

Nathalie Clayer (Paris)

## Der Balkan, Europa und der Islam

Im Kopf eines „europäischen Bürgers“ treffen Europa und der Islam heute auf drei Ebenen aufeinander: im Bild des „geträumten Andalusien“, also der Symbiose zweier Kulturen, durch die diese gemeinsam eine Art Vollkommenheit erlangt hätten; im Bild von Millionen nach Westeuropa emigrierten Muslimen, die verschiedenste Gruppen bilden, sich vor mehr oder weniger langer Zeit hier niedergelassen haben und mitunter noch als Fremdkörper im europäischen Gewebe betrachtet werden; und schließlich im Bild der im europäischen Südosten lebenden muslimischen Gemeinschaften, deren Existenz ihm die Konflikte, die die Balkanhalbinsel in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts erschütterten, gerade erst wieder in Erinnerung gerufen haben. Die Mythifizierung der islamischen Vergangenheit Spaniens sowie die schwierige Integration der emigrierten muslimischen Bevölkerungen bilden die zwei Extreme, zwischen denen die Bilder des Westens über den Islam entstehen: Faszination und Ablehnung. Durch eine Auseinandersetzung mit der Begegnung Europas und des Islam im Südosten Europas können wir zu einem Verständnis der vieldeutigen und komplexen Beziehungen gelangen, die zwischen den beiden Konzepten real bestehen. Für mehr als fünf Jahrhunderte war diese Region, die letzten Endes als Einheit für sich wahrgenommen wurde, der man den Namen „Balkan“ gab, der Vorposten der muslimischen Welt in Europa – der Ort schlechthin der politischen Herrschaft des Islam über die christliche Bevölkerung. Damit begann der Balkan einen Grenzraum zwischen „zwei Welten“ zu repräsentieren.

Um die komplexen Ausformungen jener drei „Grenzen im Kopf“, die sich zwischen „Europa“ und dem „Balkan“, zwischen „Europa“ und dem „Islam“ sowie zwischen dem „Balkan“ und dem „Islam“ abzeichnen, zu fassen, müssen wir uns zuerst der Frage nach dem Ursprung des Islambildes in Westeuropa zuwenden. In der Folge werden wir untersuchen, wie Westeuropa den Islam des europäischen Südostens wahrgenommen hat. Anschließend wollen wir uns den Beziehungen zwischen Europa und dem Islam in den nationalen Konstruktionen des Balkans widmen und unser Augenmerk dabei sowohl auf den Einfluss der westlichen Sichtweise als auch auf die vor Ort wirkenden Kräfte legen. Und schließlich werden wir im Detail den albanischen Fall analysieren, der in vieler Hinsicht einzigartig ist, da die Albaner ja in der Mehrheit Muslime sind. Dieses Fallbeispiel erhellt jedoch umso besser die Dynamik, der die Konstruktion der Europa- und Islambilder in der Bevölkerung des europäischen Südostens unterliegt.

## Europa und der Islam

Die imaginäre Grenze zwischen Europa und dem Islam begann sich im Mittelalter abzuzeichnen – zwischen zwei einander bekämpfenden „Welten“, zwei Ideologien, zwei Religionen: dem (lateinischen) Christentum und dem Islam. Die unmittelbare Bedrohung, die die muslimischen Truppen und deren Vorrücken auf europäischer Erde darstellten, haben ein negatives und furchterregendes Bild der muslimischen Welt und des Islam entstehen lassen – eine Sicht, die sich als hartnäckig erweisen sollte. Im Verlauf der weiteren historischen und politischen Entwicklungen wird dieses Bild zwar eine Veränderung und Abstufung erfahren und bei manchen sogar durch ein positives, mit einer gewissen Faszination verbundenes Bild ersetzt werden. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der Islam für die breiten Massen der europäischen Bevölkerung bedrohlich und schrecklich geblieben ist und dass diese Sicht der Dinge zu bestimmten Zeiten die Debatte beherrscht. So wird der Islam für den Westen vor allem zu einem Synonym für Fanatismus oder, in jüngerer Zeit, für Fundamentalismus, Integrismus<sup>1</sup> und Islamismus.

Abgesehen von dem Gewicht dieses Bildes von einer islamischen Gefahr hat es niemals nur „eine“ europäische Sicht des Islam gegeben, da „Europa“ niemals „ein(e)s“ war und die verschiedenen europäischen Akteure – je nach ihrem Standpunkt und abhängig von dem Bereich, in dem sie mit dem Islam zu tun hatten (Politik, Handel, Reisen, Religion, Wissenschaft, Publizistik) – über sehr unterschiedliche Wahrnehmungen des „Anderen“ verfügten. Darüber hinaus entwickelten sich diese Sichtweisen jeweils in Abhängigkeit von den politischen und wirtschaftlichen Beziehungen Westeuropas mit der muslimischen Welt sowie vom Wandel der westlichen Gesellschaft selbst. Letztlich ist das Bild des Islam auch ein Spiegel, in dem sich die europäische Gesellschaft selbst wiedererkennt. Um die „Etappen“ des westlichen Blicks auf die muslimische Welt nachzuvollziehen, wollen wir hier den Untersuchungen von Norman Daniel (1966), Hishem Djait (1978) und vor allem Maxime Rodinson (1989) folgen.<sup>2</sup>

Für Hishem Djait haben die arabischen Eroberungen in Europa im westlichen Bewusstsein „die affektive Grundlage für seine im Wesentlichen von Feindschaft geprägte Repräsentation des Islam“ erzeugt (Djait 1978: 17). Das Mittelalter ist in der Tat das Zeitalter zweier einander bekämpfender Welten. Der Muslim stellt für die Menschen des Westens eine konkrete

---

<sup>1</sup> Der Begriff „Integrismus“ wird vor allem im Französischen verwendet (*intégrisme*). Ursprünglich bezeichnet er Strömungen innerhalb des Katholizismus, deren Bestreben es ist, die Religion wieder in den Mittelpunkt des politischen und sozialen Lebens zu rücken. Im allgemeinen Sprachgebrauch werden „Fundamentalismus“, „Integrismus“ und „Islamismus“ in der Regel synonym verwendet. Islamwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler gebrauchen die Begriffe „Fundamentalismus“, „Islamismus“, „islamischer Radikalismus“, „Neofundamentalismus“ und andere hingegen zur Bezeichnung unterschiedlicher pietistischer oder politischer Bewegungen in der muslimischen Welt.

<sup>2</sup> Es existieren zahlreiche Studien über die europäische Wahrnehmung des Islam und des Orients. Zu erwähnen wäre insbesondere jene von Edward Said (1978), die viele Reaktionen ausgelöst hat. Festzuhalten wären auch jüngere Arbeiten wie jene von Thierry Hentsch (1988) sowie Marie-Claude Burgat und Irène Fenoglio (1991).

Gefahr dar. Zudem nimmt er unbefangene Neubekehrte auf. Wie Maxime Rodinson jedoch zeigt, ist der Grund dafür, dass ein Bild des Islam überhaupt Gestalt annehmen kann, jener, dass die lateinische christliche Welt sich ideologisch eint. Die Muslime werden in der Folge jene „Anderen“, die das „Wir“ definieren, und der Islam, ihre Weltanschauung, wird zu einer Häresie, deren Propheten man als einen Betrüger betrachtet. Für die breite Öffentlichkeit ist dieser Feind dämonisiert. Das Bild der muslimischen Welt, über das die Herrschenden verfügen, ist sicher ein genaueres. Selbst wenn der Feind als ein ideologischer Block angesehen wird, weiß man, dass dieser sich aus mehreren politischen Einheiten zusammensetzt. Eine objektivere Haltung tritt vor allem unter den Wissenschaftlern, die aus dem naturwissenschaftlichen und philosophischen Wissen muslimischer Autoren schöpfen, zutage. Schließlich beginnt man jedoch die arabischen Denkleistungen vom Islam selbst zu trennen, indem man zum Beispiel davon ausgeht, dass die muslimischen Philosophen mit dem offiziellen Islam nicht übereinstimmen. Diese Tendenz trägt wenig dazu bei, dass das Bild des Islam selbst neu bewertet wird. Bei den Handel Treibenden kommen vielleicht, in einem plötzlichen Überschwang von „gegenseitiger Wertschätzung“, differenziertere Urteile auf, ebenso wie bei den Kreuzfahrern, die, aus einem Geist der Ritterlichkeit heraus, ihren Gegnern eine gewisse Achtung entgegenbringen.

Da das (vielfältige) Bild des Islam mit der ideologischen Einigung des lateinischen christlichen Europa Form angenommen hatte, war es nur natürlich, dass die Veränderungen, die dieses Europa erfuhr – der Zerfall der politischen Einheit und die Entwicklung von Monarchien sowie die Veränderung der westlichen Geisteshaltung –, zu einem Wandel dieses Bildes führten. Auch die mongolische Gefahr drängte im 13. Jahrhundert eine Zeit lang die mögliche Bedrohung durch den Islam in den Hintergrund. So entwickelte sich, zumindest in bestimmten Kreisen, eine differenziertere Sichtweise, nach dem Beispiel Kaiser Friedrichs II. (gestorben 1250), den man als islamfreundlich bezeichnen kann. In anderen Kreisen wiederum herrschte eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem ehemaligen Feind.

Die Dinge änderten sich jedoch mit der Ausbreitung eines neuen muslimischen Reiches, des osmanischen, ab dem Ende des 14. Jahrhunderts in Südosteuropa. Der „Feind“, der „Andere“, wurde zum – noch dazu europäischen – Nachbarn. Das Bild des Islam hielt sich in jenen Grundzügen, die im Mittelalter geprägt worden waren: Es war polemisch und apologetisch, oft geringschätzig und verständnislos. Der Islam wurde mit der türkischen Macht assoziiert, die man fürchtete und die zum Synonym für Gewaltherrschaft wurde. Doch im Unterschied zum Mittelalter, wo der Gegensatz im Grunde ein ideologischer gewesen war, nahm er nun auch eine zeitliche Dimension an: Das Osmanische Reich trat in den Kampf um die politische Vorherrschaft in Europa ein sowie in das Spiel der Allianzen und der daraus hervorgehenden Gegensätze. In der Tat zögerten bestimmte europäische Herrscher nicht, sich mit dem osmanischen Sultan zu verbünden. Von manchen wurden die Türken auch in die europäischen Genealogien eingebunden, während sie für andere skythische „Barbaren“ waren. Im einen wie im anderen Fall wurde der Islam nunmehr mit den Türken gleichgesetzt: „Türkisch“ wurde gleichbedeutend mit „muslimisch“. Im Übrigen machten die religiösen Gegensätze innerhalb des europäischen Christentums selbst den Islam nicht mehr

zum einzigen verdammenswerten Glauben. Für einen Katholiken waren Protestantismus, Orthodoxie ebenso wie der Islam allesamt Irrlehren.

Die Nähe des osmanischen Großreiches sowie die politischen und wirtschaftlichen Interessen, die für die Staaten Westeuropas auf dem Spiel standen, trugen dazu bei, dass man die Beziehung mit dem „Anderen“ pflegte, aber auch die Beschäftigung mit ihm und das Wissen über ihn. Die Orientalisten machten sich – mehr oder weniger frei von einer ideologischen und apologetischen Sicht des Islam – an das Studium der Sprachen und Kulturen in seinem Bereich. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts griff mit der Verbreitung von *Tausendundeine Nacht* auch ein exotisches Bild des Orients um sich. Die Verbreitung der Aufklärung und des Universalismus führte im 18. Jahrhundert darüber hinaus zu einem Kampf gegen den mittelalterlichen Obskurantismus und gegen das Christentum; und um Letzteres zu bekämpfen, bediente man sich des Islam, der konkurrierenden Lehre. Die objektive Haltung gegenüber dem Islam machte so letzten Endes oft der Bewunderung Platz. Man pries die Toleranz des Osmanischen Reiches gegenüber den nichtmuslimischen Minderheiten; man hob den rationalen Charakter des Islam hervor usw. Es begann sich eine brüderliche und verständnisvolle Haltung gegenüber dem muslimischen Orient herauszubilden.

Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter des Imperialismus und Eurozentrismus, vollzog sich eine radikale Wende. Im Kontext der Eroberung und europäischen Herrschaft über die anderen, insbesondere muslimischen Völker entstand ein neues Islambild. Es gründete sich auf die Geringschätzung anderer Kulturen, einen romantischen Exotismus und auf ein spezialisiertes Wissen – drei Prismen, die zusammenwirkten und einander ergänzten, mehr als dass sie zueinander in Widerspruch gestanden wären, um noch einmal auf Maxime Rodinson (1989) Bezug zu nehmen. Mit der Festigung der politischen Überlegenheit Europas bestätigte sich auch die im 18. Jahrhundert aufgekommene Tendenz, keine Angst, aber auch keinen Respekt mehr vor dem „Feind“ zu haben. Der Eurozentrismus fand in der Vorstellung Ausdruck, dass die einzig mögliche Universalität die Annahme des europäischen Modells sei. Manche, wie die Missionare als Vorreiter dieses Gedankens, knüpften den Fortschritt und Erfolg der europäischen Nationen an die christliche Religion, während der Islam ihnen die Hauptursache für die Rückständigkeit und Unterlegenheit der muslimischen Welt zu sein schien. Der Islam wurde, wenn auch mit kleinen Unterschieden und Veränderungen, so doch erneut dämonisiert, und zwar mithilfe eines aus dem Mittelalter übernommenen ideologischen Arsenal (Djait 1978: 24). Diesmal war es das Schlagwort „Panislamismus“, unter dem wiederum ein Drohbild des Islam gezeichnet wurde. Durch die Malerei und orientalistische Literatur verbreitete sich in einem großen Teil der Öffentlichkeit das Bild eines exotischen, wilden und barbarischen, im Grunde jedoch schwachen und harmlosen, weil beherrschten Orients. Die Wissenschaftler wiederum entwarfen Theorien, die die Herausbildung der Kulturen an die Sprachfamilien knüpften und so die Grundlagen für die Ordnung des 19. Jahrhunderts in der Antike suchten. Einzig die Kaufleute, Diplomaten, Reisenden und Wirtschaftstreibenden blieben nah an der zeitgenössischen Wahrheit, deren Zeugen sie im Zuge ihrer Reisen wurden.

Die durch den Ersten Weltkrieg verursachten Erschütterungen brachten dieses eurozentrische Weltbild jedoch ins Wanken. So hatte etwa die antikoloniale Bewegung, die sich

im 20. Jahrhundert verbreitete, die Tendenz, den Islam positiv zu bewerten und sogar zu sakralisieren. Ebenso entwickelten bestimmte Gruppen in ihrem Bestreben, eine Antwort auf die Entchristianisierung zu finden, aus einem Geist der Solidarität zwischen der muslimischen Religion und dem Christentum heraus ein positives Islambild. Manche wagten, aus unterschiedlichen Gründen, sogar den Schritt und traten zum Islam über. Im Bereich der Wissenschaft verloren die Philologie und die historische Linguistik ihre Vorrangstellung zugunsten neuer Disziplinen, die sich wesentlich weniger voreingenommen an das Studium der muslimischen Gesellschaften machten. Diese Veränderungen haben die im Westen zum Teil vorherrschende Vorstellung von einem Gegensatz zwischen dem Christentum und Europa auf der einen Seite und einem Islam, der nach wie vor mit Bedrohung, Rückständigkeit und Barbarei assoziiert wird, auf der anderen jedoch keinesfalls beseitigt. Die 1979 ausgebrochene iranische Revolution hat dieses Bild noch bestärkt. In den Medien sind „Islamismus“, „Fundamentalismus“ und „Integrismus“ zu jenen Etiketten geworden, die mit dem – vor allem als arabisch oder iranisch wahrgenommenen – Islam am häufigsten in Verbindung gebracht werden.

Infolge des Zusammenbruchs des „kommunistischen Blocks“ in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich mit den Thesen Samuel Huntingtons, Autor des berühmten Buches *The Clash of Civilizations* (dt.: *Kampf der Kulturen*, 1996)<sup>3</sup>, der kulturalistische Zugang wieder sehr stark durchgesetzt. Wiederum mithilfe eines ideologischen Arsenal, das man als Vermächtnis des Mittelalters betrachten könnte, hat Huntington das Bild einer muslimischen Welt mit „blutigen Grenzen“, die sich erneut zum „Feind“ der westlichen Welt erhebt, populär gemacht. Der ideologische Gegensatz zwischen Kommunismus und Kapitalismus habe für geraume Zeit nur den wahren Gegensatz, den kulturellen nämlich, verschleiert. Um seine Theorie zu stützen, bezieht sich dieser Autor nun aber im Besonderen auf eine Analyse der Konflikte auf dem Balkan, wo er einen „Zusammenstoß“ (*clash*) zwischen dem Westchristentum auf der einen und dem Ostchristentum und dem Islam auf der anderen Seite ortet. Das Attentat vom 11. September 2001 hat diese kulturalistische Sicht noch bestärkt, wenn es, zumindest bei manchen, auch den Wunsch hervorgerufen hat, zu einem tieferen Verständnis des „Anderen“ zu gelangen.

## Westeuropa und der Balkanislam

Die westliche Sicht der Balkanmuslime fügt sich im großen Ganzen in das oben geschilderte Islambild mit seiner Entwicklung und Diversität. Die Tatsache, dass es sich hierbei um einen Islam auf europäischem Boden handelt, hat zeitweise jedoch die Linse gebrochen, durch die er wahrgenommen wurde. Zuallererst wurde er eng mit dem Osmanischen Reich in Verbindung gebracht, mit „dem Türkischen“ und dem Bild von der erzwungenen Unterwerfung der christlichen Bevölkerung. Zudem gab der „Kreuzfahrergeist“ den von den

---

<sup>3</sup> Huntington entwickelte seine Thesen erstmals in einem 1993 erschienenen Artikel.

Venezianern, Österreichern, Polen, Russen oder dem Vatikan geführten Kriegen weiterhin Nahrung, wie etwa jenem der Heiligen Liga, die Ende des 17. Jahrhunderts die verschiedenen Mächte gegen das Osmanische Reich einte. Die westliche Sicht des Balkanislam war, gleich wie das allgemeine Islambild, in Wirklichkeit immer vielfältig und widersprüchlich: Der Balkanislam war gleichbedeutend mit Fanatismus, Rückständigkeit und Konservatismus, aber ebenso mit Toleranz, ungezwungenem Lebensstil und Mystik. Das Vorhandensein einer muslimischen Bevölkerung lokaler Herkunft, die im Laufe der Jahrhunderte osmanischer Herrschaft zum Islam konvertiert war, ließ darüber hinaus Bilder entstehen, die in dem Maße immer komplexer wurden, wie die osmanische Vorherrschaft in Frage gestellt wurde und man mit der unmittelbar bevorstehenden Wiedereingliederung dieser Regionen in den „europäischen“ politischen Raum rechnete. Drei grundlegende Sichtweisen haben sich, je nach der Ausrichtung und den Interessen der westlichen Akteure, in der Folge verbreitet: Der Islam und die Muslime seien Fremdkörper, die abgestoßen werden müssten; der Balkanislam sei ein oberflächlicher, und die Balkanmuslime seien potentielle Christen; der Islam und die Muslime der Region seien europäisch und daher anders als der türkische, arabische usw. Islam beziehungsweise als die türkischen, arabischen und anderen Muslime.

Man sieht, dass diese Sichtweisen eng mit der im westlichen Denken vorhandenen imaginären Grenze zwischen Europa und dem Islam verknüpft sind. Sie stehen auch in sehr starkem Zusammenhang mit dem im Westen allmählich entstehenden Balkanbild (Todorova 1997). Es ist das zweideutige Bild einer zwischen dem Orient und dem Westen gelegenen Region. Genau genommen wird der Balkan als eine orientalische Region betrachtet: als barbarisch, primitiv, exotisch, als ein Ort, wo islamischer Despotismus und Fatalismus herrschen oder aber, in mancher Augen, religiöse Toleranz. Allerdings ist diese Region in ihrer Orientalität unvollständig (Allcock 2000: 229). Dieser unvollständige und zweideutige Charakter, der sich sowohl aus ihrer geographischen Lage als auch aus der großen Zahl der hier lebenden Christen ergibt, wird noch verstärkt, wenn Westeuropa sich anschickt, in ihr die Wiege der klassischen Welt und seiner Kultur zu sehen. Im 19. Jahrhundert entstanden so, durch das Prisma des Philhellenismus etwa oder des Nationalitätenprinzips, neue Bilder des Balkans, aber auch des Balkanislam und der Balkanmuslime. Diese Bilder waren gleichermaßen an das Gefühl geknüpft, dass die Überlegenheit Europas nunmehr außer Zweifel stehe, wie an jenes, dass der Rückzug des Osmanischen Reichs aus dem Balkan klare Sache sei.

In diesem Kontext dachten viele noch, dass die Zukunft des Balkans nicht mit einem Zusammenleben von Muslimen und Christen zu verbinden sei und dass die Türken/Muslime fortziehen müssten (Höpken 1997: 54; Todorova 1997: 82). Manche betrachteten das Nebeneinander und die Symbiose von Islam und Christentum in bestimmten Regionen des Balkans zudem als ein Zeichen für die Ignoranz und fehlende Bildung der örtlichen Bevölkerung (ebd.: 77). Andere, darunter Ami Boué, sahen dem Glaubensübertritt bestimmter eingessener Muslime entgegen. Boué zufolge wären die Albaner und Bosniaken jene, die man am leichtesten wieder in den Schoß der christlichen Kirche zurückholen könnte. Sie würden sich nämlich noch daran erinnern, dass ihre Vorfahren Christen

gewesen seien, und sähen die „nützliche und praktische“ Seite der christlichen Religion, wohingegen die asiatischen Osmanen in religiösen Dingen über weniger Scharfsinn verfügten und zu einem solchen Schritt weniger geneigt seien (Boué 1840: 181f). Man bemerke, dass die Osmanen durch die Qualifizierung als „asiatisch“ aus Europa hinausverwiesen wurden.

Noch im 19. Jahrhundert ist es die Anwendung des Nationalitätenprinzips, die im Westen eine Repräsentation des Islams der Balkanmuslime entstehen lässt, die deren Integration in Nationen, welche nach Aufnahme in die Reihen der europäischen Nationen streben, möglich macht. In der Absicht, ein Bild der albanischen Nation zu entwerfen, das alle Albaner ungeachtet ihres Glaubens vereint, veröffentlicht Dora d'Istria<sup>4</sup> in einer italienischen Diskussionszeitschrift eine lange Abhandlung über die albanischen Muslime. Sie ist bemüht, diese so darzustellen, dass sie nichts mit den Osmanen gemein hätten, weder mit den „Fanatikern der Pforte“ noch mit deren Islam, sondern dass sie, im Gegenteil, weitgehend von ihrer „arischen Rasse“ und somit von ihrem europäischen Charakter bestimmt seien. Sie schildert die Muslime Nordalbaniens als der Autorität des Sultans nicht wirklich unterworfen, als ihre Autonomie verteidigend, die „Asiaten“ verachtend und ihre Frauen nicht so erniedrigend, wie es in den anderen muslimischen Ländern üblich sei. Sie stellt den „Löwenmut“ der albanischen Muslime dem „weibischen Charakter“ der Asiaten gegenüber. Sie meint, dass sie dem Sultan und der Religion gegenüber gleichgültig seien und sich dem Christentum zuwenden würden, wenn sie irgendeinen Nutzen darin erkennen könnten, genau so wie sie es bei ihrem Übertritt zum Islam getan hätten. „Obwohl ihnen die Arbeiten der modernen Ethnologen unbekannt sind, die sie zu Mitgliedern der edlen arischen Familie machen“, hätten sie, ihr zufolge, „eine große Achtung vor dem Blut, das in ihren eigenen Adern fließt“ (Dora d'Istria 1868: 222). Die Muslime Südalbaniens wiederum stattet sie mit den Zügen des berühmten Ali Pascha von Ioannina<sup>5</sup> aus, den sie als eine diversen europäischen Staatsmännern vergleichbare politische Persönlichkeit darstellt. Weiters zieht sie eine religiöse Grenze zwischen den Tosken (Südalbanern) und den Osmanen und erklärt, dass Erstere keine orthodoxen Muslime (Sunniten) seien, sondern Schiiten wie die Perser, die einen anderen Islam verkündeten, welcher Freidenkergesellschaften (das heißt mystischen Bruderschaften, denen sich Ali Pascha angeschlossen habe) gewogen sei. Die Tosken aber hätten sich, ebenso wie die Perser, für diese Form des Islam aufgrund von deren Kompatibilität mit der „arischen Rasse“ entschieden (Dora d'Istria 1868–1870).

Die politischen Interessen, die bestimmte europäische Mächte am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf der Balkanhalbinsel verfolgten, sollten sich auch auf das Bild des Islam und der ansässigen Muslime auswirken; sie trugen zu dessen allgemeiner Verbreitung und Popularisierung bei. Im Falle Österreich-Ungarns kann man von einem regelrechten *Engineering* sprechen, das in Bezug auf die Muslime Bosniens und der Herzego-

---

<sup>4</sup> Pseudonym der berühmten rumänischen Prinzessin albanischer Herkunft und in Europa lebenden Elena Ghika.

<sup>5</sup> 1744?–1822, Statthalter der ehemaligen osmanischen Provinz Ioannina, der sich den osmanischen Machthabern widersetzte; auch der „Löwe von Ioannina“ genannt.

wina und, in bescheidenerem Maße, bezüglich der albanischen Muslime entwickelt wurde. Die Ideologie von Benjamin Kállay<sup>6</sup>, einem der wichtigsten Vordenker der österreichischen Balkanpolitik zu jener Zeit, beruhte auf dem Bild eines Kampfes zwischen zwei Geisteshaltungen: dem „Geist des Orients“ und dem „Geist des Westens“. Letzterer, der politische Nationen und große Nationalstaaten geschaffen habe, trage den Sieg über den orientalischen Geist davon, welcher gleichbedeutend mit Partikularismus sei. Kállay vertrat, daraus folgend, die Ansicht, die Doppelmonarchie sei – als westliche Macht – mit einer zivilisatorischen Mission in jenen Ländern betraut, in denen der orientalische Geist herrsche. Im Kontext des besetzten Bosnien und Herzegowina bestand diese Mission darin, der ansässigen Bevölkerung die Idee einer politischen Nation einzuflößen. Kállay zufolge sollte sich diese trikonfessionelle (katholische, orthodoxe, muslimische) Nation nun aber speziell um den ansässigen muslimischen „Adel“ (den einzigen Adel des Landes) formieren. Zwar scheiterte der Versuch der österreichisch-ungarischen Behörden, eine gemeinsame „bosnische“ Identität zu schaffen, die im Gegensatz zu den serbischen und kroatischen Nationalbewegungen gestanden wäre; die Idee einer bosnischen (sogar muslimisch-bosnischen) Besonderheit setzte sich jedoch durch – mithilfe der „bogomilischen Theorie“, die die Muslime Bosniens und der Herzegowina zu Nachfahren der Bogomilen<sup>7</sup>, dualistischer Häretiker des Mittelalters, machte. Dieser „Erfindung“ sollte kein geringer Erfolg beschieden sein, erfreut sie sich doch bis in unsere Tage sehr großer Beliebtheit. Es bleibt festzuhalten, dass Kállay dieser Konstruktion einer „bogomilisch-muslimischen“ Besonderheit zwar aus lokalpolitischen Gründen den Weg bereitete; sein westlich-christliches Bild ließ ihn jedoch glauben, dass die Muslime Bosniens und der Herzegowina in der Zukunft zum Katholizismus übertreten würden (Kraljačić 1987).

Die christlichen Missionare teilten selbstverständlich diese Sicht der Dinge, war es doch oft ihre Funktion, wenn nicht ihr Ziel, die örtliche muslimische Bevölkerung dazu zu bringen, ihren Glauben zu wechseln. Dies gilt insbesondere für die protestantischen Missionare wie zum Beispiel Charles T. Erickson, der im Jahre 1914 Albanien als den rechten Ort betrachtete, die Bekehrung der gesamten muslimischen Welt in Angriff zu nehmen! Er machte die osmanische Herrschaft für die wirtschaftliche Rückständigkeit des Landes verantwortlich. Darüber hinaus stellte er den christlichen Glauben als die – nach Aussage der Betroffenen – Religion der Vorfahren der Albaner dar. Es sei daher keine Schande, zu diesem Glauben zurückzukehren, der jener des Wohlstands sei. Weiters meinte er, dass der Islam den – europäischen – Albanern von den asiatischen Türken aufgezwungen worden sei. Gemeinsam

---

<sup>6</sup> 1839–1903, österreichisch-ungarischer Finanzminister sowie k. u. k. Statthalter von Bosnien und Herzegowina.

<sup>7</sup> Die „Gottliebenden“ erhoben sich gegen die Missbräuche der christlichen Kirche; der Ansatz ihrer häretischen Lehre ist dualistisch, das heißt, es wird in unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen Gut und Böse gedacht. Der von einem Dämon geschaffenen materiellen Welt haftet das Böse an; der Schöpfergott ist für sie nicht derselbe wie der Erlösergott. Die Bewegung wurde lange vor der osmanischen Eroberung zerschlagen. Die Theorie, die besagt, dass sich die Mitglieder dieser Sekte lieber zum Islam bekehrt hätten, als sich der katholischen oder der orthodoxen Kirche zu unterwerfen, ist ein Mythos.

mit dem „osmanischen Joch“ – als Synonym für Untergang und Verderben – müsse man sich daher von dieser Religion befreien, die unangemessen sei, weil mit Europa und dem Wohlstand unvereinbar (Erickson 1914). Dreizehn Jahre später gab Samuel M. Zwemer, ein anderer Protestant, seiner Beschreibung Sarajevos unter Bezugnahme auf die muslimischen Gemeinschaften in Südosteuropa einen exotischen Anstrich, reproduzierte gleichzeitig jedoch das Bild der kongruenten Gegensätze Europa/Asien, Christentum/Islam, Fortschritt/Konservatismus. Einleitend behauptete er etwa: „[D]iese Minderheitengruppen bleiben statisch, wie kleine Inseln eines asiatischen Konservatismus inmitten der schnellen Strömungen und steigenden Fluten des europäischen Lebens.“ (Zwemer 1927: 332)

Bei den Katholiken finden sich ebenso klare Bilder; diese sind mit der Begeisterung und dem Proselyteneifer verbunden, von denen der Fall des Osmanischen Reiches auf dem Balkan begleitet war. So propagierten etwa bestimmte italienische katholische Kreise kurz nach der Anerkennung des Fürstentums Albanien durch die Großmächte im Jahre 1913 in der Tageszeitung *Roma e l'Oriente* (Rom und der Orient) eine „Rekonversion“ der muslimischen (und orthodoxen) Albaner zum Katholizismus. Diese „Rückkehr zum Glauben der Vorväter“ war einmal mehr als eine Rückkehr nach Europa gedacht. Diese wäre in der Tat nur der gerechte Lohn nach den erzwungenen Glaubensübertritten und dem unter dem „grausamen Joch des Türken und der Religion Mohammeds“ erlittenen Leid, denn es sei Skanderbeg (dem albanischen Nationalhelden) und der Verbundenheit der Albaner mit der katholischen Kirche zu verdanken, dass die westlichen Regionen Europas vor der türkischen Gefahr gerettet worden seien. Der oder die Autoren dieses Artikels betonten zudem die extreme Oberflächlichkeit des Islam der albanischen Muslime, welche folglich leicht zu bekehren wären (*La questione religiosa in Albania* 1913).

Unter den christlichen Missionaren waren jedoch auch andere, differenziertere Betrachtungsweisen anzutreffen, was diese aber nicht daran hinderte, mitunter zweideutig zu bleiben. So drückte beispielsweise Pater Fulvio Cordignano, der in der Zwischenkriegszeit in Albanien aktiv war, das üblicherweise mit dem Balkan assoziierte Bild des Primitivismus und des Fatalismus der albanischen Bevölkerung auf – ohne Unterschied der Religion. Seine Schilderung war zudem auch nicht frei von einem gewissen Exotismus, wenn er in seiner weitschweifigen Abhandlung einen „mysteriösen“ Orient beziehungsweise Islam erstehen ließ. Dennoch nimmt sich sein Blick auf den Islam vergleichsweise objektiv und sogar viel positiver aus als jener, den er – ein Verteidiger des Glaubens angesichts der fortschreitenden Entkonnfessionalisierung der Gesellschaft und der Schule („das Werk von Freimaurern“) – auf das orthodoxe Christentum richtete. Dieses beschrieb er als „vom Byzantinismus durchdrungen“ und „durch und durch seelen- und geistlos“ (Cordignano 1933: 292). Für ihn war der Orient (zu dem Albanien gehörte) ein Ort, wo man noch nachdachte, wohingegen der Westen eine Maschine geworden war. Seine Darstellung zeigt auch einen gewissen Hang zu den Geheimlehren des Islam, vielleicht deshalb, weil er sie für nicht mehr wirklich

---

<sup>8</sup> Pater Cordignano schrieb zu der Zeit, wo in Albanien die Privatschulen, insbesondere die katholischen, eben erst geschlossen worden waren.

islamisch hält. In Bezug auf den Bektaschismus<sup>9</sup>, eine in hohem Maße synkretistische und heterodoxe Geheimlehre, schreibt er beispielsweise, diese sei „vom Islam weiter entfernt als der Islam vom Christentum“ (ebd.: 303).

Die Tendenz, bestimmte Formen des Islam aus dieser Religion auszugrenzen, findet sich bei zahlreichen westlichen Reisenden, Beobachtern und Forschern wieder, die über den Balkan geschrieben haben. Die Grenze Islam/Christentum, die die Grenzen Orient/Okzident, Konservatismus/Fortschritt, Fanatismus/Toleranz überlagert, wird dadurch nicht beseitigt. Es gibt immer noch einen konservativen und/oder fanatischen Islam. Aber bestimmte Formen des Islam werden in gewisser Weise als „Zwischenstufen“ betrachtet: Sie werden als mit den Werten des Westens vereinbar wahrgenommen, und diese Vereinbarkeit verdanken sie ihrer vermeintlichen Verbindung mit dem Christentum. So betrachtet Margaret Hasluck – der These ihres Mannes, Frederick W. Hasluck, folgend – den Bektaschismus, dessen „Toleranz [...] dazu geführt [hat], dass die Bektaschi und die Christen ihre jeweiligen Heiligtümer gegenseitig aufsuchen“, als „einen standhaften Versuch, eine Brücke zwischen dem Christentum und dem Islam zu bauen“ (Hasluck 1925: 397). Sie schreibt weiter:

*Der Bektaschismus spricht Albaner somit in ihrer Menschlichkeit an – durch die Verkörperung des nahöstlichen Ideals der Güte, durch seine interessanten Grundsätze, durch die Freiheit, die er dem Individuum gewährt, und durch seine abergläubische Seite, die die Schwächen des sterblichen Menschen bedient. Er spricht sie als Albaner an, durch seine Betonung des Patriotismus. Und schließlich fühlt Albanien, mit seinem nun dem fortschrittlichen Westen zugewandten Gesicht, dass der konservative Koran, welch edles Buch er auch sei, den Fortschritt behindert. Der Islam ist jedoch, wenn man ihn einmal angenommen hat, ebenso schwer zugunsten des Christentums aufzugeben wie das Christentum zugunsten seines jüdischen Vorläufers. Für Muslime, die diese Schwierigkeit empfinden, bietet der Bektaschismus einen Islam, der Fortschritt im westlichen Sinne ermöglicht. (ebd.: 398)*

Die Originalität Margaret Haslucks liegt darin, dass sie rät, den Bektaschismus zur Religion aller Albaner zu machen und so auch den Übertritt der christlichen Minderheit zu dieser Form des Islam in Erwägung zu ziehen, deren Geist dem sunnitischen Islam, den sie unter anderem als „reaktionär“, „bigott“ und „starr“ bezeichnet, dermaßen entgegengesetzt ist. Andere wiederum sollten in den Reformen des sunnitischen Islam (die von den politischen Machthabern und/oder unter dem Einfluss von reformfreudigen Muslimen durchgeführt

---

<sup>9</sup> Der Derwischorden der Bektaschi (türk. *Bektaşî*) hat sich in Albanien in der osmanischen Zeit verbreitet, insbesondere ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Im unabhängigen Albanien entwickelte er sich zu einer völlig eigenständigen Glaubensgemeinschaft, der rund 15 Prozent der Bevölkerung angehören sollen; damit wäre sie die drittstärkste Glaubensgemeinschaft des Landes. Der Name der Bruderschaft geht auf den Heiligen Hadschi Bektasch Veli [Hacı Bektaş Veli] zurück, der im 13. Jahrhundert in Zentralanatolien lebte. Seine sehr synkretistische Lehre enthält sowohl suftische als auch schiitische Elemente. Die ihr zugeschriebenen christlichen Elemente sind in Wahrheit oft anderen Ursprungs. Der Bektaschismus spielte an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle bei der Entstehung eines albanischen Nationalismus.



*Abb. 13:* Baba Tahir Emini, Vorsitzender des Bektaschi-Ordens in Makedonien; Foto: Robert Pichler (2002), Graz.

worden waren) ein Zeichen der Modernisierung und Europäisierung des Balkanislam der Zwischenkriegszeit sehen. Georges Henri Bousquet, der aus Algerien gekommen war, wo er an der Universität von Algier unterrichtete, stellt 1937 in einigen Zeilen über den Balkanislam diesen „dem algerischen Islam diametral gegenüber“ (Bousquet 1937: 71). Dabei betont er ausdrücklich die Entkonfessionalisierungspolitik der einzelnen Staaten und deren Erfolg zumindest bei den muslimischen Eliten. Er sähe den Balkanislam somit gerne als einen sich modernisierenden und entkonfessionalisierenden „Musterislam“.

Nach dem Zweiten Weltkrieg verbreitet sich im Westen eine Gleichgültigkeit oder sogar tiefe Unkenntnis in Bezug auf den Islam des europäischen Südostens, der sich, mit Ausnahme der kleinen muslimischen Gemeinschaft Westthakiens, hinter dem Eisernen Vorhang wiederfindet. Zwar hat sich eine Handvoll Experten und Expertinnen unter den verschiedensten Gesichtspunkten – historischen, anthropologischen oder politologischen<sup>10</sup> – mit ihr befasst; doch die laizistische, ja sogar antireligiöse Politik der Balkanstaaten hat diese muslimische Präsenz für den Großteil des Westens hinter den Leitsprüchen vom Klassenkampf, von der Arbeiterselbstverwaltung, den Rechten der Nationen und Nationalitäten, der Schaffung des neuen Menschen usw. „verborgen“. Man musste also auf die ersten Erschütterungen der achtziger Jahre und vor allem auf den Fall der kommunistischen Regime und die damit einhergehenden Konflikte warten, um den Balkanislam „wiederzuentdecken“.

<sup>10</sup> Von den wichtigsten Untersuchungen dieser Art wären zu nennen: Bartl 1968; Lockwood 1975; Donia 1981; Popovic 1986.

Der Exodus der Bulgarientürken in die Türkei (1989) und dann vor allem der Krieg in Bosnien und Herzegowina (1992–1995) haben die Muslime und den Islam dieser Regionen in den Vordergrund des aktuellen Weltgeschehens gerückt. Der Ernst der Ereignisse und die Polarisierung der öffentlichen Meinung haben wenig differenzierte beziehungsweise verzerrte Sichtweisen begünstigt, die jedenfalls nur selten die Vielfalt der Glaubensrichtungen und Praktiken bei den Muslimen Südosteuropas in Betracht ziehen. Auf der einen Seite hat sich im Westen, lange vor dem Attentat vom 11. September 2001, eine Dämonisierung des Balkanislam breit gemacht. Zum Teil setzte sich die Angst vor der Entstehung eines Europa umgebenden „Grüngürtels“<sup>11</sup> fest. Albanien, dem einzigen mehrheitlich muslimischen Land des Kontinents, haben die westlichen Medien so etwa ein islamisches (und daher, im Durcheinander der Begriffe, islamistisches) und bedrohliches Bild angeheftet. Im November 1993 trug die französische Wochenzeitung *L'Événement du jeudi* die Schlagzeile „Albanien. Der islamische Phönix steigt aus der Asche des Kommunismus“, während mit Bezug auf Bosnien die Aufmerksamkeit des Lesers oder der Leserin durch die Artikelüberschriften „Der Islam scheut die Leere“ und „Nun, wo die Nacht des Fundamentalismus über die Völker hereinbricht, erhebt ein aufgeklärter Islam das Wort“ gefesselt wurde. Zwei Jahre später wiederum veröffentlichte die Zeitschrift *Notre histoire* einen Artikel mit dem Titel „Albanien, ein islamisches Pulverfass?“. Doch es ist vor allem Samuel Huntington, der, wie wir weiter oben gesehen haben, in den Konflikten auf dem Balkan einen der Beweise für die Existenz der „blutigen Grenzen des Islam“ ausgemacht hat (Riedel 1997). Man muss nicht unbedingt so weit gehen: Die Wiederbelebung des Mitteleuropakonzepts, das seit den achtziger Jahren auf kulturalistischer Grundlage entworfen wird, hat die imaginäre Grenze zwischen Islam und orthodoxem Christentum auf der einen und dem Katholizismus auf der anderen Seite bestärkt. In diesem Schema kommt jedoch erneut die Grenze zwischen einem – durch die katholische Kultur definierten – Europa und seinem Außen zum Tragen (Todorova 1997: 140–160).

Zum anderen ist eine Sicht des Balkanislam aufgetaucht, die jener genau entgegengesetzt, aber ebenso wenig differenziert ist. Sie wird im Allgemeinen von westeuropäischen Intellektuellen vertreten und geht von dem Grundgedanken aus, dass der Balkan europäisch ist; sie besteht folglich darin, den Balkan mit allen positiven Stereotypen zu beschreiben, die den Westen charakterisieren: als einen Ort der Harmonie und Toleranz, veranschaulicht am Nebeneinander von Moschee, Kirche und Synagoge in Sarajevo. In diesem Kontext erscheint der Balkanislam als ein „europäischer“ Islam, also in seinem Innersten tolerant, das heißt nichtislamistisch und nichtfundamentalistisch (Bougarel 1998: 112f). Dieser Diskurs wurde auch von westlichen Thinktanks und politischen Akteuren aufgegriffen, die ein Interesse daran hatten, einen „toleranten, gemäßigten, säkularisierten und nichtsexistischen“ Balkanislam den aus dem Nahen Osten stammenden „radikalen Antiwestlern“ auf der einen Seite und nationalistischen und fundamentalistischen Kreisen unter den serbischen, kroatischen usw. Christen auf der anderen Seite gegenüberzustellen (Bugajski 2000: 3). Um aus

---

<sup>11</sup> Grün gilt im Allgemeinen als die Farbe des Islam.

dem Balkanislam einen nichtfundamentalistischen und damit „zulässigen“ Islam zu machen, der auch nicht den Verdacht erweckt, vom Wahhabismus<sup>12</sup> befallen zu sein, berufen sich manche auf den Bektaschismus und die Geheimlehren des Islam, die jedoch weit davon entfernt sind, die Mehrheit der Muslime des europäischen Südostens zu betreffen (Bin Laden and the Balkans 2001: 3). Andere wiederum betonen den von Grund auf verschiedenen Charakter des vermeintlich offenen, mystischen und sogar freizügigen osmanischen und nachosmanischen Islam im Vergleich zu seiner vorgeblich verschlossenen und durch und durch fundamentalistischen arabischen und iranischen Ausprägung.

Heute wie damals treffen diese westlichen Bilder des Balkanislam auf Eigenrepräsentationen, die sie beeinflussen und von denen sie mitunter auch beeinflusst werden und die eng mit dem Prozess der Konstruktion der verschiedenen Nationalstaaten in der Region verbunden sind.

## Europa und der Islam in den nationalen Konstruktionen des Balkans

In osmanischer Zeit ist die politische Alterität zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, auf dem Balkan wie in den anderen Reichsprovinzen, alltägliche – oder fast alltägliche – Realität. Sie entspringt dem besonderen Status, der den Nichtmuslimen gewährt wurde: dem Status von *dhimmi*, der sie zu „schutzbefohlenen“ Bürgern machte, die über das Recht verfügten, ihren eigenen Ritus auszuüben, sich unter anderem jedoch einer eigenen Steuer, der Kopfsteuer, unterziehen mussten. Die religiöse Andersheit drückt sich somit in politischer Alterität aus. Der Islam ist die Religion der Herrschenden, und die Christen stehen in der politischen Hierarchie auf einer niedrigeren Stufe. Mit der Bildung der Nationalstaaten auf dem Balkan hat eine Art Umkehrung zwischen dem politischen Status des Islam und jenem des (meist orthodoxen) Christentums stattgefunden: Das Christentum wurde nun die Religion der Herrschenden, während die an den Islam gebundene politische Identität zu einer zweiten Ranges wurde (Bougarel, Clayer 2001: 21–29). In der Tat wurde die griechische Staatsbürgerschaft über den „Glauben in Christus“ definiert (Dogo 1998: 64). Die Differenz und sogar Feindseligkeit gegenüber dem Osmanischen Reich, von dem man sich ablöste, gegenüber allem Türkischen und dem Islam wurde selbst da zu einer der Grundfesten der neuen Staaten, wo es keine so starke Verbindung zwischen Nation und christlichem Glauben gab. Für Bulgarien spricht Bernard Lory so etwa (zum Zeitpunkt der Einrichtung eines bulgarischen Exarchats) von einer „konstitutiven Feindseligkeit“ gegenüber „dem Griechischen“, ab 1860 aber auch gegenüber „dem Türkischen“ (Lory 1993: 150).

---

<sup>12</sup> Fundamentalistische islamische Strömung, die, Ende des 18. Jahrhunderts gegründet, zur Glaubenslehre Saudi-Arabiens wurde. Sie zeichnet sich durch ihre Strenge und ihre feindselige Haltung gegenüber dem Schiismus, den Praktiken des Sufismus sowie gegenüber religiösen Neuerungen aus.

Dieses Phänomen zeigt sich auf zwei Ebenen: Zuerst einmal wurde die westliche Rhetorik und Sichtweise übernommen, und zwar in umso stärkerem Maße, als es für diese „jungen Nationen“ darum ging, einen Platz im „Konzert der zivilisierten europäischen Nationen“ einzunehmen und am Fortschritt teilzuhaben, welcher gleichbedeutend mit Europäität war. Einer der in Europa allgemein verbreiteten Wahrnehmungen zufolge war es nur logisch, dass die Griechen, Serben und Bulgaren sich von der osmanischen Bevormundung und der despotischen Vorherrschaft des Islam befreien, um sich der Gemeinschaft der zivilisierten Nationen und dem Fortschritt anzuschließen, die ihrerseits wieder mit Europa und dem Christentum assoziiert wurden. Nach Ansicht Michael Herzfelds ist es auf Europa zurückzuführen, dass die Griechen die Türken als ihren natürlichen Feind verstehen und die in ihrer Kultur vorhandenen türkischen Elemente als „Verunreinigung“ betrachten (Herzfeld 1987: 29). In den bulgarischen Emigrantenkreisen in Serbien und Rumänien bedienen sich die Nationalisten ebendieses Diskurses. Sie sehen im osmanischen System und allem „Türkischen“ Unterdrückung, Grausamkeit, Korruptheit, Fanatismus und Widerstand gegenüber dem Fortschritt (Lory 1993: 150). Derselbe Mechanismus ist in einem auf Französisch verfassten Text aus der *Revue des revues* am Werk, der 1899 in einer von einem orthodoxen Christen in Bukarest herausgegebenen albanischen Zeitung unter dem Titel „Ist die Türkei lebensfähig?“ erschien. Man findet darin die Themen der von den muslimischen Machthabern ausgeübten Unterdrückung wieder, von der Unvereinbarkeit des Islam mit der Moderne aufgrund der Verbundenheit dieser Religion mit dem Nomadentum, der Barbarei, dem Fanatismus und dem Panislamismus sowie das Thema der Inkompatibilität des Islam mit Europa:

*Um den Türken zu reformieren, gibt es kein anderes Mittel, als ihn zu unterjochen. Wir können es in Bosnien, in Bulgarien und in jenen Provinzen beobachten, die russisch geworden sind: Sobald die muslimische Herrschaft für ihn endet, wird der Türke zu einem disziplinierten Soldaten, zu einem friedlichen, die Felder bestellenden Rāyā<sup>13</sup>. Das Übel der Türkei liegt nirgendwo anders als in der Herrschaft des Islam. Wir meinen hier wohlweislich nicht die Philosophie dieser Religion, sondern ihre politischen Prinzipien, die den Christen zur fortwährenden Entwürdigung verdammen, und ihre Moral, welche in einem funktionierenden modernen Staat die unterschiedlichsten Tugenden aufrechterhält. Das Gesetz des Korans, das, unter den Bedingungen der Wüste entstanden, ein hervorragendes Gesetz für die Nomaden, Neger, Afrikaner und ähnliche Spezies ist, hat sich in Konstantinopel in einen ungeheuerlichen Unsinn verwandelt. [...] Die Existenz eines Kalifats in Europa stellt einen ungerechten Anachronismus dar und ist dazu berufen zu verschwinden. [...] Das Gehirn der Türken ist einzig und allein vom panislamischen Wahnsinn beherrscht [...]. (Yll'i Shqipërisë 10/1899: 3)*

---

<sup>13</sup> Im 19. Jahrhundert bezeichnete dieser Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch die Christen des Osmanischen Reichs im Sinne von politisch zweitrangigen Untertanen. Am Beginn der osmanischen Periode war er die offizielle Bezeichnung für alle steuerpflichtigen Untertanen – Muslime wie Christen.

Diese Repräsentationen und diskursiven Praktiken sind jedoch auch Ausdruck der drastischen politischen und sozialen Veränderungen, mit denen sie einhergingen: Ausdruck des Willens zur Befreiung und schließlich der tatsächlichen Befreiung von der osmanischen Vorherrschaft, Ausdruck der Erinnerung an diese Herrschaft, des Machtwechsels sowie der politischen Modernisierungsmaßnahmen. In den neuen Balkanstaaten übernahmen die Christen die Zügel der Zentralmacht, die bis dahin die Muslime in ihren Händen gehalten hatten. Die wirtschaftlichen und sozialen Reformen stellten die osmanische Hierarchie ganz allgemein auf den Kopf, indem sie eine politische und gesellschaftliche Abwertung des Islam einleiteten. In bestimmten Regionen, wie in Bulgarien, Griechenland und Makedonien, verloren die Muslime einen Teil ihrer Eliten, wodurch ihre Gemeinschaften anfänglich ruralisiert wurden, was das Bild „Muslim oder Islam = Rückständigkeit“ noch bestärkte. Die Alterität zwischen Muslimen und Nichtmuslimen blieb, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, sehr ausgeprägt. Was die Eheschließungen betrifft, wurde die Grenze zwischen Muslimen und Nichtmuslimen selten überschritten, außer in kommunistischer Zeit in den säkularisierten Kreisen der Städte Bosniens und der Herzegowina. Auf lokaler Ebene funktionierten die zwischengemeinschaftlichen Kontakte weiterhin nach einem Mechanismus der „täglichen Rückversicherung“ nachbarschaftlicher Beziehungen (Bougarel 1996: 81–100). Was die Politik der Balkanstaaten gegenüber dem Islam und der muslimischen Bevölkerung betrifft<sup>14</sup>, basierte sie in der Theorie auf einem mit der lokalen Dynamik der Befreiung von der osmanischen Herrschaft verbundenen eurozentrischen Modell; sie machte aus der Modernisierung eine Entosmanisierung und Entislamisierung. In der Praxis waren die Eliten auf Anhub mit einer Ambiguität konfrontiert, da die auf den osmanischen Einfluss zurückgehenden „Verunreinigungen“ integraler Bestandteil ihrer Kultur waren. So konnte man 1878 in der bulgarischen Zeitung *Marica* lesen:

*Wir gehören rechtmäßig der Kategorie der Europäer an, in unseren Gewohnheiten hingegen sind wir Orientalen geworden. Und das ist nur natürlich, haben wir doch viele unserer Gepflogenheiten von unseren Tyrannen übernommen, vor allem in den Städten, wo die einzelnen Teile vermischt waren. Da uns diese äußerlichen Mängel an sich fremd sind, werden wir uns ohne Zweifel schnell von ihnen befreien, und wir werden ein ganz und gar europäisches Volk werden, mit christlichen Sitten und Bräuchen. (Lory 1985: 187)*

Anstelle der allgemeinen Sichtweise, die dazu tendierte, das „Türkenjoch“ und den „muslimischen Fanatismus“ als etwas wahrzunehmen, was jahrhundertlang die Länder des europäischen Südostens vom restlichen Europa und dessen Entwicklung abgeschnitten hatte und sie in Rückschritt und Barbarei tauchte, hat das Bewusstsein, nicht (ganz) „westlich“ zu sein, manche Intellektuelle auf dem Balkan dazu bewogen, ein anderes Bild der osmanischen Zeit zu konstruieren. Der berühmte serbische Humangeograph Jovan Cvijić machte

---

<sup>14</sup> Albanien stellt einen Sonderfall dar, da die Muslime hier die Mehrheit stellen.

so etwa den Balkan zu einem „eurasischen“ Raum, einem Raum der Blüte großer Zivilisationen, darunter die dem mittelalterlichen Westeuropa überlegene byzantinische Kultur, die, „verändert“ durch die türkisch-orientalischen und levantinischen Einflüsse, zur balkanischen Zivilisation wurde (Cvijić 1918: 15f, 102–111). In diesem Sinne sah der rumänische Historiker Nicolae Iorga das Osmanische Reich auch als „Byzanz nach Byzanz“, ebenso wie ein Teil der griechischen Geschichtsschreibung das byzantinische Gepräge des osmanischen Systems und die Kontinuität zwischen den beiden Reichen hervorhebt<sup>15</sup> (Todorova 1996: 48–50). Festzuhalten ist, dass dieser Zugang, der dazu tendiert, eine von einer europäischen Identität unabhängige Balkanidentität zu entwerfen, keineswegs zu einer Aufwertung des Islam führt, da er im Allgemeinen der orthodoxen Kirche eine zentrale Rolle zuteilt.

Das Bild der Inkompatibilität des Islam mit Europa oder mit dem Balkan – je nach eurozentrischer oder balkanozentrischer Sicht – hat sehr unterschiedliche politische Maßnahmen gegenüber der muslimischen Bevölkerung begleitet und gerechtfertigt, die an konkrete politische und soziale Kontexte geknüpft waren. Nach dem griechisch-türkischen Krieg (Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts) kam es zum Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei, der unter der Ägide der westlichen Staaten auf konfessioneller Grundlage durchgeführt wurde. Es kam auch zu Vertreibungen oder, was die häufigste Praxis war, gezielten (meist indirekten) politischen Maßnahmen als Auswanderungsanreiz. So erfolgten die Aufbrüche in Richtung Türkei in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts beispielsweise nach der Zunahme eines revanchistischen bulgarischen Nationalismus, der aus einer schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Situation heraus entstanden war und antitürkische sowie antimuslimische Gefühle für seine Zwecke benutzte. Die politischen Maßnahmen der Staaten beruhten allerdings meist auf sozialer Gleichgültigkeit sowie auf der Gewährung einer „kontrollierten“ Autonomie in Glaubensangelegenheiten. Unter den kommunistischen Regimen kann man im Gegensatz dazu, vor allem im Falle Jugoslawiens, von einer Politik der sozialen Integration sprechen, die den muslimischen Gemeinschaften zumindest die religiöse Komponente nahm und diese nunmehr als ethnische Gemeinschaften (Albaner, Türken, „Muslime“ im ethnischen Sinn) betrachtete. In Wirklichkeit ging es nicht mehr darum, die Gesellschaft zu „europäisieren“, sondern darum, eine sozialistische Gesellschaft zu errichten.

Die Politik der Balkannationalstaaten und die Haltung der Eliten gegenüber dem Islam ergab sich auch aus der besonderen Struktur und aus dem Wesen der muslimischen Gemeinschaften. Deren Loyalität gegenüber den neuen Staaten wurde im Allgemeinen bezweifelt, und man bezichtigte sie, mit den Osmanen kollaboriert zu haben. Dennoch wurde die sich der Lokalsprachen bedienende muslimische Bevölkerung oft anders wahrgenommen als die türkischsprachige Bevölkerung. Denn trotz des besonderen Stellenwerts der religiösen Identität in den nationalen Konstruktionen des Balkans herrscht die – manchmal von

---

<sup>15</sup> Diese Theorie wird beispielsweise von Dimitris Kitsikis, Professor griechischer Herkunft an der Universität Ottawa, in seinem in der Reihe „Que sais-je?“ (Was weiß ich?) erschienenen Buch *L'Empire ottoman* (Das Osmanische Reich, 1985) für ein breites französischsprachiges Publikum aufbereitet.

der Politik instrumentalisierte – Tendenz (die auch von Muslimen vertreten werden kann) vor, die sprachliche Identität in den Vordergrund zu rücken und die islamisierte Bevölkerung, die dieselbe Sprache wie der christliche Teil spricht, in die Nation mit einzuschließen.

In dem von Vuk Karadžić Anfang des 19. Jahrhunderts ausgearbeiteten Projekt einer gemeinsamen Literatursprache von Serben und Kroaten wird die serbische Nation so etwa nach rein sprachlichen Kriterien definiert, was den Serbisch sprechenden Muslimen somit einen Platz in ihrer Mitte einräumt. Die Vorstellung, die die Nichtmuslime des Balkans vom Islam haben, macht ihren Blick auf die „nationalen Mitbrüder und -schwestern“ jedoch zu einem mehrdeutigen: So wird in einer wohl etwas extremen Sichtweise, wie jener Jovan Cvijićs, alles, was bei den „islamisierten Serben“ positiv ist, ihrer lokalen, „dinarischen“ Herkunft zugeschrieben, wohingegen alles, was negativ ist, von ihrem Glauben herrührt. Ihre vorgebliche Trägheit, Unwissenheit und Naivität führt er auf den Einfluss des Koran und des Islam zurück. Um ihren lokalen Charakter und ihre Andersheit gegenüber den Türken hervorstreichend, verleiht er ihnen durch die Beigabe des bogomilischen Elements Züge, die jenen ähneln, die Dora d'Istria den Nordalbanern zugeschrieben hatte: Edelmüt, bogomilische Herkunft, Separatismus und fehlende Verbundenheit mit den Türken. Cvijić kommt zu dem Schluss, dass diese Persönlichkeiten, die zwischen ihrem nationalen und ihrem muslimischen Charakter gefangen sind, nur gestörte sein können: „Die dinarischen Islamisierten haben keine ruhige, feste und klare Seele. Ihre Seele ist aus dem Gleichgewicht geraten.“ (Cvijić 1918: 353) Er tritt jedoch nicht für eine Rekonversion ein. Zudem stellt er nicht Christentum und Islam, sondern Nation und Religion gegenüber. Er spricht sich dafür aus, diese Bevölkerungsgruppen zu unterrichten, auf dass sie sich vom Glauben emanzipieren und ein nationales Bewusstsein entwickeln (ebd.: 343–355).

Ohne so weit wie Cvijić mit seiner Konzeption zu gehen, hat die „Wiedereingliederung“ der lokalen Muslime in die Gesamtheit der Balkannationen oft ein spezielles Bild ihrer „Islamität“ nach sich gezogen. Es gründet sich im Allgemeinen auf die Betonung ihres christlichen Ursprungs, was dazu führen kann, dass man sie als Vertreter und Vertreterinnen eines oberflächlichen Islam betrachtet und sogar die Vision ihrer Abkehr vom Islam und Rückkehr zum Herkunftsglauben entwickelt. Mitunter wird ihre alte christliche Identität mit dem Bogomilismus in Verbindung gebracht, um ihrer Andersheit eine nichtislamische Vorgeschichte zu geben. In dem Bestreben, eine Grenze zwischen diesen Muslimen und den „Türken“ und „Osmanen“ zu ziehen, leugnet oder unterschätzt man ihre politische und religiöse Verbundenheit mit dem Osmanischen Reich. So knüpft man zum Beispiel ihre muslimische Identität an den Bektaschismus, um – wie die westlichen Beobachter – aus ihnen Muslime zu machen, die sich von den Türken oder Arabern unterscheiden. Manche dieser Strategien wurden im Übrigen von den Muslimen in ihrer Identitätskonstruktion selbst wieder aufgegriffen, wie wir noch am albanischen Beispiel sehen werden.

Der jüngste Fall eines solchen Prozesses ist jener der Pomaken in Griechenland – Bulgarisch sprechender Muslime, die im Rhodopengebirge leben. Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts versuchen bestimmte griechische Kreise, sie in die griechische Nation

„einzugliedern“ oder zumindest von der bulgarischen und der türkischen Nation loszulösen. Nun ist es aber interessant zu bemerken, dass sich diese Kreise ganz konkret auf die mittelalterlichen Häresien, den Bektaschismus und die Beibehaltung christlicher Praktiken berufen (Dalègre 1997: 229–232). Das extremste Beispiel für den Versuch einer „Wiedereingliederung“ der lokalen Muslime in die Nation findet sich jedoch unter dem kommunistischen Regime Bulgariens. Mit der Entstehung eines Nationalkommunismus waren die staatlichen Machthaber bestrebt, die türkische Minderheit in die sozialistische bulgarische Nation zu integrieren (es handelte sich bei ihr also nicht mehr um „lokale Muslime“). Sie gingen so weit, die Türken als Nachfahren von in osmanischer Zeit islamisierten und türkisierten Bulgaren zu betrachten. Diese Theorie diente als Rechtfertigung für den „Wiedergeburtprozess“, in dessen Verlauf, von 1984 bis 1985, die Türken gezwungen waren, bulgarische Namen anzunehmen. Vier Jahre später wanderten sie massenweise in die Türkei aus (Höpken 1997).

In Jugoslawien wurde der Aufbau der neuen sozialistischen Gesellschaft dem marxistischen Evolutionismus entsprechend als das Ende einer langen Entwicklung wahrgenommen und die osmanische Epoche als ein Teil des feudalen Stadiums betrachtet. Die Religion wurde als „Opium für das Volk“ bekämpft. In dieser Hinsicht standen Islam und Christentum auf gleicher Stufe. Die zwischengemeinschaftlichen Beziehungen wurden ethnisiert und zeitweise unter das Zeichen des Klassenkampfes gestellt. Selbst das Bild des Islam der osmanischen Zeit konnte unter diesem Gesichtspunkt neu gedeutet werden. Der makedonische Historiker Aleksandar Matkovski machte so etwa einen Klassenkampf zwischen dem offiziellen Islam der Herrschenden und der Feudalschicht auf der einen Seite und dem Islam der Volksschichten mit seinen (schiiitischen und Sufi-) Bruderschaften auf der anderen Seite aus (Matkovski 1973). Ab den siebziger Jahren lockerte der jugoslawische Staat, der sich wirtschaftlich bereits transformiert hatte, deutlich seine Politik gegenüber der Religion. Zu Beginn der achtziger Jahre, das heißt nach der islamischen Revolution im Iran (1979), aber auch nach Titos Tod (Mai 1980) und den Unruhen im Kosovo (Frühjahr 1981), kommen jedoch unterschiedliche Islambilder auf: ein exotisches, das vor allem von Belgrader Journalisten und ihren Reportagen über die Derwische des Kosovo verbreitet wird; und ein Bild des drohenden islamischen Fundamentalismus, das von der Liga der Kommunisten Bosniens und der Herzegowina, die der religiösen Opposition in ihrer Republik einen Maulkorb verpassen wollte, instrumentalisiert wird. Letzteres wurde im Zuge der Neuverhandlung der Machtbeziehungen und der Neubestimmung der Gemeinschaftsidentitäten innerhalb des jugoslawischen Staates auch von bestimmten Kreisen in Belgrad und Zagreb aufgegriffen. Der Fall der Berliner Mauer führte dazu, dass Europa und der Westen im Allgemeinen auf die Bevölkerung des Balkans – wie auch anderer Länder des ehemaligen „Ostblocks“ – eine verstärkte Anziehungskraft auszuüben begannen. Das Ende des Kommunismus ging mit dem Wunsch einher, wirtschaftlich und kulturell in die westliche Welt „reintegriert“ zu werden, oder zumindest mit der Notwendigkeit, sich in Bezug auf den Westen neu zu definieren. Diese Neudefinition betrifft sowohl das Innen- als auch das Außenverhältnis. Das heißt, um sich als „europäisch“ zu definieren, verweist man das Andere hinter die

Grenzen der Europäität. Vielleicht muss man den zunehmenden Rückgriff auf das Bild der islamischen Gefahr in den Diskursen der Kroaten, Serben oder Makedonier in diesem Sinn verstehen. Da sie sich manchmal von Europa abgelehnt fühlen, stellen sie sich, als Reaktion darauf, als die Verteidiger des christlichen Europa gegenüber dieser Gefahr dar. Die bewaffneten Konflikte, in denen sie sich den bosnischen Muslimen und den Albanern in Bosnien und der Herzegowina, im Kosovo und in Makedonien gegenübersehen, haben dieser Art von Repräsentation Auftrieb gegeben. Die Akteure außerhalb haben gleichermaßen dazu beigetragen, dass die Frage der Grenze „Balkan/Islam“ erneut mit den zwei anderen imaginären Grenzen, „Europa/Islam“ und „Europa/Balkan“, verknüpft wurde, selbst wenn diese nicht immer die gleiche Bedeutung haben wie bei den Akteuren vor Ort.

## **Europa und der Islam am albanischen Beispiel**

Das Verhältnis zwischen Europa und dem Islam auf dem Balkan lässt sich durch nichts so gut veranschaulichen wie durch das albanische Beispiel. Am Ende der osmanischen Periode sind die Albaner mehrheitlich Muslime; dennoch werden ihnen – gleich wie den anderen Völkern der Halbinsel – die imaginären Grenzen zwischen dem „Balkan“, „Europa“ und dem „Islam“ tendenziell aufgezwungen.

Von den Akteuren der albanischen nationalen Konstruktion im ausgehenden 19. Jahrhundert wurden die ethnolinguistischen Kriterien in den Vordergrund gerückt, zumal diese es erlaubten, das Problem der Multikonfessionalität der albanischen Nation in den Griff zu bekommen. Dennoch mischen auch die religiösen Identitäten – muslimisch, katholisch, orthodox und sogar Bektaschi – bei den Definitionen des „Wir“ und des „Anderen“ mit. Um sich davon zu überzeugen, muss man nur an das oben zitierte Beispiel aus jener von einem orthodoxen Christen publizierte Zeitung denken, wo das Gesetz des Korans als hervorragend geeignet „für die Nomaden, Neger, Afrikaner und ähnliche Spezies“ bezeichnet wird. Die albanischen Christen nahmen den Islam in erster Linie als das Symbol der osmanischen Herrschaft und ihrer eigenen politischen Unterlegenheit wahr. Für jene, denen es in der Diaspora wirtschaftlich gut ging, war die eurozentrische Sicht, welche den Fortschritt mit dem (christlichen) Westen verband, umso zutreffender. Innerhalb der albanischen muslimischen Elite zeichnete sich unterdessen auch eine prowestliche Strömung ab, die die Ablehnung des Islam (oder eines bestimmten Islam) sowie den Anspruch auf eine europäische Identität propagierte. Wie auch andere, von einer wissenschaftsgläubigen westlichen Kultur geprägte und einen Ausweg aus der heiklen Lage des Reiches suchende muslimische Intellektuelle verbuchten Vertreter dieser Richtung die Probleme schließlich zulasten des Islam beziehungsweise seiner falschen Auslegung. Darüber hinaus versuchten sie, eine albanische Identität zu konstruieren, die von der türkisch-osmanischen verschieden und gleichbedeutend mit europäischer Identität war. Sie dachten tatsächlich, dass die albanischen Muslime, wenn das Osmanische Reich letztlich völlig aus dem europäischen Südosten verschwände, der Emigration nach Anatolien nur als Europäer entgehen könnten. Statt eine Grenze zwischen

dem „Islam“ und „Europa“ zu errichten, zogen sie es daher vor, sie zwischen dem, was als „türkisch“ galt, und „Europa“ zu platzieren. Zum Teil bedienten sich diese muslimischen Eliten auch ihrer Identität als Anhänger des Bektaschismus, um daraus eine – dem Sunnismus entgegengesetzte, wie sie meinten – Version des Islam zu machen, die mit dem Fortschritt und der Wissenschaft vereinbar wäre. So stellten sie die albanischen Bektaschi auf die Seite Europas und beließen die türkischen sunnitischen Muslime auf der anderen Seite der imaginären Grenze.

Diese Repräsentationsformen hatten in der albanischen nationalen Konstruktion im Vergleich zu den wenigen Versuchen, die neue nationale Identität an eine islamische Identität zu knüpfen, ein wesentlich größeres Gewicht. Eine Folge davon war, dass der Islam trotz einer breiten muslimischen Mehrheit nicht zur Staatsreligion des 1913 geschaffenen und 1920 konsolidierten albanischen Staates wurde. In dieser neuen Einheit, die einen Teil der – zu zwei Drittel muslimischen, zu rund zwanzig Prozent orthodoxen und zu zehn Prozent katholischen – Albaner zusammenfasste, hatten die Muslime auch weiterhin einen bedeutenden Teil der politischen und wirtschaftlichen Macht inne, da es vor der kommunistischen Kollektivierung keine wirkliche Agrarreform gab. Die Muslime wurden somit, im Gegensatz zu ihren in den anderen Balkanländern lebenden religiösen Mitbrüdern und -schwestern, nicht zu Bürgern zweiter Klasse. Dennoch trugen mehrere Faktoren dazu bei, den Status des sunnitischen Islam in dem neuen Staat zu schwächen: Die Einigung musste wegen des starken Anteils an Christen auf Basis der ethnonationalen (albanischen) und nicht der konfessionellen Komponente erfolgen. Wie auch in den anderen Balkanländern war Modernisierung gleichbedeutend mit Entosmanisierung und für manche mit Entislamisierung; der „Türke“ (mit seiner islamischen Religion) war zum Nationalfeind erhoben worden. Die Bektaschi, die vom Glanz ihrer Rolle für die Herausbildung einer albanischen nationalen Identität umgeben und de facto als Angehörige einer eigenen religiösen Gemeinschaft anerkannt waren, stellten von nun an eine von der sunnitischen Muslimgemeinschaft verschiedene Kraft dar. Zudem verstärkte sich auch bei den Intellektuellen und Funktionären muslimischer Herkunft, die im Westen oder an den Hochschulen der osmanischen Hauptstadt studiert hatten, die prowestliche und „verweltlichende“ Tendenz.

Auf der albanischen intellektuellen Bühne der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts zeichneten sich rund um die Frage der Modernisierung, aber auch der Religion drei unterschiedliche Strömungen ab: Die „Alten“ maßen dem Islam weiterhin eine große Bedeutung bei; die „Jungen“ waren für eine „Europäisierung“ Albaniens und sprachen sich für die Ablehnung jeder Religion, insbesondere jedoch des Islam aus, den sie als „barbarischen Glauben“ betrachteten; und die „Neoalbaner“<sup>16</sup> traten ebenfalls für eine Verwestlichung der Gesellschaft ein, hoben dabei aber den Wert des Charakters und jenen der besonderen Kultur der Albaner hervor. Diese „Neoalbaner“ waren gegen die religiösen Trennlinien, ohne gegen die

---

<sup>16</sup> Die Neoalbaner (alb. *Neoshqipëtarët*) waren eine von Branko Merxhani angeführte Gruppe junger Intellektueller, die zu Beginn der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine vom Positivismus beeinflusste Denkrichtung zu entwickeln beabsichtigten.

Religion als solche zu sein, und schienen im Übrigen dem Bektaschismus gewogen, den sie als das erste Stadium eines albanischen Nationalismus wahrnahmen. Es ist festzuhalten, dass natürlich keine dieser Optionen die Zurückstellung der Muslime beabsichtigte, die den Hauptteil der Nation bildeten. Ebenso wenig war, auch wenn manche Missionare davon träumten, von (Re-)Konversionen die Rede. Zudem wurden diese Sichtweisen nur von einer dünnen Schicht an Gebildeten vertreten, während die breite Bevölkerung des Landes ihre Identität weiterhin hauptsächlich über ihre konfessionelle Zugehörigkeit sowie ihre familiäre und regionale Herkunft definierte. Das Gleiche galt für die – in sehr großer Mehrheit (über 95 Prozent) muslimischen – Albaner, die im benachbarten Jugoslawien als Bürger zweiter Klasse lebten (Clayer 2001a).

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte das in Albanien errichtete kommunistische Regime die Abwertung des heimischen Islam in verstärktem Maße fort. Die Religionen wurden nunmehr allesamt bekämpft und 1967 schließlich sogar verboten. Die marxistische – oder national-marxistische – Kultur, die sich im Verlauf von zwei Generationen entwickelte, hatte die Auslöschung jeden Bezugs zur muslimischen Welt zur Folge. Andererseits begünstigte das Regime den sozialen Aufstieg aus Milieus, die in der Mehrheit orthodox-christlicher oder Bektaschi-Herkunft waren. Es hat somit zugleich ideologische wie auch innenpolitische Gründe, dass sich zwischen Islam und Christentum in den urbanen Zentren ebenso wie im Süden des Landes, der Hochburg des Kommunismus, die Hierarchien vertauschten. Auch bei den Albanern in Jugoslawien setzte sich unter den neuen sozialistischen Eliten, die in die Schule Titos gegangen waren, die Abwertung des Islam schließlich durch. Dieser war für sie ebenfalls gleichbedeutend mit osmanischem „Joch“, Rückständigkeit und Zwangskonversion.

Die politischen Umwälzungen der neunziger Jahre sowie die dadurch ausgelösten wirtschaftlichen und sozialen Umstrukturierungen haben den Ton der Debatte geändert. Insbesondere die Frage der „Reintegration“ der Albaner in Europa – jener Albaniens ebenso wie jener aus dem ehemaligen Jugoslawien – ist in den Mittelpunkt gerückt. Die kulturalistischen Zugänge und die Instrumentalisierung der Konflikte haben zudem einen religiösen Aspekt mit ins Spiel gebracht. Doch nicht nur die Außenrepräsentationen verleihen dem Problem des Verhältnisses zu Europa eine religiöse Dimension; es genügt, die internen Debatten der albanischen Gesellschaft zu analysieren, um sich davon zu überzeugen, auch wenn diese nicht ohne Bezug zu den Außenrepräsentationen sind.

In der Tat ist es frappierend zu sehen, dass die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der 45 Jahre kommunistischer Herrschaft sowie die überstürzten Veränderungen der neunziger Jahre einen Teil der Albaner – vor allem den Großteil der Eliten, die Christen, die städtische Jugend muslimischer Herkunft sowie Angehörige der muslimischen Landbevölkerung im Süden Albaniens – dazu gebracht haben, den Islam im Namen der Zugehörigkeit zu Europa abzulehnen und unter Umständen auch eine mit einer europäischen Identität zu vereinbarende christliche Identität zu fördern. Von diesen „Westlern“ wäre der berühmte Schriftsteller Ismail Kadare (ein Südalbaner muslimischer Herkunft) zu zitieren, der sich zum Verteidiger der „Logik der neuen demokratischen Ära und der Aufnahme Albaniens in die europäische Völkerfamilie“ erennt und schreibt:

*Ich war überzeugt, dass sich Albanien der Religion der Christen zuneigen würde, weil sie mit der Kultur, der Erinnerung an und der Sehnsucht nach der Zeit vor den Türken verknüpft ist. Im Laufe der Jahre würde der islamische Glaube, der erst später und im Gepäck der Osmanen mitgeführt wurde, an Einfluss verlieren (zuerst in Albanien, dann im Kosovo). Der christliche Glaube hingegen – oder genauer: die christliche Kultur – würde sich im Land behaupten. So hätte ein Übel (das Verbot der Religionsausübung im Jahre 1967) bald auch sein Gutes. Die albanische Nation würde zu dieser großen historischen Richtigstellung schreiten und beschleunigte damit ihren Zusammenschluss mit dem Mutterkontinent: Europa. (Kadare 1991: 50f)*

Die Themen der Zwangskonversionen, der Oberflächlichkeit des Islam sowie der Existenz von Kryptochristen und Bektaschi, die selbst als Kryptochristen betrachtet werden, benutzen im Allgemeinen jene, die so die muslimische Identität der Albaner herunterspielen oder beseitigen und die ursprüngliche christliche Identität, zu der sie zurückkehren möchten, fördern wollen (Clayer 2003). Junge Stadtbewohner Albaniens sind sogar zum (katholischen, protestantischen, orthodoxen) Christentum übergetreten, um jenem so sehr erträumten und imaginierten Westen anzugehören oder um sich besser in die griechische oder italienische Gesellschaft einzufügen, wo sie sich für wenig Geld verdingen. Im besonderen Kontext des Kosovo der neunziger Jahre begannen die Kosovaren (zu mehr als 97 Prozent Muslime) an den Festtagen ihrem „Hirten“ Ibrahim Rugova massenweise in die Kirche zu folgen. Diese Bewegung, die von einer demonstrativen Anhänglichkeit an den Papst und an andere katholische Symbole begleitet war, zielte darauf ab, eine europäische Identität zu fördern und die Unterstützung des Westens für die Sache der Kosovaren zu erleichtern. Insgesamt ist es oft einfacher, das Gefühl der Unterlegenheit gegenüber der Außenwelt an „fünf Jahrhunderte asiatischer Herrschaft“ und an ihre Hauptfolge, die Islamisierung, zu knüpfen, als den Einfluss der fünf letzten Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft zu berücksichtigen. Es ist so auch nur logisch, dass man eine muslimische Identität verwirft, die Bestandteil des negativen Außenbildes der Albaner ist und die innerhalb der albanischen Gesellschaft selbst stärker an eine ländliche Identität oder an die älteren Generationen geknüpft ist.

Trotz dieser Dynamik, die von einem großen Teil der albanischen Eliten getragen wird, bei denen die Herabsetzung und Ablehnung des Islam nunmehr fest verankert sind, bringen die politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten oder Entscheidungen sehr viele Akteure dazu zu behaupten – oder sich zu wünschen –, dass ihre Gesellschaft nicht zu Westeuropa gehöre. Ganz allgemein ist man zum Beispiel der Ansicht, dass Albanien zwischen dem Orient und dem Okzident liege und zu jenem Übergangsraum gehöre, den der Balkan darstellt. Die im Vergleich zu den mitteleuropäischen Ländern weniger rasch erfolgte Abkehr vom Kommunismus wird mit historischen und kulturalistischen Argumenten erklärt (Misha 1997). Aurel Plasari, ein albanischer Intellektueller orthodoxer Herkunft, ist so etwa von der Entsprechung Europas und des Katholizismus überzeugt und sieht die „Theodosiuslinie“, die das Römische Reich zweigeteilt hatte, wieder auftauchen. Auch wenn Albanien auf der östlichen Seite dieser Grenzlinie liege, habe sich der Katholizismus – ihm zufolge die wahre Religion der Albaner – dennoch hartnäckig auf albanischem Boden gehalten. Für Plasari ist

die logische Schlussfolgerung daraus, dass bei den Albanern selbst eine imaginäre Barriere zwischen einer westlichen und einer östlichen Denkweise vorhanden sei (Plasari 1992).

In der Auseinandersetzung über den Platz der Albaner in Bezug auf diese imaginäre Grenze stehen „Westler“ wie Ismail Kadare und Aurel Plasari den Vertretern dreier anderer Hauptströmungen gegenüber: jener der „Multikonfessionalisten“, die den multikonfessionellen Charakter der albanischen Nation und den Vorrang der nationalen gegenüber der religiösen Identität betonen; jener der „Islamnationalisten“, die bestrebt sind, die albanische nationale Identität mit einer muslimischen Identität zu verschmelzen; und jener – äußerst marginalen – der „Islamisten“, die die muslimische religiöse Identität in den Vordergrund stellen (Clayer 2001b: 228–232). Die „Nichtwestler“ beharren zwar – in unterschiedlicher Form – auf dem unbestreitbar europäischen Charakter der Albaner und auf der Nichtunvereinbarkeit Europas und des Islam; dabei sehen sich manche jedoch dazu genötigt, den Islam und/oder Europa – oder genauer: Westeuropa – als verschieden wahrzunehmen.

Was den Islam betrifft, heben manche seine Oberflächlichkeit und seinen besonderen Charakter (beispielsweise mit dem Bektaschi-Argument) hervor. Andere verleihen ihm, inspiriert von der in Bosnien und Herzegowina kursierenden Bogomilen-These, einen eher endogenen Zug, indem sie ihn zum Erben der mittelalterlichen Häresien machen. Es geht vor allem darum, durch die Betonung der schon früher bestehenden Kontakte der örtlichen Bevölkerung mit dem Islam diesen von der osmanischen Herrschaft loszulösen und ihn mit der nationalen Selbstbehauptung in Zusammenhang zu bringen: Die Vorstellung ist die, dass die Übertritte zum Islam es der albanischen Bevölkerung ermöglicht hätten, der weiteren Slawisierung und Hellenisierung über die orthodoxe Religion zu entgehen und ihre ethnonationale Identität zu wahren. Andere machen vom Wesen des Islam selbst Gebrauch, zumindest von seinem Wesen zur Zeit der Glaubensübertritte: Er wird als überlegen und liberaler betrachtet. Und schließlich wird, um der „Rekonversion“ die Basis zu entziehen, der christliche Ursprung der Religion mitunter durch eine Theorie in Frage gestellt, die behauptet, dass die Illyrer, als sie mit dem Islam in Kontakt kamen, heidnisch – oder kryptoheidnisch – geblieben seien (Clayer 2003).

Was Westeuropa betrifft, treiben das Gefühl, anders zu sein, und der Eindruck, abgelehnt zu werden, die Nichtwestler dazu, die Stereotype umzukehren und sich ein anderes Europa zu schaffen. So erhält Westeuropa die Zuschreibung, intolerant zu sein, während die Multikonfessionalität der Albaner deren Toleranz beweise. Westeuropa sei auch gefühllos, ungerecht und Träger von negativen Elementen, vor denen es sich zu schützen gelte. Die Region sollte sich folglich nicht in Richtung Westeuropa öffnen, sondern zum Beispiel in Richtung eines mediterranen Europa (Maliqi 1994), des Geburtsortes der Religionen und der ökumenischen Bewegung. Gleichermaßen Gefangene dieser imaginären Grenze, treten manche für eine Öffnung nach dem Osten ein, während andere einen dritten Weg fordern: eine aus dem Aufeinandertreffen von Orient und Okzident erwachsende Sonderrolle, die zur Blüte einer lokalen Kultur geführt habe, welche vor allem durch den Bektaschismus als transzendierte Form des albanischen Nationalismus zum Ausdruck gekommen sei.

\*

Maria Todorova (1996: 46) schrieb kürzlich, der Balkan sei das osmanische Vermächtnis. Die vorliegende Untersuchung zeigt, dass der Balkan in der Tat als ein Übergangsraum definiert werden kann, der zwischen zwei Formen liegt, die imaginäre Grenze zwischen Europa und dem Islam zu ziehen. Die erste Form entspricht der alten osmanischen Grenze und kann auch mit der imaginären Grenze zwischen Katholizismus und Orthodoxie gleichgesetzt werden. Sie verweist den Balkan auf die Seite des Islam (und der Orthodoxie) oder zumindest auf die Seite Osteuropas beziehungsweise sogar des Orients. Die zweite Grenze ordnet den Balkan der europäischen Seite zu und drängt die Welt des Islam (oder eines bestimmten Islam) weiter nach Osten. Es herrscht eine Spannung zwischen diesen beiden Definitionen, denn die osmanische Grenze zu berücksichtigen bedeutet, den Balkan auf die Seite des Islam zu stellen – im Widerspruch zur europäischen Natur dieser Region. Wenn man aber die Grenze Europa/Islam an den östlichen Rand des Balkans drängt, bewirkt man, dass in Europa „Verunreinigungen“ und Fremdkörper auftauchen.

Es ist die extreme eurozentrische Sichtweise, die diese Spannung hervorruft. Sie hat ihren Ursprung in der Auseinandersetzung des Mittelalters und wurde durch den Imperialismus und die europäische Überlegenheit des 19. Jahrhunderts und danach durch den „Sieg“ des Kapitalismus über den Kommunismus wieder aufgerollt. Sie verknüpft den Westen, Europa, Christentum, Zivilisation und nun Demokratie miteinander und stellt diese Konzepte dem Orient, Asien, dem Islam, der Barbarei und Nichtdemokratie gegenüber. Auf dem Balkan hat sie umso mehr Gewicht, als die nationalen Konstruktionen hier ihren Stempel tragen. Die neuen – mit Ausnahme Albaniens durchwegs christlichen – Staaten entstanden in der Tat durch die Loslösung vom Osmanischen Reich. Auf natürliche Weise war Transformation hier daher gleichbedeutend mit einer Umkehrung des jeweiligen politischen und sozialen Status von Islam und Christentum. Modernisierung und Fortschritt bedeuteten Entosmanisierung. Das albanische Beispiel zeigt, dass sogar die Muslime diese Sicht übernommen haben – sei es aus Überzeugung, sei es als Reaktion. Dies führt dazu, dass manche von ihnen den Islam ablehnen oder sich aber im Gegensatz dazu zu diesem bekennen und sich – in dem sehr schwierigen Kontext, dem sie sich seit dem Fall des Kommunismus gegenübersehen – von einem bestimmten „Westen“ abgrenzen.

Die Spannung rührt jedoch auch daher, dass sich diese eurozentrische Sicht nie vollständig durchgesetzt hat, da alternative Konstruktionen entstanden – wenn auch ebenfalls häufig als Reaktion. So stellt etwa die Konstruktion einer spezifischen Balkanidentität oder mehrerer spezifischer Balkanidentitäten, die als von der westlichen und der östlichen Identität unabhängig (und ihnen vielleicht sogar überlegen) betrachtet werden, einen „dritten Weg“ dar, der sich letztlich teilweise durchgesetzt hat. Dieses Phänomen trat zuerst unter den Orthodoxen in Erscheinung, die sich auf die Größe der im Balkanraum entstandenen Zivilisationen (der griechischen und byzantinischen) sowie auf andere „balkanische Besonderheiten“ beriefen. Heutzutage ist es unter den Muslimen sehr verbreitet, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts ebenfalls damit begonnen haben, nationale Ideologien zu entwickeln. Wie dem auch sei und wo auch immer man diese mentalen Grenzen platziert – ihre Existenz geht auf Identitätskonstruktionen und auf kulturalistische Sichtweisen zurück, die die Kom-

plexität der Wirklichkeit nicht in Betracht ziehen. So besitzt beispielsweise der Balkanislam seit je vielfältige Ausprägungen, abhängig von den jeweiligen Regionen, sozialen Gruppen und Individuen – ebenso wie auch Europa oder der Balkan keine Einheiten darstellen. Diese Identitätskonstruktionen definieren vielmehr eine (von Fall zu Fall mehr oder weniger) einfache Alterität, welche den politischen und sozialen Beziehungen entspricht, die mit dem „Anderen“ unterhalten werden. Aus diesem Grund kann der Islam derart wahrgenommen werden, dass er als mit Europa und/oder mit dem Balkan inkompatibel oder aber kompatibel erscheint. Im ersten Fall wird er zu einem „fundamentalistischen“ Islam; im zweiten Fall wird er als „oberflächlicher“, „nichtfundamentalistischer“, „bruderschaftlicher“, „Bektaschi“, „europäischer“, „toleranter“ und „osmanischer“ (im Unterschied zum „arabischen“ oder „iranischen“) Islam dargestellt. Nichtsdestoweniger handelt es sich dabei um ein und denselben Islam, der jedoch seit seinem Auftauchen auf dem Balkan, im Südosten Europas, unterschiedlichen Einflüssen aus der muslimischen und der nichtmuslimischen Welt ausgesetzt war und der von jedem Muslim und jeder Muslimin anders erlebt wird: als Glaube, als Kultur oder sogar als Ideologie.

## Literatur

- Allcock J. B. 2000: Constructing the „Balkans“. Allcock J. B., Young A. (Hg.): *Black Lambs and Grey Falcons. Women Travelling in the Balkans*. New York, 217–240.
- Bartl P. 1968: *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung*. Wiesbaden.
- Bin Laden and the Balkans: The Politics of Anti-Terrorism. *ICG Balkans Report* 119, 09.11.2001, <http://www.intl-crisis-group.org>.
- Boué A. 1840: *La Turquie d'Europe*. Paris.
- Bougarel X. 1996: *Bosnie. Anatomie d'un conflit*. Paris.
- Bougarel X. 1998: L'Islam et la guerre en Bosnie-Herzégovine: l'impossible débat. *L'autre Europe* 36f, 106–116.
- Bougarel X., Clayer N. (Hg.) 2001: *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans acteurs du post-communisme (1990–2000)*. Paris.
- Bousquet G. H. 1937: Islam in the Balkans. *The Moslem World* 27, 65–71.
- Bugajski J. 2000: Islam in the Balkans: Bridge or Barrier? *Briefing Notes on Islam, Society, and Politics* 3/1, 1–4.
- Burgat M.-C., Fenoglio-Abd el Aal I. 1991: *D'un Orient l'autre: les métamorphoses successives des perceptions et connaissances*. Paris.
- Clayer N. 2001a: Islam et identité nationale dans l'espace albanais (Albanie, Macédoine, Kosovo) 1989–1998. *Archives de Sciences sociales des Religions* 115, 161–181.
- Clayer N. 2001b: L'Islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo. Bougarel X., Clayer N. (Hg.): *Le nouvel islam balkanique*. Paris, 177–240.
- Clayer N. 2003: The Issue of the Conversion to Islam in the Restructuring of Albanian Politics and Identities. Gangloff S. (Hg.): *La Perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*. Paris [im Druck].
- Cordignano P. F. 1933: Il pensiero religioso nel paese di Skanderbeg. *Il pensiero Missionario* 5, 290–310.
- Cvijić J. 1918: *La Péninsule balkanique. Géographie humaine*. Paris.
- Dalègre J. 1997: *La Thrace grecque. Populations et territoire*. Paris.
- Daniel N. 1966: *Islam, Europe and Empire*. Edinburgh.
- Djait H. 1978: *L'Europe et l'Islam*. Paris.
- Dogo M. 1998: The Balkan Nation-States and the Muslim Question. Bianchini S., Dogo M. (Hg.): *The Balkans. National Identities in a Historical Perspective*. Ravenna, 61–74.
- Donia R. J. 1981: *Islam Under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Herzegovina, 1878–1914*. New York.
- Dora d'Istria 1868–1870: Gli Albanesi Mussulmani. *Nuova Antologia* 8, 221–266; 14, 27–54; 15, 31–63.

- Erickson C. T. 1914: Albania, the Key to the Moslem World. *The Moslem World* 4, 115–119.
- Hasluck F. W. 1929: *Christianity and Islam Under the Sultans*. Oxford.
- Hasluck M. 1925: The Nonconformist Moslems of Albania. *The Moslem World* 15, 388–398.
- Hentsch T. 1988: *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris.
- Herzfeld M. 1987: *Anthropology Through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge.
- Höpken W. 1997: From Religious Identity to Ethnic Mobilisation: The Turks of Bulgaria Before, Under and Since Communism. Poulton H., Taji-Farouki S. (Hg.): *Muslim Identity and the Balkan State*. London, 54–81.
- Huntington S. P. 1993: The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72/3, 22–49.
- Huntington S. P. 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York (dt.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 1998).
- Kadare I. 1991: *Printemps albanais. Chronique, lettres, réflexions*. Paris.
- Kitsikis D. 1985: *L'Empire ottoman*. Paris.
- Kraljačić T. 1987: *Kaljev režim u Bosni i Hercegovini. 1882–1903*. Sarajevo.
- La questione religiosa in Albania. *Roma e l'Oriente* 6/34/1913, 199–208.
- Lockwood W. G. 1975: *European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia*. New York.
- Lory B. 1985: *Le Sort de l'héritage ottoman en Bulgarie*. Istanbul.
- Lory B. 1993: Strates historiques des relations bulgare-turques. *CEMOTI* 15, 149–167.
- Maliq S. 1994: *Shqiptarët dhe Evropa*. Peja.
- Matkovski A. 1973: L'Islam aux yeux des non-musulmans des Balkans. *Balkanica* 4, 203–211.
- Misha P. 1997: *Duke kërkuar rrënjët ose ... kthimi i Shqiptarëve në histori*. Tirana.
- Plasari A. 1992: *Vija e Teodosit rishfajet. Nga do t'ia mbajnë Shqiptarët?* Tirana.
- Popovic A. 1986: *L'Islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*. Berlin.
- Riedel S. 1997: Die Politisierung islamischer Geschichte und Kultur am Beispiel Südosteuropas. *Südosteuropa* 46/11, 539–561.
- Rodinson M. 1989: *La Fascination de l'Islam*. Paris.
- Said E. W. 1978: *Orientalism*. London (dt.: *Orientalismus*. Frankfurt/M. 1981).
- Todorova M. 1996: The Ottoman Legacy in the Balkans. Brown L. (Hg.): *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York, 45–77.
- Todorova M. 1997: *Imagining the Balkans*. New York (dt.: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*. Darmstadt 1999).
- Zwemer S. M. 1927: Islam in South Eastern Europe. *The Moslem World* 17, 331–358.

Aus dem Französischen übersetzt von Dagmar Gramshammer-Hohl