

Martina Baleva | Boris Previšić (Hg.)

»DEN BALKAN GIBT ES NICHT«

Erbschaften im südöstlichen Europa

**ELEKTRONISCHER
SONDERDRUCK**



2016

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Inhalt

Martina Baleva und Boris Previšić Les Balkans n'existent pas! Plurale Erbschaften und interdisziplinäre Herausforderungen	7
Maurus Reinkowski Verlustsache Rumelien. Türkische Erinnerungskulturen zu Südosteuropa	25
Elke Hartmann Sehnsucht, Zuflucht, Schreckbild. Der Balkan im Blick armenischer Revolutionäre	40
Daniel Ursprung Südosteuropa als Kommunikationsregion. Reichweite und Randzonen eines historischen Raumes am Beispiel Albanien und Rumäniens	59
Boris Previšić Karl May und seine Rezeption auf dem Balkan. Im Widerstreit imperialer und nationaler Kräfte	79
Martina Baleva Den männlichen Balkan gibt es nicht. Überlegungen zum visuellen Balkanismus als bildgeschichtliche Kategorie	93
Tanja Zimmermann »Wenn noch irgendein ›Balkan‹ im früheren Sinne dieses Wortes existiert, so bestimmt nicht hier auf dem Balkan«. Archaisierung und Antikisierung im Kampf gegen den Orientalismus	121
Karl Kaser Gibt es den Balkan doch? Krieg und visuelle Revolution zu Beginn des 20. Jahrhunderts	142
Louisa Avgita Den Balkan gibt es nicht	158
Nada Boškowska Skopje 2014. Makedonien auf der Suche nach seiner Vergangenheit	170

6 Inhalt

Samuel M. Behloul Zwischen <i>Balkan-Hypothek</i> und <i>Balkan-Bonus</i> . Identitätsbildung der muslimisch-jugoslawischen Diaspora in der Schweiz	191
Andreas Ernst Ein halbherziger Hegemon. Überlegungen zum europäischen Konfliktmanagement auf dem Balkan	208
Autorinnen und Autoren	221
Bildnachweise	223

Maurus Reinkowski

Verlustsache Rumelien

Türkische Erinnerungskulturen zu Südosteuropa

Der für die Osmanen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts selbstverständliche Begriff für ihre europäischen Besitzungen war ›Rumelien‹. Trotz ihrer christlichen Bevölkerungsmehrheit waren die europäischen Gebiete des Osmanischen Reiches mehrheitlich Teil des zentralen osmanischen Herrschaftsgebiets. Der Verlust des größten Teils der europäischen Besitzungen im ersten Balkankrieg von 1912 war maßgebend für das türkische Projekt der 1910er und 1920er Jahre, einen ›ethnisch homogenen‹ türkischen Nationalstaat in Anatolien schaffen zu wollen. Die Wiedergewinnung der verlorenen südosteuropäischen Besitzungen stand ab den 1920er Jahren niemals in Frage, jedoch ist die ›Verlustsache Rumelien‹ bis heute eines der konstituierenden Elemente für die Erinnerungskulturen in der Türkischen Republik.

Zur Einleitung

Im ersten Balkankrieg von 1912 verlor das Osmanische Reich seine gesamten europäischen Besitzungen. Die Front der gegen das Osmanische Reich vereinigten Balkan-Staaten rückte gefährlich nahe an die Hauptstadt Istanbul heran. Zwar konnte die osmanische Armee im zweiten Balkankrieg von 1913 den Zwist der im ersten Balkankrieg noch verbündeten südosteuropäischen Staaten nutzen, um Edirne und sein Umland wieder zu erobern; jedoch waren die sonstigen europäischen Besitzungen verloren. Die verheerende militärische Niederlage im ersten Balkankrieg und der dramatische territoriale Verlust prägten die innen- und außenpolitische Haltung der osmanischen Elite vor und während des Ersten Weltkriegs.¹ Ein territorialer Revisionismus, die Wiedergewinnung der verlorenen südosteuropäischen Besitzungen, war ab den 1920er Jahren kein Anliegen; das Augenmerk richtete sich vielmehr auf die Gründung einer ethnisch homogenen

1 Mustafa Aksakal: *The Ottoman Road to War in 1914. The Ottoman Empire and the First World War*, Cambridge u. a. 2008, S. 15. Vor allem bedingt durch die Erfahrungen des Ersten Balkankriegs hatte sich die osmanische Politik radikalisiert: »By July 1914, bellicose notions of revenge, retribution, and recovery had become embedded in Ottoman identity.«

türkischen Nation in Anatolien. Dennoch ist der Verlust Südosteuropas eines der konstituierenden Elemente für die türkischen Erinnerungskulturen bis heute.

Kulturerbe oder Erblast?

Das osmanische Erbe in großen Teilen Südosteuropas ist unübersehbar. Es handelt sich um ein *islamisches* Erbe in dem Sinne, dass die osmanische Herrschaft größere Bevölkerungsgruppen islamischen Bekenntnisses auf dem Balkan hinterlassen hat. Aus der Konversion zum Islam ist der Großteil der heutigen Musliminnen und Muslime Südosteuropas hervorgegangen.² Daneben stehen die türkischen bzw. türkischsprachigen Minderheiten wie in Bulgarien, Griechenland oder Makedonien, die sich Migrationen turksprachiger Gruppen aus Anatolien nach den osmanischen Eroberungen verdanken. Wir sehen hier eine weitgehende Deckungsgleichheit zwischen türkischer ethnischer Zugehörigkeit und muslimischer Konfession.³ Die ›Türken‹ in Südosteuropa verstehen sich heute als ethnische Minderheiten muslimischer Konfession, und werden als solche von den jeweiligen Bevölkerungsmehrheiten auch so eingestuft und behandelt. Türken und Muslime in Südosteuropa sind aber keineswegs dasselbe: Die großen muslimischen Bevölkerungsgruppen Südosteuropas, die Albaner, Bosnjaken, Kosovaren und Pomaken (Bulgaren muslimischen Bekenntnisses) sprechen nicht Türkisch. Dies zeigt, dass, anders als in Anatolien, Islamisierung in Südosteuropa nicht zugleich Turkifizierung bedeutete.⁴

Als eindeutiges Zeichen des islamischen Erbes der Osmanen in Südosteuropa können die Minarette und Moscheekuppeln, die die Silhouette vieler balkanischer Städte prägen, gelten. Nicht so eindeutig ist die Zuordnung anderer Elemente des osmanischen Erbes. Sind infrastrukturelle Einrichtungen wie die Brücke über die Drina in Višegrad oder auch die Anlage ganzer Stadtlandschaften allein mit dem Begriff *islamisch* richtig erfasst? Möglich wäre es, nur von einem ›osmanischen Erbe‹ zu sprechen, aber würde das wiederum den Sachverhalt vollständig erfassen? So verstehen sich ja heute die Muslime auf dem Balkan eben nicht als ›Osmanen‹, sondern als ›Muslime‹.

2 In der Folge wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit des Textes nur noch von ›Muslimen‹ die Rede sein. Es sind aber jeweils Musliminnen und Muslime zugleich gemeint.

3 Eine Ausnahme sind die türkischen und zugleich christlichen Gagausen, die mehrheitlich im heutigen Moldawien leben.

4 Siehe für einen direkten Vergleich der unterschiedlichen Islamisierungsverläufe in Südosteuropa und in Anatolien Speros Vryonis: *Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century*. In: Ders. (Hg.): *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden 1975, S. 127–140.

Fragen zur Art und Weise der osmanischen Expansion in Südosteuropa sind unauflösbar verknüpft mit der allgemeinen Frage, was der Begriff ›Islam‹, außer dem direkten Bezug auf den Islam als Religion, beinhaltet. Es gibt erst einmal kein anderes Wort als ›Islam‹, wenn man über die Manifestationen der islamischen Gesellschaften und Kulturen, und damit auch des Osmanischen Reiches in Südosteuropa, sprechen und schreiben will. Um dieses – potentiell durchaus verhängnisvolle⁵ – Zusammenfallen alles Muslimischen und Islamischen in dem einen Wort ›Islam‹ zu vermeiden, schlug vor einigen Jahrzehnten Marshall Hodgson vor, zwischen ›Islamic‹ und (dem Kunstwort) ›Islamicate‹ zu unterscheiden. Mit ›Islamicate‹ und dem zugehörigen Substantiv ›Islamhood‹ wollte Hodgson über die Geschichte, Kultur und Wirtschaft in vornehmlich muslimisch geprägten Ländern sprechen können, ohne immer wieder auf ›den Islam‹ verweisen zu müssen.⁶ Osmanisches Erbe auf dem Balkan ist, will man sich dieser produktiven Terminologie von Hodgson anschließen, zum einen die Hinterlassenschaft islamischer Religionszugehörigkeit und islamischer Identitäten, aber auch von den zahlreichen ›islamhaften‹ (wenn man so Hodgsons ›Islamicate‹ ins Deutsche zu übersetzen versuchen wollte) kulturellen, sprachlichen und historischen Merkmalen osmanischer Präsenz in Südosteuropa.

Solche Spitzfindigkeiten wären in den nationalen Erinnerungskulturen der südosteuropäischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches in Südosteuropa schwer zu vermitteln. Diese im Laufe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts meist durch eine gewaltsame Ablösung vom Osmanischen Reich entstandenen Staaten bezogen ihre Daseinsberechtigung aus ihrer angeblichen moralischen und kulturellen Überlegenheit im Vergleich zur düsteren osmanischen Fremdherrschaft, die sie abgeschüttelt hatten.⁷ So begründete die serbische Regierung 1913 in einem an die europäischen Großmächte verschickten Memorandum die Ansprüche Serbiens auf das Kosovo mit dem ehemaligen Sitz des Patriarchats im Kosovo und der früheren serbischen Bevölkerungsmehrheit, und fügte als dritten Grund hinzu, dass Serbien über das »moralische Recht eines zivilisierteren Volkes« verfüge.⁸

5 Dies hat durchaus Folgen für heutige politische Debatten. Die Begriffe ›Islam‹ und ›islamisch‹ können, neben der umfassenden Bezeichnung alles Muslimischen, die Vorstellung einer – oft auch einer politischen – Intention enthalten. Ein islamischer Staat ist deswegen nicht nur ein Staat, in dem die Bevölkerungsmehrheit Muslime sind, sondern ein Staat, wie etwa die Islamische Republik Iran, der seine Legitimität und politische Ethik in der Religion des Islam begründet sieht. Eine solche politische Intentionalität wird dann oft auch den Muslimen in Europa – bewusst oder unbewusst – von der europäischen Öffentlichkeit zugeschrieben.

6 Marshall Hodgson: *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, Ill. u. a. 1974.

7 Gunnar Hering: *Die Osmanenzeit im Selbstverständnis der Völker Südosteuropas*. In: Hans Georg Majer (Hg.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München 1989, S. 355–380, hier S. 357.

8 Noel Malcolm: *Kosova. A Short History*, London 1998, S. XXXI.

Die Präsenz von Muslimen wird auch heute noch in den Gesellschaften Südosteuropas, in denen Muslime in der Minderheit sind, vielfach als ein Fremdkörper empfunden. Die Wunde der osmanischen Fremdherrschaft habe sich zwar geschlossen, aber um sie gänzlich auszuheilen, sei – immerhin mittlerweile, mit dem Bewusstsein fehlender ›political correctness‹, unter der Hand geäußert – irgendwann einmal noch dieser Fremdkörper zu entfernen. Die Parallelen etwa zu Hindu-Nationalisten, die ähnliche Auffassungen zur Präsenz der Muslime in Südasien allgemein und heute in Indien im Besonderen pflegen, sind nicht zu übersehen.⁹ Aus einer etwas detachierteren Position und im Hinblick auf die umfassende Migration von Muslimen nach Europa seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind die heutigen muslimischen Bevölkerungsgruppen in Südosteuropa jedoch eindeutig als ein ›indigener Islam‹ zu verstehen.

Balkan und Rumelien

Trotz aller Formen von Ablehnung des osmanischen Erbes scheint es unbestritten, dass der Balkan eine historisch-kulturelle Entität ist, zu dessen Formung oder – unter Umständen sogar: zu dessen Entstehung – die Osmanen einen Beitrag geleistet haben, egal ob nun dieser als ›Kulturerbe‹ oder ›Erblast‹ zu deuten ist. Paradox erscheint daher auf den ersten Blick der Befund von Maria Todorova, dass nicht die Osmanen ein Erbe auf dem Balkan seien, sondern der Balkan ein Erbe der Osmanen sei und dass folglich die Osmanen daher nicht als ein Fremdkörper auf dem Balkan betrachtet werden sollten.¹⁰ Todorova kann ihre Behauptung durchaus mit historischen Fakten unterfüttern. Sie macht drei bestimmende Charakteristika aller südosteuropäischen Gesellschaften (mit Ausnahme Rumäniens) aus, die auf die osmanische Herrschaft zurückgeführt werden können: (a) das Fehlen eines feudalen Adels; (b) die Existenz einer relativ freien Bauernschaft; (c) die Unterordnung der Stadt unter den imperialen Staat.¹¹

Ein naheliegender Weg wäre also, den Balkan als eine, in einem größeren Südosteuropa enthaltene Teilmenge zu definieren, die nachhaltig von den Osmanen

9 Indien ist nach Indonesien der Staat mit der größten muslimischen Bevölkerung weltweit, und dennoch befinden sich die indischen Muslime mit weniger als 15 % der Bevölkerung in einer eindeutigen Minderheitenposition – auch in sozialer und ökonomischer Hinsicht. Zur Ablehnung der Muslime als in Südasien inhärent fremde Menschen siehe Peter van der Veer: *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley CA 1994, S. 10, 20, 28 f., 62, 73, 196, 200.

10 Maria Todorova: *Imagining the Balkans*, Oxford 1997, S. 162.

11 Ebd., S. 172 f.

und von islamischer Religion und Kultur geprägt wurde.¹² Die natürlichen Grenzen des Balkans wären dann in den umliegenden Meeren, der Adria, dem Ionischen Meer, der Ägäis, dem Marmarameer und Schwarzen Meer zu finden. In nördlicher Richtung ist keine eindeutige Abgrenzung zu bestimmen; die Flussläufe von Save und unterer Donau könnten hier als nördliche Begrenzung des Balkans dienen. Südosteuropa hingegen würde ein doppelt so großes Gebiet umfassen: Neben dem Balkan selbst würden die heutigen Länder Kroatien, Slowenien, Ungarn, die Vojvodina (heute Teil Serbiens) und große Teile Rumäniens treten.¹³ Prinzipiell ließe sich damit sagen: Die Grenzen des Balkans entsprechen im Großen und Ganzen dem osmanischen Herrschaftsbereich.¹⁴ Eine solche Definition hat den Vorteil, eine deutliche Unterscheidung zwischen den Begriffen ›Südosteuropa‹ und ›Balkan‹ zu treffen und zudem der Präsenz der Osmanen in Südosteuropa die gebührende Bedeutung einzuräumen.¹⁵ Die Fallstricke eines solchen ›emanzipatorischen‹ Anliegens, den Balkan als Erbe der Osmanen zu sehen, sind aber nicht zu übersehen: Der Balkan steht offensichtlich in alleiniger osmanischer Verantwortung. Alles ›Balkanische‹ kann, von wem auch immer und von was auch immer, aus- und abgegrenzt werden. Zudem werden die Osmanen damit gänzlich aus dem größeren Bereich Südosteuropa ausgeschlossen, da sie ja offensichtlich nur ein Phänomen des Balkans sind. Südosteuropa zerfällt damit allzu deutlich in einen ›orientalischen‹ und ›europäischen‹ Teil.¹⁶ Schließen wir diese allgemeinen Betrachtungen zum ›Balkan‹, die in den anderen Beiträgen zu diesem Sammelband ohnehin ausgeführt werden, und wenden uns türkischen Sichtweisen Südosteuropas zu.

Wenn die Rolle der Osmanen in der Prägung dessen, was wir heute als ›Balkan‹ verstehen (könnten), so ungeheuer bedeutend war, müssen wir uns fragen, was die Osmanen selbst unter ihrem Reich und dann im Besonderen unter ihren südosteuropäischen Besitzungen verstanden. Bis in das 20. Jahrhundert hinein fassten die Osmanen ihren Herrschaftsbereich als einen großen imperialen Verbund auf,¹⁷

12 Zu den inhaltlichen und terminologischen Fragen und Verwirrungen um die Begrifflichkeiten ›Balkan‹ vs. ›Südosteuropa‹ äußern sich Martina Baleva und Boris Previšić ausführlich in der Einleitung zu diesem Band.

13 Holm Sundhaussen: *Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum*. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 25 (1999), S. 626–653, hier S. 634 f.

14 Die Vasallenstaaten des Osmanischen Reiches wie Moldau oder Wallachei wären dann eher Südosteuropa als dem Balkan zuzuordnen.

15 So auch die eigene Argumentation in Martin Kramer, Maurus Reinkowski: *Die Türkei und Europa. Eine wechselhafte Beziehungsgeschichte*, Stuttgart 2008, S. 35.

16 Ebenso sollten ›Balkan‹ und ›Rumelien‹ nicht als selbstverständlich deckungsgleich verstanden werden. Siehe Ebru Boyar: *Ottoman, Turks and the Balkans. Empire Lost, Relations Altered*, London u. a. 2007, S. 32: »In fact the term Rumeli can be seen as an Ottoman-centric term whereas the Balkan Peninsula is very much a Euro-centric term.«

17 Unter den ›Osmanen‹ ist die gesamte Nachkommenschaft von Osman I., dem Begründer der osmanischen Dynastie zu Beginn des 14. Jahrhunderts, und, in einem weiteren Sinne, der

in dem sich »auf einer unteren Ebene homogene Völker mit ihren traditionellen Volkskulturen, auf einer höheren Ebene dagegen die ethnisch heterogene Oberschicht mit ihrer spannungsreichen, dynamischen ›nationalen‹ Kultur« fanden.¹⁸ In die innere Ordnung der Herrschaftsverbände in den lose angegliederten Peripherien konnte und wollte die Staatsführung nicht eingreifen. Das Osmanische Reich war als ein homogener, amalgamierter Kern organisiert, um den sich fragmentierte Zonen lagerten, die untereinander keinen Kontakt hatten, sondern sich nur auf das Zentrum, seit 1453 war dies Istanbul, bezogen.

Der Balkan als Begrifflichkeit war den Osmanen nicht geläufig: »In the Ottoman mind, there was no idea of ›the Balkans‹ as a concept of society or administration, and the word itself appeared very rarely in Ottoman texts, and then only in its most limited geographical meaning. [...] Likewise on the personal level, the Ottoman mind did not conceive of ›Balkan peoples‹ any more than they did of ›Arab peoples‹.«¹⁹ Der für die Osmanen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts selbstverständliche Begriff für ihre europäischen Besitzungen war ›Rumelien‹.²⁰ Der Begriff Rumelien weist eine recht verwirrende Geschichte auf. Rumelien bedeutet wörtlich *rum-ili*, ›das Land der Rum (Byzantiner)‹. Rum war vor der osmanischen Periode die islamische Bezeichnung für das bis zum 11. Jahrhundert byzantinische Kleinasien. In osmanischer Zeit übertrug sich die Benennung auf die osmanischen Gebiete in Südosteuropa, mit der impliziten Konnotation einer Region mit einer mehrheitlich christlichen (vor allem orthodoxen) Bevölkerung.²¹ Trotz der christlichen Bevölkerungsmehrheit war der größere Teil der europäischen Gebiete des Osmanischen

gesamte herrscherliche Haushalt unter dem jeweiligen osmanischen Sultan zu verstehen. In der Regel wird aber unter den ›Osmanen‹ mehr verstanden, nämlich die gesamte Herrschaftselite des Osmanischen Reiches, die vermutlich mehrere Zehntausend Menschen umfasste und die fließende Übergänge, etwa zu lokalen Eliten, kannte. Bedingung dafür, ein Osmane zu sein, war ein Muslim (geworden) zu sein, die Verwaltungs- und Hochsprache ›Osmanisch‹ mitsamt ihrer kulturellen Codes zu beherrschen, eine starke Identifikation mit dem imperialen Selbstbild des Staates aufzuweisen und den entsprechenden Habitus zu pflegen. Im 19. Jahrhundert weitet sich der Begriff des ›Osmanen‹ hin zum Konzept eines osmanischen Untertanen. Neben ›Ottomans‹ stehen dann gewissermaßen ›Ottomen‹.

18 Emerich Francis: *Ethnos und Demos: Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*, Berlin 1965, S. 100 f.

19 Stanford J. Shaw: *The Ottoman View of the Balkan*. In: Barbara Jelavich, Charles Jelavich (Hg.): *The Balkans in Transition: Essays on the Development of Balkan*, Hamden CT 1974, S. 56–80, hier S. 62.

20 Siehe Boyar 2007 (wie Anm. 16), S. 35–41, zur Diskussion der Frage, ab welchem Zeitpunkt im frühen 20. Jahrhundert von osmanischer Seite der ›Balkan‹ als selbstverständliche Begrifflichkeit akzeptiert wurde.

21 Siehe hierzu ausführlich Halil İnalçık: *Rumeli*. In: Peri J. Bearman et al. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*, 2. Auflage: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rumeli-COM_0940 (Letzter Zugriff: 1. Juli 2015).

Reiches Teil des zentralen osmanischen Herrschaftsgebiets, weit mehr als etwa Ostanatolien. Als Kernraum des Reiches – auch in osmanischer Sicht – können die vor 1453 eroberten Gebiete, also das westliche Kleinasien sowie große Teile der osmanischen Besitzungen in Südosteuropa, gelten, in denen die osmanischen Institutionen am tiefsten verankert waren und in denen das osmanische Steuer- und Verwaltungssystem in seiner ganzen Tiefe und Breite eingeführt wurde.²² Ende des 15. Jahrhunderts kamen rund zwei Drittel der Steuern und Abgaben aus Europa. Eine Haupteinnahmequelle war die Kopfsteuer der Nichtmuslime (*cizye*).²³ Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts änderte sich nichts grundsätzlich an dieser Konstellation und an der zentralen Bedeutung Südosteuropas für das osmanische Reichsgebilde.

Abschied und Wiederkehr

Durch Jahrhunderte hindurch wurde die politische und militärische Elite des Reiches weitestgehend aus dem Balkan rekrutiert; man denke nur an die Institution der Knabenlese (*devşirme*),²⁴ die niemals unter den zahlreichen Christen in der östlichen arabischen Welt durchgeführt wurde. Wenn der Balkan ein Erbe der Osmanen war, so ließe sich mit gleichem Recht sagen, dass die heutige Türkische Republik wiederum ein Erbe des Balkans ist, denn die ›Balkanlastigkeit‹ des Osmanischen Reichs gilt auch für die Jungtürken im letzten Jahrzehnt des Imperiums und die Führungsriege der jungen Republik Türkei. Ein größerer Teil von ihnen zählte zur muslimisch-türkischen Bevölkerung Südosteuropas; der bekannteste unter ihnen ist der in Saloniki geborene und aufgewachsene Mustafa Kemal [Atatürk] (1881–1938).

Atatürk selbst war es jedoch, der mitsamt der ihn umgebenden ›kemalistischen‹ Elite, – die historischen Realitäten verleugnend, aber mit gutem politischen Instinkt ausgestattet – Anatolien zum Heimatland der Türken auserkor. In den ersten Jahrzehnten des neu gegründeten türkischen Nationalstaats wurde das Osmanische Reich als ein misslungenes *ancien régime* abgelehnt. Zwischen Türken und Nicht-Türken (vor allem Arabern) habe das Missverständnis einer angeblichen Interessengemeinschaft existiert, unter dem vor allem die Türken zu leiden gehabt hätten. Der osmanischen Geschichte wurde mithin die kemalistische

22 Nach Klaus Kreiser: Über den ›Kernraum‹ des Osmanischen Reiches. In: Klaus-Detlev Grothusen (Hg.): Die Türkei in Europa, Göttingen 1979, S. 53–63, hier S. 53 ff., könnte die Dichte von Stiftungen als Kriterium für die Abgrenzung eines osmanischen Kernraums dienen.

23 Klaus Kreiser, Christoph K. Neumann: Kleine Geschichte der Türkei, Stuttgart 2003, S. 103.

24 Die Knabenlese zählt, als ›Blutsteuer‹ (z. B. im Kroatischen/Serbischen: *danak u krvi* oder im Bulgarischen: kräven danäk) tituliert, zu den zentralen Elementen einer negativen Deutung der osmanischen Zeit.

Ideologie der Republikzeit übergestülpt und das Argument vorgebracht, das Osmanische Reich hätte besser seine Energien Anatolien widmen sollen, anstatt sich als unbeholfener Imperialist zu betätigen. Der Atatürk nahestehende Publizist Falih Rifkî Atay fasste diesen Gedanken in den 1930er Jahren in den folgenden Worten zusammen: »Die Kunst der Imperien ist es, Kolonien und Völker arbeiten zu lassen. Das Osmanische Reich aber, von Thrakien bis nach Erzurum, hat seinen riesigen Körper auf die Seite gelegt und den Kolonien und Völkern die Brust gegeben, bis schließlich seine Milch mit seinem Blut vermischt getrunken wurde.«²⁵ In diesem Sinne konnte sogar der Verlust der europäischen Besitzungen im ersten Balkankrieg als eine Befreiung von einer allzu großen Last deklariert werden.

Es ließe sich lange darüber debattieren, wie die kemalistische Verleugnung des osmanischen Erbes in den ersten Republikjahrzehnten zu deuten ist: als temporäre utilitaristische Maßnahme, gezielte Verdrängung oder authentische Verarbeitung traumatischer Erfahrungen? Jedenfalls trat im Zuge einer politischen Liberalisierung und größerer Mitspracherechte konservativ und islamisch gesinnter Bevölkerungsschichten in der Türkei ab den 1950er Jahren an die Stelle der kemalistischen Ablehnung zunehmend eine positive Sicht der osmanischen Geschichte. Nach dem coup d'état vom 12. September 1980 setzte die militärische Elite unter Generalstabschef und später Staatspräsident Kenan Evren alles daran, die Polarisierung der türkischen Politik zwischen extremer Linke und extremer Rechte zu durchbrechen – durch die Repression der linken Bewegung und die Förderung einer religiösen Grundstimmung.²⁶ Die ›Türkisch-islamische Synthese‹ (*Türk-İslam sentezi*), seit den 1960er Jahren von einzelnen Intellektuellen und Historikern propagiert, aber erst in den 1980er Jahren vom Militär aktiv gefördert, sieht türkischen Nationalismus und islamische Identität nicht als Gegensätze. Vielmehr sei durch die produktive Verbindung von Islam und Türkentum der außerordentliche Beitrag der Türken zur islamischen Weltgeschichte und -kultur zu erklären.²⁷ In den letzten 30 Jahren hat diese Deutung durchaus eine gewisse Dominanz im öffentlichen Diskurs der Türkei errungen.

Der weniger gut zu greifende Gedanke des ›Neo-Osmanismus‹, der gewisse Überlappungen mit der türkisch-islamischen Synthese zeigt, scheint ursprünglich

25 Falih Rifkî Atay: Zeytindağı (Ölberg), 4. erw. Auflage, Istanbul 1957, S. 41.

26 Zu einer Untersuchung der Schul(buch)politik des türkischen Militärs nach 1980 siehe Sam Kaplan: Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup. In: International Journal of Middle East Studies 34 (2002), S. 113–127.

27 Erstaunlicherweise ist die Literatur in nicht-türkischen Sprachen über die für die ideologische Struktur der modernen Türkei so wichtige ›Türkisch-islamische Synthese‹ dünn gestreut. Für eine erste (allerdings apologetische) Einführung siehe Gökhan Çetinsaya: Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of ›Turkish-Islamic synthesis‹ in Modern Turkish Political Thought. In: Muslim World 89 (1999), S. 350–376.

in den 1990er Jahren als ein abwertender Begriff aufgekommen zu sein, um neue selbstbewusste Aspekte der türkischen Aussenpolitik zu brandmarken. Im Türkischen als *Yeni Osmanlıcılık* bekannt, erfährt der Neo-Osmanismus heute im inner-türkischen Kontext durchaus positive Interpretationen.²⁸ Neo-Osmanismus wird oft in Zusammenhang mit dem Konzept der ›strategischen Tiefe‹ (›stratejik derinlik‹) des seit 2009 amtierenden Außenministers Ahmet Davutoğlu gebracht,²⁹ der seine theoretischen politikwissenschaftlichen Überlegungen mit einem robusten Optimismus hinsichtlich der künftigen Position der Türkei im internationalen Mächtesystem verbindet.³⁰ Neo-Osmanismus ist einerseits als ein Aspekt türkischer ›soft power‹ zu verstehen, die sich auf Institutionen wie die staatliche türkische Entwicklungsagentur TİKA (›Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı‹) oder prominente Persönlichkeiten wie Ekmeleddin İhsanoğlu (in den Jahren 2005–2014 Generalsekretär der ›Organisation of Islamic Cooperation‹) stützt. Grundlage ist eine positive Wertung der osmanischen Herrschaftskultur und die Zuversicht, dass im Rückgriff auf Jahrhunderte alte Erfahrungsmuster osmanischer Politik die Bedingungen für eine stabile Neuordnung eines postnationalen Nahen Ostens und Südosteuropas geschaffen werden können.³¹ Der Neo-Osmanismus gerät aber andererseits auch in die Nähe einer ideologischen und apologetischen Deutung von Geschichte, indem er auf einer übermäßig positiven Deutung der Errungenschaften des sogenannten ›Millet-Systems‹ beruht,³² das angeblich die Grundlagen für eine friedliche und stabile multi-nationale Koexistenz in den osmanischen Herrschaftsgebieten gelegt

- 28 Siehe zum Beispiel Ömer Taşpınar: Neo-Ottomanism and Kemalist Foreign Policy. In: Today's Zaman, 22. September 2008: http://www.todayszaman.com/newsDetail_openPrintPage.action?newsId=153882 (Letzter Zugriff: 1. Juli 2015): »Neo-Ottomanism does not call for Islamic governance in Turkey or Turkish imperialism in the Middle East and the Balkans. Instead, it seeks a less militant understanding of secularism at home and ›soft‹ Turkish influence in formerly Ottoman territories. Similarly, neo-Ottomanism's willingness to embrace Turkey's imperial and Islamic legacy opens the door for a less ethnic concept of Turkishness. In other words, neo-Ottomanism is at peace with the multiethnic and cosmopolitan nature of the state.«
- 29 Siehe für eine erste Einführung (mit weiterführender Literatur) Christoph Ramm: Die Türkei und ihre Politik der ›strategischen Tiefe‹. Abkehr vom Westen, neuer Osmanismus oder nationale Großmachtphantasie? In: Sigrid Faath (Hg.): Die Zukunft türkisch-arabischer Beziehungen. Nationales Interesse, nicht Religion als Basis der Kooperation, Baden-Baden 2011, S. 51–63.
- 30 So argumentierte Ahmet Davutoğlu im Jahr 2011, dass die Türkei »innerhalb der nächsten 12 Jahre eine Weltmacht sein wird«, TGRT Haber, 25. April 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=WpQponvJtqI> (Letzter Zugriff: 1. Oktober 2015).
- 31 Kerem Öktem: Projecting Power: Non-Conventional Policy Actors in Turkey's International Relations. In: Ders. et al. (Hg.): Another Empire? A Decade Of Turkey's Foreign Policy Under The Justice And Development Party, Istanbul 2012, S. 77–108.
- 32 Zu einer kritischen Bewertung des ›Millet-Systems‹ (u. a. mit der Aussage, dass niemals ein solches System als ›System‹ existierte) siehe Benjamin Braude: Foundation Myths of the Mil-

hätte.³³ So konnte, um nur ein Beispiel für eine extreme Interpretation in dieser Richtung zu geben, der Sprecher der Organisation *Dayanışma Vakfı*, einer NGO aus dem islamischen Spektrum, erklären, dass die *pax ottomanica* als Modell dienen könne für interkessionelles Zusammenleben in einem post-nationalen Zeitalter, übrigens auf der Basis einer orthodox-islamischen Allianz gegen den Westen.³⁴

Rumelien und Armenien

Bevor ich mit meinen, durchaus oft sehr spekulativen Ausführungen weiter fortfahre, möchte ich kurz eine Warnung aussprechen. In diesem Beitrag wird die von offiziöser, populärwissenschaftlicher und apologetischer Historiografie bestimmte Geschichtsschau in der Türkei als ein stimmiger Chor beschrieben. Dies könnte leicht in dem Sinne missverstanden werden, als gäbe es in der türkischen Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit nur eine zulässige Meinung und als gäbe es keine kritischen Stimmen. Dieser Eindruck wäre gänzlich falsch.³⁵ Der Grund für die hier gewählte ›idealtypisierende‹ Darstellungsweise ist offensichtlich: Populäre Geschichtsschreibung ist ein Ausdruck des türkischen kollektiven Gedächtnisses und verstärkt dieses zugleich wieder.

Will man nach der entscheidenden Achsenzeit der osmanisch-türkischen Geschichte in ihrer Gesamtheit suchen, so ist es die Dekade von 1912 bis 1922, von den beiden Balkankriegen über den Ersten Weltkrieg bis zum Ende des türkischen Unabhängigkeitskriegs 1922. Die Herausforderung für die türkische Historiografie besteht darin, diese Herausschälung des türkischen ›Nationalstaats‹ aus dem vorangehenden osmanischen imperialen Kontext zu begründen: In der historischen Erinnerung der Türkischen Republik gehört die traditionelle Toleranz des Osmanischen Reiches zum Selbstverständnis, das zum Beispiel die Juden aus Spanien am Ende des 15. Jahrhunderts willkommen hieß.³⁶ Trotz seiner sehr heterogenen

let System. In: Ders., Bernard Lewis (Hg.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, Bd. 1: *The Central Lands*, New York u. a. 1982, S. 69–88.

33 Tanıl Bora: *Turkish National Identity, Turkish Nationalism and the Balkan Problem*. In: Günay Göksü Özdoğan, Kemâli Saybaşılı (Hg.): *Balkans: A Mirror of the New International Order*, Istanbul 1995, S. 101–120; hier S. 120, mit einer luziden Interpretation neo-osmanistischer Gedankengänge.

34 Ferhat Kentel: *Les Balkans et la crise de l'identité nationale turque*. In: Xavier Bougarel, Nathalie Clayer (Hg.): *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*, Paris 2001, S. 357–395, hier S. 385.

35 Siehe als Beispiele für kritische Sozial- und Geschichtswissenschaften in der Türkei die beiden Zeitschriften *New Perspectives on Turkey* und *Tarih ve Toplum*.

36 So ist in der Tat die Ansiedlung der sephardischen Juden in Saloniki ein Beispiel für die allgemein recht erfolgreiche Ansiedlungs- und ›Konjunktur-Politik‹ der Osmanen. Mark Mazower: *Salonica. City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430–1950*, London u. a.

ethnischen und religiösen Zusammensetzung habe das Osmanische Reich ein Leben in Frieden und Toleranz ermöglicht und gewährt.³⁷ Der konservative und nationalistische Teil der türkischen Geschichtswissenschaft ist darüber hinaus nach wie vor davon überzeugt, dass die Osmanen wegen ihrer zu großen Nachgiebigkeit und Toleranz eine nachhaltige Turkifizierung und Islamisierung der südosteuropäischen Gebiete versäumt und so deren späteren Abfall erst möglich gemacht hätten.³⁸ Das Osmanische Reich sei demnach durch den europäischen Imperialismus und Nationalismus zerstört worden, aber auch an seiner eigenen Liberalität zugrunde gegangen.³⁹ Nur im Vergleich zu heutigen Konflikten könne man die Errungenschaften der osmanischen Gesellschaftsordnung verstehen.⁴⁰

Nähert man sich den Jahren 1912–1922, tritt das Osmanische Reich immer mehr in den Hintergrund: Stattdessen sehen wir nun das Bild einer vom europäischen Imperialismus bedrängten und zuletzt nahezu in die Knie gezwungenen türkischen Nation vor uns, die sich nur unter äußersten Mühen ihre nationale Selbstbestimmung erkämpfen kann. Die Türkei reiht sich damit in die vorderste Linie der Länder ein, die dem Kolonialismus siegreich widerstanden hätten. In den Jahren 1912–1922 ist also der Schlüssel zum historischen Selbstverständnis der heutigen Türkei enthalten: Das späte Osmanische Reich wird als eine Art ›antikoloniales Imperium‹ gesehen, also als imperiales Reich und zugleich als ein vom europäischen Imperialismus umgestellter Nationalstaat. Die Türken hätten damit in doppelter Weise Opfer werden können: Als Träger eines imperialen Reiches, das an seiner Groß- und Langmütigkeit zugrunde ging, und als eine Nation, die in einem anfangs hoffnungslos erscheinenden Kampf gegen die übermächtigen imperialistischen Großmächte zu unterliegen drohte.

2004, S. 65, konstatiert: »By the mid-sixteenth century its population had grown to 30,000 and it generated the highest per capita yield of taxes in the Balkans and the largest revenue of any urban settlement to the west of Istanbul.«

- 37 Ein besonders anschauliches Beispiel ist Kemal Karpat: *Remarks on MESA and Nation and Nationality in the Middle East*. In: *Middle East Studies Association Bulletin* 20 (1986), S. 1–12, hier S. 9: »The Ottoman state was probably the most perfect Islamic state ever to come into existence«. Für zwei weitere Beispiele in türkischer Sprache siehe Bilal Eryılmaz: *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi* (Die Verwaltung der nicht-muslimischen Untertanen im osmanischen Staat), Istanbul 1990, S. 12, und Gülnihal Bozkurt: *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu, 1839–1914* (Die rechtliche Lage der nicht-muslimischen osmanischen Staatsbürger nach deutschen und englischen Akten und im Lichte der politischen Entwicklungen, 1839–1914), Ankara 1989, S. IX.
- 38 Bora 1995 (wie Anm. 33), S. 110.
- 39 Als prototypisches Beispiel für diese Art von Literatur siehe Salahi Ramadan Sonyel: *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993.
- 40 Mim Kemal Öke: *Ermeni Meselesi 1914–1923* (Die Armenierfrage 1914–1923), Istanbul 1986, S. 283.

Der Vorwurf, dass die Völker in Südosteuropa die Türken verraten hätten, während diese selbst bis zuletzt loyale Befürworter und Bewahrer der supra-nationalen Idee des Osmanischen Staates geblieben seien, ist bis heute Gemeingut historischer Erinnerung. Gemäß dieser Interpretation verrieten die vom osmanischen Herrscher behüteten christlichen Untertanen die osmanischen Türken, indem sie einen egoistischen Nationalismus befürworteten und im ersten Balkankrieg von 1912 den finalen Akt der Aggression begangen. Der ›Verrat‹ durch die ehemaligen Untertanen wurde angesichts der Unterstützung durch die europäischen Großmächte als besonders perfide empfunden.⁴¹ Andererseits ist die Art und Weise, wie sich im 19. Jahrhundert in Südosteuropa die Nationalstaaten begründeten, für die türkische Elite des frühen 20. Jahrhunderts Trauma und Lehrbuch zugleich gewesen. Die Radikalisierung der türkischen Politik in den Jahren seit 1912 liegt in der Erfahrung eines existentiellen Verlustes begründet. Den Verlust ihrer Heimat in Saloniki, Bitola oder Skopje beantworteten die Jungtürken und die Männer um Mustafa Kemal mit dem Entschluss, sich nun um so energischer eine eigene Nation in Kleinasien zu schaffen.

Mit Recht lässt sich auf eine lange Vorgeschichte von Gewalt im 19. Jahrhundert und die umfänglichen Vertreibungen der Muslime aus Südosteuropa und dem Kaukasus verweisen.⁴² Mit ebensolchem Recht kann man versuchen, die umfänglichen Massaker an den Armeniern 1915/16 in einen größeren Zusammenhang einer Politik ethnischer Säuberungen zu stellen. Umso enttäuschender aber ist es, wenn damit nur die eigene argumentative Position möglichst gestärkt werden soll. So heißt es heute immer wieder von türkischer Seite, dass alle gelitten hätten – und die türkischen Muslime noch ein ganzes Stück mehr. Nach Yusuf Halaçoğlu, in den Jahren 1993–2008 Präsident der ›Türkischen Geschichtsgesellschaft‹ (›Türk Tarih Kurumu‹), sei »die größte Umsiedlung eines Volkes, die von einem Staat in jenem Jahrhundert durchgeführt wurde [also die Deportationen der armenischen Bevölkerung in den Jahren 1915 und 1916], auf eine sehr disziplinierte Art und Weise erfolgt«. Dagegen müsse man davon ausgehen, dass die Zahl der von armenischen Nationalisten umgebrachten Muslime »vermutlich in die Hunderttausende« gehe.⁴³

Die Türkei steht mit reflexartigen Zurückweisungen, wenn der nationale Mythos in Frage gestellt wird, keineswegs alleine; sie ist aber in einer schwierigeren Situation, denn es geht nicht nur darum, einen Opfermythos unbeschädigt aufrecht

41 Bora 1995 (wie Anm. 33), S. 104: »In the Ottoman-Turkish thought, these events have been perceived in two different ways: on the one hand, as a provoked betrayal of the former Ottoman subjects with whom a coexistence of many centuries had been possible, and on the other hand, in terms of a common conspiracy of all world powers, i.e. the Western powers and the pan-Slavist Russia aiming at the collapse of the Ottoman Empire.«

42 Siehe hierzu die engagierte, aber auch teilweise parteiische Darstellung von Justin McCarthy: *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims 1821–1922*, Princeton, NJ 1995.

43 Yusuf Halaçoğlu: *Die Armenierfrage*, Klagenfurt 2006, S. 85, 95.

zu erhalten, sondern um den Vorwurf der Täterschaft. Die Auseinandersetzung mit den Armeniermassakern ist für die türkische Öffentlichkeit nicht nur wegen ihrer die nationale Ehre betreffenden Weiterungen schwierig, sie ist auch – eher unbewusst als bewusst – so eng mit der Gründungsgeschichte des türkischen Nationalstaates verbunden, dass eine Anerkennung möglicher türkischer Untaten die Fundamente der türkischen Nation anscheinend in Frage stellen könnte. Armenien und Rumelien, die auf den ersten Blick so wenig miteinander gemein haben, bilden die beiden Kontrapunkte des türkischen Geschichtsbewusstseins und verschränken sich in besonderer Weise in der enorm verdichteten osmanisch-türkischen Transformationsperiode in den Jahren 1912–1922.

›Unser Rumelien‹ – gestern und heute

Wir haben gesehen, dass es für die Osmanen den Balkan nicht gab. Wenn ein Bewusstsein bei den Osmanen existierte, dass die europäischen Besitzungen eigene Züge besaßen, dann in dem Sinne, Bestandteil des ökonomisch einträglichen und strategisch wichtigen Kernlandes zu sein. Das ›eigene Andere‹ konnten die osmanischen Bürokraten und Offiziere eher in Ostanatolien oder in entlegenen arabischen Provinzen finden.⁴⁴

Für die heutige türkische Politik und Öffentlichkeit existiert der Balkan in dem Sinne, dass der gegenwärtige muslimische Balkan das ›andere Eigene‹ der Türkei ist. Während das real existierende Südosteuropa unmittelbar nach dem Verlust der osmanischen Besitzungen nahezu ohne jedes Interesse war für die Türkische Republik und die Türken des 20. Jahrhunderts, sind die Ereignisse im osmanischen Südosteuropa im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert prägend für das politische Bewusstsein der heutigen Türkei geblieben. Die Empörung über die bulgarische Repressionspolitik gegenüber der türkischen Ethnie in Bulgarien während der 1980er Jahre war ein Vorbote des deutlich gewachsenen Interesses für das Schicksal der Muslime in Südosteuropa seit den 1990er Jahren.⁴⁵ Jedenfalls hat die türkische Öffentlichkeit eine weitaus größere emotionale Beteiligung an den jugoslawischen Sezessionskriegen gezeigt als an Konflikten in den ehemaligen arabischen

44 Auch der osmanische ›Orientalismus‹ um 1900 (falls er je existiert hat) orientierte sich, so wie der europäische Orientalismus, in Richtung Südosten. Siehe hierzu Ussama Makdisi: Ottoman Orientalism. In: American Historical Review 107 (2002), S. 768–796.

45 Zur türkischen Ethnie in Bulgarien in den 1990er Jahren siehe Wolfgang Höpken: Zwischen Kulturkonflikt und Repression. Die türkische Minderheit in Bulgarien 1944–1991. In: Valeria Heuberger et al. (Hg.): Nationen, Nationalitäten, Minderheiten: Probleme des Nationalismus in Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, der Tschechoslowakei, Bulgarien, Polen, der Ukraine, Italien und Österreich 1945–1990, München 1994, S. 179–202.

Provinzen.⁴⁶ Ein wichtiger Grund für diese enge emotionale Verbundenheit mit Südosteuropa ist wohl, dass viele Menschen in der Türkei auf eine Herkunft aus ›Rumeli‹ verweisen können. Man vermutet, dass jeweils vor und nach dem Ersten Weltkrieg eineinhalb Millionen, insgesamt also drei Millionen Türken und Muslime Südosteuropa in Richtung der heutigen Türkei verlassen haben. Die Zahl der Nachkommen der Emigranten aus Südosteuropa könnte sich damit heute auf 15 bis 20 Millionen Menschen belaufen – also etwa ein Viertel der heutigen türkischen Bevölkerung.⁴⁷

Im Gegensatz zu den offensiv stimmenden Faktoren des Neo-Osmanismus und des wirtschaftlichen Erfolgs (und außer einer kurzen Phase der Euphorie in den frühen 1990er Jahren) ist die türkische Außenpolitik in Südosteuropa auch von Vorsicht gekennzeichnet. Die türkischen ethnischen Minoritäten sind weniger ein Trumpf als vielmehr möglicher Anlass zu diplomatischen Trübungen mit Ländern wie Griechenland, Makedonien oder Bulgarien.⁴⁸ Der Türkei fiel es auch schwer, sich in den späten 1990er Jahren offen auf die Seite der UÇK zu stellen, weil die Parallelen zwischen den Anliegen der UÇK im Kosovo und der PKK in der Türkei zu offensichtlich waren.⁴⁹

Die Ängste vor einer zu großen Dominanz eines fundamentalistischen Islam (getragen von Staaten wie Saudi-Arabien) haben die westlichen Staaten dazu bewogen, der Türkei in den letzten Jahren größere Handlungsfreiheit in den südosteuropäischen Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit zuzugestehen.⁵⁰ Ein türkischer territorialer Revanchismus in Südosteuropa ist jedoch nach wie vor ausgeschlossen; am ehesten würde vermutlich der Türkei eine Rolle vorschweben, die an das habsburgische ›Kultusprotektorat‹ unter den Katholiken in den albanischen Siedlungsgebieten vor dem Ersten Weltkrieg erinnert.⁵¹

Im Gegensatz zu Armenien, jenem verhängnisvollen und zugleich nicht verhandelbaren Teil der Republik Türkei, ist ›Rumelien‹ im türkischen Gefühlshaushalt grundsätzlich positiv konnotiert. Auf vielschichtige und historisch natürlich oft verzerrte Weise verweben sich die ›Erinnerungen‹ an Rumelien als ›Opferland‹, nämlich als Heimat der mit großem Unrecht vertriebenen (türkischen) Muslime, und als ›Hüterland‹, nämlich als das von den nicht-muslimischen Untertanen so

46 Kentel 2001 (wie Anm. 34), S. 367.

47 Ebd., S. 368.

48 Sylvie Gangloff: La politique balkanique de la Turquie et le poids du passé ottoman. In: Bougarel, Clayer 2001 (wie Anm. 34), S. 317–356; hier S. 350 f.

49 Ebd., S. 344.

50 Kerem Öktem: New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo. Turkey's Return to the Muslim Balkans, Oxford 2010, als Internetressource verfügbar unter: <http://balkanmuslims.com/pdf/Oktem-Balkan-Muslims.pdf> (Letzter Zugriff: 1. Juli 2015).

51 Siehe hierzu Engelbert Deusch: Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld, Wien 2009.

unbedacht verschleuderte hohe Gut eines supra-nationalen toleranten Gemeinwesens. Wenn die Türkei heute sich als ›Patronage-Staat‹ für die muslimischen Bevölkerungsgruppen Südosteuropas sieht, so basiert diese Selbstsicht auf einer eigenständigen Deutung der Geschichte des osmanischen geprägten Südosteuropas. Zugleich hat sich die türkische Öffentlichkeit und Politik die schon seit dem 19. Jahrhundert bestehende europäische Sichtweise des ›Balkans‹ als dem osmanisch-islamischen Teil Südosteuropas zu eigen gemacht.