

Ostblicke

Heft 3 | 2012 | Jahrgang 3



Initiative OsteuropaStudierender Deutschland e.V.

Impressum

Herausgeber

Ostblick - Initiative OsteuropaStudierender Deutschland e.V.
www.ostblick-deutschland.de

Redaktion

David Leuenberger, Sven Mörsdorf, Robin Roth, Marc Zivojinovic
Mail: geschaeftsfuehrung@ostblick-deutschland.de

Satz & Layout

Michaela Meißner

© Ostblick - Initiative OsteuropaStudierender Deutschland e.V. 2012

ISSN

2190-5134 (Ostblicke Heft 3 | 2012 | Jahrgang 3)

Inhalt

4 Editorial

7 Julia BLANC

**Der älteste Global Player und die neuen Herausforderungen:
Die Rolle der katholischen Kirche im Umweltschutz in Polen und der Ukraine**

15 Beate FELDMEIER

**Sprachkontakt und Höflichkeit: Reflexion und Gebrauch von Anrede-
strategien durch tschechische Migrant*innen im deutschsprachigen Umfeld.
Zur methodologischen Umsetzung des Projekts**

29 David GELEN

**Definition von „Nation“ und „Minderheit“ im Osmanischen Reich und in der
Türkischen Republik**

47 Anna Regine MÜLLER

**Vom Gespenst zum Symptom: Balkanismusforschung zwischen der
Dekonstruktion des Balkans und der Rekonstruktion Europas**

66 AutorenInnenverzeichnis

Editorial

Die nunmehr dritte Ausgabe unserer Online-Zeitschrift *Ostblicke* geht zurück auf den IX. Jahreskongress des Vereins *Ostblick – Initiative OsteuropaStudierender Deutschland e.V.*, der vom 19. bis 22. Mai 2011 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand.

Es ging uns darum, den rasanten Wandel in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa in unterschiedlichen und interdisziplinären Blickwinkeln zu reflektieren, weshalb der Kongress unter dem Titel „Alte Kulturen? Neue Werte? Alltag, Migration und Umwelt im östlichen Europa“ stand. Einige Leitfragen möchte ich an dieser Stelle kurz auflisten: Wie wirkt sich dieser Wandel in den Bereichen von Alltag und Umwelt aus? Wie steht Migration dazu im Verhältnis und welche „neuen Werte“ prägen die „alten Kulturen“? Unter diesen bewusst breit angelegten Fragestellungen stellten Studierende und Promovierende, die sich mit Ostmittel- und Südosteuropa befassen, ihre Forschungsprojekte vor und diskutierten sie in einem interdisziplinären Umfeld.

Für den Eröffnungsvortrag konnten wir Prof. Dr. Hannes Grandits (HU Berlin) gewinnen, der über Loyalitätsbrüche und -kontinuitäten im (post-)osmanischen Raum sprach. In Kooperation mit der *Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde* fand zudem eine Podiumsdiskussion mit Dr. Manfred Sapper, dem Chefredakteur der Zeitschrift *OSTEUROPA* statt, in der es um Sein und Schein der Interdisziplinarität in der „fröhlichen Osteuropawissenschaft“ ging. Dabei gelang es Sapper nicht nur das Paradigma der Interdisziplinarität in den Regionalwissenschaften kritisch zu hinterfragen, sondern auch konkrete Einblicke in die redaktionelle Arbeit der Zeitschrift *OSTEUROPA* zu vermitteln. Einen weiteren erwähnenswerten Beitrag lieferte Dr. Andreas Siegert (Alberstedt), der über Rückwanderungsmotive russischer Akademiker referierte. Nicht zuletzt machte Prof. Dr. Miranda Jakiša (HU Berlin) in ihrem Keynote-Vortrag die bewegte Theaterlandschaft Kroatiens, deren Inhalte zwischen Postdramatisch/Posttraumatisch changieren können, vor den Augen des Auditoriums lebendig. Ein zusätzliches Highlight des Kongresses bildete die Exkursion zum Deutsch-Russischen Museum in Berlin-Karlshorst, wo uns Annika Kreft gleichermaßen sachkundig wie charmant durch die Ausstellung begleitete. An dieser Stelle möchte ich im Namen des Vereins unseren diesjährigen Förderern – namentlich dem *Verband der Osteuropahistorikerinnen und -historiker*, der *Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde* und den Lehrstühlen von Prof. Dr. Jakiša und Prof. Dr. Grandits – nochmals herzlich für ihre generöse Unterstützung unseres Kongresses danken.

Leider lässt sich nicht verhehlen, dass der damalige Vorstand die Anziehungskraft Berlins als Kongressort überschätzte, so dass wir in diesem Jahr weniger Teilnehmerinnen und Teilnehmer begrüßen konnten als in den vergangenen Jahren. Aus diesem Grund enthält die vorliegende Ausgabe der *Ostblicke* auch weniger Beiträge als die Vorangegangenen. Für uns ein Grund mehr, den beteiligten Autorinnen und Autoren ganz besonders für ihr Engagement und die Vorlage ihrer Texte zu danken.

Inhaltlich spannt sich erneut ein weiter Bogen, der verschiedene Disziplinen umfasst und die Breite der Osteuropaforschung einmal mehr vor Augen führt. Den Auftakt macht Julia Blanc (München), die in einer interessanten theologischen Perspektive die Rolle der katholischen Kirche für den polnischen und ukrainischen Umweltschutz beschreibt. Der „älteste Global Player“ sehe sich dabei mit neuen Herausforderungen konfrontiert, die auf die Stellung der Kirche in unterschiedlicher Form zurückwirken können.

Beate Feldmeier (Regensburg) präsentiert ihr bereits fortgeschrittenes Dissertationsvorhaben, das dem Zusammenspiel von Sprachkontakt und Höflichkeit gewidmet ist, den sie anhand von Reflexion und Gebrauch von Anredestrategien durch tschechische Migranten im deutschsprachigen Umfeld analysiert. Ihr Beitrag stellt dabei insbesondere die methodologische Umsetzung des Projekts vor.

David Gelen (Bochum) spürt in seinem Beitrag dem Spannungsverhältnis von „Nation“ und „Minderheit“ im Osmanischen Reich und in der Türkischen Republik nach und wirft damit einen neuen Blick auf ein bis heute immer wieder umstrittenes Thema.

Den Abschluss der diesjährigen Ausgabe bildet der anspruchsvolle Essay von Anna Müller (Berlin). Unter dem Titel „Vom Gespenst zum Symptom: Balkanismusforschung zwischen der Dekonstruktion des Balkan und der Rekonstruktion Europas“ gelingt ihr ein theoretischer Husarenritt durch einige der einflussreichsten Standpunkte einer kritischen Gegenwartsanalyse, wobei sie gekonnt mit verschiedenen Theorien von Rancière bis Žižek jongliert und nicht davor zurückschreckt, selbst eine deutliche Position zum „Gespenst Balkan“ zu beziehen.

Mir bleibt an dieser Stelle nur allen Leserinnen und Lesern eine spannende Lektüre der dritten Ausgabe der *Ostblicke* zu wünschen und mich zugleich als aktives Mitglied des Herausgeberkollektivs zu verabschieden. Ein letzter Dank gilt daher den engagierten Mitherausgebern David Leuenberger, Robin Roth und Sven Mörsdorf und nicht zuletzt auch Michaela Meißner für Satz und Layout.

Für die Herausgeber,
Marc Zivojinovic

Der älteste Global Player und die neuen Herausforderungen: Die Rolle der katholischen Kirche im Umweltschutz in Polen und der Ukraine

von *Julia Blanc*

Einleitung

Dass es verkürzt wäre, die Aufgaben der Kirche¹ im rein pastoralen Feld anzusiedeln, sollte besonders bei einer inhaltlichen Beschäftigung mit Polen – wie sie hier vorliegt – selbstverständlich sein. Aber auch ohne den historischen Spezifika dieses Landes Rechnung zu zollen, versteht sich die Kirche wie auch die übrige Christenheit seit ihren Anfängen als Fürsprecherin des ganzen Menschen und nicht nur seiner transzendentalen Interessen. Deshalb soll im vorliegenden Text die Rolle der katholischen Kirche im Umweltschutz Polens und der Ukraine nachgezeichnet werden. Es geht dabei weniger um die Frage nach konkreten Aktionen sondern viel mehr um die Herausforderungen, vor denen die Kirche im angehenden 21. Jahrhundert steht und deren Bewältigung nicht nur bedingt zu ihrer Glaubwürdigkeit beiträgt. Schließlich ist ihr Hauptinteresse der Mensch, und dieser wiederum lebt in einem Umfeld, das immer stärkere Tendenzen aufzeigt, zumindest in der uns heute bekannten Form, nicht mehr lange fortzubestehen (z.B. Verödung bzw. Desertifizierung einzelner Landstriche, Abschmelzen der Pole, Regenwaldzerstörung, ...).

Die Situation der Kirche in Polen und der Ukraine - wie kann ein Vergleich funktionieren?

Betrachtet man Polen und die Ukraine und möchte man die aktuelle Situation der beiden Staaten vergleichen, bietet sich die durch den Sozialismus geprägte Vergangenheit, also die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und vor dem Fall des Eisernen Vorhangs an. Doch auch hier bestehen Unterschiede, die kaum ignoriert werden können. Blieb Polen als nationale Einheit erhalten, ging die Ukraine in der UdSSR auf, konnte sich die Landessprache im ersten Fall gut erhalten, wurden im zweiten Beispiel nicht wenige Versuche unternommen, diese durch das Russische zu ersetzen usw. Besonders offensichtlich werden die bis in die Gegenwart reichenden Differenzen zwischen den beiden Staaten, wenn man die heutige politische Situation betrachtet. Im Gegensatz zu Polen, das seit 2004 zur Europäischen Union gehört, kämpft die Ukraine noch heute ohne allzu große Aussichten auf einen baldigen Erfolg um den Beitritt zum Schengenraum. Dies hat vor allem Einfluss auf die wirtschaftliche Situation, wirkt sich aber auch auf die Mobilität der Bevölkerung und in Konsequenz auf die Wertvorstellung der Bürger aus. Dass eine solche „Verwestlichung“ der Ideenwelt keinesfalls zwingend zu einer Laizisierung der Bevölkerung führen muss, hat spätestens Casanova mit seinen Vergleichen zwischen USA und verschiedenen europäischen Staaten gezeigt.² Nichts desto Trotz wird besonders in Polen aus konservativen Kreisen

¹ In diesem Artikel ist, sofern nicht anders vermerkt, immer die katholische Kirche mit „Kirche“ gemeint.

Dies geschieht keinesfalls aus Ignoranz gegenüber anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sondern hat seinen Ursprung viel mehr in der bereits durch diese Einschränkung kaum mehr überschaubare inhaltliche Bandbreite, deren Umfang durch einen noch größeren Umfang förmlich noch vor Beginn einer eingehenderen Beschränkung gesprengt würde.

² José CASANOVA, Der Ort der Religion im säkularen Europa, *Transit – Europäische Revue* 27 (2004), über <http://www.eurozine.com/pdf/2004-07-29-casanova-de.pdf> (Stand 15.8.2011).

diese Idee geschürt und verbreitet. So gehört es zur typischen Art der Agitation Radio Marias, alle schlechten Einflüsse, egal ob im moralischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich auf den Westen – und damit Europa – zu schieben. Wenn auch allgemein die Idee des polnischen Katholizismus und die alle Höhen und Tiefen überdauernde Nähe der polnischen Bevölkerung zur Kirche weit verbreitet ist und fraglos ihre Berechtigung hat, scheint der besonders auf die „polnische Intelligenz“ abzielende Hinweis Grabowskas auf die erst Mitte der 70er Jahre einsetzende Rückbesinnung und Wiederentdeckung des Katholischen ein anderes Licht auf das Glaubensleben zu werfen.³ Diese durch keinerlei „nationale“ Motivationsgründe bedingten Konversationen) wirft ein wesentlich „unpolitisches“ Licht auf den Glauben.

In der Ukraine dagegen kann und muss die Situation jedoch ganz anders dargestellt werden: Schon seit dem abendländischen Schisma von 1054 an der Grenze zwischen Orient und Okzident bzw. orthodoxer und katholischer Tradition gelegen, war die dortige religiöse Orientierung häufig an die Machthabenden gebunden⁴ bzw. durch „Mischformen“⁵ geprägt. Mit Ausnahme der russisch-orthodoxen Kirche – der auch nur im pastoralen Bereich eine stark beschränkte Alibifunktion eingeräumt wurde und die nicht zuletzt deswegen noch heute mit Kollaborationsvorwürfen und dem daraus resultierenden Misstrauen zu kämpfen hat – wurden alle religiösen Bewegungen verboten, verfolgt und somit in die Illegalität und den Untergrund gedrängt. Als es unter Gorbatschow im Rahmen der Vorbereitungen zur 1000 Jahr Feier der Taufe der Kiewer Russ (1988) zu Lockerungen der Repressionen kam, erschienen viele der überwunden und ausgerottet geglaubten Kirchen wieder, überraschten durch die Treue und Martyriumsbereitschaft ihrer Mitglieder und gewannen durch ihre bewiesene Unangepasstheit schnell neue Mitglieder. Diese Attraktivität hält bis heute an, führt zu zahlreichen Neubekehrungen und darf auch in ihrer zivilgesellschaftlichen Bedeutung nicht unterschätzt werden, da das Orientierungsvakuum, welches sich nach dem Zusammenbruch der UdSSR aufgetan hatte, von keiner anderen Organisation auch nur annähernd gefüllt wird.

Gemeinsam ist beiden Ländern somit die Tatsache, dass die Kirche existiert und einen relativ hohen Einfluss auf die öffentliche Meinung hat.⁶ Somit stellt sie berechtigt das Tertium Comperationis dieser Untersuchung dar. Schließlich liegen die Differenzen vor allem in der sich unterscheidenden nationalen Geschichte, den aktuell (noch) bestehenden politischen Unterschieden und den wirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Da das Hauptaugenmerk aber den Einfluss der katholischen Kirche auf das spezifische Feld der Umweltpolitik gerichtet sein soll und hierbei – wie es für eine sozialetische Fragestellung typisch ist – das Gemeinwohl und die mögliche Partizipation des Einzelnen als Teil des Ganzen beleuchten will, besteht die geforderte Nähe im zu vergleichenden Aspekt. Schließlich ist die Kirche, egal ob wir von der institutionalisierten Form als Amtskirche, der politischen Form als Staatsvertragspartner oder privaten Form des Glaubenslebens der Person sprechen, in jedem Land

3 Miroslawa GRABOWSKA, Die Kirche in einer Epoche des Umbruchs – auf der Suche nach einer neuen Identität, in: Ewa KOBYLINSKA, Andreas LAWATY (Hgg.), Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen. Wiesbaden 1994, 207-220.

4 Der östliche, nahe an Russland gelegene Teil gehört traditionell der orthodoxen Richtung an, im Südwesten ist die größte Dichte an Katholiken anzutreffen.

5 Die betrifft in der Ukraine die ruthenische Kirche griechisch-katholischer Tradition. Dies ist eine der heute 23 existierenden unierten Kirchen, d.h. die Riten sind im großen und ganzen der orthodoxen Tradition verbunden, sie stehen aber in Einheit mit dem Papst auf gleicher Stufe wie die römisch-katholische Kirche. Mit der ruthenischen Kirche besteht diese Verbundenheit seit der Brester Union von 1596.

6 In Polen aus dem Grund, dass sich immer noch ein großer Teil der Bevölkerung durch sie repräsentiert fühlt bzw. sich an ihrer Positionen orientiert und in der Ukraine aufgrund der Tatsache, dass sich zwar ungleich weniger Menschen als gläubig bezeichnen, die Kirche aber mangels ernstzunehmender Alternativen trotzdem eine „moralische Autorität“ darstellt.

und auch auf noch niedrigerer Ebene (z.B. die Unterschiede zwischen der „Politik“ einzelner Diözesen oder auch Pfarreien) verschieden. Diese aber liegt allein in der Personalität eines jeden Menschen und der damit einhergehenden Verschiedenheit und Diversität begründet, welche von der Kirche – im Gegensatz zum in den zu vergleichenden Ländern ehemals angestrebten Kommunismus – spätestens seit „Rerum Novarum“⁷, in einem weiteren Sinne aber seit deren Anfängen der Christenheit⁸ gefordert und gefördert wurden.

Die umweltpolitischen Herausforderungen - worin besteht das spezifisch kirchliche Potential?

Wenn Polen und die Ukraine im Allgemeinen mit fraglos ähnlichen Umweltgegebenheiten konfrontiert werden (z.B. Klimawandel, (Fluss-)Hochwässer und Umweltverschmutzung bedingt durch Privathaushalte wie auch Industrie), ist bei letzterem doch immer noch der Umgang mit den Spätfolgen des vor 25 Jahren geschehenen Atomunglücks in Tschernobyl zu beachten. Trotzdem soll dies in diesem Vergleich nur insofern thematisiert werden, als die spezifische Funktion der Kirche davon geprägt ist. Was aber ist die spezifische Funktion der Kirche? Was berechtigt sie zur bzw. mit welchen Argumenten sucht sie nach einer Teilnahme im Problemlösungsprozess? Schließlich kann sie außer bei (rein) theologischen Fragestellungen nur bedingt auf ihre Fachkompetenz verweisen. Sollte sie sich also zu keinem aktuellen Problem mehr äußern? Sollte sie anderen – welchen? – Institutionen die moralische und ethische Abwägung über Auswirkungen überlassen, welche diese in den meisten Fällen nicht als zu „ihrem“ Aufgabenbereich gehörend anerkennen?⁹

Aus theologisch-ethischer Sicht geht es nicht allein um die ökologische Frage, sondern in einem viel umfassenderen Sinn immer auch um die sozialen und kulturellen Zusammenhänge der Kontingenzbewältigung – dadurch wird Theologie in nicht wenigen Fällen auch zu Ideologiekritik, wie Beispiele aus dem staatstheoretischen Bereich belegen.¹⁰ Diese Vermutung erweist sich als sachlich angemessen, da Umweltprobleme nicht isoliert begreifbar sind, weshalb sie für Menschen vor allem als „vergesellschaftete“ Probleme sichtbar werden, d.h. als Verlust oder Verödung von Lebensraum, als Gefährdung durch Schadstoffe und Ressourcenmangel und als ungerechte Verteilung von Nutzen und Risiken, bzw. Reichtum und Armut. Für die Kirche ist der Klimawandel vor allem eine Herausforderung bezüglich einer neu verstandenen Gerechtigkeitsdebatte.¹¹

Da die Option für die Armen alle aus aktueller Sicht benachteiligten einschließt – also ein inner- wie auch interdisziplinäres Gerechtigkeitsverständnis voraussetzt, müssen gegebene Umweltprobleme benannt und mit Lösungsansätzen verbunden werden. Eine zukünftige Verschlechterung muss nicht nur aus Gründen der Schöpfungsbewahrung, sondern auch der gemeinsamen Geschöpflichkeit verhindert werden.

Da die Möglichkeiten zivilgesellschaftlichen Engagements vor allem in der Ukraine noch stark

7 Leo XIII. (1891) : Rerum Novarum.

8 Klassisch wird hier meist auf Mt 25,14.30 verwiesen.

9 Ich möchte an dieser Stelle auf Diskussionen aus dem medizinischen Bereich verweisen, in denen die Fachkräfte, also die Ärzte, zwar um die vorzunehmenden Behandlung wissen, Fragen nach moralischer Wunsch- und Machbarkeit aber klar an andere abtreten, bzw. sich auf jeden Fall mit dem Verweis auf die mangelnde Ausbildung in diesem Bereich nicht äußern. Wenn dann aber Philosophen, Ethiker und Theologen mit dem Verweis auf den ihrerseits bestehenden Mangel an medizinischem Fachwissen auf eine Diskussionsteilnahme verzichten, nimmt sich keiner dieser Fragen an.

10 Vgl.: Oliver REIS, Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte. Münster 2003.

11 Vgl.: DBK, Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Bonn 2007 sowie EKD, Mut zu Vertrauen, Gerechtigkeit und Solidarität. Hannover 2009.

beschränkt sind, bietet sich die bereits existierende Infrastruktur der kirchlichen Organisationen besonders für die Verbreitung neuen Wissens, verbindlicher Standards und zukunftsweisender Ideen an. In einer parallelen Entwicklung zu Polen war es auch hier die Kirche, bzw. waren es auch hier die Kirchen, die den Demokratisierungsprozess mit vorantrieben und unterstützten. Und wie dort erlagen sie auch hier der Versuchung, nicht nur das Feld für demokratische Wahlen vorzubereiten, sondern verwechselten den Aufruf zur Beteiligung mit allzu deutlichen Wahlempfehlungen. Aus dem daraus resultierenden Vertrauensverlust lernten sie ihre Lektion und versuchen seither - ausgenommen bewusst konservativer, traditionalistischer oder extremistischer Untergruppen - Neutralität zu wahren und eine moralische Basis zu schaffen, auf der Demokratie gelingen kann.¹² Erschwerend kam (und kommt) die Tatsache hinzu, dass sich in der Ukraine die einzelnen Kirchen für unterschiedliche Parteien, in Polen die katholische Kirche klar für einzelne zur Wahl stehende Personen aussprach(en) und so den Gläubigen ganz im Gegensatz zu den Forderungen des zweiten Vatikanischen Konzils „zwangen“, den Weisungen und nicht dem eigenen Gewissen zu folgen. Heute scheint es aber so, als hätten sie aus ihren Fehlern gelernt.

Der Mehrwert eines kirchlichen Engagements muss also in dem Umstand gesucht werden, dass die Kirche Menschen in verschiedensten Lebenssituationen dank ihres ausgeprägten¹³ Netzwerkes erreicht. Die Argumentation vor einem theologisch-ethischen Hintergrund erlaubt es ihr bzw. zwingt sie, das „große Ganze“ in ihrer Verkündigung und in ihrem Handeln nicht zu vergessen. Ob und inwiefern andere Organisationen bzw. Institutionen eine Letztbegründung für ihr Handeln geben, bleibt ihnen überlassen - die Kirche muss dies ihrem Selbstverständnis nach.

Wenn über das besondere kirchliche Potential gesprochen wird, darf natürlich auch nicht die Tatsache übersehen werden, dass sie seit Jahrhunderten in verschiedensten politischen Konfigurationen ihre und ihrer Mitglieder Interessen vertritt. Auch heute noch hat sie z.B. ihre „Lobbyisten“ auf EU-Ebene, die nicht zuletzt in Umweltfragen im Sinne der Schöpfungsbewahrung Einfluss zu nehmen versuchen. Auch kann auf transnationaler Ebene vom Wissen und der Erfahrung der einzelnen Bischofskonferenzen¹⁴ profitiert werden. Beispielsweise unter dem Dach von ComECE¹⁵ und CCEE¹⁶ findet bereits ein Austausch statt, der aber noch intensiviert und für die Gläubigen nachvollziehbarer gestaltet werden könnte. Dies hätte als Nebeneffekt den nicht zu negligierenden Vorteil, dass durch ein besseres Kennenlernen des Nachbarn auch die Angst vor diesem gemindert und einem zu protektionistischem und auf Abwehr getrimmtem Nationalbewusstsein vorgebeugt würde.

Diese Abwehr gegenüber dem Fremden und Unbekannten existiert nicht nur auf politischer, sondern auch auf religiöser Ebene. Wie weiter oben dargelegt, wurde bisher weder in Polen (kaum Möglichkeiten aufgrund des Quasi-Monopols der katholischen Kirche) noch in der Ukraine (zu großes Misstrauen zwischen den einzelnen Konfessionen aufgrund der historischen Entwicklung und des gegenseitigen Vorwurfs der Proselytenmacherei) viel Energie auf ökumenische Zusammenarbeit **gelegt**. In diesem Fall kann die Zuwendung zu einem für alle Beteiligten „neuen“ Thema - also den 12 Zur Idee, dass Demokratie auf Voraussetzungen aufbaut, die sie selber nicht bieten kann siehe, schon fast sprichwörtlich, Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt am Main 1976, 60.

13 Dies ist natürlich immer relativ - in Polen gibt es wohl keinen Ort, zu dem die Kirche keinen Kontakt hat, von der Ukraine kann dies nicht behauptet werden, gleichzeitig verfügen die unterschiedlichen Kirchen zusammen fraglos über die beste Verbindung zu den verschiedenen Teilen der Bevölkerung.

14 Eine Bischofskonferenz fasst in den meisten Fällen die Diözesen eines einzelnen Nationalstaates zusammen. Auf dieser Ebene wird häufig das der politischen Situation entsprechende Vorgehen koordiniert.

15 <http://www.comece.org/> (Vertretung der Bischofskonferenzen, die in Mitgliedsstaaten der Europäischen Union liegen) (Stand: 10.6.2010).

16 <http://www.ccee.ch/> (Vorsitzende aller europäischen Bischofskonferenzen, derzeit 38) (Stand: 10.6.2010).

Umgang mit der Schöpfung – eine Basis für einen Konfessionen übergreifenden Dialog eröffnen und einen die „klassische Grabenkämpfe“¹⁷ hinter sich zurück lassenden Neuanfang ermöglichen. Dies geschah beispielsweise bei der gemeinsamen Verfassung und Herausgabe des ersten ökumenischen Gebetsbuchs in ukrainischer Sprache, das Themen rund um die Schöpfungsbewahrung behandelt. Auch widmete sich die erste Konferenz, bei der Vertreter aller größeren, in der Ukraine ansässigen Religionen und Konfessionen zusammen kamen, der Frage nach einer Umweltethik nach Tschernobyl und der Bewahrung der Schöpfung im Allgemeinen.

Die Zeichen der Zeit - kann in Fragen wie dieser überhaupt (noch) auf den Einfluss der Kirche vertraut werden bzw. wie viel Einfluss darf und soll die Kirche anstreben?

Die Frage nach dem Einfluss und der Berechtigung der Kirche, im öffentlichen Diskurs wahrgenommen zu werden stellt sich spätestens seit dem Aufkommen der Idee der Religionsfreiheit im Zuge der Aufklärung. Jedoch hat eine zu starke Annäherung von „Krone und Altar“ auch zuvor nur selten funktioniert und wenn umgesetzt, so doch nie für allzu lange Zeit Bestand gehabt.

Wie viel Einfluss darf sich die Kirche also wünschen, bzw. wie viel darf sie anstreben, um einerseits nicht unter den Verdacht zu kommen, ihre Position auszunutzen und andererseits nicht den Anschein zu erwecken, dass ihr Handeln nur dem Privaten, gar intimen Bereich anzugehören scheint? Beide Gefahren sind gegeben, es reicht, einen Blick in die jüngere Vergangenheit der Ukraine zu werfen, um sich davon zu überzeugen: einerseits die ausschließliche Beschränkung auf den pastoralen Bereich wie von der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit der UdSSR betrieben, andererseits das fraglos zu undemokratische Vorgehen von beiden Ländern in Bezug auf die Wiedereinführung des schulischen Religionsunterrichts.¹⁸

Welche Art von Einfluss ist nun aber gemeint, wenn es um den in diesem Artikel zu thematisierenden Umweltschutz geht? Und mit welchem Maß soll die die Tätigkeit der Kirche gemessen werden?

Kirche ist immer dort, wo „zwei oder drei im Namen Gottes versammelt sind“. In diesem Sinne kann alles als kirchlich beeinflusst verstanden werden, was von Menschen (auch) aufgrund ihres christlichen Backgrounds entschieden und umgesetzt wird. Da der Mensch als Sozialwesen im Verbund lebt und sich als „zoon politicon“ für die Demokratie entschieden hat, ist er auf Absprachen angewiesen. Diese zu führen ist somit auch die Kirche verpflichtet, deren Teilhabe an der Meinungsbildung je nach Land ganz unterschiedliche Formen annehmen kann.

In der Ukraine verstanden es engagierte Laien, mit Hilfe internationaler Zusammenarbeit (deren erster Kontakt auf einem CCEE-Treffen zu Stande kam) ein Umweltinformationsbüro aufzubauen. Dieses verbindet theoretische Reflexion mit praktischen Aktionen, wobei das bindende Glied des Umweltschutzes konfessionelle Grenzen übersteigt und damit Ökologie in einem viel weiteren Verständnis propagiert.

Mit einem so gearteten Engagement in der Gesellschaft setzt sich die Kirche natürlich immer bis zu einem gewissen Grad der Kritik aus. Doch kann und darf sie gerade dieser nicht aus dem Weg gehen, wenn sie (weiterhin) in ihrem Dienst am Menschen ernst genommen werden und ihrem und dem allen Menschen gegebenen Auftrag zur Schöpfungsbewahrung treu bleiben will. Gerade ein solch „neues“

¹⁷ Besonders in der Ukraine war der Umgang zwischen den einzelnen Konfessionen bislang (wenn überhaupt existent) durch Rückgabeforderungen und verschiedenste Vorwürfe geprägt.

¹⁸ Hierbei wurde in der Ukraine die in der Verfassung festgeschriebene Trennung von Kirche und Schule ignoriert, in Polen einer demokratischen Debatte aus dem Weg gegangen und der Unterricht von ministerieller Seite während den Sommerferien des Parlaments gebilligt.

Arbeitsfeld bietet außerdem der Kirche selbst die Möglichkeit, sich in einem Bereich zu profilieren, in dem sie zwar auf den ersten Blick über kein spezifisches Wissen verfügt, auf den zweiten Blick aber durchaus Potential hat. Schließlich ist sie verpflichtet, die Umwelt um Gottes, des Menschen und ihrer selbst Willen für heute und auch morgen zu bewahren. Und hierfür kann sie besonders durch ein konsequentes Aufmerksammachen dem Phänomen des Zukunftsatheisten¹⁹ entgegenwirken.

Schluss

Das Potential der Kirche im Umweltschutz liegt - wie dargestellt - vor allem in der Gleichzeitigkeit ihrer Anwesenheit auf weltweitem wie regionalem Niveau. Ihr ist es somit - zumindest theoretisch - möglich, Erfahrungen von einem Ort an einen anderen zu exportieren und den lokalen Bedürfnissen anzupassen. In diesem Sinne wäre es ein nicht zu entschuldigendes Zögern des ältesten „Global Players“, wenn er sich den Herausforderungen des Umweltschutzes nicht stellen würde und seiner Beschützerrolle gegenüber benachteiligten und zukünftigen Generationen nicht gerecht würde. In Polen und der Ukraine lassen sich bereits Zeichen für diese Stuartship erkennen, es wäre aber ein Schritt in die falsche Richtung und Ignoranz der übernommenen Verantwortung, wenn nicht noch viel größere Versuche unternommen werden, die Welt wie, wir sie heute kennen und auf, mit und von der wir heute leben, zu bewahren.

¹⁹ Z.B. <http://www.petersloterdijk.net/agenda/interviews/das-21-jahrhundert-beginnt-mit-dem-debakel-vom-19-dezember-2009> (Stand 15.8.2011).

Sprachkontakt und Höflichkeit: Reflexion und Gebrauch von Anredestrategien durch tschechische Migranten im deutschsprachigen Umfeld.

Zur methodologischen Umsetzung des Projekts

von Beate Feldmeier

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel befasst sich mit der methodologischen Umsetzung des Projekts *Sprachkontakt und Höflichkeit: Reflexion und Gebrauch von Anredestrategien durch tschechische Migranten im deutschsprachigen Umfeld*. Mit seiner doppelten Ausrichtung wird es zunächst einerseits in den Bereich der pragmatischen und soziokulturellen (Höflichkeits)Studien und andererseits auch im Gebiet der Sprachkontaktforschung verortet. Anschließend werden das methodologische Vorgehen und die konkrete Umsetzung des Projektes vorgestellt und diskutiert.

Inhaltsverzeichnis

- 1 Fachliche Einordnung
- 2 Methodisches Vorgehen
 - 2.1 Konzeption der Feldstudie
 - 2.2 Design der Delphie-Befragung
 - 2.3 Konzeption der Fragebögen
 - 2.4 Konzeption der Interviews
- 3 Wahl der Untersuchungsteilnehmer und -orte
- 4 Ausblick

1. Fachliche Einordnung

In der Höflichkeitsforschung gehört die Frage nach dem Gebrauch der einzelnen Anredeformen nach wie vor zu den zentralen Forschungsthemen.¹ Zum einen deshalb, weil ihre Erforschung viele methodologisch anregende Fragen, u. a. mit Blick auf die Verwendungsdomänen und Erhebungsmethoden² aufwirft, zum anderen ist die Wahl der Anrede aus pragmatischer Sicht zentral, weil die Anrede nicht nur dazu dient, Bezug auf andere Personen zu nehmen, sondern auch gleichzeitig das Verhältnis und den Status der Kommunikationsteilnehmer elaboriert. Aufgrund der letztgenannten Funktion kann eine als nicht

¹ Harald HAFERLAND / Ingwer PAUL, Eine Theorie der Höflichkeit, in: Obst. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 52 (1996), 7-69, 34ff., J. NEKVAPIL / V. NEUSTUPNÝ, Politeness: The Case of the Czech Republic, in: Leo HICKEY / M. STEWARD (Hgg.) Politeness in Europe. Clevedon, Buffalo, Toronto, 2005, 247-262, 249f.

² Klaas-Hinrich EHLERS, Zur Anrede mit Titeln in Deutschland, Österreich und Tschechien. Ergebnisse einer Fragebogenerhebung. *brücken* (2004), 85-116., Klaas-Hinrich EHLERS / Magdalena KNEŘOVÁ, Tschechisch förmlich, unverschämt deutsch? Arbeitsbericht zu einer kontrastiven Untersuchung des Anredeverhaltens. in: S. HÖHNE / M. NEKULA (Hgg.), Sprache, Wirtschaft, Kultur. Deutsche und Tschechen in Interaktion. München 1997, 189-214., Renate RATHMAYR, Nominale Anrede im gesprochenen Russischen, Serbokroatischen und Tschechischen, in: T. REUTHER (Hg.), Slavistische Linguistik 1991. Referate des XVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Klagenfurt - St. Georgen 10. - 14.9.1991. München 1992, 265-309.

angemessen eingestufte Anredeform oft als Gesichtsbedrohung³ wahrgenommen werden und so die weitere Kommunikation erschweren.

Die Problematik verschärft sich dadurch, dass die Frage nach den Anredenormen⁴ und damit der Adäquatheit von Anredeweisen und -formen je nach Kommunikationskontext und kulturellem Hintergrund der Gesprächsteilnehmer unterschiedlich zu beantworten ist: die Verwendung einer der zur Verfügung stehenden Anredeformen mag sich zwar an linguistisch ausgemachten Faktoren orientieren, die Wirkung der Anrede auf den Angesprochenen kann jedoch völlig unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob die Anrede in Bezug auf das Kontextwissen als normal oder anormal (z. B. bei Ironie) eingestuft wird (Markiertheit und Normalität von Anredeformen z. B. KOHZ⁵) - damit ist Anrede kein rein sprachliches Phänomen, sondern muss auch im Hinblick auf kulturelle Aspekte untersucht werden. Insbesondere in Sprachkontaktsituationen kann es deshalb dazu kommen, dass vom Sprecher unmarkiert, symmetrisch intendierte Anredeformen beim Hörer markiert, asymmetrisch bewertet werden⁶ und dies zu Missverständnissen, Kulturalisierung oder gar Stereotypisierung führt. Gerade die Thematik der sprachlichen Assimilierung und kulturellen Integration wurde in den vergangenen Jahrzehnten aufgrund der mit den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen verbundenen Migrationsbewegungen und der zahlreichen neuen (Sprach)Kontaktsituationen zu einem der Schlüsselthemen der Sozio- und Kontaktlinguistik⁷. Neben der Erforschung arealer sprachwissenschaftlicher Phänomene wie territorialer Mehrsprachigkeit, Diglossie, Sprachkonflikt⁸ und individueller sprachlicher Erscheinungen (wie z. B. Sprachwandel und Codemischung⁹) rückten dabei aber immer mehr auch die Veränderungen aufgrund des mit der Migration verbundenen möglichen Kulturwechsels oder -kontakts¹⁰ (speziell für deutsch-tschechisch: NEKVAPIL¹¹), der neuen Identitätsfindung¹² und damit die Integrationsforschung, sowohl im Hinblick auf Assimilation als auch

3 Harald HAERLAND / Ingwer PAUL, Eine Theorie der Höflichkeit, in: Obst. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 52 (1996), 7-69., Horst J. SIMON, Für eine grammatische Kategorie >Respekt< im Deutschen. Synchronie, Diachronie und Typologie der deutschen Anredepronomina, *Linguistische Arbeiten* (2003), 474, Tübingen.

4 Tilman BERGER, Semantik der nominalen Anrede im Polnischen und Tschechischen, in: V. S. CHRAKOVSKIJ / M. GROCHOWSKI / G. HENTSCHEL (Hgg.), *Studies on the Syntax and Semantics of Slavonic Languages, Papers in Honour of Andrzej Boguslawski on the Occasion of his 70th Birthday*. Oldenburg 2001, 39-50., Friderike BRAUN, Terms of Address. Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures. Berlin, New York, Amsterdam 1988 (Contributions to the Sociology of Language, 50).

5 Armin KOHZ, Markiertheit, Normalität und Natürlichkeit von Anredeformen, in: Werner WINTER (Hg.), *Anredeverhalten*, Tübingen 1984 (Ars Linguistica, 13), 25-40.

6 Tilman BERGER, Versuch einer historischen Typologie ausgewählter slavischer Anredesysteme, in: D. WEISS (Hg.), *Slavistische Linguistik* 1994. München 1995, 15-64.

7 H. GOEBL / P. H. NELDE / Z. STARÝ, (Hgg.), *Kontaktlinguistik*. Berlin, New York 1997, Kapitel VI., Claudia Maria RIEHL, *Sprachkontakt. Eine Einführung*. Tübingen 2009, 79ff..

8 Rita FRANCESCHINI (Hg.), *Leben mit mehreren Sprachen – Vivre avec plusieurs langues. Sprachbiographien – Biographies langagières*. Bern u. a. 2004., Gillian SANKOFF, Linguistic Outcomes of Language Contact. – in: J. K. CHAMBERS / P. TRUDGILL / N. SCHILLING-ESTES (Hgg.), *The Handbook of Language Variation and Change*. Oxford 2004, 638-668.

9 Yaron MATRAS, *Language Contact*. Cambridge 2009., Sarah G. THOMASON, *Language Contact*. Edinburgh 2005, 59ff.

10 Viktor ELŠÍK, *Markedness and Language Change*. Berlin u. a. 2006, 22ff., Anna WIERZBICKA, *Cross-Cultural Pragmatics*. Berlin 2003., Anna WIERZBICKA, *Emotions across Language and Cultures*. Cambridge 1999.

11 Jiří NEKVAPIL, On Non-self-evident Relationship between Language and Ethnicity: How Germans do not Speak German, and Czechs do not Speak Czech. *Multilingua* 19 (2000), 37-53., Jiří NEKVAPIL, Language Biographies and the Analysis of Language Situations: On the Life of German Community in the Czech Republic, *International Journal of the Sociology of Language* (2003), 63-83.

12 Anna DE FINA, *Identity in Narrative. A Study of Immigrant Discourse*. Amsterdam 2003., Anna DE FINA, *Discourse and Identity*. Cambridge 2006, 351ff., RITA FRANCESCHINI (Hg.), *Biographie und Interkulturalität: Diskurs und*

auf Bewahrung des eigenen kulturellen Erbes¹³ in den Fokus des Forschungsinteresses.

Im Bezug auf die individuell geprägte Frage nach den Anredenormen einzelner Sprecher führte dies dazu, die Anredekonventionen der verschiedenen Sprachgemeinschaften anhand diverser Gesichtspunkte (z. B. Vertrautheit, soziale Rolle, Grad der Formalität der Situation u. a.) und mit unterschiedlichen methodologischen Ansätzen (Test des Anredeverhaltens anhand von Fotos, Untersuchungen der Anrede in Fernsehdiskussionen, Fragebogenstudien¹⁴) zu erforschen und kontrastiv darzustellen, um auf diese Weise kultur- und sprachspezifische Konventionen und Anredenormen¹⁵ festzuhalten.

Während das Anredeverhalten im Rahmen einer Sprache und Kultur bereits oft Gegenstand der Forschung war und es in der Typologie und auch im Bereich der beruflichen interkulturellen Kommunikation Ansätze zur Diskussion der Anrede gibt¹⁶ (für die Erforschung der Anredeformen in den slavischen Sprachen sind vor allem die Arbeiten von JURMANN und BERGER¹⁷, für die kontrastive Erforschung der deutschen und tschechischen Anredenormen die von EHLERS bzw. EHLERS / KNEŘOVÁ¹⁸ zu nennen), blieben Untersuchungen des Anredeverhaltens in Sprachkontaktsituationen, die aufgrund von Migration¹⁹ entstehen, zumindest in der Slavistik bisher weitgehend außerhalb des Forschungsinteresses.

Das vorliegende Projekt schließt nicht nur diese Forschungslücke, sondern ist auch mit der Verlagerung des Interesses auf pragmatische Sprachkontaktsituationen und Migranten als Akteure der Interaktion verbunden. Die Ausdehnung der sprachwissenschaftlichen Untersuchungen auf die Pragmatik ist für die Sprachkontaktforschung gerade deshalb von großem Interesse, weil sich pragmatische Phänomene wie das Anredeverhalten wegen ihrer Bindung an soziale Praktiken und Sprachideologien anders als das normale Sprachsystem verhalten, weil für sie – im Gegensatz zur nahezu obligatorischen sprachlichen Assimilierung – vermehrt intentionale und ideologische Faktoren eine große Rolle bei der Integration spielen und zu erwarten ist, dass sich diese Faktoren im Bereich der Anrede exemplarisch darstellen lassen dürften.

Der Forschungsanspruch, das Anredeverhalten in Reflexion und Gebrauch nicht nur exemplarisch, sondern umfassend zu untersuchen, erfordert die Korrelation quantitativer und qualitativer Methoden, die gleichzeitig ohne Verfremdungseffekte die natürliche Verhaltensweise der Probanden widerspiegelt.

Um dieses Vorhaben umzusetzen, wird ein eigens für diese Thematik entworfenes methodisches Lebenspraxis. Tübingen 2001.

13 Jörn ACHTERBERG, Zur Vitalität slavischer Idiome in Deutschland. Eine empirische Studie zum Sprachverhalten slavophoner Immigranten. München 2005., Petrus HAN, Theorien zur internationalen Migration. Stuttgart 2006.

14 EHLERS, Zur Anrede mit Titeln in Deutschland, Österreich und Tschechien, 85-116., EHLERS / KNEŘOVÁ, Tschechisch förmlich, unverschämmt deutsch?, 189-214., Marek NEKULA, Navazování a udržování kontaktu a oslovení. in: S. ČMEJRKOVÁ / J. HOFFMANNOVÁ / E. HAVLOVÁ (Hgg.), Užívání a prožívání jazyka. K 90. narozeninám Františka Daneše. Praha 2010, 239-244.

15 BERGER, Semantik der nominalen Anrede im Polnischen und Tschechischen, 39-50., Yoshiharu KASAI, Das System der Selbstbezeichnungen, Anredeformen und Drittbezeichnungen auf dem Hintergrund der sozialen Beziehungen. Ein deutsch-japanischer Sprachvergleich (Inaugural-Dissertation, Europäische Hochschulschriften: Reihe 21, Linguistik; 240) Frankfurt am Main 2002., RATHMAYR, Nominale Anrede im gesprochenen Russischen, Serbokroatischen und Tschechischen, 265-309.

16 Johannes HELMBRECHT, Typologie und Diffusion von Höflichkeitspronomina in Europa. ASSIDUE, Arbeitspapiere des Seminars für Sprachwissenschaft der Universität Erfurt Nr. 18 (2005).

17 BERGER, Semantik der nominalen Anrede im Polnischen und Tschechischen, 185-199., Alexander JURMAN, Pronominální oslovení (tykání a vykání) v současné češtině. *Slovo a slovesnost* 62 (2001), 185-199.

18 EHLERS, Zur Anrede mit Titeln in Deutschland, Österreich und Tschechien, 85-116., EHLERS / KNEŘOVÁ, Tschechisch förmlich, unverschämmt deutsch?, 189-214.

19 Die bisher nicht einheitlich gelöste Frage, was man genau unter *Migration* versteht und wie sie sich nach zeitlichen und räumlichen Dimensionen von Umzügen u. ä. abgrenzen lässt, ist nicht Gegenstand dieses Beitrags. Im vorliegenden Artikel soll *Migrant* eine Person bezeichnen, die selber einen dauerhaft beabsichtigten Ortswechsel mit Grenzerfahrung vollzogen hat, der mit einer Änderung des sozialen Beziehungsgeflechts und der sprachlichen Umgebung einhergegangen ist.

Verfahren angewandt, das im Folgenden vorgestellt und diskutiert wird.

2 Methodisches Vorgehen

Um einerseits den quantitativen Ansprüchen der Repräsentativität und andererseits den ebenso berechtigten Forderungen nach qualitativen und validen Ergebnissen gerecht zu werden, wurde für diese Studie zum Anredeverhalten von tschechischen Migranten in Deutschland ein Methodenkonzept entwickelt, das verschiedene Forschungsdesigns trianguliert. Im Sinne FLICKS²⁰ wird dabei Triangulation sowohl als Methoden- als auch als Daten-Triangulation verstanden. Die Konzeption gewährleistet damit einerseits den erforderlichen neutralen Blickwinkel und ermöglicht andererseits eine breite Generalisierbarkeit: Triangulation wird dazu genutzt, um Ergebnisse wechselseitig zu überprüfen und dient der Erkenntniserweiterung.²¹

Für die Studie zur Untersuchung des Anredeverhaltens von tschechischen Migranten in Deutschland wurde dazu ein zweigleisiges Methodendesign konzipiert, das auf den Prinzipien der gegenseitigen Validierung basiert und damit auch bei kleineren Probandengruppen umfassende und aussagekräftige Ergebnisse ermöglicht.

2.1 Konzeption der Feldstudie

Das erste Standbein der empirischen Untersuchung ist eine Fragebogenstudie, bei der sich die Wahl der Probanden an der statistischen Bevölkerungszusammensetzung der Räume Regensburg bzw. Pilsen orientiert und die Anredegeohnheiten der untersuchten Gebiete in quantitativer Hinsicht widerspiegelt: Im Rahmen dieses Teilprojekts werden – ausgehend von einer standardnormalverteilten Bevölkerung – so viele Fragebogendaten zufallsgeneriert gesammelt, dass die Ergebnisse nach den gängigen statistischen Verfahren als zu 95 % valide eingestuft werden können.²² Diese umfassende Befragung dient dazu, das Anredeverhalten der Probandengruppen in den beiden Städten kontrastiv darzustellen, und damit erste Unterschiede im Anredeverhalten von Deutschen²³ (resp. Regensburgern) und Tschechen (resp. Pilsenern) aufzuzeigen. Außerdem dient die quantitative Fragebogenstudie als Vergleichsgrundlage zur Einordnung der Interviewdaten des zweiten Untersuchungsteils: Ist eine prinzipielle Übereinstimmung der Anredegeohnheiten in Bezug auf soziale Parameter zwischen den Interviewprobanden und den Fragebogenergebnissen zu beobachten, so ist eine Generalisierung der qualitativen Daten möglich.²⁴

Das zweite Standbein der Studie stellt eine qualitative Untersuchung im Delphie-Design²⁵ dar. Konkret bedeutet dies, dass sich dieser Teil der Studie aus mehreren Untersuchungswellen zusammensetzt, um die Einzelergebnisse zu präzisieren und gegenseitig zu validieren. Da aufgrund der differierenden Methodenwahl die qualitativen Daten der Migranten nicht unmittelbar mit den kontrastiven Ergebnissen der Fragebogenstudie korreliert werden können, setzt sich die qualitative Forschung mit Migranten, Deutschen und Tschechen aus drei Befragungsgruppen zusammen. So können die Daten der Migranten

20 Uwe FLICK, Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden 2008, 13ff..

21 Vgl. FLICK, Triangulation. Eine Einführung, 41.

22 Jürgen BORTZ / Christof SCHUSTER, Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler. Berlin 2010.

23 Im Folgenden wird der Einfachheit halber unter den *Deutschen* die deutschsprachige Befragungsgruppe aus dem Raum Regensburg verstanden, unter den *Tschechen* die tschechischsprachigen Probanden aus der Region Pilsen und unter *Migranten* die Gruppe der tschechischsprachigen Migranten im Raum Regensburg.

24 Uwe FLICK, Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden 2008., Mario GOLLWITZER, Evaluation kompakt. Weinheim 2009.

25 Michael HÄDER, Delphie-Befragungen. Wiesbaden 2009.

adäquat bewertet und eingeordnet werden. Die Triangulation betrifft dabei zum einen die Konzeption der qualitativen Delphie-Studie, die im nächsten Abschnitt im Detail vorgestellt wird, und zum anderen den Vergleich der quantitativen und qualitativen Daten der beiden Hauptprobandengruppen der *Deutschen* und *Tschechen*.

2.2 Design der Delphie-Befragung

Die qualitative Untersuchung setzt sich insgesamt aus vier Befragungsphasen zusammen, in denen jeweils eine unterschiedliche Perspektive auf den zu untersuchenden Gegenstand, die Art der Anrede, eingenommen wird. Damit wird gewährleistet, dass Ergebnisverfälschungen, die einzelne Befragungsmethoden mit sich bringen, schon unmittelbar während der Befragung aufgedeckt und korrigiert und so die Daten kontinuierlich überprüft werden. Darüber hinaus bieten die verschiedenen Zugänge die Möglichkeit, persönliche oder situationsbedingte Gründe für bestimmte Anredeformen zu eruieren und so die Ergebnisse auch qualitativ besser beurteilen zu können. Im Einzelnen ist die Befragung in folgende Phasen gegliedert:

Aus jeder der drei Delphie-Befragungsgruppen werden die Gewährspersonen in einer ersten Befragungswelle gebeten, den Fragebogen der quantitativen Studie auszufüllen. Dies ermöglicht später eine unmittelbare Korrelation und Triangulation mit den Daten der quantitativen Befragung und ermöglicht außerdem, die Validität von rein quantitativ erhobenen Daten zu beurteilen.

In der zweiten Welle nehmen die Probanden an einem teilstandardisierten, problemzentrierten bzw. episodischen Interview teil²⁶, bei dem sie die Angaben ihrer Fragebögen kommentieren, Restriktionen im Gebrauch von Anredeformen nennen und begründen und so Konnotationen mit oder Konventionen bei einzelnen Formen bzw. Gebrauchsweisen darlegen. Welche der beiden Interviewformen gewählt wird, hängt dabei von der Persönlichkeit und dem persönlichen Umfeld des Probanden ab.

Während das teilstandardisierte problemzentrierte Interview wegen des Leitfadens und der Orientierung am Alltagswissen der Probanden für jeden Teilnehmer denkbar ist, kommt ein episodisches Interview, das als Sprachberatung geführt wird, nur für Führungspersonen und Angehöriger bestimmter Berufsklassen, die neben den üblichen Spracherfahrungen auch über Expertenwissen für spezifische Funktionsbereiche verfügen, in Frage. Damit soll dem Umstand Rechnung getragen werden, dass die Probanden – je nach Bildungsgrad und persönlicher Erfahrung – eher Situationserzählungen oder abstrakte Zustandsbeschreibungen liefern.²⁷ Das Interview dient damit der Erkenntniserweiterung im Hinblick auf die reflektierte Nutzung einzelner Anredeformen und der Abgrenzung des Expertenwissens der Probanden von ihrem Alltagswissen. Dieser Perspektivenwechsel zum Fragebogen ermöglicht es dem Probanden, seine Angaben zu reflektieren und zu kommentieren. In dieser Phase der Befragung wird ersichtlich werden, zu welchem Anteil die Fragebogendaten als tatsächlich so intendierte Angaben bewertet werden können; dies liefert somit einen generellen Hinweis auf die Validität von Fragebogenerhebungen.

In der dritten Untersuchungswelle werden die Angaben der Probanden, je nachdem, wie es in den Einzelfällen praktisch am besten umsetzbar ist, in einer teilnehmenden Beobachtung²⁸ bzw. systematischen Selbstbeobachtung²⁹ in der Realität geprüft. Dies wird gewährleisten, dass die Resultate der Interviews nicht nur die Erwartungshaltung oder das Normenwissen der Probanden

²⁶ Siegfried LAMNEK, *Qualitative Sozialforschung*, Lehrbuch. Weinheim, Basel 2010, 331-336.

²⁷ Uwe FLICK, *Triangulation. Eine Einführung*. Wiesbaden 2008.

²⁸ Vgl. Gabriele WEIGAND, *Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen*. Frankfurt 2007.

²⁹ Noëlie RODRIGUEZ / Alan RYAVE, *Systematic Self-observation*. Thousand Oaks/Ca. u.a. 2002.

widerspiegeln, sondern tatsächliche Handlungsweisen beschreiben. Damit soll der Übergang von der Subjekt- zur Lebensrealität der Probanden vollzogen und so die Validität der Daten sichergestellt werden. Die teilnehmende Beobachtung dient damit der wechselseitigen Überprüfung der Angaben des Probanden in den ersten beiden Untersuchungsphasen.

Im Anschluss durchgeführte Follow-up-Interviews decken mögliche Diskrepanzen zwischen den Angaben der Probanden in den Interviews und ihrem realen Verhalten auf und liefern so auch Anhaltspunkte für den Grad an Validität von Fragebogendaten im Vergleich zu Interview- und Beobachtungsdaten. Diese Phase der Befragung dient damit sowohl der Validierung als auch der Erkenntniserweiterung, da der Proband von seinen Angaben variierendes Verhalten kommentiert und damit die Unterschiede zwischen Wissen und Handeln des Probanden beleuchtet werden.

Die Untersuchung geht somit bei jeder Untersuchungsphase eine Stufe näher von der Subjekt- zur Lebensrealität des Probanden über und ermöglicht es mit ihrer Methodenvielfalt auf die individuellen Antworten der Probanden adäquat nachfragen und reagieren zu können. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, unerwartete Antworten im Untersuchungskonzept zu berücksichtigen und die der Studie zugrunde gelegten theoretischen Ansätze (z. B. das Konzept der Macht und Solidarität³⁰) kritisch zu hinterfragen.

Die Verwendung verschiedener Methodendesigns und die Einnahme unterschiedlicher Perspektiven dienen dazu, einer Verfälschung der Ergebnisse des Untersuchungsgegenstandes, der Nutzung der Anredeformen von *Tschechen*, *Migranten* und *Deutschen*, möglichst vorzubeugen. Da eine Untersuchung immer unter dem Einfluss ihrer Methoden steht, soll mit der Einnahme verschiedener Perspektiven erreicht werden, objektive Resultate zu erreichen.³¹

Die qualitative Delphie-Befragung wird anschließend ausgewertet: Zum einen sollen die Angaben jedes einzelnen Probanden innerhalb der vier Untersuchungswellen ausgewertet und verglichen werden, um so Hinweise auf die Konsistenz und Vergleichbarkeit von Fragebogen- und Interviewdaten, aber auch allgemeine Hinweise auf die Validität von quantitativen Befragungen im Vergleich zu qualitativen Studien zu liefern. Weiter werden die Datensätze der einzelnen Befragungsgruppen intern verglichen und so ein länder- bzw. sprachspezifisches Anredeprofil erstellt. Ein Abgleich der drei Sprachprofile unter Berücksichtigung sozialer Faktoren untereinander trägt dazu bei, sprachspezifische Besonderheiten auszumachen und das Anredeverhalten der Migranten zwischen das der primär deutschsprachigen Regensburger und der primär tschechisch sprechenden Pilsener einzuordnen.

Um die quantitative Aussagekraft dieses zweiten, qualitativen Untersuchungsteils zu stärken, wird die im ersten Schritt durchgeführte allgemeine quantitative Fragebogenumfrage dazu gebraucht die Ergebnisse aus der Delphie-Studie zu untermauern (Korrelation der Daten der ersten Phase der Delphie-Studie mit denen der kontrastiven Fragebogenuntersuchung). Andererseits dient sie auch direkt als Vergleichsgrundlage zur Auswertung der Interviews der Migranten. Diese Korrelation von quantitativer und qualitativer Methoden wird es ermöglichen, auch bei einer kleineren Anzahl von Interviewpartnern sowohl quantitativ verwertbare, als auch inhaltlich aussagekräftige Ergebnisse zu erhalten³²: ist eine prinzipielle Übereinstimmung der qualitativen und quantitativen Ergebnisse gegeben, so können auch die qualitativen Daten generalisiert werden.

30 Roger BROWN / Albert GILMAN, Die Pronomina der ‚Macht‘ und ‚Solidarität‘. Deutsch, in: H. STEGER (Hg.), Anwendungsbereiche der Soziolinguistik. Darmstadt 1982, 163-198.

31 Uwe FLICK, Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden 2008, 20ff.

32 Vgl. ebd.

2.3 Konzeption der Fragebögen

Die quantitative Befragung dient dazu, das Anredeverhalten sowohl im pronominalen als auch im nominalen Bereich in Deutschland und Tschechien kontrastiv darzustellen. Dafür wurde ein Fragebogen entwickelt, der die Nutzung der einzelnen Formen sowohl in formellen als auch informellen Situationen abprüft. Damit sich möglichst viele Personen zu einer Teilnahme an der Befragung bereit erklären, wurde der Bogen mit vorgegebenen Antwortmöglichkeiten zum Ankreuzen konzipiert, so dass sich der zeitliche Aufwand für die Probanden möglichst im Rahmen hält. Darüber hinaus wird dem Probanden durchwegs aber auch Platz für eigene alternative Antworten und Mehrfachnennungen geboten. Dadurch hat er die Möglichkeit seine Anredegewohnheiten möglichst realitätsgetreu wiederzugeben. Dies soll dazu dienen, die einzelnen Formen im Hinblick auf Konvention und Konnotation zu klassifizieren, um dann bei der sprachvergleichenden Auswertung aufzuzeigen, welche Anredevarianten tatsächlich als gleichwertig oder markiert einzustufen sind.

Konkret ist der Fragebogen wie folgt konzipiert:

Im ersten Fragenkomplex geht es um die Nutzung der pronominalen Anrede im privaten Bereich. Hier soll der Proband in einer Tabelle ankreuzen, ob er seine Verwandten, Freunde, Nachbarn u.a. mit der vertrauten (du vs. ty) oder distanzierten Anredeform (Sie vs. Vy) anspricht. Weiter wird für den gleichen Personenkreis die Nutzung der nominalen Formen abgefragt. Hierin gibt der Proband an, ob er vorwiegend den Vornamen, Herr/Frau und den Nachnamen, Verwandtschaftsgrade o.ä. zur Anrede nutzt.

Der zweite Teil widmet sich der Anrede im beruflichen Kontext. Auch hier wird der Proband zur pronominalen und nominalen Anrede von seinen Kollegen, Mitarbeitern und Vorgesetzten befragt. Die in diesen beiden Teilen jeweils getrennte Abfrage nach pronominaler und nominaler Anrede erleichtert dem Probanden die Orientierung im Fragebogen und ermöglicht außerdem Aussagen über die Kombinationsmöglichkeiten pronominaler und nominaler Formen.

Weiter geht es um die Anrede von ausgewählten Berufsgruppen, die man aus dem Alltagsgeschehen her kennt (Polizist, Ingenieur, Lehrer, Arzt, Bürgermeister usw.), insbesondere in Verbindung mit der Frage nach Titulierung aufgrund der Honorierung von Leistung, Macht, Position oder aufgrund der Markierung von Respekt bzw. Distanz. Hierbei sollen u. a. die Honorierungskriterien Macht und Solidarität³³ und der Zusammenhang von Höflichkeit und Gesichtswahrung³⁴ kritisch hinterfragt und überprüft werden.

Dabei gibt der Proband an, wie er ihm persönlich unbekannte Personen, die er nur dem Namen und Beruf bzw. Titel nach kennt, anspricht. Die Liste der Berufsangehörigen umfasst neben den eben genannten Personen auch Berufsgruppen, deren Anredeform tendenziell von Protokollen und Etiketten her vorgeschrieben wird (General, Präsident, Kanzlerin usw.). Damit soll der Proband angeregt werden, auch die protokollarischen Antworten zu reflektieren und eigene Formen anzugeben. Auch hier werden verschiedene Alternativantworten angeboten, die dem Probanden ermöglichen zwischen einer Anrede mit dem Namen, Titel, Amts- oder der Berufsbezeichnung zu wählen, wobei er auch diese Liste um eigene Anredeformen ergänzen kann. Dieser Fragenkomplex dient dazu das Expertenwissen vom Alltagswissen der Probanden zu trennen.

Im vierten Fragenkomplex hat der Proband die Möglichkeit, die Relevanz außersprachlicher Faktoren

33 BROWN / GILMAN, Die Pronomina der ‚Macht‘ und ‚Solidarität‘, 163-198.

34 Harald HAFERLAND / Ingwer PAUL, Eine Theorie der Höflichkeit, Obst. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie 52 (1996), 7-69.

wie z. B. Alter und Geschlecht des Gesprächspartners für die Wahl der Anredeform zu markieren. Dabei wird auf einer fünfwertigen Likert-Skala markiert, wie wichtig und einflussreich die einzelnen Faktoren für ihn sowohl im privaten als auch beruflichen Bereich sind. Diese Frage dient dazu, festzustellen, auf welche Faktoren in der teilnehmenden Beobachtung prinzipiell vermehrt geachtet werden muss. Im letzten Teil der eigentlichen Befragung wird der Proband gebeten anzugeben, wie er selbst von anderen ausgewählten Personengruppen, sowohl im privaten als auch beruflichen Bereich, angesprochen wird (von den Kindern, Nachbarn, Altersgenossen, Arbeitskollegen, Vorgesetzten usw.). Dies ermöglicht wieder den Schritt von der Subjekt- zur Lebensrealität, da der Proband hier selbst erlebte Erfahrungen nennen soll. Außerdem dient dieser Teil in Korrelation mit den ersten beiden Befragungsabschnitten dazu, mögliche vertikale Anredekonstellationen aufzudecken und im Rahmen der Delphie-Befragung weiter zu untersuchen. Besonders solche Formen können im intersprachlichen Bereich leicht zu Konfliktherden werden.

Die Frage nach persönlichen Daten wie Alter, Geschlecht, Bildung, Beruf und Sprachkenntnisse dient dazu, die vorangegangenen Angaben nach sozialen Kriterien auszuwerten und den sprachübergreifenden Vergleich zwischen Deutschen und Tschechen bewerkstelligen zu können.

Für die Formulierung des Fragebogens wurde in der Beschreibung der einzelnen Fragen der Indikativmodus gewählt, um von der Subjekt- näher zur Lebensrealität der Sprecher vorzudringen. Auch die Angabe von Antwortvorschlägen und die ausführliche Einleitung und Beschreibung der einzelnen Fragenkomplexe dienen dem Zweck, dem Probanden eine tatsächliche Anredesituation zu illustrieren und so möglichst realitätsnahe Antworten anzuregen.

2.4 Konzeption der Interviews

Aufgrund der Zielsetzung, qualitative und quantitative Studie zu korrelieren, war es für eine optimale Vergleichbarkeit notwendig, die Interviews so zu konzipieren, dass sie über die Fragebogendaten hinaus Auskunft liefern und Hinweise über die Validität der so erhobenen Daten liefern.

Je nach beruflichem und persönlichem Hintergrund der Gewährspersonen wird dazu ein episodisches oder problemzentriertes Interview geführt.

Das episodische Interview verbindet sowohl narrative Darstellung über das episodische Wissen des Probanden, als auch die Möglichkeit in theoretisch ausgerichteten Fragen das semantische Wissen über die Anredekonventionen zu prüfen.³⁵ Konkret fungiert hier der Proband als Experte³⁶, der sein Wissen über Anredekonventionen und den Gebrauch der verschiedenen Formen weitergeben soll. Er wird darum gebeten, Tipps für den Alltag in seiner Berufswelt zu geben und so das Verhalten und das Normwissen einer bestimmten Berufsgruppe erklären. Mit Nachfragen nach der universalen Gültigkeit der Ratschläge sollen Grenzen und problematische Felder eingegrenzt und besprochen werden. In einer teilnehmenden Beobachtung kann anschließend überprüft werden, ob die Angaben des Probanden dem realen Verhalten der Berufsangehörigen entspricht. Mögliche Differenzen können in einem Follow-up-Interview geklärt werden.

Das problemzentrierte Interview wurde so konzipiert, dass der Proband zunächst Auskunft über seine Anredegewohnheiten und -erfahrungen in pronominaler und nominaler Anrede gibt und exemplarisch Angaben zur subjektiv gefühlten Adäquatheit und Wirkung einzelner Anredeformen macht. Dabei werden die Fragebogendaten auf Universalität und Generalisierbarkeit hin überprüft und nach der

³⁵ Uwe FLICK, *Qualitative Sozialforschung*. Reinbek 2009.

³⁶ Der Terminus *Experte* wird hierbei im Sinne von FLICK 2009 bzw. DEEKE 1995 genutzt.

tatsächlichen Reichweite der Nutzung, der Wirkung und den Konnotationen einzelner Anredeformen geforscht. Diese sehr statisch am Fragebogen als Leitfaden wirkende Interviewform verhindert zwar neue Erkenntnisse, die außerhalb des Fragebogens liegen, ermöglicht aber eine sehr gute Vergleichbarkeit mit den Daten der anderen Untersuchungsteilnehmer. Weiterführend bietet sich auch bei dieser Befragungsform eine teilnehmende Beobachtung oder systematische Selbstbeobachtung zur Überprüfung der Validität der Daten an.

Bei den Migranten steht zudem die direkte Frage nach der kontrastiven Beurteilung des Anredeverhaltens in Deutschland und Tschechien auf der Basis der eigenen Erfahrungen nach der Migration zur Diskussion. Dazu soll der Migrant Angaben zu seinen persönlichen Erfahrungen seit der Migration machen und Unterschiede benennen, die ihm bei evtl. Rückreisen nach Tschechien aufgefallen sind. Wichtig sind dabei neben dem individuellen Hintergrund der Migration insbesondere der zeitliche Abstand, die sprachliche Assimilation und die kulturelle Integration in Deutschland. Es ist zu erwarten, dass sich mit zunehmender zeitlicher Distanz zur Migration auch die Bewertung des jetzigen und früheren Verhaltens ändert, und somit die Aufenthaltsdauer einer der Hauptfaktoren für die Frage der Integration sein kann (Ergebnisse einer von mir durchgeführten Prästudie aus dem Jahr 2009). Nichtsdestoweniger werden aber auch andere mögliche Einflussfaktoren wie tschechische und deutsche Sprachkenntnisse, derzeitige Sprachkontaktsituationen, die Teilnahme am kulturellen Leben u. ä. in die Untersuchung mit einbezogen. Damit soll einerseits festgestellt werden, wie Migranten die Anredegewohnheiten in Deutschland bewerten und wie sie mit ihnen umgehen, und andererseits auch aufgezeigt werden, welche tschechischen Anredeformen zuerst abgelegt bzw. welche deutschen Gewohnheiten zunächst übernommen werden. Zur genaueren Einordnung der Sprachkontaktsituation der Migranten wird die Umfrage neben Angaben zum individuellen Integrationsprozess auch um persönliche Daten zu Sprachgebrauch, Übersiedlung und Eingewöhnung erweitert, um so möglichst viele Facetten abzudecken, die das Anredeverhalten oder die kulturelle Wahrnehmung beeinflussen (können). Auf Basis dieser Angaben werden die Daten der Migranten anschließend im Hinblick auf Abweichungen zu den Angaben der Deutschen und Tschechen untersucht.

3 Wahl der Untersuchungsteilnehmer und -orte

Um die Repräsentativität der Studie zu gewährleisten, wurde die Auswahl der Probanden separat an die jeweilige Methodenform angepasst:

Für die Fragebogenumfrage, die den Anspruch der Repräsentativität eigenständig erfüllen soll, sind die Daten der statistischen Länderbehörden Kriterium für die Wahl der Gewährspersonen. Die Fragebögen werden dabei jeweils an Probanden im erwerbsfähigen Alter gemäß der statistischen Zusammensetzung der Bevölkerungen in Pilsen und Regensburg³⁷ ausgegeben, was bei zufällig gewählten Probanden und der Annahme einer statistisch normalverteilten Bevölkerung nach den gängigen statistischen Verrechnungsverfahren eine Validität von 95% gewährleisten wird. Um die zufallsgenerierte Verteilung der Fragebögen zu gewährleisten wird allen Altersgruppen und sozialen Gruppierungen gleichermaßen eine Teilnahme an der Studie dadurch ermöglicht, dass die Fragebögen in den beiden Untersuchungsorten im öffentlichen Raum (Parks, Bahnhof etc.) aber auch in allgemein zugänglichen und besuchten Orten, wie Geschäften und Arztpraxen verteilt bzw. ausgelegt werden. Darüber hinaus werden in kleinerem Umfang (bis zu 10 Bögen) auch an zufällig ausgewählte

³⁷ Für die Bewertung der Repräsentativität der Studie wurden die Angaben des Statistischen Landesamtes Bayern (12/2009) und der Stadt Pilsen (2009) benutzt.

Unternehmen und Geschäfte verteilt, um zu gewährleisten, dass auch die arbeitende Bevölkerung in der Befragung angemessen vertreten ist. Insgesamt wurden auf diese Weise jeweils mehr als 400 Probanden für die Studie gewonnen, deren Zusammensetzung nach Alter und Geschlecht den Daten der statistischen Ämter entspricht.

Bei der qualitativen Studie ist das erste Auswahlkriterium die Zusammensetzung der Migrantengruppe: Die Wahl der Interviewpartner orientiert sich an Informationen zu Alter und Geschlecht an der Zusammensetzung der Gruppe der tschechischen Migranten im Bereich der Durchführung der Studie, im Raum Regensburg.³⁸ Um eine optimale Korrelation der Angaben der einzelnen Probanden zu erreichen, wird zu jedem tschechischen Migranten eine nach sozialen Parametern (Alter, Geschlecht, Bildung, Beruf) vergleichbare deutsche und tschechische Gewährsperson gewählt, deren Daten unmittelbar korreliert werden: Insgesamt wird dabei aus jeder Sprachgemeinschaft die gleiche Anzahl an Gewährspersonen mit ähnlichem persönlichen und soziokulturellen Hintergrund im Delphie-Design befragt. Konkret werden dann bei dieser qualitativen Befragung pro Probandengruppe je 25 Personen teilnehmen, eine detaillierte teilnehmende oder systematische Beobachtung wird dabei aus Gründen der praktischen Realisierbarkeit bei jeweils drei bis fünf Probanden möglich sein.

Die Auswahl geeigneter Probanden für die Gruppe der teilnehmenden Migranten erfolgte dabei einerseits über soziale Netzwerke (u. a. Deutsch-Tschechischer Stammtisch, Bekannte und Verwandte von Untersuchungsteilnehmern), andererseits über direkte Ansprache. Diese doppelte Probandengewinnung ermöglicht einerseits, die Wirkung sozialer und soziokultureller Netzwerke sowohl auf die sprachliche Assimilation, als auch auf die kulturelle Integration im Vergleich zu den anderen Studienteilnehmern zu untersuchen und gewährleistet andererseits, Migranten aus verschiedenen Einwanderungswellen und mit unterschiedlichem Integrationsgrad zu befragen.

Der deutsche Untersuchungsraum wurde auf das Gebiet Regensburg Stadt/Land beschränkt, um regionale Differenzen auszuschließen und die Probandengruppe sprachlich und sozial möglichst homogen zu halten. Aus dem gleichen Grund werden die befragten primär Tschechischsprachigen aus der (im Hinblick auf Einwohnerzahl, angesiedelter Industrie, Bedeutung der Stadt für das jeweilige Land, Schulnetz und Grenznähe) mit Regensburg vergleichbaren Region Pilsen sein. Die Auswahl geeigneter Durchschnittssprecher aus den beiden Regionen soll eine gute Vergleichsbasis für die Befragung der Migranten gewährleisten und es so ermöglichen, neben sprach- auch kulturspezifische Wandlungen im Anredeverhalten zu untersuchen.

Die Auswirkung von möglichen Einflussfaktoren wie Binnenmigrationen, Kenntnisse und Nutzung weiterer Sprachen außer Deutsch und Tschechisch wird durch die Aufnahme entsprechender Fragen in den Fragebogen überprüft. Ob und inwieweit die Untersuchungsergebnisse von Pilsen auf Böhmen und Tschechien und von Regensburg auf die Oberpfalz, Bayern und Deutschland ausgeweitet werden können, kann erst die Streuung der Untersuchungsergebnisse zeigen. Generell ist aber davon auszugehen, dass eine Generalisierung im tschechischen Sprachraum aufgrund der geringeren dialektalen Varianten leichter möglich erscheint, als für den Raum Regensburg, in dem die dialektalen Verhältnisse vom restlichen Bayern und gar restlichen Deutschland sehr stark variieren. Allerdings kann die regionale Sprachverteilung innerhalb der zwei Regionen kein unreflektiertes Generalisierungskriterium sein, da auch in den nahezu dialektal gleichbesetzten Gebieten Bayern und Österreich große Differenzen im Anredeverhalten ausgemacht wurden.³⁹

³⁸ Gemäß der Daten der Statistischen Abteilung der Stadt Regensburg aus dem Jahr 2009, den Angaben des Statistischen Landesamtes Bayern, sowie der einzeln angeschriebenen Gemeinden im Landkreis Regensburg.
³⁹ EHLERS, ZUF Anrede mit Titeln in Deutschland, Österreich und Tschechien, 85-116.

4. Ausblick

Mit ihrer repräsentativen quantitativen und realistisch konzipierten qualitativen Befragungsmethode soll diese Studie eine Forschungslücke schließen und sowohl das Anredeverhalten von Deutschen und Tschechen umfassend kontrastiv zu untersuchen, als auch den Wandel in der Anrede von tschechischen Migranten im Hinblick auf die Gewohnheiten der deutschen und tschechischen Bevölkerung einordnen.

Literatur

- ACHTERBERG, Jörn, Zur Vitalität slavischer Idiome in Deutschland. Eine empirische Studie zum Sprachverhalten slavophoner Immigranten. München 2005.
- BEER, Bettina (Hg.), Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin 2008.
- BERGER, Tilman, Versuch einer historischen Typologie ausgewählter slavischer Anredesysteme, in: Weiss, D. (Hg.), Slavistische Linguistik 1994, München 1995, 15-64.
- BERGER, Tilman, Semantik der nominalen Anrede im Polnischen und Tschechischen, in: Chrakovskij, V. S. / Grochowski, M. / Hentschel, G. (Hgg.), *Studies on the Syntax and Semantics of Slavonic Languages, Papers in Honour of Andrzej Boguslawski on the Occasion of his 70th Birthday*, Oldenburg 2001. 39-50.
- BORTZ, Jürgen / SCHUSTER, Christof, Statistik für Human- und Sozialwissenschaftler. Berlin 2010.
- BRAUN, Friderike, Terms of Address. Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures. Berlin, New York, Amsterdam 1988 (Contributions to the Sociology of Language, 50).
- BROWN, Roger / GILMAN, Albert, Die Pronomina der ‚Macht‘ und ‚Solidarität‘. – Deutsch, in: Steger, H. (Hg.), *Anwendungsbereiche der Soziolinguistik*. Darmstadt 1982 [1960], 163-198.
- BROWN, Penelope / LEVINSON, Stephen, Politeness: Some Universals in Language Usage. 18. Auflage, Cambridge 2009.
- DEEKE, A. (1995): Experteninterviews – ein methodologisches und forschungspraktisches Problem. Einleitende Bemerkungen und Fragen zum Workshop, in: C. Brinkmann /A. Deeke / B. Völkel (Hgg.), *Experteninterviews in der Arbeitsmarktforschung. Diskussionsbeiträge zu methodischen Fragen und praktischen Erfahrungen*. Nürnberg 1995 (Beiträge zur Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, 191), 7-22.
- DE FINA, Anna, Discourse and Identity. Cambridge 2006.
- DE FINA, Anna, Identity in Narrative. A Study of Immigrant Discourse. Amsterdam 2003.
- DRESSLER, Wolfgang, Morphopragmatics. Diminutives and Intensifiers in Italian, German and Other Languages. Berlin 1994.
- EHLERS, Klaas-Hinrich, Zur Anrede mit Titeln in Deutschland, Österreich und Tschechien. Ergebnisse einer Fragebogenerhebung. *brücken* (2004), 85-116.
- EHLERS, Klaas-Hinrich / KNEŘOVÁ, Magdalena (1997): Tschechisch förmlich, unverschämt deutsch? Arbeitsbericht zu einer kontrastiven Untersuchung des Anredeverhaltens, in: Höhne, S. / Nekula, M. (Hg.), Sprache, Wirtschaft, Kultur. Deutsche und Tschechen in Interaktion. München 1997, 189-214.
- ELŠÍK, Viktor, Markedness and Language Change. Berlin u. a. 2006.
- FLICK, Uwe, Qualitative Sozialforschung. Reinbek 2009.
- FLICK, Uwe, Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden 2008.
- FRANCESCHINI, Rita (Hg.), Leben mit mehreren Sprachen – Vivre avec plusieurs langues. Sprachbiographien – Biographies langagières. Bern u. a. 2004.
- FRANCESCHINI, Rita (Hg.)(2001): Biographie und Interkulturalität. Diskurs und Lebenspraxis. Tübingen: 2001.
- GIRTLE, Roland, Methoden der Feldforschung. Wien 2001.
- GOEBL, H. / NELDE, P. H. / STARÝ, Z. (Hgg.), Kontaktlinguistik. Berlin, New York 1997.
- GOLLWITZER, Mario, Evaluation kompakt. Weinheim 2009.
- HÄDER, Michael, Delphie-Befragungen. Wiesbaden 2009.
- HAFERLAND, Harald / PAUL, Ingwer, Eine Theorie der Höflichkeit, *Obst. Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie* 52 (1996), 7-69.
- HAN, Petrus, Theorien zur internationalen Migration. Stuttgart 2006.
- HELMBRECHT, Johannes, Typologie und Diffusion von Höflichkeitspronomina in Europa. Erfurt 2005 (ASSIDUE, Arbeitspapiere des Seminars für Sprachwissenschaft der Universität Erfurt, 18).
- HIRSCHOVÁ, Milada, Zdrořilost, in: dies., Pragmatika Āštiny. Olomouc 2006, 170-198.
- JURMAN, Alexander, Pronominální oslovení (tykáni a vykání) v současné Āštině, *Slovo a slovesnost* 62 (2001), 185-199.
- KASAI, Yoshiharu, Das System der Selbstbezeichnungen, Anredeformen und Drittbezeichnungen auf

- dem Hintergrund der sozialen Beziehungen. Ein deutsch-japanischer Sprachvergleich. Frankfurt am Main 2002 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 21, Linguistik, 240).
- KOHZ, Armin, Linguistische Aspekte des Anredeverhaltens. Untersuchungen am Deutschen und Schwedischen. Tübingen 1982 (Kommunikation und Institution, 5).
- KOHZ, Armin, Markiertheit, Normalität und Natürlichkeit von Anredeformen, in: Winter, Werner (Hg.), Anredeverhalten. Tübingen 1984 (Ars Linguistica, 13), 25-40.
- LAMNEK, Siegfried, Qualitative Sozialforschung, Lehrbuch. Weinheim, Basel 2010.
- LAMNEK, Siegfried, Sozialforschung in Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von qualitativer und quantitativer Forschung, in: Clemens, W. / Strübing, J. (Hgg.), Empirische Sozialforschung und gesellschaftliche Praxis. Bedingungen und Formen angewandter Forschung in den Sozialwissenschaften. Opladen 2000, 23-46.
- LEVINSON, Stephen C., Pragmatics. 19. Auflage. Cambridge 2008.
- MATRAS, Yaron, Language Contact. Cambridge 2009.
- NEKULA, Marek, Navazování a udržování kontaktu a oslovení, in: Čmejrková, S. / Hoffmannová, J. / Havlová, E. (Hgg.), *Užívání a prožívání jazyka. K 90. narozeninám Františka Daneše*. Praha 2010, 239-244.
- NEKULA, Marek, Zdvorilost, in: Karlík, P. / Nekula, M. / Pleskalová, J. (Hgg.), *Encyklopedický slovník češtiny*. Praha 2002, 563-564.
- NEKVAPIL, J. / NEUSTUPNÝ, V. (2005): Politeness: The Case of the Czech Republic. In: Leo Hickey-M. Steward (Hrsg.) Politeness in Europe. Clevedon, Buffalo, Toronto: Multilingual Matters, 247-262.
- NEKVAPIL, Jiří, On Non-self-evident Relationship between Language and Ethnicity: How Germans do not Speak German, and Czechs do not Speak Czech. *Multilingua* 19 (2000), 37-53.
- NEKVAPIL, Jiří, Language Biographies and the Analysis of Language Situations: On the Life of German Community in the Czech Republic, *International Journal of the Sociology of Language* (2003), 63-83.
- OSWALD, Ingrid, Migrationssoziologie. Konstanz 2007.
- PIEPER, Ursula, Zur Interaktion linguistischer, sozialer und biologischer Variablen im Problemkreis der „Anrede“, in: Winter, Werner (Hg.), Anredeverhalten. Tübingen 1984 (Ars Linguistica, 13), 9-24.
- RATHMAYR, Renate, Nominale Anrede im gesprochenen Russischen, Serbokroatischen und Tschechischen, in: Reuther, T. (Hg.), Slavistische Linguistik 1991. Referate des XVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Klagenfurt - St. Georgen 10. - 14.9.1991. München 1992, 265-309.
- RIEHL, Claudia Maria, Sprachkontakt. Eine Einführung. 2. Auflage. Tübingen 2009.
- RODRIGUEZ, Noelle / RYAVE, Alan, Systematic Self-observation, Thousand Oaks/Ca. u.a. 2002.
- SANKOFF, Gillian, Linguistic Outcomes of Language Contact, in: Chambers, J. K. / Trudgill, P. / Schilling-Estes, N. (Hgg.): *The Handbook of Language Variation and Change*. Oxford 2004, 638-668.
- SCHERER, Klaus / GILES, Howard (Hgg.), Social Markers in Speech. Cambridge 1979.
- SIMON, Horst J., Für eine grammatische Kategorie >Respekt< im Deutschen. Synchronie, Diachronie und Typologie der deutschen Anredepronomina. Tübingen 2003 (Linguistische Arbeiten, 474).
- THOMASON, Sarah G., Language Contact. Edinburgh 2005.
- WATTS, Richard J., Politeness in Language. Studies in its history, theory and practice. Berlin 2005.
- WATTS, Richard J., Politeness. Cambridge 2004.
- WEIGAND, Gabriele, Teilnehmende Beobachtung in interkulturellen Situationen. Frankfurt 2007.
- WIERZBICKA, Anna, Cross-Cultural-Pragmatics. Berlin 2003.
- WIERZBICKA, Anna, Emotions across Language and Cultures. Cambridge 1999.
- WOLF, Christof (Hg.) Handbuch der sozialwissenschaftlichen Datenanalyse. Wiesbaden 2010.

Definition von „Nation“ und „Minderheit“ im Osmanischen Reich und in der Türkischen Republik

von David Gelen

Einleitung

Die Begriffe Nation und Minderheit sind in keineswegs feststehende Begriffe. Weder im Völkerrecht noch in der Politikwissenschaft herrscht Einigkeit darüber, welche Voraussetzungen eine Gruppe von Menschen erfüllen muss, um als eine Nation oder eine Minderheit bezeichnet zu werden. Betrachtet man diese Termini als Begriffspaar im staatspolitischen Sinne, hängen sie mit dem Aufkommen des Nationalismus zusammen und müssen aus dieser Sicht heraus beleuchtet werden.

Es mutet anachronistisch an, wenn man von der „Nation“ und der „Minderheit“ des Osmanischen Reiches spricht. Der Beginn dieses Imperium datiert bereits im Spätmittelalter, lange vor dem Zeitalter des Nationalismus. Somit kann dieses Reich nicht derart konzipiert gewesen sein, dass es zu jener Zeit eine „osmanische Nation“ und dessen „Minderheit“ definieren würde.¹ In der Literatur spricht man dennoch von den „Minderheiten“ im Osmanischen Reich und zieht hierzu das Milletssystem heran. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass man sich späterer Konzeptionen bedient und diese auf vergangene Zeiten anwendet. Es handelt sich keineswegs um zeitgenössische Vorstellungen. Allenfalls in der letzten Phase des Osmanischen Reiches ab Mitte des 19. Jahrhunderts, als die Idee des Nationalismus das Reich erobert, beginnen die osmanischen Eliten über eine Definition der osmanischen Nation zu diskutieren.

Mit dieser als Tanzimat-Ära bekannt gewordenen letzten Epoche des Osmanischen Reiches beginnen viele Autoren ihre Darstellungen dieses Imperiums. Zwar entgehen sie dadurch dem Vorwurf des Anachronismus. Damit werden aber 400 Jahre osmanische Geschichte folgenreich außer Acht gelassen. Gleichzeitig wird nicht bedacht, dass es sich bei den Tanzimat des 19. Jahrhunderts um Reformen und nicht um den Beginn des Reiches handelte. Die Struktur des Osmanischen Reiches vor dem 19. Jahrhundert wird bei diesen Darstellungen bzw. denen des „Nations“konzeptes nicht beachtet. Die historischen Hintergründe und Grundlagen dürfen nicht außer Acht gelassen werden, wenn man seine Konzeption vollumfänglich verstehen will. Da gerade das Konzept der osmanischen und später der türkischen Nation oft als jeweils paradox gesehen werden,² bedürfen diese in besonderem Maße der umfänglichen Berücksichtigung der historischen Bedingungen.

Im vorliegenden Artikel wird das „Nations“konzept des Osmanischen Reiches derart dargestellt, dass zunächst das Verhältnis der verschiedenen Völker des Imperiums vor dem Zeitalter des Nationalismus entworfen wird. Das Aufkommen des Nationalismus im Osmanischen Reich, mithin die Periode von den Tanzimat-Reformen bis zur Entstehung der Türkischen Republik, ist für das vorliegende Thema von besonderer Bedeutung. In dieser Zeit entstehen Begriffe wie

¹ Auch in diesem Artikel werden für die Zeit vor dem Aufkommen des Nationalismus die Begriffe „Nation“ und „Minderheit“ verwendet. Dies geschieht als Hilfsmittel, um die Struktur des Reiches aus der heutigen Sicht verständlich zu machen.

² Ayşe KADIOĞLU, The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity, *Middle Eastern Studies* 32, no. 2 (1996), 177-194.

Osmanismus, Islamismus und Pan-Islamismus, Türkismus und Pan-Türkismus. Hinter diesen stehen jeweils unterschiedliche Definitionen einer Nation, so dass diese Phase des Umbruchs besonders beleuchtet werden muss. Am Ende dieses Veränderungsprozesses steht schließlich die türkische Nation, dessen Konzept zuletzt dargestellt wird. Dies geschieht zum einen anhand des Lausanner Vertrages, mit dem die Türkische Republik internationale Anerkennung erlangt hat und der als deren Gründungsvertrag gilt. Zum anderen wird hierzu die türkische Verfassung in ihrer heutigen Form herangezogen.

Ziel dieser Untersuchung ist es, die Entwicklung des Begriffspaares Nation und Minderheit beim Übergang des Osmanischen Reiches in die Türkische Republik zu beleuchten. Das Verständnis dieses Prozesses ist hilfreich für die heutige Diskussion um die türkische Nation und die Minderheiten.

Nation und Minderheit

Einer umfassenden Darstellung von Idee und Entwicklung des Nationalismus und des Nationalstaates bedarf es hier nicht. Es müssen allerdings die Begriffe Nation und Minderheit klargestellt werden, da sie als operationelle Grundlage für diese Arbeit fungieren.

Zunächst sei deutlich gemacht, dass der Nationalismus nicht als „natürliche“ Erscheinung, sondern als „Ergebnis des Entwicklungszustandes gesellschaftlicher und geistiger Elemente zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte“³ verstanden wird. Im Nationalismus werden keine natürlichen Gemeinschaftsgruppen erst erkannt. Keine alten, vergessenen Nationen erwachen wieder. Die Nationen werden künstlich konzipiert und definiert. Sie entstehen, indem Gemeinschaftsgruppen durch bestimmte Merkmale voneinander abge sondert werden.⁴ Je nachdem, wie die Nation in einem Staat konzipiert wird, wird begriffsimmanent auch die Minderheit definiert. Bei der Abgrenzung der „Wir-Gruppe“ werden auch die Außenstehenden – die „Anderen“ bestimmt. So kann man sagen, dass die Minderheiten gar erst dann zu existieren begannen, als die Nationen entstanden und sich definierten.⁵

Um eine Nation zu definieren, haben sich klassisch zwei Konzeptionen gebildet, auf dessen Grundlage die jeweilige Nation als Staatsnation oder als Kulturnation bezeichnet wird.⁶ Dabei spricht man von einer Kulturnation, wenn diese ihre Existenzberechtigung aus der gemeinsamen Vergangenheit und Kultur der „Nation“ zu schöpfen versucht, die in vielen Fällen ethnisch definiert wird.⁷ Dahingegen bezeichnet eine Staatsnation ein Gemeinwesen eines festgelegten Territoriums, in dem die Zugehörigkeit der Staatsbürger politisch und nicht ethnisch definiert wird.⁸

„Nation“ und „Minderheit“ im Osmanischen Reich vor dem Zeitalter des Nationalismus

³ Hans KOHN, Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Frankfurt am Main 1962, 12.

⁴ EBD., 20.

⁵ Martin SCHEUERMANN, Minderheitenschutz contra Konfliktverhütung? Die Minderheitenpolitik des Völkerbunds in den zwanziger Jahren. Marburg 2000, 15.

⁶ Manche Autoren bevorzugen Bezeichnungen wie *politische Nation* und *ethnische Nation*, es sind allerdings dieselben Konzepte gemeint.

⁷ ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN (Hg.), Das ethnische und religiöse Mosaik in der Türkei und seine Reflexionen auf Deutschland. Münster u.a. 1998, 26.

⁸ EBD., 26.

Vor dem Zeitalter des Nationalismus beherrschte die Religion das politische und kulturelle Leben. Die Trennungslinien entsprachen keinen nationalen Grenzen, sondern religiösen Kulturbereichen.⁹ Dies gilt in besonderer Weise auch für das Osmanische Reich. Als theokratischer islamischer Staat organisiert basierte es auf dem Koran und der Scharia, die gleichzeitig als ziviles und religiöses Gesetz dienten.¹⁰ Der Islam war von Anbeginn nicht nur eine Religion gewesen, sondern auch eine politisch-soziale Ordnung,¹¹ und somit untrennbar mit der Politik verbunden.¹² In den Gesetzen des Islam sind nicht nur religiöse Vorschriften enthalten, sondern auch die Regeln des öffentlichen und des privaten Rechts.¹³

Umma und Dhimmi im islamischen Recht

Der Islam bestimmt den Platz für alle Religionsgruppen in der Gesellschaft und nimmt eine Aufteilung der Welt vor. Diese wird getrennt in das Land des Islams, dem Dar-al-Islam, und in das des Krieges, dem Dar-al-Harb. Zu ersterem gehören alle Gebiete, in denen die politische Macht von Muslimen ausgeht, während letzteres von Nichtmuslimen beherrscht wird und sich im Heiligen Krieg, dem sog. Jihad, befindet, mit dem Ziel, es zu einem Teil des Dar-al-Islam werden zu lassen.

Die Bewohner des Dar-al-Islam werden nach der Scharia in drei Hauptkategorien unterteilt:¹⁴

1. Muslime, die „Gläubigen“, die untereinander gleichgestellt sind und Zugang zu den Staatsämtern und der Verwaltung haben. Diese bilden die umma, die Gemeinschaft der Gläubigen.
2. Nichtmuslime, die unter der islamischen Jurisdiktion leben, mithin die „eigenen Ungläubigen“, die sog. dhimmi oder raya.
3. „Fremden Ungläubigen“ aus dem Dar-al-Harb, die vorübergehend auf islamischen Gebiet leben und harbis genannt werden.

Diese Gesellschaftsordnung lag auch dem Osmanischen Reich zugrunde. Während die Muslime das staatstragende Element bildeten, standen diesen – außer- und unterhalb der politischen Gemeinschaft angesiedelt – die nichtmuslimischen Religionsgruppen gegenüber.¹⁵ Als „Mehrheit“ waren ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft und Volkszugehörigkeit die Muslime anzusehen,¹⁶ während die Nichtmuslime besonderen Rechtsverhältnissen unterworfen waren, ohne „Staatsangehörige“ zu sein.¹⁷ Letztere standen außerhalb der politischen *communitas*, wie sie Michael Ursinus nennt.¹⁸ Diese Ordnung kann insofern mit dem modernen Nationskonzept verglichen werden, als dieses System eine Integration einiger Bevölkerungsteile, der Muslime, in die Gemeinschaft und gleichzeitig eine Aussonderung anderer, der Nichtmuslime, vornimmt. So

9 Hans KOHN, Die Idee des Nationalismus, 21.

10 Constantin LORDACHI, The Ottoman Empire, in: Timothy BAYCROFT/Mark HEWITSON (Hgg.), What is a Nation? Europe 1789-1914. New York 2006, 120-151, 127.

11 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient. Berlin 1928, 33.

12 BAT YE'OR, The Dhimmi. Jews and Christians under Islam. Rutherford u.a. 2005, 48.

13 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 33.

14 Constantin LORDACHI, The Ottoman Empire, 127.

15 Michael URSINUS, Byzanz, Osmanisches Reich, türkischer Nationalstaat: Zur Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen am Vorabend des Ersten Weltkrieges, in: Richard LORENZ (Hg.), Das Verdämmern der Macht. Vom Untergang großer Reiche. Frankfurt am Main 2000, S. 153-172, 153.

16 Christian RUMPF, Die rechtliche Stellung der Minderheiten in der Türkei, in: Jochen Abr. FROWEIN/Rainer HOFMANN/Stefan OETER (Hgg.), Das Minderheitenrecht europäischer Staaten, Teil 1. Heidelberg u.a. 1993, 448-499, 460.

17 Christian RUMPF, Das Nationalismusprinzip in der türkischen Verfassung, VRÜ 25 (1992), 407, 416.

18 Michael URSINUS, Byzanz, Osmanisches Reich, türkischer Nationalstaat, 154.

könnte man mit Christian Rumpf von einem islamischen „Nationenbegriff“ sprechen.¹⁹

Das Milletsystem des Osmanischen Reiches

Auf diesem islamischen Verständnis basierte das sog. Milletsystem, dessen Entstehung und genaue Konturen vage sind.²⁰ Die Grundsätze, die für den vorliegenden Beitrag von Relevanz sind, sprich die Stellung der verschiedenen Bevölkerungsteile, unterliegen allerdings keinem wesentlichen Disput. Innerhalb der staatsrechtlichen Ordnung erhielten die nichtmuslimischen Gruppierungen des Osmanischen Reiches einen teilrechtsfähigen Status.²¹ Spätestens im 19. Jahrhundert wurden sie als millet bezeichnet, umstritten ist, ob dies schon früher geschah. Entscheidend ist hier allerdings nicht der Terminus, sondern die Differenzierung zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen, die sich nach islamrechtlichen Maßstäben richtete. Das Milletsystem nahm die Aufteilung der Bevölkerung nach Maßgabe des Islams entlang der Religion vor. Zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ bestand ein „rechtlicher Zaun“.²² Der osmanische Staat basierte somit in seiner politischen und administrativen Struktur auf einer förmlichen Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.²³

Diese Abgrenzung von Muslimen („Wir“) und Nichtmuslimen („die Anderen“) machte sich in verschiedenen Rechten bemerkbar, vor allem im Steuerwesen, in der Eidleistung und in weiteren alltäglichen Gesetze.²⁴ An folgenden Beispielen soll diese Differenzierung skizzenhaft deutlich gemacht werden.

Historiographie

Die osmanische Historiographie zeichnet die osmanische Gesellschaft als Gipfel zweier historischer Ereignisse: Mohammed und das Haus Osman.²⁵ Für Christen spielte Mohammed naturgemäß keine herausragende Rolle. Damit konnten von vornherein lediglich Muslime Teil dieser Geschichte – und damit der „Wir-Gruppe“ – sein. Unbedeutend war die ethnische Herkunft der Muslime. Die präislamische Geschichte der Türken und der Türkei erreichten in der osmanischen Historiographie überhaupt keine Beachtung.²⁶

Verwaltung

In der Administration ist die Kategorisierung der Bevölkerung am deutlichsten anhand der Steuertarife zu sehen. Die osmanischen Steuergesetze hatten drei verschiedene Tarife, den

19 Vgl. etwa Christian RUMPF, Die rechtliche Stellung, 449.

20 Näheres zur Geschichte und Entwicklung des Milletsystems vgl. BAT YE´OR, The Dhimmi; Michael URSINUS, „Millet“, in: Encyclopedia of Islam, New Edition; DERS., Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich, *Südosteuropa-Forschungen* 48 (1989), 195-207; Nenad MOACANIN, Some Remarks on the Supposed Muslim Tolerance Towards dhimmis, *Südost-Forschungen* 48 (1989), 209-215; Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS (Hgg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Bd. 1: The Central Lands. New York 1982; Mihran DABAG, Jungtürkische Visionen und der Völkermord an den Armeniern, in: Mihran DABAG/Kristin PLATT (Hgg.), *Genozid und Moderne. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert*. Opladen 1998, 152-205.

21 Hans HATTENHAUER, *Europäische Rechtsgeschichte*, Heidelberg 2004. Rn. 1428.

22 EBD.

23 Michael URSINUS, *Byzanz, Osmanisches Reich, türkischer Nationalstaat*, 154; Constantin IORDACHI, *The Ottoman Empire*, 127.

24 Näheres siehe BAT YE´OR, *The Dhimmi*, 51ff.

25 Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*. London u.a. 1961, 323.

26 EBD.

geringsten für Muslime, den höchsten für Harbis und einen mittleren für Dhimmis.²⁷ Da sich die Harbis lediglich vorübergehend im Staat aufhielten, spielen hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Nation die unterschiedlichen Steuertarife für Dhimmis und für Mitglieder der Umma eine Rolle. Auch in der Steuerverwaltung wird scharf getrennt zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.

Subjektives Empfinden

Subjektiv fühlten sich die „Osmanen“ zuerst und in erster Linie als Muslime. Die islamischen Chroniken bezeichneten das Territorium des Osmanischen Reiches als „die Ländereien des Islam“, seinen Herrscher als „der Sultan des Islam“, sein Heer als „die Soldaten des Islam“, seinen religiösen Führer als „Sheyh des Islam“.²⁸

Ethnische Unterschiede

Die ethnischen Unterschiede innerhalb des Islam spielten gemäß der islamischen Vorstellung keine Rolle. Die Sprache galt zwar neben dem sunnitisch-islamischen Glauben als notwendige Bedingung für eine Mitgliedschaft in der dominanten sozialen Klasse.²⁹ Rechtliche Unterschiede zwischen den einzelnen islamischen Völkern wurden allerdings nicht gemacht. Es gab ein muslimisches Millet, kein türkisches oder arabisches oder kurdisches.³⁰

Konzepte für Nation und Minderheit in der Umbruchphase zwischen Osmanischem Reich und Türkischer Republik

Die türkische Nationalidee im modernen Sinne kam Mitte des 19. Jahrhunderts auf.³¹ Die immer stärker werdenden Nationalbewegungen auf dem Balkan gingen an der osmanischen Elite nicht vorbei.³² In dieser Zeit wird im Reich vor dem Hintergrund der modernen Ideen des Nationalismus und eines dringenden Genesungsbedürfnisses des „Kranken Mannes am Bosphorus“ über eine neue Gesellschaftsordnung diskutiert. Die in dieser letzten Phase des Osmanischen Reiches diskutierten Konzepte lassen sich in drei Hauptgruppen aufteilen. Diese sind der Islamismus, der Osmanismus und der Türkismus.

Islamismus

Als Islamismus ist hier ein Nationskonzept zu verstehen, das auf die Vorstellung eines islamischen Staates nach dem Koran und der Scharia gründet. Auf einer solchen Grundlage basierte die staatsrechtliche Gesellschaftsordnung des Osmanischen Reiches, bevor die Nationalbewegung im Osmanischen Reich unter der herrschenden muslimischen Klasse Fuß fasste. Die Verfechter dieser Idee definieren die „Wir-Gruppe“ entsprechend der Umma im Islam als die Gemeinschaft der Muslime, unabhängig von ethnischen und sprachlichen Unterschieden. Die „Anderen“ sind die „Ungläubigen“, die Nichtmuslime.

Eine extremistische Auffassung des Islamismus stellte der Panislamismus dar. Dessen eifrigster Förderer³³ wurde Sultan Abdulhamit II., der insbesondere unter den konservativen

²⁷ EBD., 324.

²⁸ EBD., 13.

²⁹ EBD., 7.

³⁰ EBD., 329.

³¹ EBD., 2.

³² Christian RUMPF, Das Nationalismusprinzip, 419.

³³ Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 183.

und den fanatischen Bevölkerungsteilen des Osmanischen Reiches und anliegender islamischen Staaten Zuspruch fand.³⁴ Er machte den Panislamismus zur offiziellen Politik des Reiches³⁵ und propagierte ihn in alle Länder.³⁶ Abdulhamit II. sah in der islamischen Religion das mächtigste Bindemittel, das nicht nur sein Reich zusammenhielt, sondern ihm die Sympathien vieler Millionen in anderen Ländern sicherte.³⁷

Osmanismus

Vor der Sultanatszeit Abdulhamits II. liegt die Reformzeit des Osmanischen Reiches, auch Tanzimatperiode nach den Tanzimat-ı Hayriye (Heilsame Neuordnungen) genannt. Der erste große Reformsultan dieser Epoche war Mahmut II. (1808-1839), der 1826 das Janitscharenkorps vernichten ließ und sich damit für seine Reformbestrebungen den erforderlichen Freiraum beschaffte. Die einschneidenden Umbrüche gelangen erst nach der Amtszeit von Mahmut II. im Jahre 1839 mit dem Edikt Hatt-ı Scherif,³⁸ der nach dem Rosenpavillon des Sultanshofs, in dem er verkündet wurde, Gülhane-Edikt bezeichnet wird. Mit diesem hatte der osmanische Staat als traditionelles islamisches Gemeinwesen eigentlich zu existieren aufgehört, wie Michael Ursinus feststellt.³⁹ Denn das nach islamischem Recht vorgegebene Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen war durchbrochen. Jedermann, ob rechtgläubig oder nicht, wurde in seinen Rechten gleichgesetzt.⁴⁰ Unter der Bevölkerung widersetzten sich diejenigen den Reformen, deren überlieferte Interessen und Machtstellungen dadurch gefährdet wurden.⁴¹ Im Jahre 1856 folgte der nächste weit reichende Erlass in Richtung Gleichstellung aller Bürger, der Hatt-ı Hümayûn.⁴² Auch diese Reformen blieben zwar zum großen Teil auf dem Papier, es war der Anstoß zu einer wirklichen Revolution erfolgt.⁴³ Schließlich folgte mit der Verfassung von 1876⁴⁴ das dritte und letzte Gesetzeswerk im Sinne dieser Reformen. In deren Art. 8 wurde festgelegt, dass „alle Untertanen des osmanischen Reiches, welcher Religion oder Sekte sie auch angehören mögen, (...) ohne Ausnahme „Osmanen“ [heißen].“⁴⁵ Alle Staatsbürger waren unabhängig von Religion und Sprache gleichgestellt. Der Osmanismus hatte sich durchgesetzt, allerdings nur für sehr kurze Zeit. Abdulhamit II., der die Verfassung selbst verkündete, setzte diese bereits im Februar 1878 wieder außer Kraft. Erst dreißig Jahre später, am 24.07.1908, wurde sie von den Jungtürken wieder eingesetzt.

Türkismus

Doch auch die Jungtürken blieben nicht lange Zeit dem Osmanismus treu. Ein Kongress in Paris im Jahre 1907 vereinigte die Vertreter der Türken, Armenier, Bulgaren, Juden, Araber

34 YAVUZ ABADAN, Die Entwicklung des Verfassungsrechts in der Türkei, *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts* 9 (1960), 353-422, 359.

35 Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, 336.

36 Hans KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, 37.

37 EBD., 42.

38 Verkündet am 03.11.1839, deutscher Text siehe <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei39.htm>.

39 Michael URSINUS, *Byzanz, Osmanisches Reich, türkischer Nationalstaat*, 156.

40 Christian RUMPF, Die „Europäisierung“ der türkischen Verfassung, in: Heinrich SCHOLLER (Hg.), *Westliches Recht in der Republik Türkei 70 Jahre nach der Gründung*. Baden-Baden 1996. 51-84, 58.

41 Hans KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, 178.

42 Verkündet am 18.02.1856, deutscher Text siehe <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei56.htm>.

43 Hans KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, 178.

44 Verabschiedet am 23.12.1876, deutscher Text siehe <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei76-index.htm>.

45 Übersetzt nach <http://www.verfassungen.de/tr/tuerkei76-index.htm>.

und Albaner vorerst, die sich auf die Absetzung des Sultans, die Unteilbarkeit des Reiches, die volle Gleichberechtigung der verschiedenen Rassen und Religionen und eine parlamentarisch-demokratische Regierung einigten.⁴⁶ Nach der Revolution von 1908 etablierten sich schließlich zwei Lager, die sich unter anderem um die Stellung der einzelnen Nationen und Religionen stritten.⁴⁷ Mit anderen Worten ging es um unser Thema, der Definition der Nation und der Minderheiten.

Der Türkismus verfolgte den Grundsatz, dass eine feste und zielbewusste Staatspolitik nur durch einen auf die nationale Souveränität gegründeten, homogenen Volkskörper verwirklicht werden könne.⁴⁸ Man fühlte sich nicht mehr als Muslim mit den anderen nichttürkischen Völkern verbunden, man begann sich der türkischen Vergangenheit zu erinnern, schöpfte aus ihr den Stolz einer kriegerischen „Herrenrasse“.⁴⁹ Das türkische Nationalideal sollte eher zu einem durch „natürliche“ Einheit der Rasse und Sprache gefestigten homogenen Staat führen.⁵⁰

Der Türkismus vertrat vor allem das Ideal der politischen Vorherrschaft des türkischen Elements im Staate.⁵¹ Den Angehörigen der Nation beschreibt Ziya Gökalp, einer der führenden jungtürkischen Ideologen, als „de[n], dessen Sprache meine Sprache ist, dessen Religion meine Religion ist“.⁵² So definierte er die Nation als eine Gruppe gemeinsamer Sprache und Kultur.

Als idealistische, ja utopische Unterkategorien des Türkismus verbreiteten sich der Pantürkismus und der Turanismus, die sich für die Einheit aller türkischen bzw. turanischen Völker einsetzten. Der Turanismus wurde wohl selbst von seinen Verfechtern mehr als Idee und nicht als reales Ziel gesehen.⁵³

Wie von Yavuz Abadan richtig eingeschätzt, schwankte die türkische politische Gesinnung der Jahre 1908-1918 zwischen dem Türkismus, dem Osmanismus und dem Panislamismus.⁵⁴ Andere Autoren sehen ein lediglich bipolares Hin und Her. Während Constantin Iordachi eine Schwankung zwischen Osmanismus und Islamismus⁵⁵ sieht, standen nach Hans Kohn lediglich zwei Möglichkeiten, der Osmanismus und der Türkismus, zur Wahl.⁵⁶

Tatsächlich gab es für alle drei Wege reichlich Verfechter in der osmanischen Intelligenz. Erstens wurde vertreten, eine allgemeine osmanische Staatsbürgerschaft einzuführen, die auf einer gesetzlichen Gleichheit aller Einwohner basierte, unabhängig von ihrer Religion und Ethnie (Osmanismus),⁵⁷ oder aber die schon aus der Zeit vor dem Nationalismus bekannte islamischbasierte osmanische Nationalität beizubehalten, unterstützt von einem Rechtssystem, das die politischen und sozioökonomischen Interessen der Muslime bevorzugen würde (Islamismus),⁵⁸ der drittens ein überwiegend türkisches Imperium zu errichten (Türkismus).⁵⁹

Seit der Revolution von 1908 herrschten mittlerweile die Jungtürken. Mit ihnen war der

46 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 183.

47 EBD., 185.

48 YAVUZ ABADAN, Die Entwicklung des Verfassungsrechts, 359.

49 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 188.

50 EBD., 188.

51 Ernst E. HIRSCH, Die Verfassung der Türkischen Republik. Frankfurt, Berlin 1966, 24.

52 Ziya GÖKALP, The Principles of Turkism. Leiden 1968, 15.

53 Christian RUMPF, Die rechtliche Stellung, 419.

54 YAVUZ ABADAN, Die Entwicklung des Verfassungsrechts, 359.

55 Constantin IORDACHI, The Ottoman Empire, 133.

56 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 186.

57 Constantin IORDACHI, The Ottoman Empire, 133.

58 EBD., 133.

59 Hans KOHN, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 186.

islamistische Weg von vornherein nicht gangbar. Das Wachsen des Gefühls der türkischen Identität war verbunden mit der Bewegung weg von der islamischen Praxis und Tradition in Richtung Europa.⁶⁰

Die erste Amtshandlung der Jungtürken war die Wiedereinsetzung der Verfassung von 1876, die auf der Gleichstellung aller Bürger basierte. Sie schlugen somit – anfangs – den Weg des Osmanismus ein. Ihr offizielles Credo nach ihrem Sieg war, sich der Idee der Einheit des Osmanischen Reiches und dem Osmanismus, nicht dem Türkismus zu widmen.⁶¹ Eine „Türkisierung“ im Sinne einer gewaltsamen Beseitigung oder Einschränkung der Rechte der nichttürkischen Bevölkerungsteile vertraten sie vorerst nicht.⁶² Aber der Gang der Ereignisse führte in eine andere Richtung. Die Jungtürken wandten sich allmählich von der Idee des Osmanismus ab.⁶³

Mit ihrer Kursänderung verstärkten sich auch die Nationalismen sowohl der christlichen Völker des Balkans als auch der nichttürkischen muslimischen Bevölkerungsteile. Letztere fühlten sich zwar als Muslime dem Sultan und Kalifen treu ergeben, hatten aber dennoch nicht die Absicht, Türken zu werden.⁶⁴ So erhoben sich die Albaner, traditionell als eine der muslimischen Hauptstützen des Staates gesehen,⁶⁵ 1910/11 gegen das jungtürkische Regime und erklärten 1912 ihre Unabhängigkeit. Auch der kurdische Nationalismus hat hier seine Wurzeln, sowie die arabische Nationalbewegung, die sich bis dahin der osmanischen Reformpolitik verpflichtet gefühlt hatte.⁶⁶ Auch der türkische Nationalismus führte mehr und mehr zur Zurückweisung der Idee des Vielvölkerstaates zugunsten eines Nationalstaates „reiner“ Form.⁶⁷ So sah Ziya Gökalp den Osmanismus als gescheitert an, weil „ein Amalgam aus verschiedenen Kulturen nicht künstlich zu einer Nation zusammengeschürt werden könne“.⁶⁸ Auch dem Islamismus, der auf dem islamischen Nationenbegriff beruhte, wurde nach Tekin Alp aufgrund der Unterschiedlichkeit zwischen Türken und anderen Muslimen⁶⁹ eine Absage erteilt. Die Jungtürken entschieden sich letztlich für die Einheit des Osmanischen Reiches im Sinne des Türkismus.⁷⁰

Zusammenfassung

Die verschiedenen Nationskonzepte, die am Ende des Osmanischen Reiches diskutiert wurden, waren Produkte der unterschiedlichen Konzepte des Nationalismus. Es sei im Voraus angemerkt, dass in der Praxis nie die Reinform einer Staats- oder Kulturnation vorkommt. Dies gilt auch für die als Prototypen verstandenen Staaten Frankreich und England für das staatsnationale sowie Deutschland und Italien für das kulturnationale Konzept.

Der oben beschriebene Islamismus betont die Gemeinsamkeit der Religion und ist somit ein kulturnationales Konzept. Auch der Türkismus ist dem kulturnationalen Verständnis zuzuschreiben. Er legt den Schwerpunkt der nationalen Gemeinsamkeiten auf die Sprache und die Religion. Allein der Osmanismus ist staatsnational definiert. Nach ihm umfasst die Nation alle

60 Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, 3.

61 EBD., 343.

62 Ernst E. HIRSCH, *Die Verfassung der Türkischen Republik*, 24.

63 Tekin ALP, *Türkismus und Pantürkismus*. Weimar 1915, 2.

64 Michael URSINUS, *Byzanz, Osmanisches Reich, türkischer Nationalstaat*, 157.

65 EBD., 158.

66 EBD., 157.

67 EBD., 158.

68 Ziya GÖKALP, *The Principles of Turkism*, 14.

69 Tekin ALP, *Türkismus und Pantürkismus*, 23.

70 Hans KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*, 186.

Bevölkerungsteile, unabhängig von Religion, Rasse und Sprache.

Im Ergebnis verließen die Jungtürken das staatsnationale Nationskonzept des Osmanismus und wandten sich einem kulturnationalen Konzept zu, das sich auf gemeinsame Sprache und Religion gründete. Damit wurden die Nichtmuslime zu „andere“.⁷¹ Um zur Gruppe der Türken gehören zu können, musste man Zugehöriger der islamischen Religion sein. Ebenso wenig waren nunmehr die nicht türkisch sprechenden Muslime Teil der „Wir-Gruppe“, seitdem man sich von der Gesellschaftsordnung nach islamischem Weltbild verabschiedete. Das Bekenntnis zum Islam genügte nicht mehr, um zur Nation zu gehören. Man musste darüber hinaus auch die türkische Sprache sprechen.

Nation und Minderheit in der Türkischen Republik

Auch nach Zerfall des Osmanischen Reiches Ende des Ersten Weltkrieges war die Diskussion um das Nationsverständnis nicht beendet.⁷² Das Bild der Türkei hatte sich allerdings stark verändert. Die Zahl der christlichen Bevölkerung war sehr stark gesunken. Noch vor dem Ersten Weltkrieg hatten sich die Bewohner des mehrheitlich von Christen besiedelten Balkans erhoben und ihre nationale Unabhängigkeit erlangt.⁷³ Armenier und Griechen wurden aus Anatolien und Kleinasien vertrieben und muslimische Flüchtlinge aus dem Balkan und aus Russland im Zuge der Balkankriege nach Anatolien und Kleinasien deportiert bzw. umgesiedelt, um dieses Gebiet zu „türkisieren“.⁷⁴ Teil dieser Umsiedlungspolitik war der Bevölkerungsaustausch mit Griechenland, der ebenso das Ziel einer ethnischen Homogenität verfolgte.⁷⁵ Im Osten der zukünftigen Türkei verringerte die Vernichtung der Armenier und Aramäer während und nach dem Weltkrieg, im Norden die der Pontosgriechen, die das Land von den christlichen Bevölkerungsteilen leerte.⁷⁶ Die Vorzeichen für eine Nationsbildung hatten sich geändert.

Lausanner Verträge

Der Lausanner Vertrag, der Friedensvertrag zwischen den Alliierten und der Türkei aus dem Jahr 1923, enthält in den Art. 38-51 einen Katalog an Minderheitenrechten, die den „nichtmuslimischen Minderheiten“ gewährt werden. Es liegt hier eine Definition für die Minderheit der neuen Türkischen Republik vor. Diese ist – wie oben bereits geschildert – auch für die Definition der Mehrheit, mithin der Nation, aufschlussreich.

Nach dem Minderheitenbegriff des Lausanner Vertrages werden lediglich Nichtmuslime als Minderheit begriffen, nicht aber Kurden oder Aleviten, obwohl diese heute die weitaus größten Minderheitengruppen in der Türkei bilden.⁷⁷ Auf der Lausanner Friedenskonferenz brachten die

71 Baskin ORAN, Türkiye´de azınlıklar [Minderheiten in der Türkei]. Istanbul 2006, 49.

72 ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN (Hg.), Das ethnische und religiöse Mosaik, 27 mit Hinweis auf eine kurze Darstellung bei Hıfzı VELİDEDEOĞLU, İlk Türkiye Büyük Millet Meclisi´nde Atlatılan Etnik Sorun [Die in der Ersten Großen Nationalversammlung der Türkei abgewimmelte ethnische Frage], Cumhuriyet [türkische Tageszeitung] vom 12.6.1988, 2.

73 Günter SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, SWP-Studie, August 2004, 12.

74 Soner CAGAPTAY, Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey – Who is a Turk?. New York 2006, 9.

75 Günter SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, 12.

76 S. u. a. TESSA HOFMANN (Hg.), Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich. 1912-1922. Münster 2004.

77 Über 13 Millionen Kurden leben in der Türkei, siehe Günter SEUFERT/Christopher KUBASECK, Die Türkei. München 2004, 146. Rund 20 Prozent der türkischen Bevölkerung sind Aleviten, siehe Günter SEUFERT/Christopher KUBASECK, Die Türkei, 141. Gesamtbevölkerung 2010 gem. der Türkischen Anstalt für Statistik (Türkiye İstatistik Kurumu): 73,7 Millionen, <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>.

Alliierten auch die muslimischen Minderheiten in die Verhandlungen ein; die türkische Delegation beharrte allerdings darauf, dass lediglich die Nichtmuslime als Minderheit festgelegt werden und setzte sich schließlich durch.⁷⁸

Dieser Ausschluss der muslimischen Bevölkerungsteile aus der Minderheitendefinition bedeutet auf der anderen Seite die Zugehörigkeit zur Nation, von der wiederum die als Minderheit definierten Nichtmuslime ausgeschlossen werden.

Dasselbe Nationenverständnis wird beim griechisch-türkischen Vertrag über den Bevölkerungsaustausch von 1923 erkennbar, der am gleichen Tag und am gleichen Ort wie der Friedensvertrag unterschrieben wurde. Mit diesem wurden die türkische Bevölkerung auf griechischem Territorium und die türkische auf griechischem Territorium umgesiedelt. Ausschlaggebend dafür, ob jemand Grieche oder Türke war, war ausschließlich der Glaube, so dass türkischsprachige Griechisch-Orthodoxe nach Griechenland und griechischsprachige Muslime in die Türkei zwangsumgesiedelt wurden. Bernard Lewis sieht unzutreffend keinen Austausch von Griechen und Türken, sondern eher einen von griechisch-orthodoxen Christen und osmanischen Muslimen.⁷⁹ Dieser Umstand ist allerdings trefflicher von Günter Seufert interpretiert worden, dass nämlich als Kriterium für die Zugehörigkeit zur türkischen (und griechischen) Nation nicht die Sprache, sondern die Religion galt.⁸⁰ Ebenso wie im Friedensvertrag wurde im Bevölkerungsaustauschvertrag die Nation über die Religion definiert. Die Muslime waren Türken, die Christen Griechen.

Die Grenze zwischen Mehrheit und Minderheit wurde entlang der Religion gezogen, und zwar ausschließlich. Alle Muslime gehörten zur Nation, während alle Nichtmuslime begriffsimmanent die Minderheit ausmachten. Die Zugehörigkeit zum Islam blieb durch den Lausanner Vertrag über die Republikgründung hinaus Ausschlusskriterium für die Angehörigkeit zur Nation.

Verfassung

Nationalismus

In den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts begann die republikanische Elite der Türkei eine neue Ideologie zu kreieren.⁸¹ Die Pfeiler des aufkommenden Kemalismus – nach Kemal Atatürk benannt – sind Republikanismus, Nationalismus, Populismus, Etatismus, Laizismus und Reformismus und gingen erstmals 1937⁸² in die Verfassung ein.

Zunächst ist das verfassungsrechtliche Nationalismusprinzip⁸³ für die Definitionen der Nation und Minderheit von entscheidender Aussagekraft. Gemäß der Verfassungsrechtslehre ist dieses Prinzip, das in der heute geltenden Verfassung von 1982 als „Atatürkscher Nationalismus“⁸⁴

78 Nimet F. BERIKER, Negotiating styles of the minor parties in multilateral peace negotiations: Greece and Turkey at the Lausanne Peace Conference 1922-23. Ann-Arbor 1993, 83.

79 Bernard LEWIS, The Emergence of Modern Turkey, 349.

80 Günter SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, 12.

81 Ayşe KADIOĞLU, The Paradox of Turkish Nationalism, 187.

82 Verfassungsänderungsgesetz Nr. 3115 vom 05.02.1937.

83 Abs. 1 Präambel TV 1982: „Diese Verfassung (...), wird, um entsprechend der Auffassung vom Nationalismus, wie sie Atatürk, der Gründer der Republik Türkei, der unsterbliche Führer und einzigartige Held, verkündet hat“; Abs. 8 Präambel TV 1982: [in dem Gedanken, dem Glauben und der Entschlossenheit], dass die türkischen Staatsbürger insgesamt in nationalem Stolz und nationalem Leid, in nationaler Freude und nationalem Schicksal, in ihren Rechten und Pflichten gegenüber der nationalen Existenz, in Segen und Mühsal sowie in jeglicher Manifestation des Nationallebens geeint seien; Art. 2 TV 1982: Die Republik Türkei ist ein im Geiste (...) der nationalen Solidarität (...) dem Nationalismus Atatürks verbundener (...) Rechtsstaat.

84 Art. 2 TV 1982: Die Republik Türkei ist ein im Geiste des Friedens der Gemeinschaft, der nationalen Solidarität

bezeichnet wird, in Übereinstimmung mit der Präambel der Verfassung von 1961 auszulegen.⁸⁵ Nach dieser Präambel ist der Türkische Nationalismus „das gemeinsame Band, das alle Individuen in Glück und Verderben, in dem nationalen Bewusstsein und den nationalen Bestrebungen zu einem unteilbaren Ganzen eint und stetig das Ziel verfolgt, unsere Nation zu einem geachteten Mitglied der Gemeinschaft der Völker der Welt mit gleichen Rechten und Privilegien zu erhöhen.“⁸⁶ Es lässt zwei Wesensrichtungen mit verschiedenen Merkmalen erkennen. Nach außen hin zielt der Nationalismus auf Unabhängigkeit und Friedfertigkeit und nach innen auf das rechtliche Band der Staatsangehörigkeit.⁸⁷ Letzteres ist für die Definition der Nation entscheidend.

Der kemalistische Nationalismusbegriff definiert die Nation nicht über Religion, Sprache oder Ethnie, sondern über den rechtlichen Rahmen der Staatsangehörigkeit.⁸⁸ Der Kemalismus entschied sich formal – im Gegensatz zu den oben gezeigten Prinzipien des Türkismus – für das Staatsnationskonzept nach französischem Muster.⁸⁹

Diesem Atatürkschen Nationalismus entsprechend ist der Begriff „Türke“ in Art. 66 TV wie folgt definiert: „Jeder, den mit dem türkischen Staat das Band der Staatsangehörigkeit verbindet, ist Türke.“

Die Folge einer solchen Definition ist die Gleichstellung aller Bürger ohne ethnischen, sprachlichen oder religiösen Unterschied.

Diese Unterschiedslosigkeit ist derart stark ausgeprägt, dass eine so konzipierte Staatsnation konsequenterweise auch keine Minderheiten kennt. So wird Art. 66 TV dahingehend ausgelegt, dass Minderheiten von vornherein „inexistent“ bleiben.⁹⁰ Das Verfassungsgericht entschied mehrfach in Parteiverbotsverfahren, bei denen es um die Schließung von Parteien ging, die auf der ethnisch kurdischen Zusammengehörigkeit gründeten, dass es keine „Minderheiten“ auf türkischem Gebiet gäbe.⁹¹ Das Verfassungsgericht negiert die Existenz eines Rechtsbegriffs der Minderheit und beruft sich dabei auf die Definition des Begriffs der Nation als Staatsnation.⁹²

Ausnahme von dieser Nichtexistenz bleiben allerdings nach Auffassung des Verfassungsgerichts die Minderheiten, die im Lausanner Vertrag anerkannt wurden.⁹³ Das heißt, dass das Verfassungsgericht der kulturellen Definition der türkischen Nation folgt. Während Kurden keine Minderheit darstellen dürfen, gilt das nicht für Nichtmuslime. Das Verfassungsgericht legt folglich das verfassungsrechtliche Prinzip des Nationalismus dahingehend aus, dass es lediglich die Existenz nichtmuslimischer Minderheiten ermöglicht.

Gleichheitssatz

Begleitet wird der Staatsnationsbegriff vom Gleichheitssatz. Art. 10 Abs. 3 TV legt ein Privilegierungsverbot für Gruppen fest. Als solche werden auch Minderheiten verstanden. Minderheitenrechte stellen nach völkerrechtlichem Verständnis eine positive Diskriminierung

und der Gerechtigkeit die Menschenrechte achtender, dem Nationalismus Atatürks verbundener und auf den in der Präambel verkündeten Grundprinzipien beruhender demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat.

85 Şeref GÖZÜBÜYÜK, *Anayasa Hukuku* [Verfassungsrecht], 12. Auflage. Ankara 2003, Rn. 184.

86 Abs. 2 Präambel TV 1961.

87 Bülent TANÖR/Necmi YÜZBAŞIOĞLU, *Türk Anayasa Hukuku* [Türkisches Verfassungsrecht]. Istanbul 2002, 82.

88 Ebd., 80f.

89 Ayşe KADIOĞLU, *The Paradox of Turkish Nationalism*, 188; Christian RUMPF, *Das Nationalismusprinzip*, 417.

90 Vgl. Christian RUMPF, *Die rechtliche Stellung*, 468.

91 Zitiert nach Bülent TANÖR/Necmi YÜZBAŞIOĞLU, *Türk Anayasa Hukuku*, 82.

92 Christian RUMPF, *Das Nationalismusprinzip*, 440.

93 Bülent TANÖR/Necmi YÜZBAŞIOĞLU, *Türk Anayasa Hukuku*, 82.

einer Gruppe dar. Nach türkischem Verständnis ist aber eine derartige Privilegierung nach Art. 10 Abs. 3 TV verboten. Ein Anspruch auf Ungleichbehandlung bei sachlicher Rechtfertigung wird abgelehnt. Das türkische Recht macht hinsichtlich der Minderheiten keine Ausnahme und verbietet die „Schaffung einer Rasse oder einer ethnischen Gruppe“ mit Berufung auf das Privilegierungsverbot des Gleichheitssatzes.⁹⁴ Für Christian Rumpf verliert der Gleichheitssatz dadurch seine grundrechtsbezogene Schutzfunktion und wird zur Waffe des Staates gegen das Individuum denaturiert.⁹⁵ Der Gleichheitssatz unterstreicht mit seiner sehr stringenten Auslegung das staatsnationale Konzept. Es darf keine Gruppen innerhalb der türkischen Staatsbürger neben der einen Nation geben.

Unteilbarkeit von Staatsgebiet und Staatsvolk

Noch stärker als die bisher dargestellten Verfassungsgrundsätze schützt das Prinzip der unteilbaren Einheit von Staatsgebiet und Staatsvolk⁹⁶ die Homogenität der Nation. Es ist in Art. 3 TV verankert und nach Art. 4 TV unabänderlich. Gleichzeitig ist es eine Allgemeine Schranke aller Grundrechte nach Art. 14 TV⁹⁷ und zieht sich als roter Faden⁹⁸ durch viele andere Stellen der Verfassung.⁹⁹ Ebenso fand es in Gesetzen der verschiedensten gesellschaftspolitischen Bereiche Einzug.¹⁰⁰

Das Prinzip der unteilbaren Einheit bezieht sich auf das Staatsgebiet und das Staatsvolk. Hinsichtlich des ersteren wird eine Absage an das Föderalsystem, an Autonomien, autonomen Gebieten und Selbstverwaltungen erteilt.¹⁰¹

Indem das Staatsvolk als unteilbar und homogen erklärt wird, wird die Existenz von Minderheiten ausgeschlossen. Eine Unterscheidung nach ethnischen, religiösen und ähnlichen Merkmalen wird damit rechtlich ausgeschlossen.¹⁰² Die Behauptung des Gegenteils wird in zahlreichen Gesetzen unter Strafe gestellt.¹⁰³

Auch hier wird nach Baskin Oran eine Ausnahme hinsichtlich der mit dem Lausanner Vertrag

94 Christian RUMPF, Das Nationalismusprinzip, 434.

95 EBD., 434f.

96 Art. 3 Abs. 1 TV 1982: Der Staat Türkei ist ein in seinem Staatsgebiet und Staatsvolk unteilbares Ganzes; Absatz 1 der Präambel der TV: Diese Verfassung, die die ewige Existenz des türkischen Vaterlandes und der türkischen Nation sowie die unteilbare Einheit des Großen Türkischen Staates zum Ausdruck bringt (...); Absatz 5 der Präambel der TV: [in dem Gedanken, dem Glauben und der Entschlossenheit], dass keinerlei Aktivität gegenüber (...) dem Grundsatz der Unteilbarkeit von Staatsgebiet und Staatsvolk (...) geschützt wird.

97 Art. 14 Abs. 1 TV 1982: Von den Grundrechten und -freiheiten dieser Verfassung darf keines gebraucht werden, um Aktivitäten mit dem Ziel zu entfalten, die unteilbare Einheit von Staatsgebiet und Staatsvolk zu zerstören und die auf den Menschenrechten beruhende demokratische und laizistische Republik zu beseitigen.

98 Ernst E. HIRSCH, Die Verfassung der Türkischen Republik vom 9. November 1982, JÖR 32 (1983), 507, 525.

99 Art. 5 TV 1982 (Grundziele und -aufgaben des Staates), Art. 28 TV 1982 (Pressefreiheit), Art. 58 TV 1982 (Schutz der Jugend), Art. 68, 69 TV 1982 (Vorschriften über politische Parteien), Art. 81 TV 1982 (Eid [der Mitglieder der Großen Nationalversammlung]), Art. 103 1982 TV (Eid [des Präsidenten der Republik]).

100 Parteiengesetz, Gesetz Nr. 2820 vom 22.04.1983 (Siyasi Partiler Kanunu); Vereinsgesetz, Gesetz Nr. 2908 vom 04.10.1983 (Dernekler Kanunu) [2003 unwesentlich geändert (Gesetz Nr. 4963)]; Tarifvertragsgesetz, Gesetz Nr. 2822 vom 05.05.1983 (Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu); Gewerkschaftsgesetz, Gesetz Nr. 2821 vom 05.05.1983 (Sendikalar Kanunu); Gesetz über Rundfunk und Fernsehen, Gesetz Nr. 2954 vom 11.11.1983 (Türkiye Radyo ve Televizyon Kanunu); Hochschulgesetz, Gesetz Nr. 2547 vom 04.11.1981 (Yüksek Öğretim Kanunu); Pressegesetz, Gesetz Nr. 5680 vom 15.07.1950 (Basın Kanunu); Gesetz über Versammlungen und Aufzüge, Gesetz Nr. 2911 vom 06.10.1983 (Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu); Anti-Terror-Gesetz, Gesetz Nr. 3713 vom 12.04.1991 (Terörle Mücadele Kanunu).

101 Bülent TANÖR/Necmi YÜZBAŞIOĞLU, Türk Anayasa Hukuku, 111.

102 Christian RUMPF, Das Nationalismusprinzip, 441.

103 Baskin ORAN, Türkiye'de azınlıklar; siehe auch oben genannte Gesetze.

anerkannten Minderheiten gemacht.¹⁰⁴ Und auch hier bedeutet dieses Verständnis im Ergebnis, dass die Einheit des Staatsvolkes nicht für die Nichtmuslime gilt, diese bleiben außerhalb der Nation.

Schluss

Der entscheidende Gegensatz zwischen dem Osmanischen Reich und der Türkischen Republik liegt darin, dass das Osmanische Reich sich als ein Nationalitätenstaat verstand, während die Türkische Republik großes Gewicht darauf legt, ein einheitliches Ganzes zu sein.¹⁰⁵ Diese Lesart von Ernst E. Hirsch ist zwar weitläufig vertreten, ist aber nach der obigen Untersuchung zu überdenken.

Nach Ernst E. Hirsch mag es türkische Staatsbürger geben, die einer anderen Religion anhängen als dem Islam und auch unter ethnischem Gesichtspunkt nicht Angehörige eines Türkvolks qualifiziert werden können. Aber nach dem Nationsverständnis der Verfassung bilde die Gesamtheit derer, welche die türkische Staatsbürgerschaft besitzen, die türkische Nation.¹⁰⁶ Nach diesem Bild gäbe es keine Minderheiten, da alle Bürger der einen Nation angehören. Alle Volksgruppen gehörten, sofern sie gemäß Artikel 66 der Verfassung türkische Staatsbürger sind, zur türkischen Nation und seien nach Artikel 10 ohne Rücksicht auf Unterschiede in Sprache, Rasse, Farbe, Geschlecht, politischer Doktrin, Weltanschauung, Religion, Konfession oder ähnlichen Merkmalen vor dem Gesetz gleich.¹⁰⁷

Dieses staatsnationale Verständnis von der türkischen Nation findet sich zwar in der Verfassung wieder, es hat sich allerdings gezeigt, dass sich das türkische Nationsverständnis von religiös bestimmten kulturellen Elementen nicht völlig freihält. Gewisse Verknüpfungen mit dem Islam bleiben bestehen, wie Christian Rumpf feststellt.¹⁰⁸ Dies wird bereits mit der Gründung der Republik deutlich. Zu den staatsgründenden Kongressen von Sivas und Erzurum wurden die Nichtmuslime nicht eingeladen¹⁰⁹ und in der Großen Nationalversammlung saßen ausschließlich Muslime – unterschiedlicher ethnischer Herkunft. Kemal Atatürk setzte alle islamischen Bürger – und nur diese – der ethnisch aufgesplitterten Bevölkerung unter den Begriff Türke.¹¹⁰ Dies gilt auch heute noch. Dem Zentrum für Türkeistudien zufolge werden lediglich die muslimischen Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher ethnischer Zugehörigkeit als integraler Bestandteil der „türkischen“ Geschichte und Kultur verstanden.¹¹¹ Vor diesem Hintergrund ist die Meinung Bernard Lewis' zu verstehen, der es für eine Absurdität und einen begrifflichen Widerspruch hält, von „christlichen Türken“ zu sprechen.¹¹²

Dieser paradox erscheinende Umgang mit den Nichtmuslimen – gehören sie der Nation an oder nicht? – hängt mit den unterschiedlichen Definitionen von Nation und Minderheit im Lausanner Vertrag und in der Verfassung zusammen. Diese beiden staatsrechtlich grundlegenden Werke sind auf verschiedenen Nationsdefinitionen aufgebaut. Während die Verfassung streng staatsnational

104 Baskın ORAN, *Türkiye'de azınlıklar*, 82.

105 Ernst E. HIRSCH, *Die Verfassung der Türkischen Republik vom 9. November 1982*, 525.

106 EBD.

107 EBD.

108 Christian RUMPF, *Das Nationalismusprinzip*, 411.

109 Baskın ORAN, *Türkiye'de azınlıklar*, 49.

110 Hıfzı VELİDEDEOĞLU, *İlk Türkiye Büyük Millet Meclisi*, 2.

111 ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN (Hg.), *Das ethnische und religiöse Mosaik*, 28.

112 Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, 15.

alle Bürger innerhalb der Grenzen der Türkei als Türken auffassen möchte, setzt der Lausanner Vertrag ebenso streng alle Muslime mit der Nation gleich und definiert die Nichtmuslime als Minderheit.

Ausgangspunkt für das verfassungsgemäße Nationalismuskonzept ist - ähnlich wie in Frankreich - das Verhältnis des der Staatsgewalt Unterworfenen zum Staat, die Staatsangehörigkeit. Grundlage des Nationalismus-Konzepts gemäß der Verfassung ist also der Begriff der Staatsnation. Dieses Konzept war für das Osmanische Reich kaum anwendbar, so dass zu jener Zeit der zentraleuropäische kulturelle Nationalismus, das nicht von genau definierten und lang etablierten Nationalstaaten ausging, auf das Osmanische Reich viel größeren Einfluss ausübte.¹¹³ Nachdem aber der Nationalpakt die Grenzen für eine neue türkische Republik festlegte und der Lausanner Vertrag diese international anerkannte, war das Konzept einer Staatsnation auch für die Türkei adaptierbar. Die Türkische Republik konnte im Gegensatz zum zerfallenden Osmanischen Reich von festen Grenzen ausgehen und ihre Nation darauf aufbauen. So fand das staatsnationale Nationskonzept Eingang in die Verfassung.

Es erhebt sich folgerichtig die Frage, warum das staatsnationale Konzept nicht auch in der Lausanner Friedenskonferenz angewandt wurde. Ist dieser Minderheitenbegriff ein Relikt des Islamismus des Osmanischen Reiches vor dem Zeitalter des Nationalismus? Die zweite wichtige veränderte Prämisse - die Veränderung der Gesellschaftsstruktur - ist zur Aufklärung dieser Frage hilfreich. Die Bevölkerung der Türkei war bei der Republikgründung lediglich im religiösen Bereich relativ homogen und der Islam zu jener Zeit das tragende Element der türkischen Kultur, so das Zentrum für Türkeistudien.¹¹⁴ Die Homogenität war aber nicht plötzlich vorhanden, sondern sie wurde bewusst und im wahrsten Sinne des Wortes mit aller Gewalt herbeigeführt. Der Islam wurde als Bindemittel für die türkische Nation erkannt. Von Kemal Atatürk ist die Aussage überliefert, dass das „Band der Staatsangehörigkeit“ durch die gemeinsame Religion zusätzlich gefestigt werden könne.¹¹⁵

So ist der Minderheitenbegriff des Lausanner Vertrages m. E. nicht ein Relikt aus pränationaler Zeit, sondern Teil der Definition der türkischen Nation zum Zeitpunkt der Staatsgründung und noch bis heute. Laut Bernard Lewis ist der Islam noch bis heute ein wichtiges, wenn nicht das wichtigste Element im kollektiven Bewusstsein der großen Mehrheit der türkischen Nation geblieben.¹¹⁶ Die Staatsangehörigkeit ist nicht der einzige Grundsatz, auf dem die türkische Nation aufgebaut ist. Voraussetzung für eine Mitgliedschaft zur türkischen Nation ist auch die Zugehörigkeit zum Islam.

Diese kulturelle Definition bestätigt die türkische Politik. In ihrer Antwort auf den Bericht der Europäischen Kommission gegen Rassismus und Intoleranz (ECRI) aus dem Jahre 1999¹¹⁷ erklärte die Türkei zur Begründung, warum die Volksgruppe der Kurden keine Minderheit sein könne.¹¹⁸

„Historisch waren Kurden kein millet im Milletsystem des Osmanischen Reiches, weil sie Muslime sind, und der Einfluss des Milletsystems ist heute noch sehr stark verbreitet.

113 Ebd., 338.

114 ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN (Hg.), Das ethnische und religiöse Mosaik, 27.

115 HİFZİ VELİDEDEOĞLU, İlk Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2, zit. n. Christian RUMPF, Das Nationalismuskonzept: Fehler: Referenz nicht gefunden, 438.

116 Bernard LEWIS, The Emergence of Modern Turkey, 11.

117 CRI (99) 52.

118 CRI (99) 52, Section I, Punkt IV a), 27.

Psychologisch fühlen sich Kurden selbst als eines der Gründungsvölker der Republik Türkei. Rechtlich erkennt der Lausanner Vertrag nur religiöse (praktisch also ethno-religiöse) nichtmuslimische Minderheiten an und schließt damit alle anderen, inklusive der Kurden, aus.“ Damit zeigt die Türkei, dass sie die Definition des Lausanner Vertrages auch für die heutige Definition der Nation und Minderheit annimmt und zementiert. Das Milletssystem, das auf die islamrechtliche Trennung von umma und dhimmi basiert, wird trotz der staatsnationalen Verfassung immer noch als einflussreich angesehen. Die Kurden als muslimische Volksgruppe werden als „Gründungsvolk“ akzeptiert, nicht aber die Nichtmuslime.

Auch in der Praxis des türkischen Verfassungsgerichts ist ein solches Verständnis von der Nation zu verfolgen. Dieses negiert zwar einerseits die Existenzmöglichkeit von Minderheiten innerhalb der türkischen Nation. Andererseits sieht es davon eine Ausnahme hinsichtlich der Minderheiten des Lausanner Vertrages. Dies kann und muss m. E. dahingehend verstanden werden, dass die Nichtmuslime – entgegen des staatsnationalen Konzeptes der Verfassung – außerhalb der Nation stehen, auch wenn sie die türkische Staatsangehörigkeit besitzen.

Diese Praxis erinnert an die der Osmanisten, die einzige Bewegung osmanischer Zeit, die alle Bürger unterschiedslos gleichsetzen wollte und dies in ihrer Verfassung auch niederschrieb. Und doch ließen die Anhänger des Osmanismus laut Bernard Lewis erkennen, dass sie nicht bereit waren, den Nichtmuslimen wirkliche Gleichheit zu gewähren.¹¹⁹

So gesehen ist die Diskussion um die moderne Nation in der Umbruchphase des Osmanischen Reiches bis heute nicht abgeschlossen. Die Türkei will einerseits trotz staatsnationaler Verfassung Nichtmuslime nicht in die Nation integrieren. Begründet wird dies mit der historischen Tradition des auf islamischem Nationsverständnis beruhenden Milletssystems, das sich im Lausanner Vertrag manifestiert hat. Andererseits weigert sich die Türkei muslimische Minderheiten als Minderheiten anzusehen. Hier wird teils auch mit dem Milletssystem, teils mit dem staatsnationalen Verständnis der Verfassung argumentiert.

Stellt man die Argumentationen gegenüber muslimischen und nichtmuslimischen Minderheiten nebeneinander und vergleicht diese mit den Ideen für eine moderne Nation in der Umbruchphase des Osmanischen Reiches, beruht das Nationsverständnis der Türkei weder auf dem islamistischen noch auf dem osmanistischen Bild einer Nation. Das heutige Verständnis wird lediglich dem Türkismus gerecht, der alle muslimischen Bevölkerungsgruppen als Teile der Nation anerkennt, ihnen aber die türkische Sprache und Kultur aufzwingen möchte. Deshalb können und müssen auf der einen Seite Kurden Teil der Nation werden, ohne Existenzberechtigung als eigenständige Minderheit, und auf der anderen Seite sind Nichtmuslime eine Minderheit und können und dürfen nicht Teil der Nation werden.

Diese Praxis und Rechtsanwendung entspricht allerdings nicht der geltenden Verfassung. Es wird sich zeigen, ob eine neue Verfassung, die von der AKP-Regierung angestrebt wird und über die bereits heftig diskutiert wird, sich dieses Themas annehmen wird. Zur Lösung des Paradoxes stünden zwei Alternativen. Entweder wird der Blickwinkel der Verfassung an den tatsächlichen angepasst, oder der tatsächliche an den der Verfassung.

Ersteres bedeutete, die Nation in der Verfassung so zu definieren, dass die Nichtmuslime explizit als Minderheit anerkannt werden. Nach der zweiten Alternative würde das tatsächliche Verständnis in der Rechtsprechung, Politik und Gesellschaft von der türkischen Nation dem

¹¹⁹ Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, 346.

verfassungsrechtlichen Wortlaut angepasst werden. Dies könnte dadurch geschehen, dass ein „Minderheitengesetz“ verabschiedet wird, das den Minderheitenrechtskatalog des Lausanner Vertrages aufhebt, und alle Gemeinschaften, muslimische wie nichtmuslimische, explizit als Teil der Nation anerkennt und ihnen die Existenz in all ihren Eigenarten zusichert.

Jedenfalls würde die Aufhebung des Spannungsverhältnisses zwischen Wortlaut und Auslegung der Verfassung einerseits und zwischen Verfassung und Lausanner Vertrag andererseits der Rechtssicherheit und damit der Rechtsstaatlichkeit in der Türkei dienen.

Vom Gespenst zum Symptom: Balkanismusforschung zwischen der Dekonstruktion des Balkans und der Rekonstruktion Europas

von Anna Regine Müller

„Ein Gespenst geht um die westliche Kultur – das Gespenst des Balkans.“¹ Mit diesen Worten beginnt Marija Todorova Mitte der 1990er Jahre ein Projekt, das unter dem Begriff des Balkanismus zur Analyse einer der „schlagkräftigsten herabwürdigendsten politischen Bezeichnungen der Geschichte“² ansetzt. Ihrer Aufforderung folgten kritische ForscherInnen unterschiedlicher Disziplinen, die es sich zur Aufgabe machten, den Balkan als Konstruktion des westlichen Blickes zu entlarven und zu dekonstruieren. Als historische Figur, literarischer Schauplatz³, ideologischer Mechanismus⁴ oder politisches Konstrukt⁵ zeigt sich der Balkan dabei, in all seinem symbolischen Reichtum, als Funktion für die europäische Identitätsbildung. Mit der Benennung und Beforschung des ‚Balkanismus‘ in Analysen geschichtlicher Quellen, von Produkten der Unterhaltungsindustrie, politischer Dokumente und journalistischer Texte sollte und kann deutlich gemacht werden, dass ein ‚Balkan-an-sich‘ nicht existiert, sondern ein ‚Balkan-für-Europa‘ geschaffen wurde, als Verkörperung dessen, was Europa *nicht* ist, als dessen widersprüchlicher innerer Anderer.

„Zukunft ist am Balkan. Durch Kunst.“⁶ So lautet knapp 10 Jahre später die Ankündigung einer spektakulären Ausstellung zeitgenössischer Kunst in Wien. Unter dem Titel *Blut und Honig* sollte mit den Mitteln der Kunst ein anderes Bild des Balkans gezeigt werden, mit dem Ziel, dem „Bewußtsein der westlichen Sensibilität“⁷ eine Kulturlandschaft zu präsentieren. Das Motto der Ausstellung steht stellvertretend für eine Reihe von Unternehmungen in Kunst⁸ und Wissenschaft, die sich an der Neuerfindung des Balkans, beziehungsweise an der Etablierung eines Blicks des Balkans auf den Westen, versuchen. Wie kommt es, dass der Balkan zu Beginn des 21. Jahrhunderts wörtlich genommen auf der Bildfläche erscheint – diesmal nicht als Schimpfwort, sondern als Hoffnungsträger?

Sicher: der Ausstellungstitel ist in erster Linie polemisch. Die Tatsache, dass er überrascht, macht deutlich, dass es sich hier um keine Aussage des Common Sense handelt, sondern um eine rhetorische Intervention. Trotzdem erscheint dieser Titel als Indiz für einen Umgang mit dem Balkannamen und seiner symbolischen Potentialität, der sich von den Strategien des Balkanismus,

1 Marija TODOROVA, Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt 1999, 17.

2 EBD., 22.

3 Vgl. Vesna GOLDSWORTHY, Inventing Ruritania. Yale 1998.

4 Vgl. Rastko MOČNIK, The Balkans as an Element in Ideological Mechanisms. in: Dušan BJELIĆ / Obrad SAVIĆ (Hgg.), Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation. Cambridge/Mass. 2002.

5 Tanja PETROVIĆ, The Long Way Home. Ljubljana 2009.

6 Harald SZEEMANN (Hg.), Blut und Honig. Die Zukunft ist am Balkan. Klosterneuburg 2003, 16.

7 EBD.

8 So wurden innerhalb eines Jahres allein im deutschsprachigen Raum drei Großausstellungen zeitgenössischer Kunst unter dem Balkanlabel gezeigt: Neben *Blut und Honig* (Sammlung Essl, 16.05.-28.09.2003, kuratiert von Harald Szeemann), wurde in Kassel unter dem Titel *In den Schluchten des Balkan* (Kunsthalle Fridericianum, 30.08.-23.11.2003, kuratiert von René Block) ausgestellt und in Graz war man *In Search of Balkania* (Neue Galerie Graz, 05.10.-01.12.2002, kuratiert von Peter Weibel). Dazu kommen eine Reihe von Projekten vor Ort: prominent zum Beispiel *Relations* (2003-2006, gefördert von der Kulturstiftung des Bundes) oder die *Lost Highway Expedition* (07.-08.2006).

wie er im Anschluss an Todorova⁹ analysiert wurde, unterscheidet.

Im Folgenden wird es darum gehen, ob und unter welchen Voraussetzungen, eine ‚positive‘¹⁰ Verwendung des Balkannamens möglich ist. Diese Frage ist kritisch zu verstehen, im Bewusstsein der Verwendungsgeschichte des Begriffs und unter Berücksichtigung des Stands dekonstruktivistischer Balkanismusforschung.

Dazu werde ich skizzieren, auf welcher theoretischen Grundlage eine solche Neuerfindung des Balkans denkbar ist und in welchen Kontexten sie bereits stattfindet. Was sich durch eine zeitgenössische balkanistische Perspektive – jenseits der banalen und essentialistischen Balkanismen des 19. und 20. Jahrhunderts – für kritische Kulturforschung gewinnen lässt, soll in drei Schritten diskutiert werden. Zunächst werde ich als Ausgangspunkt Ziele und Kontext des dekonstruktivistischen Projekts der Balkanismusanalyse nennen. In einem zweiten Schritt soll dargestellt werden, welche theoretischen Positionen einem ‚affirmativen‘ Balkanismus zu Grunde gelegt werden könnten. Dabei geht es um die Frage, welche Aporien sich im Rahmen der dekonstruktivistischen Ansätze nicht erfassen lassen und in welchen theoretischen Kontexten man ihnen begegnen kann. Im dritten Teil werde ich Positionen aus der Wissenschaft und Beispiele aus der Kunst anführen, die sich als ‚affirmative‘ Balkanismusstrategien in diesem Sinne begreifen lassen.

1. Kritischer Balkanismus: Deconstructing Europe

Was ist Balkanismus?

Der Begriff des ‚Balkanismus‘ als diskursanalytisches Werkzeug wurde von Marija Todorova in Bezug und Abgrenzung zu Edward Saids Konzept des Orientalismus¹¹ entwickelt. Balkanismus ist dabei als geistige Landkarte zu verstehen oder als Repräsentationsregime, das in bestimmten politischen, historischen und kulturellen Konstellationen erzeugt wird und eine Reihe von Funktionen erfüllt. Es geht also nicht um den Balkan als Ort im geopolitischen Sinne und damit auch nicht um die Frage, was der Balkan ist (wo seine Grenzen sind) oder was für den Balkan getan werden soll. Wird der Balkan als Ort in einer Diskursgeographie verstanden, dann stellt sich vielmehr die Frage, wie und woher wir wissen, was wir über den Balkan zu wissen glauben. Das heißt jedoch nicht, dass es hier um weniger reale Dinge gehen würde. Im Gegenteil. Die Wirksamkeit symbolischer Prozesse für politische und ökonomische Entwicklungen gehört zu den wesentlichen Fragen kritischer Balkanismusforschung und wird in den Ansätzen unterschiedlich kontextualisiert.¹² Die Bezeichnung ‚Balkanismus‘ rekuriert dabei einerseits auf einen Wissenskörper, d.h. auf alle Diskurse, durch die der Balkan als symbolische Figur konstruiert wird. Auf der anderen Seite wird mit dem Begriff auf die kritische Analyse eben dieses Wissens

⁹ Todorova selbst kritisiert später, dass ihr Projekt nur ‚halb‘ verstanden wurde, indem sich die nachfolgenden ‚BalkanismusforscherInnen‘ nur auf den ersten Teil ihrer Publikation bezogen, nicht aber auf ihre Anmerkungen zu den ‚Realia‘ des Balkan. Vgl. Marija TODOROVA, Historische Vermächtnisse als Analysekatgorie. Der Fall Südosteuropa, in: Karl KASER/Dagmar GRASHAMMER-HOHL/Robert PICHLER (Hgg.), Europa und die Grenzen im Kopf. Klagenfurt 2003, 236.

¹⁰ Positiv ist hier im doppelten Sinne gemeint: epistemologisch und normativ. Nicht gemeint ist ein ‚positiver‘ Balkanismus im Sinne einer folkloristischen oder nostalgischen Identifikation.

¹¹ Edward SAID, Orientalism. New York 1978.

¹² Zum Beispiel durch Bezug zu Foucault bei Tanja Petrović (vgl. Fußnote 5) oder durch den Begriff eines symbolischen Kolonialismus bei Vesna Goldsworthy (vgl. Fußnote 3).

über den Balkan verwiesen. Kulturforschung, die mit dem Konzept des Balkanismus operiert, fragt nach der Konstitution des Balkanismus als Wissenskörper.¹³

Balkanismusforschung als Dekonstruktion europäischer Identität

Die meisten Ansätze, die mit dem Begriff des Balkanismus arbeiten, analysieren Repräsentationen des Balkans in ihrer Funktion für europäische Identitätsbildung. Sie lassen sich als dekonstruktivistische Strategien bezeichnen, denn sie nehmen die Aufgabe wahr, die, wie es Jacques Derrida formuliert hat, darin besteht, „auf den Diskurs der modernen Tradition zu antworten und sich ihm gegenüber verantwortlich zu zeigen“¹⁴. Die symbolischen Konstruktionen Europas werden dabei über Elemente in den Blick genommen, die aus der europäischen Identität ausgeschlossen sind und die in den Balkanimages verkörpert werden. Denn das, was für den Balkan steht (oder umgekehrt, wofür der Balkan steht) – die Barbarei, die Rückständigkeit, der Mischlingscharakter, Krieg, Gewalt und Exzess, Irrationalität und Dissonanz, aber auch Körperlichkeit, Lust und Abenteuer – ist abwesend in einer Vorstellung von Europa als „friedlicher, vom humanistischen Denken inspirierter“¹⁵ Gemeinschaft.

Die dekonstruktivistischen Ansätze lassen also ‚verborgene‘ Aspekte europäischer Identitätsbildung durch die Analyse historischer Quellen, von Produkten der Unterhaltungsindustrie und politischer Reden, erscheinen. Europäische Identität wird dabei – als dominante Version der Geschichtsschreibung, als kulturelles, affektiv angeeignetes Produkt und als selbstverständlicher Subtext, der durch die ständige Konstruktion eines erkennbar Anderen aktualisiert werden muss – einer kritischen Analyse unterzogen. ‚Verborgen‘ ist die europäische Identität in balkanistischen Diskursen deshalb, weil sie nicht explizit in Erscheinung tritt. Sie ist immer nur das, was als positive Folie den Bewertungsmaßstab für den ausgestellten balkanischen Anderen ausmacht.

Warum ‚affirmativer‘ Balkanismus?

Die Balkanismusforschung steht also in der Tradition post-strukturalistischer Diskursanalysen, die die symbolische Macht von Bezeichnungen und ihre politischen und sozialen Realeffekte sichtbar machen und damit Kritik an den Selbstverständlichkeiten eines ‚Status Quo‘ üben. Aber ist der ‚Balkan‘ wirklich nicht mehr als der ‚Innere Andere‘ in seiner Funktion für symbolische Europakonstruktionen? Hier stellt sich die Frage, ob der ‚Balkan‘ auch anders als in einem negativen Bezug oder als Komplement zu europäischer Identität verstanden werden kann: Ist so etwas wie ein affirmativer Balkanismus als theoretische (und/ oder künstlerische) Praxis möglich, ohne dabei hinter den Stand der kritischen Balkanismusforschung zurückzufallen?

Ein ‚affirmativer‘¹⁶ Balkanismus wäre also nicht im Gegensatz zu dekonstruktivistischen

13 Vgl. Dušan BJELIĆ, Introduction – Blowing up the Bridge, in: Dušan BJELIĆ / Obrad SAVIĆ (Hg), *Balkan as Metaphor*, 5.

14 Jacques DERRIDA, *Das andere Kap/ Die vertagte Demokratie: Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt am Main 1992, 25.

15 Vgl. www.europa.eu/abc/panorama/whatdoes/index_de.html [Stand 11.05.2010]. Es handelt sich hier um ein Zitat der offiziellen Selbstdarstellung der EU, wie sie in den an ihre Bürger gerichteten Formulierungen erscheint.

16 Indem der in kritischen Theorien verfemte Begriff ‚Affirmation‘ an- bzw. ausgesprochen wird, soll auf eine Lücke in den an dekonstruktivistischen Theorien orientierten Balkanismusanalysen verwiesen werden (den schwierigen und äußerst ambivalenten Aspekt der ‚Positivität‘). Die Bezeichnung ‚affirmativer Balkanismus‘ hat einen vorläufigen, polemischen Charakter. Strategisch ähnelt sie Formen subversiver Affirmation in der Kunst – in dem Sinne, als dass keine banale, unreflektierte Affirmation vorgenommen wird, sondern eine Form reflexiver

Strategien zu verstehen, sondern als deren Ergänzung. Es würde dabei um eine *Emanzipation* des Balkanbegriffes gehen, die nur auf der Grundlage einer Dekonstruktion stereotyper balkanischer Repräsentationen und des Balkanismus als ideologischem Mechanismus denkbar ist. Im Unterschied zu den dekonstruktivistischen Ansätzen geht es den affirmativen nicht um die *Analyse* und Interpretation von banalen Balkanfiguren sondern um die *Synthese* alternativer Balkanismen. Das aus der Analyse gewonnene ‚Material‘ wird dabei zum Baustoff für alternative Formen und Modelle der Geschichtsanschauung, der Erkenntnisgewinnung, der Repräsentation sowie von Kooperation und Gemeinschaft. Die ‚synthetischen‘ Ansätze können als Strategien eines bewussten oder vorsätzlichen Balkanismus verstanden werden. Die Künstlichkeit der Neuerfindungen des Balkans wird dabei nicht als Makel verstanden, sondern als Grundlage anderer Möglichkeitsräume. Die in künstlerischer und theoretischer Praxis entwickelten Modelle antworten dabei auf spezifische Aspekte ihrer gesellschaftlichen Gegenwart. Sie sind zeitgenössisch. Verstanden als Beiträge zur ‚Erschaffung Europas‘ zeigen sie Wege, die europäische Geschichte, Traditionen der Erkenntnisgewinnung und Modelle der Wissensbewertung zu reflektieren. Kurz: den Versuch, Europa vom ‚Balkan‘ aus zu denken.

2. Affirmativer Balkanismus: Reconstructing Europe?

Um Strategien affirmativer Balkanismen konzeptuell zu begründen – und dabei von regressiven und essentialistischen Verfahren und Haltungen abzugrenzen – müssen theoretische Bezüge gefunden werden. So wie bestimmte poststrukturalistische Theorien¹⁷ und der Rückgriff auf Ansätze der Post-Colonial und der Cultural Studies die theoretische Grundlage einer Dekonstruktion des Balkans bilden, gilt es, auch dessen Rekonstruktion theoretisch zu fundieren. Dabei bieten sich Positionen an, die eine nicht-essentialistische Kritik relativistischer Theorien und konsensueller (politischer) Praxis formulieren, also beispielsweise Analysen der postkommunistischen Bedingung, Kritiken des Multikulturalismus und des Konsensparadigmas, sowie Ansätze, die eine Re-Politisierung post-politischer Theorien versuchen. Als ersten Vorschlag einer möglichen Theoriebildung für die Analyse ‚affirmativer Balkanismen‘ sollen im Folgenden Anknüpfungspunkte aus den Ansätzen Rancière, Žižeks und Budens skizziert werden.

Europa als Konsensregime bei Rancière

In *Das Unvernehmen*¹⁸ entwickelt Rancière einen Begriff des Politischen, der in Bezug auf einen grundlegenden Dissens, nämlich zwischen einer bestehenden Ordnung und einer möglichen Ordnung (nach dem Prinzip der Gleichheit), verstanden wird. Als politische Tätigkeit wird dabei jene bezeichnet, „die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde“¹⁹. Somit ist Politik grundlegend mit sinnlicher Organisation verbunden, sie betrifft die Verhältnisse der Sichtbarkeit, der Sagbarkeit, der Darstellungsweisen und den damit verbundenen Möglichkeiten der Teilhabe. Rancière spricht

Behauptung.

¹⁷ Hier sind vor allem die derridianischen Strategien der Dekonstruktion von Texten und der diskursanalytische Ansatz Foucaults zu nennen.

¹⁸ Jacques RANCIÈRE, *Das Unvernehmen*. Frankfurt am Main 2002.

¹⁹ EBD., 42.

dabei von einer ‚ersten Ästhetik‘, durch die „die sinnliche Konfiguration einer bestimmten Welt“²⁰ vorausgesetzt wird. Die Darstellung der Gesellschaft in einer „symbolischen Verteilung der Körper“²¹, die Zuschreibung von Rechten und Funktionen, die Organisation von Interessen und Gewalten, die Vereinigungen und Vertretungen, all die Ordnungsinstanzen, die den belebten Raum aufteilen und damit eine spezifische Gemeinschaft konstituieren, werden von Rancière als ‚Polizei‘ bezeichnet.

Die Politik beginnt erst dann, wenn die polizeiliche Ordnung, verstanden als natürlich wahrgenommene Aufteilung des Sinnlichen im Sinne einer „Verteilung der Formen, die die gemeinsame Erfahrung strukturieren“²², durch die Artikulation eines „Anteils der Anteillosen“²³ gestört wird. Dieser Konflikt wird von Rancière als grundlegend ‚ästhetisch‘ konzipiert, im Sinne eines Streits „über die Verfassung der *Aisthesis*, über die Aufteilung des Sinnlichen, durch welche die Körper sich in Gemeinschaft befinden“²⁴.

Aus der Perspektive einer Politischen Philosophie, die den Ausgangspunkt des Politischen im Dissens (als Unvernehmen der sinnlichen Ordnungen) beschreibt, stellt sich Europa als „der von der Politik befreite [...] Raum“²⁵ dar. Europa, verstanden als eine aktuelle und wirkungsvolle symbolische Verteilung von Körpern, funktioniert dabei nach der Logik des Konsens. ‚Konsens‘ ist für Rancière „eines der Schlüsselworte unserer Zeit“²⁶ mit dem „eine Weise der symbolischen Strukturierung der Gemeinschaft [beschrieben wird], die das beseitigt, was den Kern der Politik ausmacht, den Dissens.“²⁷ In einer konsensuellen Gemeinschaft geht es in erster Linie darum, die Anteile und Rechte *innerhalb* der Gemeinschaft zu verteilen, die verschiedenen Interessen und Meinungen auszuhandeln. Dabei werden die Teile der Bevölkerung mit ihrer Gesamtheit gleichgesetzt. Die Ordnung des Konsens zielt darauf Zwischenräume zu schließen, die Gemeinschaft auf die zählbare, geordnete Bevölkerung und das Recht auf die Tatsache zu reduzieren. Das Glaubensregime der konsensuellen Ordnung hat sich dabei der „Wahrheit [...] einer soziologischen Organizität“²⁸ verschrieben. Die Geisteshaltung des konsensuellen Systems ist der ‚Realismus‘, verstanden als ein Prinzip, das vorgibt „sich an die beobachtbaren Wirklichkeiten“²⁹ zu halten, dabei aber im wesentlichen die Funktion erfüllt, die polizeiliche Ordnung zu erhalten, indem jegliches Handeln auf den Rahmen des Möglichen (der sich aus der aktuellen Aufteilung des Sinnlichen ergibt) beschränkt wird.

Eine Perspektive auf Europa als Konsensregime, wie Rancière sie vornimmt, weist Berührungspunkte mit bestimmten Theorien des ‚zeitgenössischen Multikulturalismus‘ und der ‚postkommunistischen Bedingung‘ auf. Exemplarisch lassen sich dazu einige Figuren aus den Positionen von Boris Buden und Slavoj Žižek anführen.

20 Jacques RANCIÈRE, Die Aufteilung des Sinnlichen. Berlin 2006, 37.

21 RANCIÈRE, Das Unvernehmen, 34.

22 RANCIÈRE, Die Aufteilung des Sinnlichen, 38.

23 RANCIÈRE, Das Unvernehmen, 42.

24 EBD., 38.

25 EBD., 132.

26 Jacques RANCIÈRE, Das Unbehagen in der Ästhetik. Wien 2007, 133.

27 EBD.

28 RANCIÈRE, Das Unvernehmen, 150.

29 EBD.

Europa als Apartheidsregime bei Žižek

In ein *Plädoyer für die Intoleranz*³⁰ interpretiert Žižek den gegenwärtigen, gesellschaftlichen Zustand als post-politisches Regime des Multikulturalismus. Als „post-politisch“³¹ bezeichnet er dabei Strategien, die sich jenseits ideologischer Trennlinien durch Expertenwissen legitimieren und auf die Etablierung einer rationalen konkreten Allgemeinheit zielen, in deren Rahmen „alles gilt was funktioniert“³². Die Logik des Multikulturalismus erlaubt dabei zwar die Darstellung verschiedener kultureller Identitäten, nicht aber die Identifikation des Partikularen mit dem Allgemeinen. Denn den verschiedenen Minderheitsidentitäten ist bereits eine Rolle zugewiesen als Opfer, als Empfänger von Sozialleistungen oder als Randgruppe. Nach dem Prinzip der ‚Identitätspolitik‘ werden zwar Unterschiede in der Lebensweise und Selbstzuschreibung akzeptiert und zugestanden, allerdings im Rahmen einer Gesellschaftsordnung, die als solche universal zu gelten hat. Die jeweilige Identität (als lesbische Mutter, weißer HIV Infizierter, schwarzer Schwuler)³³ bleibt dabei immer partikular, sie wird nicht zur Grundlage eines universalen Anspruchs mit dem Ziel, den Rahmen der Ordnung zu verändern. Die Verteilung der Kompetenzen, Rechte und Rollen bleibt unverändert.

Toleranz, wie sie in der Logik des Multikulturalismus propagiert wird, erscheint in dieser Sichtweise als eine „selbstreferentielle Form des Rassismus, [...als ein] Rassismus, der Abstand hält“³⁴. Denn möglich ist nur, was im Rahmen der eigenen Bestimmung von Toleranz bleibt, die ‚westliche‘ Toleranz wird dabei selbst zu einem Distinktionsmerkmal, um die eigene Überlegenheit zu demonstrieren und die Durchsetzung der eigenen Standards zu legitimieren.³⁵ Dabei interpretiert Žižek das „grundlegende Gebot der liberalen Toleranz [...als Form] kulturelle[r] Apartheid“³⁶. Denn die „Forderung >Werdet wie wir!<“³⁷ sei grundsätzlich unerfüllbar, der Sprecher rechne mit dem Scheitern des Anderen, dessen (Un-)Fähigkeit so zum Gegenstand der Beurteilung wird.

Die von Žižek als Merkmale der Ideologie des Multikulturalismus identifizierten Beziehungen lassen sich auf die Beschreibung einer Ideologie der Europäischen Integration übertragen. Žižek

30 Slavoj ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien 1998.

31 EBD., 27-40. Žižek unterscheidet dabei vier verschiedene Formen der Verleugnung des politischen Moments (welches er im Sinne Rancières als Identifikation des Nicht-Teils mit dem Ganzen, als Streit um den Anteil der Anteillosen versteht): Arche-Politik, Para-Politik, Meta-Politik und eben Post-Politik.

32 EBD., 37.

33 EBD., 58.

34 EBD., 71.

35 Die Spezifität des zeitgenössischen Rassismus, wie er im Rahmen des Multikulturalismus-Regimes erscheint, wird von Žižek an drei Formen beschrieben: „Da ist erstens die altmodische ungenierte Ablehnung des despotischen, barbarischen, orthodoxen, muslimischen, korrupten, orientalischen etc. Anderen im Namen authentischer westlicher, zivilisierter, demokratischer, christlicher etc. Werte. Dann gibt es den ‚reflexiven‘, politisch korrekten Rassismus: die multikulturalistische Wahrnehmung muslimischer Länder oder des Balkans als Orte ethnischer Greuel, Intoleranz und primitiver, irrationaler Kriegsleidenschaft, die im Gegensatz zum postnationalstaatlichen liberaldemokratischen Prozeß der Problemlösung durch rationale Verhandlungen, Kompromisse und gegenseitigen Respekt stehen. Das Ergebnis ist sozusagen Rassismus hoch zwei: Er wird dem Anderen zugeschrieben, während wir die bequeme Position des neutralen, wohlwollenden Beobachters einnehmen, der über die dortigen Greuel zu Recht bestürzt ist. Schließlich gibt es noch den umgekehrten Rassismus: Hier wird die exotische Authentizität des Anderen aus dem Balkan gefeiert, wie in der Vorstellung der Serben, denen, anders als den gehemmtten, blutleeren Westeuropäern, noch eine ungeheure Lebenslust eigen sei – diese letzte Form des Rassismus spielt eine entscheidende Rolle für den Erfolg von Emir Kusturicas Filmen im Westen.“ Aus: Slavoj ŽIŽEK, Auf verlorenem Posten. Berlin 2009, 72-73.

36 EBD., 72.

37 EBD.

selbst schreibt von einer „gegenseitigen Enttäuschung nach der Wende“³⁸. Denn das politische Moment der Subjektivierung, das als eigentlich entscheidendes Ereignis betrachtet werden sollte, wurde „durch die darauf folgende Wiedernormalisierung verschleiert“³⁹. Indem die Wende im Rahmen eines Integrationsprozesses lokalisiert wurde, also im europäischen Kontext als Wiedervereinigung erscheint, trat die prinzipielle Möglichkeit einer Infragestellung der europäischen Identität als solcher in den Hintergrund. Die Forderungen der Akteure im Osten und ihre spezifischen Subjektivierungsstrategien wurden stattdessen aus der Perspektive des Westens „in eine westlich liberal-demokratische Vorstellung von Freiheit“⁴⁰ übersetzt.

Europa als Gesellschaft ohne Hoffnung bei Buden

Dieser Moment mit seinen gesellschaftlichen Folgen wird von Boris Buden als „zynische Wende“⁴¹ beschrieben. Dabei analysiert er die zentrale Repräsentation der Ereignisse von 1989, das Bild vom Fall der Mauer. Als bestimmendes Symbol für den Niedergang des Kommunismus⁴² zeigt es laut Buden vor allem den Blick des westlichen Fernsehzuschauers. Die begeisterten Massen werden zur Verkörperung einer Naivität im Blick derjenigen, die schon ‚Demokraten‘ sind, die also diejenige Realität bereits bewohnen, in der die östlichen Nachbarn erst noch ankommen müssen. Indem das Bild vom Fall der Berliner Mauer seine Bedeutung im Interpretationsrahmen der Integration erhält, in dem Sinne, dass der Osten wieder Teil des gemeinsamen Europas wird, während der Westen bereits dort ist, wird es zum „ideologischen Kitsch“⁴³. Das dem Ereignis innewohnende revolutionäre Moment gerät dabei aus dem Blick. Denn was sich im Kontext des zur ‚Wende‘ reduzierten Ereigniszusammenhangs abspielte, war mehr als das Ende eines gescheiterten Systems und der folgende ‚Anschluss‘ an ein funktionierendes System. Der blinde Fleck in der symbolischen Repräsentation der Wende betrifft den Punkt, an dem das Bestehende, nicht nur im Osten, sondern auch im Westen, zur politischen Frage wird:

Der letzte Akt des untergehenden Kommunismus vollzieht sich als das Drama der Neugründung der Gesellschaft, dessen Ausgang zunächst offen ist: Alles scheint jetzt wieder möglich – sogar ein besserer Sozialismus. Was sich auf der historischen Bühne abspielt, ist in der Tat eine Art radikale Politisierung alles Bestehenden. Die Politisierung, um die es sich hier handelt, erfasst nicht bloß Menschen in einer Gesellschaft bzw. die Grundfragen ihres Lebens in dieser Gesellschaft, sondern die Gesellschaft als solche, ihr Fundament: Was ist es, das uns zu Mitgliedern einer Gesellschaft macht?⁴⁴

Was bei Rancière und Žižek als Verlust des Politischen im europäischen Konsensregime erscheint, wird von Buden in der Folge als Verlust des gesellschaftlichen Fundamentes analysiert. Der sich öffnende Horizont des Möglichen schließt sich schnell, denn die Vielfalt an politischen Erfindungen

38 ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 49.

39 EBD., 51.

40 EBD., 53.

41 Boris BUDEN, Zone des Übergangs. Vom Ende des Post-Kommunismus, Berlin 2009, 17-33.

42 Buden verwendet hier den Begriff ‚Kommunismus‘, nicht beispielsweise ‚real existierender Sozialismus‘ oder ‚Sowjetunion‘, denn es handelt sich in seiner Analyse um einen ganzen Vorstellungskreis – also auch um die Idee des Kommunismus und nicht nur um ein (real-)politisches Gebilde.

43 BUDEN, Zone des Übergangs, 100.

44 EBD., 30.

und Konzepten des Dritten Weges findet keine Repräsentation. Stattdessen wird durch das Bild der Wiedervereinigung eine neue Grenze in Europa etabliert und zwar eine ‚kulturelle‘. Indem der westliche Lebensstil zum Maßstab der Transformation im Osten wird, etabliert sich eine Asymmetrie, die Europa spaltet in einen Teil, „der sich längst am richtigen Ort befindet, und den anderen, der erst noch dahin kommen soll.“⁴⁵ In dieser neuen Teilung wird das kapitalistische Europa als universeller Maßstab überhaupt erst erzeugt, wohingegen das ‚neue Europa‘ seine eigene Modernität verliert und als rückständige Zivilisation mit Nachholbedarf erscheint, „die sich dem Standard anpassen und ihr Wesen erst nachholen muss.“⁴⁶ So wird paradoxerweise gerade im Bild der Wiedervereinigung ein geteiltes Europa geschaffen.

Warum aber ist von einem Verlust der Gesellschaft die Rede? Die postkommunistische Lage wird von Buden durch zwei Entwicklungen charakterisiert, in denen sich einerseits die neue Teilung Europas äußert und andererseits der Verlust des gesellschaftlichen Fundaments im Osten wie auch im Westen offenbar wird: Dabei konstatiert er eine „historische Amnesie“⁴⁷, durch welche die kommunistische Vergangenheit ihre politische Bedeutung verliert und als kulturelle Differenz konstruiert wird. Indem die historische Periode des europäischen Sozialismus als Fehlentwicklung und überwundener Irrweg repräsentiert wird, erscheint auch die Lebensweise der dort sozialisierten Menschen als defizitär. Was zuvor als politischer Antagonismus, in Form verschiedener ökonomischer und politischer Systeme erfahren werden konnte, wird nun in ein „Zeichen kultureller Minderwertigkeit“⁴⁸ transformiert. Damit wird ein Teil der erfahrenen gesellschaftlichen Realität in den so genannten Transformationsländern ausgelöscht (beziehungsweise nur noch in Form nostalgischer Erinnerung zugänglich). Die Folge ist ein Identitätsverlust, gesellschaftliche Widersprüche sind nicht mehr gemeinsam erfahr- und artikulierbar.

Der Postkommunismus ist deshalb bestimmt durch einen Zustand der „sozialen Anästhesie“⁴⁹ und zwar im Westen wie im Osten. Eine Reihe von Entwicklungen (dabei ganz besonders der Abbau des Wohlfahrtsstaates und steigende soziale Ungleichheit) in den europäischen Staaten sind für Buden grundlegend mit dem Verlust einer erfahrbaren Solidarität und der Unmöglichkeit, die „soziale Frage“⁵⁰ zu stellen verknüpft.

Was tun? Auswege aus den europäischen Aporien

Halten wir fest: Rancière, Žižek und Buden formulieren von ihrem jeweiligen Standpunkt die Kritik an einem zeitgenössischen Projekt der europäischen Integration, das sich als Konsensstaat etabliert und dabei die Unmöglichkeit der politischen oder gesellschaftlichen Subjektivierung propagiert. Doch es geht ihnen dabei nicht um die Darstellung einer ausweglosen Situation –

45 EBD., 61.

46 EBD.

47 EBD., 65.

48 EBD.

49 EBD., 69.

50 EBD., 96: „Die soziale Frage ist für die Gesellschaft konstitutiv: Bei der sozialen Frage geht es nicht bloß um die Qualität des Lebens in einer Gesellschaft, um die Idee, dieses Leben für ihre Mitglieder stabiler, sicherer, menschlicher zu machen, sondern grundsätzlich um das, was Menschen zu Mitgliedern einer Gesellschaft bzw. zu gesellschaftlichen Wesen macht.“

wodurch lediglich eine Ideologie der Alternativlosigkeit gestärkt würde – sondern um die Diagnose der gegenwärtigen Lage, um, wie Rancière betont, „genau die Gelegenheit, die Frage nach dem „Was tun“ neu zu stellen“⁵¹. Und so formulieren alle drei in ihren Ansätzen nicht nur eine jeweils spezifische kritische Perspektive, sondern stellen ebenso die Frage nach Möglichkeiten der Emanzipation. Hier, in der Suche nach zeitgenössischen Strategien der Subjektivierung, lassen sich Bezüge zum Begriff des Balkanismus als ‚affirmative‘ Praxis herstellen.

Ästhetische Subjektivierung bei Rancière

Subjektivierung bedeutet bei Rancière die Neuordnung des Erfahrungsfeldes. Wie oben ausgeführt ist das Erfahrungsfeld sinnlich geprägt und strukturiert durch eine Aufteilung des Sagbaren, des Sichtbaren, des Identifizierbaren. Subjektivierung bezeichnet in diesem Zusammenhang die „Inszenierung eines Widerspruchs“⁵². Es handelt sich hier also nicht um Formen der Identifikation, wie sie beispielsweise in der Logik des Multikulturalismus den einzelnen Minderheiten ihren Platz in der Gesellschaft zuweisen, sondern vielmehr zunächst um Formen der Des-Identifizierung. Im Rahmen von Rancières Vorstellung des Politischen sind es eben jene Subjektivierungsprozesse, die den Übergang von einer polizeilichen Ordnung zum politischen Streit ausmachen. Das gemeinsame Erfahrungsfeld wird gestört, indem ‚Subjekte‘⁵³ ihren angestammten Platz verlassen, ihre zugewiesene und angenommene Identität in Frage stellen (oder überhaupt erst in Erscheinung treten) und damit die bestehende Ordnung der Gesellschaft als solche in Frage stellen. Erst auf der Basis dieser Des-Identifizierungen kann die Konstitution neuer Gemeinschaft erfolgen.

Klassische Beispiele solcher Subjektivierungen sind die bürgerlichen Revolutionen, die Frauenbewegungen oder Arbeiterkämpfe, deren Wirksamkeit Rancière durch das Erzeugen und Sichtbarmachen eines grundlegenden Dissenses erklärt. Denn in der Annahme eines Subjekt-Namens – in der Selbstbezeichnung als „wir, Frauen“, „wir, Arbeiter“ oder „wir, Bürger“⁵⁴ – stellt sich ein Widerspruch dar, zwischen dem ‚wir‘ einer neuen Ordnung und der Identität (Frauen, Arbeiter, Bürger) einer bestehenden Ordnung. Das ‚wir, Frauen (Arbeiter, Bürger)‘ bezeichnet dabei eine Forderung, es verweist auf gesellschaftliche Möglichkeiten, die (noch) nicht realisiert sind.

Diese Vorstellung von Subjektivierung als Des-Identifikation, als Demonstration eines Widerspruchs und als Forderung einer Neuordnung eröffnet eine produktive Perspektive auf affirmative Balkanismusstrategien. Der Name des Balkans erscheint hier nicht als Mittel der Identifikation. Er wird vielmehr in den unterschiedlichen Positionen strategisch eingesetzt, um die Möglichkeit anderer Ordnungen (wie beispielsweise einer anderen europäischen Geschichte, alternativer Erkenntnisprinzipien oder Sichtbarkeiten) zur Sprache oder zur Darstellung zu bringen. Das ‚wir, Balkan‘ stellt Widersprüche dar, die eine europäische Ordnung, welche dem Balkan einen bestimmten Platz zuweist, in Frage stellt.

51 RANCIÈRE, Die Aufteilung des Sinnlichen, 90.

52 RANCIÈRE, Das Unvernehmen, 54.

53 Damit sind nicht unbedingt Individuen gemeint, sondern ebenso Gruppen, die zu gesellschaftlichen Akteuren werden können.

54 RANCIÈRE, Das Unvernehmen, 54.

Identifikation mit der inhärenten Ausnahme bei Žižek

Einen ähnlichen Weg schlägt Slavoj Žižek vor, indem er für die „Identifikation mit der inhärenten Ausnahme“⁵⁵ plädiert. Das multikulturelle Konsensregime, in dessen Rahmen soziale und kulturelle Segregation im Namen der westlichen Toleranz zementiert wird, verkörpert eine Ordnung, in der scheinbar alle repräsentiert sind und jeder seinen Platz findet. Die Partikularitäten werden dabei aber nur als Vertreter bestimmter Interessen dargestellt, die im Rahmen des Möglichen ausgehandelt werden ohne aber diesen Rahmen selbst zu gestalten. Sie bleiben dabei an ihrem Ort, sie sind Teil ohne Anteil. Subjektivierung meint also auch hier zunächst diesen Ort zu verlassen. Die gesellschaftliche Ordnung ist nun aber nicht abstrakt, sondern eine Erfahrungstatsache, der Ort, an dem sich das Subjekt selbst erkennt, kann nicht einfach verlassen werden. Um von einem ideologiekritischen Standpunkt eine Perspektive zu entwickeln, in der Subjektivierung (oder auch Emanzipation) dennoch möglich ist, rückt Žižek die Mangelhaftigkeit des Subjekts bzw. der symbolischen Ordnung in den Mittelpunkt.

Wie Louis Althusser in seinem Modell der ideologischen Staatsapparate deutlich macht, ist das Subjekt immer ein Angerufenes.⁵⁶ Damit funktioniert Ideologie in den konkreten Existenzformen, der Mensch als Subjekt kann sich nicht jenseits seiner Existenzgrundlagen und seines Erfahrungsumfelds wahrnehmen. Das Subjekt existiert überhaupt nur im Verhältnis zu dieser Ordnung, in der es angerufen ist; jeder Weltzugang ist damit notwendig ideologisch. Von diesem Ausgangspunkt wäre es unmöglich von ‚Subjektivierung‘ zu sprechen, denn die „Individuen sind immer-schon Subjekte“⁵⁷.

Nun betont Žižek aber, in Bezugnahme auf psychoanalytische Theorien, die Unmöglichkeit der vollständigen Symbolisierung. Der Mensch geht nie vollständig auf in dem Subjekt, als das er angerufen ist. Es bleibt immer ein Rest, der nicht übereinstimmt, eine Lücke zwischen dem Subjekt und seiner Repräsentation, oder wie es Lacan dargestellt hat zwischen dem ‚je‘ und dem ‚moi‘, dem ‚ich‘ das sich im Spiegel erblickt und dem erblickten und erkannten ‚ich‘.⁵⁸ Was hier als Modell in Bezug auf den Einzelnen beschrieben ist, kann auch für die gesellschaftlichen Körper geltend gemacht werden. Žižek trifft eine konzeptuelle Entscheidung, indem er die grundlegende Trennung, die Unvereinbarkeit, die Lücke oder den Antagonismus und nicht die Versöhnung, den Konsens, die Einheit oder die Integration ins Zentrum rückt. Gerade weil die gesellschaftliche Ordnung immer mangelhaft ist, weil eine vollständige Schließung oder Identität unmöglich ist, zeigt sich die Möglichkeit des Aktes als Intervention in die symbolische Ordnung.⁵⁹

Auf dieser Grundlage eröffnet sich auch im Hinblick auf ein Europa, das als Konsensregime auftritt und sich als tolerant, vereint, vernünftig und vielfältig aber widerspruchsfrei darstellt, die Möglichkeit der symbolischen Intervention. Die polemische Aussage: „Sarajevo ist die Hauptstadt Europas“⁶⁰ zu einem Zeitpunkt, als Sarajevo zum Zeichen wird für das, was aus der

55 ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 85-86.

56 Vgl. LOUIS ALTHUSSER, Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an investigation [1969], in: Slavoj ŽIŽEK (Hg.), Mapping Ideology. London 1994, 343-346.

57 LOUIS ALTHUSSER, Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: DERS., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Staatstheorie. Hamburg, Berlin 1977, 144.

58 Vgl. Jacques LACAN: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: DERS., Schriften I. Berlin 1986, 61-70.

59 Vgl. ŽIŽEK, Auf verlorenem Posten, 90.

60 ŽIŽEK, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 86.

europäischen Identität ausgeschlossen ist – Intoleranz, Gewalt, Irrationalität und Verbrechen – ist ein solcher Fall. Dabei geht es Žižek nicht, wie vielen Intellektuellen und Journalisten, die zu den Jugoslawienkriegen Stellung bezogen haben, darum, die Verantwortung Europas für die Balkanländer zu betonen, sich selbst in der Tradition romantischer byronischer Helden zu inszenieren (selbstverständlich ohne dabei das eigene Leben zu riskieren) oder hervorzuheben, dass die Krise in Jugoslawien eine Gefahr für ganz Europa darstelle, sondern um eine Identifikation als Möglichkeit der politischen Subjektivierung. Die Identifikation mit dem Punkt des Ausschlusses, der inhärenten Ausnahme, dem Symptom eröffnet die Möglichkeit, eine leere allgemeine Vorstellung, wie die Forderung nach Gerechtigkeit, Teilhabe und Freiheit in eine konkrete Verkörperung zu übersetzen.⁶¹ Die Zentralität des Balkan für Europa erklärt sich dabei nicht nur durch seine Funktion, das Verdrängte der europäischen Identität aufscheinen zu lassen, sondern vor allem in der Möglichkeit der Identifizierung und damit der Veränderung des Bezugsrahmens selbst, der von Žižek als europäisches Apartheidsregime bestimmt wird.⁶²

Kunst als Brutstätte neuer Kollektive bei Buden

Während Rancière und Žižek das Prinzip politischer Subjektivierung darstellen, um Handlungsmöglichkeiten und emanzipatorische Perspektiven im Rahmen eines Europa, das als post-politisches Konsensregime erscheint, aufzuzeigen, befasst sich Boris Buden konkreter mit den Formen möglicher Subjektivierungen selbst. Der von Buden diagnostizierte „Verlust der Gesellschaft“⁶³, der sich im Abbau der Orte kollektiver Erfahrung, aber auch wie oben am Bild der Wende dargestellt, in der Unmöglichkeit der Artikulation und Darstellung der sozialen Erfahrung äußert, lässt die Frage aufkommen, wie diese denn dann *überhaupt* möglich sei.

Jenseits des Identitätskontextes der industriellen Moderne, der durch die soziale Erfahrung der kollektiven Arbeit und den ideologischen Antagonismus von Kapitalismus und Kommunismus wesentlich geprägt war, „manifestiert sich der Verlust der Gesellschaft nur noch in seiner kulturellen Übersetzung“⁶⁴. Was ist damit nun gemeint? Neben der oben angeführten Transformation der politischen und ökonomischen Antagonismen in kulturelle Differenzen und der dabei etablierten neuen Teilung und Hierarchisierung Europas, verweist Buden aber auch auf eine „Chance der kulturelle Wende“⁶⁵.

In Bezug auf diese kulturellen Wende werden von Buden verschiedene Ebenen der Erfahrung angesprochen. Er analysiert dabei die Bedeutung des kulturellen Gedächtnisses und der Nostalgie und ihr Verhältnis zur sozialen Utopie und zu politischen Antagonismen. Mit ‚Kultur‘ wird einerseits die Lebensweise sowie Prozesse kultureller Differenzierung bezeichnet (man könnte diese Ebene als Identitätspolitik zusammenfassen), auf der anderen Seite befasst sich Buden aber auch ganz explizit mit künstlerischer Produktion, um nach „Brutstätte[n] und [...] Baumaterial“⁶⁶ gesellschaftlicher Hoffnung und kollektiver, emanzipatorischer Strategien zu fahnden. Dabei

61 EBD., 85-86.

62 ŽIŽEK, Auf verlorenem Posten, 72.

63 BUDEN, Zone des Übergangs, 166.

64 EBD., 167.

65 EBD.

66 EBD., 168.

beruft er sich allem voran auf sogenannte retro-utopistische⁶⁷ Verfahren in der Kunst, die eine utopische Perspektive durch den Bezug auf die Vergangenheit entwickeln. Buden spricht vom „supplementären Charakter der RetROUTOPiEN“⁶⁸, die über den Verweis auf die Vergangenheit den defizitären Charakter der Gegenwart aufscheinen lassen und damit „unser Verhältnis zur gesellschaftliche[n] Realität“⁶⁹ ergänzen, denn sie artikulieren die Kluft zwischen dem tatsächlich Bestehenden und dem gesellschaftlich Möglichen.

Hier lässt sich eine Verbindung von Budens Argumentation zur Analyse künstlerischer Balkanismuskonstruktionen ziehen. In seiner Zeitdiagnose spricht Buden zahlreiche Herausforderungen an, denen sich die europäischen Gesellschaften heute stellen müssen. Allem voran formuliert er dabei die Frage, wie sich in der Zone des Übergangs Gemeinschaft bilden und abbilden lässt. Das dafür andere Bilder als das der Wende notwendig sind, zeigt Buden in seiner Analyse des zynischen Blickes der Zuschauer aus dem Westen und dem Vergessen des revolutionären Moments der Ereignisse – mit der Konsequenz historischer Amnesie im Osten und sozialer Anästhesie im Osten und im Westen. In der Debatte um kollektive Identität in Europa geht es dabei erstens um Geschichtsschreibung, die immer selektiv ist und eine bestimmte Perspektivierung des Laufs der Dinge vornimmt, zweitens um die Möglichkeit, sich in der Gegenwart zu erfahren und die eigene soziale Existenz kollektiv zu repräsentieren und drittens um die Frage nach der Zukunft, nach dem Anteil der Anteillosen, nach der Möglichkeit eines besseren Lebens.

Auf der Suche nach Material alternativer Europakonstruktionen erscheint der Balkan als fruchtbare Quelle und möglicher Bezugsraum. Denn der Balkan ist nicht nur der innere Andere, oder in der Formulierung Žižeks die inhärente Ausnahme. Als Kreuzungsraum auf unterschiedlichen Ebenen weist er vor allem auf die potentielle Komplexität Europas, die in der Vorstellung des auf der Grundlage eines bestimmten Katalogs von Werten konstruierten ‚Europäischen Einigungswerkes‘ nicht repräsentiert ist. Dazu gehört der osmanische Einfluss, der den aktuellen Ausschluss der muslimischen Kultur aus der europäischen Identität fragwürdig erscheinen lässt, ebenso, wie der Einfluss der byzantinischen Periode und der Orthodoxie sowie der des real existierenden Sozialismus in seinen unterschiedlichen Formen, aber auch die gegenwärtige Erfahrung an der äußersten Grenze Europas – in Étienne BALIBARS Worten in der „Zone der inneren Kolonialisierung“⁷⁰.

67 Buden bezieht sich dabei auf die Untersuchungen von Inke ARNS, die sich in ihrer Dissertation mit dem Paradigmenwechsel in der Rezeption der historischen Avantgarden in Russland, Jugoslawien und Ex-Jugoslawien in den 1980er und 1990er Jahren befasst und die dabei vor allem in den ‚nachträglich prospektiven‘ Strategien (Post-utopismus, Retroavantgarde und RetROUTOPiSMUS) eine veränderte Beziehung zum Utopischen feststellt: „Das Utopische löst sich von seinem eindeutig negativen, da politisch-totalitären Beigeschmack (verstanden als ‚Utopismus‘) und wird wieder verstärkt positiv politisch konnotiert, d.h. als emanzipatives oder auch visionär-gespinnsthaftes Potenzial verstanden (‚Utopizität‘)“[S.3]. Als ‚retro-utopisch‘ bezeichnet ARNS dabei zuvorderst ‚medienarchäologische‘ Positionen (wie z.B. Peljhan, Fiškin, Noordung) während mit den Begriffen ‚Postutopismus‘ (z.B. Kabakov, Pelevin) und ‚Retroavantgarde‘ (z.B. NSK, Stilinović, Malevič [Belgrad]) ‚diskursarchäologische‘ Positionen benannt werden. Siehe: Inke ARNS, »Objects in the mirror may be closer than they appear!« Die Avantgarde im Rückspiegel – Zum Paradigmenwechsel der künstlerischen Avantgarderezeption in (Ex-)Jugoslawien und Russland von den 1980er Jahren bis in die Gegenwart. Berlin 2004.

68 BUDEN, Zone des Übergangs, 181.

69 EBD.

70 Étienne BALIBAR, Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen. Bonn 2005, 274.

3. Beispiele affirmativer Balkanismen in Wissenschaft und Kunst

Vor dem Hintergrund einer kritischen Gegenwartsanalyse, die sich auf die verdrängten Folgen des Projektes europäischer Integration bezieht, kommt einem sogenannten affirmativen Balkanismus also eine konkrete Funktion zu. Die Konstruktion der ‚balkanistischen Perspektiven‘ soll dabei nicht nur zeigen, was Europa als Teil seiner Identität verdrängt, sondern auch in welchen Formen europäische Identität anders gedacht und dargestellt werden kann. Da eine solche Balkanismusforschung notwendigerweise vielstimmig bleiben muss (es geht weder darum, ein falsches Wissen zu ersetzen, noch darum, Konsens zu finden), kann sie nur als interdisziplinäres Projekt verstanden werden. Die folgenden Beispiele aus Wissenschaft und Kunst geben einen ersten Eindruck, in welcher konkreten Weise eine Rekonstruktion europäischer Identität über den ‚Balkanismus‘ zur Diskussion gebracht werden kann.

Andere Geschichte: Das osmanische Vermächtnis bei Todorova

„>[Q]u’est-ce qu’il y a hors de texte?< [wäre] eine angemessene Frage für den Balkan. Was ist denn nun der Balkan?“⁷¹ Marija Todorova betont, dass es bei ihrem Projekt der Balkanismusforschung nicht allein um die Dekonstruktion von gängigen Balkanfiguren gehen würde, sondern auch um den Versuch, eine Methode zu entwickeln, um die „Realia“⁷² des Balkans zu analysieren.

Durch die Einführung des historischen Vermächtnisses als Analysekategorie soll es möglich gemacht werden, die Geschichte des Balkans als Teil der europäischen Geschichte zu begreifen und damit diese selbst aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten. Todorova bietet dabei eine geistige Landkarte an, durch die gemeinsame Langzeitprozesse (wie zum Beispiel die im europäischen Kontext über Jahrhunderte andauernden Prozesse der Nationalstaatsbildung oder der Industrialisierung) in den Blick genommen werden ohne dabei die regionalen Besonderheiten zu trivialisieren. Mit dem Begriff der ‚geistigen Landkarte‘ soll deutlich gemacht werden, dass es unterschiedliche Weisen gibt, „das zu kodifizieren oder zu symbolisieren, was letztendlich real ist“⁷³, wobei diese Kodifizierungen und Ordnungen des Realen selbst wiederum Realeffekte erzeugen, als Grundlage für politische Entscheidung, als Legitimation für Ausschlüsse oder als Zugang zu einer gemeinsam erfahrenen Lebenswelt. Damit ist jede Landkarte aber auch nur eine Alternative unter anderen möglichen, die „eine Legitimation und einen Platz erkämpfen“⁷⁴ muss, um zur Grundlage des Verstehens und Handelns zu werden.

Die geistige Landkarte, die Todorova als alternative Europaanschauung vorschlägt, nimmt ihren Ausgang vom ‚Balkan‘, um einen Weg jenseits der isolierten Betrachtung einer ‚Balkangeschichte‘ und der damit verbundenen „zeitlichen und räumlichen Ghettoisierung“⁷⁵ einzuschlagen. Sie interveniert dazu auf zwei Ebenen: einerseits begreift sie die Geschichte des Balkans im Rahmen von Langzeitprozessen auf europäischer Ebene, auf der anderen Seite verweist sie auf den Ausschluss bestimmter Vermächtnisse (hier sind vor allem diejenigen gemeint, die den ‚Balkan‘ oder ‚Osteuropa‘ prägen, also das byzantinische, das osmanische und das sozialistische

71 Marija TODOROVA, *Imagining the Balkans*, 230.

72 TODOROVA, *Die Erfindung des Balkans*, 229.

73 Robert A. DODGSHON: *Society in Time and Space: A Geographical Perspective on Change*. Cambridge 1998, 183.

Zitiert nach: Marija TODOROVA, *Historische Vermächtnisse als Analysekategorie*, 237.

74 TODOROVA, *Historische Vermächtnisse als Analysekategorie*, 237.

75 EBD., 246.

Vermächtnis) in der europäischen Geschichtsschreibung.

Entgegen einem Ansatz, der geschichtliche Analysen auf der Basis verschiedener Räume betreibt⁷⁶, nimmt Todorova Diskontinuitäten innerhalb gesamteuropäischer Prozesse in den Blick. So betont sie, dass die Entwicklungen auf dem Balkan selbst, wie zum Beispiel die ‚ethnischen Säuberungen‘, die in der Region seit dem Ende des osmanischen Reiches stattgefunden haben, Teil eines dynamischen Prozesses der Nationalstaatsbildung seien, „der in Europa mehrere Jahrhunderte gedauert hat und noch nicht abgeschlossen ist“⁷⁷. Das, was also gemeinhin als Balkanmentalität oder Balkancharakter in populären Stereotypen journalistischer Diskurse – aber auch als besonderes Merkmal der Balkangeschichte im wissenschaftlichen Diskurs – verbreitet wurde, kann nach der geistigen Landkarte Todorovas als eigentliche Europäisierung⁷⁸ des Balkan begriffen werden.

Von diesem Ausgangspunkt wird der Blick frei für ein anderes Verständnis des osmanischen Vermächtnisses, sowie für die Möglichkeit, eine Konstruktion der Europäischen Geschichte als christlich-jüdische unter Ausschluss des Islam in Frage zu stellen. Durch die Entscheidung für eine organische Anschauung der osmanischen Periode richtet sich Todorovas Ansatz gegen die populäre und wirksame Erzählung vom osmanischen Joch, die immer noch in ganz Europa (in der Region selbst, wie außerhalb), vor allem in nicht-akademischen Diskursen, weit verbreitet ist. Die Verkennung der eigenen osmanischen Vergangenheit ist dabei nicht nur die Grundlage von hartnäckigen Stereotypen des balkanischen Anderen, sondern auch ein zentrales Element der Naturalisierung von nationalistischen Diskursen.

Anderes Wissen: Die byzantinische Perspektive bei Bakić-Hayden

Wenn bei Todorova das (osmanische) Vermächtnis zur Analysekatégorie wird, die eine alternative Perspektive auf Prozesse in der europäischen Geschichte eröffnet, widmet sich Milica Bakić-Hayden, ausgehend von der Frage „What’s so Byzantine about the Balkans?“⁷⁹, der Aufgabe einer möglichen erkenntnistheoretischen Verschiebung.

Die Anerkennung einer byzantinischen Weltsicht⁸⁰, die sich in einer spezifischen Regierungsform und gesellschaftlichen Ordnung, in den Formen religiöser Erfahrung, sowie im Verständnis von Zeit und Tätigkeit ausdrückt, wird von Bakić-Hayden als ein Weg dargestellt, bestimmte problematische Aspekte europäischer Identitätsbildung aufzuzeigen und Alternativen anzubieten. Dabei geht es ihr nicht nur um die Förderung eines differenzierteren Verständnisses des Balkans und der Balkangeschichte, sondern auch um die Kritik an einer (modernen europäischen)

⁷⁶ Todorova bezieht sich hier vor allem auf den Ansatz des Historikers Holm Sundhaussen und dessen Analysen, vgl. hierzu z.B.: Holm SUNDHAUSSEN, Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas, *Geschichte und Gesellschaft* 25 (1999), 626-653.

⁷⁷ TODOROVA, Historische Vermächtnisse als Analysekatégorie, 247.

⁷⁸ In diesem Sinne funktioniert der Balkanismus als ‚Europas *bequemeres* Vourteil‘ (wie der Untertitel zur deutschen Übersetzung von ‚Imagining the Balkans‘ lautet). Denn es ist sicherlich bequemer, europäische Konflikte einer vermeintlichen ‚Balkanmentalität‘ zuzuschreiben anstatt gesamteuropäische Prozesse, wie eben die Entwicklung europäischer Staaten nach dem Ideal homogener Nationen, zu hinterfragen.

⁷⁹ Milica BAKIĆ-HAYDEN, What’s so Byzantine About the Balkans?, in: Dušan BJELIĆ/Obrad SAVIĆ (Hgg.), *Balkan as Metaphor*, 61.

⁸⁰ EBD.

wissenschaftlichen Perspektive, die ihre eigene Rationalität als selbstverständlich annimmt und andere Formen des Verstehens delegitimiert.

Sie geht dabei davon aus, dass dominante Wissensordnungen (wie hier diejenige einer westlichen modernen Rationalität, auf deren Basis Balkanismus und Byzantinismus gedeihen) eine bestimmte Bewertung von Differenzen legitimiert, die dann nicht mehr hinterfragt wird, sondern sich als Teil des Selbstverständnisses verfestigt. Um also in Bezug auf Europa mit einem gängigen Selbstverständnis zu brechen und den Blick für die multiplen Identitäten zu öffnen, müssen ebenso neue Differenzen eingeführt und begründet, wie auch neue Verbindungen hergestellt werden.

Die Differenz, die Bakić-Hayden hervorhebt, ist jene, die in populären Darstellungen der Balkanvölker als ‚byzantinisch‘ aus dem Blick gerät. Die Ignoranz gegenüber einer differenzierten Geschichte des Balkans, in der das ‚byzantinische‘ als Vermächtnis einer vergangenen historischen Periode und nicht als ein Wesensmerkmal begriffen werden kann, führt zu Verallgemeinerungen und Missinterpretationen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lage der Region. Die heutige Situation kann nicht durch den Verweis auf ein byzantinisches Anderes erklärt werden, sondern muss in Bezug auf den jeweils aktuellen gesellschaftlichen Rahmen befragt werden. Wogegen sich Bakić-Hayden dabei wendet ist eine Komplexitätsreduktion im Blick auf den Balkan, die dazu führt, dass so unterschiedliche Phänomene wie die Balkankriege Mitte des 19. Jahrhunderts mit der Jugoslawienkrise Ende des 20. Jahrhunderts assoziiert werden, und zentrale Unterscheidungen, wie die zwischen einem „post-christlichen Balkan“⁸¹ im Rahmen europäischer Nationalstaatsbildung und einem post-kommunistischen Osteuropa im Rahmen der ‚europäischen Integration‘ ausbleiben.

Ein differenzierter Blick auf den Balkan kann dabei auch neue Wege eröffnen, zuvor verstellte Verbindungen sichtbar zu machen. So ermöglicht eine Perspektive, die das byzantinische Vermächtnis als ein europäisches (und nicht ein balkanisch-anderes) anerkennt, eine Erweiterung der Wissenszugänge und die Öffnung für ein Verständnis von Europa, das über den Begriff der Einheit hinausgeht. Als Modell einer Weltanschauung, die von einem grundlegend ambivalenten Charakter der Realität ausgeht, zeigt sich im byzantinischen Vermächtnis ein Weg, Europa als multiples Selbst anzuerkennen.

Andere Darstellung: Balkankunst ausgestellt

Wie der ‚Balkan‘ zum Material symbolischer Prozesse wird, lässt sich konkret an Beispielen zeitgenössischer Kunstproduktion analysieren. Die Ausstellung ‚Blut und Honig – Zukunft ist am Balkan‘, die 2003 bei Wien gezeigt wurde, steht hier exemplarisch für die „Erfindung der Balkankunst“⁸², die mit einer Reihe spektakulärer Großausstellungen – meist prominent kuratiert

81 Ebd., 66.

82 So heißt es beispielsweise in der Ankündigung eines Symposiums, das im Rahmen der Ausstellung *In den Schluchten des Balkan* (Kassel, 2003) stattgefunden hat: „Bis etwa zum Jahr 2000 wurde der Begriff >Balkan-Kunst< kaum gebraucht, und wenn, dann als abschätziger Begriff, der – wie die Region selbst – für Rückständigkeit, eine kriegerische Gesinnung (sowie kriegsähnliche Praktiken) und kulturelle Unterentwicklung stand. Die Frage ist, auf welche Weise – wenn überhaupt – der „Ursprung“ der Kultur des Balkans und die vermutliche „Identität“ des Balkan in den Werken derjenigen Künstler aufgespürt werden können, die seit kurzem durch verschiedene

und mit dem Anspruch eines umfassenden Panoramas – einherging. Hier lässt sich besonders die Ambivalenz ‚affirmativer‘ Balkanstrategien darstellen.

In der Ausstellung so genannter Balkankunst werden verschiedene Identitätsmodelle gestaltet und Bezüge hergestellt, die sich von banalen Balkandarstellungen unterscheiden. Der Balkan erscheint in den einzelnen Werken als Material eigen-artigen Ausdrucks. Der künstlerische Blick ist dabei nicht auf eine dokumentarische Funktion zu reduzieren, ‚Balkankunst‘ ist kein kulturelles Abbild einer Region. Die einzelnen Positionen gestalten vielmehr Widersprüche und Fragen, sie lassen sich nicht auf (politische oder ‚engagierte‘) Aussagen beschränken, auch wenn sie politische Figuren als Material verwenden. Im Setting der Ausstellung stehen die Positionen als Eigene im Rahmen einer kuratorischen Intention. Die Spannung zwischen den einzelnen Arbeiten einerseits, sowie zwischen den künstlerischen Positionen und der kuratorischen Idee andererseits, bestimmen die Situation der Ausstellung im Museum, das als Institution der Zivilisierung⁸³ Gegensätze nebeneinander stellen und sichtbar, beziehungsweise erfahrbar, machen kann.

Die Frage nach der Zukunft Europas wird in der Ausstellung polemisch gestellt. Auf der Ebene der Ausstellungskonzeption stellt die programmatische Aussage ‚Zukunft sei am Balkan durch Kunst‘ Widersprüche her, einerseits zur Vorstellung einer balkanischen Rückständigkeit im Rahmen eines fortschrittlichen Europas und andererseits zur Hierarchie der politischen Wirksamkeiten, in der die künstlerischen Strategien in ihrer Bedeutung gemeinhin hinter wirtschaftlichen, administrativen und rechtsstaatlichen Entwicklungen positioniert werden. Beantwortet wird die Frage nach der Zukunft nicht. Sie bleibt offen, sowohl in Bezug auf die Richtung der Entwicklung – ist es der Balkan, dessen Zukunft die Integration in die ‚europäische Kulturlandschaft‘ bedeutet oder ist es Europa, das seine Zukunft am Balkan erkennt? – als auch in Bezug auf ihre Konkretisierung: Welche Zukunft wollen wir, in was für einer Gesellschaft wollen wir leben und in welcher Form nehmen wir an der kollektiven und individuellen Formation des Zukünftigen teil? Der ‚Zukunftsbezug‘ der künstlerischen Positionen liegt vielmehr in ihrer sinnlichen und komplexen Gestaltung und dabei in ihrer Fähigkeit, neue Perspektiven zu entwickeln und Wahrnehmungs- und Erfahrungsräume zu öffnen und offen zu halten. Die Erschaffung Europas in der Ausstellung von Balkankunst vollzieht sich einerseits als Rahmen, auf den polemisch Bezug genommen wird, und andererseits als undeutliche Projektion – als etwas, das nicht existiert, aber sein könnte.

Andere Praxis: Balkankunst als Intervention

Auf der anderen Seite lassen sich, im Rahmen der Balkankunst als affirmativer Strategie, eine Reihe von künstlerischen Interventionen identifizieren, in denen symbolische Potentialitäten in konkrete Praxis übersetzt werden sollen. Als ein solches Beispiel dient hier die ‚Lost Highway

Ausstellungen in Westeuropa „sexy“ gemacht wurden.“ In: http://archiv.fridericianum-kassel.de/ausst/balkan03/SymposiumProgramm_de.pdf [Stand 11.05.2010].

83 Vgl. Bazon BROCK, Der Barbar als Kulturheld. Köln 2002, 206. Der Begriff Zivilisierung bezieht sich hier auf ein Darstellungsprinzip, das bestimmte Rezeptionsformen ermöglicht. Denn in den sicheren Räumen des Museums können gegensätzliche Positionen direkt nebeneinander stehen und in Ruhe betrachtet werden. In solcher Weise ausgestellt werden Konflikte entschärft und zum Objekt der Reflexion. Es ist hier also nicht die Rede von einer Zivilisierung des Balkans durch westliche Institutionen, sondern von einem spezifischen Verfahren der Sichtbarmachung.

Expedition⁸⁴, die von Juli bis August 2006 in neun Städten des so genannten Westlichen Balkans stattgefunden hat.

Es handelte sich dabei um eine ‚Forschungsreise‘ entlang des ehemaligen ‚autoput bratstvo i jedinstvo‘ [Autobahn der Brüderlichkeit und Einheit], an der Künstlerinnen, Architektinnen, Kulturarbeiter, Theoretikerinnen, Studenten und sonstige Interessierte aus der Region sowie von außerhalb beteiligt waren. An den Orten selbst wurden dabei Projekte initiiert, Vorträge gehalten, Führungen organisiert und Diskussionen veranstaltet.

Der ‚Balkan‘ hatte in diesem Rahmen eine doppelte Funktion, als konkreter Raum an dem sich das Projekt realisiert, und als Assoziationsraum.

Die Annahme, dass die Entwicklungen in den Städten des Balkans als Symptom gesamteuropäischer beziehungsweise globaler Prozesse verstanden werden können, und nicht lediglich als genuin balkanische Misere, galt dabei als konzeptueller Ausgangspunkt. Dabei sollten Strategien entwickelt werden, die nicht nur auf dem Balkan funktionieren, sondern die als spezifische Antworten auf eine gemeinsame gesellschaftliche Gegenwart in unterschiedlichen Kontexten diskutiert werden können. Diese ‚Antworten‘ umfassen neben alternativen Theorien und Repräsentationen europäischer Identität vor allem neue Formen des gemeinsamen Arbeitens und der Wissensproduktion, die im Kontext globaler Migration, digitaler Vernetzung und veränderter Arbeitsmärkte möglich und nötig werden. Der Balkan wird dabei zum Ort, an dem sich Europa als konfliktreiches Experimentierfeld erschaffen soll, dessen BürgerInnen vor der Herausforderung stehen, neue Modelle von Gemeinschaft und Tätigkeit und dabei auch neue Formen des guten Lebens zu erfinden und zu erstreiten.

4. Fazit

Die kurzen Schlaglichter auf Ansätze in Wissenschaft und Kunst, die eine balkanische Perspektive auf Europa entwerfen, zeigen: Affirmativer Balkanismus ist möglich und immer problematisch. Gegen alle Positionen lassen sich eine Menge Einwände vorbringen und zwar deshalb, weil sie eine konkrete Haltung formulieren. Todorova behauptet die Gültigkeit einer europäischen Geschichte, in der das osmanische Vermächtnis eine bedeutende Rolle spielt. Bakić-Hayden behauptet, dass es nicht nur *einen* (logisch-rationalistischen) Weg zu Erkenntnis gibt, sondern viele, unter denen der ‚byzantinische‘ sich auf Ambivalenz an Stelle von Eindeutigkeit gründet. Die künstlerischen Positionen behaupten eine konkrete, materielle Existenz des Balkans, die sich nicht in den banalen Stereotypen und in kultureller Identifikation erschöpft.

Dabei handelt es sich nicht um unreflektierte Behauptungen. Die Positionen unterscheiden sich von banalen und essentialistischen Balkanismen. Denn sie legitimieren sich nicht durch ihre ‚Selbstverständlichkeit‘ (wie die gängigen Balkanklischees) oder ihren überzeitlichen Charakter (als ‚natürliche‘ oder ‚Jahrhunderte alte Balkanität‘) sondern beziehen ihre Gültigkeit aus ihren konkreten Kontexten und im Bewusstsein ihrer Effektivität:

Todorova begründet, dass ihre geistige Landkarte, obwohl nicht die einzig mögliche, dennoch die richtige ist und zwar als Gegenmodell zur Landkarte der europäischen Nationalismen. Bakić-Hayden betont, dass es ihr mit dem Bezug auf ein byzantinisches Vermächtnis um eine erkenntnistheoretische Intervention geht und nicht um die Essentialisierung der byzantinischen

⁸⁴ Vgl. www.europelostandfound.net [Stand 01.01.2011].

Weltanschauung. In den künstlerischen Positionen wird ein Balkan erschaffen, der sich aus dem Material ‚realer‘ Balkanfiguren speist und über diese hinausweist. Damit wird ein Balkan affirmiert, der so (noch) gar nicht existiert.

Unter diesen Voraussetzungen lässt sich verstehen, was die Ansätze im Sinne des oben theoretisch eingeführten Konzepts eines ‚affirmativen‘ Balkanismus beitragen: Sie bringen nicht die Wahrheit des Balkans (oder Europas) ans Licht, sondern den Balkan zurück in die Diskussion um Europa. Sie machen aus dem ‚Balkan als Gespenst‘ den ‚Balkan als Symptom‘.

AutorInnenverzeichnis

Julia BLANC

Der älteste Global Player und die neuen Herausforderungen:

Die Rolle der katholischen Kirche im Umweltschutz in Polen und der Ukraine

2006 - 2008 Studium an der Ludwig-Maximilians-Universität München, katholisch-theologische Fakultät (Abschluss: Diplom im SS 08)

Seit 2008 Promotion bei Prof. Dr. Markus Vogt, Lehrstuhl für Christliche Sozialethik, LMU München

Seit 2010 aufgenommen im Promotionsstudiengang „Environment and Society“ an der LMU München

Beate FELDMEIER

Sprachkontakt und Höflichkeit: Reflexion und Gebrauch von Anredestrategien durch tschechische Migranten im deutschsprachigen Umfeld. - Zur methodologischen Umsetzung des Projekts

2003 bis 2008 Studium der Mathematik und Physik an der Universität Regensburg. 2006 bis 2007 Zusatzstudium am Bohemicum der Universität Regensburg. 2007 bis 2009 Studium der Tschechischen Philologie und Philosophie an der Universität Regensburg.

Seit Oktober 2009 Doktorandin am Institut für Slavistik der Universität Regensburg. Seit September 2011 Promotionsstipendiatin der Studienstiftung des deutschen Volkes.

David GELEN

Definition von „Nation“ und „Minderheit“ im Osmanischen Reich und in der Türkischen Republik

1997 bis 2003 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Mannheim, der Universität de Barcelona (Abat Oliba) sowie der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Seit April 2007 Doktorand bei Prof. Dr. Dr. h.c. Angelika Nußberger M.A., Richterin am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, im Wintersemester 2011/12 Gastdozent an der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung in Münster.

Anna Regine MÜLLER

Vom Gespenst zum Symptom: Balkanismusforschung zwischen der Dekonstruktion des Balkans und der Rekonstruktion Europas

10/2003 - 12/2010 Magisterstudium der Angewandten Kulturwissenschaften an der Leuphana Universität Lüneburg

seit 10/2009 Ästhetisch-akademischer Zirkel zu Kunst und Wirksamkeit, Berlin (mit Zoran Terzić und Sonja Vilč)

06/2006 - 08/2006 Teilnahme am interdisziplinären Kunst- und Theorieprojekt ‚Lost Highway Europe‘ in Ljubljana, Zagreb, Novi Sad, Belgrad, Skopje, Tirana, Priština, Podgorica, Sarajevo

10/2005 - 07/2006 Forschungsprojekt zu Migrantenkulturen im Auftrag des Thalia Theaters Hamburg

seit 2006 Mitarbeit bei der Organisation von Ausstellungsprojekten, Führungen und Vortägen (z.B. „Notizen aus der YU-Kunft“ Ausstellung mit Vladan Jeremić und Rena Radle, HH 2008; „Meet the Rich“ Intervention mit Alexander Nikolić, HH 2008)

seit 2004 Produktion mehrerer Kurzfilme (Dokumentation und Fiction)