

## BEITRÄGE

### Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel im Konfliktfeld der Reformen im Osmanischen Reich

MURAT ÇAGLAYAN (Bochum)

Die großen Reformversuche im Osmanischen Reich waren auch stets ein Versuch, die zentralistische Gewalt des Staates zu stärken und eine zentral gelenkte Verwaltungsstruktur nach französischem Vorbild aufzubauen. Das „Provinz-Gesetz“ von 1864 war eines der zentralen Themen der Reformperiode. Sie wurde von Fuat und Mithat Pascha ausgearbeitet und trat am 8. November 1864 in Kraft. Mit einigen provinziellen Ausnahmen wurde das Provinzgesetz 1867 auf alle Provinzen ausgeweitet und es entstanden 27 Provinzeinheiten (REINKOWSKI 2005: 44–45). Die Eingliederung in das reguläre Verwaltungssystem war nicht in allen Provinzen von Erfolg gekrönt. Dies gilt besonders in schwer zugänglichen Bergregionen wie Albanien, im Libanongebirge und im östlichen Schwarzmeergebiet.

Die zentrale Regierung kannte die Peripherien des Reiches bis zum Ende des 19. Jahrhunderts nicht sonderlich gut, zumal die kommunikative Infrastruktur nicht gut war. Die Kartographisierung des Reiches fand erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt. Die in Konstantinopel formulierten wohlklingenden Reformen konnten für die Menschen als bedrohlich empfunden werden. Denn sie kamen mit Pflichten und bürokratischen Eingrenzungen einher, die nicht immer willkommen waren: Rekrutierung zum Kriegsdienst und zentrale Besteuerung waren oft konfliktträchtig (ebd.: 24–25). Diese Regionen zeichnen sich auch durch ihre Grenzlage zu Nachbarstaaten durch ihre strategisch wichtige Stellung aus. Trabzon etwa war ein wichtiger strategischer Stützpunkt während des Krim-Krieges und ein wichtiger Handelsstützpunkt.

Die innere Entwicklung wurde nicht selten durch außenpolitische Faktoren mit beeinflusst. Während etwa in Nordalbanien die Politik Österreichs und Montenegros eine Rolle spielten, war das Libanongebirge Teil der „Osmanischen Krise“, bei dem sich Russland, England, Frankreich, Preußen und Österreich als Garantiemächte ein Vetorecht gegenüber der osmanischen Politik in dieser Region zubilligten (ebd.: 54–63). Die verwaltungstechnischen Reformen waren eben nicht nur ein Ringen zwischen zentralistischen und dezentralistischen Kräften, sondern auch ein Teil der außenpolitischen Auseinandersetzung mit den anderen Mächten. Frankreich und Russland legten 1867 konkrete Zukunftspläne zur Gestaltung des Osmanischen Reiches vor. Während Russland die „Aufteilung des Reiches in autonome Regionen auf Nationalitätenbasis“ projizierte, machte Frankreich Vorschläge, die die innenpolitische Lage reformieren sollten. Sie sah unter anderem vor, dass auf der Grundlage einer interkommunitären Erziehung der Einfluss der Religionsgemeinschaften zurückgedrängt werden sollte. Welche Probleme dieser Zugang mit sich brachte, wird im Folgenden anhand der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft im Detail dargelegt. Die

umfangreichen osmanischen bildungspolitischen Maßnahmen sind geprägt durch diese Säkularisierungsbemühungen französischer Couleur. Dieser von Frankreich inspirierte Kommunitarismus und die Säkularisierung spielten eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung zwischen dem orthodoxen Patriarchat, das seine traditionellen „Privilegien“ einforderte, und den immer zentralistischer werdenden staatlichen Institutionen, die eine einheitliche Grundlage schaffen wollten, vor allem in Bildungsfragen. 1871 wurde durch ein Gesetz das Amt des „*maarif müdiri*“ geschaffen: ein Bildungsminister, den es in jeder Provinz geben sollte und der zuständig war für die Durchsetzung reformatorischer Maßnahmen zentraler, staatlicher Bildungsvorlagen in den Provinzen. Damit haben wir ab diesem Zeitpunkt zwei zentrale Institutionen, die parallel um die „Zuständigkeit“ der Menschen konkurrierten. Der Staat erhob für sich den Anspruch, gleiche rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen, an denen alle gemessen werden sollten und an denen sich alle zu orientieren hatten. Der moderne Staat verlangte nach Omnipräsenz durch seine Gesetze und seine vermittelnden Institutionen, beanspruchte ein Gewaltmonopol mit dem es in die gesellschaftlichen Prozesse eingreifen konnte, brauchte ein stehendes Heer, und eine einheitlich zuverlässige Rekrutierungspraxis (ebd.: 28–45).

Das Patriarchat als religiöse Institution hatte seine eigenen, religiösen und identitätspolitischen Interessen und sah sich verantwortlich gegenüber seinen Anhängern. Damit erscheint ein Konkurrenz- und Konfliktfeld, welches es vor der Reformperiode zumindest in der Bildungspolitik so nicht gab. Die bis dahin religiös segregierte Gesellschaft sah Parallelgesellschaften vor, die in Bildungs- und Identitätsfragen relativ autonom existierten.

Bedeutend erscheint da die Bemühung, einen gewissen Osmanismus als staatstragende Ideologie zu etablieren. Am 19. Januar 1869 wurde ein neues Staatsbürgergesetz ratifiziert. Dies sah vor, dass jeder, der im Osmanischen Reich lebte, als osmanischer Staatsbürger zu gelten habe, sofern er nicht bereits eine andere Staatsangehörigkeit besaß. Eine andere Staatsbürgerschaft konnte man danach nur noch erwerben, wenn die osmanischen Behörden dem zustimmten (DAVISON 1963: 261ff.). Im Zentrum dieser Reformmaßnahmen liegen die Idee und das Bemühen, eine einheitliche, staatstragende und identitätsbildende Form des Osmanismus zu schaffen. Sie war gleichzeitig ein Instrumentarium gegen die Einmischung fremder Staaten. Jeder sollte den Gesetzen des osmanischen Reiches gegenüber verantwortbar sein. Das damals weit verbreitete Bestreben christlicher Untertanen, sich in den Jurisdiktionsbereich ausländischer Konsulate zu stellen und damit den osmanischen Gesetzen nicht zu unterstehen, sollte verhindert werden. Gleichzeitig galt es, den irredentistischen Bewegungen und die territorialen Verluste auf lange Sicht zu unterbinden.

Soweit erscheint hier zumindest der legale Rahmen. Wie er sich allerdings in der Praxis vor allem in der Auseinandersetzung des Patriarchats mit der zentralen Regierung formte, wird diese Analyse zeigen. Mit den Reformen und der zentralen „Verstaatlichung“ des Osmanischen Reiches hat sich auch die Frage nach Integration und Assimilation, nach Inklusion und Exklusion, nach Einheitlichkeit und Parallelität neu gestellt.

### Das Konzept des osmanischen Staatsbürgers und die Privilegien der griechisch-orthodoxen Kirche

Das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz (*müsavat / isotita*) für alle Bürger des Reiches, unabhängig von deren religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit, welches in der Zeit der zweiten konstitutionellen Periode ab 1908 formuliert wurde, hatte seinen Ursprung in der Reformperiode des *Tanzimat* (1839–76). Obwohl es eine politische Teilhabe an den Entscheidungsprozessen ermöglichte, stärkte und legalisierte es im Grunde auch die administrative Funktion der religiösen Gemeinschaften im Sinne des sogenannten „*Millet*“-Systems. Dieses stärkte im Allgemeinen eher die Autonomie der Minderheiten, als dass es eine osmanische Identität gefördert hätte. Das moderne Projekt war im Grunde nicht vereinbar mit den überkommenen Vorstellungen von autonomer und segregierter Administration.

Besonders problematisch erwies sich die autonome Gestaltung des Bildungswesens, das durch die Tanzimat-Reformen institutionalisiert wurde, jedoch auch vorher schon in diversen Formen bestand und der Autorität der Geistlichkeit unterlag. Diese „Privilegien“ (*imtiyazlar / pronomia*) führten durch die ganze Reformperiode hindurch bis zum Ende des Osmanischen Reiches zu Interessenkonflikten zwischen dem osmanischen Staat und der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft, vor allem in den 80er und 90er Jahren des 19. Jahrhunderts, in denen es zu Krisen in den Beziehungen zwischen dem orthodoxen Patriarchen und dem osmanischen Staat kam. Diese Krisen eskalierten nur deshalb nicht, weil die osmanische Regierung ihren Standpunkt nicht einfach aufoktroierte und dem Patriarchat immer wieder Privilegien gewährte. Das Patriarchat weigerte sich stets, sich in den Säkularisierungsprozess zu integrieren und eine einheitliche, für alle verbindliche legale und administrative Grundlage zu schaffen.

Mit den Jungtürken änderte sich die Qualität der Auseinandersetzung. Diese zogen es vor, radikale Reformen durchzusetzen, anstatt den Prozess durch Diskussionen weiter zu führen. Die Jungtürken betrieben eine rigide Politik und sahen die Entscheidungen des Parlaments als Volksentscheide an, die sie mit allen Mitteln der staatlichen Gewalt durchzusetzen versuchten (DERINGIL 1998).

Die Reaktionen und der Widerstand gegen die Reformen waren somit auch Reaktionen auf eine radikale Modernisierungstendenz, die den Staat institutionell säkularisierte. Dies stellte eine große Herausforderung für das orthodoxe Patriarchat, wie auch für alle anderen religiösen Institutionen des Reiches dar. Die ethnoreligiösen Gemeinschaften gingen damit aber ebenfalls durch einen Prozess der säkularen Nationalisierung (ANAGNOSTOPOULOU 2003: 1–35).

### Der Streit um Hoheiten, Einfluss und Privilegien

Das Privileg der autonomen Bildung ist ein wichtiges Element, das für Kontroversen und Beziehungskrisen zwischen der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft und dem Staat gesorgt hat. Aus diesem Grund ist die Kenntnis der Entwicklung auf diesem Gebiet nach den *Tanzimat*-Reformen von Bedeutung, insbesondere um die Konflikte zu verstehen, die sich im Bereich der Identitätspolitik gezeigt haben.

Erst das zweite Reformedikt von 1856 (*Hatt-i Hümayun / Islahat Fermanı*) erklärte die Absicht, dass Muslime und Nicht-Muslime in den gleichen Schulen unterrichtet werden und eine gleiche und gemeinsame staatliche Bildung durchlaufen soll-

ten. Dies war allerdings keine Vorschrift. Das Edikt erlaubte die Organisation eigener Schulen und Bildungseinrichtungen. In dieser Angelegenheit sollte auch der Konflikt zwischen religiösen und nicht-religiösen Angelegenheiten eine Rolle spielen. Insbesondere stellte die Frage der Säkularität eine große Herausforderung für das Patriarchat dar, sowohl in der Auseinandersetzung mit den Laien in der eigenen Gemeinschaft wie auch in der Auseinandersetzung mit dem Staat (ANAGNOSTOPOULOU 1997: 289–292).

Gleichzeitig wurden die religiösen Würdenträger quasi zu Beamten des Staates und zu einem integralen Bestandteil der osmanischen Bürokratie neuer Art, indem sie einen regelmäßigen staatlichen Lohn bekamen. Die Autonomie der geistlichen Würdenträger wurde damit teilweise beschnitten (KARA 1994: 266ff.).

Die neue „Ordnung für die allgemeine Bildung“ (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*) von 1869 teilte die Bildungseinrichtungen in private und öffentliche ein. Die öffentlichen Schulen waren offen für Alle. Private Schulen dagegen waren meist Einrichtungen der religiösen Gemeinschaften, die die finanzielle Bürde selbst tragen konnten und mussten. Ihre inhaltliche Gestaltung blieb überwiegend den *Millets* (Religionsgemeinschaften) überlassen. Das Ministerium für Bildung behielt sich jedoch das Recht vor, Bücher und Lehrpersonal zuzulassen bzw. ihre Zulassung zu verwehren. Der Versuch des Staates, relativ einheitliche säkulare Bildungseinrichtungen zu schaffen, war auf diese Weise kaum erfolgversprechend. Es entstanden parallele Bildungseinrichtungen mit weitgehend parallelen und voneinander differierenden Bildungsvorgaben. Die segregierte Gesellschaftsform wurde durch die neue Bildungsoffensive weiter beibehalten und es entstanden parallele Gesellschaftsformen, die zwar im täglichen Leben Kontakt miteinander haben konnten, aber einen zum Teil sehr unterschiedlichen Bildungshintergrund hatten (ANAGNOSTOPOULOU 1998: 290f.).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es zu mehreren Konflikten des Patriarchats mit der osmanischen Zentralregierung. 1870 wurde das bulgarische Exarchat gegründet, was den Einfluss des griechisch-orthodoxen Patriarchen deutlich beschnitt. Durch die Suspendierung der Ersten Osmanischen Verfassung von 1876 im Jahre 1878 wurden die Forderungen des Staates nach Zentralisierung unter der autoritären Herrschaft Sultan Abdulhamids II. rigider. 1883 protestierte der Patriarch Joachim III. gegen den Versuch, die „Privilegien“ abzuschaffen. Neben dem Vorhaben, auch orthodoxe Griechen vor zivile Gerichte zu stellen, kritisierte er die Einschränkung, Schulen und Kirchen nur mit besonderer Genehmigung bauen und sanieren zu dürfen. Der Patriarch verlangte einen *Ferman*, der seine Autorität bestätigen sollte und drohte mit seinem Rücktritt vom Amt. Der Justizminister entgegnete, dass die „Privilegien“ nicht verletzt und seine Forderungen ein Novum seien. Es könnten nunmehr keine zwei parallelen Rechtssysteme existieren und in dem Falle, dass ziviles und religiöses Recht in Konflikt gerieten, hätte der Staat das Recht zu intervenieren. Joachim III. protestierte dagegen, indem er sich seiner Pflichten als Patriarch enthielt und mitteilte, dass in keiner Kirche in Istanbul die Liturgie gelesen werde. Die Haltung des Patriarchen wurde aber von den Orthodoxen nicht einheitlich begrüßt, weder in der heiligen Synode noch in dem gemischten Rat. Schließlich versuchte die Regierung, versöhnliche Töne zu finden und veröffentlichte im März 1884 den *Ferman* (Erlass), der die Autorität des orthodoxen Patriarchen bestätigte.

Diesem genügte das allerdings nicht. Nach der Aufforderung durch die orthodoxen Räte, die Gespräche mit der Regierung weiterzuführen, verweigerte der Patriarch jegliche Kompromisse bezüglich der Privilegien und reichte seinen Rücktritt ein. Um die Krise zu beenden, bestätigte die Regierung schließlich die komplette Beibehaltung der Privilegien (EXERTZOGLU 1992: 65–67).

Der Patriarch Joachim III. hatte während seiner ersten Amtsperiode (1878–1884) nicht nur Konflikte mit der osmanischen Regierung, sondern auch mit der Regierung Griechenlands. Er war ein glühender Verfechter der *Tanzimat*-Reformen, mit eben erwähnten Einschränkungen, und des ökumenischen Charakters des orthodoxen Patriarchats. In Griechenland regierte zu dieser Zeit Premierminister Charilaos Trikoupis, der wichtige Modernisierungsmaßnahmen ergriff. Trikoupis war liberal und anglophil und tolerierte die prorussische Einstellung des Patriarchen nicht, denn Russland unterstützte die neue bulgarische Staatlichkeit auf dem Balkan. Der Patriarch strebte die Einheit der Orthodoxie an und war entschieden gegen den direkten Einfluss des griechischen Staates auf die Bildungsfragen und die Ernennung der Metropoliten in den Provinzen des Osmanischen Reiches. Dieser Konflikt wird oft als erster Konflikt in der Auseinandersetzung der hellenisch-nationalen Ideologie der *Megali Idea* auf der einen Seite und der proosmanischen, prorussischen, ökumenischen Auffassung der Orthodoxie gesehen (KOFOS 1986: 107ff.). Anders formuliert treffen hier Vorstellungen von einer „imaginären Gemeinschaft“ der orthodoxen Religion und die Vorstellung einer „imaginären Gemeinschaft“ der griechischen Nation aufeinander. In Wahrheit ging es um Einfluss auf und Autorität über die orthodoxe Gemeinschaft im Osmanischen Reich. Dabei wurde die Autorität des Patriarchats nicht nur vom osmanischen, sondern auch vom hellenischen Staat herausgefordert. Dass die osmanische Regierung dem Patriarchat seine „Privilegien“ und damit auch seine Autorität bestätigte, sicherte ihm weiterhin seinen Einfluss, während der des hellenischen Staates teilweise eingegrenzt wurde (KITROMILIDES 2000: 149ff.). Dieser dreiseitige Interessenkonflikt war im Grunde auch ein Abnutzungsprozess, der durch die intensive Auseinandersetzung mit den neuen Gegebenheiten und Strömungen unweigerlich die Ethnisierung der griechisch-orthodoxen Identität vorantrieb.

Die nächste Krise über die Frage der Privilegien brach 1890 aus. Der Staat nahm für sich in Anspruch, bei der Ernennung von Lehrern und Schulleitern sowie bei der Ausarbeitung des Curriculums mitzubestimmen. Es ging in erster Linie um den Türkischunterricht, der bereits seit 1863 in der Sekundarstufe vorgesehen war. 1876 wurde Türkisch zur offiziellen *lingua franca* des Reiches erklärt. Allerdings registrierte der Staat, dass diese Regel kaum beachtet wurde. Folglich sollte der Türkischunterricht staatlich kontrolliert und effektiv durchgeführt werden (ATALAY 2000: 70–71).

Die Reaktionen waren heftig. Der Patriarch widersetzte sich der neuen Regelung und verwies auf das Privilegium der autonomen Bildung. Kirchen wurden geschlossen, und in vielen Städten gingen Menschen auf die Straße und demonstrierten gegen die „Belagerung“ der orthodoxen Kirche. Auch diesmal lenkte die Regierung ein und ließ die Privilegien unangetastet. Die staatlichen Reformen konnten während dieser Periode nur bedingt durchgesetzt werden. Die Regierung zog es vor, Kompromisse mit den einzelnen Parteien zu schließen, anstatt die Reformagenda unilateral durchzusetzen. Die Regierung war dazu gezwungen, sofern sie die öffentliche Ruhe und

Ordnung bewahren wollte. Das griechisch-orthodoxe Patriarchat und seine Anhänger waren ein wesentlicher Bestandteil der Gesamtgesellschaft. Der *Ferman* von 1870 sprach von ihnen als *millet-i ortodoks* und nicht mehr von *millet-i-rum*, wie es seit 1776 der Fall gewesen war, und trennte die Orthodoxen in zwei *ahali* (Bevölkerungsteile): einen griechisch-orthodoxen und einen bulgarisch-orthodoxen. Dies war eine Herausforderung für den ökumenischen Charakter des Patriarchats, da es den Bulgaren erlaubte, ihre eigene Kirche (Exarchat) zu gründen. Diese wurde gleichberechtigt behandelt, stand allerdings nominell unter der geistlichen Führung des orthodoxen Patriarchen (*tabiiyyet-i ruhaniyye*). Der griechisch orthodoxe Patriarch sah sich aber stets als alleinige Autorität an (EXERTZOGLU 1992: 73ff.).

Die Modernisierungsbemühungen machten aber eine gewisse Vereinheitlichung unter anderem in Bildung und Jurisprudenz erforderlich. Ein Dilemma, bei dem bis zum Jungtürkenregime versucht wurde, es auf der Grundlage von Kompromissen und gesellschaftlicher Einheit zu lösen.

Patriarch Joachim III. war wohl einer der wenigen osmanischen Würdenträger, die die Entmachtung von Sultan Abdulhamid II. durch die Jungtürken 1909 mit Skepsis betrachteten. Seine betrachtende Vernunft sollte ihm in vielem Recht geben. Auf die Anfrage des Vorsitzenden der „Gesellschaft von Konstantinopel“, welche Strategie er in Zukunft anwenden wolle, antwortete er:

„Was für ein Programm erwarten sie vom Patriarchat? Das Patriarchat hat Traditionen, es hat Rechte und Privilegien. Wir haben immer im türkischen Staat existiert, wir sind weniger und schwächer. Die neue Verfassung hat die Rahmenbedingungen nicht geändert. Da ist eine Regierung, die entschieden gegen die ‚Megali Idea‘ der Griechen kämpft. Das Patriarchat kann nur ein Programm haben: wie immer die Rechte und Privilegien zu bewahren und stets zu hoffen. Die alles heilende Zeit verändert alles“ (SOULIOTIS-NIKOLAIDIS 1984: 70).

Der Patriarch schien dem Konzept des Osmanismus keine Beachtung geschenkt zu haben und verkannte die verändernde Kraft der neuen parlamentarischen Verfassung, an der auch die säkularen Griechen teilnahmen. Er hoffte auf die Beibehaltung des Status Quo und war auf dessen Sicherung fixiert. Interessant ist der Verweis auf die *Megali Idea* der Griechen. Diese Ideologie ist in ihren diversen Konzepten zu verstehen, die je nach historischen Umständen unterschiedlich sein konnten (SKOPETEA 1988).

In der türkischen Historiographie wurde und wird auch weiterhin die „*Megali Idea*“ als eine monoforme Ideologie aufgefasst, was auf die traumatischen Auseinandersetzungen zwischen Türken/Muslimen und Griechen/Orthodoxen Christen bis 1922, insbesondere durch die griechische Invasion von 1919–1922, zurückzuführen ist (SARINAY 2000). Wenn der Patriarch Joachim III. auf die *Megali Idea* verweist, können in Anbetracht der historischen Gegebenheiten nicht die Idee einer hegemonialen hellenischen Herrschaft und die Wiedererrichtung des Byzantinischen Reiches gemeint sein. Für ihn zählten in erster Linie die Einheit und das Überleben der orthodoxen Griechen in diesem Staat. Man könnte diese pan-orthodoxe ökumenische Ideologie des Patriarchats mit dem Panislamismus des Sultans Abdulhamid II. vergleichen. Beiden ging es um die Sicherung der Legitimität über ein breites Bevölke-

zungsspektrum und über ethnische Grenzen hinweg (DERINGIL 1991). Beide Ideologien legten die bürgerliche Identität auf eine religiöse Grundlage, wobei die letztere die Hellenisierung der Griechisch-Orthodoxen und die Nationalisierung des Patriarchen vorantrieb. Damit begegnen wir einem orthodox-griechischen Patriotismus, der im Namen des Patriarchen eine nationale Einheit der Orthodoxen propagierte. Eine panhellenische Idee, für die Joachim III. byzantinische Symbole popularisierte und die Kämpfer des griechischen Unabhängigkeitskampfes in das Pantheon der Märtyrer der Ökumene aufnahm (ANAGNOSTOPOULOU 2004: 37ff.).

Diese Vorstellungen sind, trotz ihrer engen Konnotation, von den irredentistischen national-ideologischen Tendenzen der „*Megali Idea*“ getrennt zu betrachten. Doch ebenso wie der Sultan im historischen Kontext der Nationalismen mit seinen Ideen nur noch eine chancenlose Figur darstellt, gilt dies auch für den Patriarchen. Beide Führungsgestalten teilten weitaus mehr Gemeinsamkeiten miteinander als jeweils mit ihren eigenen Gruppenmitgliedern, mit dem Unterschied, dass sich das Patriarchat als Institution durch einen Transformationsprozess erhalten konnte.

Die säkulare Elite der Griechen verstand es, das Patriarchat als ein Mittel zum Zweck in der politischen Arena zu nutzen und gleichzeitig intern dessen Autorität zu untergraben. Besonders fruchtbar war diese Strategie wiederum in der Bildungsfrage. Bildung war im neuen System demnach nicht mehr ein *Millet*-Privileg, sondern ein politisches Recht, auf das die politische Elite wie auch das Patriarchat Ansprüche erhoben. Gesellschaftlich mussten sie eine Symbiose eingehen, in der jede Seite ein Maximum an Einfluss zu gewinnen bzw. zu behalten suchte. Beiden Seiten war es dabei auch wichtig, dass der Einfluss des Staates auf einem Minimum gehalten wurde, denn der Unterschied zwischen muslimischen und christlichen Lebensformen wurde als zu groß angesehen, als dass man eine größere Einflussnahme hätte tolerieren können (*Ekklesiastiki Alitheia* 1911: 35).

In der türkischen Historiographie wurde das Patriarchat beschuldigt, mit dem griechischen Staat zusammenzuarbeiten und dessen hellenische Propaganda zu unterstützen. Orthodoxe Kirchen sollen demnach auch für die nötige Infrastruktur gesorgt haben, die aus Griechenland eingesickerte „Terroristen“ benötigten (ATALAY 2000: 36ff.). Eine Sichtweise, die die historischen Nuancen völlig verkennt und den unterschiedlichen Interessen keine Beachtung schenkt. Die orthodoxen Gemeinden waren in ein Netz an Identifikationsstrukturen verwoben und in ein transregionales, personelles und vielschichtiges Netzwerk angekoppelt, die es ihnen unmöglich machten, völlig abgekapselt von den Entwicklungen in Griechenland zu stehen.

### **Der Konflikt zwischen Jungtürken und Griechen**

Das Patriarchat hatte nach 1908 enorme Schwierigkeiten, seine Autorität zu implementieren. Durch die jungtürkischen Reformen entstanden neue Prozeduren, die die Entscheidungsfindung auf das Parlament und damit auf gewählte Abgeordnete übertrugen. Die Laien begriffen schnell, dass nicht mehr das Patriarchat allein, sondern sie selbst durch die Beteiligung am politischen Prozess ihre eigenen Interessen vertreten konnten. Die griechisch-orthodoxen Gemeinden konnten ihre eigene Agenda schaffen, um neue Ideen und Interessen zu verwirklichen. Auch wurde ein Raum für politischen Aktivismus geschaffen, durch den man politische Zielsetzungen verfolgen konnte.

Die Konflikte mit den Jungtürken hatten eine andere Qualität. Deren Politik konzentrierte sich zunehmend auf eine Homogenisierung des Reiches, die sich auf politische, nationalistische und säkulare Prinzipien stützte. Das Unterscheidungskriterium, das sich hier wiederum instrumentalisieren ließ, war trotz aller säkularen Bestrebungen nach wie vor die religiöse Differenz. Durch sie fand der türkische Nationalismus seine katalysatorische Wortwahl. Das Gleichheitspostulat der Verfassung wurde durch dieses gesellschaftliche Unterscheidungskriterium obsolet. Das gesellschaftliche Funktionsmuster der nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen beruhte immer noch auf den Strukturen der administrativen Entitäten der Religionsgemeinschaften. Diese Repräsentativstrukturen brachten im neuen Verfassungssystem eine Politisierung und Nationalisierung mit sich. Der religiös-institutionelle Rahmen transformierte sich in der allgemeinen Säkularisierungstendenz zum national-politischen bzw. national-kulturellen Instrumentarium (EXERTZOĞLU 2003: 77ff.).

Die religiösen Führer schienen den Enthusiasmus ihrer säkularen Mitglieder für das neue Regime nicht zu teilen, was teilweise zur Entfremdung von den eigenen Gemeinden führte. Im Falle der Armenier bekam der Patriarch Malahia Ormanian den Zorn seiner eigenen Anhänger zu spüren und wurde zur Abdankung gezwungen. Der griechisch-orthodoxe Patriarch Joachim III blieb trotz Protesten aus eigenen Reihen verschont (SOULIOTIS-NIKOLAIDIS 1984: 70ff.).

Die griechische Bourgeoisie sah im neuen Regime die Möglichkeit, den eigenen Einfluss zu erhöhen und das Patriarchat zu schwächen. Die griechischen Eliten waren zu dieser Zeit mehrheitlich enthusiastische Verehrer des Jungtürkenregimes. Der Einfluss der säkularen Elite führte zur weitgehend politischen Homogenisierung der griechisch-orthodoxen Bevölkerung. Im Grunde können wir spätestens seit 1908 nicht mehr von einer autonomen ethnoreligiösen Gemeinschaft reden (*millet-i Rum*). Der Patriarch als alleiniger Repräsentant (*milletbaşı / ethnarchis*) der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft verlor zunehmend an Einfluss und versuchte, dem entgegenzuwirken, indem er in Gesinnung und Haltung Zugeständnisse machte. Die Vorstellung einer gemeinsamen Seinsgrundlage verlagerte sich von religiösen auf national-ethnische Vorstellungen (ANAGNOSTOPOULOU 1998: 458ff.).

Obwohl die administrative Grundlage des Patriarchats grundlegend eingeschränkt und in Frage gestellt wurde, sind die eigenen Schulen der griechisch-orthodoxen Gemeinden nicht abgeschafft worden. Der osmanische Staat nahm sich jedoch das Recht, die Schulen, ihre finanziellen Ressourcen und die Curricula zu kontrollieren. Dies war ein bedeutender Eingriff in die bisherigen Privilegien. Von März bis Oktober 1910 wurden staatlicherseits in dieser Frage folgende Maßnahmen ergriffen:

Dem Patriarchen wurde das Recht entzogen, die Finanzen der Bildungseinrichtungen zu kontrollieren. Die Mitglieder der Schulleitung, die bis dahin oft Staatsbürger Griechenlands gewesen sind, mussten nun osmanische Staatsbürger sein; ausländische Lehrer durften nicht mehr eingestellt werden (bzw. nur mit einer Sondergenehmigung). Lehrer, die dem Bildungsministerium mit der Begründung, sie stünden unter der Jurisdiktion religiöser Autoritäten, keine Informationen gaben, sollten gerügt werden. Das Schulprogramm sollte schrittweise dem offiziellen Schulprogramm des Ministeriums angepasst werden, für Benefizveranstaltungen wie Theater und Konzerte sollten Spendenmarken verwendet werden (DOĞU 1975: 26ff.).



Im Grunde ging es während dieser ganzen Periode auch um den Kampf zwischen säkularer Modernisierung und Gemeinschaftsprivilegien, eine revolutionäre Auseinandersetzung zwischen der neu entstandenen Bourgeoisie und traditionellen, elitär-religiösen Strukturen (KANSU 2000: 156ff.).

Das separate Bildungssystem wurde aber bis zuletzt beibehalten. Das zuvor religiös motivierte Privileg der separaten Erziehung wurde zu einem politischen Recht umformuliert, für welches die orthodoxen Griechen sich nun einsetzten. Als Bürger des neuen politischen Systems wurde aus einem *Millet*-Privileg ein politisches Recht und dieses somit staatlich legitimiert. Die segregierte Gesellschaftsstruktur blieb also nach dieser politischen Transformation weitestgehend erhalten. Das System widersprach sich im Grunde selbst. Scheinbar integrative Maßnahmen stellten sich als ein Exklusionsprozess dar, bei dem gewisse Strukturen des *ancien régime*s beibehalten wurden.

### Mythos und Wirklichkeit des *Millet*-Systems

Die administrativen Reformen der religiösen Gemeinschaften im 19. Jahrhundert konsolidierten diese als administrative Einheiten, als „*Millets*“ und bestätigten damit nicht nur ihren religiösen Status, sondern auch ihre politische Funktion als Organisationseinheit innerhalb des Osmanischen Reiches mit eigener Hierarchie. Die Funktionäre dieser Entitäten hatten im politischen Entscheidungssystem des Staates Einflussmöglichkeiten und waren in das politische System integriert. Die griechisch-orthodoxen Osmanen hatten im Gegenzug nun neue Möglichkeiten, an der Administration und in den Entscheidungsprozessen des Patriarchats mitzuwirken. Die Laien hatten nicht nur die Monopolstellung des Patriarchen beseitigt, sie waren auch Mediatoren zwischen den griechisch-orthodoxen und den staatlichen Institutionen. In den Provinzen übernahmen Ältestenräte (*ibtiyarlari / gerontes*) diese Rolle, die an der Administration und den wichtigen Entscheidungsprozessen der provinziellen Räte (*Mecelis-i Kebir-i Vilayet / Nomarchiako Symvoulion*) teilnahmen (KONORTAS 1997: 295ff.).

Der Säkularisierungsprozess forderte dem Patriarchat viele Zugeständnisse zugunsten der Laien ab. Im neuen „gemischten Nationalen Rat“ dominierten die Laien. Die Autorität der Heiligen Synode des Patriarchats wurde zwar beschnitten, aber der Patriarch wurde zum Oberhaupt seiner eigenen Gemeinschaft/Nation (*milletbaşı / ethnarchis*) erkoren. Dies allein zeigt jedoch bereits die Widersprüchlichkeit der Reformen, die zum einen die Säkularisierung vorantrieben und einen einheitlichen Osmanismus propagierten, andererseits aber die religiösen Organisationsstrukturen als wirkmächtige Einheiten modifiziert weitestgehend beibehielten, trotz der begrenzten Einflussmöglichkeiten.

Bei den Versuchen der Reorganisation der administrativen Struktur des Patriarchats und angesichts der Herausforderung des Nationalismus versuchte das Patriarchat seine Legitimation historisch zu begründen, was übrigens auch von der zeitgenössischen griechischen Historiographie übernommen wurde (z.B. CHAMOUDOPOULOS 1874). Die Privilegien seien nach der Eroberung Konstantinopels durch Sultan Mehmet II. an Gennadios Scholarios, einen Geistlichen, der für seine anti-katholische Einstellung bekannt war, vergeben worden. Ein schriftlicher Beweis dafür konnte aber nicht vorgelegt werden. Zeitgenössische muslimische und christliche Chronisten bestätigen jedoch die Ernennung von Gennadios Scholarios zum Patriarchen, aber

neueren Forschungen zeigen, dass die Gemeinde, die er zu verwalten hatte, nicht über die Grenzen Istanbuls hinausging. Privilegien wurden eher an seine Person als an seine Institution vergeben (KONORTAS 1999: 169ff.). Dies war wohl ein kluger realpolitischer Schachzug von Sultan Mehmet II., der sich nicht allein auf die zivile byzantinische Elite im eroberten Gebiet verlassen wollte und daher zusätzlich auf religiöser Seite eine einflussreiche Vertrauensperson schuf. Dies legt den Schluss nahe, dass die religiöse Segregation der Nicht-Muslime bis dato kein elementarer Bestandteil der osmanischen Administration gewesen war. Es wäre wohl also irreführend, die „Privilegien“ lediglich auf religiöser Motivationsgrundlage zu sehen. Andererseits ist aus dieser Logik auch zu konstatieren, dass der transregionale Einfluss des Patriarchats erst nach der Eroberung sukzessive ausgebaut wurde. Gerade während der Reformperiode konnte der Anspruch des Patriarchats, geistiges Zentrum aller Orthodoxen zu sein, besser realisiert werden. Jedoch traten dann zwei große Konkurrenten auf, die den Einfluss schmälerten: die nationale Kirche Griechenlands und das bulgarische Exarchat, von denen bereits die Rede war.

#### **Bildungsfrage zwischen religiöser, säkularer und staatsrechtlicher Vorgabe**

Nach der Proklamation des *Islahat Fermanı* von 1856 sollten alle religiösen und ethnischen Führer in ähnlicher Weise fungieren. Das griechisch orthodoxe Patriarchat führte intensive Gespräche mit den Laien und verfasste eine „allgemeine Gesetzgebung“ (*Genikoi Kanonismoi*), die staatlicherseits bestätigt wurde und als legale Grundlage der orthodoxen Gemeinde diente. Damit wurde auch die administrative Struktur der Gemeinschaften reformiert. Danach sollte jede Gemeinde ihre eigene hierarchische Struktur haben, die eigenverantwortlich agieren und im säkularen Entscheidungsprozess des Staates mitwirken konnte. Damit wurde eine Integrationsmaßnahme ergriffen, welche die religiösen Institutionen in den Provinzen in erster Linie der legalen Struktur des Staates verpflichtete und erst in zweiter Linie dem Patriarchat. Orthodoxe Griechen, die in der staatlichen Bürokratie angestellt waren, erhielten Einfluss im administrativen System des Patriarchats und hatten eine vermittelnde Funktion. Eine ähnliche integrative Funktion hatte die Teilnahme der Ältesten an der Administration der Provinzen, nämlich im „Rat der provinziellen Administration“ (*Meclis-i Idare-yi Vilayet / Nomarchiako Symvoulio*) (KONORTAS 1999: 295ff.). Der Staat erhielt dadurch die Möglichkeit, seiner administrativen Aufgabe besser gerecht zu werden (ORTAYLI 1995: 140f.).

Nach 1873 spielte das Bildungskomitee des Patriarchats (BKP) eine große Rolle für die Bildung der orthodoxen Griechen im Osmanischen Reich. Gleichzeitig ist ihre Auseinandersetzung mit der neuen griechischen Bourgeoisie, die in den Städten einflussreiche Positionen errungen hatte und ein gesellschaftliches Mitspracherecht sowohl innerhalb der eigenen Gemeinde wie auch nach außen hin für sich in Anspruch nahm, von Bedeutung. Nach dem Reformedikt von 1856 wurden im Jahre 1862 neue Regularien geschaffen, die die Monopolstellung des Klerus zu Gunsten der Laien aufhoben und eine Reorganisation der griechischen Gemeinschaft ermöglichten. Damit wurden innerhalb der Religionsgemeinschaft neue Entwicklungsmöglichkeiten geschaffen, wie etwa die Säkularisierung von Bildung und Administration (STAMATOPOULOS 2003: 160ff.).

Bis dahin wurde das legale Verhältnis der Untertanen mit dem Sultan lediglich durch *berats* (Rechtsvereinbarungen zwischen Institutionen und Personen) bestimmt. Neu war nun, dass Laien deutlich an Einfluss gewannen. Bezeichnend für diesen Wandel ist die Gründung des „gemischten ständigen Nationalrats“ [*Diarkes Ethniko Mikto Symvoulío*]. Dieser bestand aus zwölf Mitgliedern, von denen vier Metropolitane und acht Laien waren. Dieser Rat war verantwortlich für die Kontrolle vieler sozialer und wohltätiger Einrichtungen, wie Schulen, Waisen- und Krankenhäuser, insbesondere aller nicht-religiösen Einrichtungen der griechisch-orthodoxen Gemeinden. Es ist offensichtlich, dass durch diese Neuordnungen der Säkularisierungsprozess weiter vorangetrieben wurde und die Laien eine enorme Teilhabe an den bisher ausschließlich dem Klerus vorbehaltenen Privilegien gewonnen hatten. Sie bekamen sogar die Möglichkeit, die Wahl des Patriarchen mit zu beeinflussen. Diese Neuordnung hatte im Wesentlichen zwei politische Hintergründe: zum einen hatte die russische Außenpolitik einen immensen Einfluss auf das Patriarchat und damit auf die gesamte griechisch-orthodoxe Gemeinschaft. Diesen direkten Einfluss auf die inneren Belange der Gesellschaft galt es aus Sicht der osmanischen Regierung zu minimieren. Zum anderen hat die Regierung die pro-westlichen Gruppen der Laien stärken wollen, die auch hinter den Reformen des Osmanischen Reiches standen. Möglicherweise war diese Entwicklung eine solide Grundlage, um ein Staatsbürgertum zu schaffen, das sich nicht in absoluter geistiger und finanzieller Abhängigkeit von anderen, in erster Linie religiösen Autoritäten befinden sollte.

Die säkularen Kräfte gewannen an Einfluss, was sich besonders im Bildungswesen zeigte. In Anbetracht der Gesellschaftsform haben sich parallele, voneinander unabhängige Bildungssysteme entwickelt. Zwischen 1870 und 1880 wurden 125 neue Vereine und Gemeinschaften durch griechisch-orthodoxe Laien gebildet (ANAGNOSTOPOULOU 1998: 290ff.).

Dies ist ein deutliches Zeichen für eine neue, dynamische gesellschaftliche Entwicklung. Viele dieser Gemeinschaften und Vereinigungen hatten es sich zum Ziel gemacht, das Analphabetentum zu bekämpfen und ihre Interessen zu vertreten. Allerdings taten sie dies auf ihre eigene Art und Weise, denn es zeigte sich schnell, welches Konfliktpotential mit dem orthodoxen Klerus in diesen gesellschaftlichen Angelegenheiten stecken konnte. Hauptsächlich stritt man sich über das Bemühen der Laien, ein säkulares Bildungswesen und ein ethnisch definiertes Griechentum zu propagieren, was den Vorstellungen der Orthodoxie zutiefst widersprach.

Schließlich gab es auch während der Periode des Jungtürkenregimes nach 1908 Probleme, da nach deren Ideologie, die zumindest in der ersten Zeit von den parteipolitischen Slogans Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geprägt war, die Privilegien des Patriarchats nun vollends unzeitgemäß waren und daher schrittweise beseitigt wurden. Diese Entwicklung führte zwangsläufig dazu, dass sich die Geistlichkeit und die Laien zu einem gewissen gesellschaftlichen Konsens durchringen mussten. Vorerst dürfen wir hier thesenartig festhalten, dass die reformatorischen Entwicklungen im Osmanischen Reich nicht nur die Modernisierung und Europäisierung des eigenen Bildungssystems, sondern auch die Säkularisierung, Hellenisierung und Ethnisierung der griechisch-orthodoxen Identität zumindest begünstigt haben.

Wir haben es hier also aus Sicht des Patriarchats mit einem Interessenkonflikt zu tun, in dem sich das Patriarchat in zwei Richtungen zu behaupten versuchte: gegen-

über Griechenland mit dessen Wertvorstellungen und politischer Ausrichtung, sowie gegenüber den Gesellschaften und Vereinigungen der griechischen Laien, die sich mit den neuen Möglichkeiten im Osmanischen Reich neu definieren wollten.

1873 wurde nach einer heiligen Synode das Zentrale Bildungskomitee des Patriarchats (ZBKP) gegründet, das ähnlich wie der „Gemischte Ständige Nationalrat“, der als unzureichend angesehen wurde, aus Laien und Geistlichen bestand und ebenfalls verantwortlich für Bildungsfragen der orthodoxen Gemeinden war. Das Patriarchat musste eingestehen, dass Bildung nicht allein Sache der Geistlichkeit sein konnte. Das Bildungskomitee war für alle Einzelheiten der schulischen Bildung in den orthodoxen Gemeinden verantwortlich (CLOGG 1982: 194ff.).

Die Gesetzgebung über die öffentliche Bildung (*Maârif-i Umûmiyye Nizâmnamesi*) zielte auf die Säkularisierung des Bildungssystems bei allen Bevölkerungsgruppen im Osmanischen Reich ab. Die erste Regelung des griechisch-orthodoxen Bildungswesens durch das zentrale Bildungskomitee des Patriarchats von 1873 bestand aus 31 Artikeln und wurde in den Jahren 1892, 1910 und 1914 überarbeitet (SOMEL 1993: 2ff.).

Das Komitee bestand aus sieben Mitgliedern, die durch die Heilige Synode (*Iera Synodos*) gewählt wurden. Der Präsident des Komitees war gleichzeitig ein Mitglied der Heiligen Synode, ein Mitglied kam aus dem gemischten ständigen Nationalrat, die übrigen Mitglieder waren zwei Geistliche und drei Laien, die eine gute Bildung haben mussten und über weitreichende Kenntnisse in Bildungsfragen verfügen sollten. Die Tatsache, dass dieses Komitee über einen solchen Aufbau verfügte, ermöglicht es, die Beziehung und die Entwicklung dieser unterschiedlichen orthodoxen Bevölkerungselemente nachzuzeichnen. Sie gibt recht gute Antworten auf die Frage, nach welchen Kriterien und Parametern sich die Identität der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft geformt und entwickelt hat.

Das Komitee plante nicht nur die Bildung an den Schulen, sie kontrollierte auch alle Bücher, die an den Schulen benutzt werden sollten. Bücher, die es nicht akzeptierte, waren verboten. Einmal im Jahr veröffentlichte das Patriarchat eine Liste der genehmigten Bücher. Zumindest im Gebiet in und um Istanbul entschied zudem das Komitee über die Anstellung und Entlassung des Lehrpersonals. In den Provinzen waren die Gremien der Schulen selbst dafür verantwortlich. Innerhalb der griechischen Gemeinschaft gab es Meinungsverschiedenheiten, die ansatzweise zeigen, welche Homogenisierungs- bzw. Diversifizierungsbestrebungen es in ihr gab. In der Gemeinde von Pera (Istanbul) lebten sehr wohlhabende Griechen, was die Gemeinde sehr wirkmächtig machte. Seit dem 18. Jahrhundert entstand hier eine griechisch sprechende Bourgeoisie, die es zu immenssem ökonomischen Reichtum und sozialen Einfluss gebracht hatte. Diese hatte sehr gute Beziehungen zur Hohen Pforte sowie zum orthodoxen Patriarchat. Die Reformen im Osmanischen Reich haben ihre Position noch gestärkt. Diese griechische Bourgeoisie verstand es, die Stellung des orthodoxen Patriarchats im osmanischen System zu stärken und gleichzeitig ihre eigene Position innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft auszubauen. Viele Mitglieder der neuen Bourgeoisie hatten wichtige Positionen in der osmanischen Bürokratie und Diplomatie inne, die sie auch nach dem griechischen Unabhängigkeitskampf von 1821–1829 beibehielten.

Wahrscheinlich können wir hier von einer gegenseitigen Beeinflussung sprechen, welche, neben der bereits erwähnten Ethnisierung der Identität und Säkularisierung der Bildung sowie der lebensweltlichen Vorstellungen, auch zu einer gewissen Demokratisierung des Patriarchats und der Gesellschaft geführt hat. Die ideologischen Einflüsse gingen in alle Richtungen und waren fließend. Sie werden komplexer und interessanter, wenn wir den gesamtgesellschaftlichen Kontext dort mit einbeziehen, wo klare Berührungspunkte bestehen, was bereits an mehreren Beispielen aufgezeigt wurde. Keine Identität steht für sich allein, ist zeit- und raumlos. Territoriale und rechtliche Gebundenheit, zeitliche Entwicklung und sozialer Kontext sind Parameter, die stets aufs Neue geortet werden müssen, um der vieldimensionalen Wirklichkeit einigermaßen gerecht zu werden.

Das Patriarchat wollte nicht im Zuge des Säkularisierungsprozesses auf die Sphäre der rein religiösen Angelegenheiten beschränkt werden und seine Wirksphären in der Gesellschaft weitestgehend erhalten. Zu diesen Bestrebungen des Patriarchats gehört auch diejenige, die Kommunikation mit und die Kontrolle über die Metropolen in den Provinzen zu stärken (KONORTAS 1988: 259–286).

#### **Der Bildungsstreit als kulturelle Herausforderung: Sprache als ein Ort der imaginären Selbstfindung**

Die Frage der Sprache führte in Griechenland und auch in der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft des Osmanischen Reiches zu kulturellen Streitigkeiten. Diese begannen im Grunde kurz nach der Gründung des griechischen Staates und hielten bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts an. Sie waren eine Auswirkung des neuen griechischen Nationalismus und seines Projekts, eine in sich zusammenhängende kulturelle Vergangenheit Griechenlands zu konstruieren, die bis in die Antike reicht. Durch die künstlich geschaffene griechische Hochsprache (*katharevousa*) wollten deren Mäzene den Sprachgebrauch innerhalb und außerhalb Griechenlands standardisieren und eine nationale Gesinnung schaffen, die auf gemeinsamen Grundwerten und Vorstellungen von der griechischen Vergangenheit und Zukunft aufbauen sollte. Der gebildeten griechischen Elite im Osmanischen Reich gefiel die sprachliche Diversität der dortigen orthodoxen Gemeinschaft nicht und sie sah in den Schulen ein geeignetes Mittel, eine sprachliche Homogenität herzustellen, was eine Aufgabe für Generationen darstellte und in den Zielsetzungen des Bildungskomitees des Patriarchats zum Ausdruck kam.

Mit welcher Strategie wollte man vorgehen? Angesichts der Tatsache, dass nicht nur im Osmanischen Reich, sondern auch in Griechenland sehr unterschiedliche Dialekte vorhanden waren, stellte eine Standardisierung der Sprache keine leichte Aufgabe dar, war jedoch zumindest für den Nationalstaat Griechenland eine Notwendigkeit. Die eigentliche Grundlage für die Hellenisierung musste erst einmal geschaffen werden. Davon abgesehen waren die Dialekte zwar für den Alltagsgebrauch nützlich, komplexe Themenfelder konnte man damit jedoch nicht artikulieren. Die „reine“ Form des Griechischen, die Hochsprache (*katharevousa*) war als Schriftsprache dafür geeignet. Sie war auch gleichzeitig ein Medium, das die orthodoxen Griechen mit der antiken und byzantinischen Vergangenheit verband.

Um den Unterschied zwischen diesen beiden Formen der griechischen Sprache deutlicher zu machen, ist Folgendes anzuführen:

Die *Katharevousa* ist im 19. Jahrhundert von Adamantios Korais (1748–1833), einem griechischen Intellektuellen und Patrioten, entwickelt worden. Korais versuchte, eine „reine“ Form des Griechischen zu entwickeln, die von nichthellenischen Einflüssen bereinigt sein sollte, da die Sprache im Laufe der Jahrhunderte durch die Interaktion mit diversen Sprachen und Kulturen (Lateinisch, Türkisch, Slawisch) „verunreinigt“ worden sei. Für diesen „Reinigungsprozess“ machte Korais vom antiken Griechisch Gebrauch und übernahm damit auch gleichzeitig dessen schwierigere Grammatik, mit der die Griechen bis in die Gegenwart zu kämpfen haben. Die Sprache wurde ihrer natürlichen Entwicklung beraubt. Das Ergebnis wurde auch „mittlerer Weg“ (*mesi odos*) genannt, da es ein Mittelding zwischen dem antiken Griechisch und den Dialekten war. Der eigentliche Grund, der Korais dazu trieb, diese Form der Sprache zu entwickeln, war der Streit zwischen denjenigen, die die rein archaische Form des Griechischen verwenden wollten, und denjenigen, die größeren Wert auf die Dialekte legten. Man kann dies auch als einen Streit zwischen sprachlichen Traditionalisten und Modernisten bezeichnen. Die Alternative, die schließlich den Streit vorerst beilegte, war der Mittelweg, die *Katharevousa*. 1834 wurde sie zur offiziellen Sprache Griechenlands erklärt. Trotzdem wurde die *Katharevousa* vorerst hauptsächlich in der Bürokratie und in den Medien verwendet. Die Mehrheit der Bevölkerung sprach weiterhin im Dialekt, in der Volkssprache. Schließlich kam es zum Disput über die beiden Formen der Sprache, der *Katharevousa* und des Demotischen (*dimotiki*), eine Sprachform, die viele Intellektuelle gebrauchten und die auch in der Poesie benutzt wurde (KITROMILIDES 2000).

Die scheinbar erledigte Sprachfrage flammte spätestens 1888 wieder auf, als das Gedicht „Meine Reise“ von Ioannis Psycharis veröffentlicht wurde, das in demotischer Sprache verfasst wurde. Sprache hatte in Griechenland weiterhin ein großes politisches und soziales Konfliktpotenzial. 1901 wurde die Bibel durch Alexandros Pallis in demotischem Griechisch veröffentlicht, was die Kirche als einen Affront und eine Beleidigung des Glaubens auffasste. Die Übersetzung der Bibel aus der heiligen Sprache war für kirchliche Kreise untragbar. Aber auch die Aufführung der Tragödie des *Orestis* im Athener Nationaltheater bewegte die Gemüter und führte wiederholt zu Aufruhr und Straßenkämpfen, bei denen 1901 acht Menschen starben und 1903 einer (TRUDGILL 2000: 250).

1907 diskutierte das griechische Parlament darüber, eine legitime und verbindliche Grundlage für den Gebrauch der *Katharevousa* in der Bildung zu schaffen; dies fand vorerst zwar keine Mehrheit, doch 1911 wurde sie als offizielle Sprache anerkannt und legalisiert. Danach war der offizielle Gebrauch anderer Sprachformen des Griechischen verboten. Begründet wurde diese einschneidende legislative Verbindlichkeit mit der Gefahr, die für die nationale Einheit bestand (STAVRIDOU-PATRIKIOU 2004: 45). Sprache wurde hier zu einem wichtigen Mittel der nationalen Homogenisierung und der Standardisierung der kulturellen und politischen Bildung, die über die Grenzen Griechenlands hinaus Wirkung zeigte.

Das Patriarchat in Istanbul beobachtete diese Entwicklung genau und unterstützte den Vorstoß der Regierung in Griechenland, die *Katharevousa* zu legalisieren und für verbindlich zu erklären. In einem Memorandum des Patriarchen Joachim III. an die nationale Kirche in Griechenland von 1911 betonte dieser, dass der Staat Maßnahmen treffen solle, um die weitere Verbreitung des Demotischen zu verhindern.

Letzteres stelle eine Gefahr für die nationalen und kirchlichen Interessen dar (ebd.: 172). Die Sprachproblematik war bis zuletzt ein Politikum. Anhänger beider Sprachformen hatten jeweils eine bestimmte gesellschaftliche Vorstellung. Auf der einen Seite hatten die Befürworter der *Katharevousa* mehrheitlich eine konservative Lebensgesinnung. Zu diesen gehörte das Patriarchat in Istanbul wie auch die nationale Kirche Griechenlands. Auf der anderen Seite waren die Befürworter des demotischen Griechisch, die eine neue Klasse an gebildeten, liberalen und säkularen Griechen darstellten. Sie waren ökonomisch wohlhabend und sozial einflussreich, und sind als soziale Schicht aus der neohellenischen Aufklärung hervorgegangen. Die Ideen der Aufklärung haben unter den griechischsprachigen Orthodoxen zu einem recht frühen Zeitpunkt im 19. Jahrhundert Verbreitung gefunden. Wichtige Vertreter der ersten Stunde waren Eygenios Voulgaris, Iosipos Moisioudax, Adamantios Korais und Rigas Velestinlis. Eines der Hauptthemen, mit denen sie sich beschäftigten, war die Frage der Bildung und der Sprache (KITROMILIDES 2000: 35ff.).

Die Anhänger der *Katharevousa* sahen das Demotische als ein Medium der Modernisierung, was mit etwas Fremdem gleichgesetzt wurde. Folglich wurde es als gefährlich für die religiös-ethnische Identität der Griechen betrachtet. In dieser Vorstellung unterminierte das Demotische die ethischen Werte, war gegen Religion gerichtet und sein Gebrauch hatte etwas Verräterisches an sich. Sein Gebrauch degeneriere die glorreiche griechische Sprache und Vergangenheit und führe zu einer Dekadenz der kommenden Generationen. Diese Verteufelung eines griechischen Dialekts brachte auf der anderen Seite eine ideologische Glorifizierung der *Katharevousa* mit sich. In Anbetracht der Tatsache, dass die Sprache eine ausgeprägte soziale Implikation hatte, barg eine solche Herangehensweise sozialen Sprengstoff, wie sich in den darauffolgenden Jahren immer wieder in unterschiedlicher Form zeigen sollte (STAVRIDOU-PATRIKIOU 2004: 13f.).

Das Patriarchat unterstützte die Durchsetzung der *Katharevousa*, da sie der kirchlichen Sprache viel näher stand als die einfache Form der Umgangssprache. Das Patriarchat befürchtete, dass die Jugend sich von den eigenen religiösen Werten und den eigenen Vorfahren entfremden würde und eine kulturell eigene, „anatolische“ Generation entstünde. Diese hätte nicht mehr die Möglichkeit, ihre eigene tradierte Muttersprache zu verstehen, und die Kluft zwischen den Generationen würde immer größer. Die antiken Texte würden vollends unverständlich. Damit war die Bewahrung der kirchlichen Tradition zumindest sprachlich gesehen mit der nationalen Sprachpolitik Griechenlands unmittelbar verbunden. Wir haben hier einen sehr bedeutenden Verbindungspunkt, in der national-ideologische Interessen Griechenlands mit religiös dogmatischen Interessen des Patriarchats zusammentrafen. Diese Politik wurde durch die Metropolen in den Provinzen verteidigt. Die Befürworter des Demotischen bezeichnete das Patriarchat als „Vulgarisierer“ (*chydaistes*) und verurteilte im Grunde auch ihre ethische Verfassung. Hier kommt eine klare Absage an die liberal-säkulare Bourgeoisie zum Ausdruck, die sich von der als überlegen angesehenen Orthodoxie entferne (HOPF 1997).

Die Sprachproblematik blieb stets ein Problem innerhalb der griechischen Gemeinschaft. Es wurden Maßnahmen angedacht, die den Gebrauch des Demotischen verhindern sollten. Der osmanische Staat zensierte Schulen und Bücher auf staatsfeindliche Inhalte. Das Patriarchat und das Bildungskomitee hingegen zensierten die

griechischen Schulen und Bücher mit Inhalten, die ihrer konservativ-orthodoxen Ideologie entgegenstanden. Lehrer, die das Demotische gebrauchten und sich widersetzen, sollten bestraft werden. Diese starre Sprachpolitik des Patriarchats führte unter anderem dazu, dass die Entwicklung der griechischsprachigen Belletristik und der prosaischen Texte im Osmanischen Reich zu stagnieren begann. Große Literaten brachte die Gemeinde in Istanbul nicht hervor. Archimandrit Sofronios, der Schulin-spektor des Bildungskomitees, schrieb einen Artikel über „das Desaster des Vulgären“ (*I lymi ton chydaiston*), in dem er die Befürworter des Demotischen, darunter auch viele Intellektuelle, beschuldigt, dass es ihnen an hohen religiösen und nationalen Gefühlen mangle. Sie glichen den Jesuiten, die mit derselben Methode die Orthodoxen zum Katholizismus zu bekehren versuchten (*Ekklesiastiki Alitheia*, 9. Oktober 1910: 299f.). Hier werden Mitglieder der eigenen Gemeinde verräterischer Gedanken beschuldigt und als genauso gefährlich eingestuft wie die fremden christlichen Missionare (*Ekklesiastiki Alitheia*, 19. Februar 1911: 49f.).

### **Sprache als innerkonfessionelles integratives Homogenisierungsmedium**

Wie bereits ausführlich dargelegt, spielte die griechische Sprache bei der Bildung eine zentrale Rolle. Sie war Ausdruck der sprachlichen Vielfalt/Zersplitterung und politisches Instrument der Hellenisierung. Die orthodoxe Elite gab der Sprache im Bildungswesen Vorrang vor allen anderen Fächern, denn diese sollte die Vereinheitlichung der orthodoxen Bildung vorantreiben. Durch die Sprache wurde eine gewisse Zusammengehörigkeit geschaffen und ausgedrückt.

Bei der Erstellung der Curricula für die Schulen gab es unter anderem einen wichtigen handlungsleitenden Gedanken, der beachtet werden sollte: „Griechen“, die kein Griechisch sprechen konnten, sollten es lernen. Man muss dabei beachten, dass nach der Gründung des Bulgarischen Exarchats alle Orthodoxen, deren Muttersprache keine slawische Sprache war, auch weiterhin als „Griechen“ betrachtet wurden. Dies erscheint selbstverständlich, zeigt jedoch, dass innerhalb der orthodoxen Konfession in erster Linie die Sprache ein Unterscheidungskriterium war (KONORTAS 1988: 275ff.). In Anbetracht dessen hätte zumindest theoretisch eine weitere irredentistische Bewegung nicht gänzlich ausgeschlossen werden können. Das Patriarchat kämpfte gegen den religiösen Irredentismus, während das Osmanische Reich gegen den ethnischen Irredentismus kämpfte. In diesem Falle überschneiden sich die Interessen. Unter anderem deswegen, weil sich beide als Konkurrenten im gleichen Raum orientieren. Das sprachliche Hellenisierungsprogramm des Patriarchats erscheint daher in einem interessanten Licht. Die Sprachpolitik des Patriarchats ging Hand in Hand mit der nationalistischen Rivalität und Feindschaft gegenüber den bulgarischen Orthodoxen. Die Gründung des Bulgarischen Exarchats entfachte einen Streit über die Aufteilung der Gemeinden in den ländlichen Gebieten des Balkans. Entsprechend der Bestimmung (*Ferman*) des Sultans von 1870 reichte eine Zweidrittelmehrheit innerhalb einer Gemeinde aus, um deren Mitgliedschaft von einer orthodoxen Kirche zur anderen zu wechseln. Wenn keine großen sprachlichen und/oder emotionalen Gemeinsamkeiten mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchat in Istanbul bestanden, war der Wechsel relativ einfach, denn das religiöse Bekenntnis veränderte sich ja nicht. Diese Regelung wurde zum Anlass für blutige Auseinandersetzungen zwischen Bulgaren und Griechen in den orthodoxen Gemeinden des Balkans (ADANIR 1979).



Gemäß den staatlichen Vorgaben für Schulleiter an den Schulen in den Provinzen vom 13. Dezember 1896 (*8 Receb 1314, Vilâyat-ı Sâhâne Maârif Mûdîrlerinin Vezâifini Mûbeyyin Tâlimât*) konnten nur solche Personen Schulleiter werden, deren religiöse und kirchliche Zugehörigkeit mit derjenigen der Mehrheit der Schüler übereinstimmte (SOMEL 2001: 197).

In Anbetracht dieser historischen Lage erscheint es nur allzu verständlich, dass das Patriarchat in Istanbul eine strikt religiöse sprachliche Strategie verfolgt hat. Dies war im Grunde auch eine relativ einfache Möglichkeit, die Provinzen an sich zu binden. Die Curricula zeigen eine deutliche Dominanz der griechischen Sprache.

### Die Gleichzeitigkeit von integrativen und desintegrativen Momenten

Athanasios Souliotis-Nikolaidis betonte den griechischen Osmanismus und das friedliche Zusammenleben von Griechen und Türken, die er als ein Resultat der Hellenisierung des Osmanischen Reiches sah. Die instabile Lage des Osmanischen Reiches und die ungewisse Zukunft des Jungtürkenregimes führte bei einigen zu dem Glauben, dass sie das Osmanische Reich von innen heraus hellenisieren könnten. Die Griechen seien demnach die Garanten für eine Verwestlichung und Modernisierung des Osmanischen Reiches, da sie die einzigen seien, die authentisch den Westen darstellen könnten. Die großen Hoffnungen, die sie auf die Jungtürken gesetzt hatten, erwiesen aber recht schnell als unbegründet. Insbesondere nach dem Balkankrieg hatten viele Jungtürken nicht anderes im Sinn, als die Homogenisierung (sprich: Türkifizierung) des Staates voranzutreiben (HANIOĞLU 2001).

Ein interessantes Beispiel für eine solche überlappende, gekreuzte Identität ist Paulos Karolidis, ein Geschichtsprofessor an der Universität Athen und gleichzeitig ein Parlamentarier im osmanischen Parlament von 1909. Er stammte aus Izmir, war aber griechischer Staatsbürger. Damals konnte eine eindeutige Grenze zwischen einem „griechischen Griechen“ und einem „osmanischen Griechen“ gar nicht gezogen werden. Welche Staatsangehörigkeit ein Grieche haben wollte, entschied sich meist aus finanziellen Gründen (ANAGNOSTOPOULOU 1998: 312).

Der Sprachgebrauch war für die Schulpolitik von großer Bedeutung, weil in ihr ein Medium der ethnischen Identität gesehen wurde. Lehrer, die nicht in der vorgesehenen Sprachform der *Katharevousa* unterrichteten, wurden vom Komitee vorgeladen und mussten Rechenschaft ablegen. Dies zeugt von der besonderen Sprachideologie der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft. Diese Lehrer wurden nicht nur beschuldigt, in *Dimotiki* zu unterrichten, sondern auch, dadurch die ethnische Identität der Jugend zu gefährden. Im konkreten Fall eines Lehrers namens Fotios Sampanidis hatten die Mitglieder des Komitees ihm vorgeworfen, die Gruppenbezeichnung „*rum*“ anstatt „Griechen“ (*Ελληνι*) zu verwenden.

Die Aussagen des Lehrers sind beispielhaft:

„In meiner Klasse frage ich meine Schüler: ‚Welche Sprache sprechen wir zu Hause?‘ Drei von vier Schülern antworten mit ‚*rumca*‘ (*romeika*) und nur einer antwortet mit ‚Hellenisch‘ [?]. Ich trichtere denen dies ein, woraufhin alle einvernehmlich sagen: ‚Zu Hause sprechen wir alle Hellenisch.‘ Dann frage ich: ‚Diejenigen, die Hellenisch sprachen, wer sind die?‘, woraufhin sie antworten: ‚*rums* [orthodoxe Osmanen]‘. Diejenigen, die Hellenisch (Griechisch)

sprächen, seien doch Griechen. Da ich viele Schüler aus Kleinasien habe, frage ich: ‚Welche Sprache spricht Giannis?‘ Sie antworten: ‚Türkisch‘. ‚Diejenigen, die Türkisch sprechen, wer sind die?‘ ‚Türken‘, bekomme ich als Antwort. ‚Aber was ist Giannis?‘, frage ich, ‚Grieche‘ sagen sie. Ich definiere: ‚Derjenige, der Türkisch spricht und zur Moschee geht, das ist ein Türke. Aber derjenige, der zur Kirche geht, der ist ein Grieche.‘ Eine ähnliche Definition gebe ich über die Bulgarisch und Albanisch Sprechenden [orthodoxen] Schüler“ (Bericht des BKP, 1043, 29. Juli 1911: 374ff.).

Dies zeugt von einer deutlichen Abkehr vom traditionellen Selbstbild hin zum ethnischen Gemeinschaftsbild, obwohl dabei die Religion niemals ihre sinnstiftende Rolle verloren hat. Sprachlicher Nationalismus und Religion gingen Hand in Hand. Die Tatsache, dass die orthodox-griechische Elite 1911 den traditionellen Begriff „*rum*“ ablehnt und sich als „Griechen“ (*Έλλην*) definierte, zeigt auch die neue, grundsätzlich nationale Ausrichtung von Identität. Welches Konfliktpotenzial dies kurz vor den Balkankriegen hatte, scheint offensichtlich. Obwohl sich das Patriarchat stets ideologisch und auch realpolitisch vom griechischen Staat distanzierte und sich nicht als Teil Griechenlands gesehen hat, gab es trotzdem eine intensive institutionelle Zusammenarbeit. Anthony Smith behauptet, dass der Nationalismus die Nationen schafft und nicht umgekehrt. Nationalismus transformiert Kulturen. Hierbei können selbst tote Sprachen wiederbelebt und neue Traditionen konstruiert werden. Sie vereinen eine Bevölkerungsgruppe, während diese ihre Nachbarn aus anderer Perspektive betrachtet und sie ausschließt, ja sogar ihre Existenz bezweifeln kann. Diesem Prozess mit seinen komplexen Wirkmechanismen war auch die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft im Osmanischen Reich ausgesetzt. Die bürgerliche Elite versuchte diesen Menschen mit Hilfe der Sprache ein national-ethnisches Identitätsbewusstsein zu implementieren. Bildungspolitik schien dazu die beste langfristige Methode zu sein. Griechisch war ein bedeutungsträchtiges Symbol, das Vergangenheit und Religion in sich vereinte. Durch sie wurden Ideen, Symbole und Mythen wiederentdeckt und neu konstruiert, die die Grundlage für ein nationales Bewusstsein und eine einheitliche Identität bildeten (SMITH 1999: 34ff.).

Gleichzeitig gaukelte die Sprachpolitik für die nationale Ideologie eine historische Kontinuität zwischen dem modernen Griechenland und der Antike vor. Dabei sah das Patriarchat seine Tradition eher im Byzantinischen Reich als in der Antike. Das ist ein wichtiger Unterschied zur nationalen Rezeption der Vergangenheit im griechischen Nationalstaat. Benedict Anderson betont den ständigen Bedarf an Sprachpolitik und Vereinheitlichung. Die Bildungspolitik des orthodoxen Griechentums ist unter diesen Vorzeichen zu sehen. Sprache ist es, die Menschen in Kultur, Gedächtnis, Geschichte und Religion vereint oder trennt (ANDERSON 1991: 42).

### **Fremdsprachenunterricht: Realität versus identitätspolitische Ideologie**

Im 19. Jahrhundert hatten sich diverse Bildungsnetzwerke im Osmanischen Reich gebildet, die von katholischen oder protestantischen Missionaren getragen wurden. Diese übten eine gewisse Attraktion auf die Bürger des Osmanischen Reiches aus, insbesondere weil sie recht gut Fremdsprachenkenntnisse in Französisch und Englisch vermittelten, die für eine erfolgreiche Karriere von Bedeutung waren. Die Wirt-

schaft des Osmanischen Reiches war im 19. Jahrhundert im großen Stil in den globalen Markt integriert worden, und viele ausländische Firmen bildeten eine Brücke zu den europäischen Volkswirtschaften. Eine Voraussetzung für deren erfolgreiche Tätigkeit war allerdings, dass genügend einheimische Fach- und Führungskräfte vorhanden waren, die sowohl des Osmanischen mächtig waren und das Land kannten, als auch europäische Sprachen beherrschten. Diesen missionarischen Schulen begegnete man nicht nur in den Reihen der Muslime mit Skepsis, sie wurden auch von den Christen des Osmanischen Reiches mit Argwohn beobachtet. Das griechisch-orthodoxe Patriarchat beobachtete die Entwicklung mit Besorgnis, da sich die katholischen und protestantischen Missionare, nachdem sie die Erkenntnis gewonnen hatten, dass sie bei der Missionierung der Muslime relativ erfolglos waren, in erster Linie auf die orthodoxen Christen des Osmanischen Reiches konzentrierten. Allen voran waren amerikanische Missionare recht erfolgreich und konvertierten viele Orthodoxe zum Protestantismus. Diese entfremdeten sich nicht allein von der eigenen orthodoxen Konfession, sondern auch in gewissem Maße der eigenen Kultur.

Der Verlust eigener Gläubiger war eine schmerzhaft Erfahrung, die das Patriarchat mit allen Mitteln zu verhindern versuchte. Die eigene religiöse, kulturelle und ethnische Identität sollte geschützt, bewahrt, erhalten und gepflegt werden. Somit gewinnt die griechisch-orthodoxe Identität eine weitere Prägung, die sich aus der Konkurrenzsituation mit den ausländischen Missionaren heraus entwickelt hat. Die eigene Identität gewann dadurch eine neue, modifizierte Dynamik und definierte sich in gewisser Hinsicht neu. In der klassischen osmanischen Gesellschaftsstruktur waren die gesellschaftlichen Verhältnisse recht klar umgrenzt. Die eigene Gemeinschaft und Identität existierte neben anderen christlichen Gemeinschaften und der muslimischen Mehrheitsgesellschaft in einem klar dargelegten rechtlichen, sozialen und ökonomischen Rahmen. Große „Identitätssprünge“ wie die einer Konversion oder einer Atheisierung der Lebenswelt waren nicht denkbar. Wegen diesen neuen Herausforderungen fasste das orthodoxe Bildungskomitee den Entschluss, Französisch als Unterrichtsfach in das Curriculum zu integrieren, um zu verhindern, dass die eigenen Schüler zu den Missionarsschulen wechselten. Französisch war zu dieser Zeit die wichtigste Sprache im Handel und in der Diplomatie. Vor allem in den kosmopolitischen Städten wie Istanbul und Izmir, aber auch in Trabzon, brachte die Kenntnis des Französischen vielen Griechen Ansehen, Reichtum und Einfluss, während ihre Bedeutung in den Provinzen eher marginal war.

Die Hellenisierung der orthodoxen Identität im Osmanischen Reich stand im Mittelpunkt. Das Griechische war das eigentliche Medium der eigenen Identität und eine Brücke, einerseits zur orthodoxen Religion, und, andererseits, zunehmend auch zur ethnisch-griechischen Identität. In klarer definitorischer Abgrenzung zu den nicht orthodox-christlichen Glaubensformen und in sicherer Distanz zur muslimischen Mehrheitsgesellschaft stellte man sich die eigene Identität vor. Die Frage des Türkischunterrichts wurde daher nicht weniger kontrovers und skeptisch diskutiert. 1869 wurde per staatlichem Dekret der Türkischunterricht auch an christlichen Schulen vorgeschrieben. In erster Linie war das Türkische wichtig für diejenigen, die im öffentlichen Dienst arbeiten wollten. Daher war es für die meisten griechisch-orthodoxen Osmanen von geringerem Interesse (SOMEL 2001: 252ff.).

Es gab verschiedene regionale Dialekte, und viele orthodoxe Gemeinden sprachen türkisch (ANAGNOSTOPOULOU 1998: 300). Die bisherige gesellschaftliche Segmentierung in *Millets* hielt sich an das Kriterium der Religion, während ethnische oder sprachliche Unterschiede eher unterbedeutend waren. Folgender zeitgenössischer Dialog macht dies eindrucksvoll klar:

“If you ask a Christian, even one speaking corrupted Greek: ‘What are you?’, ‘A Christian’ he will unhesitatingly reply.  
 ‘All right, but other people are Christians, the Armenians, the Franks, and the Russians.’  
 ‘I don’t know’ he will answer, ‘yes these people believe in Christ, but I am a Christian.’  
 ‘Perhaps you are a Greek?’  
 ‘No, I am not anything. I’ve told you that I am a Christian and once again I say to you that I am a Christian’, he will reply to me impatiently“ (CLOGG 1999: 117).

Die sprachliche Gemengelage war recht uneinheitlich: Es gab kleine armenische Gemeinden in Nicaea, Nikomedia und Chalkedon, die griechische Lettern benutzten, es gab Griechisch sprechende Katholiken, die in lateinischen Lettern schrieben und Griechisch sprechende Juden, die Griechisch mit hebräischem Alphabet schrieben. Es gab Türkisch sprechende Christen, die das Griechische Alphabet nutzten, um Türkisch zu schreiben (Karamanlidika), die sogenannten Karamanlis (JÄSCHKE 1964: 95ff.). Unter diesen Umständen war es wohl eine schwierige Aufgabe, eine gemeinsame Identität auf der Grundlage einer gemeinsamen Sprache zu schaffen. Sprache war ein einfaches Mittel der Kommunikation, obwohl etwa das Griechische auch Liturgiesprache war. Ein Politikum war es jedoch keineswegs. Dies änderte sich im 19. Jahrhundert zusehends. Spätestens jedoch, als das Griechische zum Mittel der Hellenisierung aller orthodoxen Griechen avancierte, trat die Sprachzugehörigkeit zusehends in Konkurrenz mit der Religion, die über Jahrhunderte hinweg die alleinige Instanz war, durch welche die Gruppenzugehörigkeit definiert wurde. Sie nahm ihre Stellung aber nicht bedeutungslos ein, sondern sie war Trägerin einer neu entstehenden und sich wandelnden ethnischen Identitätskomponente, bedeutungsgeladen und wirkmächtig. Sie war Ausdruck einer sich wandelnden Einstellung zur Religion, zur eigenen Gemeinschaft im Kontext der Gesamtgesellschaft, zur eigenen Geschichte, deren Konturen sich änderten, und schließlich zu sich selbst (KARPAT 1982: 142ff.).

Im 19. Jahrhundert ist die Ethnisierung der orthodoxen Identität auf der Grundlage von Sprache mit einem Bezug zur Territorialität zu beobachten (TRUDGILL 2000: 240ff.). Die Politik der strikten sprachlichen Vorgaben wurde nicht von allen Orthodoxen begrüßt. Im Jahre 1889 wird in der Zeitung *Tercüman-ı Hakikat* ein Brief eines orthodoxen Osmanen veröffentlicht, der die Schulpolitik an den griechisch-orthodoxen Schulen kritisiert. Er moniert die zwanghafte Hellenisierung und den Widerstand gegen die staatliche Vorgabe, den Türkischunterricht konsequent ein- und durchzuführen. Dies zeigt die sprachliche Uneinheitlichkeit der orthodoxen Gemeinden und außerdem, dass nicht alle Orthodoxen damit einverstanden waren, Griechisch zu lernen, wenn es weder wirtschaftliche noch religiöse Notwendigkeit oder Nutzen besaß. Die Liturgie in der Kirche konnte man schließlich auch auf Tür-

kisch verlesen. Diesen Personen war der Erwerb einer „nützlichen“ Sprache wichtiger (ERGIN 1977: 1035ff.).

Nicht zuletzt kam es häufig vor, dass pragmatische Eltern, denen die Realitäten des Lebens und die sozioökonomischen Bedürfnisse wichtiger waren als die ideologische Ausrichtung der Bildung, ihre Kinder von den orthodoxen Schulen abmeldeten und sie in die Schulen der Missionare schickten, damit sie dort Französisch und andere wirtschaftlich relevante Fremdsprachen lernten.

1902 brachte der orthodoxe Patriarch die Befürchtungen, die er hinsichtlich der Missionarsschulen hegte, offen zum Ausdruck. Er behauptete, dass das eigentliche Ziel dieser Schulen weder die Vermittlung von Wissenschaften noch eine ethische Erziehung seien, sondern es in erster Linie darum gehe, die Schüler vom orthodoxen Glauben abzubringen und sie der eigenen Kultur zu entfremden. Eine Behauptung, die durchaus berechtigt war und im Grunde in der Natur der Missionsarbeit lag. Der Patriarch rief alle Gläubigen dazu auf, ihre Kinder von den Missionsschulen fernzuhalten.

In diesem Zusammenhang sollte die historisch gewachsene Antipathie zwischen der orthodoxen und der lateinischen Kirche erwähnt werden. Nicht nur dogmatische Unterschiede, sondern auch schmerzliche historische Erfahrungen prägten das Verhältnis der beiden Kirchen. Trotz der dogmatischen Unterschiede zwischen der katholischen und den protestantischen Konfessionen ist eine solche Differenzierung seitens der Orthodoxie nicht vorgenommen worden, da sich beide von der Orthodoxie distanzieren, zumal der protestantische Glaube sich historisch aus der katholischen Tradition heraus entwickelt und sich von dieser getrennt hat. Tiefe Vorurteile prägten das Verhältnis auf beiden Seiten (CLOGG 1982: 191).

#### **Türkisch als „Bedrohung“ für die griechisch-orthodoxe Identität**

Der Türkischunterricht war ein stetiges Problem. Nach 1869 wurde er 1896 erneut per Dekret als Pflichtfach an allen Schulen bestätigt (*Vilâyet-i Sâhâne Maârif Müdürlüğü'nün Vezâifini Mübeyyin Tâlimât*) (SOMEL 2001: 200f.). In den folgenden Jahren kam es zu mehreren Beschwerden von Metropolitane beim Patriarchat, die sich die Frage stellten, ob der osmanische Staat, angesichts der Privilegien des *Millet*-Status, überhaupt befugt sei, sich in die Bildungsbelange der Gemeinden einzumischen und den Türkischunterricht vorzuschreiben. Dies zeigt im Grunde, dass auch viele Metropolitane weder bereit noch willens waren, den Weg einer neuen Staatsform mit gleichen bürgerlichen Rechten und Pflichten zu gehen und eine gemeinsame Identitätsgrundlage zu schaffen, die ein gemeinsames sprachliches Kommunikationsmedium braucht. Abgesehen davon war die osmanische Regierung sowieso nicht in der Lage, ausreichend Sprachlehrer auszubilden, um an allen Schulen Türkisch unterrichten zu können. Die geringe Zahl der Türkischlehrer reichte für die Schulen in den Provinzen nicht aus, so dass die Schulen in den Städten bevorzugt wurden.

Die Jungtürkenrevolution von 1908 brachte einen deutlichen Wandel mit sich. Die Jungtürken betonten stärker die Zentralisierung des Staates und die Vereinheitlichung der Bildung (HANIOGLU 2001: 74ff.). Die Bildungsstrukturen wurden zwar beibehalten, aber die staatliche Kontrolle wurde verstärkt. Die Privilegien des Patriarchats, die teils seit der Eroberung Konstantinopels 1453 bestanden, wurden schrittweise abgeschafft. 1910 wurde das Gesetz über die Grundschulausbildung (*Tedrisât-ı*

*Ibtidâiye Kanunu*) erlassen, das alle Schulen der Nicht-Muslime zu privaten Schulen erklärte. Dadurch sollte der Einfluss des Patriarchats eingeschränkt werden. Das Patriarchat verstand es aber, sich der Gesetzeslage zu widersetzen (ERGIN 1977: 1302).

Durch die neue Verfassung in der zweiten konstitutionellen Periode des Osmanischen Reiches nach 1908 wurden gewisse administrative Aufgaben dem Staat übertragen. Die Schulverwalter mussten osmanische Staatsbürger sein; ausländische Lehrer sollten (von genehmigten Ausnahmen abgesehen) nicht mehr unterrichten dürfen, was auf die Lehrer aus Griechenland an den orthodoxen Schulen abzielte; die finanziellen Hilfen, die der Staat den Schulen zukommen ließ, sollten nicht mehr dem Patriarchat, sondern den jeweiligen Schulleitungen übergeben werden, die darüber autonom verfügen sollten; die Zeugnisse mussten auf Türkisch verfasst sein, wenn die Schüler einen Übergang zu staatlichen Schulen wollten.

Das Patriarchat nahm diese Vorgaben nicht ohne Weiteres hin und protestierte entschieden dagegen. Es war sich bewusst, dass seine mächtige und einflussreiche Stellung durch diese neuen Vorgaben unterminiert würde. Der Patriarch betonte erneut die langjährige Tradition der Privilegien seit 1453 und lehnte diesbezüglich jegliche staatlichen Reformen ab. Darüber hinaus betonte er, dass Bildung und Erziehung komplexe Gebilde seien, die religiöse und ethische Elemente in sich bergen. Diese unterschieden sich jedoch grundlegend von denen der Muslime. Daher könne der Staat die Bildung der Christen nicht selbst in die Hand nehmen. Eine Kritik, die nicht berechtigt war, denn der Staat griff nicht in die Lehrinhalte der Konfessionen ein. Er beschränkte sich auf die administrative Kontrolle, forderte die Integration in ein einheitliches System ein und verpflichtete inhaltlich lediglich zum Türkischunterricht. Der Patriarch bezeichnete die Politik der Jungtürken als eine „Massenentführung von Kindern“ (*paidomazoma*), eine neue Form der „Knabenlese“. Die Pflicht zum Türkischunterricht sah er als einen Versuch der Türkifizierung aller nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen an, was historisch falsch ist, da viele Christen Türkisch als Muttersprache hatten. Die nationalen Ideologien schienen sich schon längst etabliert zu haben und machten den Versuch, eine einheitliche kulturelle Kommunikationsgrundlage zu schaffen, unrealisierbar. Es ging ja nicht darum, den muttersprachlichen Unterricht zu verbieten, sondern lediglich darum, Türkisch neben der Muttersprache als Lingua Franca zu unterrichten (*Ekklesiastiki Alitheia*, 5. Februar 1911: 145ff).

Mit dem Gesetz von 1915 über private Schulen (*Mekâtib-i Husûsiyye Talimât-nâmesi*), was im Grunde alle Schulen der Nicht-Muslime waren, wurden diese der Kontrolle des Bildungsministeriums unterstellt (ERGIN 1977: 1316). Das Osmanische Reich war zu diesem Zeitpunkt bereits in den Ersten Weltkrieg eingetreten, und alle bisherigen Kapitulationen waren für ungültig erklärt worden. Der staatliche Druck auf und die Kontrolle über die Schulen der Nicht-Muslime wurden erhöht (ebd.: 1416).

Infolgedessen entschied das Bildungskomitee des Patriarchats 1915 widerwillig und um unnötige Komplikationen zu vermeiden, einen Türkischunterricht ab der dritten Klasse mit vier Wochenstunden, und für die Sekundarstufe mit zwei Wochenstunden, einzuführen. In den Mädchenschulen wurde kein Türkischunterricht eingeführt, da dies für unnötig erachtet wurde.

Demnach war der Türkischunterricht stets ein Nebenfach. Obwohl das Patriarchat 1909 den Türkischunterricht als ein positives Element deklarierte, da die Schüler

schließlich Bürger des Osmanischen Reiches seien, schien die Umsetzung eher widerwillig verlaufen zu sein (*Ekklisiastiki Alitheia*, 24. Juni 1909: 233). Der staatliche Druck auf die Sprachpolitik wurde von den Jungtürken deutlich erhöht. Spätestens 1915 wurde an allen Jungenschulen Türkisch unterrichtet.

Sprache schien ein ausgesprochenes Politikum zu sein. Die orthodoxen Griechen insistierten darauf, um die eigene Identität zu bewahren, die Jungtürken versuchten die Zentralisierung des Staates durch eine einheitliche Bildungs- und Sprachpolitik voranzutreiben. Sprache avancierte zum ideologischen Medium der nationalen Gesinnung.

### Literaturverzeichnis

- ADANIR, Fikret (1979): *Die Makedonische Frage*. Wiesbaden.
- ANAGNOSTOPOULOU, Athanasia (2003): „Tanzimat ve Rum milletinin kurumsal çerçevesi“ [Tanzimat und der institutionelle Rahmen der Rum (griechischen) Millet]. In: Pinelopi Stathis (Hrsg.): *19. Yüzyıl İstanbul’unda Gayrimüslimler* [Nicht-Muslime in Istanbul des 19. Jahrhunderts]. Istanbul. 1–35.
- ANAGNOSTOPOULOU, Athanasia [Αναγνωστοπούλου, Σία] (1997): *Μικρά Ασία 19ος αιώνας – 1919, Οι Ελληνορθόδοξες Κοινότητες. Από το μιλλέτ των Ρωμιών στο ελληνικό κράτος* [Kleinasien, 19. Jh.–1919. Die griechisch-orthodoxen Gemeinden. Vom Rum-Millet zur griechischen Nation]. Αθήνα.
- ANAGNOSTOPOULOU, Anastasia (2004): „The Terms Millet, Génos, Ethnos, Oikoumenikotita, Alytrotismos in Greek Historiography“. In: dies. (Hrsg.): *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States, a Long and Difficult Process: The Greek Case*. Istanbul (= *Analecta Isisiana*, LXXXIII). 37–55.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London.
- ATALAY, Bülent (2000): *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi ‘nin Siyasi Faaliyetleri (1908–1923)*. Istanbul.
- CHAMOUDOPOULOS, Minas D.; CHAMOUDOPOULOS, Christos D. [Χαμουδόπουλος, Μηνάς Δ., Χαμουδόπουλος, Χρήστος Δ.] (1874): *Ιστορία της οθωμανικής αυτοκρατορίας* [Geschichte des Osmanischen Reiches]. Σμύρνη.
- CLOGG, Richard (1982): „The Greek Millet in Ottoman Empire“. In: Bernard Lewis, Benjamin Braude (eds.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire, the Functioning of a Plural Society*, Bd. I. London u.a. 185–207.
- CLOGG, Richard (1999): „A Millet Within a Millet: The Karamanlides“. In: Dimitri Gondicas, Charles Issawi (eds.): *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*. Princeton/NJ. 115–142.
- DAVISON, Roderic H. (1963): *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*. Princeton.
- DERINGIL, Selim (1991): „Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876–1909)“. *International Journal of Middle East Studies* 23. 345–359.
- DERINGIL, Selim (1998): *Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimisation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London.
- DOĞU, Ergil (1975): „A Reassessment: The Young Turks, their Politics and Anti-Colonial Struggle“. *Balkan Studies* 16/2. 26–72.
- ERGIN, Osman (1977): *Türkiye Maarif Tarihi*. Istanbul.
- EXERTZOĞLU, Haris [Εξερχτζόγλου, Χάρης] (1996): *Εθνική ταυτότητα στην Κωνσταντινούπολη τον 19ο αιώνα. Ελληνικός φιλολογικός σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως 1861–1912* [Nationalidentität in Istanbul im 19. Jahrhundert. Der Griechische Philologische Verein von Istanbul, 1861–1912]. Αθήνα.

- EXERTZOGLU, Haris [Εξερτζόγλου, Χάρης] (1992): „Το προνομιακό ζήτημα“ [Die Frage der Privilegien]. *Τα Ιστορικά* 9, Nr. 16. 65–84.
- EXERTZOGLU, Haris (2003): „The Cultural Uses of Consumption: Negotiating Class, Gender and Nation in the Ottoman Urban Centers during the 19th Century“. *Journal of Middle Eastern Studies* 35. 77–101.
- FEROZ, Ahmad (1982): „Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908–1914“. In: Bernard Lewis, Benjamin Braude (eds.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire, the Functioning of a Plural Society*, Bd. I. London u.a. 401–434.
- HANIOĞLU, Şükrü (2001): *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902–1908*. Oxford.
- HOPF, Claudia (1997): *Sprachnationalismus in Serbien und Griechenland, Theoretische Grundlagen sowie ein Vergleich von Vuk Stefanović Karadžić und Adamantios Korais*. Wiesbaden.
- JÄSCHKE, Gotthard (1964): „Die türkisch-orthodoxe Kirche“. In: Bertold Spuler (Hrsg.): *Der Islam*. Bd. 39. Berlin. 95–129.
- KANSU, Aykut (2000): *Politics in Post-Revolutionary Turkey: 1908–1913*. Leiden.
- KARAL, Enver Ziya (1994): *Osmanlı Tarihi, 5. Cilt. Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri* [Osmanische Geschichte, Bd. 5, Die Epochen der „Neuen Ordnung“ und des Tanzimat]. Istanbul.
- KARPAT, Kemal H. (1982): „Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era“. In: Bernard Lewis, Benjamin Braude (eds.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire, the Functioning of a Plural Society*, Bd. I. London u.a. 141–169.
- KECHRIOTIS, Vangelis (2007): „The Modernization of the Empire and the Communities ‘Privileges’: Greek Orthodox Responses to the Young Turks Policies“. In: Turaj Atabaki (Hrsg.): *The State and the Subaltern. Authoritarian Modernization in Turkey and Iran*. London. 53–70.
- KITROMILIDES, Paschalis (2000): *Neo Hellenic Enlightenment*. Athen.
- KOFOS, Evangelos (1986): „Patriarch Joachim III. (1878–1884) and the Irredentist Policy of the Greek State“. *Journal of Modern Greek Studies* 4/2. 107–120.
- KONORTAS, Paraskevas (1999): „From Taife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community“. In: Dimitri Gondicas, Charles Issawi (eds.): *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*. Princeton/NJ. 169–179.
- KONORTAS, Paraskevas [Κονόρτας, Παρασκευάς] (1997): *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. 17ος – αρχές 20ού αιώνα* [Die osmanische Perzeption des Ökumenischen Patriarchats, 17.–20. Jahrhundert]. Αθήνα.
- KONORTAS, Paris [Κονόρτας, Παρασκευάς] (1988): „Η εξέλιξη των „εκκλησιαστικών“ βερατίων και το „Προνομιακό Ζήτημα“ [Die Entwicklung der „kirchlichen“ Berats und die „Frage der Privilegien“]. *Τα Ιστορικά* 9. 259–286.
- ORTAYLI, İlber (1995): *İmparatorluğünunenezunyuzyılı*. Istanbul.
- PAPADOPOULOS, Theodoros H. (1990): *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. London u.a.
- REINKOWSKI, Maurus (2005): *Die Dinge der Ordnung*. München.
- STAVRIDOU-PATRIKIOU, Rena [Σταυρίδη-Πατρικίου, Ρένα] (2004): *Γλώσσα, εκπαίδευση και πολιτική* [Sprache, Bildung und Politik]. Αθήνα.
- SARINAY, Yusuf; Sünbül, Tahir (2000): *Imperialism and Great Fantasy. Of Rulers in Greece*. Ankara.
- ΣΚΟΡΕΤΕΑ, Elli [Σκοπετέα, Έλλη] (1988): *Το Πρότυπο βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880)* [Das Musterkönigreich und die Megali idea: Aspekte der Nationalproblematik in Griechenland (1830–1880)]. Αθήνα.
- SMITH, Anthony D. (1999): *Myth and Memories of the Nation*. Oxford.



- SOMEL, Selçuk Akşin (2001): *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839–1908. Islamization, Autocracy and Discipline*. Leiden.
- SOMEL, Selçuk Akşin (1993): *Das Grundschulwesen in den Provinzen des Osmanischen Reiches während der Herrschaftsperiode Abdülhamid II. (1876–1908)*. Frankfurt am Main.
- ΣΟΥΛΙΟΤΙΣ-ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, Athanasios [Σουλιώτης-Νικολαΐδης, Αθανάσιος] (1984): *Οργάνωση Κωνσταντινουπόλεως* [Die Gesellschaft von Konstantinopel], hg. von Thanos Veremis, Caterina Boura. Αθήνα.
- ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Dimitris [Σταματόπουλος, Δημήτριος] (2003): *Μεταρρύθμιση και Εκκοσμίκευση: προς μια ανασύνθεση της Ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα* [Reform und Säkularisierung. Zu einer Neudarstellung der Geschichte des Ökumenischen Patriarchats im 19. Jahrhundert]. Αθήνα.
- TRUDGILL, Peter (2000): „Greece and European Turkey: From Religious to Linguistic Identity“. In: Stephen Barbour, Cathie Carmichael (eds.): *Language and Nationalism in Europe*. Oxford. 240–263.

### Quellen

- Εκκλησιαστική Αλήθεια* [Kirchliche Wahrheit], (Konstantinopel, Januar 1908 – Dezember 1912).