

Erschienen in: Newsletter *Moderne*.
Zeitschrift des SFB *Moderne – Wien*
und *Zentraleuropa um 1900*,
6/2 (2003), pp. 22-25.

1 Cf. Simmel, Georg: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker und Humblot 1908.

2 Cf. etwa Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Hg. v. Amy Gutmann. Frankfurt/M.: Fischer 1993.

3 Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft, RGBl. Nr. 159/1912. Cf. Bair, Johann: Das Islamgesetz. An den Schnittstellen zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht. Wien, New York: Springer 2002.

4 Cf. etwa Balić, Smail: Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion. Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2001.

5 Art 14 StGG über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, RGBl. Nr. 142/1867.

6 Cf. Bair 2002.

7 Neumayer, Christoph: Der Islam in Österreich-Ungarn 1878–1918. Wien: Dipl. 1995, p. 122.

8 Kronprinz Rudolf (Hg.): Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bosnien und Herzegovina, Wien: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei 1901.

9 Asbóth, Johann v.: Bosnien und die Herzegovina. Reisebilder und Studien. Wien: Alfred Bolder 1888.

10 Hoernes, Moriz: Die Länder Österreich-Ungarns in Wort und Bild. Bosnien und die Herzegovina. Hg. v. Friedrich Umlauf. Wien: Karl Graefner 1889, p. 58.

11 Cf. Babuna, Aydin: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt/M.: Lang 1996.

12 Hoernes 1888, p. 106 f.

13 Cf. Hauptmann, Ferdinand: Die Mohammedaner in Bosnien-Herzegowina. In: Wandruszka, Adam / Urbanitsch, Peter (Hg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4: Die Konfessionen. Wien: Verlag der

Ausgehend von einem dialogischen Modell der Konstitution von Identitäten, wonach die »Anerkennung« eines Gegenübers wesentlich für das eigene Selbstverständnis ist, ist für die über bloße Duldung oder Toleranz hinausgehende Anerkennung sog. »Fremder« – zu verstehen im Sinne Georg Simmels¹ als Personen, die Teil des Kollektivs sind, diesem aber nicht von vorneherein angehörten, somit eine Einheit von Nähe und Distanz bilden und durch ihre Stellung innerhalb des Kontexts, in dem sie als Fremde wahrgenommen werden, zu betrachten sind – nicht nur die staatsbürgerliche, sondern auch die kulturelle und damit verbunden die religiöse Anerkennung relevant.² Diese bezieht sich dabei sowohl auf die legislative als auch alltagskulturelle Ebene, wobei (sonder-)rechtliche Absicherung nicht unbedingt mit gesellschaftlicher Akzeptanz korrespondiert und *vice versa*.

Die im Folgenden diskutierte Anerkennung der Muslime in der ausgehenden Habsburgermonarchie scheint in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse zu sein. So bildet doch das 1912 erlassene *Islamgesetz*³ die Basis für eine bis heute in Europa einzigartige und von offizieller Seite des Islams als äußerst positiv beurteilte und paradigmatisch proklamierte rechtliche Integration der in Österreich lebenden muslimischen Bevölkerung.⁴

Die ihrem Selbstverständnis nach »katholische Großmacht« Österreich-Ungarn hatte durch die Okkupation Bosniens und der Herzegovina 1878, auf die 1908 die staatsrechtliche Annexion erfolgte, mit etwa einer halben Million bosnischer Muslime erstmals eine kompakte Bevölkerung islamischen Glaubens.

Seit 1867 sicherte ein Staatsgrundgesetz »Jedermann« die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit⁵ und in der *Konstantinopler Konvention* von 1879 wurde neben der Anerkennung der Souveränität und Garantie der Religionsfreiheit aller Kulte in Bosnien-Herzegowina den Muslimen auch noch hinsichtlich ihrer Sitten und Gebräuche die besondere Fürsorge der neuen Verwaltung zugesagt. In den 1880er Jahren ermöglichten zudem die Neuordnung der Kultusordnung und die Installierung des Amtes des »Reis-ul-Ulema« die weitgehende Regelung der Religions-, Stiftungs-, Rechts- und Schulangelegenheiten durch eine autonome Verwaltung.⁶ Daher kann die Anerkennung der AnhängerInnen des Islams nach hanefitischem Ritus (der in Bosnien-Herzegowina vorherrschenden ältesten großen Rechtsschule) durchaus als politische Geste der österreichisch-ungarischen Regierung gegenüber der muslimischen Bevölkerung und dem kritischen Ausland bzw. als »eine Art besondere Hinwendung zu den islamischen Untertanen«⁷ beurteilt werden.

Wie spiegelte sich dieses Wohlwollen gegenüber der neuen muslimischen Bevölkerung nun auf kultureller Ebene, d.h. in dem Bild wider, das von ihr und der bosnisch-muslimischen Kultur gezeichnet wurde? Davon, dass das Interesse an Bosnien groß war, zeugt die große Anzahl an Reiseberichten und ethnografischen Schriften, die in der österreichisch-ungarischen Periode entstanden. Zumeist handelt es sich um – mit statistischem Material unterstützte – narrative, subjektive Situationsbeschreibungen, die teilweise die Fremden stark stereotypisiert, exotisiert und ästhetisiert sowie als homogene Gruppe darstellen. Sie müssen auch unter dem Aspekt der politischen Motivation (etwa der harmonisierenden Betonung der Einheit aller Völkerschaften, die insbesondere im so genannten *Kronprinzenwerk*⁸ oder bei Johann Asbóth⁹, dem Begleiter des für Bosnien zuständigen gemeinsamen Finanzministers Benjamin Kalláy, erfolgte) verstanden werden.

Primär fällt auf, dass stark ambivalente Diagnosen bezüglich der Homogenität der BosnierInnen bestehen, wobei einerseits auf das Differenzierungsmerkmal schlechthin – das des religiösen Bekenntnisses – und andererseits auf die für alle gültige Zugehörigkeit zum »serbokroatischen Volksstamme«, der »die ethnologische Basis«¹⁰ der Bevölkerung bilde, Bezug genommen wird. Unschärf ist die verwendete Terminologie, denn basierend auf der osmanischen gesellschaftlichen Organisationsform des Milletsystems und somit wesentlich für die bosnische Situation ist, dass entlang der konfessionellen Grenzen auch die ethnischen verließen und Nationalität bzw. Ethnizität und Konfession begrifflich ineinander aufgingen.¹¹ Eine kollektive Identität, begründet durch ein Nationalbewusstsein, sei nicht gegeben, auch nicht durch das kohäsive Element der gemeinsamen bosnischen Sprache:

Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1989, pp. 670-701.

14 Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld, Amand: *Bosnien. Das Land und seine Bewohner*. Wien: L. C. Zamarski 1878.

15 Todorova, Maria: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*. Darmstadt: Primus 1999.

16 Cf. Truhelka, Ćiro: *Volksleben*. In: Kronprinz Rudolf 1901, pp. 290-370.

17 Cf. Asbóth 1888, p. 138.

18 Cf. Preindlsberger-Mrazović, Milena: *Landschaftliche Schilderung*. In: Kronprinz Rudolf 1901, pp. 39-150.

19 Asbóth 1888, p. 164 f.

20 Cf. Strausz, Adolf: *Bosnien. Land und Leute. Historisch-ethnographisch-geographische Schilderungen*. 2 Bde. Bd. 1: Wien: Carl Gerold's Sohn 1882. Bd. 2: Wien: Carl Gerold's Sohn 1884.

21 Hoernes 1889, p. 115.

22 Strausz 1882, p. 198. Bei Strausz steht die Bezeichnung »Osmanlis« für die früheren osmanischen Beamten in Bosnien, die wie die »Etfendis« durch »beispiellose Unwissenheit und Rohheit« in negativer Erinnerung geblieben seien.

23 Zur Bezeichnung als »Türken« cf. Heuberger, Valeria: *Bosnien*. In: Dies. et al. (Hg.): *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*. Frankfurt/M.: Lang 1998, pp. 181-186.

24 Schweiger-Lerchenfeld 1878, p. 134.

25 Asbóth 1888, p. 172.

Die Stelle der Sprache als einigendes Band, aber auch als trennende Schranke, vertritt die Confession; sie antworten, wenn man sie nach ihrer Abstammung fragt, nicht wie der Westeuropäer, der da sagt: ich bin ein Engländer, ein Franzose, ein Deutscher; sondern bei ihnen heißt es: ich bin ein Türke, ein Rechtgläubiger (Griechisch-Orthodoxer), ein Lateiner (römischer Katholik).¹²

Auch Bildung und ökonomischer Status seien gegenüber der Religionszugehörigkeit zu vernachlässigen. Tatsächlich korrelierten die drei Faktoren stark miteinander, so existierte etwa ein konfessionelles Bildungssystem, wobei die Standards in den muslimischen Schulen und infolge dessen in der muslimischen Bevölkerung allgemein weit unter dem Niveau der anderen Ethnien lagen.¹³ Demgemäß unterscheiden die Autoren stets zwischen den drei Konfessionen, sehr oft auch, um nur festzustellen, dass es keine Unterschiede, sondern zahlreiche Synkretismen gibt.

Die Evaluierung der Bevölkerung ist ebenso zwiespältig. Besonders in den frühen Werken, etwa von Amand Schweiger-Lerchenfeld¹⁴, findet die von Maria Todorova¹⁵ für das frühe 20. Jahrhundert beschriebene »Balkanisierung« statt, indem Stereotype vom rückständigen, primitiven, »unzivilisierten« Balkan produziert werden. Deutlich positiver war – wie erwähnt – die Einschätzung von Asbóth oder von Truhelka¹⁶ im *Kronprinzenwerk*: Negative Befunde, wie Armut und geistige Rückständigkeit, werden sofort relativiert, die Schuld alleine dem früheren osmanischen Regime gegeben und der Bevölkerung eine »bewundernswerte Auffassungsgabe« oder ein »ausgeprägtes Wahrheits-, Rechts- und Ehrgefühl« zugeschrieben. Der Verdienst Österreich-Ungarns sei es, nun ihren »Arbeitrieb« erweckt zu haben – somit seien sie nun ein weiteres positives Beispiel der vielen Völker des Reiches. Zu betonen ist, dass er dabei nicht zwischen den drei Konfessionen unterscheidet.¹⁷

Ganz klar wird mit dem »Österreichischen« das so genannte »Türkische« (= »Muslimische«) kontrastiert. Anschließend wird der Versuch gemacht, beides zu vereinbaren, indem man betont, Bosnien sei zwar wie Orient, jedoch nicht wirklicher Orient, oder Sarajewo »ward echt türkisch«, sei aber nunmehr durch den Einfluss Österreich-Ungarns eine »europäische Türkenstadt« geworden.¹⁸ »Die Franz Josefs-Straße, welche längs des rechten Ufers der Miljačka ins Herz der Stadt führt, gewinnt von Tag zu Tag an europäischem Charakter« – vor allem dadurch, dass zunehmend Bauten im altösterreichischen Stil das Stadtbild prägten. Aber weiter:

Am Ende dieser »europäischen« Straße aber gähnt linker Hand in altem massiven Gemäuer die finstere Höhlung eines gedrückten Bogengewölbes und sobald wir in dasselbe eintreten, ist es aus mit Europa.¹⁹

Die Grenze Europas – Europa steht hier wieder synonym für »Entwicklung und Zivilisation« – die Asbóth vor dem Bazar ansetzt, erscheint sehr durchlässig und betrifft keinesfalls ausschließlich die muslimische Bevölkerung. Gerade die bosnische Bevölkerung löst die Dichotomie von österreichisch-europäisch und orientalistisch-muslimisch auf, denn die kulturellen Identifikationen sind keineswegs eindeutig zu treffen.

Das österreichisch-muslimische Verhältnis gestaltet sich aber Asbóth, Hoernes und Strausz²⁰ zufolge, die explizit dazu Stellung nehmen, mindestens so gut wie jenes zu den KatholikInnen und Orthodoxen, denn die muslimischen BosnierInnen schafften es, gleichzeitig in »größter Hingebung an ihrer Religion und an ihrer Heimat«²¹ zu hängen. In Abgrenzung zu den sog. »echten Osmanlis« würden sie sich als »wahre Türken« bezeichnen, um deutlich zu machen, dass sie sich weitaus strenger an die islamische Lehre halten würden, und sie seien auch wirklich »hundertmal türkischer [...] als der Türke selbst«.²² (In den hier diskutierten ethnografischen Werken werden die bosnischen Muslime aber nicht mit dem für Balkanmuslime ansonsten gängigen Synonym »Türken« bezeichnet, etwa Landschaft und Kleidung wurden aber sehr wohl als »türkisch« beschrieben.²³)

Gerade diese strenge, ursprüngliche Religiosität hebe den Islam in Bosnien sehr positiv von anderen – sehr negativ evaluierten – muslimischen Ländern ab. Erklärt wird dies durch die »nationale Individualität«²⁴, eine starke Bindung an das slawische Bosnien, die auch die Akzeptanz der christlichen Regenten ermögliche.

Die Beispiele für die Adaption von bzw. für Kompromisse mit – wie die Autoren annehmen – eigentlich fremden kulturellen Elementen sind zahlreich. Sie werden etwa im viel beschriebenen Aberglauben sichtbar. So berichtet Asbóth von ChristInnen, die »den zauberkräftigen Siegelring mit den Koransprüchen und cabbalistischen Zeichen«²⁵ kaufen, und von Muslimen,

26 Ibid., p. 123.

27 Truhelka 1901, p. 322.

28 Asbóth 1888, p. 187.

29 Truhelka 1901, p. 320.

30 Strausz 1882, p. 316.

31 Schweiger-Lerchenfeld 1878,
p. 128.

32 Strausz 1884, V f.

33 Weiter anzumerken ist, dass die »muslimisch-österreichischen Identitäten« v.a. mit den muslimischen Soldaten akzeptiert wurden, die in der durch ihre Verdienste im Ersten Weltkrieg legendär gewordenen »Elitetruppe der Bosniaken« in der k.u.k. Armee dienten. Ihnen wurden wesentliche kulturelle Spezifika, wie bspw. das Recht, Gebetszeiten einzuhalten, ihren Speisevorschriften gemäße Verpflegung zu erhalten, von muslimischen Militärseelsorgern betreut zu werden, zugestanden. Cf. etwa Schaching, Werner: Die Bosniaken kommen! Elitetruppe in der k.u.k. Armee: 1879-1918. Graz, Stuttgart: Stockinger 1989.

die von katholischen Mönchen gerne kleine gedruckte »Zettelchen« mit Versen aus der Bibel annahmen. Weiters kommen sie in politischen Statements zum Ausdruck, etwa indem an der Kaiser-Moschee in Sarajevo an Festtagen nicht mehr die provozierende rote Fahne des Sultans – der vor der Okkupation ja nicht nur geistliches, sondern auch politisches Oberhaupt Bosniens war –, sondern die grüne Fahne des Propheten gehisst wird, um die Trennung zwischen Religion und Staat zu verdeutlichen.²⁶ Insbesondere die Kleidung sei auch ein »Gemisch orientalischer und slavischer Elemente«²⁷, nach der nicht zwischen den Konfessionen unterschieden werden könne, abgesehen von den durch ihre gewissenhafte Verschleierung exponierten Muslimen.

Die muslimischen Frauen erscheinen sehr fremdartig, und die ausschließlich männlichen Autoren – es lagen ihnen offensichtlich auch keine Berichte von Frauen, die Zugang zu den Harems in Sarajevo hatten, vor – verfallen in höchst widersprüchliche Spekulationen über Leben und Stellung der Muslimen, ihre Tugendhaftigkeit und mögliche Unterdrückung (in Bezug auf die Frauen anderer Konfessionen fehlen diese). Das in Europa verbreitete Bild der muslimischen Frau als einer »willens- und grundsatzlosen Haremssclavin«²⁸ wird bezweifelt, denn die Fixierungen der Frau auf Haushalt und Familie seien ja »unschätzbare Tugenden« und müssten auch dann erhalten werden, wenn die Frauen Bildung erhalten sollten und sich endgültig in die europäische Zivilisation integrieren würden. In der Öffentlichkeit würden sie zwar den »Eindruck wandelnder Gespenster« vermitteln, der private Bereich sei aber ein Ort der Pracht, heißt es im *Kronprinzenwerk*.²⁹ Konträr äußern sich Strausz und Schweiger-Lerchenfeld, sie finden drastische Beschreibungen, um den Harem als einen abzulehnenden Ort der Entbehrungen, Armut und Unsittlichkeit darzustellen, wo Frauen als »Spielzeug des Mannes betrachtet werden, welches derselbe nach Lust und Laune aufputzt oder zerschmettert«.³⁰

Dies findet hier Erwähnung, da gerade diese mindere Stellung der Frau in einer muslimischen Partnerschaft etwa für Schweiger-Lerchenfeld einer der sozialen Zustände ist, die in einem »Culturstaat« Änderungen des Islams unerlässlich machen würden. Er sieht 1878 – in später erschienenen Publikationen sind derart pessimistische Einschätzungen nicht mehr zu finden – den Islam als »hochgradig fremdartiges Element«³¹ und ist skeptisch, dass sich die Muslime in eine staatliche Ordnung abendländischer Prägung einordnen und die bosnischen Repräsentanten ihre konservativen Programme gegenüber modernen Einflüssen öffnen würden. Von einer ersten derartigen Auflösung des Kontrasts von »Bosnisch-Orientalischem« und »Österreichisch-Europäischem« zeugt Strausz' Bericht von 1884: Er evaluiert in seinem zweiten Band über Bosnien die ersten fünf Jahre der österreichisch-ungarischen Verwaltung und konstatiert, dass sich die »äußerlichen« Verhältnisse sehr zum Besseren verändert hätten. Zusätzlich müsse sich jedoch der österreichisch-ungarische Stil des Regierens noch stärker am – wie er es nennt – »orientalischen Geiste«³² orientieren, damit die Regierung nicht als fremde, sondern als nationale angesehen würde.

Die späteren, weniger kritischen Autoren sehen diese Forderungen nahezu erfüllt. Sie betonen die positive, von gegenseitiger Toleranz geprägte Zusammenarbeit nach der österreichisch-ungarischen Okkupation beziehungsweise nach der Annexion und die Fortschritte in der Modernisierung des Landes, die erzielt werden konnten. Die kulturelle Mission Österreich-Ungarns, die keineswegs religiöse Interventionen bedingt hätte, gilt als erfüllt.

Resümierend ist festzuhalten, dass Differenzen und Dichotomien vor allem durch die unterschiedlichen wirtschaftlichen und politischen Entwicklungsstufen zwischen Bosnien-Herzegowina und der restlichen Habsburgermonarchie begründet wurden, denen durch den tiefgreifenden und für das Land wesentlichen Modernisierungs- und Bürokratisierungsprozess zunehmend die Grundlagen entzogen wurden. Religiös-weltanschauliche Differenzen werden dadurch in den ethnografischen Materialien sekundär. Osmanische Elemente finden sich sowohl in der Kultur der muslimischen als auch orthodoxen und katholischen BosnierInnen und werden fasziniert und tendenziell positiv dargestellt. Die Autoren – wie etwa Hoernes, der bereits 1888 eine Sonderstellung des bosnischen Islam postuliert, oder Asbóth, der die voranschreitende Europäisierung Bosnien-Herzegowinas betont – können dahingehend interpretiert werden, dass sog. »verschränkte Identitäten« als Muslime und Österreicher legitim erscheinen. Dies wird dadurch verstärkt, dass ein bosnisches nationales Bewusstsein – wie etwa von Kalláy propagiert, um serbische und kroatische nationalistische Tendenzen zu mildern – wenig Erwähnung findet, statt dessen wird versucht, die Einheit der Vielfalt Österreich-Ungarns zu beschwören.³³ Dem in den ethnografischen Werken gezeichneten Bild zufolge dürfte die rechtliche Anerkennung der bosnischen Muslime tatsächlich mit im Laufe der öster-



reichisch-ungarischen Periode in Bosnien zunehmender kultureller Anerkennung der muslimischen Minorität korrespondiert haben.



Mag.a Nikola Ornig, geb. 1979 in Graz, Studium der Soziologie und Fächerkombination (Medien, Zeitgeschichte, Kultursoziologie) an der Universität Graz und der Univ. of Waterloo (Kanada). Seit September 2002 wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB *Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900* (Projektteil Soziologie) an der Univ. Graz und Arbeit am Dissertationsprojekt zu *Identität und Alterität von Muslimen in Österreich*.
Kontakt: nikola.ornig@stud.uni-graz.at