, Der Islam und seine geschichtliche Bedeutung für Südosteuropa (mit besonderer Berücksichtigung Bosniens). In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 71-86.

Maria *Bara*, Thede *Kahl*, Gerassimos *Katsaros*, Cay *Lienau*, Christen und Muslime in Südosteuropa. Ein Projekt zur Erforschung interreligiöser Koexistenz. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 9-50.

Peter *Bartl*, Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft. In: Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa (Pro Oriente. Schriftreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte 4, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2010) 53-68.

Peter *Bartl* (Hg.), Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien 1. Diözese Alessio (Albanische Forschungen 26/1, Wiesbaden 2007).

Peter *Bartl*, Ein Bischof besichtigt seine Diözese. Andreas Zmajević in Antivari, 1671. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Südosteuropa. Von vormoderner Vielfalt und nationalstaatlicher Vereinheitlichung. Festschrift für Edgar Hösch (Südosteuropäische Arbeiten 127, München 2005) 195-212.

Josef *Bata*, Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 157-164.

Daniel *Bein*, Zigeuner (Roma). In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 491-495.

Andreas *Birken*, Die Provinzen des Osmanischen Reiches (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orient B/13, Wiesbaden 1976) 50.

Katrin *Boeckh*, Makedonien. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 258-265.

Đorđe *Borožan*, Montenegro vom 16. Jahrhundert bis 1918. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 47, H. 1: Serbien und Montenegro. Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft – Recht (2005) 177-192.

Gerard R. *Bosscha Erdbrink*, At the Threshold of Felicity. Ottoman-Dutch Relations During the Embassy of Cornelis Calkoen at the Sublime Porte 1726-1744 (Ankara 1975).

Xavier *Bougarel*, Balkan Islam as „European Islam“. Historical Background and Present Challenges. In: Christian *Voss*, Jordanka *Telbizova-Sack* (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 15-31.

Thomas *Bremer*, Der Katholizismus in Südosteuropa. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 59-70.

Ulf *Brunnbauer*, Ökologie, Gesellschaft und Kultur in den Rhodopen. Christliche und muslimische Haushalte im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Klaus *Steinke*, Christian *Voss* (Hg.), The Pomaks in Greece and Bulgaria. A Model Case for Borderland Minorities in the Balkans (Südosteuropa-Studien 73, München 2007) 15-47.

Ulrich *Büchschütz*, Dietmar *Müller*, Südosteuropa. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 80-95.

Konrad *Clewing*, Markus *Koller*, Peter Mario *Kreuter*, Oliver Jens *Schmitt*, 1800. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 341-344.

Konrad *Clewing*, Staatensystem und innerstaatliches Agieren im multiethnischen Raum. Südosteuropa im langen 19. Jahrhundert. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 432-553.

Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt*, Südosteuropa. Raum und Geschichte. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 1-16.

Konrad *Clewing*, Albanien. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 99-108.

Konrad *Clewing*, Kosovo. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 222-228.

Konrad *Clewing*, Markus *Koller*, Vom christlichen Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert. In: Agilolf *Keßelring* (Hg.), Wegweiser zur Geschichte Bosnien-Herzegowina (zweite, durchgesehene und erw. Aufl. Paderborn 2007) 13-20.

Demetrios *Constantelos*, Altruistic Suicide or Altruistic Martyrdom? Christian Greek orthodox Neomartyrs. A Case Study. In: Taylor & Francis Online, Archives of Suicide Research 8/1, 2004, online unter <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13811110490243813>> (16.05.2013).

Alexander H. *de Groot*, The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630 (Leiden 2012).

Engelbert *Deusch*, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet. In seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld (Zur Kunde Südosteuropas II/38, Wien/Köln/Weimar 2009).

Engelbert *Deusch*, Das österreichische Kultusprotektorat in der osmanischen Türkei. In: Österreich in Geschichte und Literatur 45 (2001) 3-23.

Günther *Drosdowski*, Werner *Schölze-Stubenrecht*, Matthias *Wermke* (Hg.), Duden - Fremdwörterbuch (Der Duden in 12 Bänden. Das Standardwerk zur deutschen Sprache, Bd. 5 (Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich ⁶1997).

Srećko M. *Džaja*, Sarajevo. In: Edgar *Hösch*, Karl *Nebring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 597-598.

Ralf *Elger*, Gelehrte. In: Ralf *Elger* (Hg.), Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur (Beck'sche Reihe/bsr 1430, München ⁵2008) 111-112.

Dritan *Egro*, Islam in the Albanian Lands (XVth-XVIIth Century). In: Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa (Pro Oriente. Schriftreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte 4, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2010) 13-51.

Suraiya *Faruqi*, Geschichte des Osmanischen Reiches (Beck'sche Reihe/Wissen, München ⁵2010).

Suraiya *Faruqi*, Part II Crisis and Change. In: Halil *Inalcik*, Donald *Quartaert* (Hg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914 (Cambridge 1994) 411-636.

Michele *Fasolo*, La via Egnatia I. Da Apollonia e Dyrrachium ad Herakleia Lynkestidos (Roma 2003).

Teresa *Ferro*, The Correspondence Between the Italian Catholics Missionaries and Fide Propaganda Congregation During the 17th - 18th Centuries. In: Veniamin *Ciobanu* (Hg.), Romanian and Polish Peoples in East-Central Europe (17th - 20th Centuries) (Bibliotheca Historiae Universalis 3, Iași 2003) 196-212.

[Pietro *Gasparri*], Il protettorato cattolico della Francia nell'oriente e nell'estremo Oriente. Studio storico giuridico di un prelato romano. In: La Civiltà cattolica 4/1305 (1904) 257-276.

Gjini *Gaspër*, The Shkup-Prizren Diocese Through Centuries (Prizren 2000).

Hildrun *Glass*, Banat, Batschka, Syrmien/Wojwodina. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien ²2009) 109-113.

Ralf Thomas *Göllner*, Harald *Roth*, Politische Kultur. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien ²2009) 24-33.

Andreas *Gottsmann*, Konkordat oder Kultusprotektorat? Die Donaumonarchie und die diplomatischen Aktivitäten des Hl. Stuhls in Südosteuropa 1878-1914. In: Römische Historische Mitteilungen 48 (2006) 409-464.

Rossitsa *Gradeva*, Rumeli Under the Ottomans, 15th - 18th Centuries. Institutions and Communities (Istanbul 2004).

William *Hale*, Introduction. The Historical Background. In: William *Hale*, Ali İhsa *Bağış* (Hg.), Four Centuries of Turco-British Relations. Studies in Diplomatic, Economic, and Cultural Affairs (Walkington 1984) 1-9.

Manfred *Heim*, Kleines Lexikon der Kirchengeschichte (München 1998).

Andreas *Helmedach*, Harald *Roth*, Habsburgerreich. In: Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009) 190-206.

Anne *Herbst-Oltmanns*, Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiösen Wasserscheide. In: Josef *Sinkovits*, Ulrich *Winkler* (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (Salzburger Theologische Studien 28, Innsbruck/Wien 2007) 313-320.

Gerhard *Herm*, Der Balkan. Das Pulverfaß Europas (Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1993).

Edgar *Hösch*, Russland und das Kultusprotektorat über die orthodoxen Balkanchristen. In: Peter *Bartl*, Horst *Glassl* (Hg.), Südosteuropa unter den Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit. Georg Stadtmüller zum 65. Geburtstag gewidmet (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients 16, München 1975) 113-123.

R. Stephen *Humphreys*, Islamic History. A Framework for Inquiry (London/New York 1991).

Niko *Ikic*, Islamische Tendenzen im Dialog der Religionen und Kulturen in Bosnien und Herzegowina. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. In: Johannes *Kandel*, Ernst *Pulsfort*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. Eine Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung der Katholischen Akademie in Berlin und der Freien Universität Berlin (Osteuropainstitut), 22./23. Februar 2002 in der Friedrich-Ebert-Stiftung (Berlin 2002) 87-97.

Halil *Inalcık*, Part I The Ottoman State. Economy and Society. 1300-1600. In: Halil *Inalcık*, Donald *Quartaert* (Hg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire. 1300-1914 (Cambridge 1994) 9-410.

Peter *Jordan*, Ethnische Gruppen in Makedonien. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 40, H. 1/2: Makedonien. Geographie – Ethnische Struktur – Geschichte – Sprache und Politik – Wirtschaft – Recht (1998) 65-114.

Peter *Jordan*, Die ethnische Struktur Südosteuropas im Überblick. In: Atlas Ost- und Südosteuropa 2.7, S1: Ethnische Struktur Südosteuropas um 1992 (1995) 3-10.

Evangelos *Karagiannis*, Sieben Thesen zu den Pomaken Bulgariens. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 249-259.

Karl *Kaser*, Freier Bauer und Soldat. Die Militarisierung der agrarischen Gesellschaft an der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535-1881) (Zur Kunde Südosteuropas II/22, Wien/Köln/Weimar 1997).

Peter *Kawerau*, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens (Arbeiten zur Kirchengeschichte 31, Berlin 1958).

Saša *Kicošev*, The Ethnic and Religious Structure of the Population of Serbia and Montenegro. In: Österreichische Osthefte. Zeitschrift für Mittel-, Ost- und Südosteuropa 47, H. 1: Serbien und Montenegro. Raum und Bevölkerung – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Gesellschaft – Wirtschaft - Recht (2005) 55-72.

Machiel *Kiel*, The Incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire, 1353-1453. In: Kate *Fleet* (Hg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 1: Byzantium to Turkey, 1071-1453 (Cambridge 2009) 138-191.

Paschalis M. *Kitromilides*, An Orthodox Commonwealth. Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe (Aldershot 2007).

Markus *Koller*, Volkskultur und religiöse Praxis. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 293-295.

Markus *Koller*, Südosteuropa im Zeichen imperialer Herrschaft. Das Osmanische Reich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 214-292.

Markus *Koller*, Von der „Osmanisierung“ zur „Entosmanisierung“. Der osmanische Charakter des Balkan. In: Christian *Vofsi* (Hg.), Ottoman and Habsburg Legacies in the Balkans. Language and Religion to the North and to the South of the Danube River (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 8, München/Berlin 2010) 13-33.

Markus *Koller*, Albaner im Osmanischen Reich. Ein historiographischer Überblick (17. und 18. Jahrhundert). In: Oliver Jens *Schmitt*, Eva Anne *Frantz* (Hg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung (Südosteuropäische Arbeiten 140, München 2009) 81-105.

Dariusz *Kołodziejczyk*, Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th - 18th Century). An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents (The Ottoman Empire and its Heritage 18, Leiden/Boston/Köln 2000).

Heinz *Kramer*, Maurus *Reinkowski*, Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte (Stuttgart 2008).

Angel *Krašter*, Die Bulgarische Kirche in Geschichte und Gegenwart. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 149-156.

Tijana *Krstić*, Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire (Stanford 2011).

İ. Metin *Kunt*, Transformation of *Zimmi* into *Askeri*. In: Benjamin *Braude*, Bernard *Lewis* (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Bd. 1: The Central Lands (New York/London 1982) 55-67.

Marlene *Kurz*, Christen unter islamischer Herrschaft. Die *zimmi*-Verwaltung im Osmanischen Reich. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 85-96.

Wilma *Löhner*, Religiöse Kultur in Albanien. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 165-178.

Paul Robert *Magocsi*, Historical Atlas of East Central Europe (Seattle/London 1993).

Luca *Maiocchi*, The Coexistence of Catholic and Muslim Communities in 18th Century Kosovo. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 97-112.

Hans Georg *Majer*, Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 117-132.

Noel *Malcolm*, Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans. The Case of Kosovo. In: Celia *Hankesworth*, Muriel *Heppell*, Harry *Norris* (Hg.), Religious Quest and National Identity in the Balkans (London 2001) 91-109.

Noel *Malcolm*, Kosovo. A Short History (London 1998).

Noel *Malcolm*, Bosnia. A Short History (London 1994).

Bruce *Masters*, Christians in a Changing World. In: Suraiya N. *Faruqi* (Hg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839 (Cambridge 2006) 272-279.

Michalis N. *Michael*, Introduction. 'The Unchanging 'Turkish Rule', the 'Fair Ottoman Administration' and the Ottoman Period in the History of Cyprus. In: Michalis N. *Michael*, Matthisa *Kappler*, Eftihios *Gavriel* (Hg.), Ottoman Cyprus. A Collection of Studies on History and Culture (Near and East Monographs. New Series 4, Wiesbaden 2009) 9-24.

Anton *Minkov*, 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 30, Leiden/Boston/Köln 2004).

Michael Mitterauer, Religionen. In: Karl Kaser, Siegfried Gruber, Robert Pichler (Hg.), Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung (Wien/Köln/Weimar 2003) 345-375.

Ralf C. Müller, Der umworbene „Erbfeind“. Habsburgische Diplomatie an der Hohen Pforte vom Regierungsantritt Maximilians I. bis zum „Langem Türkenkrieg“ - ein Entwurf. In: Marlene Kurz, Martin Scheutz, Karl Vocelka, Thomas Winkelbauer (Hg.): Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung, Wien, 22.-25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 49, Wien 2005) 251-279.

H. T. Norris, Islam in the Balkans. Religion and Society Between Europe and the Arab World (London 1993).

Claire Norton, The Lutheran is the Turks' Luck. Imagining Religious Identity, Alliance and Conflict on the Habsburg-Ottoman Marches in an Account of the Sieges of Nagykanizsa 1600 and 1601. In: Marlene Kurz, Martin Scheutz, Karl Vocelka, Thomas Winkelbauer (Hg.): Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichischen Geschichtsforschung, Wien, 22.-25. September 2004 (MIÖG Erg. Bd. 49, Wien 2005) 67-81.

John Norton, The Bektashis in the Balkans. In: Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, Harry Norris (Hg.), Religious Quest and National Identity in the Balkans (London 2001) 168-200.

Viorel Panaite, The Status of Trade and Merchants in the Ottoman-Polish 'Ahdnames (1607-1699) In: International Committee for Pre-Ottoman and Ottoman Studies (Hg.), Essays on Ottoman Civilization. Proceedings of the XIIth Congress of the Comité, Praha 1996 (Archív orientální. Supplementa 8, Praha 1998) 275-298.

Hans Pfeiffermann, Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken (Winterthur 1946).

Robert Pichler, Makedonische Albaner im Spannungsfeld von Nationsbildung und islamischer Erneuerung. Alltagsperspektiven aus einem transstaatlichen sozialen Milieu. In: Christian Voß, Jordanka Telbizova-Sack (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 195-222.

Anja Pistor-Hatam, Drusen. In: Ralf Elger (Hg.), Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur (Beck'sche Reihe/bsr 1430, München 2008) 87-88.

Günter Prinzring, Beatrix F. Romhányi, Reichsherrschaft und innerregionale Konsolidierung im Hochmittelalter. Byzanz und die Staatenwelt in Südosteuropa. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 66-138.

Günter Prinzring, Kirchengeschichte. In: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 61-65.

Maurus *Reinkowski*, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 54/1 (2003) 13-37.

Harald *Roth*, Oliver Jens *Schmitt*, Im Zeichen imperialer Herrschaft. Das christlich beherrschte Südosteuropa in der Frühen Neuzeit. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 296-335.

Harald *Roth* (Hg.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, Bd. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas* (Köln/Weimar/Wien 2009).

Harald *Roth*, Siebenbürgen. In: Harald *Roth* (Hg.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, Bd. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas* (Köln/Weimar/Wien 2009) 373-381.

Harald *Roth*, Religionen und Konfessionen. In: Harald *Roth* (Hg.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, Bd. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas* (Köln/Weimar/Wien 2009) 45-51.

Gjergj *Rrapi*, Die albanische Großfamilie im Kosovo (Zur Kunde Südosteuropas. Albanologische Studien 4, Wien/Köln/Weimar 2003).

Marko *Šarić*, Inter-confessional Relations and (In)Tolerance Among the Vlachs (16th - 17th Centuries). In: Egidio *Ivetić*, Drago *Roksandić* (Hg.), *Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the „Other“ on the Borderlands Eastern Adriatic and Beyond 1500-1800* (Padova 2007) 181-194.

Jennifer *Scarve*, Muslim Communities in Romania. Presence and Continuity. In: Celia *Hawkesworth*, Muriel *Heppell*, Harry *Norris* (Hg.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans* (London 2001) 158-167.

Oliver Jens *Schmitt*, Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident (München 2012).

Oliver Jens *Schmitt*, 1500. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 211-213.

Oliver Jens *Schmitt*, Zentrum und Peripherie. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 139-141.

Oliver Jens *Schmitt*, Daniel *Ursprung*, Das Spätmittelalter in Südosteuropa. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart* (Regensburg 2011) 142-205.

Oliver Jens *Schmitt*, Venedig. In: Harald *Roth* (Hg.), *Studienhandbuch Östliches Europa*, Bd. 1: *Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas* (Köln/Weimar/Wien 2009) 435-440.

Oliver Jens *Schmitt*, Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft (Wien/Köln/Weimar 2008).

Oliver Jens *Schmitt*, Venezianische Horizonte der Geschichte Südosteuropas. Strukturelemente eines Geschichtsraums in Mittelalter und Früher Neuzeit. In: Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas 65/66 (2006/2007) 87-116.

Iskra *Schwarz*, Unmittelbare Nachbarn. Die Bulgaren und die Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert. In: Marija *Wakounig*, Wolfgang *Mueller*, Michael *Portmann* (Hg.), Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag (Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2010) 491-504.

Maria *Six-Hohenbalken*, Verzerrte Grenzen. Zur Geschichte der Muslime auf Kreta. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 121-140.

Stavro *Skendi*, The Millet System and its Contribution to the Blurring of Orthodox National Identity in Albania. In: Benjamin *Brande*, Bernard *Lewis* (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society, Bd. 1: The Central Lands (New York/London 1982) 185-257.

Stavro *Skendi*, Crypto-Christianity in the Balkan Area Under the Ottomans. In: Slavic Review. Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies 26/2 (1967) 227-246.

Leften S. *Stavrianos*, The Influence of the West on the Balkans. In: Charles *Jelavich*, Barbara *Jelavich* (Hg.), The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics Since the Eighteenth Century (Russian and East European Studies, Berkeley/Los Angeles 1963) 184-226.

Ludwig *Steindorff*, Von der Konfession zur Nation. Die Muslime in Bosnien-Herzegowina. In: Hans-Dieter *Döpmann* (Hg.), Religion und Gesellschaft in Südosteuropa (Südosteuropa-Jahrbuch 28, München 1997) 253-270.

Holm *Sundhaussen*, Rechtsgeschichte und Rechtskulturen. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 336-340.

Holm *Sundhaussen*, Südosteuropäische Gesellschaft und Kultur vom Beginn des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. In: Konrad *Clewing*, Oliver Jens *Schmitt* (Hg.), Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Regensburg 2011) 345-425.

Holm *Sundhaussen*, Geschichte Südosteuropas als Migrationsgeschichte. Eine Skizze. In: Südostforschungen. Internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas 65/66 (2006/2007) 422-477.

Holm *Sundhaussen*, Die Muslime in Südosteuropa. Historische Perspektiven. In: Johannes *Kandel*, Ernst *Pulsfort*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen. Eine Fachtagung der Friedrich-Ebert-Stiftung der Katholischen Akademie in Berlin und der Freien Universität Berlin (Osteuropainstitut), 22./23. Februar 2002 in der Friedrich-Ebert-Stiftung (Berlin 2002) 8-21.

Ernst Christoph *Suttner*, Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reichs. In: Thede *Kahl*, Cay *Lienau* (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11, Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2009) 75-83.

Ernst Christoph *Suttner*, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklungen der Neuzeit (Studia Oecumenica Friburgensia 49, Freiburg 2007).

Jordanka *Telbizova-Sack*, Christian *Voß*, Einleitung. In: Christian *Voß*, Jordanka *Telbizova-Sack* (Hg.), Islam und Muslime in (Südost)Europa im Kontext von Transformation und EU-Erweiterung (Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 9, München/Berlin 2010) 7-13.

Jordanka *Telbizova-Sack*, Eine Identität mit vielen Gesichtern? Die slawischen Muslime Makedoniens. In: István *Keul* (Hg.), Religion, Ethnie, Nation und die Aushandlung von Identität(en). Regionale Religionsgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa (Theologie/Religionswissenschaft 2, Berlin 2005) 47-66.

The Pew Forum. On Religion and Public Life, Global Religious Landscape, 18.12.2012, online unter <<http://features.pewforum.org/grl/population-number.php#>> (07.07.2013).

Turkish Statistical Institute, Address Based Population Registration System (ABPRS) Results, online unter <<http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul?dil=2>> (07.07.2013).

Michael *Ursinus*, Tanzimat. In: Edgar *Hösch*, Karl *Nebring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 677-678.

Michael *Ursinus*, Islamisierung. In: Edgar *Hösch*, Karl *Nebring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 306-309.

Milan *Vasić*, Der Islamisierungsprozess auf der Balkanhalbinsel (Zur Kunde Südosteuropas II/14, Graz 1985).

Speros *Vryonis Jr.*, The Experience of Christians Under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century. In: Michael *Gervers*, Ramzi Jibran *Bikhaqi* (Hg.), Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries (Papers In Medieval Studies 9, Toronto 1990) 185-215.

Heinz *Willemsen*, Thrakien. In: Edgar *Hösch*, Karl *Nebring*, Holm *Sundhaussen* (Hg.), Lexikon zur Geschichte Südosteuropas (Wien/Köln/Weimar 2004) 681-682.

Antonina *Zheblyazkova*, Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem. The Southeast-European Perspective. In: Fikret *Adanir*, Suraiya *Faroghi* (Hg.), The Ottomans and the Balkans. a Discussion of Historiography (The Ottoman Empire and its Heritage. Politics, Society and Economy 25, Leiden/Boston/Köln 2002) 223-266.

Zdenko *Zlutar*, Our Kingdom Come. The Counter-Reformation, the Republic of Dubrovnik, and the Liberation of the Balkan Slavs (Boulder 1992).

Abbildungsverzeichnis

Abb.1: Südosteuropa nach dem Wiener Kongress 1815 (S. 10)

Harald *Roth* (Hg.), Studienhandbuch Östliches Europa, Bd. 1: Geschichte Ostmittel- und Südosteuropas (Köln/Weimar/Wien 2009).

Abb.2: Morgenländisches Schisma 1054 (S. 34)

Hans Ulrich *Rudolf*, Vadim *Oswalt* (Hg.), Taschenatlas Weltgeschichte. Europa und die Welt (Gotha/Stuttgart 2004).

Anhang

Zusammenfassung

Die Islamisierung erheblicher Teile der südosteuropäischen Bevölkerung des Osmanischen Reiches vom 15. bis zum 19. Jahrhundert stellte einen komplexen und folgenreichen Prozess dar. Dieser Prozess formte sich regional sehr verschieden in unterschiedlich intensiven Phasen aus, und war auf eine Vielzahl von Motiven und Faktoren zurückzuführen.

Bezüglich dieser Motive und Faktoren für eine Konvertierung von Christen wird in der wissenschaftlichen Forschung zumeist auf die durch die osmanische Herrschaft und ihre strukturell bedingten Änderungen in der Verwaltung, im Rechtswesen, der Besteuerung und in religiösen Institutionen verwiesen. Andere Faktoren, die nicht zu denen der organisatorisch bedingten Struktur des Osmanischen Reiches gezählt werden können, werden hingegen kaum oder nur zum Teil behandelt und untersucht. An diesen Punkt soll diese Arbeit anschließen und systematisch diese „transregionalen“ und „externen“ Faktoren beschreiben und deren Bedeutung für den Islamisierungsprozesses der südosteuropäischen Bevölkerung erfassen. Für die methodische Vorgangsweise bedeutet dies nun, dass nach einer einleitenden Beschreibung der Situation der Christen im Osmanischen Reich, die verschiedenen Motive und Faktoren, die dem Islamisierungsprozess in Südosteuropa zugrunde lagen, aufgezeigt und kategorisiert werden. Zugleich werden die osmanischen Regionen in ihren religionsgeschichtlichen und geografischen Besonderheiten erfasst, um durch den Vergleich Unterschiede und Gemeinsamkeiten festzustellen. So soll zusammen mit der Analyse von Faktoren, die nicht zu denen der organisatorisch bedingten Struktur des Osmanischen Reiches gezählt werden können, eine systematische Zusammenfassung, aber auch eine Ergänzung im theoretischen bzw. eine Erweiterung im räumlichen Zugang in der Studie des Islamisierungsprozesses in Südosteuropa geschaffen werden.

Schlussendlich lässt sich so hinsichtlich der transregionalen und externen Faktoren feststellen, dass es zumindest vielerlei kleinere Einflüsse und Faktoren gab, die zusammen betrachtet sicherlich ihre Bedeutung im Islamisierungsprozess Südosteuropas unter den Osmanen hatten. Eine interdisziplinäre und überregionale Betrachtungsweise über einen langen Zeitraum hinweg in der Erforschung des Islamisierungsprozesses Südosteuropas ist somit lohnenswert und erfordert eine noch weitaus intensivere und breitere Untersuchung von möglichen transregionalen und externen Faktoren und deren Bedeutung.

Abstract

The Islamization of significant parts of the Southeast European population of the Ottoman Empire from the 15th to the 19th century represented a complex and momentous process. Importantly, this process developed differently in different regions and in different historical moments due to a plurality of motives and factors.

It is important to note that notions of these motives and factors for the conversion of Christians in the region are usually referenced in the scientific research on the Ottoman rule and its structural changes in the administration, law, taxation, and religious institutions. Other factors, which are not related to those of the organizational structure of the Ottoman Empire, are, however, only little or only partially treated and examined. This present work seeks to systematically describe these "transregional" and "external" factors and recognize their importance to the Islamization of the Southeast European population. For the methodological approach, this means that according to a preliminary description of the situation of Christians in the Ottoman Empire, the different motives and factors underlying the process of Islamization in Southeast Europe will be identified and categorized. At the same time, the religious-historical and geographical features of the Ottoman regions are recorded to determine by comparison their differences and similarities. Hence, together with the analysis of factors that are not related to those of the organizational structure of the Ottoman Empire, the present paper will offer a systematic summary and complimentary study of the theoretical and regional issues that pertain to the Islamization process in Southeast Europe.

Finally, this paper will posit that, in terms of the above-mentioned transregional and external factors, there have been more and factors minor influences which together certainly determined the resulting Islamization of Southeastern Europe under the Ottomans. An interdisciplinary, trans-historical and cross-regional approach to researching the Islamization of Southeastern Europe is therefore worthwhile and requires an even more comprehensive and critical investigation of possible transregional and external factors and their importance.

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name: Thomas Franz Karl Soder
Geboren am: 20. August 1981 in Wien
Staatsbürgerschaft: Österreich

Studium

10/2008 – heute Masterstudium Globalgeschichte und Global Studies an der
Universität Wien

10/2003 - 02/2008 Bakkalauratsstudium Japanologie an der Universität Wien,
Abschluss als Bakkalaureus der Philosophie

Schul- und Berufsausbildung

09/1994 - 06/2001 Werkschulheim-Felbertal (Privatgymnasium mit
Handwerksausbildung)
Abschluss der Matura und Tischlerlehre

09/1991 - 07/1994 Bundesrealgymnasium Freistadt

Berufserfahrung und Weiterbildung

03/2008 - 09/2008 Aufenthalt in Japan u. a. als Gruppenleiter und Mitgestalter bei
Kindercamps

09/2007 – 03/2008 Studienrichtungsvertreter der Japanologie an der Universität Wien

Sommer 2006 Praktika in Japan im organischen Landbau und Hotelmanagement

Wien, 15. Juli 2013

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 15. Juli 2013

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Klaus Sch...', written in a cursive style.

.....

Unterschrift