

Das Motiv der Wiedergeburt in der Großregion Makedonien¹

CHRISTIAN VOSS (Freiburg i.Br.)

„Ist es etwa eine Schande, Makedone zu sein? [...] Die jungen Leute heutzutage schämen sich nicht mehr, zu sagen, daß sie Makedonen sind, und sie sagen dies mit Stolz. [...] Ihr jungen Mütter, unterrichtet Eure Kinder von früh auf in unserer Sprache. [...] Heute bricht der Mythos, daß wir alle Griechen sind. Belaßt Eure Kinder nicht in der Selbstlüge, damit sie ihr Ich, ihr Makedonentum erkennen.“²

Dieser Aufruf, dessen imperativischer, aufrüttelnder Charakter passenderweise mit dem der Geburt, des Erwachens umschrieben wird, stammt keineswegs aus dem 18.–19. Jahrhundert, sondern aus dem Jahre 1998, aus der Zeitschrift *Nova Zora* („Neue Dämmerung“) der makedonischen Minderheit in Florina (Griechisch-Makedonien). Das zeitlich korrekt verortete Zitat, der Startschuss für die slavische Wiedergeburt Ende des 18. Jh.s, lautet allerdings verblüffend ähnlich in der Wiederentdeckung des Eigenwerts der verschütteten oder unterdrückten Volkskultur und des Volksidioms: So schreibt der Mönch PAISIJ im Athoskloster Hilandar in seiner „Slawobulgarischen Geschichte“ von 1762, dem letzten Kassandraruft einer unabhängigen slavischen Kirche auf dem Balkan (vor der Auflösung der Bistümer Peć 1766 und Ohrid 1767):

„Oh, Uneinsichtiger und Schwachsinniger, weshalb schämst Du Dich, Dich Bulgare zu nennen, und liest nicht in Deiner Sprache und sprichst sie nicht? Oder hatten die Bulgaren kein Reich und kein Regiment? [...] Aber weswegen, du Uneinsichtiger, schämst Du Dich Deines Volkes und fühlst Dich zu einer fremden Sprache hingezogen?“³

Die Parallelität der beiden Zitate erlaubt es, die sog. Wiedergeburt auf dem Balkan nicht als fest umrissene historische Epoche, sondern als Prozess ethnischer Transition zu beschreiben, bei der einige Vordenker, denen sich aufgrund ihres sozialen Aufstiegs Perspektiven ethnisch-nationaler Mobilität eröffnet haben, eine größere Gruppe auf dieselbe klar umrissene Dissimilationsoption einschwören möchten. Der hieraus zu folgernde enge Nexus von Ethnos und sozialem Status kommt hierbei einer Deessentialisierung von Ethnizität gleich, die dem lange gewachsenen und von TODOROVA analysierten westeuropäischen Klischee widerspricht: Gerade Südosteuropa verfügt über eine lange Tradition fließender, multipler Identitäten auf der Ebene der alltäglichen Kommunikation (als Folge der weitgehenden Kulturautonomie im Osmanischen Reich), die in krassem Gegensatz zur nationalstaatlichen Oktroyierung eng definierter, exklusiver Identitätszuschreibungen steht, die die jungen Nationalisten seit der Wiedergeburt formen.

¹ Erweiterte Fassung eines Vortrags in Freiburg i.Br., 9.2.2001 (SFB „Identitäten und Alteritäten“, Kolloquium des Teilprojekts „Nation-building-Prozesse und ethnisch-nationaler Gegensatz in Südosteuropa“).

² *Nova Zora* 4 (April 1998), S. 9–10: BEĀARI, M.: „Dali e sramota da si makedonec?“

³ Zitiert und kommentiert bei HÄRTEL/SCHÖNFELD 1998, S. 91 und STEINKE 1999, S. 406.

Die komparatistische Sichtweise ist in den letzten beiden Jahrzehnten in Studien von REITER 1984, HOPF 1997, ROUDOMETOF 1999 sowie in den Sammelbänden zur balkanischen Nationalbewegung von REITER 1983 und HANNICK 1987 und in jüngsten Südosteuropa-Handbüchern wie von TROEBST/HADSCHIKJAN 1999 und HINRICHS 1999 gut dokumentiert vertreten: die parallele Entwicklung von Serbien und Griechenland, während Bulgarien erst deutlich später, und zwar über den Umweg einer Nationalkirche, zur Eigenstaatlichkeit findet. Der einmalige Fall der albanischen Nationalbewegung, der Rilindja, die drei heterodoxe Gruppen in sich zu vereinen vermochte, kann hier nicht berücksichtigt werden. Hier soll es vielmehr darum gehen, die zum Teil verhängnisvollen Identitätswürfe der Wiedergeburt als „Phänomene der langen Dauer“ im Sinne BRAUDELS und ihre Auswirkungen auf die Region Makedonien zu zeigen.

Wenn wir davon ausgehen, dass sämtliche slavischen Wiedergeburtler Südosteuropas (der Serbe Dositej OBRADOVIĆ sowie die Bulgaren Petăr BERON, Neofit RILSKI u.a.) das Griechische besser schrieben als ihre eigene Sprache (vgl. DANOVA 1994), kann aufgrund der Gleichung „städtische Oberschicht = kulturelles Griechentum“ die Bewegung als *originär griechisch* bezeichnet werden. Implizite Prämisse der Wiedergeburtstheorie ist die weitgehende Assimilation und Identitätsaufgabe der Wiedergeburtler. Sie ist somit ein rein urbanes Phänomen, da es ethnische Irrläufer auf dem bis ins 20. Jh. monostrukturierten Balkandorf nicht geben konnte, wo ethnische und religiöse Zugehörigkeit durch sichtbare Zeichen im Alltagsleben präsent war⁴. Für die weitestgehend endogamen Dorfbewölkerungen waren die multiethnisch geprägten Städte ein Ort der Fremde.

Die Wiedergeburt ist also eine Veranstaltung *à huis clos*, ebenso wie der gesamte südosteuropäische Nationalismus (laut SUNDHAUSEN 1994: 416) dem Ursprung nach elitär ist und nicht auf die Emanzipation der Gesamtbevölkerung, sondern der neuen politischen und kulturellen Elite zielt. Die aufklärerische Rhetorik ist demnach nur ein Mittel zum Zweck. Die Wiedergeburt wird *von* Renegaten *für* Renegaten veranstaltet, die – um es einmal krass auszudrücken – historische Requisiten aus der Motenkiste hervorkramen, um die Aufmerksamkeit der europäischen Politik auf sich zu ziehen: Die Wiedergeburt ist vor allem die versuchte Einflussnahme auf die konstante Fremdbestimmung in der Wahrnehmung durch die Westeuropäer⁵.

Hier liegt der Schwerpunkt auf der Region Makedonien, da die Spätfolgen der benachbarten Wiedergeburten hier in aller Härte aufeinanderstoßen. Anders als die landläufige Ansicht, die den Terminus „Wiedergeburt“ positiv konnotiert und ihren legitimistischen Anspruch kritiklos rezipiert, könnte man die Wiedergeburtler als geistige Väter des Ethnonationalismus des 19. und 20. Jh.s und der durch ihn in Gang

⁴ Vgl. ROTH 2000, S. 16: Die Internalisierung und Unsichtbarwerdung von Differenz im modernen Alltag erklärt die westeuropäische Intoleranz gegenüber den angeblich „demonstrativen“ Kopftüchern muslimischer Frauen.

⁵ Zum Balkan als Projektionsfläche Westeuropas seit dem 18. Jh. vgl. TODOROVA 1997 und die Replik von SUNDHAUSEN 1999.

gesetzten Wellen ethnischer Säuberung⁶ sehen, die bis heute anhalten (vgl. SUNDHAUSSEN 1996).

An der Schwelle zum einschneidenden Epochenwechsel im Übergang von inter-ethnischer Koexistenz zu nationaler Exklusivität sind sie es gewesen, die den für Südosteuropa nicht realisierbaren Gedanken des homogenen Nationalstaats „importiert“ haben – das deutsche Unwort des Jahres 2000 („national befreite Zone“) deutet an, wo dieses Ideal entwickelt wurde.

Durch die konstruierte Kontinuität zu den mittelalterlichen dynastischen Großreichen – sei es Byzanz, sei es das Großserbische Reich STEFAN DUŠANS im 14. oder das Großbulgarische Reich SIMEONS im 10. Jh. – entwickelt die Wiedergeburt virtuelle Raumbilder, die den späteren jungen Nationalstaaten eine expansionistische Politik abverlangen. Diese Entwicklung war im südlichen Südosteuropa umso verhängnisvoller, als innerhalb der schrittweisen und von Westeuropa bewusst verzögerten Auflösung des Osmanischen Reiches nach ca. 400 Jahren *tabula rasa* beim Nullpunkt begonnen wurde, was zu geradezu wahnwitzigen Arrondierungsprogrammen geführt hat, die mit Euphemismen wie „megali idea“ umschrieben wurden. Die Nation wird von den Wiedergeburtlern als zeitloser Organismus begriffen: Alle Nachkommen der vermeintlichen Abstammungsgemeinschaft – und niemand sonst! – soll Angehöriger der neuen Nationalstaaten sein: Die Forderung nach dem Territorialprinzip sowie die sich hieraus ergebenden Minderheitenprobleme setzen sich bis heute im Streit um „historische Rechte“ und Autochthonizität fort⁷.

Der Begriff „Wiedergeburt“ (griech. anagnissi, bulg. vāzraždane, serb. preporod, mak. prerodba) beinhaltet das Programm: Nach der innersten Überzeugung der Vordenker wurden die südosteuropäischen Nationen nicht etwa „geboren“ oder „gemacht“, sondern lediglich „wiedergeboren“, d.h. es hat sie schon einmal gegeben. Für diesen Dornröschenschlaf werden für gewöhnlich die osmanischen Invasoren und auch die Verräter in den eigenen Reihen als die bösen Feen ausgemacht (STEINKE 1999). In der Forderung nach Ersetzung der Osmanischen Herrschaft, deren Klammer die Dynastie und die Staatsreligion war, werden Sprache und Nationalität eminent wichtig. Der Kampf um die Dignität und Anciennität der Volkssprache wiederholt die in Westeuropa von DANTE eingeleitete, seit dem Protestantismus akute *Questione della lingua* zur Auflösung von Diglossiesituationen. Speziell in den Gebieten Makedonien und Bulgarien ersetzt die Sprache während des Eindringens des westeuropäischen Nationalgedankens die Religion als oberstes Identitätsmerkmal, um sich so aus der griechisch-osmanischen Doppelassimilation zu befreien. Dem entspricht auf sprachlicher Ebene der rabiate antigriechische-antiosmanische Purismus

⁶ Der bis zu den Balkankriegen herangezüchtete antibulgarische Rassismus wird von der Carnegie-Kommission mit Befremden vermerkt: „Au surplus, est-ce vraiment une race ‚humaine‘, que cette race de ‚sales‘ Slaves? Ce ne sont pas des *anthropi*. Ce sont des *arkoudi*, des ours. Le mot revient plusieurs fois dans nos dépositions, et il correspond parfaitement à ce sentiment ‚bulgarophage‘ qu‘on développait en toute conscience dans l‘armée et dans la foule au moyen de ces vers patriotiques...“ CARNEGIE 1914, S. 175.

⁷ Als aktuelles Beispiel sei der albanisch-makedonische Konflikt angeführt: 1992 haben radikale Albaner in Struga eine albanische Republik „Ilirida“ ausgerufen: Der Neologismus aus „Illyrien“ und „Dardanien“ (Stammesgebiet eines illyrischen Balkansvolkes) ist eine tautologische Autochthonizitätseinforderung.

ihrer neuen Nationalsprachen⁸. Bei den neuen Klassikern der Nationalismusforschung wird die Wiedergeburt als geschickt eingesetzte Trope dekonstruiert, die zugleich legitimistisch und diskulpierend wirkt: Die weitestgehende Nichtgeläufigkeit der neuen, im Nationalisierungsprozess eingeforderten Landessprache selbst bei der Intelligenz (ganz zu schweigen von der Landbevölkerung) konnte bequem durch das Bild des „Schlafs“ erklärt werden (ANDERSON 1998: 168–169). Das Denken der slavischen Wiedergeburt ist rein relational, d.h. oppositionell orientiert: Es geht um die Abgrenzung von den Osmanen und von den Griechen, auf makedonischer Seite später von den Serben und Bulgaren. Die slavische Wiedergeburt ist zunächst einmal der HROCHSchen A-Phase von Nationalbewegungen zuzuschreiben, d.h. dem philologisch-folkloristischen, völlig unpolitischen Interesse Einzelner. Sie ist zunächst nur eine Rückbesinnung auf die ethnischen Wurzeln.

In der Phase von ca. 1820–1870 lässt sich zwischen makedonischer und bulgarischer Wiedergeburt nicht unterscheiden. Der gemeinsame Kampf gilt der Hellenisierungsgefahr, dann der Archaisierungsgefahr, allerdings versuchen makedonische wie auch ostbulgarische Schriftsteller, die eigene Mundart als Basisdialekt für die anstehende Kodifizierung durchzusetzen. Somit ist der heutige Streit um die Zugehörigkeit der Ohrider Wiedergeburtler zur bulgarischen oder makedonischen Nationalphilologie vorprogrammiert. Die Alienation Makedoniens von Bulgarien wird jedoch erst im letzten Drittel des 19. Jhs virulent: Mit der Einrichtung des bulgarischen Exarchats von 1870 nämlich bricht Makedonien kirchenrechtlich, mit dem Berliner Kongress 1878 endgültig auch territorial aus dem bulgarischen Nations- und Staatswerdungsprozess aus.

Die Darstellung konzentriert sich auf folgende fünf Punkte, denen eine kurze, pointierte These vorangestellt wird:

- a. Die Außenanbindung an Europa und der Vorsprung der Griechen:
Die griechische Wiedergeburt als legitimistischer Brückenschlag in eine glorreiche Vergangenheit wirkt als Katalysator für die Nationalbewegungen der Balkanvölker. Während bei den Slaven jedoch die Reethnisierung der assimilierten urbanen Schicht das vorrangige Anliegen der Wiedergeburt ist, zielt die griechische Wiedergeburt, gestärkt durch die rasche Staatsgründung, unmittelbar auf die gräzisierung Nationalisierung nichtgriechischer Ethnien. Das virtuelle und an der Rückeroberung Konstantinopels orientierte Raumbild der griechischen Wiedergeburt verselbständigt sich um 1890 und soll dann mit Waffengewalt durchgesetzt werden, nachdem die Slaven – anders als die orthodoxen Albaner und Vlachen – sich der griechischen Nationalisierung verweigern.

⁸ Der xenophobe Purismus ist im Bulgarischen stärker ausgeprägt als im Griechischen oder Serbischen, da sich das Bulgarische in einer interlingualen Diglossiesituation (mit dem Griechischen als *high variety*) befand, während der Sprachkonflikt in Griechenland und Serbien zwischen einem ethnographischen (Vuk KARADŽIĆ!) und einem elitär-archaischen Purismus als Folge einer intralingualen Diglossie ausgetragen wurde.

- b. Wirtschaftliche Voraussetzungen für die slavische Wiedergeburt:
Nach der Entmachtung der letzten beiden slavischen Nationalkirchen Ende des 18. Jh.s ist es nicht die Kirche, sondern die weitgehend gräzisierte slavische Kaufmannsschicht, die als Träger der slavischen Wiedergeburt agiert. Durch den wirtschaftlichen Aufschwung und die folgende Reslavisierung der Städte entsteht eine griechisch-slavische Elitenrivalität, die schließlich im Kampf um Kirche und Schulwesen, ab 1900 im Guerilla-Krieg ausgetragen wird.
- c. Politische Voraussetzungen für die slavische Wiedergeburt:
Erst die osmanische Reformpolitik, die nach der griechischen Revolution von 1821 um eine Schwächung des griechischen Einflusses auf dem Balkan bemüht ist, erlaubt den slavisch-griechischen Antagonismus im Kirchen- und Schulnetz durch die Auflösung des alten *millet*-Systems. Die hierdurch erst ermöglichten und ungewollt geförderten Nationalismen, die sich ab ca. 1900 unerbittlich auf lokaler Ebene bekriegen, kann die osmanische Staatsgewalt nicht mehr unter Kontrolle bringen, so dass sie sich darauf verlegt, eine Seite gegen die andere auszuspielen.
- d. Fallbeispiel: Die bulgarisch-makedonischen Wiedergeburtler im Sandžak Bitola:
Die Region Makedonien gehört zu den Zentren der frühen slavischen Aufklärung und zeigt in Laborqualität den griechisch-slavischen Konflikt des 19. Jh.s. Dennoch bleibt das Gebiet bis 1912/13, gemeinsam mit Epirus und Thrakien, Teil der europäischen Türkei. Die zentrale geographische Lage bewirkt eine politische und gesellschaftliche Abschottung der Region, da keine europäische Großmacht territoriale Interessen besitzt. Ab 1870 wird Makedonien zum vielzitierten Zankapfel der Nachbarstaaten, deren Wiedergeburtstheorien dieses Gebiet gleichermaßen einfordern und zum unverzichtbaren „Kern- und Mutterland“ der eigenen Kultur erklären. Die Widersprüchlichkeit der Diskurse wird zum Geburtshelfer eines makedonischen Bewusstseins, das später mit ethnischer und z.T. nationaler Semantik aufgeladen wird.
- e. Die Makedonische Wiedergeburt in den 1990er Jahren:
Ihr sozioökonomisches „setting“ entspricht auf erstaunliche Weise der Wiedergeburt des 19. Jh.s., nämlich neugewonnene Perspektiven ethnisch-nationaler Mobilität aufgrund sozialen Aufstiegs.

**a. Außenanbindung: die Rolle Europas im Prozess der Wiedergeburt:
Der Vorsprung der Griechen**

Unabdingbare Voraussetzung für die Wiedergeburt ist der Kontakt Einzelner mit der westeuropäischen Geistesgeschichte: mit der Aufklärung des 18. Jh.s, der Französischen Revolution und der Romantik. Nur Griechen und Rumänen aus der phanariotisch regierten Moldau-Walachei konnten direkt von den aktuellen Strömungen westeuropäischer Ideologie beeinflusst werden. Von griechischer Seite gab es zwei Richtungen, von denen die erste im philhellenischen Westeuropa auf äußerst fruchtbaren

Boden fiel, das die Befreiung Griechenlands als Teil seiner „civilizing mission“ (ROUDOMETOF 1998: 24) begriff.

Der 1748 in Smyrna geborene Adamantios KORAIIS unternimmt eine Rekonzeptualisierung des antiken Erbes der Hellenen, um so das Volk für die Demokratie vorzubereiten. 1803 schreibt er: „Zum ersten Mal überblickt die (griechische) Nation das grauenhafte Schauspiel ihrer Unwissenheit und erschauert vor der augenfälligen Distanz, die sie vom Ruhm ihrer Ahnen trennt“⁹. Korais ist sich der schier unüberwindlichen, tragischen Kluft zwischen griechischer Realität und Selbstanspruch bewusst. Diese Wunde beginnt zu eitern, als der Österreicher FALLMERAYER sein Messer in ihr dreht, entrüstet über die albanophonen Schafhirten in der heiligen Stätte Olympia, und 1830 die Kontinuitätsvermutung der Griechen als Nachkommen der antiken „Hellenen“ wissenschaftlich zu widerlegen sucht¹⁰. Wie schwer sich die Griechen vom Konzept der „erträumten Nation“ (so eine Münchner Ausstellung Anfang der 1990er Jahre), diesem überfordernden, aber verführerischen Traum, lösen können, zeigt die Tatsache, dass sie erst 1975 das „Sprachfossil“ der von Korais geschaffenen Katharevousa abschaffen, der wörtlich „reinigenden Sprache“, die von Antike, Kirche und Theologie sowie ihr Prestige außerhalb Griechenlands getragen wurde.

Das zweite bis heute wirkende Konzept eines griechischen Selbstentwurfs stammt von einem gräzisierten Vlach aus Thessalien, von Rhigas VELESTINLIS, der sich in Wien in den 1790er Jahren für die Ideale der Französischen Revolution begeistert. Er entwirft in seiner „Charta tis Ellados“ eine säkulare Umdeutung des osmanischen *millet*-Systems, das gemäß der konfessionellen Definition von Ethnizität alle orthodoxen Balkanslaven als Griechen bezeichnet (ROUDOMETOF 1998: 28–30): So sollte auf dem Balkan ein neues byzantinisches Reich entstehen, und zwar unter der Ägide des Griechentums, das nicht ethnisch und auch nicht konfessionell, sondern kulturell verstanden wird als Verbindung aus hellenischer Kultur, Liberalismus und den Idealen der Aufklärung. Die Entwicklung hin zum griechischen Freiheitskampf kann hier ausgeblendet werden, stattdessen soll folgender für die Entwicklung Makedoniens zentraler Aspekt festgehalten werden:

Da sich die griechischen nationalen Vordenker von keinem der beiden sich widersprechenden Konzepte, dem archäoman-hellenistischen und dem hegemonial-rhömisch-byzantinischen, trennen können und bis weit ins 20. Jh. bereits in den Grundschulen exklusiv in Katharevousa unterrichten, verbauen sie sich durch diese Bildungspolitik den Weg zum gesteckten Ziel, nämlich der zunächst sprachlichen Assimilierung sämtlicher Albaner, Slaven und Vlachen (VOURI 1992: 186)¹¹. Dass die vom FALLMERAYER-Opponenten PAPARRIGOPOULOS (in seiner *Istoria tou Ellinikou*

⁹ Zitiert bei ANDERSON 1998, S. 167.

¹⁰ Zu den außenpolitischen Motiven FALLMERAYERS, der vor einem Übergreifen des russischen Einflusses auf slavische (nach seiner Logik auch Griechenland!) Balkanvölker warnte, vgl. SPECK 1994. Zur Nachwirkung der Fallmerayer-Debatte bis heute s. WENTOURIS 2000.

¹¹ Die Serben haben sich – u.a. durch den Massensexodus aus dem Kosovo 1690 sowie den frühen Autonomiestatus 1804 – rechtzeitig abgesetzt. Der starke kulturell-sprachliche Einfluss aus Russland bei den Vojvodina-Serben führte zu einer innerslavischen Diglossie zwischen Volkssprache und dem (massiv russisch-kirchenslavisch durchgesetzten) Slaveno-Serbischen.

Ethnous 1886, Bd. ID, 86–88) in die Welt gesetzte, von der griechischen Rechten bis heute zu hörende Position, das Patriarchat habe es während der Turkokratie versäumt, alle Orthodoxen des Balkans zu hellenisieren, in der nationalen Rückprojektion zwar unhistorisch, aber doch realistisch ist, bestätigt auch die Einschätzung WEIGANDS 1924¹².

Die griechische Wiedergeburt trägt bereits den in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s akut werdenden Befreiungsimperialismus in sich, der am byzantinischen Raumbild orientiert ist und hierbei unter Einsatz des Zaubermittels einer angeblich überlegenen Kultur bewusst ethnische Grenzen überschreitet und sich somit de facto ideologisch, nicht ethnisch definiert. Die nationale Lebenslüge der Griechen bis heute besteht allerdings darin, das 1912–1913 eroberte Ägäis-Makedonien als ethnisch rein zu legitimieren und ethnische Minderheiten zu leugnen: Nur durch das byzantinisch-rhömische Konzept konnte der griechische Staat sein „Engagement“ in der Region Makedonien rechtfertigen, von deren ca. 2 Millionen Einwohnern um 1900 nur 10,13% ethnische Griechen waren¹³. Da die griechische Tradition allerdings die patriarchistischen Slaven sowie die orthodoxen Albaner und Vlachen als Griechen zählt, ergibt sich ein Anteil von ca. 30%. Da die bulgarische und griechische Seite stillschweigend davon ausgingen, dass die in den drei makedonischen Vilayets 20-30% der Gesamtbevölkerung bildenden Muslime nach der „Befreiung“ umgebracht oder vertrieben werden müssten¹⁴, erklärt sich die Dauer und das Ausmaß des griechisch-bulgarischen Konflikts in Makedonien durch die Ausgewogenheit der Kräfte um 1900¹⁵.

Als Beispiel für das seit VELESTINLIS im Raum stehende Assimilationsprogramm, das bewusst auf die Manipulation kollektiver Erinnerung – und zwar im Namen der Volksaufklärung – abzielt, sei aus dem viersprachigen (griechisch-vlachisch-albanisch-slavischen) Gesprächswörterbuch des DANIEL aus Moschopolis (2. Auflage:

¹² „Der Dünkel auf die Vergangenheit ist auch die Ursache, dass man die neugriechische Sprache möglichst dem Altgriechischen gleich zu machen sucht, während die Volkssprache als unwürdig angesehen wird, als Literatursprache zu dienen. Gerade dieser Umstand hat die bulgarische und aromunische Bevölkerung Makedoniens vor der Gräzisierung gerettet. Die überall in Städten und Dörfern errichteten griechischen Schulen vermochten gerade infolge der schwer zu erlernenden Schriftsprache, die so gänzlich von der auch in Makedonien verbreiteten Vulgärsprache abweicht, nicht assimilierend zu wirken. Wäre die griechische Volkssprache auch Schriftsprache gewesen, so wäre sie Gemeinsprache aller christlichen Völker Makedoniens geworden.“; s. WEIGAND 1924, S. 32–33.

¹³ Vgl. ADANIR 1992, S. 164. Zu den enormen Schwankungen der Statistiken, die auf unterschiedliche Definitionen von Ethnos zurückgehen, vgl. auch WILKINSON 1951, S. 133–160 (The Macedo-Slavs, 1903–1910).

¹⁴ Von der muslimischen Bevölkerung des Balkans des Jahres 1911 sind 1923 nur noch 38% anwesend: Der Rest ist geflohen und auf der Flucht gestorben, über 600000 Muslime werden getötet (MC CARTHY 1995).

¹⁵ KARAKASIDOU führt anhand von Statistiken den Siegeszug der bulgarisch-exarchistischen Kirche in Ägäis-Makedonien vor, der dann allerdings mit dem gescheiterten Ilinden-Aufstand 1903 jäh gestoppt wurde: Von 1886 bis 1900 wechselten 27,5% der Bevölkerung der heutigen Präfektur Florina von der griechisch-patriarchistischen Seite auf die bulgarisch-exarchistische; vgl. KARAKASIDOU 2000, S. 56–57.

1802; nicht überliefertes Original wohl 1762) zitiert (nach SELIŠČEV 1918: 11; vgl. KRISTOPHSON 1974, NIČEV 1977):

Αλβανοί, Βλάχοι, Βούλγαροι, Αλλόγλωσσοι χαρήτε
 Κε ετομασθήτε όλοι σάς, Ρωμαίοι να γενήτε
 βαρβαρικήν αφήνοντας γλώσσαν, φωνήν και ήθη
 οπού στους απογόνους σας να φαίνονται σαν μύθοι.
 Ξυπνίσατε απ' τόν βαθύν ύπνον της αμαθείας.
 Ρωμαίικα γλώσσα μάθετε, Μητέρα της σοφίας.

„Albaner, Vlachen, Bulgaren, Anderssprachige seid froh,
 und macht Euch bereit Rhomäer zu werden
 laßt die barbarische Sprache, Stimme und Sitten
 damit sie Euren Nachkommen wie Mythen vorkommen.
 Erwacht aus dem tiefen Schlaf der Unwissenheit
 und lern die rhomäische Sprache, die Mutter der Weisheit.“

Die Sprache als Instrument für In- und Exklusion, das die griechische *in-group* nach Belieben einsetzt, analysiert IOANNIDOU anhand des historischen Kinderromans von P. DELTA *Ta Mystika tou Valtou* (Die Geheimnisse des Sumpfes¹⁶), wo der sprachlich assimilierte Bulgare aufgrund der griechischen Diglossie sprachlich leicht zu stigmatisieren ist: Zum Helden des Romans, dem Ziehkind Jovan, wird gesagt:

„Du mußt Griechisch lernen [...] Du darfst nicht länger Bulgare sein“ (Πρέπει να μην είσαι πιά βούλγαρος). Später heißt es über ihn: „Er haßt die Bulgaren und hat Griechisch gelernt. Er heißt Jovan, wir werden ihn zu Janni machen“ (Θα τον κάνουμε Γιάννη). Später im griechisch-bulgarischen Guerillakrieg 1904–1908 wird der junge Mann Jovan von einem Griechen gefragt: „Aber Du sprichst nicht gut Griechisch – wie soll ich Dir vertrauen?“

Dass die patriarchistische Kirche selbstverständlich das byzantinische Griechenlandbild unterstützt und somit politisch wird, belegt das vernichtende Urteil des Makedonienreisenden BRAILSFORD¹⁷ (1906: 195). Die Kirche ist nicht der Vordenker des pseudoaufklärerischen Erweckungsprogramms zur Assimilation der Slaven, Albaner und Vlachen im makedonischen Raum um 1900. Da das säkulare, von weltlichen Mäzenen getragene griechische Schulsystem jedoch vor allem auf die städtischen Zentren abzielt, bleibt die patriarchistische Kirche im gesamten 19. Jh. wichtigster Streiter für die griechische Sache im ländlichen Bereich.

Im Zusammenhang mit dem entfachten Kirchenkampf in Makedonien nach 1870 erwähne ich kurz eine aus dem partiellen Misserfolg der slavischen Wiedergeburt in Makedonien erwachsende Kraft: die sog. „Grkomani“, die um 1900 ca. 20–40% der slavischen Bevölkerung Makedoniens ausmachen. Der Terminus selbst ist eine eindeutig pejorative Fremdzuschreibung durch die bulgarisch national erweckten Sla-

¹⁶ Gemeint ist der damals noch nicht trockengelegte Sumpf in der Ebene westlich von Thessaloniki.

¹⁷ „If every bishop in France and Germany were an Italian, if the official language of the Church were not Latin, but Italian, and if every priest were a political agent working for the annexation of France and Germany to Italy, we might have some analogy to the state of things which actually exists in Turkey“.

ven, er bezeichnet diejenigen slavischen Landbewohner Makedoniens, die sich nach der Einrichtung des als Nationalkirche angesehenen bulgarischen Exarchats 1870 weiterhin zum Patriarchat in Konstantinopel bekennen, was recht plausibel ist, da das Exarchat bereits 1872 für schismatisch erklärt wird – und der Bauer neigt bekanntlich nicht zur Häresie.

Die in der Sekundärliteratur zu findende Gleichsetzung von der Entscheidung für das Exarchat oder das Patriarchat mit bulgarischer oder griechischer Nationalgesinnung ist verfrüht, da wir zu wenig über das Bewusstsein der Grkomani wissen. Wir schlagen vor, dieses Phänomen als Resistenz bzw. Indifferenz des ländlichen Raums gegen Nationalisierungsversuche einzuordnen, auch wenn uns speziell der griechische Wissenschaftsbetrieb die Grkomani als glühende Patrioten, als Saboteure des Ilinden-Aufstandes von 1903, als die „besseren Griechen“ darstellen will (dieser Terminus zur Manipulation assimilierter Minderheiten wird heute übrigens wieder gezielt vom Athener Erzbischof CHRISTODOULOS verwendet):

Bis zu den Balkankriegen ist ein makedonisches Regionalbewusstsein durchaus mit patriarchalistischer Orientierung kompatibel: Im Roman „De profundis“ von MYRIVILIS¹⁸, in dem griechische Soldaten an der Front von Bitola (im Dorf Velušina) während des 1. Weltkriegs in Kontakt zu patriarchalistischen Slaven im seit 1913 serbischen Vardar-Makedonien treten, finden wir eine der sehr seltenen Äußerungen zum Bewusstsein der Grkomani: „Sie wollen keine Bulgaren sein, weder Serben noch Griechen. Einfach nur «Makedon orthodox»¹⁹. Deshalb sei vor der Gleichsetzung „Grkoman = nationaler Grieche“ gewarnt und auf das Phänomen multipler, fließender Identitäten auf dem Balkan erinnert: Bei Gesprächen mit 80–90jährigen in Ägäis-Makedonien ist uns auf die Frage, ob patriarchalistisch mit griechisch-nationalem Bewusstsein synonym gewesen sei, mehrfach geantwortet worden, dass die Grkomani einfach nur mit einer Eingliederung in den griechischen Staat gerechnet, während die Exarchisten auf die bulgarische Karte gesetzt hätten: Die Frage der Kompatibilität und Verknüpfbarkeit von Mehrfachidentitäten bzw. Identitätsschichten besitzt zentrale Bedeutung bei der Beschreibung Makedoniens im 19. und 20. Jh., speziell während kriegerischer Auseinandersetzungen (vgl. GOUNARIS 1995, 1997).

b) Wirtschaftliche Voraussetzungen für die Wiedergeburt. Reslavisierung der Städte

Wie müssen wir uns erklären, dass es im 19. Jh. zu slavischen Emanzipationsbewegungen kam, obwohl die Phanarioten gerade zum Siegeszug des Hellenismus angetreten waren, indem sie beim Sultan die Schließung des Patriarchats in Peć (Kosovo) 1766 und des Erzbistums Ohrid (Makedonien) 1767 erschlichen hatten? Entscheidend war das Entstehen des *Balkan Orthodox Merchant*, wie STOIANOVICH ihn 1960 beschrieben hat, der die fest eingefahrenen Fronten „kultureller Arbeitsteilung“ im Sinne von BARTH 1969 aufzuweichen begann, d.h. zwischen den slavischen Bauern

¹⁸ MYRIVILIS, Stratis: I zoi en tafo. Istories tou polemou [De profundis. Geschichten aus dem Krieg]. 1. Aufl. 1924 (ND 1991), 2. Aufl. 1930 (1993).

¹⁹ Bezeichnenderweise abgedruckt im Organ „Ta Moglena“ der „Makedonischen Bewegung für Balkanische Prosperität“, der makedonischen Minderheit in Nordwestgriechenland; Nr. 75 (Juli 1993), 14–15.

und der gräzisierten städtischen Oberschicht von Kaufleuten und höherem Klerus. Der Prozess der slavischen Wiedergeburt beginnt, als der auf sozialer und kultureller Ebene anzuesiedelnde Antagonismus griechisch-slavisch aus dem Gleichgewicht gerät²⁰.

Durch die Gewichtsverlagerung in den Handelsbeziehungen des Osmanischen Reichs nach Westen hin erleben die nichtmuslimischen Kaufleute einen großen Aufschwung, durch die russisch-türkischen Kriege im 18.–19. Jh. – speziell den Krimkrieg 1850–1855 – wird Saloniki und sein Hinterland immer wichtigerer Umschlagplatz. Parallel zum Aufstieg von kommerziellen Gruppen und regionalen Notabeln (*ayan*) gewinnt die Schicht der christlichen kommunalen Führer politisch an Bedeutung (*çorbaci*). Das Stadtleben erlebt einen demographischen Aufschwung, die Zahl der christlichen Handwerksmeister innerhalb der Zünfte (*esnaf*) nimmt zu. Der Westeuropäern gewährte extraterritoriale Status (mit Konsulargerichtsbarkeit sowie Handels-, Zoll- und Niederlassungsfreiheit) im Osmanischen Reich machte es für die christlichen Balkankaufleute attraktiv, im eigenen Land auf Europäer aufzutreten (oder zumindest als Protegé einer europäischen Botschaft). In Saloniki, der Metropole Makedoniens, prägt das jüdische Element diese Reformepoche: Die Sepharden dominieren das Bankwesen und die entstehende Industrie. Der Aufschwung der handwerklichen Produktion und der Textilmanufaktur, aber auch die sog. *celâli*-Aufstände²¹ haben zu einer Landflucht geführt, deren Ergebnis die „Ruralisierung“ und die Reslavisierung der dort ansässigen gräzisierten Slaven war. Die neuen nicht-muslimischen Eliten dominieren auch das kulturelle Leben: Z.B. erscheinen von 47 Zeitungen und Zeitschriften in Istanbul im Jahre 1876 nur 13 auf Türkisch, der Rest war auf Griechisch, Armenisch, Französisch, Bulgarisch, Spanisch und Englisch (ADANIR 1998: 62). Die zunächst nur ökonomische Elitenrivalität führt zu rivalisierenden Nationalismen, oder, wie REITER (1985: 409) es formuliert hat: „Die Nation ist ein Requisit der Aufsteiger“, das diese zum Umbau der Gesellschaft benötigen.

Auch wenn die erste Formulierung zur Abschüttelung der osmanisch-phanariotischen „Doppelherrschaft“ im Rahmen der nationalen Wiedergeburt vom eingangs zitierten Mönch PAISIJ stammt, so ist der Nationalgedanke letztlich das Ergebnis der progressiven Einbeziehung des Balkans in das allgemeineuropäische Wirtschaftssystem²². Ohne seine sozioökonomischen Hintergründe, die zur Entstehung einer neuen Mittelklasse führen, können wir die slavische Wiedergeburt nicht korrekt verorten: Alle bulgarischen und makedonischen Wiedergeburtler entstammen gräzisierten Kaufmannsfamilien (ebenso wie alle serbischen Protagonisten wohlhabenden Viehhändlerfamilien entspringen). Mit Blick auf das 1878 gegründete und 1885 um

²⁰ In der Folge beziehen wir uns vor allem auf ADANIR 1979, 1982, 1992, 1994, 1997, 1998.

²¹ Als Folge des tiefgreifenden Transformationsprozesses, in dem die Osmanen versuchten, ein Söldnerheer aufzustellen, was zu höherer Besteuerung und großer Unzufriedenheit auf dem Land führte. (ADANIR 1997, S. 117).

²² Vgl. HECHTER 2000, S. 73: „Serbia and Greece were the territories most closely tied to the developing world economy. The opportunity to exchange with the rapidly developing societies in the West enabled local Serbian and Greek authorities to be more autonomous of Constantinople – thus more capable of resisting direct rule – than any others in the Empire.“ Hechter führt die balkanischen Nationalismen bis 1912/13 als „peripheral nationalism“.

Ostrumelien erweiterte Bulgarien verweigern sich die Slaven Makedoniens dem griechischen Nationalismus, im krassen Gegensatz zu den Vlachen und Arvaniten, deren sozioökonomische Ambitionen (bis heute) sehr erfolgreich von ihm absorbiert werden.

c. Die politischen Voraussetzungen für die slavische Wiedergeburt: Kulturpolitik der Pforte. Entwicklung des Schulwesens

Die osmanische *Tanzimat*-Reformperiode (dt. „Ordnung“) 1839–1876 ist eine weitere wichtige Voraussetzung für die Realisierung der Wiedergeburt (ADANIR 1979, 1991). Innerhalb der osmanischen Kultur- und Verwaltungsautonomie war es so, dass z.B. im 18. und 19. Jh. Rumänen, Bulgaren, Serben, Albaner oder Griechen ihre ethnische Identität innerhalb der orthodoxen Konfession wechseln konnten, ohne dass dies ihre Position gegenüber der Pforte (als Untertan und Steuerzahler) beeinflusst hätte: Das *millet rum*²³ war somit ein denkbar geeignetes Biotop für ethnische und anschließend nationalisierende Umpolungsversuche.

Der *Tanzimat* ist – neben dem Konflikt zwischen der Zentralmacht und den mächtig gewordenen *ayan* (z.B. ALI PASCHA von Jannina) – vom Eindruck der griechischen Nationalbewegung gekennzeichnet, deren Nachahmung um jeden Preis verhindert werden soll. Das vorrangige Ziel der Reformepoche ist die Schwächung des griechischen Bildungsmonopols in Epirus, Makedonien, Thrakien und Bulgarien. Jedoch erst nach der ca. 1900 gewonnenen Einsicht, dass das System der autonomen konfessionellen Gemeinschaften beste Voraussetzungen für einen separatistischen Nationalismus bietet, ändert man die Taktik: Die Abschaffung der *millets* soll alte, religiös und dynastisch geprägte Loyalitäten durch ein säkulares und territorial gebundenes Konzept der Staatsnation ersetzen. Das jungtürkische Konzept des Osmanismus, als direkte Konkurrenz zum Konzept des vermeintlich ethnisch homogenen Nationalstaats, kommt 1908 jedoch definitiv zu spät²⁴.

Die osmanische Regierung hat nicht nur das Erstarken der nationalen Parteien zugelassen, sie scheint es sogar noch anzustacheln: 1870 wird – wohl der verheerendste Schritt der osmanischen Religionspolitik – im Ferman des Sultans zur Einrichtung des bulgarischen Exarchats festgelegt, dass die bulgarische Seite nachträglich Eparchien dazugewinnen könne, wenn in den jeweiligen Gebieten eine proexarchistische 2/3-Mehrheit gewonnen würde (ADANIR 1979: 71–72). Von 1839–1870 sind der Kirchenkampf gegen das Patriarchat von Konstantinopel und der Kulturkampf gegen die Gräzisierung komplementäre Aspekte ein und desselben Prozesses, nämlich der Nationswerdung der Bulgaren. In diesem Kontext kann die Kirche in Bulgarien die Schulbildung schwerlich anders als ein Instrument des *nation building* konzipieren. Hiermit steht sie im Gegensatz zur griechischen Kirche, die zur Zielscheibe des säkularisierenden Aufklärertums des griechischen Schulwesens wird, das viel eher auch weltlich-naturwissenschaftliche Fächer integriert. Das bulgarische Schulwesen mit

²³ *Rum* leitet sich her von Rhomäer, d.h. (Ost)Römer, wie sich die byzantinischen Griechen selbst bezeichneten, umfasst aber alle orthodoxen Balkanvölker.

²⁴ Vgl. HACISALİHOĞLU, M.: Die Beziehungen zwischen den Jungtürken und den Parteien der Mazedonischen Frage. Diss. München 2001.

national-konfessionell emanzipatorischer Stoßrichtung steht also gegen das antiklerikale, universell aufklärerische, gegen die patriarchistische Hierarchie gerichtete griechische Schulwesen (ADANIR 1991: 442–445). Mit dem Jahr 1870 beginnt der Aufbau einer bulgarisch orientierten Parallelstruktur zum griechischen Schulnetz in Städten und Dörfern. Den sich hieraus entwickelnden Konflikt haben wir uns so vorzustellen, dass es regelmäßig auf den Dörfern zu Streitereien um die Benutzung des Schulgebäudes, zu Krawallen und Schlägereien um die sonntägliche Benutzung der Kirchenkanzle oder die Belegung von Familiengruften auf den Dorffriedhöfen kam, die das Patriarchat den Schismatikern, wie sie die Exarchisten nannte, nicht zugestehen wollte²⁵.

Wenn wir eingangs die slavische Wiedergeburt als urbanes Phänomen beurteilt haben, die die gräzisierte bürgerliche Schicht ansprechen will, so passt es in dieses Bild, dass sich ihre eigentlichen Ziele dort leichter durchsetzen ließen, wo die slavische Bevölkerung niemals islamisierenden oder gräzisierungsbefördernden Assimilationsanreizen ausgesetzt war und somit keine typisch urbane Reethnisierungsresistenz bestand: auf dem Land. In mittelgroßen bis sehr großen Dörfern wie Buf/Akritas und Banica/Vevi bei Florina oder Cakoni/Chrisa und Tušim/Aetochori bei Aridaia wurden bulgarische Schulen mit großem Erfolg eingerichtet und hatten Monopolstellung – die Wirkung der bulgarischen Nationalpropaganda hat zur Folge gehabt, dass während der deutschen Besatzung 1941–1944 gerade derartige Dörfer sich der bulgarischen „Och-rana“ anschlossen und gegen die griechischen Partisanen kämpften²⁶. Im gesamten Vilayet Bitola gab es 1901 227 bulgarische Schulen (mit ca. 400 Lehrern und 15000 Schülern) gegen 305 griechische Schulen, daneben 35 serbische und 33 vlachische sowie 391 osmanische²⁷. Im Kontrast zum Erfolg des bulgarischen Schulnetzes auf dem Land sei der Bericht von KÄNČOV, dem Inspektor für das bulgarische Schulnetz, von 1891 zur Situation in Bitola selbst zitiert: Die überfinanzierten Vorzeigeanstalten der Griechen, speziell die Mädchengymnasien, die graecophone junge Mütter heranziehen sollten, übten große Attraktivität auf die urbane Schicht der Slaven, Albaner und Vlachen aus. Känčov beklagt, dass es nur 15 griechische Familien²⁸ in Bitola,

²⁵ Eine realistische szenische Darstellung findet sich im Kellergeschoss des „Museums für den Makedonischen Kampf“, dem nationalistischen Gruselkabinett in Thessaloniki, in dem Schulklassen auf die Nationaldoktrin eingeschworen werden. Im Eingangssaal hängt eine einzige ethnographische Karte aus der Mitte des 19. Jh.s, die als Nordgrenze rein griechischen Siedlungsgebiets die Linie Ohrid – Skopje – Sofija – Varna angibt. Noch dreister ist die Wandtafel zum bulgarischen Exarchat, die 1870 als Startpunkt des slavischen Elements in der Region Makedonien nennt (Αρχισε η βουλγαρική διείσδυση στη Μακεδονία).

²⁶ Als illoyale Slaven haben diese Dörfer sich im Griechischen Bürgerkrieg 1946–1949 dann auf die kommunistische Seite geschlagen, die eine makedonische Autonomiebewegung gefördert hat; zum *identity switching* zwischen Bulgaren- und Makedonentum in Ägäis-Makedonien s. VOSS 2003.

²⁷ ADANIR 1992, S. 176; PAPADOPOULOS 1992, S. 91–92; LORY/POPOVIĆ 1992, S. 87–89.

²⁸ KÄNČOV 1891, S. 11: „Te, koito sa čuždenci v Bitolja, koito imat ne poveče ot 15 familii [...]“. Über den 1890 eingesetzten serbischen Konsul von Bitola schreibt er: „[...] sãrbite si otvori-cha konsulato v grada. Za konsul e izbran eden chitãr kuco-vlach, Bodi. Toj ot pãrvija den na dochoždanieto si počna da privikva ot grada i selata bãlgarskite sveštennici i učiteli i gi uve-

dafür aber 1300 Schüler in griechischen Schulen gebe, während die bulgarischen Schulen nur von 540 Schülern besucht werden (bei einer Einwohnerzahl von ca. 20000).

d. Die makedonischen Protagonisten: Die Situation im Sandžak Bitola

Nun sollen zwei eng mit Bitola verbundene Biographien von Wiedergeburtlern aus der Region Makedonien vorgestellt werden: zum einen die Brüder MILADINOV (GESEMANN 1968), zum anderen Grigor PRLIČEV (Autobiographie 1929, KADACH 1977).

Dimitar MILADINOV wurde 1810 in einer Kaufmannsfamilie in Struga (7 km nördlich von Ohrid) geboren, sein Bruder Konstantin 1830. Beide besuchen die griechische Schule in Ohrid und die griechische Oberschule in Jannina, anschließend arbeitet Dimitar als Griechischlehrer in Ohrid, Struga, Kukuš/Kilkis und Bitola, Konstantin zwei Jahre in Bitola, bevor er 1849 ein Studium der klassischen Philologie in Athen beginnt, und 1856–1860 in Moskau slavische Philologie studiert. Auf einer Forschungsreise des russischen Slavisten und Gelehrten GRIGOROVIČ wird Dimitar, der erste Folkloresammler im makedonischen Raum, zu weiteren Studien ermutigt. Da Russland zu dieser Zeit noch nicht zu einer Unterstützung der Bulgaren nach einer Nationalkirche und einem Nationalstaat bereit ist, erscheint die Sammlung im Jahre 1861 in Zagreb auf Initiative des illyristischen, d.h. pansüdslavischen Bischofs STROSSMAYER.

Die beiden Brüder leisten dieselbe Arbeit wie KARADŽIĆ aus der Ostherzegovina für die serbische Sprache. Während dieser allerdings in Europa von Jakob GRIMM und GOETHE gefeiert wird und jahrzehntelang in Wien lebt, wird Dimitar vom griechischen Bischof in Ohrid denunziert, von der osmanischen Verwaltung verhaftet und nach Istanbul verbracht, wo er mit seinem Bruder, der ihm freiwillig gefolgt ist, 1862 im Gefängnis stirbt. Den Kontrast zu Karadžić kann man nicht genügend betonen: Karadžić, trotz Schriften wie *Srbi svi i svuda* („Serben alle und überall“, von 1836, veröffentlicht 1849) von der Forschung weitgehend entpolitisiert²⁹, wird vom Wiener Austroslavismus in der Gestalt von KOPITAR geschickt als antirussischer Stachel eingesetzt, indem man ihn bei der Schaffung einer dem Neurussischen diametral entgegengesetzten serbischen Volkssprache ermutigt, die eine vom Russischen unabhängige Kyrillica verwendet. So war für Wien die Kontrolle über die kroatische politische Emanzipationsbewegung gewährleistet, während Makedonien keine Rolle im politischen Konzept hatte (außer den Serben 1878 als Entschädigung für Bosnien in Aussicht gestellt zu werden): In Ermangelung einer westeuropäischen, wenn auch nur ihre Eigeninteressen verfolgenden Lobby muss sich die bulgarische Nationalbewegung schließlich darauf verlegen, Westeuropa durch provozierte Aufstände und die folgenden, vorprogrammierten blutigen Reaktionen der Osmanen auf die Makedonische Frage aufmerksam zu machen. Diese in den 1860–1870er Jahren

štavaše da se podčinjat ot novo na grăckata mitropolija i da văvedat v učilištata sărbkskija ezik. Bodi obeštava tvrde mnogo i prăska mnogo pari.“ (1891, S. 8–9).

²⁹ Als exponierte Gegenstimme sei VON ERDMANN-PANDŽIĆ 1995 aufgeführt.

entwickelte Taktik der *Bulgarian Atrocities* wird auch 1903 beim Ilinden-Aufstand in Makedonien angewendet.

Grigor PRLIČEV ist ein Alpinist der ethnischen Transition: In seiner durch mehrfache Identitätsbrüche gezeichneten Biographie finden sich zentrale Hinweise auf die Wechselwirkung von Selbst- und Fremdzuschreibung, so dass wir ihn in seiner Athener Zeit als „mimic man“, in seiner makedonischen Zeit als „marginal man“ (STONEQUIST 1961) beschreiben können. Letzteres soziologische Beschreibungsmodell für kulturelle Hybridisierung ist bereits 1937 von STONEQUIST entwickelt worden: Der hypersensibilisierte „marginal man“ nimmt zunächst in Form von Überassimilation extensiv Anteil an der dominanten Kultur, die ihn dann jedoch aufgrund seiner individuellen Mehrsprachigkeit ausstößt. Diese personalisierte erlebte Marginalisierung führt zu einem äußerst starken ethnischen Bewusstsein, so Stonequist.

Grigor PRLIČEV alias Grigorios STAVRIDIS (sein Vater hieß Stavros) wird 1830 in Ohrid geboren und stirbt dort 1893. Prličev lernt neben seiner Ohrid-Mundart die Katharevousa, ohne die griechische Volkssprache näher zu kennen oder ihr Bedeutung beizumessen; in diesem stark archaisierenden Griechisch bringt er es zu hoher Meisterschaft, so dass er als junger Medizinstudent in Athen im Jahr 1860 den Athener Dichterwettbewerb mit seinem anonym eingereichten Werk „Armatolos“ über das Klephtentum gewinnt: Er ist heute integraler Bestandteil der griechischen Nationalliteratur.

Über die griechische Sprache identifiziert Prličev sich in dieser Zeit mit der griechischen Kultur und verbindet in seiner griechischsprachigen Dichtung Archaismus, Romantik und Patriotismus, ohne seine Wurzeln vergessen zu haben. Das „Du“ im folgenden Zitat aus der Zeitschrift *Phos* von 1860 richtet sich an den Dichterkollegen ORPHANIDIS (KADACH 1977:97):

„Ich leugne nicht meine Nationalität; aber fünfzehn Jahre lang habe ich allezeit Griechenland gedient, [...], ich habe die griechische Sprache gelehrt an Orten, wo sie ganz unbekannt war, und habe so über tausend junge Leute gebildet, [...] Ja ich bin Bulgare, aber mein Herz und meine Gefühle sind viel griechischer als du [...] Wer fragt, ob ich Bulgare bin, wenn ich mit den griechischen Dichtern spreche und sie besser kenne als du.“

Seine krankhafte Verletztheit zeigt sich bereits 1860, als er verkündet, er werde seine Leier an einen Weidenbaum hängen und Griechenland, wo er die Luft der Freiheit atme, verlassen, wenn ihm ein Grieche außer Orphanidis sage, dass er ihn verachte³⁰. Als sein zweites großes Versopus „Skanderbeg“ von der Athener Gesellschaft negativ aufgenommen wird, zieht sich Prličev 1862 völlig aus dem literarischen Leben Griechenlands zurück und lässt sich wieder in Ohrid nieder. Das tragische Opfer, das der

³⁰ Bereits 1858 hat PRLIČEV als empörter Hellene einen frechen Leserbrief veröffentlicht, nachdem er zu Unrecht von einem russischen Mönch in der russischen Kirche in Athen angepöbelt worden ist. Prompt erscheint eine Gegendarstellung, die ihn als „nicht Grieche, sondern Barbare und Albaner der Herkunft nach und fremder Religion“ (ουχι Έλληνα όντα, αλλά βάρβαρον και Αλβανόν το γένος και αγνώστου θρησκεύματος) abstempelt. Auch in der Autobiographie (Kap. 12) erwähnt er oft den antibulgarischen Rassismus der griechischen Kommilitonen, die Bulgarophone hörbar als „Ochsen“ bezeichnen.

Dichter Prličev mit dieser Entscheidung bringt, ist die Entsagung des einzigen nicht nur schrift-, sondern auch literaturfähigen Sprachsystems, das er beherrscht, so dass die wichtigsten Zeugnisse von ihm nach 1862 einige Festtagsreden aus Ohrid sind. Die Ohrider Mundart – er nennt sie abwechselnd „Slavisch“ und „Bulgarisch“ – kann nur orales Ausdrucksmittel sein, das kyrillische Alphabet ist Anfang der 1860er Jahre nur drei Personen in Ohrid bekannt. Obwohl Prličev persönlich unter der eigenen „Sprachlosigkeit“ leidet – Standardbulgarisch und Russisch lernt er erst spät und schlecht – sind seine Reden von patriotischen Gefühlen geprägt: Er beschwört die Zuhörer, nicht die bulgarische Muttersprache zu vergessen, Bildung nicht mit griechischer Kultur gleichzusetzen, sondern dafür zu kämpfen, dass das Bulgarische den ihm gemäßen Platz erhält.

Es ist leicht nachvollziehbar, dass Prličevs folgende Aufrufe zur Abkehr der Slaven Makedoniens vom Hellenismus aufgrund der biographischen Glaubwürdigkeit enorme Breitenwirkung entfaltet. Berühmt sind seine öffentlichen Reden, in denen er die Wiedereinrichtung des Ohrider Bistums fordert (und Unterschriftensammlungen bei den Zünften durchführt u.ä.) und vor allem gegen das hellenisierende Schulsystem wettet. Seine Argumentation ist theologisch, aber auch rational-zweckorientiert untermauert, etwa in der berühmten Rede „Bewahre Dich selbst“ („Čuvaj se sebesi“): Christus habe den Menschen die heilige Schrift gebracht, so dass es Pflicht aller Christen sei, diese auch zu lesen. Stattdessen lernen die Kinder von Ohrid eine fremde Sprache, singen Lieder, ohne Liebe und ohne sie zu verstehen, und bleiben blind³¹. Der pragmatische, zeitökonomisch argumentierende Aspekt:

„Wieso verstehen wir nicht, dass die griechische Sprache die mühsamste von allen ist? Wieso werden wir uns nicht klar, daß wir unsere Kinder nicht 20 Jahre zur Schule schicken können? Warum denken wir nicht daran, daß im Falle von muttersprachlichem Unterricht keiner Analphabet bleiben würde? Ist es für uns nicht eine Schande, daß alle unsere Brüder auferweckt wurden und nur wir noch schlafen?“³²

Nur am Rande sei erwähnt, dass die griechische Gesellschaft bis heute wenig aus den Fehlern ihrer Minderheitenpolitik gelernt hat und weiterhin Assimilationswillige dadurch marginalisiert, indem sie Xenophonie mit nationaler Illoyalität verwechselt: Als nach dem Brauch, dass der jahrgangsbeste Schüler die griechische Fahne bei der Schulprozession am Nationalfeiertag (dem „Ochi“-Tag) am 25.10. tragen darf, sich hierfür im Oktober 2000 der Sohn albanischer Gastarbeiter qualifizierte, entbrannte ein heftiger Streit in den griechischen Medien, der das Dilemma zwischen Werte- und Abstammungsgemeinschaft offenbarte. Ergebnis: Der Albaner durfte die Fahne nicht tragen³³.

³¹ „Decata pejat na učilište i ne razbiraet. Za tova učeet bez sevda i slepi ostanveet.“ (MOKROV 1987, S. 60).

³² „Kako ne dumame oti elinskiot jazik e najmačen ot svite jazici; oti sakat 20 godini učejne! Kako ne dumame oti nie nemame vreme da i puštame čjadata 20 godini na učilište! Kako ne dumame oti da beše majkiniot jazik, nikoj neke ostaneše neučen! [...] Ne je li stram golem za nas, svite bratja naši da bidat razbudeni a nie sami da spijame!“ (MOKROV 1987, S. 60).

³³ In nationalistischen Blättern (vgl. *Proimos logos* 3.11.2000, S. 14–15) wird das Tragen der griechischen Fahne gar mit dem Empfang der Heiligen Kommunion gleichgesetzt: Der heterodoxe Albaner dürfe niemals die Fahne mit dem christlichen Kreuz tragen!

e. Makedonische Wiedergeburt in den 1990er Jahren

Es liegen in neuester Zeit hervorragende Studien zu den soziopolitischen Dimensionen von Ethnizität vor, so von SCHWANDNER-SIEVERS 1998 zu den albanischen Aromunen, von TRUBETA 1999 zu nicht-turkophonen Muslimen in Thrakien, sowie von TELBIZOVA-SACK 1999 und BRUNNBAUER 1999 zu den bulgarischen Pomaken, wobei die Prozesse in postkommunistischen Ländern hier nur begrenzt vergleichbar sind.

Abschließend soll die Frage aufgeworfen werden, ob es sich – nachdem wir die historische Epoche der Wiedergeburt als Etikettenschwindel entlarvt haben – bei der slavischen Minderheit in Ägäis-Makedonien in den 1990er Jahren, die sich in den letzten Jahren recht lautstark als „nationale Makedonen“ („ethnika makedones“) deklarieren, um eine tatsächliche *Wiedergeburt* handelt. VAN BOESCHOTENS Studie zur soziopolitischen Dimension von Ethnizität in Griechisch-Makedonien führt das Revival ethnischen Bewusstseins in der Region von Florina (ca. 20 km südlich von Bitola) auf den sozialen Aufstieg der makedonischen Minderheit seit dem Ende der Militärjunta 1974 zurück, nachdem diese Gruppe nach dem Bürgerkrieg 1946–1949 ethnisch *und* politisch stigmatisiert und marginalisiert wurde³⁴. Nach jahrzehntelanger quasi-Apartheidspolitik gegenüber den Makedonen, von der seit dem Metaxas-Regime 1936 kontinuierlich die ansässigen Vlachen und Kleinasienflüchtlinge profitiert haben, hatte die makedonische Minderheit in den 1980er Jahren erstmals die Gelegenheit, ihre Kinder in Belgrad, Skopje, Novi Sad oder Priština (oder auch in Griechenland) studieren zu lassen, so dass sich die Führungsschicht der heutigen Minderheitenpartei „RAINBOW“ aus avancierten Freiberuflern (Ärzte, Architekten) zusammensetzt, die über ihre Rechte in einem Mitgliedsstaat der Europäischen Gemeinschaft bestens informiert sind. Vergleichbare Folgen der Bildungsrevolution der 1960er Jahre, die Konstituierung einer neuen bürgerlichen, professionellen Elite, lassen sich etwa auch in Bosnien feststellen (CALIC 1996: 76–77). Eine derartige bürgerliche Schicht mit makedonischem Bewusstsein ist in Ägäis-Makedonien in diesem Jahrhundert bereits zweimal ausgeschaltet worden: 1903 im Ilinden-Aufstand und 1946–49 im griechischen Bürgerkrieg.

Für die makedonische Identität sei abschließend folgendes Modell angeboten: Keine der Wiedergeburtsparteien, keines der Schul- oder Kirchennetze hat ein makedonisches Bewusstsein propagiert. Im Gegenteil wird das lokale Bewusstsein der ansässigen slavischen Bevölkerung ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s aggressiven Nationalisierungsversuchen im Namen des Fortschritts ausgesetzt, deren „Gleichzeitigkeit und Divergenz“ (DE JONG 1984: 172) eine für ländlich geprägte Bereiche typische Aktivierungsresistenz in Form eines makedonischen, rein negativ definierten Regionalbewusstseins entstehen lässt, welches phasenweise mit erpressten Loyalitätsbekundungen für die eine oder andere Partei verbunden wird – zur Wirkung der Terrorbanden, die ab ca. 1900 die evolutionär-legitimistische Schiene in der bulgarischen und griechischen Politik ersetzen, vgl. KOLIOPOULOS 1987 und LIVANTOS 1999.

Die Ethnisierung des makedonischen Regionalbewusstseins geschieht meiner Meinung nach erst nach 1913 in allen vier Teilungsgebieten (d.h. Serbien, Griechen-

³⁴ „The consequence of all this was that any new conflicts were interpreted along ethnic lines, in the light of political memories of the past.“ (VAN BOESCHOTEN 2000b, S. 42).

land, Bulgarien, Albanien), und zwar als Folge der repressiven Assimilation. Die Sonderentwicklung in Serbisch-Makedonien (d.h. Vardar-Makedonien) tritt während des 2. Weltkriegs ein, als TITO den ethnopolitischen Umschwung der Komintern von 1934 nachvollzieht und eine Teilrepublik Makedonien innerhalb der Jugoslawischen Föderation schafft. Das in Skopje von rein proserbisch orientierten Kräften organisierte *nation building* wird von der Bevölkerung Vardar-Makedoniens als eine mögliche Realisierung langersehnter Träume akzeptiert, während das Identifikationspotential der Republik Makedonien inklusive der hier implementierten Standardsprache bei der makedonischen Minderheit in Griechenland, Albanien und Bulgarien sehr gering ist³⁵.

Die Sonderentwicklung Vardar-Makedoniens und die dort betriebene, eine makedonische ethnonationale Identität essentialisierende Historiographie sollten weitgehend ausgeblendet werden, wenn man zu Erkenntnissen über Identitätsmuster im gesamtmakedonischen Raum um 1900 gelangen möchte. Zwar gehört Bitola heute zur Republik Makedonien, doch liegen sein eigentliches Hinterland (so die heutige Präfektur Florina als Teil des Sandžak Bitola) ebenso wie alle Geburtsorte der gefeierten Helden des makedonischen Freiheitskampfes sowie ihre Wirkungsstätten in Gebieten, die heute zu Griechenland gehören. Die hieraus gewachsene Erinnerungskultur lebt in der Gegend von Florina und Edessa sehr viel stärker und unverfälschter als in Skopje – man muss sie nur finden wollen.

Literatur

- ADANIR, F. (1979): *Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*. Wiesbaden (Frankfurter Historische Abhandlungen, 20).
- . (1982): Zum Verhältnis von Agrarstruktur und nationale (sic) Bewegung in Makedonien 1878–1908. In: *Der Berliner Kongress von 1878. Die Politik der Großmächte und die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Hgg. R. MELVILLE, H.-J. SCHRÖDER. Wiesbaden (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte, Beiheft 7), 445–461.
- . (1991): Die Schulbildung in Griechenland (1750–1830) und in Bulgarien (1750–1878). Im Spannungsfeld von Bewahrung der ethnisch-konfessionellen Identität, Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und Herausbildung des Nationalbewußtseins. In: *Revolution des Wissens? Europa und seine Schulen im Zeitalter der Aufklärung (1750–1825). Ein Handbuch zur europäischen Schulgeschichte*. Hgg. W. SCHMALE, N.L. DODDE. Bochum, 433–468.
- . (1992): The Macedonians in the Ottoman Empire, 1878–1912. In: *The Formation of National Elites. Comparative Studies on Governments and non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850–1940. Vol. VI*. Hgg. A. KAPPELER, F. ADANIR, A. O'DAY. New York, 161–190.
- . (1994): The National Question and the Genesis and Development of Socialism in the Ottoman Empire: the Case of Macedonia. In: *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876–1923*. Hgg. M. TUNÇAY, E.J. ZÜRCHER. London, New York, 27–48.

³⁵ Zur Diskussion um eine Sprachreform in Skopje 2000–2001, die vor allem von Ägäis-Makedonen gefordert wird, vgl. Voss 2001.

- . (1997): Der Zerfall des Osmanischen Reiches. In: *Das Ende der Weltreiche. Von den Persern bis zur Sowjetunion*. Hg. A. DEMANDT. München, 108–128.
- . (1998): Nicht-muslimische Identitäten im Osmanischen Reich. In: *Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart*. Hgg. W. HÖPKEN, H. SUNDHAUSSEN. München (Südosteuropa-Jahrbuch, 29), 49–68.
- AGELOPOULOS, G. (1995): Perceptions, Construction, and Definition of Greek National Identity in Late Nineteenth – Early Twentieth Century Macedonia. *Balkan Studies* 36, 247–263.
- AGGELOPOULOS, A.A. (1980): *Voreios Makedonia. O Ellinismos tis Stromnitsis* [Nordmakedonien. Der Hellenismus von Strumica]. Thessaloniki.
- ANDERSON, B. (1998): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Berlin. (engl. Original 1983)
- AUGUSTINOS, J. (1973): The Dynamics of Modern Greek Nationalism: The „Great Idea“ and the Macedonian Problem. *East European Quarterly* VI/4, 444–453.
- BARTH, F. (Hg.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. Boston. Bergen.
- BRAILSFORD, H.N. (1906): *Macedonia. Its Races and Their Future*. London.
- BRUNNBAUER, U. (1999): Diverging (Hi-)Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks. *Ethnologia Balkanica* 3, 35–50.
- BRUSTEN, M.; HOHMEIER, J. (Hg.) (1975): *Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen*. Darmstadt.
- CALIC, M.-J. (1996): *Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina*. Frankfurt/M.
- CARNEGIE (1914): *Enquête dans les Balkans. Rapport présenté aux Directeurs de la Dotation par les Membres de la Commission d'Enquête*. Paris.
- COWAN, J.K. (Hg.) (2000): *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*. London, Sterling/Virginia.
- DANOVA, N. (1994): Die Rolle griechischer Kulturinstitutionen als Modernisierungsfaktor der bulgarischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert. In: *Allgemeinbildung als Modernisierungsfaktor. Zur Geschichte der Elementarbildung in Südosteuropa von der Aufklärung bis zum Zweiten Weltkrieg*. Berlin, 225–238.
- DE JONG, J. (1982): *Der nationale Kern des makedonischen Problems. Ansätze und Grundlagen einer makedonischen Nationalbewegung (1890–1903). Ein Beitrag zur komparativen Nationalismusforschung*. Frankfurt/M., Bern.
- . (1984): Die makedonische Nationswerdung – eigenständige Integration oder künstliche Synthese? In: *Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart*. Hg. K.-D. GROTHUSEN. Göttingen, 164–177.
- DJORDJEVIC, D.; FISCHER-GALATI, St. (1981): *The Balkan Revolutionary Tradition*. New York.
- GEORGIEVA, V.; KONECHNI, S. (1998): *Historical Dictionary of the Republic of Macedonia*. Lanham, London. (European Historical Dictionaries, 22).
- GESEMANN, W. (1968): Die Brüder Miladinov. Zum Ringen um ihr hundertjähriges Erbe. *Bulgarische Jahrbücher*, 1, 377–384.
- GOUNARIS, B.C. (1995): Social cleavages and national „awakening“ in Ottoman Macedonia. *East European Quarterly* 29, 409–426.
- . (1997): Social Gatherings and Macedonian Lobbying: Symbols of Irredentism and Living Legends in Early Twentieth-Century Athens. In: *Greek Society in the Making, 1863–1913. Realities, Symbols and Visions*. Adershot u.a. (Centre for Hellenic Studies, King's College London, Publications 3), 99–112.
- . (2000): *Stis ochthes tou Hydragora. Oikogeneia, oikonomia kai astiki koinonia sto Monastiri, 1897–1911* [An den Ufern des Hydragoras. Familie, Wirtschaft und städtische Gesellschaft in Bitola, 1897–1911]. Athen 2000.

- (2001): From Peasants into Urbanites, from Village into Nation: Ottoman Monastir in the Early Twentieth Century. *European History Quarterly* 31/1, 43–63.
- HANNICK, Chr. (Hg.) (1987): *Sprachen und Nationen im Balkanraum. Die historischen Bedingungen der Entstehung der heutigen Nationalsprachen*. Köln, Wien (Slavistische Forschungen, 56).
- HÄRTEL, H.-J.; SCHÖNFELD, R. (1998): *Bulgarien: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg.
- HASLINGER, P.; NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, J.; VOSS, Chr. (2000/2001): Zwischen Geschichtswissenschaft und Anthropologie. Regionale und nationale Identitäten als Gegenstand der Makedonienforschung. *Südost-Forschungen* 59/60, 462–489.
- HECHTER, M. (2000): *Containing Nationalism*. Oxford.
- HINRICH, U. (Hg.) (1999): *Handbuch der Südosteuropa-Linguistik*. Wiesbaden (Slavistische Studienbücher, Neue Folge, 10).
- HOPF, Cl. (1997): *Sprachnationalismus in Serbien und Griechenland. Theoretische Grundlagen sowie ein Vergleich von Vuk Stefanović Karadžić und Adamantios Korais*. Berlin, Wiesbaden (Balkanologische Veröffentlichungen, 30).
- HROCH, M. (1985): *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge.
- IOANNIDOU, A. (1995): Glosses kai ethnikes omades tis Makedonias sto ergo tis P.S. Delta [Sprachen und nationale Parteien Makedoniens im Werk von P.S. Delta]. *Valkanika Symmeikta* 7, 52–65.
- (2001): Diimerida gia tis slavikes dialektous tis Makedonias [Zweitägige Tagung zu den slavischen Dialekten in Makedonien]. In: *Glossiki eterotita stin Ellada: Oi glosses tis meionotitas tis Ditikis Thraakis (tourkika – pomakika). Ta vlachika. Oi slavikes dialektoi tis Makedonias. Ta arvanitika*. [Sprachliche Alterität in Griechenland: Die Sprachen der Minderheiten in West-Thrakien (Türkisch – Pomakisch). Vlachisch. Die slavischen Dialekte in Makedonien. Arvanitisch]. Hg. K. TSITSELIKIS u.a. Athen, 140–280.
- KADACH, D. (1977): Das literarische Werk des bilingualen Dichters Grigor Prličev (Grigorios Stavridis). *Zeitschrift für Balkanologie* XIII, 82–112.
- KÄNČOV, V. (1891): Bitolsko, Prespa i Ochridsko. *Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina*, 4 (Sofija), 3–101.
- (1900): *Makedonija. Etnografija i statistika*. Sofija (ND Sofija 1996).
- KARAGIANNIS, E. (1997): *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*. Münster (Spektrum, 51).
- KARAKASIDOU, A. (1997): *Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia 1870–1990*. Chicago, London.
- (2000): Transforming Identity, Constructing Consciousness: Coercion and Homogeneity in Northwestern Greece. In: ROUDOMETOF 2000, 55–97.
- (2000): Protocol and Pageantry: Celebrating the Nation in Northern Greece. In: *After the War Was Over. Reconstructing the Family, Nation, and State in Greece, 1943–1960*. Hg. M. MAZOWER. Princeton, London 2000, 221–246.
- KITROMILIDES, P.M. (1989): „Imagined Communities“ and the Origins of the National Question in the Balkans. *European History Quarterly* 19, 149–192.
- KOFOS, E. (1989): National Heritage and National Identity in Nineteenth- and Twentieth-Century Macedonia. *European History Quarterly* 19, 229–267.
- KOLIOPOULOS, J.S. (1987): *Brigands with a Cause. Brigandage and Irredentism in Modern Greece 1821–1912*. Oxford.
- KRISTOPHSON, J. (1974): Das Lexikon Tetraglosson des Daniil Moschopolitis. *Zeitschrift für Balkanologie* X/1, 1–128.
- LIVANIOS, D. (1999): Conquering the Souls: Nationalism and Greek Guerilla Warfare in Ottoman Macedonia, 1904–1908. *Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, 23, 195–221.

- LORY, B.; POPOVIĆ, A. (1992): Au carrefour des Balkans, Bitola. 1816–1918. In: *Villes ottomanes à la fin de l'empire*. Hgg. P. DUMONT, F. GEORGEON. Paris, 75–93.
- MACKRIDGE, P.; YANNAKAKIS, E. (Hgg.) (1997): *Ourselves and Others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*. Oxford, New York.
- MCCARTHY, J. (1995): *Death and Exile. The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821–1922*. Princeton.
- MEINARDUS, M. (1982): *Marginalität – Theoretische Aspekte und entwicklungspolitische Konsequenzen*. Saarbrücken, Fort Lauderdale (Sozialwissenschaftliche Studien zu internationalen Problemen, 72).
- MOKROV, B. (1987): *Zbor, pečat, vreme. Zbornik trudovi od istorijata na makedonskiot pečat*. Skopje.
- NIČEV, A. (1977): „Četiriezličnijat rečnik“ na Daniil (grčka i bälgarska čast). *Godišnik na Sofijskija universitet. Fakultet po zapadni filologii*, LXX,2. Sofija, 1–181.
- PAPADOPOULOS, St. (1992): Ecoles et associations grecques dans la Macédoine du nord durant le dernier siècle de la domination turque. In: *Macedonia. Past and Present. Reprints from Balkan Studies*. Thessaloniki, 71–120. (Erstabdruk: 1962)
- PRLIČEV, G. (1929): *Avtobiografija*. Sofija (griech. Übersetzung Athen 2000).
- REITER, N. (Hg.) (1983): *Nationalbewegungen auf dem Balkan*. Berlin (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Balkanologische Veröffentlichungen, 5).
- . (1984): Sprachenstreit auf dem Balkan als Ausdruck gesellschaftlicher Gegensätze. *Zeitschrift für Balkanologie* 20, 173–191.
- . (1985): Die Sprachlichkeit des Makedonischen. In: *Entstehung von Sprachen und Völkern. Glotto- und ethnogenetische Aspekte europäischer Sprachen*. Hg. P.S. URELAND. Tübingen, 403–413.
- ROTH, K. (2000): Zur einer „Politik der interethnischen Koexistenz“: Kann Europa von den historischen Vielvölkerstaaten lernen? *Südosteuropa Mitteilungen* 40/1, 3–21.
- ROUDOMETOF, V. (1996): Nationalism and Identity Politics in the Balkans: Greece and the Macedonian Question. *Journal of Modern Greek Studies* 14, 253–301.
- . (1998): From *Rum Millet* to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821. *Journal of Modern Greek Studies* 16/1, 11–48.
- . (1999): Invented Traditions, Symbolic Boundaries, and National Identity in Southeastern Europe: Greece and Serbia in Comparative Historical Perspective (1830–1880). *East European Quarterly* 32/4, 429–443.
- . (Hg.) (2000): *The Macedonian Question: Culture, Historiography, Politics*. New York (East European Monographs 553).
- SAHLINS, P. (1989): *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*. Berkeley.
- SCHWANDNER-SIEVERS, St. (1998): Ethnicity in Transition: The Albanian Aromanians' Identity Politics. *Ethnologia Balkanica* 2, 167–184.
- SELIŠČEV, A.M. (1918): *Očerki po makedonskoj dialektologii. T. 1*. Kazan' (ND Sofija 1981).
- ŠKOLSTVOTO (1979): *Školstvoto, prosvetata i kulturata vo Makedonija vo vremeto na prerodbata*. Skopje.
- SPECK, P. (1994): Schlecht geordnete Gedanken zum Philhellenismus. In: *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780–1830*. Hg. A. NOE. Amsterdam, 1–16.
- STEINKE, Kl. (1999): Sprachen. In: TROEBST, HATSCHIKJAN 1999, 395–416.
- STOIANOVICH, T. (1960): The Conquering Balkan Orthodox Merchant. *Journal of Economic History* XX, 234–313.
- STONEQUIST, E.V. (1961): *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York.
- SUNDHAUSSEN, H. (1994): Ethnonationalismus in Aktion: Bemerkungen zum Ende Jugoslawiens. *Geschichte und Gesellschaft* 20, 402–423.

- (1996): Bevölkerungsverschiebungen in Südosteuropa seit der Nationalstaatswerdung (19./20. Jh.). *Comparativ* 1996/1, 25–40.
- (1999): Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas. *Geschichte und Gesellschaft* 25, 626–653.
- TELBIZOVA-SACK, J. (1999): *Identitätsmuster der Pomaken Bulgariens. Ein Beitrag zur Minoritätenforschung*. Marburg/L. (Scripta Slavica, 7).
- TODOROVA, M. (1995): The Course and Discourses of Bulgarian Nationalism. In: *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*. Hg. P.F. SUGAR. Washington 1995, 55–102.
- (1996): The Ottoman Legacy in the Balkans. In: *Imperial Legacy. The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. Hg. L.C. BROWN. New York, 45–77.
- (1997): *Imagining the Balkans*. New York, Oxford 1997.
- TROEBST, St.; HATSCHIKJAN, M. (Hg.) (1999): *Südosteuropa. Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur. Ein Handbuch*. München.
- TRUBETA, S. (1999): *Die Konstitution von Minderheiten und die Ethnisierung sozialer und politischer Konflikte. Eine Untersuchung am Beispiel der im griechischen Thrakien ansässigen muslimischen Minderheit*. Frankfurt/M. u.a.
- VAN BOESCHOTEN, R. (2000a): Politicised borders: the case of Greek Macedonia. In: *Nationalising and Denationalising European Border Regions, 1800–2000. Views from Geography and History*. Hgg. H. KNIPPENBERG, J. MARKUSSE. Dordrecht, Boston, London, 83–106.
- (2000b): When Difference Matters: Sociopolitical Dimensions of Ethnicity in the District of Florina. In: COWAN 2000, 28–46.
- VON ERDMANN-PANDŽIĆ, E. (1995): Heiliger Boden und billiges Blut. Das großserbische Programm und die Tradition „ethnischer Säuberung“. *Die Slawischen Sprachen* 44, 5–23.
- VOSS, Chr. (2000): Das slavophone Griechenland – Bemerkungen zum Ende eines Tabus. *Südosteuropa Mitteilungen* 40/4, 351–363.
- (2001): Sprach- und Geschichtsrevision in Makedonien. Zur Dekonstruktion von Blaže Koneski. *Osteuropa* 8, 953–967.
- (2003): Macedonian linguistic and ethnic identity in Aegean Macedonia. *Die Welt der Slaven* XLVIII, 53–68.
- VOURI, S. (1992): *Ekpaidevsi kai Ethnikismos sta Valkania. I periptosi tis voreiodytikis Makedonias (1870–1904)* [Erziehungswesen und Nationalismus auf dem Balkan. Der Fall Nordwestmakedonien, 1870–1904]. Athen.
- (1994): *Piges gia tin istoria tis Makedonias. Politiki kai Ekpaidevsi, 1875–1907* [Quellen zur Geschichte Makedoniens. Politik und Erziehungswesen, 1875–1907]. Athen.
- (1998): *Piges gia tin istoria tis Makedonias (1889–1905). Ekklesia kai Kratos* [Quellen zur Geschichte Makedoniens 1889–1905. Kirche und Staat]. Athen.
- WEBER, E. (1976): *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1800–1914*. Stanford.
- WEIGAND, G. (1924): *Ethnographie von Makedonien. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil*. Leipzig (ND Sofija 1981).
- WENTURIS, N. (2000): Kritische Bemerkungen zu der Diskussion über die neugriechische Identität am Beispiel von Fallmerayer, Huntington und Auernheimer. *Südosteuropa* 49/5–6, 308–324.
- WILKINSON, H.R. (1951): *Maps and Politics. A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*. Liverpool.