

BULGARICA



Deutsch-Bulgarische Gesellschaft zur
Förderung der Beziehungen zwischen
Deutschland und Bulgarien e.V.

Band 3

AVM.edition

BULGARICA 3

BULGARICA 3

Herausgegeben von
Sigrun Comati
Martin Henzelmann
Raiko Krauß
Helmut Schaller

Begründet 1997 als „Bulgarien-Jahrbuch“ von
Wolfgang Gesemann †
Helmut Schaller
Gabriella Schubert
Rumjana Zlatanova

Bulgarica wird im Auftrag der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen Deutschland und Bulgarien e.V. herausgegeben.

Gefördert aus Mitteln der Dr. Röhling-Stiftung

Anschrift der Redaktion:
Prof. Dr. Raiko Krauß
Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie
des Mittelalters der Eberhard Karls Universität
Schloß Hohentübingen
Burgsteige 11
72070 Tübingen
raiko.krauss@uni-tuebingen.de

Technische Redaktion:
Sabine Lefèvre
sabine.lefevre@rz.hu-berlin.de

Manuskripte und Rezensionsexemplare sind bei der Redaktion einzureichen. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München 2020
© Thomas Martin Verlagsgesellschaft, München

Umschlagabbildung: © Ivan Debelušin, 2019, Blick zum Pirin-Gebirge von Razlog aus (Fotografie)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urhebergesetzes ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Nachdruck, auch auszugsweise, Reproduktion, Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung sowie Digitalisierung oder Einspeicherung und Verarbeitung auf Tonträgern und in elektronischen Systemen aller Art.

Alle Informationen in diesem Buch wurden mit größter Sorgfalt erarbeitet und geprüft. Weder Herausgeber, Autoren noch Verlag können jedoch für Schäden haftbar gemacht werden, die in Zusammenhang mit der Verwendung dieses Buches stehen.

ISSN 2567-7586
e-ISBN (ePDF) 978-3-96091-554-6
ISBN (Print) 978-3-95477-109-7

AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft München
Schwanthalerstr. 81
80336 München
www.avm-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

BEITRÄGE

Franziska Schwittay / Martin Henzelmann
Überlegungen zu Erinnerungsorten der Pomaken in Bulgarien 13

Helmut Wilhelm Schaller
„Bulgarien vom Beginn seines staatlichen Bestehens bis auf unsere Tage (679–1917)“. Ein vergessener Bildband von Vălčo Antonov – im Jahre 1917 in Berlin veröffentlicht 43

Helmut Wilhelm Schaller
Die Deutsch-Bulgarische Gesellschaft in Berlin in der Zeit von 1915–1945 57

Rumjana Zlatanova
Max Mangold, die Universität des Saarlandes und Bulgarien 93

Alain Vuillemin
Le rêve secret de Lubomir Guentchev, le poète interdit 117

Blagovest Zlatanov
Studien zur bulgarischen Literaturwissenschaft 137

Ioan G. Iliev / Margarita Georgieva
Telling time in Slavic languages and perceiving the genitive ending as a definite article in Bulgarian and Macedonian 149

Raiko Krauß & Sven Conrad
Archäologische Forschungen in Bulgarien 2018 167

AKTUELLES

- Thomas Frahm*
Vladimir Zarev (*1947) zum 50. Publikationsjubiläum 177
- Sigrun Comati*
Die Battenbergs – eine europäische Familie 213
- Martin Henzelmann / Christoph Oliver Mayer*
Konferenzbericht zum 1. Slavistisch-Romanistischen Kolloquium
an der Technischen Universität Dresden zum französisch-
bulgarischen Kulturaustausch 221
- Sigrun Comati*
Prof. Dr. Jürgen Kristophson zum 80. Geburtstag 227
- Sigrun Comati*
Prof. Dr. Dr. h.c. Helmut Wilhelm Schaller zum 80. Geburtstag 229

REZENSIONEN

- Thede Kahl*
Gergana BÖRGER: Höflichkeitsformen in bulgarischen,
deutschen und russischen Zaubermärchen 235
- Martin Henzelmann*
ДИМИТЪР ВЕСЕЛИНОВ, Анна АНГЕЛОВА: Речник на френските
думи в българския език. 239
- Thomas Frahm*
Janina DRAGOSTINOVA: Wo ist Bulgarien? Kurzgeschichten 243
- Helmut W. Schaller*
Milena KIROVA: Geschichte der bulgarischen Literatur.
Band 1: Von der Befreiung bis zum Ersten Weltkrieg 247

<i>Thomas Frahm</i>	
Georgi GOSPODINOV: 8 Minuten und 19 Sekunden	254
Autorenverzeichnis	259

Vorwort

Der vorliegende dritte Band der Reihe BULGARICA beschäftigt sich einerseits mit aktuellen soziologisch-historischen Forschungen in Bulgarien und stellt andererseits in gewohnter Weise forschungsgeschichtliche Persönlichkeiten vor, die von Bedeutung für die Beziehungen zwischen den deutschsprachigen Ländern und Bulgarien waren. In Erinnerung gerufen werden zudem wiederentdeckte landeskundliche Berichte. So zeigt auch dieser Band das weite Aktivitätsfeld der *Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen Deutschland und Bulgarien e. V.* zwischen Sprach- und Literaturwissenschaft, archäologisch-historischer Forschung und tagespolitisch relevanten Themen.

Den Bogen zum gegenwärtigen deutsch-bulgarischen Austausch in der Forschung spannen Bucherscheinungen der letzten Jahre, die für Diskussionen und Anregungen in der wissenschaftlichen Arbeit und darüber hinaus gesorgt haben, und hier dem an Bulgarien interessierten Leser kurz vorgestellt werden. Die BULGARICA 3 gibt somit einen Einblick in die breitgefächerte wissenschaftliche und kulturelle Tätigkeit unserer Gesellschaft und bietet in diesem Falle auch eine kurze Würdigung des Schaffens zweier unserer Gründungsmitglieder, die im Jahr 2020 runde Jubiläen feiern. Wir danken allen Autorinnen, Autoren und Gesellschaftsmitgliedern, die zum Entstehen dieses Bandes beigetragen haben. Ihnen als Leserinnen und Lesern wünschen wir viel Vergnügen bei der Lektüre dieses Bandes.

März 2020

Die Herausgeber

Beiträge

Überlegungen zu Erinnerungsorten der Pomaken in Bulgarien

Franziska Schwittay / Martin Henzelmann

1. Einleitende theoretische Vorbemerkungen

Im vorliegenden Text werden exemplarisch zwei Räume betrachtet, die für die Pomaken in Bulgarien als Erinnerungsorte deklariert werden sollen. Erstens betrachten wir die Sonderrolle der Rhodopen als wichtige geographische Region, in der sich zahlreiche Eigentümlichkeiten der muslimischen Bevölkerung entfalten konnten, bevor wir zweitens das (nahezu) verschwundene Dorf Staro Debren nahe Goce Delčev am südwestlichen Fuße des Rhodopengebirges als Beispiel für eine konkrete und sichtbare Erinnerungskultur anführen wollen. Diese Beispiele können die facettenreiche Kulturgeschichte Bulgariens freilich nur minimal tangieren, sie sollen aber aufzeigen, welche Bedingungen dazu führen, dass es bestimmte Räume gibt, die vor allem für die muslimischen Bulgaren von herausragender Bedeutung sind.

In unserer Arbeit gehen wir vom konstruktivistischen Ansatz aus, den wir mit unseren Eindrücken aus Feldforschungen verbinden. In diesem Sinne ist zunächst einmal kollektive Identität als ein Konstrukt zu verstehen, welches das Selbstbild einer Gruppe prägt, während als Grundlage der Konstruktion kollektiver Identitäten häufig eine bestimmte gemeinsame Erinnerung dient. John R. Gillis stellt heraus, dass bereits die Vorstellung eines spezifischen Gedächtnisses herausragend ist, da so der Kerngedanke der Identität durch eine gemeinsame (imaginäre) Geschichte unterstützt wird (GILLIS 1994: 3). Als empirischer Soziologe geht Maurice Halbwachs der Frage nach, welche Faktoren Individuen in Gruppen zusammenhalten und skizziert, dass gemeinsame Erfahrungen und die Kommunikation unter den Mitgliedern für die Straffung einer eigenen Identität innerhalb einer Gruppe essentiell sind. Er kommt zu dem Schluss, dass es ein Gruppengedächtnis geben muss, welches nicht nur durch die Mitglieder selbst, sondern auch durch einen sozialen Rahmen stabilisiert wird. Das soziale Gedächtnis steht mit der Gruppe in einem gegenseitigen Wechselverhältnis: Erinnerungen erfahren stets soziale In-

teraktion und Bestätigung. Die Individuen innerhalb der Gruppe fungieren hierbei als Gedächtnisträger und die Kommunikation innerhalb des sozialen Rahmens ermöglicht ihnen überhaupt erst den Zugriff auf Gruppenerinnerungen. Individuelle Wahrnehmungen sind für Halbwachs dementsprechend nicht ohne den Rückgriff auf das Kollektiv möglich. Da der Mensch seine Erfahrungen mit anderen Menschen macht, befindet er sich in der Kommunikation und in der Identifikation im Austausch mit ihnen, um Geschehnisse aufrecht zu erhalten, was allerdings dann nicht mehr funktionieren kann, wenn sich der soziale oder politische Rahmen auflöst. Ethnische Gemeinschaften und soziale Gruppen orientieren sich beim Erinnern an räumlichen und zeitlichen Ankerpunkten, sodass ihr Gedächtnis stets raum- und zeitkonkret ist (HALBWACHS 1991: 2ff.). Der Historiker Pierre Nora knüpft an diesen theoretischen Überbau an, ihm zufolge wird das Gedächtnis durch die Gesellschaft manifestiert. Die Individuen in einer Gruppe identifizieren sich zeit- und raumübergreifend mittels gewisser Symbole und Zeichen und nehmen so an einem gemeinsamen Gedächtnis teil. Auf diese Weise entsteht eine Gruppenidentität, die unabhängig davon ist, ob sich die einzelnen Individuen persönlich kennen oder nicht (ASSMANN 2010: 132). In den 1980er Jahren entwickelten auch Aleida und Jan Assmann die Halbwachs'sche Theorie zum kollektiven Gedächtnis weiter. Sie differenzieren einerseits zwischen einem kommunikativen Gedächtnis, welches durch die alltägliche Kommunikation von Individuen untereinander entsteht und durch Erzählungen von Zeitzeugen an die nächste Generation weitergegeben wird. Der mitwandernde Zeithorizont dieses kommunikativen Gedächtnisses erstreckt sich demzufolge auf bis zu vier Generationen. Andererseits sprechen sie von einem kulturellen Gedächtnis, das aus festen Erinnerungsorten, also bestimmten historischen Fixpunkten besteht, an welche sich die Gesellschaft durch zeremonielle Traditionen erinnert. So wird die Weitergabe von Erinnerungen nicht vom Vergessen durch das Ableben der Zeitzeugengeneration bedroht (ASSMANN 2008: 117). Aleida Assmann spricht ferner vom kulturellen Gedächtnis, welches sie in den bewohnten Gedächtnismodus, das „Funktionsgedächtnis“, und den unbewohnten Gedächtnismodus, das „Speichergedächtnis“ unterteilt. Das Funktionsgedächtnis zeichnet sich dadurch aus, dass es gruppenbezogen, selektiv, wertebindend und zukunftsorientiert ist, während im Speichergedächtnis jene Erinnerungen kulminieren, die aktuell ihren Bezug zur Gegenwart verloren haben. Sie sind durch die Institutionen der Geschichtswissenschaften archiviert und können bei Bedarf wieder für das Funktionsgedächtnis abgerufen werden. Das Speichergedächtnis kann auf diese Weise als Reservoir eines

imaginären künftigen Funktionsgedächtnisses betrachtet werden (ASSMANN 2010: 134).

Tilmann Robbe grenzt die Begriffe Gedächtnisort und Erinnerungsort voneinander ab, er definiert Gedächtnisorte als Orte mit abgelegten Bedeutungsschichten, die durch archäologische Untersuchungen wieder freigelegt werden können. Erinnerungsorte sind hingegen einer *unaufhörlichen Aktualisierung* ausgesetzt (ROBBE 2009: 33). Der deutsch-französische Historiker François Étienne definiert Erinnerungsorte als *langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität* (ETIENNE/SCHULZE 2003: 17f.), welche sowohl in materieller als auch in immaterieller Form existieren können (BERGER/SEIFFERT 2014: 14). Sie sind in einen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontext eingebunden und verändern sich entsprechend. Ausschlaggebend für die Existenz von Erinnerungsorten ist nicht ihre materielle Gegenständlichkeit, sondern ihre symbolische Funktion – ein ausgesprochen wichtiger Aspekt, der in unserer Studie belegt werden soll. Erinnerungsorte sind in diesem Sinne keinesfalls zwangsläufig als physisch existent und greifbar zu verstehen, sondern können auch immaterielles Gut wie etwa traditionelle Musik und Brauchtum beinhalten. Aleida Assmann merkt zudem an, dass Gedenkort durch gekennzeichnet sind, dass an ihnen „Vorbildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde“ (ASSMANN 2010: 328), was auch für die im dritten Kapitel präsentierte Fallstudie von herausragender Bedeutung sein wird. Die Aufgabe von Gedenkort besteht darin, einer Gruppe mit einer bestimmten Deutung der Vergangenheit eine Richtung für zukünftiges Handeln zu weisen, also dem historischen Geschehen einen kollektiven Sinn zuzuschreiben. Eine weitere Art von Erinnerungsorten sind die sogenannten *Generationenorte*. Assmann stellt heraus, dass eine feste und lange Verbindung von Familiengeschichten Orte mit einem besonderen Gedächtnis ausstattet. Die Besonderheit bei der Vorstellung der Generationenorte liegt darin, dass eine Familie über viele Generationen hinweg ohne Unterbrechungen an einem Ort gelebt haben kann.

Im Folgenden werden wir einige der hier skizzierten Aspekte aufgreifen und in der Kulturlandschaft der muslimischen Pomaken in Bulgarien verorten. Wir gehen dazu kurz auf einzelne Problematiken ein und widmen uns anschließend zwei Teilstudien.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten entstand eine beachtliche Fülle von Publikationen, die sich mit den Besonderheiten und Charakteristika der Pomaken und ihrer Kultur in Bulgarien beschäftigen und von denen hier nur einige exemplarisch genannt werden können. Allen voran fin-

den wir eine Vielzahl historischer Studien, die etwa die geschichtlichen Umstände aufarbeiten, unter denen sich der Islam in der Balkanregion und in den Rhodopen etablierte. So beschreiben bulgarische Autoren etwa die Bedeutung der osmanischen Register, in denen teilweise exakt dokumentiert wird, unter welchen Umständen die lokale Bevölkerung einer Konversion zum Islam zustimmte.¹ Hiermit stehen Untersuchungen zum politischen Alltag der Pomaken oder der politischen Instrumentalisierung im engen Zusammenhang, denn häufig werden sie unfreiwillig zum Zankapfel unterschiedlicher geopolitischer Interessen. Vor allem mit dem Erlangen der staatlichen Unabhängigkeit Bulgariens wurde schnell die politische Bedeutung erkannt, die die Auseinandersetzung mit den bulgarischen Muslimen im neu gegründeten Staat in sich birgt. Das Spektrum reicht hier vom Selbstverständnis der Bulgaren als christlich-orthodoxe Nation hinweg über Zwangstaufer der Pomaken,² die teilweise mit immensem Nachdruck veranlasst wurden, über eine gezielte Etablierung der patriotischen Organisation *Дружба „Родина“* in den Jahren 1937–1947, der staatlich orchestrierten und erzwungenen Änderung der Namen (KONSTANTINOV 1992, s. dazu auch weiter unten) bis hin zur Gründung der Partei *ПОМАК* im Jahre 2013, einem ganz bewusst ausgewählten Akronym für die *Патриотично обединение за многообразие, автентичност и култура*. Dieser komplexe historische und politische Rahmen öffnet ein weiteres Untersuchungsspektrum, welches sich der Frage der Identität und der selbstpostulierten Ethnizität, aber auch spezifischen Erinnerungsorten der Pomaken widmet. Sowohl im historischen Querschnitt als auch in stichprobenartigen Feldstudien fällt immer wieder auf, dass bei der Bevölkerung eine gewisse Flexibilität in der Zuordnung von identitären Selbsteinschätzungen attestiert werden kann (KARAGIANNIS 1997, 2005). Neben diesen Forschungsfeldern ergänzen Musik, Trachten und Folklore sowie Ethnographie und Anthropologie das Interessengebiet von Wissenschaftlern, die das Mosaik der authentischen pomakischen

-
- 1 So wird erläutert, dass die Misere der ländlichen Bevölkerung vor allem in den Rhodopen allgegenwärtig war. Dieser Umstand machte es nicht notwendig, sonderlichen Druck auf die damals noch christlichen Einwohner auszuüben, um sie vom islamischen Glauben zu überzeugen. Vielmehr notierten die Machthaber selbst in akribischer Detailarbeit, dass die rituelle Verpflegung mit Kleidung und einem Stück Brot mitunter bereits ein hinreichendes Lockmittel für die Bevölkerung war, um die neue Religion anzunehmen und anschließend auch vom sozialen Aufstieg profitieren zu können (detalliert u. a. bei ДИМИТРОВ 1988, РАЙЧЕВСКИ 1998, РАДУШЕВ 2008 und КОВАЧЕВ 2010).
 - 2 Trotz sich immer wiederholender Schikanen durch örtliche Milizen konnten sich einige Dörfer wie Breznica nahe Goce Delčev eine Zeit lang der Assimilierung und der Namensänderung widersetzen (МУХТАР-МАЙ 2014: 129).

Brauchtümer engmaschig dokumentieren.³ Zudem werden aktuelle Problemfelder wie etwa die Wechselwirkung von Identität und Tourismus in der Region untersucht.⁴ All diese Phänomene stehen in einem gewissen Spannungsfeld zueinander und bilden ein Kontinuum von Faktoren, die sich in unterschiedlicher Intensität auf die gegenwärtigen Konstrukte pomakischer Selbstwahrnehmung auswirken und gleichzeitig wegweisend für die Herausbildung von Erinnerungsorten betrachtet werden können, und das vor allem aus historischer Perspektive.

2. Die Rhodopen als kulturhistorisches Konstrukt genuiner (pomakischer) Erinnerung

Konzentriert man sich auf die Ansätze von Aleida Assmann, so wird schnell deutlich, warum die Rhodopen eine sehr wichtige Rolle in der *Erinnerungskultur* der Pomaken spielen: Sie sind ein besonderer Ort, der maßgeblich zur Herausbildung ihrer Identität als Muslime in einer speziellen Prägung beigetragen hat. Es besteht nach wie vor ein reges Interesse daran, sich mit dem Aufkommen, der Verbreitung und Auslebung des Islam vor Ort aus diachroner und aus synchroner Perspektive zu befassen.

2.1 Die Ausbreitung des Islam als kollektive Erinnerung

Die Konversion der Pomaken zum Islam stellt einen ersten wichtigen Baustein im Mosaik ihrer Erinnerungskultur dar. Man kann sogar sagen, dass sie überhaupt als zentrales Element geltend gemacht werden kann und somit als wesentliches Merkmal pomakischer Identität figuriert. Der Religionswechsel beginnt Ende des 14. Jahrhunderts und setzt sich bis zur nationalen Unabhängigkeit 1878 fort. Dies hat unterschiedliche Gründe, die relativ gut bekannt sind, denn authentische Aufzeichnungen aus der Zeit des Osmanischen Reiches dokumentieren beispielsweise den Straßen-, Brücken- und Wohnungsbau, aber auch den Islamisierungsprozess auf dem Balkan (ВЕЛКОВ/ПАДУШЕВ 1988: 57). So werden in der bulgarischen Nationalbibliothek in Sofia über eine Million einzelne Zettel (sog. *Defteri*) und darüber hinaus noch mehr als 500 osmanische Register aufbewahrt (ВЕЛКОВ/ПАДУШЕВ 1988: 57). Diese geben detailliert Aufschluss über den Alltag in der damaligen Zeit und über das Schicksal der lokalen

3 Vgl. hierzu etwa die Studien von БЛКАНСКИ 2007 und РОРОВА 2013.

4 Vgl. hierzu КИРЯКОВА-ДИНЕВА 2017.

Bevölkerung (КОВАЧЕВ 2010: 92). Es ist daher auch interessant, dass es keinen Nachweis dafür gibt, dass ein muslimischer Bevölkerungsanteil auf dem Territorium Bulgariens zwischen dem Jahr 680 und dem ausgehenden 14. Jahrhundert siedelte (ПЕТРОВ 2010: 16). Daher ist die Ausbreitung des Islam als später einsetzender Prozess aufzufassen, dessen Spezifika Cvetana Georgieva wie folgt darstellt:

„Най-ранните сведения за мюсюлмани в родопските селища се откриват в османски данъчен регистър от 1499–1502 г. Техните жители са с български имена, а регистраторът ги определя като ‚невернишка рая‘, но в множество села са регистрирани единични случаи на ‚нови мюсюлмани‘, записани като Али, син на Владислав, Елиас, син на Тодор, Бехадер, син на Георги, жители на съществуващото и днес помашко село Теплен в западния дял на планината [...]. От XVI в. в различните по тип османски документи броят на мюсюлманите в Родопите непрекъснато се увеличава.“ (ГЕОРГИЕВА 1998: 288)

Das erklärt auch, warum man heute in Bulgarien die Pomaken oftmals als „bulgarische Muslime“ bezeichnet. Dies ist nicht nur auf ihre Sprache und Kultur, sondern auch auf die Informationen aus den osmanischen Dokumenten zurückzuführen (КАРАХАСАН-ЧЪНАР 2005: 124). Es lässt sich anhand dieser Belege nachzeichnen, welche grundlegenden Veränderungen in der damaligen Gesellschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert stattfanden, die in Anlehnung an Strašimir Dimitrov rekonstruierbar sind: Ein Teil der lokalen Bevölkerung erkannte die neuen osmanischen Herrscher an und stellte sich in deren Dienste, wobei bereits im Laufe des 15. Jahrhunderts zahlreiche Übertritte zum Islam gleichzeitig eine Einreihung in die herrschende Klasse bedeuteten (ДИМИТРОВ 1988: 34). Zudem können kulturell-religiöse Probleme wie die Diskriminierung des Christentums (ДИМИТРОВ 1988: 34) als Gründe für die Konversion zum Islam genannt werden, was der Autor mit folgenden Worten erklärt:

„Османската обществена система като цяло се оказва така устроена, че да насилва хората да преминават към исляма. Пътят за отскубване от тази най-ниска степен на утнетеност минавал през ислямизацията. Новият мюсюлманин се прехвърлял в по-горна социална категория, но се откривал и пътят за неговата етнокултурна асимилация.“ (ДИМИТРОВ 1988: 34)

Somit besteht ein ganz wichtiger Punkt darin, dass die osmanische Politik und ihr Umgang mit der nicht-muslimischen Bevölkerung als Hin-

tergrund für die starke Verbreitung des Islam in den Rhodopen gedeutet werden kann, gleichzeitig fungiert sie als Vorbote ethnokultureller Assimilation. Allerdings war das nicht der einzige Grund und auch nicht in jedem Fall der entscheidende, sondern vielmehr war es die bittere Armut, von der die Bevölkerung in den Rhodopen geprägt war. Asparuch Velkov und Evgen Radušev sprechen sogar davon, dass die prekäre Lebenslage der unterdrückten Bevölkerung sowie das Fehlen eines existenziellen Minimums ein Grundmotiv für den Übertritt zum Islam darstellten (ВЕЛКОВ/РАДУШЕВ 1988: 61). Ein Ausweg aus dieser Misere konnte deshalb im Religionswechsel gesehen werden, da diejenigen, die den Islam neu angenommen hatten, sofort um Lebensmittel oder um Kleidung bei den Machthabern bitten durften. Dafür gibt es zahlreiche Belege, so beispielsweise die Bitten einiger Konvertiten um ein Stück Brot oder um rituelle Kleidung.⁵ Hinzu kamen schon zu Beginn der osmanischen Herrschaft ganz bestimmte Druckmittel, um die lokale Bevölkerung zu kontrollieren:

„Die Bewohner der neu eroberten christlichen Gebiete hatten eine spezielle unmenschliche Art von Tribut zu entrichten. Sie mussten den sogenannten Knabenzehnt (Devschirme, von devşirmek, einsammeln) an den osmanischen Hof ‚abliefern‘, der daraus eine spezielle ‚neue Truppe‘ (yeni çeri) bildete, die Janitscharen.“ (ORTAG 2006: 84)

Nichtmuslime wurden im Allgemeinen von den Osmanen eher geduldet als toleriert. Sie waren unter anderem verpflichtet, Kleidung in bestimmten Farben zu tragen und es bestand lange ein Bauverbot für ihre Gotteshäuser (BRUNNER 2012: 42). Auch das islamische Steuersystem der *Dschizya* begünstigte einen Zulauf zum Islam: Christen zahlten unter osmanischer Herrschaft eine Kopfsteuer und mussten symbolische Einschränkungen hinnehmen (KNAUS 1997: 56). Das System unterschied die Bevölkerung nicht nach Ethnien, sondern nach religiöser Zugehörigkeit, um die muslimischen Bewohner von einigen Steuerzwängen zu befrei-

5 „Честити господарю, ... Вашият покорен роб е от село Арнауд – Търновска околия (днес с. Арбанаци – б.а., А.В.). Тъй като приех мюсюлманската вяра, благоволете да ми окажете милостта си, като ми отпуснете парче хляб за препитание ... [Подпис] Ваш покорен роб с ново име Шабан. 28.07.1717 г. [...] Oder: Честити господарю, ... Тъй като приех исляма, благоволете да ми дадете според обичая ритуални дрехи и парчина милостиня за едно парче хляб ... [Подпис] Новият мюсюлманин. 11.02.1686 г.“ (ВЕЛКОВ/РАДУШЕВ 1988: 61). Diese Beispiele, von denen sich noch eine ganze Reihe weitere anführen ließen, geben deutliche Aufschlüsse über die schlechte Lebenslage und die verzweifelte Suche nach Auswegen, was besonders durch die Annahme der neuen Religion zum Ausdruck kommt.

en und andererseits etwa die Christen zu Sondersteuern zu verpflichten (РАЙЧЕВСКИ 1998: 75). Um diese finanziellen Hürden zu umgehen, bot sich für die Bevölkerung eine Konvertierung zum Islam an (РАДУШИЕВ 2008: 47). Der Hintergrund des Übertritts zum Islam basiert daher oft auf bitterer Armut der Bevölkerung und der damit verbundenen sozialen und finanziellen Notlage, die man durch die Zugehörigkeit zur muslimischen Religion abmildern konnte. Im Sinne Aleida Assmanns haben wir es bei den Rhodopen also bereits deshalb mit einem wichtigen Gedenkort zu tun, weil all diese Prozesse hier abliefen und die Bevölkerung vor Ort mit einem – wie sie es formuliert – exemplarischen Leiden (ASSMANN 2010: 328) in materieller Hinsicht konfrontiert war, welches sie zu schwerwiegenden Entscheidungen drängte, die nicht nur punktuell, sondern generationsübergreifend prägend wurden.

Der Vorteil, den ein Übertritt zum Islam unter osmanischer Herrschaft bedeutete, wurde den Pomaken bereits kurz vor, ganz besonders aber nach dem Erlangen der staatlichen Unabhängigkeit Bulgariens wieder zum Verhängnis. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurden sie systematisch in die historische Selbstwahrnehmung Bulgariens aufgenommen, was etwa durch Georgi Rakovskis Gedicht *Горски пътник* von 1854 Niederschlag in der Literatur fand (РАЙЧЕВСКИ 1998: 21–24). Die pomakische Bevölkerung war seit dem Ende der osmanischen Herrschaft wiederholt Extremen ausgesetzt, die entweder 1) anti-islamisch oder 2) eher liberal waren und bestimmte islamische Traditionen tolerierten (KONSTANTINOV 1992: 343). Gerade der Umgang mit Minderheiten wie den Pomaken wurde im 20. Jahrhundert ein komplexes und spannungsgeladenes Themenfeld, sodass die bulgarischen Muslime zeitweise als „Problemfall“ wahrgenommen wurden, denn sie schienen nicht in das idealisierte bulgarische Selbstbild der Zeit zu passen, weshalb man besonders gegen Ende des Jahres 1912 mit erzwungenen Taufen der muslimischen Bevölkerung in den Rhodopen begann (BÜCHSENSCHÜTZ 1997: 78), die sich ebenfalls in Aleida Assmanns prototypische Darstellung des erfahrenen Leidens einfügen. Die Rhodopen werden somit aus doppelter Hinsicht ein Ort der aufgezwungenen Religionszugehörigkeit, was für die Pomaken zu einem ganz besonders traumatischen und stigmatisierenden Ereignis und gleichzeitig zu einem wesentlichen Element kollektiver pomakischer Erinnerung werden sollte.

2.2 Vier Konversionszyklen: Erinnerung an den Zwang einer religiösen Zugehörigkeit

Vor dem Hintergrund des damaligen *Nation Buildings* wurde ein besonderer Zusammenhang zwischen Nation, Sprache, Kultur und Religion in Bulgarien gesehen. Diese Komponenten sollten weitestgehend bei allen Staatsbürgern identisch sein, um die noch fragile nationale Einheit nicht in Frage zu stellen. Die Übertritte zur Orthodoxie, welche durch die Taufen unter der muslimischen Bevölkerung in den Rhodopen hervorgerufen wurden, stellten die im Hintergrund agierenden Organisatoren zufrieden. Yulian Konstantinov spricht hier von einem ersten von vier Konversionszyklen, denen die Pomaken ab nun unterlagen. Diese Zyklen zogen sich durch das gesamte 20. Jahrhundert und dienen teilweise bis heute als Grundlage für Unstimmigkeiten. Die zahlreichen Konversionen, denen sich die Pomaken in Bulgarien anfänglich unterwerfen mussten, werden auf Grund des Zweiten Balkankriegs ausgesetzt. Büchschütz sieht darin einen Beweis, der gegen die Freiwilligkeit des Glaubenswechsels spricht:

„Die Massenkonzersionen wurden durch den Zweiten Balkankrieg unterbrochen und von der Regierung Radoslavov rückgängig gemacht, um die Unterstützung der bulgarischen Muslime bei den bevorstehenden Wahlen zu erhalten. Die Tatsache, daß dieser Schachzug auf fruchtbaren Boden fiel (Radoslavov wurde wiedergewählt), ist ein Indiz dafür, daß die Konversionen vielleicht doch nicht ganz freiwillig waren.“ (BÜCHSCHÜTZ 1997: 78–79)

Die Balkankriege von 1912/1913 brachten grundlegende Grenzverschiebungen mit sich, weshalb die Pomaken im Laufe der Zeit zum Spielball unterschiedlicher staatlicher Interessen wurden. Zunächst wurde Bulgarien in Richtung Süden und Südosten ausgedehnt und hatte dadurch politischen Einfluss über ethnisch stark vermischte Regionen (КОНСТАТИНОВ 2002: 157). Innerhalb seiner Landesgrenzen befanden sich aber nach Ende des Krieges 1913 immer noch Gebiete, die heute zu Griechenland gehören und in denen nach wie vor zahlreiche pomakische Siedlungen liegen. Im Zuge der Annexion Westthakiens durch Bulgarien und vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen, zu denen es unter der lokalen Bevölkerung und Bulgaren kam und die noch lange im kollektiven Gedächtnis der Pomaken beidseits der Grenze verharren, wurde die politische Lage vor Ort immer unübersichtlicher (BOECKH 1996: 76–77). Dies wirkte sich im Weiteren auch unmittelbar auf die Pomaken in der gesamten Regi-

on aus: Als der türkischen Bevölkerung in Griechenland weitreichende Zugeständnisse gemacht wurden, konvertieren zahlreiche Pomaken wieder zum Islam zurück. Daraufhin wurden sie häufig von den christlichen Bulgaren bedrängt und erhofften sich unter diesen Umständen von den Türken Beistand, was schließlich so weit führte, dass Griechenland 1914 behauptete, die Pomaken dürften ihre Religion nicht ausüben (BOECKH 1996: 201). Es wurde daraufhin eine bulgarische Untersuchungskommission gebildet, und staatliche Organe schrieben nun Religionsfreiheit für Pomaken vor (BOECKH 1996: 201).

Der Erste Weltkrieg stellte die nächste Katastrophe dar, in die die Balkanregion verwickelt wurde, man kann ihn als Ausgangspunkt für eine ganze Epoche von Konflikten bezeichnen (BERGHAIN 2006: 8). Bulgariens Niederlage führte nicht nur zu einem enormen Territorialverlust, sondern auch dazu, dass zahlreiche Familien in einem groß angelegten Bevölkerungsaustausch ihre Heimat verlassen mussten und umgesiedelt wurden (detaillierte Darstellung bei SUNDHAUSSEN 2011: 371).

In Anlehnung an Konstantinov fällt etwa in den Zeitraum von 1938 bis 1944 der zweite Konversionszyklus der Pomaken, zu dem anfänglich auch die Kulturorganisation *Rodina* einen entscheidenden Beitrag leistete:

„The nationalistic phase of this process began in 1938 with the foundation of the Rodina Fraternity in Smolyan whose efforts were directed towards the inclusion of the Pomaks into the Bulgarian community as ethnic Bulgarians [...]“ (KONSTANTINOV 1992: 345)

In den Jahren 1941–1944 wurde der Ton seitens der Organisation *Rodina* gegen die Pomaken relativ streng (МАРИНОВ 1994: 63). In ihren Reihen gab es Aktivisten, welche den Muslimen öffentlich ihren Fez oder ihre Feredsche absetzten, sie schlugen oder erniedrigten, obwohl sich die Organisation nicht grundsätzlich gegen den Islam aussprach und abgesehen von der Kleiderordnung auch keine antiislamischen Schritte unternahm. In dieser Zeit behielt man zudem die Namengebung der muslimischen Bevölkerung im Auge, im Wesentlichen aber nur diejenige von Neugeborenen oder sehr jungen Kindern (KONSTANTINOV 1992: 345–346). Sämtliche Aktivitäten setzten sich noch bis 1944 fort, bevor Stalin im Zuge der sich abzeichnenden Umbrüche im Oktober 1944 einen Waffenstillstand mit Bulgarien schloss, welcher gleichzeitig den Beginn der Sowjetisierung des Landes markierte (SCHMIDT 2008: 135). Die Organisation *Rodina* wurde als faschistischer Verein verboten und die Wiederannahme türkischer Namen sowie traditioneller Bekleidung erneut gestattet (KONSTANTINOV 1992: 346). Ende der 1940er Jahre wurden dann weitere Maßnahmen er-

griffen, die sich im Wesentlichen gegen die Muslime richteten. So kam es zwischen 1948–1954 zu Umsiedlungsaktionen von Pomaken, die bislang nahe der griechischen Grenze lebten und nun in der Gegend von Veliko Tärново und Kazanlāk angesiedelt wurden, vermutlich um die südliche Staatsgrenze zu stabilisieren (KONSTANTINOV 1992: 346). Dieses einschneidende Ereignis bedeutete aber für viele Pomaken zugleich einen Verlust familiärer Bindungen und lokaler Bezüge, einhergehend mit der Einschränkung althergebrachte Traditionen auszuleben, die im neuen Umfeld deutlich weniger authentisch gepflegt werden konnten. In diesem Zeitraum gab es die Anweisung an die Abteilung „Propaganda und Agitation“ beim ZK in Kooperation mit der Akademie der Wissenschaften, Materialien über die bulgarische ethnische Abstammung der Pomaken auszuarbeiten, welche wiederum von lokalen Parteiorganisationen zur Aufklärungsarbeit genutzt werden sollten (BÜCHSENSCHÜTZ 1997: 83).

Im Zeitraum von 1962 bis 1964 folgte nach Konstantinovs Angaben ein dritter Zyklus, in dem das Zentralkomitee der kommunistischen Partei eine Aktion gegen die Turzisierung der Roma, Tataren und Pomaken startete. Dabei ging es hauptsächlich um Namenswechsel, von denen die Pomaken zwar nur randläufig tangiert wurden, sie durften sich nun aber nicht mehr traditionell kleiden (KONSTANTINOV 1992: 348). Zwar wurden den Betroffenen ihre türkisch-arabischen Namen 1964 zurückgegeben, aber kurz darauf, nämlich zwischen 1971 bis 1974, schloss sich bereits der vierte Konversionszyklus an, den man auch als „Wiedergeburtprozess“ bezeichnet (BÜCHSENSCHÜTZ 1997: 86). Dieser stellt mit Abstand den weitreichendsten Eingriff in die Strukturen pomakischer Identitätsmuster dar:

„The Fourth Conversion Cycle may be considered as the most decisive and thorough measure, taken against the Pomaks in their long history of conversions. [...] As the beginning of this process a Decision of the Central Committee of BCP [Bulgarian Communist Party; Anm. F. S. und M. H.] may be taken, dated June 17, 1970, and called ‘A Decision for the Purification of the Class and Party Consciousness and the Patriotic Upbringing of the Bulgarian Mohammedans’. In the next year a mass renaming campaign finally began.“ (KONSTANTINOV 1992: 349)

In diesem Zusammenhang kam es vereinzelt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen (KONSTANTINOV 1992: 350), allerdings ist dazu zu sagen, dass die Leidtragenden der „Wiedergeburt“ größtenteils Angehörige der türkischen Minderheit waren, denn zwischen 1984 und 1985 mussten sie ihre Namen ändern und erst ab 1989 besserte sich die Lage spürbar, bevor

1990 per Gesetzesbeschluss die Namensänderungen rückgängig gemacht wurden (KONSTANTINOV 1992: 351).

2.3 Erinnerung und heutige Identitätsmuster

Alles in Allem lässt sich vermuten, dass der Umgang mit den Pomaken in Bulgarien nach 1945 durch zwei Strömungen bestimmt wurde: Erstens ist die Inklusion der Gruppe in die Wertvorstellungen der Mehrheitsbevölkerung und eine Anpassung der Pomaken an die politischen Umstände zu beobachten. Daran ist gleichzeitig eine Exklusion der Pomaken aus ihrer eigenen traditionellen Lebensweise und Weltsicht gebunden (dazu genauer bei KARAGIANNIS 2003). Diese Besonderheit führt letztlich auch dazu, dass die Pomaken in Bulgarien heute eine relativ hohe Definitionsvielfalt eigener Identitätsmuster aufweisen, welche sich vor allem auf einen sehr flexiblen Umgang mit den Symbolen von Nationalität (bulgarisch vs. türkisch) sowie Religion (muslimisch vs. christlich) niederschlagen und die sogar situativ variieren können (KARAGIANNIS 2005: 133).

Bei zahlreichen Gesprächen mit der lokalen Bevölkerung an unterschiedlichen Orten in der gesamten Region kam diese Ambivalenz im Umgang mit Begrifflichkeiten und daraus resultierenden Identitätsmustern in sehr vielfältiger Weise zum Ausdruck. So konnten in den Jahren 2011 und 2012 zahlreiche Stichproben durchgeführt werden,⁶ die sich weitestgehend mit den Ergebnissen früherer Studien zur Problematik deckten. Vor allem die Frage, wie sich die Pomaken selber ethnisch zuordnen würden, wurde dabei von den Befragten ausgesprochen heterogen behandelt: Auf der bulgarischen Seite der Rhodopen dominierten die



Pomaken nahe der Moschee in Madan.
© Martin Henzelmann



Eine Moschee in den Rhodopen.
© Martin Henzelmann

6 Dies geht auf Feldstudien zurück, die von Martin Henzelmann durchgeführt wurden. Ein besonderer Dank gilt dem DAAD für die großzügige Unterstützung.

Zuordnungen als bulgarisch, muslimisch oder pomakisch, während die pomakische Bevölkerung sich auf der griechischen Seite vor allem als türkisch, muslimisch oder pomakisch bezeichnete und hier eine selbstpostulierte Zugehörigkeit zur Titularnation nahezu vollkommen entfällt (siehe im Einzelnen bei HENZELMANN 2015). In einem Gespräch mit dem Imam in Rudozem wurde herausgestellt, dass die türkische Option vor Ort problematisch gesehen wird, denn seines Erachtens sei sie sprachgebunden, und die Pomaken in Rudozem beherrschten das Türkische in der Regel nicht. Das einzige verbindende Element zwischen Türken und Pomaken sei die islamische Religion.⁷ Es zeigt sich also, dass bestimmte und durchaus divergierende Auffassungen davon existieren, wie mit ethnischen Zuordnungen und Ereignissen aus der Vergangenheit umzugehen ist, sei es im Hinblick auf die Einstellung zum Islam und dessen Ausübung, auf die Selbstwahrnehmung als „andere“ (also nicht orthodoxe) Bulgaren mit welcher Bezeichnung auch immer, oder auf den daraus resultierenden Bezug zur Mehrheitsgesellschaft. All diese Selbstwahrnehmungen stehen am Ende einer ganzen Kette von Erinnerungsmotiven, die die historischen Zusammenhänge reflektieren und zeigen, dass die Rhodopen ein zentraler Erinnerungsort für die bulgarischen Pomaken sind.

Nach diesem allgemeinen Überblick über die Hintergründe von Erinnerung und der Herausbildung kulturspezifischer Prägungen in den Rhodopen wenden wir uns nun einem kleinen Ort zu, der eine ganz eigentümliche Entwicklung durchlebte.

3. Staro Debren – ein verlassener Ort

Debren mit seinen rund 1.846 Einwohnern liegt in der Gemeinde Gärmen im Südwesten Bulgariens, eingekeilt zwischen den Rhodopen und dem Pirin-Gebirge.⁸ Bis Ende der 1960er Jahre lebten die Bewohner etwa fünf Kilometer weiter östlich in den Berghöhen, siedelten dann aber aufgrund eines stärkeren Erdbebens ins nahegelegene Tal um. Heute existieren von dem alten Dorf, das seitdem Staro Debren genannt wird, nur noch einige Ruinen. Sowohl in der Umgebung des neuen, als auch des alten Dor-

7 Siehe detailliert auch die Studie von VELINOV 2001 zur Frage der religiösen Identität der Pomaken in Bulgarien sowie die aktuelle Aufarbeitung der Problematik bei TELBIZOVA-SACK 2018.

8 Die hier dokumentierten Eindrücke gehen auf die Feldstudien zurück, die Franziska Schwittay 2016 durchführte. Die Ergebnisse sind in ihrer Masterarbeit, die an der Friedrich-Schiller-Universität Jena entstand, festgehalten (NIESE [= SCHWITTAY] 2016).