



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Zwischen Gewalt und friedlicher Koexistenz –
Muslime und Christen im spätosmanischen Kosovo, 1870-1913“

Verfasserin

Eva Anne Frantz, M. A.

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 312

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Geschichte

Betreuer:

Univ.-Prof. Oliver Jens Schmitt

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	9
I. Einleitung	11
1. Gegenstand und Fragestellung	11
2. Theoretisch-methodische Überlegungen	15
<i>Lebenswelt und soziale Kommunikation</i>	16
<i>Soziabilität</i>	19
<i>Ethnizität</i>	21
<i>Konflikt und Gewalt</i>	25
3. Forschungsstand	27
4. Verwendete Quellen	35
5. Zur Schreibung der Ortsnamen	40
II. Kosovo als Teil des Osmanischen Reiches – ein historischer Überblick	43
III. Kulturelle, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen, Strukturen und Kontinuitäten	57
1. Religiöse und ethnische Bevölkerungsgruppen in Kosovo	57
2. Berg und Ebene	63
<i>Naturraum und Klima</i>	63
<i>Stammes- und komplexe Familienstrukturen</i>	65
<i>Die Bedeutung des Waffentragens bei den Albanern: Gewohnheitsrecht und Blutrache, Vorstellungen von Ehre und Heldentum</i>	71
<i>Die Wirtschaftsweise: Ackerbau und Viehzucht, Transhumanz, Wanderarbeit, Raub</i>	73
3. Stadt und Land	80
<i>Urbane Zentren und städtische Dorfstrukturen</i>	80
<i>Das Aufblühen der Städte im östlichen Kosovo durch den Eisenbahnbau</i>	85
<i>Städtische und dörfliche Selbstverwaltungsstrukturen</i>	86
<i>Die städtische Gesellschaft: osmanische Beamte, Agas und Beys, die ulema, albanische Chefs, Priester, Lehrer, Missionare, europäische Konsuln, Händler und Handwerker</i>	88
<i>Der ländliche Raum: Bauern und Grundbesitzer</i>	93

IV. Das Zusammenspiel lokaler, regionaler und internationaler Akteure _____ 97

1.	Der osmanische Staat _____	97
	<i>Staatliche Zentralisierungsmaßnahmen und ihr begrenzter Erfolg: Steuereintreibung, Rekrutierung, Entwaffnung, Bevölkerungsregistrierung _____</i>	99
	<i>Die Reform des Steuersystems sowie des Militär- und Gendarmeriewesens _____</i>	107
	<i>Die Reform der Verwaltungs- und Rechtsorgane: Versuche der Gleichstellung und Gleichbehandlung von Christen und Muslimen _____</i>	113
	<i>Der technologische Fortschritt _____</i>	123
	<i>Die Politik Abdülhamids II.: Die Stärkung eines albanischen Islam _____</i>	124
	<i>Die Jungtürken: zunehmende Vernetzung albanischer Muslime _____</i>	130
2.	Der zunehmende Einfluss der Großmächte und der Balkanstaaten _____	134
	<i>Österreich-Ungarn _____</i>	134
	<i>Italien _____</i>	141
	<i>Russland _____</i>	143
	<i>Serbien _____</i>	149
	<i>Montenegro _____</i>	159
3.	Islam, Orthodoxie, Katholizismus: religiöse Akteure _____	161
	<i>Das Bulgarische Exarchat _____</i>	161
	<i>Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die serbische orthodoxe Kirche _____</i>	166
	<i>Die katholische Kirche _____</i>	172
	<i>Der Islam _____</i>	175
4.	Die Ausweitung des Schulnetzes und die Rolle der Lehrer _____	178
	<i>Islamische und staatlich-osmanische Schulen _____</i>	179
	<i>Europäische Privatschulen _____</i>	186
	<i>Das orthodoxe Schulwesen _____</i>	186
	<i>Das katholische Schulwesen _____</i>	194

V. Das Eigene und das Fremde: Wahrnehmungsmuster, Selbstverortungen, Abgrenzungen _____ 201

1.	Regionale und lokale Bezugswelten _____	201
	<i>Regionale Kommunikationsnetzwerke _____</i>	201
	<i>Lokale und kleinregionale Selbstverortungen: Janjevci, Goranci, Sirinićani, Kolašinci, Fandi _____</i>	203
	<i>Der Raum „Kosovo“ als Bezugspunkt für Serben und Albaner _____</i>	205
	<i>Die albanische regionale Selbstwahrnehmung als Gegen _____</i>	208

2.	Religiös geprägte Eigen- und Fremdwahrnehmungen	210
	<i>Christen: Raya, Latin, Katolik, Giaur</i>	211
	<i>Muslimische Selbstbezüge und Abgrenzungen: Muslim und Osmanli</i>	214
3.	Ethnische Eigen- und Fremdwahrnehmungen	217
	<i>Arnauti, Arbanasi, Arnautaši, Latini Škipi, Shqiptar</i>	218
	<i>Türken</i>	228
	<i>Serben, Altserben, osmanische Serben, Bulgaren, Slawen, Shkje</i>	229
	<i>Ein slawisch-mazedonisches Bewusstsein</i>	232
	<i>Die geringe Festigung ethnonationaler serbischer Konzepte innerhalb der slawisch-orthodoxen Bevölkerung</i>	233
	<i>Heimat</i>	235
VI.	Kommunikation und soziale Praxis	239
1.	Sprache und Mehrsprachigkeit	239
	<i>Albanisch-slawische Mehrsprachigkeit</i>	240
	<i>Der Gebrauch der osmanisch-türkischen Sprache</i>	247
2.	Mischung und Trennung in den Wohnvierteln von Städten und Dörfern	249
	<i>Städte und größere Ortschaften</i>	249
	<i>Der ländliche Raum</i>	253
3.	Kontakte im öffentlichen Raum	257
	<i>Wirtschaftsbeziehungen: Der Handel auf dem Markt und Schmuggelgeschäfte</i>	257
	<i>Grundbesitzer und Bauern</i>	259
	<i>Albanische Muslime als Beschützer von orthodoxen Christen und Wächter von Kirchen und Klöstern</i>	261
	<i>Muslimisch-christliche Kooperation: Widerstand gegen osmanische Beamte und neue Steuern, Ablehnung des österreichisch-ungarischen Machtzuwachses in Bosnien und dem Sancak Yeni Pazar, Absprachen vor den jungtürkischen Parlamentswahlen</i>	263
4.	Das Private: Freundschaft und Heirat	267
	<i>Freundschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen</i>	267
	<i>Heiratsverbindungen</i>	270
5.	Religiosität und religiöse Praxis im Alltag	272
	<i>Islamische Glaubenspraxis</i>	272
	<i>Christliche Glaubenspraxis</i>	276
	<i>Transreligiöse Praktiken und volksreligiöse Elemente</i>	278

VII.	Konflikt und Gewalt in Zeiten des Umbruchs und der Unsicherheit	287
1.	Traditionale Formen von Alltagsgewalt	288
	<i>Raub und Diebstahl</i>	288
	<i>Streit um Weideland und das Recht des Holzfällens</i>	292
	<i>Gewohnheitsrecht und Blutrache</i>	296
	<i>Mädchenraub und Zwangsheirat</i>	306
2.	Religiös und ethnisch konnotierte Spannungen und Konflikte bis 1875	309
	<i>Das muslimisch-christliche Verhältnis: „Arroganz“ von Muslimen und Gefühle des Bedrohtseins bei Christen</i>	309
	<i>Albanisch-slawisch orthodoxer Antagonismus</i>	313
	<i>Der serbisch-aromunische Kirchenstreit in Prizren</i>	314
3.	Die Auswirkungen der Ereignisse 1875–1878	320
	<i>Die Bedeutung der orthodoxen Aufstände in der Herzegowina, in Bosnien und Bulgarien in den Jahren 1875 und 1876</i>	321
	<i>Die Auswirkungen der Kriegserklärung Serbiens und Montenegros Ende Juni und Anfang Juli 1876 und die Gewalt der Başıbozucs</i>	329
	<i>Das muslimisch-christliche Verhältnis während der Zeit der Liga von Prizren</i>	335
4.	Kosovo als Grenzregion: Bandenkämpfe und Grenzkonflikte	341
5.	Konflikt und Gewalt als Folge der osmanischen Reformpolitik	350
	<i>Die Ablehnung der osmanischen Reformpolitik und der rechtlichen Gleichstellung von Christen im 19. Jahrhundert</i>	351
	<i>Gewalt als Reaktion auf die Einsetzung von Christen als Gendarmen, Feldhüter und Gerichtsbeisitzer im frühen 20. Jahrhundert</i>	353
	<i>Überfälle auf Kirchen und Klöster und der Widerstand gegen den Bau von Kirchen und die Anbringung von Kirchenglocken</i>	363
	<i>Übertriebene Schilderung und Ethnisierung von Gewalt durch die lokale serbische Bevölkerung und serbische Diplomaten</i>	366
VIII.	Gewalt und Krieg: Erfahrungen, Wahrnehmungen, Deutungen	369
1.	Der serbisch-osmanische Krieg 1877/78 und seine Folgen	369
2.	Der Erste Balkankrieg 1912/13	378
IX.	Fazit	389

Quellen- und Literaturverzeichnis	395
Nicht publizierte Quellen	395
Zeitungen	396
Publizierte Quellen	396
Sekundärliteratur	404
Anhang	429
Bildmaterial	429
Abkürzungsverzeichnis	431
Zusammenfassung	433
Summary	435
Lebenslauf	437

Danksagung

Im Verlauf meiner Arbeit haben mich viele Menschen begleitet. Mein größter Dank gilt meinem Lehrer und Doktorvater Oliver Jens Schmitt, der mich mit großem Interesse für mein Thema über die Jahre begleitet, mich mit Nachdruck unterstützt und mir wichtige Anregungen und Impulse gegeben hat. Ebenso bin ich Arnold Suppan zu großem Dank verpflichtet, der die Zweitbetreuung übernommen und mir wertvolle fachliche Unterstützung gegeben hat. Michael Metzeltin hat Teile meiner Arbeit gelesen und mir konstruktive Kommentare gegeben, wofür ich sehr dankbar bin. Ganz besonders möchte ich Konrad Clewing danken, der die Idee zu dieser Arbeit in vielen Gesprächen entscheidend mitgeprägt hat. Bereits während meines Studiums in München habe ich wichtige Impulse für meine Beschäftigung mit albanischen und serbischen Themen erhalten, allen voran von meinem Lehrer und Magistervater Peter Bartl. Daneben haben mich die Albanologen Wilfried Fiedler, Bardhyl Demiraj und Rexhep Ismajli geprägt, bei denen ich in München gelernt habe. Für konstruktive Kritik, kritischen Rückfragen und neue Anregungen möchte ich Nathalie Clayer, Sabine Rutar, Markus Koller, Hannes Grandits, Holm Sundhaussen und Philipp Ther danken.

Während meiner Archivrecherchen in den unterschiedlichen Bibliotheken und Archiven habe ich von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern wertvolle Unterstützung erhalten. Insbesondere möchte ich Ernst Petritsch, Joachim Tepperberg und István Fazekas im Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien danken. Meine Arbeit in Belgrad wäre ohne die Hilfe von Arsen Đurović nicht möglich gewesen, von dem ich umfangreiche Hinweise und Unterstützung bei der Beschaffung von Literatur und Quellen erhalten habe. Er hat meine Arbeit mit großem Interesse mitverfolgt, ich bedauere sehr, dass er den Abschluss meiner Dissertation nicht mehr erleben konnte. Außerdem möchte ich Mile Stanić danken, der mir geholfen hat, mich in der Bibliothek und im Archiv der Serbischen Akademie der Wissenschaften zurechtzufinden, ebenso den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Staatsarchiv Serbiens. Meine serbischen Sprachkenntnisse konnte ich in Belgrad bei Marija Milosavljević Todorović weiter vertiefen, der ich deswegen sehr dankbar bin. Beim Transkribieren der handschriftlichen serbischen Texte haben mich Mina Kovač, Silvija Milenković und Snežana Milovanović unterstützt.

Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen meiner Assistententätigkeit am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Wien und meiner anschließenden Anstellung als

wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften entstanden, zunächst im Rahmen eines sechsmonatigen Stipendiums im Dissertationsprogramm der Philosophisch-historischen Klasse der ÖAW und dann als Mitarbeiterin in einem vom FWF geförderten Projekt, in dem ich derzeit eine Edition österreichisch-ungarischer Konsulatsberichte aus Prizren, Mitrovica und Skopje von 1870 bis 1913 vorbereitet. Diese Quellen wurden in der vorliegenden Arbeit ausgewertet. An dieser Stelle möchte ich auch den studentischen Werkmitarbeitern Daniela Javorić, Sven Mörsdorf und Sophie Koppensteiner danken, die Teile der Konsulatsberichte abgetippt haben. Meine Archivaufenthalte in Belgrad wurden mit einem Kurzfristigen-Auslandsstipendium der Universität Wien gefördert. Eine große Anerkennung war für mich, dass ich 2011 den Theodor-Körner-Preis für mein Dissertationsprojekt erhielt.

Besonders danken möchte ich Lisa Mayerhofer und Ulrich Hofmeister, die meine Arbeit Korrektur gelesen und mir wertvolle Verbesserungsvorschläge gegeben haben. Sie haben mich in vielen Gesprächen begleitet und mit ihren kritischen Nachfragen dazu beigetragen, dass ich manche Dinge klarer sehen konnte. Danken möchte ich auch Krisztián Csaplár-Degovics, von dem ich wertvolle inhaltliche Anmerkungen in zahlreichen Gesprächen erhalten habe. Bei der Übersetzung schwieriger albanischer Textpassagen und in der Beschaffung von Literatur habe ich wesentlich Hilfe durch Blerta Ismajli, Gentiana Kera und Artan Puto erhalten. Für inhaltliche und moralisch unterstützende und stärkende Gespräche möchte ich Armina Galijaš, Meg Williams, Börries Kuzmany, Edwin Pezo, Nicole Immig, Hans-Ulrich Lempert, Konrad Petrovsky, Mustafa Cihangir, Astrid Istratescu und Susanne Klemm sowie weiteren Freundinnen und Freunden danken, die ich aus Platzgründen nicht alle aufzählen kann. Wesentlich unterstützt haben mich auch meine Eltern und mein Bruder. Von ganzem Herzen möchte ich aber an dieser Stelle Avdi Vrajolli danken, den ich 1995 kennengelernt habe und ohne den ich wahrscheinlich nicht zu einer Beschäftigung mit der Geschichte Albaniens und Kosovos gekommen wäre.

I. Einleitung

1. Gegenstand und Fragestellung

Seit Jahrhunderten sind weite Teile Südosteuropas durch das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen gekennzeichnet. Gänzlich unterschiedlich wird von Historikern hierbei die Epoche des Osmanischen Reiches in Südosteuropa bewertet, das teils als „multikulturelles Paradies“, teils als „grausame Türkenherrschaft“ beschrieben wird.¹ Das enge Zusammenleben von unterschiedlichen Sprach- und Konfessionsgruppen zeigt sich auf kleinstem Raum gerade in Kosovo (alb. *Kosova*), wo im 19. Jahrhundert neben albanischen Muslimen und orthodoxen Slawen in kleinerer Anzahl auch albanische und slawische Katholiken, slawische Muslime, Türken, Roma, Tscherkessen und Juden lebten. Ihre Beziehungen waren wechselhaft und sowohl durch ein konstruktives und freundschaftliches Miteinander geprägt als auch durch gegenseitige Abgrenzung und Ablehnung bis hin zu gewaltsamem Konflikt. Im 19. Jahrhundert war Kosovo Teil des Osmanischen Reiches, dessen Gesellschaftssystem Muslimen und Christen bis dahin relativ fest definierte Handlungsspielräume vorgegeben hatte. Nun kam es aufgrund des steten militärischen, wirtschaftlichen und politischen Machtverfalls des Osmanischen Reiches, aufstrebender Nationalbewegungen und Nationalstaatsgründungen sowie des zunehmenden Einflusses der europäischen Großmächte auf innerosmanische Belange zu einer einschneidenden Zäsur und einem Umbruch, der auch das Zusammenleben von Muslimen und Christen nachhaltig beeinflusste. In den unter osmanischer Herrschaft verbliebenen Gebieten versuchte Istanbul durch Reformen nach europäischem Vorbild einer weiteren Auflösung seiner Regierungsgewalt entgegenzuwirken. Neben Militär- und Verwaltungsreformen war die rechtliche Aufwertung und Gleichstellung von Nichtmuslimen eines der zentralen Anliegen der Osmanen, um auf diese Weise die Unzufriedenheit weiter christlicher Bevölkerungskreise mit der osmanischen Herrschaft aufzufangen und ihre Legitimationskrise zu überwinden.

Vor diesem krisenhaften Hintergrund beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit der Frage nach unterschiedlichen Formen sowie den Dynamiken und Mechanismen des Zusammenlebens der verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen im spätosmanischen Kosovo in der Zeit von 1870 bis 1913. Ziel ist es, Antworten auf die Frage zu geben, in-

¹ Vgl. hierzu Fikret ADANIR, Beziehungen von Muslimen und Christen im Osmanischen Reich, in: Thede KAHL/Cay LIENAU (Hgg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. Münster 2009, 59-74.

wieweit neben Konflikt und Gewalt auch eine friedliche Koexistenz und ein Miteinander von Muslimen und Christen in Kosovo möglich war und wie sich dieses gestaltete. Gegenstand der Untersuchung ist der spätosmanische Kosovo. Das Territorium des Vilayets Prizren (1868–1874) und seines Nachfolgers, des Vilayets Kosovo (1877–1913), das ähnliche Verwaltungsgebiete wie das Vilayet Prizren umfasste, unterschied sich deutlich von dem Territorium des heutigen Kosovo. Die heutigen Grenzen Kosovos sind hingegen relativ jungen Datums. Sie wurden erst 1945/1946 gezogen und 1959 im äußersten Norden des Landes erweitert. Der Name selbst ist zwar seit dem 14. Jahrhundert belegt, doch bezeichnete er anfangs nur das Amselfeld (serb. *Kosovo polje*, alb. *Fushë Kosovë*), das heißt die Gegend südlich von Prishtina (serb. *Priština*, osm./türk. *Priştine*). Als Verwaltungseinheit existierte Kosovo erst seit 1877, als es als gleichnamiges Vilayet (osm./türk. *Kosova Vilayeti*) im Zuge der Tanzimatreformen und der neuen Grenzziehung der Verwaltungsbezirke eingerichtet wurde. Neben dem engeren Kosovo, wie wir es heute kennen, umfasste das Vilayet auch den Sancak Yeni Pazar (alb. *Pazari i Ri/Tregu i Ri*, serb. *Novi Pazar*), die heute zu Montenegro gehörige Region um Plav (alb., osm./türk. *Plava*) und Gusinje (alb. *Gucia*, osm./türk. *Gosine*), heute nordostalbanische und mazedonische Gebiete um Skopje (alb. *Shkup*, osm./türk. *Üsküb*), Tetovo (alb. *Tetova*, osm./türk. *Kalkandelen*) and Kumanovo (alb., osm./türk. *Kumanova*), heute zu Serbien gehörige Gebiete um Preševo (alb. *Presheva*, osm./türk. *Preşova*) und bis 1878 den Sancak Niş (alb. *Nish*, serb. *Niš*) und das Gebiet um Dibra (mak. *Debar*, osm./türk. *Debre*). Abgesehen von kleineren territorialen Änderungen und einer größeren Gebietsabtretung an Serbien 1878 bestand das Vilayet mit diesen Grenzen bis 1913, lediglich der Sitz des Valis, des Provinzgouverneurs, wechselte 1888 nach Skopje.²

Der Schwerpunkt der Analyse liegt auf der Untersuchung des Verhältnisses zwischen albanischen Muslimen, albanischen Katholiken und orthodoxen Slawen, wobei auch die übrigen Bevölkerungsgruppen mitberücksichtigt werden, vor allem, wenn dadurch Erkenntnisse gewonnen werden, die Aufschlüsse über die Beziehungen von Albanern und Serben geben. Gänzlich ausgeschlossen wurden aus der Analyse Juden und Roma, zum einen, da dies den Rahmen der Untersuchung gesprengt hätte, zum Zweiten, da die Quellen nur sehr begrenzt auf diese Bevölkerungsgruppen eingehen. Die Aromunen konnten aus

² Vgl. hierzu Liman RUSHITI, *Ndarja territoriale dhe rregulimi administrativ i Kosovës 1878-1941*. Prishtinë 2004; Hans-Jürgen KORNRUMPF, *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei. Vom Erlass der Vilayetsordnung (1864) bis zum Berliner Kongress (1878) nach amtlichen osmanischen Veröffentlichungen*. Freiburg 1976.

diesen Gründen ebenfalls nur bedingt mit einbezogen werden. Auch der serbisch-bulgarische Konflikt in Makedonien wird weitgehend ausgeklammert.

Den zeitlichen Rahmen der Arbeit bilden die Jahre 1870 bis 1913. 1870 wurde das bulgarische Exarchat gegründet, dessen Einflussphäre bis in den östlichen und südöstlichen Kosovo reichte. Über das bulgarische Exarchat sowie das serbische Erzbistum in Belgrad und die orthodoxe Metropole Raška-Prizren übten die neu gegründeten Balkanstaaten Druck auf die orthodoxe Bevölkerung aus, sich konfessionell zwischen der serbischen orthodoxen Kirche, das heißt dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, und dem Bulgarischen Exarchat zu entscheiden. Als Zäsur sind daneben die Jahre 1875–1878 zu betrachten, die einen radikalen Einschnitt im Leben aller ethnischen und religiösen Gruppen der Region bedeuteten. Das Zusammenleben wurde tiefgreifend durch den russisch-osmanischen Krieg und den serbisch-osmanischen Krieg in den Jahren 1877/78 beeinflusst. Die Ansprüche Montenegros und Serbiens auf albanisch besiedeltes Gebiet und die systematischen Vertreibungen der muslimischen Bevölkerung aus der von Serbien eroberten Region um Niš, Leskovac (alb. *Leskovc*, osm./türk. *Leskofça*), Vranje (alb. *Vranja*, osm./türk. *Vranya*) und Prokuplje (alb. *Prokuple*, osm./türk. *Ürgüb*) im Winter 1877/78 trugen zu einer Verschlechterung der interethnischen Beziehungen bei, da eine große Anzahl der Vertriebenen, vor allem albanische Muslime, nach Kosovo flüchtete. Die Arbeit schließt mit dem Ersten Balkankrieg 1912/13 und der militärischen Eroberung Kosovos durch Montenegro und Serbien und dem Ende der osmanischen Herrschaft in Kosovo. Der Untersuchungszeitraum stellt gleichzeitig die frühe Entstehungsphase des bis heute währenden albanisch-serbischen Konflikts in Kosovo dar und ist aus diesem Grund für das Verständnis heutiger Zusammenhänge von entscheidender Bedeutung.³

Im Folgenden werden zunächst die theoretisch-methodische Herangehensweise, der Forschungsstand und die verwendeten Quellen vorgestellt. Danach folgt ein thematisches Einführungskapitel, das die wichtigsten politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Kosovo seit der osmanischen Eroberung mit Schwerpunkt auf dem 19. und frühen 20. Jahrhundert beschreibt. Hier wird ein erster Überblick über den Untersuchungszeitraum gegeben.

³ Vgl. Konrad CLEWING, Der Kosovokonflikt als Territorial- und Herrschaftskonflikt, 1878-2002. Chronologie und Beteiligte, in: Hermann BEYER-THOMA/Olivia GRIESE/Zsolt LENGYEL (Hgg.), Münchner Forschungen zur Geschichte Ost- und Südosteuropas. Werkstattberichte. München 2002, 181-214, der als den Beginn des Konflikts das Jahr 1878 ansetzt.

Nach der Einleitung und dem historischen Überblick beginnt mit dem dritten Kapitel der eigentliche Hauptteil der Arbeit, der thematisch gegliedert ist. Dieses dritte Kapitel beleuchtet nach einer kurzen Skizze der religiösen und ethnischen Gruppen in Kosovo die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen des Zusammenlebens. Hier geht es um Strukturen und Kontinuitäten der Lebensformen im städtischen und ländlichen Raum sowie im Bergland, die den Alltag der Menschen zu einem großen Teil prägten und während der gesamten Untersuchungsperiode ein hohes Maß an Beständigkeit aufwiesen.

Im Mittelpunkt des vierten Kapitels stehen politische, religiöse und kulturelle Akteure. Einzelne Unterkapitel widmen sich dem osmanischen Staat, den europäischen Großmächten und den neuen Balkanstaaten, die über Konsuln auf das lokale Geschehen Einfluss nahmen. Weitere Unterkapitel widmen sich den religiösen Akteuren wie Priestern, Missionaren und islamischen Geistlichen sowie dem Ausbau des Schulnetzes und der Bedeutung der Lehrer. Neben lokalen und regionalen Akteuren traten nun auch internationale Akteure in Erscheinung, und der Einfluss von außen nahm zu, etwa durch die europäischen Großmächte, aber auch durch christliche Missionare und Lehrer. Im Einzelnen geht es darum, aufzuzeigen, welche neuen Akteure präsent waren und wie sich das christlich-muslimische Verhältnis durch das Handeln lokaler, regionaler und internationaler Akteure veränderte.

Daran anschließend untersucht das fünfte Kapitel der Arbeit Eigen- und Fremdwahrnehmungen und Formen der Abgrenzung innerhalb der verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen und stellt gleichzeitig Wahrnehmungsmuster der osmanischen Beamten, europäischer Diplomaten, Priester und Reisender vor. Hierbei wird nach der Bedeutung von regionalen und kleinräumigen Kommunikationsnetzwerken und Selbstverortungen sowie nach religiösen und ethnischen Wahrnehmungsmustern und Eigen- und Fremdbezeichnungen gefragt.

Das sechste Kapitel untersucht Aspekte der interreligiösen und interethnischen Kommunikation und der sozialen Praxis. Hierbei steht die Frage im Vordergrund, in welchen Bereichen des Alltags Muslime und Christen in Kontakt zueinander traten und wie dieser Kontakt konkret aussah, wobei der Schwerpunkt der Analyse auf den verschiedenen Formen der friedlichen Beziehungen liegt. Ausgehend von der Frage, wie verbreitet Mehrsprachigkeit in der Region war, wird dann analysiert, inwieweit die muslimische und die christliche Bevölkerung in gemischten Vierteln oder segregiert voneinander in den Städten und Dörfern lebte, welche Kontakte im öffentlichen Raum, im beruflichen und geschäftlichen Alltag bestanden, etwa auf dem Marktplatz zwischen Käufer und Händler oder im

ländlichen Raum zwischen Grundbesitzer und seinen Bauern. Daneben werden interreligiöse und interethnische Beziehungen im Privaten – Freundschaft und Heirat – thematisiert, auch wenn die zur Verfügung stehenden Quellen diesbezüglich nur begrenzt zufriedenstellende Antworten zulassen. Zu engen Kontakten kam es auch im religiösen Bereich, was etwa zu synkretistischen Formen religiöser Praxis führte.

Die beiden folgenden Kapitel widmen sich der Analyse von Konflikt und Gewalt innerhalb der lokalen Bevölkerung. Hierbei wird zwischen Alltagsgewalt und Kriegsgewalt unterschieden, die getrennt voneinander untersucht werden. Zunächst werden verschiedene Formen von Alltagsgewalt wie Streit um Weideland und das Recht des Holzfällens, Raub und Diebstahl, Gewohnheitsrecht und Blutrache sowie Mädchenraub und Zwangsheirat behandelt, wobei auch nach der Relevanz von ethnischer und religiöser Zugehörigkeit gefragt wird. Alltagsgewalt war auch durch interreligiöse und interethnische Konflikte gekennzeichnet. Hier werden zunächst Wesen und Aspekte dieser Alltagsgewalt bis 1875 aufgezeigt werden und in einem zweiten Schritt dargelegt, wie sich die Ereignisse der Jahre 1875 bis 1878 – die Aufstände in Herzegowina, Bosnien und Bulgarien sowie der Krieg Serbiens und Montenegros gegen das Osmanische Reich 1876/77, der sich jedoch nicht auf dem Gebiet des Kosovo abspielte – auf die Dynamiken und Mechanismen des gewalthaften Zusammenlebens auswirkten. Daran anschließend wird analysiert, wie Bandenkämpfe und Grenzkonflikte die Region weiter destabilisierten, nachdem Kosovo 1878 eine Grenzregion des Osmanischen Reiches geworden war, und in welchem Maße die osmanische Reformpolitik Konflikte innerhalb der verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen verschärfte. Abschließend werden im achten Kapitel der russisch-osmanische und der serbisch-osmanische Krieg 1877/78 und der Erste Balkankrieg 1912/13 beleuchtet, wobei hier die unterschiedliche Wahrnehmungen, Erfahrungen und Deutungen durch lokale albanische Muslime, albanische Katholiken und orthodoxe Serben erörtert werden.

2. Theoretisch-methodische Überlegungen

Neben einem geschichtswissenschaftlichen Ansatz greift die Arbeit methodisch auch kulturwissenschaftliche und soziologische Fragestellungen auf. Im Zentrum der Arbeit stehen die „Lebenswelten“, ein Konzept, das geeignet ist, um das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen in einer Gesellschaft zu untersuchen. Innerhalb des lebensweltlichen Ansatzes liegt ein besonderer Schwerpunkt auf der sozialen Kommu-

nikation zwischen den unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen, die sowohl verständigungsorientierte und friedliche, als auch gewaltsame Formen annehmen konnte. Die Textanalyse der ausgewählten Quellen folgt hierbei der historisch-kritischen Methode, indem auch die Denkkategorien und Wahrnehmungsmuster der Verfasser der Texte mit berücksichtigt werden. Daneben fand auch der methodische Ansatz der „Dichten Beschreibung“ von Clifford Geertz Eingang in die Arbeit, ein ursprünglich aus der deutenden Ethnologie und der symbolischen Anthropologie stammendes Konzept.⁴ Die „Dichte Beschreibung“ ermöglicht gemäß Geertz einen methodischen Zugang zu menschlichen Handlungen, die zunächst genau beobachtet und beschrieben werden müssen, und in einem nächsten Schritt gedeutet werden. Diese Herangehensweise wurde gewinnbringend auch in den Geschichtswissenschaften⁵ und in der Gewaltforschung angewendet.⁶ Im Folgenden sollen zunächst die für die vorliegende Arbeit zentralen Begriffe und theoretischen Ansätze präzisiert werden.

Lebenswelt und soziale Kommunikation

Der Begriff „Lebenswelt“, der wissenschaftlich erstmals Ende des 19. Jahrhunderts verwendet wurde, stammt ursprünglich aus der Philosophie und geht in seiner wissenschaftlichen Breitenwirkung auf Edmund Husserl zurück. Im Rahmen der von diesem als eigenständige Methode begründeten phänomenologischen Philosophie wurde unter „Lebenswelt“ die selbstverständliche, vorwissenschaftliche Erfahrungswelt, das unmittelbare Wahrnehmen und Erleben verstanden.⁷ Alfred Schütz, der den Begriff in die Soziologie einführte, verstand darunter den „Gesamtzusammenhang der Lebenssphäre“,⁸ den er in empirischen Arbeiten zum Alltag erforschte. In seinem Ansatz kommt der Kommunikation, die auch in der vorliegenden Arbeit zentral ist, eine bedeutende Rolle zu, da er Lebenswelt

⁴ Clifford GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 1987.

⁵ Anke STEPHAN, Von der Küche auf den Roten Platz. Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen. Zürich 2005.

⁶ Vgl. Trutz von TROTHA, Zur Soziologie der Gewalt, in: Trutz von TROTHA (Hg.), Soziologie der Gewalt. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37. Opladen 1997, 9-56, insbesondere 20-25.

⁷ Edmund HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2., verb. Aufl. hg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1982, insbesondere XI, 45-46, 52-58, 64. Zur älteren Verwendung des Begriffs vgl. Christian BERMES, >Lebenswelt< (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebten, *Archiv für Begriffsgeschichte* 44 (2002), 175-197.

⁸ Alfred SCHÜTZ, Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971, 284. Vgl. auch Alfred SCHÜTZ, Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode. Hg. von Ilja Srubar. Frankfurt am Main 1981; Alfred SCHÜTZ/Thomas LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. Frankfurt am Main 1979.

als ein offenes System mit vielschichtigen intersubjektiven Beziehungen begreift. Zu einer wichtigen, auch die Geschichtswissenschaften beeinflussenden Neuformulierung des Konzeptes kam es durch Jürgen Habermas in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“, in der er den kommunikativen Aspekt der Lebenswelt bei Schütz aufgreift, diesen jedoch gleichzeitig kommunikationstheoretisch prominenter herausstellt. Gemäß Habermas reproduziert sich die Lebenswelt durch das kommunikative Handeln, das ihm zufolge ein verständigungsorientiertes Handeln ist.⁹ So vertritt Habermas eine akteursorientierte Perspektive, wobei er Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit als strukturelle Komponenten der Lebenswelt versteht¹⁰ und auf diese Weise auch die Einflüsse von außen auf die Lebenswelten miteinbezieht.¹¹ Habermas differenziert hier zwischen „Lebenswelt“, einer persönlich erfahrbaren Binnenperspektive, auf der einen Seite und „System“ auf der anderen Seite, das die jeweiligen Strukturen beinhalte und eine Außenperspektive darstelle.¹²

Auch innerhalb der Geschichtswissenschaften erwies sich der lebensweltliche Ansatz als äußerst fruchtbar. Hier setzten Rudolf Vierhaus und Heiko Haumann wichtige Impulse.¹³ Vierhaus versteht unter Lebenswelt „[...] die – mehr oder weniger deutlich – wahrgenommene Wirklichkeit [...], in der soziale Gruppen und Individuen sich verhalten und durch ihr Denken und Handeln wiederum Wirklichkeit produzieren.“¹⁴ Des Weiteren betrachtet er Lebenswelt als „gesellschaftlich konstituierte, kulturell ausgeformte, symbolisch gedeutete Wirklichkeit.“¹⁵ Diese sei nicht statisch, sondern dem Wandel durch äußere Einflüsse und innere Entwicklungen unterworfen. Er vertritt die Auffassung, dass sich in der Arbeit mit diesem Konzept sozial- und kulturwissenschaftliche Methoden verbinden und so „die Dichotomien zwischen objektiven Strukturen sozialer Wirklichkeit und subjektiven

⁹ Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt am Main 1995, 184.

¹⁰ HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 209.

¹¹ HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 223.

¹² HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2, 229-293. Zur Entwicklung des Lebensweltbegriffs siehe auch Heiko HAUMANN, Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien: Das Basler Beispiel, in: Klaus HÖDL (Hg.), Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Innsbruck u. a., 105-122, hier 109-118.

¹³ HAUMANN, Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung; Heiko HAUMANN, Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft und Praxis gewalthafter Verhältnisse. Offene Fragen zur Erforschung der Frühgeschichte Sowjetrusslands (1917-1921), *Archiv für Sozialgeschichte* 34 (1994), 19-34; Heiko HAUMANN/Martin SCHAFFNER, Überlegungen zur Arbeit mit dem Kulturbegriff in den Geschichtswissenschaften, *uni.nova. Mitteilungen der Universität Basel* 70 (1994), 18-21. Einen lebensweltlichen Ansatz wendeten unter anderem auch an: STEPHAN, Von der Küche auf den Roten Platz. sowie Sabine RUTAR, Kultur, Nation, Milieu. Sozialdemokratie in Triest vor dem Ersten Weltkrieg. Essen 2004.

¹⁴ Rudolf VIERHAUS, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung, in: Rudolf VIERHAUS/Roger CHARTIER/Hartmut LEHMANN (Hgg.), Wege zu einer neuen Kulturgeschichte. Göttingen 1995, 7-28, hier 13.

¹⁵ VIERHAUS, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten, 14.

Vorstellungen von dieser Wirklichkeit überwinden [ließen].“¹⁶ Ähnlich argumentiert Haumann. Er greift hierbei den Ansatz Habermas’ auf, der wie oben erwähnt Lebenswelt bestimmt sieht durch die Akteure und deren Binnenperspektive, aber auch durch Einflüsse von außen, das System. Im Gegensatz zu Habermas sieht Haumann aber für die Neuzeit kein Auseinanderdriften zwischen Systemen und Menschen mit ihren jeweiligen Lebenswelten:

„Die Systeme handeln nicht selbst, sondern vermittelt über Menschen: Angehörige der Bürokratie, Teilnehmer der Marktprozesse, Ausführende der Rechtsordnung. Für diese Menschen sind jene Systeme unmittelbare Teile ihrer Lebenswelt. Und für diejenigen, die von den systemischen Elementen eher betroffen sind als dass sie sie aktiv tragen, sind sie es im Grund auch: Sie müssen sich ständig mit der Arbeits- und Sozialordnung, mit dem Recht, mit dem Markt auseinandersetzen. Indirekt gestalten sie damit diese Systeme mit. [...] Insofern wäre es angemessen, auch für die Neuzeit nicht von einem Gegensatz von System und Lebenswelt, nicht von zwei voneinander weitgehend abgelösten Bereichen zu sprechen, sondern die systemischen Elemente partiell – und individuell unterschiedlich – in die jeweiligen Lebenswelten zu integrieren.“¹⁷

Eine Analyse von Lebenswelten umfasse Fragen nach dem Menschen, seinen Erfahrungen, Handlungs- und Wahrnehmungsmustern, Einstellungen und Werten, genauso aber auch nach seiner wirtschaftlichen und sozialen Lage, seinen Lebensverhältnisse, den Einflüssen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung. Ähnlich wie Habermas betont Haumann die Ebene der Kommunikation:

„Und da das Individuum nicht isoliert existiert, sondern in einem Kommunikationsprozeß steht, erschließen sich zugleich die Verbindungen zu anderen Lebenswelten und über sie Schritt für Schritt die Beziehungsgeflechte vieler Individuen in ihrer Vernetzung mit der strukturellen Vielschichtigkeit der Gesellschaft.“¹⁸

¹⁶ VIERHAUS, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten, 14-15.

¹⁷ HAUMANN, Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung, 114. Vgl. auch Heiko HAUMANN, Lebenswelten und Geschichte. Zur Theorie und Praxis der Forschung. Wien, Köln, Weimar 2012.

¹⁸ HAUMANN, Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft, 28. Zur Verbindung von strukturgeschichtlichem Ansatz und akteursorientierter Perspektive innerhalb der Alltagsgeschichte vgl. Alf LÜDTKE, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Hans-Jürgen GOERTZ (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg 1998, 557-578, 562-563. Vgl. auch Alf LÜDTKE, Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt am Main, New York 1989.

In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff der Lebenswelt Vierhaus und Haumann folgend in dem Sinne begriffen, dass die jeweiligen Lebenswelten nicht ohne die existierenden Strukturen verstanden und nicht losgelöst von diesen betrachtet werden können. Vor dem Hintergrund bestehender und sich wandelnder Herrschafts- und Machtstrukturen wird nach Wahrnehmungen, Erfahrungen und Handlungen von sozialen Gruppen gefragt.¹⁹ Ein besonderer Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem auf Habermans zurückgehenden Aspekt der Kommunikation,²⁰ der nach Kommunikationsnetzwerken, Kommunikationsräumen und Kommunikationsregeln und nach dem Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsgruppen fragt. Wie bereits Haumann angemerkt hat, ist Kommunikation nicht, wie Habermas postulierte, immer verständigungsorientiert, sondern kann auch konflikt- oder gewaltorientierte Interaktion einschließen.²¹ In der historischen Gewaltforschung wurde bereits gewinnbringend mit diesem Ansatz gearbeitet und Gewalt als „Form der kommunikativen Auseinandersetzung über gesellschaftliche Probleme“ bezeichnet.²² Diesen Gedanken nimmt die vorliegende Arbeit auf und fragt nach verschiedenen Formen von sozialer Kommunikation und des Umgangs mit den „Anderen“. Hierbei wird Kommunikation als menschliches Handeln und als ein Prozess sozialer Interaktion verstanden, der sich verbal wie nonverbal vollziehen kann.²³

Soziabilität

Für die Untersuchung von Eigen- und Fremdwahrnehmungen, Beziehungsnetzwerken und Deutungsmustern im Rahmen von Alltagsbeziehungen, in denen sich Lebenswelten durch soziale Kommunikation konstituieren, bietet sich neben dem lebensweltlichen Ansatz auch die Analysekategorie Soziabilität an. Dieser Ansatz geht auf Georg Simmel und Max

¹⁹ Ganz ähnlich versteht auch Aleida Assmann Lebenswelt als den „Sockel gemeinsamer Werte, Vorstellungen, Meinungen, Präsuppositionen, auf denen soziales Handeln und Leben beruht.“ Vgl. Aleida ASSMANN, Kultur als Lebenswelt und Monument, in: Aleida ASSMANN/Dietrich HARTH (Hgg.), Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt am Main 1991, 11-25, hier 12.

²⁰ In den Geschichtswissenschaften hat Rainer Lindner mit dem Konzept der sozialen Kommunikation gearbeitet. Vgl. Rainer LINDNER, Unternehmer und Stadt in der Ukraine, 1860-1914. Industrialisierung und soziale Kommunikation im südlichen Zarenreich. Konstanz 2007. Lindner untersucht hier Handlungsräume, Kommunikationsformen, Symbolwelten, Identitäten und Lebenswelten.

²¹ HAUMANN, Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung, 114.

²² Neithard BULST/Ingrid GILCHER-HOLTEY/Heinz-Gerhard HAUPT (Hgg.), Gewalt im politischen Raum. Fallanalysen vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2008, 8.

²³ Zum Kommunikationsbegriff siehe neben Habermas etwa Paul WATZLAWICK/Janet Beavin BAVELAS/Don D. JACKSON, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. 4., unveränd. Aufl. Bern u. a. 1974; George Herbert MEAD, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main 1968.

Weber zurück²⁴ und hat wissenschaftliche Breitenwirkung und eine Neudefinition vor allem durch die französische Geschichtswissenschaft erhalten. So verstand Maurice Agulhon darunter die Formen gesellschaftlichen Umgangs oberhalb der Familie und unterhalb staatlicher Strukturen sowie die Fähigkeit einer Bevölkerungsgruppe, soziale Beziehungen im öffentlichen Raum intensiv zu leben.²⁵ Für die Untersuchung ähnlicher Fragestellungen im Osmanischen Reich haben den Ansatz in letzter Zeit die französische Osmanistik²⁶ und vor kurzem Oliver Jens Schmitt²⁷ aufgegriffen. Hierbei wurde die Verwendung des Begriffs erneut erweitert. François Georgeon beschränkte sich nicht auf die Untersuchung von Strukturen, sondern rückte gerade auch informelle und spontane soziale Beziehungen wie Konversationen, Besuche, Vergnügungsspiele oder Handel in den Mittelpunkt. Aufgrund des osmanischen Gesellschaftsmodells, das die Bevölkerung anhand religiöser Gruppen unterteilte, sowie der staatlich-institutionell teils wenig durchdrungenen Gebiete und der daraus resultierenden regional unterschiedlichen Ausgestaltung des sozialen Lebens fragte er nach „Soziabilitäten“ – im Plural – innerhalb der verschiedenen ethno-religiösen Gemeinschaften, nach Formen von sozialem Zusammenleben, Netzwerken,

²⁴ In den Forschungen seit den 1970er Jahren wurden Max Webers Schriften in Bezug auf den Ansatz der Soziabilität teilweise ungenau wiedergegeben. Tatsächlich verwendete Max Weber den Begriff „Soziabilität“ selbst nicht. Er betrachtete es aber als eine der wichtigsten Aufgaben der Soziologie, „diejenigen Gebilde zum Gegenstand ihrer Arbeiten zu machen, welche man konventionell als ‚gesellschaftlich‘ bezeichnet, d. h. alles das, was zwischen den politisch organisierten oder anerkannten Gewalten – Staat, Gemeinde und offizielle Kirche – auf der einen Seite und der naturgewachsenen Gemeinschaft der Familie auf der anderen Seite in der Mitte liegt.“ Vgl. Max WEBER, Geschäftsbericht, Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten 1910. Das Verständnis von Soziabilität geht entscheidend auf Georg Simmel zurück. Auch er verwendete nicht den Begriff der Soziabilität, sondern den der Geselligkeit, der wiederum im Englischen mit *sociability* und im Französischen mit *sociabilité* übersetzt wurde und auf diesem Wege wiederum Eingang in die deutsche Geschichtsforschung fand. Vgl. Georg SIMMEL, Soziologie der Geselligkeit, Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten. Tübingen 1911, 1-16. Den Begriff prägte auch der Philosoph und Sozialwissenschaftler Francis Fukuyama, der den Einfluss von sozialen Normen, Werten und Familienstrukturen auf die soziale und wirtschaftliche Entwicklung verschiedener Gesellschaften untersuchte. Vgl. Francis FUKUYAMA, Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen. München 1995, 45-46.

²⁵ Maurice AGULHON, *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*. Paris 1977, 7. Die Intensität wurde für Agulhon deutlich in der „Dichte“ und der „Vitalität“ der sozialen Beziehungen und Kontakte. Hier wurde der Begriff verwendet, um die Soziabilität einer Region zu beschreiben. Vgl. auch FRANÇOISE THELAMON (Hg.) *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*. Actes du Colloque de Rouen avec la participation de Jacques Le Goff, 14-17 novembre 1990. Mont Saint Aignan 1992; ALAIN LEMENOREL (Hg.) *Sociabilité et culture ouvrières*. Mont-Saint-Aignan 1997.

²⁶ François GEORGEON/Paul DUMONT (Hgg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Paris 1997; Paul DUMONT/François GEORGEON/Robert ILBERT (Hgg.), *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*. Paris 1992.

²⁷ Oliver Jens SCHMITT, *Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“*. München 2005.

sozialer Interaktion und sozialen wie kulturellen Praktiken innerhalb pluraler Gesellschaften. Auch wenn Georgeon den Faktor Gewalt nicht explizit untersucht, betrachtet er – ähnlich wie Haumann für die Kategorie der Kommunikation – Gewalt als eine Form der Soziabilität.²⁸ Für die vielfältigen Kontakte und Kommunikationsformen, die sich zwischen den unterschiedlichen ethnischen und konfessionellen Gruppen entwickelten, war es essentiell, wie auch Schmitt in seiner Arbeit über die Levantiner hervorhob, „Strategien und Mechanismen des Nebeneinander- und des Zusammenlebens [zu] entwickeln. Hier bildete sich ein komplexes System von Koexistenz aus.“²⁹

Ethnizität

Der in der Arbeit untersuchte Zeitraum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts war in ganz Europa eine Periode, in der die Idee der Nation entscheidend an Bedeutung gewann, in der nationale Bewegungen entstanden und Nationalstaaten gegründet wurden. Die Forschung bietet unterschiedliche Erklärungen des Phänomens „Nation“, stimmt aber in der Annahme überein, dass Nationen als Ergebnis historischer Prozesse entstanden sind und nicht, wie lange Zeit angenommen, schon immer existierten.³⁰ Während bis vor kurzem davon ausgegangen wurde, Nationen hätten sich erst seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts herausgebildet, wird heute in Anlehnung an Anthony D. Smith, der davon ausgeht, dass Nationen vormoderne ethnische Ursprünge haben,³¹ vermehrt diskutiert, inwieweit ethnische und nationale Identitäten bereits Vorläufer im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit hatten. Von einer Reihe von Historikern wird mittlerweile eine derartige These unterstützt

²⁸ Vgl. François GEORGEON, Présentation, in: François GEORGEON/Paul DUMONT (Hgg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Paris 1997, 5-20.

²⁹ SCHMITT, *Levantiner*, 24.

³⁰ Vgl. hier lediglich eine kleine Auswahl der wichtigsten Arbeiten, so etwa Miroslav HROCH, *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Praha 1968; Eric HOBBSBAWM, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main 1991; Eric HOBBSBAWM/Terence RANGER (Hgg.), *The Invention of Tradition*. Cambridge u. a. 1996; Benedict ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1999; Ernest GELLNER, *Nationalismus und Moderne*. Hamburg 1995; Anthony David SMITH, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London 2001. Zum südosteuropäischen Raum vergleiche Holm SUNDHAUSSEN, *Nationsbildung und Nationalismus im Donau-Balkan-Raum, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 48 (1993), 233-258, bezüglich Definitionen insbesondere 9-17; Konrad CLEWING, *Staatlichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vormärz und Revolution*. München 2001.

³¹ Anthony D. SMITH, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, NH 2000.

und etwa auf die Bedeutung von Sprache und Ethnizität für Loyalitäts- und Identitätsbildung seit dem Mittelalter verwiesen.³²

Auch in der vorliegenden Arbeit wird nach der Rolle ethnischer Zugehörigkeiten in den Eigen- und Fremdwahrnehmungen und bei der Mobilisierung von sozialen Gruppen gefragt. Hierbei werden Ethnizität und ethnische Gruppen nicht als primordiale, natürliche Einheiten, sondern ähnlich wie Nationen als sozial konstruierte und wandelbare Größen verstanden. Bereits Max Weber hob den subjektiven Gemeinsamkeitsglauben der Gruppenmitglieder hervor:

„Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Aehnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen, derart, daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftungen wichtig wird, [...] ‚ethnische‘ Gruppe nennen, ganz einerlei, ob eine Blutgemeinschaft objektiv vorliegt oder nicht.“³³

Während Anthony D. Smith die Langlebigkeit besonderer kultureller Merkmale sowie gemeinsamer Abstammungsmythen und Erinnerungen hervorhob,³⁴ verwendete Clifford Geertz den Begriff der „primordialen Bindungen“, die seiner Meinung nach bei der Herausbildung ethnischer Gruppen eine wesentliche Rolle spielten. Hierunter verstand er bestimmte grundlegende Gegebenheiten der sozialen Existenz, Gefühle und Bindungen, die seit der frühesten Kindheit vermittelt werden, wie die Zugehörigkeit zu den nächsten Ver-

³² Heinz-Gerhard HAUPT/Michael G. MÜLLER/Stuart WOOLF, Introduction, in: Heinz-Gerhard HAUPT/Michael G. MÜLLER/Stuart WOOLF (Hgg.), *Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries/Les identités régionales et nationales en Europe aux XIX^e et XX^e siècles*. The Hague, London, Boston 1998, 1-21; Joachim EHLERS, Mittelalterliche Voraussetzungen für nationale Identität in der Neuzeit, in: Bernhard GIESEN (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1991, 77-99. Miroslav Hroch vertritt auch die These, dass Sprache bereits im frühen Mittelalter sehr wohl als Entscheidungsmerkmal gedient hat, vgl. Miroslav HROCH, *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements*, in: Heinz-Gerhard HAUPT/Michael G. MÜLLER/Stuart WOOLF (Hgg.), *Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries/Les identités régionales et nationales en Europe aux XIX^e et XX^e siècles*. The Hague, London, Boston 1998, 67-96. Vgl. auch Otto DANN, *Nationalismus in vorindustrieller Zeit*. München 1986; Helmut BEUMANN, *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter*. Ergebnisse der Marburger Rundgespräche 1972-1975. Sigmaringen 1978.

³³ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl. besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1980, 237.

³⁴ Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford 1986.

wandten, zu einer bestimmten Religion, einer Sprache, besonderen Bräuchen und der engeren Örtlichkeit, der Heimat.³⁵

Besonderes Augenmerk wird in der vorliegenden Arbeit auf die Interaktions- und Abgrenzungsmechanismen gelegt, deren Relevanz bei der Herausbildung von ethnischen Gruppen Fredrik Barth aufgezeigt und dabei ähnlich wie bereits Weber das subjektive Empfinden, zu einer Gruppe zu gehören, betont hat.³⁶ Gleichzeitig wird Rogers Brubaker folgend nicht von fest abgegrenzten ethnischen Gruppen ausgegangen, sondern das „Zusammengehörigkeitsgefühl“ als analytische Kategorie in den Vordergrund gerückt. Brubaker plädierte dafür, das „Zusammengehörigkeitsgefühl als Ereignis“ und auf seinen Kontext bezogen variabel zu verstehen und zu untersuchen.³⁷ Die sogenannte situative Ethnizität, die in der Ethnizitätsforschung in der Soziologie und Sozialanthropologie einen zentralen Platz einnimmt, betont, dass nicht die Kategorien, denen sich die Individuen zuschreiben, entscheidend sind, sondern die Situationen, in denen Eigen- und Fremdzuschreibungen angewendet werden. Dieser Ansatz hat jedoch, wie der Ethnologe Karl-Heinz Kohl treffend hinwies, seine Grenzen. Das Problem könne nicht allein durch den Nachweis der Konstruiertheit ethnischer Gruppen gelöst werden:

„Auch wenn sie auf nichts anderem als erfundenen Traditionen beruhen sollten, werden ethnische Gruppen, sobald sie sich erst einmal als solche ausgebildet haben, zu realen Größen, zu geschichtswirksamen Faktoren. [...] Ethnische Gruppen sind daher offensichtlich weit mehr als bloß situative Gebilde zur Realisierung von Partikularinteressen.“³⁸

Vielmehr sind sowohl situative als auch langlebige Momente von Bedeutung. Ethnische Gruppen werden im Folgenden als Wir-Gruppen verstanden, ein Begriff, den Georg Elwert

³⁵ Clifford GEERTZ, Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 48 (1994) H. 5, 392-403; Clifford GEERTZ, The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 2002 [1973], 259-310.

³⁶ Fredrik BARTH (Hg.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo 1994. Vgl. auch Christian GIORDANO, Ethnizität und Territorialität. Zur sozialen Konstruktion von Differenz in Mittel- und Osteuropa, *Ethnologia balkanica* 3 (1999), 9-43; Hans VERMEULEN/Cora GOVERS (Hgg.), The Anthropology of Ethnicity. Beyond “Ethnic Groups and Boundaries”. Amsterdam 1994.

³⁷ Rogers BRUBAKER, Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007, 16-45.

³⁸ Karl-Heinz KOHL, Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht, in: Aleida ASSMAN/Gudrun FRIESE (Hgg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Bd. 3. Frankfurt am Main 1998, 269-287, hier 284, 286-287.

prägte³⁹ und der nicht nur ethnische Zugehörigkeit, sondern auch die Relevanz von Religion und anderen Merkmalen in Gruppenmobilisierungen hervorhebt. Indem im Folgenden der Fokus auf die Untersuchung von Formen der Interaktion, der Eigen- und Fremdwahrnehmung und der Abgrenzung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen gelenkt wird, soll auch die Verwendung des Identitätsbegriffs vermieden werden, dessen Problematik seit etwa zehn Jahren vermehrt diskutiert wurde.⁴⁰ So plädierte Joachim Hösler in seiner Habilitationsschrift über die Anfänge der nationalen Differenzierungsprozesse in Krain und der Untersteiermark von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts dafür, die Begriffe „Identität“, „kollektive Identität“ und „ethnische Identität“ in den Geschichtswissenschaften nicht zu verwenden. Er kritisierte unter anderem deren immer größer werdende Deutungsvielfalt und begriffliche Unschärfe und verwies auf die Problematik, dass die Verwendung des Begriffs „kollektive Identität“ – auch wenn postuliert würde, es handle sich lediglich um eine Denkkonstruktion – die Existenz derselben suggeriere. Während somit Identitäten quellenmäßig nur schwer belegbar seien, konstatiert Hösler gleichzeitig, dass „Proklamationen von Zusammengehörigkeitsbewußtsein, Identitätsangebote und Identitätsvorstellungen, aber keine ‚Identitäten‘ und kein Zusammengehörigkeitsbewusstsein“⁴¹ nachweisbar seien. Auch Hannes Grandits erachtet den Begriff der „kollektiven Identitäten“ aufgrund seiner oft essentialistischen Konnotation als problematisch und verwendet in seiner Habilitationsschrift über die Herzegowina in der Tanzimat-Zeit im Rahmen eines lebensweltlichen Ansatzes den Begriff der Loyalität, ein Ansatz, mit dem er sowohl Herrschafts- und Machtstrukturen als auch die Rolle von beteiligten Akteuren erschließt.⁴² Auch wenn die jüngste Identitätsforschung diese Kritik aufgreifend den Konstruktcharakter, die Wandelbarkeit und das Prozesshafte von Identität hervorhebt⁴³ sowie auf multiple, plurale und

³⁹ Georg ELWERT, Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1989), 440-464.

⁴⁰ Vgl. u. a. Lutz NIETHAMMER/Axel DOSSMANN, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg 2000; Rogers BRUBAKER/Frederick COOPER, Beyond 'Identity', *Theory and Society* 29 (2000), 1-47.

⁴¹ Joachim HÖSLER, Von Krain zu Slowenien. Die Anfänge der nationalen Differenzierungsprozesse in Krain und der Untersteiermark von der Aufklärung bis zur Revolution 1768-1848 München 2006, 13-38, hier 20. Er nimmt hier unter anderem Bezug auf Wolfgang ASCHAUER, Identität als Begriff und Realität, in: Wilfried HELLER (Hg.), Identität – Regionalbewusstsein – Ethnizität. Potsdam 1996, 1-16. und NIETHAMMER/DOSSMANN, Kollektive Identität.

⁴² Hannes GRANDITS, Herrschaft und Loyalität in der spätosmanischen Gesellschaft. Das Beispiel der multikonfessionellen Herzegowina. Wien, Köln, Weimar 2008, 16; Martin SCHULZE WESSEL, Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung, in: Martin SCHULZE WESSEL (Hg.), Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918-1939. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten. München 2004, 1-22.

⁴³ So bereits in den 1990er Jahren Heinz-Gerhard HAUPT/Charlotte TACKE, Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20.

umstrittene Identitäten hinweist⁴⁴ und die Notwendigkeit eines geeigneten Arbeitsbegriffs betont, scheint der Begriff gerade für die Untersuchung von vormodernen Gesellschaften fragwürdig.

Konflikt und Gewalt

Gewalt ist seit Jahrzehnten ein zentraler Gegenstand der historischen, soziologischen und ethnologischen sowie der kultur- und literaturwissenschaftlichen Forschung, wobei gerade in den letzten zehn Jahren erneut ein verstärktes Interesse an der Untersuchung von Gewaltphänomenen zu bemerken ist.⁴⁵ Lange stand die Frage nach Gewalt zwischen ethnischen Gruppen und deren Ursachen im Fokus der Aufmerksamkeit,⁴⁶ während die Forschung jüngst Formen von Gewalt untersucht, die weder ethnisch noch religiös oder politisch-staatlich motiviert ist, und hierbei nicht nur nach der Praxis von Gewalt, sondern vor dem Hintergrund eines mangelnden staatlichen Gewaltmonopols und staatlicher Strukturen auch nach Gemeinschaftsbildung durch Gewalt fragt.⁴⁷ Die Südosteuropa-Forschung konzentrierte sich nicht zuletzt angesichts der gewaltsamen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien bis vor kurzem auf die Untersuchung von ethnischer und politisch-staatlicher Gewalt sowie Kriegsgewalt vornehmlich im 20. Jahrhundert.⁴⁸ Nur wenige Analysen beschäftigen sich mit anderen Gewaltformen wie etwa dem frühneuzeitlichen Räuberwesen im osmanischen Südosteuropa.⁴⁹ Welche Auswirkungen gewaltsame

Jahrhundert, in: Wolfgang HARDTWIG/Hans-Ulrich WEHLER (Hgg.), *Kulturgeschichte heute*. Göttingen 1996, 255-283, hier 266; Philipp THER, Einleitung: Sprachliche, kulturelle und ethnische „Zwischenräume“ als Zugang zu einer transnationalen Geschichte Europas, in: Philipp THER/Holm SUNDHAUSSEN (Hgg.), *Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*. Marburg 2003, IX-XXIX, hier XXVI.

⁴⁴ Ulf BRUNNBAUER (Hg.), *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*. Frankfurt am Main 2002.

⁴⁵ Vgl. hierzu u. a. Claudia ULBRICH (Hg.), *Gewalt in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur 5. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im VHD*. Berlin 2005; Wilhelm HEITMEYER/Hans-Georg SOEFFNER (Hgg.), *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*. Frankfurt am Main 2008.

⁴⁶ Donald L. HOROWITZ, *Ethnic Groups in Conflict*. 2. Aufl. Berkeley u. a. 2005; Andreas WIMMER, *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity*. Cambridge 2002; Andreas WIMMER, *Interethnische Konflikte. Ein Beitrag zur Integration aktueller Forschungsansätze*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47 (1995), 464-493.

⁴⁷ Winfried SPEITKAMP (Hg.), *Gewaltgemeinschaften von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen 2013.

⁴⁸ Wolfgang HÖPKEN, *Blockierte Zivilisierung? Staatsbildung, Modernisierung und ethnische Gewalt auf dem Balkan (19./20. Jahrhundert)*, *Leviathan* 25 (1997), 516-538. Thomas SCHEFFLER, *Ethnoradikalismus: Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt*, in: Gerhard SEEWANN (Hg.), *Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa*. München 1995, 9-47.

⁴⁹ Fikret ADANIR, *Heiduckentum und osmanische Herrschaft. Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa*, *Südost-Forschungen* 41 (1982), 43-116; Markus KOLLER, *Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt (1747-1798)*. München 2004; Andreas HELMEDACH/Markus KOLLER, „Haiducken“ – Gewaltgemeinschaften im westlichen

Gruppenkonflikte auf Loyalitäten und Identifikationen von Menschen haben, zeigte jüngst Hannes Grandits in seiner Studie über die Herzegowina in der Tanzimat-Zeit, in der er sowohl nach der Bedeutung des traditionellen Räuberwesens als auch der Dynamik von Gewalt in Aufstandsperioden fragte. Er argumentiert, dass in Zeiten von eskalierender Gewalt eine Mobilisierung anhand religiöser Zugehörigkeit erfolgte.⁵⁰

In der vorliegenden Arbeit wird unter „Gewalt“ der enger gefasste Begriff der physischen Gewalt verstanden, die von bestimmten Gruppen innerhalb sozialer Gruppen oder gegen andere soziale Gruppen ausgeübt wird.⁵¹ Hierbei wird das Augenmerk sowohl auf Formen von Alltagsgewalt gelenkt, die über einen längeren Zeitraum hinweg nicht zuletzt aufgrund eines fehlenden staatlichen Gewaltmonopols Bestand hatten und einen allgegenwärtigen Bestandteil des Zusammenlebens darstellten, als auch auf die kurzen Phasen der „außergewöhnlichen Kriegskatastrophe“.⁵² Daneben zeigt sich, dass Gewalt nicht nur im Rahmen von Aufständen und Kriegen, sondern auch in Zeiten gesellschaftlicher und politischer Umbrüche – wie beispielsweise infolge der Reformversuche des osmanischen Staates im 19. Jahrhundert – eskalieren konnte. Gewalt wird im Folgenden als soziale Kommunikation, als eine „Form der kommunikativen Auseinandersetzung über gesellschaftliche Probleme“⁵³ betrachtet, wobei es hier nicht darum geht, Gewalt als eine Fortführung von Kommunikation mit anderen Mitteln oder als Ergebnis gescheiterter Kommunikation zu sehen, sondern als Mittel, Konflikte auszutragen.⁵⁴

Balkanraum im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Werkstattbericht, in: Winfried SPEITKAMP (Hg.), *Gewaltgemeinschaften. Von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen 2013, 231-249. Siehe auch Wolfgang HÖPKEN, *Gewalt auf dem Balkan - Erklärungsversuche zwischen „Struktur“ und „Kultur“*, in: Wolfgang/Michael Riekenberg HÖPKEN (Hg.), *Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika*. Köln, Weimar, Wien 2001, 53-95.

⁵⁰ GRANDITS, *Herrschaft und Loyalität*.

⁵¹ Vgl. Thomas LINDENBERGER/Alf LÜDTKE, *Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1995; Georg ELWERT, *Sozialanthropologisch erklärte Gewalt*, in: Wilhelm HEITMEYER/John HAGAN (Hgg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden 2002, 330-367.

⁵² Vgl. TROTHA, *Zur Soziologie der Gewalt*.

⁵³ BULST/GILCHER-HOLTEY/HAUPT (Hgg.), *Gewalt im politischen Raum*, 8.

⁵⁴ Hierauf verweist bereits Peter WETTMANN-JUNGBLUT, *Gewalt und Gegen-Gewalt. Gewalthandeln, Alkoholkonsum und die Dynamik von Konflikten anhand eines Fallbeispiels aus dem frühneuzeitlichen Schwarzwald*, in: Magnus ERIKSSON/Barbara KRUG-RICHTER (Hgg.), *Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.-19. Jahrhundert)*. Wien, Köln, Weimar 2003, 17-58, hier 19-20.

3. Forschungsstand

Während mehrere Monographien und eine Vielzahl an Einzelstudien zu bestimmten Aspekten der spätosmanischen Geschichte Kosovos aus der Feder albanischer und serbischer Historiker stammen, fällt auf, dass bis heute keine umfassende und detaillierte Untersuchung zur spätosmanischen Zeit in Kosovo in einer westlichen Sprache existiert. Zwar beschäftigte sich die Südosteuropa-Forschung seit den 1980er Jahren intensiv mit dem 19. und frühen 20. Jahrhundert, vor allem in Hinblick auf Fragen von Nation und Nationalismus,⁵⁵ dabei mangelt es jedoch, abgesehen von sehr wenigen Arbeiten zu Einzelaspekten, an umfassenden Studien zu denjenigen Gebieten Südosteuropas, die am längsten – bis 1912/13 – Teil des Osmanischen Reiches waren, also zu Makedonien und Kosovo.⁵⁶

Aber auch die Anzahl an Gesamtdarstellungen von westlichen Wissenschaftlern, in deren Rahmen die spätosmanische Periode zumindest mitbehandelt wird, sind eher rar und vor dem Hintergrund der Kriege im ehemaligen Jugoslawien entstanden. Hier dominiert ein ethnozentrierter Blick auf die Vergangenheit, und nur bei sehr wenigen dieser Arbeiten steht nicht allein der albanisch-serbische Konflikt im Mittelpunkt. Unter diesen ragt die Monographie von Noel Malcolm hervor, der sich nicht darauf beschränkt, eine Geschichte der Serben und Albaner in Kosovo zu schreiben, sondern in eigenen Kapiteln auch die anderen Bevölkerungsgruppen thematisiert.⁵⁷ Hervorzuheben ist auch die jüngst erschienene Arbeit von Oliver Jens Schmitt über Kosovo, die über eine reine Überblicksdarstellung hinausgeht.⁵⁸ Obwohl Schmitt die konkurrierenden albanischen und serbischen Geschichtsbilder in eigenen Kapiteln ausführlich beschreibt, steht der albanisch-serbische Konflikt nicht im Mittelpunkt seiner Untersuchung. Vielmehr verfolgt er vor dem Hintergrund sozial- und kulturgeschichtlicher Fragestellungen einen lebensweltlichen Ansatz. Abgesehen von diesen beiden Arbeiten sehen sämtliche Historiker die Region geprägt durch den Gegensatz

⁵⁵ Wolf Dietrich BEHSCHNITT, *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*. München 1980; CLEWING, *Staatlichkeit und nationale Identitätsbildung*; HÖSLER, *Von Krain zu Slowenien*; Ioannis ZELEPOS, *Die Ethnisierung griechischer Identität 1870-1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali idea“*. München 2002. Peter F. SUGAR, *Eastern European Nationalism in the Twentieth Century*. Lanham, Md. 1995.

⁵⁶ Dies ist im Falle Makedoniens etwas besser, hier liegen einige Publikationen vor. Vgl. Stefan TROEBST, *Das makedonische Jahrhundert. Von den Anfängen der nationalrevolutionären Bewegung zum Abkommen von Ohrid 1893-2001. Ausgewählte Aufsätze*. München 2007; Fikret ADANIR, *Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908*. Wiesbaden 1979.

⁵⁷ Noel MALCOLM, *Kosovo. A Short History*. New York 1998.

⁵⁸ Oliver Jens SCHMITT, *Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft*. Wien, Köln, Weimar 2008.

zwischen Serben und Albanern, ein Ansatz, der zu kurz greift.⁵⁹ Zahlreiche Studien beschäftigen sich mit der Entwicklung des Kosovo-Konflikts.⁶⁰ Aber auch bei diesen Arbeiten ist auffallend, dass die für den ethnopolitischen Konflikt so entscheidende Zeit des späten 19. Jahrhunderts kaum ausführlicher behandelt wird. Innerhalb der Arbeiten, die auch die Anfänge des albanisch-serbischen Gegensatzes thematisieren, ist besonders der von Jens Reuter und Konrad Clewing herausgegebene Sammelband zum Kosovo-Konflikt zu erwähnen.⁶¹

Die in der vorliegenden Arbeit untersuchte Zeit wurde in einigen Artikeln behandelt und in den Kategorien des albanisch-serbischen Konflikts gedeutet. Konrad Clewing argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die Anfänge dieses Konflikts im Zeitraum zwischen 1878 und 1912 liegen.⁶² Weitere Fragestellungen in der Untersuchung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind (nationale) Identitäten und Identitätskonstruktionen, hier besonders die Rolle der Religion,⁶³ die Situation der Albaner in Jugoslawien⁶⁴ sowie die Bedeutung Kosovos in der serbischen Politik und Nationsbildung.⁶⁵

Auffallend ist insgesamt, dass sich die westliche Historiographie zu Kosovo – abgesehen von den Arbeiten von Malcolm und Schmitt sowie von den Arbeiten über den serbisch-albanischen Konflikt – fast ausschließlich mit der Geschichte der Albaner in Kosovo beschäftigt, während die Serben wenig Berücksichtigung finden. So wurde der Raum Kosovo von westlichen Historikern oft im Rahmen einer albanischen Geschichte und im Rahmen einer Geschichte der albanischen Nationalbewegung untersucht. Unter diesen Arbeiten ist die Dissertationsschrift von Peter Bartl über die Rolle der albanischen Muslime in der alba-

⁵⁹ So die beiden Gesamtdarstellungen: Marco DOGO, *Kosovo - Albanesi e Serbi. Le radici del conflitto*. Lungro di Cosenza 1992; Miranda VICKERS, *Between Serb and Albanian. A History of Kosovo*. New York 1998. Publizistisch-populärwissenschaftlich, ohne wissenschaftlichen Apparat, ist das von Christine von Kohl und Wolfgang Libal herausgegebene Bändchen zu Kosovo gehalten: Christine von KOHL/Wolfgang LIBAL, *Kosovo. Gordischer Knoten des Balkan*. Wien, Zürich 1992.

⁶⁰ Einen guten Überblick bietet etwa Wolfgang PETRITSCH/Karl KASER/Robert PICHLER, *Kosovo, Kosova. Mythen, Daten, Fakten*. Klagenfurt 1999.

⁶¹ Konrad CLEWING/Jens REUTER, *Der Kosovo-Konflikt. Ursachen – Verlauf – Perspektiven*. Klagenfurt 2000.

⁶² CLEWING, *Der Kosovokonflikt als Territorial- und Herrschaftskonflikt*.

⁶³ Der Anthropologe Ger Duijzings untersuchte die Bedeutung von Religion für die Identitäts- und Mythenbildung in Kosovo, in erster Linie jedoch in der Gegenwart. Vgl. Ger DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London 2000; Ger DUIJZINGS, *Egyptians in Kosovo and Macedonia*, in: Kristaq PRIFTI (Hg.), *The Truth on Kosova*. Tirana 1993. Zu Identitäten und Mythenbildung im albanischen Raum mit Schwerpunkt auf dem 20. Jahrhundert vgl. Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS/Bernd Jürgen FISCHER (Hgg.), *Albanian Identities. Myth and History*. Bloomington 2002.

⁶⁴ Jens REUTER, *Die Albaner in Jugoslawien*. München 1982; Michel ROUX, *Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale territoire et développement*. Paris 1992.

⁶⁵ Dietmar MÜLLER, *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878-1941*. Wiesbaden 2005.

nischen Nationalbewegung hervorzuheben.⁶⁶ Besonders wertvoll sind hier die Angaben zu den konfessionellen Verhältnissen⁶⁷ und die Untersuchungen zu religiösem Synkretismus und Kryptochristentum. Nur wenige Arbeiten über Albanien und Kosovo werten auch osmanische Quellen aus.⁶⁸ Bei diesen Studien steht die spätosmanische Politik in Albanien und Kosovo im Vordergrund.⁶⁹ Eine Fülle an Arbeiten, die unter anderem auf osmanische Quellen aufbauen, legte die Historikerin und Osmanistin Nathalie Clayer zur albanischen Nationalbewegung und Nationsbildung vor. Beeindruckend ist ihre vor kurzem erschienene umfangreiche Monographie, in der sie die innerhalb der albanischen Elite und der albanischen Diaspora geführten Identitäts- und Nationsdiskurse zwischen 1850 und 1912 herausarbeitet und analysiert.⁷⁰ Wie bereits in früheren Untersuchungen argumentierte sie im Widerspruch zur albanischen, insbesondere der kosovarischen Nationalhistoriographie, dass Kosovo nicht als Zentrum der albanischen Nationalbewegung betrachtet werden könne,⁷¹ und führte diese These weiter aus. Sie betont den traditionellen Charakter der Gesellschaft und argumentiert, dass bis 1912 innerhalb der albanischen Bevölkerung in Kosovo abgesehen von einer sehr kleinen Elite nationale Ideen nicht verbreitet waren. Konrad Clewing, der, wie bereits erwähnt, wichtige Aufsätze zur albanisch-serbischen Konfliktgeschichte verfasst hat und die Anfänge des Konfliktes in der Periode nach 1878 sieht, setzte sich

⁶⁶ Peter BARTL, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*. Wiesbaden 1968. Weitere Arbeiten von Peter Bartl vgl. Peter BARTL, *Die Këlmendi. Zur Geschichte eines nordalbanischen Bergstammes, Shëjzat (Le Pleiadi)* (1977), 123-138; Peter BARTL, *Kosova and Macedonia as Reflected in Ecclesiastical Reports*, in: Arshi PIPA/Sami REPISHTI (Hgg.), *Studies in Kosova*. New York 1984, 23-39; Peter BARTL, *Die Liga von Prizren im Lichte vatikanischer Akten* (Archiv der Propagandakongregation) *Südost-Forschungen* 47 (1988), 145-186.

⁶⁷ Zu den konfessionellen Verhältnissen im Vilayet Kosovo vgl. BARTL, *Die albanischen Muslime*, 52-64.

⁶⁸ So etwa der der Artikel über die osmanische Reformpolitik der Tanzimat-Zeit im Vilayet Prizren, der unter anderem auf osmanischen Quellen beruht: Hasan KALESKI/Hans-Jürgen KORNRUMPF, *Das Wilajet Prizren. Beitrag zur Geschichte der türkischen Staatsreform auf dem Balkan im 19. Jahrhundert*, *Südost-Forschungen* 26 (1967), 176-238.

⁶⁹ George Walter GAWRYCH, *The Crescent and the Eagle. Ottoman Rule, Islam and the Albanians, 1874-1913*. London 2006; George Walter GAWRYCH, *Ottoman Administration and the Albanians, 1908-1913*. Dissertation University of Michigan 1981.

⁷⁰ Nathalie CLAYER, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris 2007. Vgl. auch die älteren Arbeiten: Nathalie CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*. Wiesbaden 1990; Nathalie CLAYER, *Mystiques, état et société. Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*. Leiden 1994; CLAYER, *Mystiques, état et société*; Nathalie CLAYER, *Identité nationale et identité religieuse dans le discours des dirigeants musulmans albanais (Albanie, Macédoine, Yougoslavie)*, *Turkish Review of Balkan Studies* 2 (1994/95), 1-9; Nathalie CLAYER, *Bektachisme et nationalisme albanais*, in: Alexandre POPOVIC/Gilles VEINSTEIN (Hgg.), *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach*. Istanbul 1995, 277-308; Nathalie CLAYER, *Religion et nation chez les albanais, XIXe-XXe siècles*. Istanbul 2003; Nathalie CLAYER, *Le Kosovo: berceau du nationalisme albanais au XIX^e siècle?*, in: Nathalie CLAYER (Hg.), *Religion et nation chez les Albanais. XIXe-XXe siècles*. Istanbul 2003, 197-220.

⁷¹ CLAYER, *Le Kosovo*.

intensiv mit der albanischen Nationsbildung und der Bedeutung Kosovos für diese auseinander. Analog zu innerer und äußerer Staatsbildung spricht Clewing überzeugend von innerer und äußerer Nationsbildung. Während sich innere Nationsbildung in Verknüpfung mit der Einrichtung staatlicher Institutionen vollzieht, versteht Clewing unter äußerer Nationsbildung „den Prozess der Bildung eines bewussten Abgrenzungsrahmens nach ‚außen‘ [...], der eine Linie zwischen einem ‚wir‘ und den ‚anderen‘ zieht, [...] ohne dass dem innerhalb des gezogenen Rahmens ein Staat mit moderner nationaler Vergemeinschaftung oder auch nur die Bereitschaft und Befähigung zu dieser entsprechen müssen [...]“⁷² und postuliert für die Nationsbildung der Albaner auch in Kosovo, dass deren äußere Nationsbildung bis 1912 weitgehend abgeschlossen gewesen sei.⁷³

Eine Vielzahl an Arbeiten wurde von albanischen und serbischen Historikern zu Kosovo verfasst, wobei die Geschichtsschreibung auf beiden Seiten stark politisiert und vor dem Hintergrund des bis heute währenden ethnopolitischen Konflikts zu sehen ist. Die Geschichte Kosovos ist ähnlich wie die vieler südosteuropäischer Regionen innerhalb der albanischen und serbischen Nationalhistoriographie wie auch der Publizistik und der öffentlichen Meinung heftig umstritten. Beide Seiten beanspruchen die alleinige Deutungshoheit über die Vergangenheit⁷⁴ und legen ihre Sichtweisen in zahlreichen Publikationen vor.⁷⁵ Festzuhalten ist, dass sich die Historiker entweder lediglich mit der eigenen Bevölkerungsgruppe auseinandersetzen oder einen seit jeher bestehenden albanisch-serbischen Konflikt zeichnen, in dem jeweils die eigene Gruppe als Opfer betrachtet wird. Fragen des interethnischen und interreligiösen Zusammenlebens werden ausschließlich in diesen Denkkatego-

⁷² Konrad CLEWING, Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religionen übergreifenden Nationskonzepts, in: Alois MOSSER (Hg.), Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten. Frankfurt am Main 2006, 147-181, hier 151-152.

⁷³ CLEWING, Religion und Nation, 152.

⁷⁴ Vgl. die kritische Beleuchtung der beiden Sichtweisen bei SCHMITT, Kosovo, 27-34. und Konrad CLEWING, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo – Ein geschichtlicher Überblick, in: Konrad CLEWING/Jens REUTER (Hgg.), Der Kosovo-Konflikt. Ursachen – Akteure – Verlauf. Klagenfurt 2000, 17-63, hier 21-22. Für die serbische Sicht vgl. Sabrina P. RAMET, The Kingdom of God or the Kingdom of Ends: Kosovo in the Serbian Perception, in: Mary BUCKLEY/Sally N. CUMMINGS (Hgg.), Kosovo. Perceptions of War and its Aftermath. London, New York 2002, 30-45.

⁷⁵ Hier seien nur die wichtigsten Werke angeführt. So Dušan T. BATAKOVIĆ, The Kosovo Chronicles. Beograd 1992; Radovan SAMARDŽIĆ, Kosovo und Metochien in der serbischen Geschichte. Lausanne 1989; Arshi PIPA/Sami REPISHTI (Hgg.), Studies on Kosova. Boulder, New York 1984; Jusuf BAJRAKTARI u. a. (Hgg.), The Kosova Issue – A Historic and Current Problem (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993). Tirana 1996; Skënder RIZAJ, Falsifikimet e historiografisë serbe = The falsifications of Serbian historiography. Prishtinë 2006. 1993 erschien der – 1989 bereits in albanischer Sprache publizierte – Sammelband Kristaq PRIFTI u. a. (Hgg.), The Truth on Kosova. Tirana 1993., der Artikel von albanischen, kosovarischen, kroatischen, serbischen und französischen Wissenschaftlern in gekürzter Form abdruckte und sich als Antwort und Korrektiv auf den 1989 in Belgrad publizierten Sammelband Gordana FILIPOVIĆ (Hg.), Kosovo – Past and Present. Belgrade 1989. verstand.

rien untersucht.⁷⁶ So sprechen albanische Historiker von Genozid, wenn sie die serbische Politik im 19. Jahrhundert beschreiben,⁷⁷ während serbische Historiker auf ähnliche Weise der albanischen Bevölkerung des spätoosmanischen Kosovo vorwerfen, sie würden einen geplanten Genozid an den Serben ausführen.⁷⁸ Auffallend ist insgesamt, dass die kosovo-albanischen Historiker, die sich mit der Region befassen, auch serbische Quellen und Sekundärliteratur heranziehen, während dies umgekehrt auf serbischer Seite nicht passiert.

Albanische Historiker konzentrieren sich in ihren Arbeiten über das 19. und frühe 20. Jahrhundert sehr stark auf die albanische Nationalbewegung und Nationsbildung.⁷⁹ Hierbei zeigt sich, dass Historiker aus Albanien in ihren Studien zur spätoosmanischen Epoche die Entwicklungen in Kosovo wie Makedonien eher vernachlässigen, während kosovo-albanische Historiker verstärkt Kosovo untersuchen und dabei argumentieren, Kosovo habe in der albanischen Nationalbewegung eine herausragende Rolle gespielt.⁸⁰ Über den zu untersuchenden Zeitraum existiert lediglich eine einzige albanische Monographie, die über eine reine Darstellung der albanischen Nationalbewegung und der albanisch-serbischen Konfliktgeschichte hinausgeht und ausführlich die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse schildert.⁸¹ Eine große Anzahl von Monographien und Sammelbänden entstand über die sogenannte Liga von Prizren (1878–1881), zu der sich mehrheitlich muslimische Alba-

⁷⁶ Eine der wenigen Darstellungen, die das serbisch-albanische Zusammenleben nicht als einen seit jeher existierenden Konflikt betrachtet, sondern auf die engen, friedlichen Beziehungen hinweist, stammt von einem Nichthistoriker. Petrit Imami, in Prizren geboren, studierte in Belgrad Dramaturgie und ist heute Professor an der Fakultät für darstellende Kunst in Belgrad. Vgl. Petrit IMAMI, *Srbi i Albanci kroz vekove*. Beograd 1998.

⁷⁷ Shaban BRAHA, *Gjenocidi serbomadh dhe qëndresa shqiptare (1844-1990)*. Gjakova 1991; Hivzi ISLAMI, *Spastrimet etnike. Politika gjenocidale serbe ndaj shqiptarëve*. Shqyrtime, komente, elaborate, dokumente. Pejë 2003; Skënder RIZAJ, *The Short Story of Genocide on Albanians and Bosniacs (1689-1995-1999)*. Prishtinë 2006.

⁷⁸ Vgl. hier die Arbeiten insbesondere von Dušan Bataković, so etwa BATAKOVIĆ, *The Kosovo Chronicles*; Alex N. DRAGNICH/Slavko TODOROVICH, *The Saga of Kosovo. Focus on Serbian-Albanian relations*. New York 1984. und jüngst auch die Studie Miloš JAGODIĆ, *Srpsko-albanski odnosi u Kosovskom vilajetu (1878-1912)*. Beograd 2009.

⁷⁹ Gelungen ist die umfassende und detailliert recherchierte Monographie von Stavro Skendi, der nach dem Zweiten Weltkrieg in die USA emigrierte. Zwar ist auch seine Sichtweise teilweise ethnozentriert, im Vergleich mit anderen Historikern aber kritischer. So ist auch er einer der wenigen, der die Ziele der Liga von Prizren differenziert analysiert und die albanische Nationalbewegung nicht als eine einheitliche, überregionale Bewegung begreift. Stavro SKENDI, *The Albanian National Awakening, 1878-1912*. Princeton/NJ 1967; Stavro SKENDI, *Albanian Political Thought and Revolutionary Activity, 1881-1912*, *Südost-Forschungen* 13 (1954), 159-199.

⁸⁰ Zekeria CANA, *Lëvizja kombëtare shqiptare në Kosovë, 1908-1912*. Tiranë 1982; Tahir ABDYLI, *Lëvizja kombëtare shqiptare më 1900-1903*. 2. Aufl. Prishtinë 1982.

⁸¹ Shukri RAHIMI, *Vilajeti i Kosovës më 1878-1912*. Prishtinë 1969. Für die Jahre nach 1912 und den Ersten Weltkrieg vgl. Limon RUSHITI, *Rrethanat politiko-shoqërore në Kosovë, 1912-1918*. Prishtinë 1986. Einen Überblick über die osmanische Reformpolitik in Kosovo zwischen 1839 und 1912 und den Widerstand der albanischen Bevölkerung bietet Emin PLLANA, *Kosova dhe reformat në Turqi (1839-1912)*. Prishtinë 1978. Zwar wird darauf hingewiesen, dass sich dieser aus teilweise ganz unterschiedlichen Motiven entwickelte, dennoch wird auch in dieser Analyse der Protest als fortschrittliche und nationale Bewegung interpretiert.

ner und einige slawische Muslime aus der Region zusammengeschlossen hatten und die als Beginn der albanischen Nationalbewegung betrachtet wird.⁸² Daneben wurde eine Reihe von Biographien zentraler Figuren der albanischen Nationalbewegung verfasst.⁸³ Besonders hervorzuheben sind die Arbeiten von Ramiz Abdyli, einem in Prishtina ausgebildeten Historiker und Osmanisten aus Mazedonien. Seine Studien, die eine etwas differenziertere Sicht darstellen, sind auch deswegen so interessant, da sie osmanisches Quellenmaterial einbeziehen.⁸⁴ Weitere Untersuchungsthemen bilden die serbische, in geringerem Maße auch die montenegrinische Kosovo-Politik im 19. und frühen 20. Jahrhundert⁸⁵ und die Vertreibung der Muslime aus dem Sancak Niş.⁸⁶ Als einer der wenigen Historiker, die auf Polemik gegen die serbische Seite weitgehend verzichten, ist der 2009 verstorbene Historiker Zekeria Cana zu nennen.⁸⁷ Zu erwähnen sind die Arbeiten des Historikers und Osmanisten Skënder Rizaj, der bis zur Einrichtung des UN-Protektorates in Kosovo wissenschaftlich profunde Abhandlungen und beeindruckende Quellenpublikationen vorgelegt

⁸² So etwa Xhafer BELEGU, *Lidhja e Prizrenit e veprimet e sajë, 1878-1881*. Tiranë 1939; Kristo FRASHËRI, *Lidhja Shqiptare e Prizrenit, 1878-1881*. Tiranë 1997. Eine Reihe von Konferenzen wurde zur Liga von Prizren abgehalten und die Ergebnisse in Sammelbänden publiziert. So Aleks BUDA (Hg.), *Konferenca Kombëtare e Studimeve për Lidhjen Shqiptare të Prizrenit 1878-1881, 12-28 qershor 1978*. Tiranë 1979.; Ali HADRI u. a. (Hgg.), *Konferenca shkencore e 100-vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. Referate dhe kumtesa të mbajtura në Seksionin e Historisë, Prishtinë, 6-9 qershor 1978*. Prishtinë 1981. Vgl. auch die Konferenzen, die nach 2000 organisiert wurden: so Jusuf BAJRAKTARI (Hg.), *Lidhja shqiptare e Prizrenit dhe vendi i saj në histori. Material nga konferenca shkencore kushtuar 125-vjetorit të Lidhjes shqiptare të Prizrenit mbajtur më 9-10 qershor 2003 në Prizren*. Prishtinë 2008; Jusuf BAJRAKTARI (Hg.), *Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1878-1881*. Prishtinë 2011. Über die Liga von Peja vgl. Kristaq PRIFTI, *Le mouvement national albanais de 1896 à 1900. La Ligue de Peje*. Tirana 1989. Das Werk erschien erst 2002 auf Albanisch. Des Weiteren Ismet DËRMAKU, *Kuvendi i Lidhjes Shqiptare të Pejës "Besa Besë" 1899 (dokumente)*. Prishtinë 1997.

⁸³ Muhamet PIRRAKU, Myderriz Ymer Prizreni. Ora, zemra dhe shpirti i lidhjes shqiptare, 1877-1887. Sharr 2003; Tahir ABDYLI, Hasan Prishtina në lëvizjen kombëtare e demokratike shqiptare. Prishtinë 2003; Fehmi REXHEPI, Isa Boletini dhe koha e tij. Materiale nga Sesioni Shkencor kushtuar 80-vjetori të rënies së Isa Boletinit, mbajtur në Prishtinë më 23. XI 1996. Prishtinë 1998; Skënder LUARASI, Isa Boletini – Jetëskrim i shkurtër. Prishtinë 1972; Fatmira MUSAJ, Isa Boletini (1864-1916). Tiranë 1987; Vangjel KASAPI, Ali Riza Kosova. Shkodër 1996; Shaban BRAHA, Idriz Seferi në lëvizjet kombëtare shqiptare. Tirana 1981; Gani Demir RATKOCERI, Idriz Seferi dhe lëvizja kombëtare në Kosovën juglindore. Tiranë 2000.

⁸⁴ Ramiz ABDYLI, *Lëvizja kombëtare shqiptare, 1908-1912*. 2 Bde. Prishtinë 2004. Abdyli hat auch mehrfach Quellenpublikationen vorgelegt, vgl. Kapitel I.4 über die in der Arbeit verwendeten Quellen.

⁸⁵ Zekeria CANA, *Politika e Serbisë kundrejt çështjes shqiptare, 1903-1913*. Prishtinë 2006; Masar RIZVANOLLI, *Lufta e Serbisë dhe e Malit të Zi për pushtimin e tokave shqiptare gjatë krizës lindore, 1875-1878*. Gjakovë 2007; Hakif BAJRAMI, *Si e okupoi Serbia Kosovën më 1912. Doktrina politike, strategjia ushtarake 1912, fushata diplomatike 1913*. Prishtinë 2003; Xheladin SHALA, *Çështja shqiptare dhe diplomacia serbe 1912-1913*. Prishtinë 2006; Zekeria CANA, *Socialdemokracia serbe dhe çështja shqiptare 1903-1914*. Prishtinë 1986.

⁸⁶ Sabit UKA, *Dëbimi i shqiptarëve nga Sanxhaku i Nishit dhe vendosja e tyre në Kosovë (1877/1878-1912)*. 3 Bd. Prishtinë 1994; Sabit UKA, *Gjurmë mbi shqiptarët e Sanxhakut të Nishit deri më 1912*. Prishtinë 2004; Sabit UKA, *Jeta dhe veprimtaria e shqiptarëve të Sanxhakut të Nishit deri më 1912*. Prishtinë 2004.

⁸⁷ Neben den bereits zitierten Arbeiten vgl. Zekeria CANA, *Shpalime historike*. Prishtinë 1982.

hat,⁸⁸ jüngst jedoch durch polemische Schriften auf sich aufmerksam macht.⁸⁹ Besonderer Erwähnung bedürfen die Studien des albanischstämmigen, in den USA ausgebildeten Historikers Isa Blumi, der sich kritisch und differenziert mit der spätoomanischen Periode im albanischen Raum auseinandersetzt und sich den Interpretationen der albanischen Nationalhistoriographie widersetzt. In einem Artikel kritisiert er, dass in bisherigen Studien zu sehr von ethnischen und religiösen Identitäten und von einem schon immer existenten albanisch-serbischen Gegensatz ausgegangen werde, und argumentiert, dass ethnische oder religiöse Zugehörigkeiten oft weniger handlungsleitend waren.⁹⁰

Ähnlich wie auf albanischer Seite existiert eine Reihe an Arbeiten über das spätoomanische Kosovo aus der Feder serbischer Historiker. Die herausragende Rolle Kosovos in der serbischen Nationalhistoriographie wird an der Vielzahl der Konferenzen, die die Serbische Akademie der Wissenschaften und Künste zur Geschichte Kosovo organisiert hat und deren Ergebnisse in Sammelbänden vorgelegt wurden,⁹¹ deutlich. Seit 1990 gibt die Akademie der Wissenschaften sogar eine eigene Zeitschrift zur Geschichte und Kultur Kosovos heraus, in der ein Großteil der Beiträge das 19. Jahrhundert zum Gegenstand hat.⁹² Gerade in den letzten Jahren ist eine Fülle an neuen, meist mit nationalistischen Untertönen versehenen Publikationen über die Geschichte Kosovos erschienen, die vor allem im Zusammenhang mit der gegenwärtigen politischen Entwicklung in Kosovo zu sehen sind.⁹³ Im Mittelpunkt des Interesses steht die Frage nach den serbisch-albanischen Beziehungen. Die Geschichte Kosovos wird hier als reine serbisch-albanische Konfliktgeschichte gedeutet, die seit jeher durch die Gewalt der muslimischen Albaner gegen die unterdrückten Serben

⁸⁸ Skënder RIZAJ, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII. Administrimi, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore*. Tiranë 1987; Skënder RIZAJ, *Struktura stanovništva kosovskog vilajeta u drugoj polovini XIX stoleća*, *Vranjski glasnik* 8 (1972), 91-113; Skënder RIZAJ, *Institucionet arësimore në vilajetin e Kosovës më 1900/01*, *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Prištini* 7 (1970), 345-367. Vgl. insbesondere die Quelleneditionen, auf die im Kapitel I.4 näher eingegangen wird.

⁸⁹ Vgl. die bereits zitierten Arbeiten RIZAJ, *Falsifikimet e historiografisë serbe*; RIZAJ, *The Short Story of Genocide*.

⁹⁰ Isa BLUMI, *Understanding the Margins of Albanian History*, in: Isa BLUMI (Hg.), *Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918*. Istanbul 2003, 83-101. Vgl. auch Isa BLUMI, *Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918*. Istanbul 2003; Isa BLUMI, *The Role of Education in the Formation of Albanian Identity and its Myths*, in: Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS/Bernd Jürgen FISCHER (Hgg.), *Albanian Identities. Myths, Narratives and Politics*. London 2002, 36-59.

⁹¹ Andrej MITROVIĆ (Hg.), *Srbi i Albanci u XX veku. Ciklus predavanja 7-10. Maj 1990*. Beograd 1991; Stevan KARAMATA (Hg.), *Srbi na Kosovu i u Metohiji. Zbornik radova s naučnog skupa održanog u Kosovskoj Mitrovici 27-29 maja 2005*. Beograd 2006; Kosta MIHAILOVIĆ (Hg.), *Kosovo and Metohija. Past – Present – Future. Papers presented at the International Scientific Meeting held in the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, March 16-18, 2006*. Belgrade 2006. Die serbische Version erschien 2007.

⁹² *Kosovsko-metohijski zbornik*.

⁹³ So etwa Dušan BATAKOVIĆ, *Kosova and Metohija – Living in the Enclave*. Belgrade 2007.

gekennzeichnet gewesen sei. Eine derartige Sicht vertritt etwa Dušan Bataković, einer der bekanntesten und auch öffentlichkeitswirksamsten serbischen Historiker, der zahlreiche Arbeiten zu Kosovo verfasst hat.⁹⁴ Das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert wurde aber auch in der serbischen Historiographie mit wenigen Ausnahmen lediglich in Buchbeiträgen oder Zeitschriftenartikeln behandelt. Die 2009 erschienene Monographie von Miloš Jagodić über die serbisch-albanischen Beziehungen im spätoosmanischen Kosovo der Jahre 1878-1912 ist bis heute die einzige Arbeit, die sich vertieft mit dem gesamten Untersuchungsraum der vorliegenden Arbeit beschäftigt. Jagodić sieht ähnlich wie die überwiegende Mehrheit der serbischen Historiker die spätoosmanische Periode in Kosovo geprägt durch den serbisch-albanischen Konflikt und die „Unterdrückung“ und „Vertreibung“ der Serben durch die Albaner.⁹⁵ Daneben gibt es Arbeiten, die sich lediglich mit dem späten 19. Jahrhundert,⁹⁶ dem frühen 20. Jahrhundert befassen⁹⁷ oder das gesamte 19. Jahrhundert bis 1912 untersuchen.⁹⁸ Neben den albanisch-serbischen Beziehungen bildet die Politik Serbiens,⁹⁹ und hier insbesondere die serbische Schul- und Bildungspolitik in Kosovo, ein zentrales Thema,¹⁰⁰ in engem Zusammenhang mit der von Serbien im 19. Jahrhundert projektierten „Befreiung des serbischen Volkes“ vom Osmanischen Reich.¹⁰¹ In zahlreichen Artikeln wird intensiv das gesellschaftliche und kulturelle Leben der Serben in Kosovo erforscht. Eine gewissen-

⁹⁴ Neben den bereits zitierten Arbeiten siehe auch Dušan T. BATAKOVIĆ, *Kosovo i Metohija u srpsko-arbanaškim odnosima. Studije i članci*. Priština, Gornji Milanovac 1991; Dušan T. BATAKOVIĆ, *Dečansko pitanje*. Beograd 1989; Dušan T. BATAKOVIĆ, *Kosovo i Metohija. Istorija i ideologija*. Beograd, Valjevo, Srebrenica 1998. Ähnlich argumentiert auch der Historiker Dimitrije Bogdanović, vgl. Dimitrije BOGDANOVIĆ, *Knjiga o Kosovu*. Beograd 1986. Das Buch wurde auch ins Deutsche übersetzt: Dimitrije BOGDANOVIĆ, *Kosovo. Vergangenheit und Gegenwart*. Zürich u. a. 1992.

⁹⁵ JAGODIĆ, *Srpsko-albanski odnosi*.

⁹⁶ Vladimir STOJANČEVIĆ, *Srpski narod u Staroj Srbiji u Velikoj istočnoj krizi 1876-1878*. Beograd 1998.

⁹⁷ Dragi MALIKOVIĆ, *Kosovo i Metohija 1908-1912. godine*. Priština 2000. sowie die unveröffentlichte Magisterarbeit Slaviša NEDELJKOVIĆ, *Kosovski vilajet od 1903. do 1908. godine*. Mag.-Arbeit Universität Belgrad 1997.

⁹⁸ Vladimir STOJANČEVIĆ, *Srbi i Arbanasi, 1804-1912*. Novi Sad 1994.

⁹⁹ Mihailo VOJVODIĆ, *Srbija u međunarodnim odnosima krajem XIX i početkom XX veka*. Beograd 1988; Mihailo VOJVODIĆ, *Srbija i albansko pitanje krajem XIX veka*, *Zbornik radova* (1990), 63-92; Mihailo VOJVODIĆ, *Prilike na Kosovu i Metohiji i politika Srbije 1881-1912*, *Istorijski časopis* 38 (1991), 163-192. Vgl. auch die von der Serbischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Sammelbände Vladimir STOJANČEVIĆ (Hg.), *Srbija i Albanci u XIX i početkom XX veka. Ciklus predavanja 10-25. novembar 1987*. Beograd 1990; Vladimir STOJANČEVIĆ (Hg.), *Srbija i oslobođenje srpskog naroda u Turskoj, 1804-1912*. *Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 2. i 3. decembra 1999. godine*. Beograd 2003.

¹⁰⁰ Svetozar G. ČANOVIĆ, *Srpske škole na Kosovu u devetnaestom veku 1976*; Jagoš K. ĐILAS, *Škole na Kosovu i Metohiji od Nemanjića do 1912*. Priština 2000.

¹⁰¹ STOJANČEVIĆ (Hg.), *Srbija i oslobođenje srpskog naroda*; Vladimir STOJANČEVIĆ, *Drugi srpsko-turski rat 1877-1878. i oslobođenje jugoistočne Srbije. Povodom 120-godišnjice*. *Zbornik radova sa naučnog skupa, održanog 17. i 18. novembra 1997. godine*. Beograd 2001.

hafte und detaillierte Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Serben im späotosmanischen Kosovo legte Đorđe Mikić vor.¹⁰²

4. Verwendete Quellen

Der Quellenkorpus der vorliegenden Arbeit setzt sich aus nichtpubliziertem und publiziertem Archivmaterial – österreichisch-ungarischen und serbischen diplomatischen Berichten, Bittschriften der lokalen serbischen Kirchen- und Schulgemeinden sowie Berichten katholischer Geistlicher und Missionare der Propaganda Fide in Rom –, lokalen Zeitungen und publizierten diplomatischen Berichten, Reisebeschreibungen, Memoiren und Tagebüchern zusammen. Für eine Rekonstruktion der Lebenswelten, der verschiedenen Formen des Zusammenlebens und der Eigen- und Fremdwahrnehmungen sind in erster Linie Ego-Quellen von Bedeutung, in denen die lokale Bevölkerung ihre Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen mitteilt. Nur ein sehr kleiner Teil der Bevölkerung im späotosmanischen Kosovo konnte jedoch schreiben und lesen, und so machen Memoiren und Tagebücher von lokalen Protagonisten nur einen kleinen, aber sehr wichtigen Teil der Quellen aus. Auf albanischer Seite liegen die – zum Teil sehr knappen – Erinnerungen von mehreren Akteuren vor,¹⁰³ die mit weiteren aus dem südalbanischen Raum ergänzt werden konnten.¹⁰⁴ Eine Schwierigkeit für die Analyse ergab sich aus der Tatsache, dass die meisten dieser Quellen mit relativ großer zeitlicher Verzögerung, in einem Fall 1925, im einem anderen Fall sogar erst 1967 veröffentlicht wurden und der zeitliche Abstand zur Untersuchungsperiode die Wahrnehmung sicherlich beeinflusst und verändert hat. Daneben konnten jedoch Bittschreiben albanischer Katholiken, die sich zum Teil in den nichtpublizierten österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten und in Berichten katholischer Geistlicher an die Propagan-

¹⁰² Đorđe MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike kosovskih Srba u XIX i početkom XX veka (od čifčijstva do bankarstva)*. Beograd 1988.

¹⁰³ Tafil BOLETINI/Marenglen VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit (1892-1916) & Përballë sfidave të kohës (1916-1963)*. 2. Aufl. Tiranë 2003; Hasan PRISHTINA, *Nji shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqyptare të vjetit 1912*. 2. Aufl. Tiranë 1995; Fazli HAJRIZI, *Rexhep Mitrovica në lëvizjen kombëtare. Mësues, publicist, ministër, kryeministër, reformator i arsimit, biograf, orator, letërkëmbës, patriot i kulluar*. Prishtinë 2008; ANONYM, *Un interview avec Riza bey, Albania A (1897/98)*, 157-158. Daneben ist auf die wertvolle Beschreibung des alltäglichen Lebens in der Region Dibra durch Elmaz Bib Doda zu verweisen, die ebenfalls herangezogen wurde. Vgl. Bajazid Elmaz DODA/Franz NOPCSA/Robert ELSIE, *Albanisches Bauernleben im oberen Rekatal bei Dibra (Makedonien)*. Wien 2007.

¹⁰⁴ Ekrem Bey VLORA, *Lebenserinnerungen*. 2 Bde. München 1968, 1973; Ismail Qemal VLORA, *Memorie*. Vlora 1992; Mehdi FRASHËRI/Loredan BUBANI, *Kujtime. Vitet 1913-1933*. Tiranë 2005; Mehdi FRASHËRI, *Lidhja e Prizrenit edhe efektet diplomatike të saj*. Tiranë 1938; Midhat FRASHËRI/Eugen SHEHU/Syrja XHELO, *Mbresa udhëtimesh, 1911-1921. Shkup, Kosovë, Sofje, Zvicër, Paris*. Tiranë 1999; Lumo SKENDO [= Midhat Frashëri], *Albanais et Slaves*. Lausanne 1919; Sami FRASHËRI, *Vepra 7: Kāmūs al-a'lām (Enciklopedia – Pjesë të zgjedhura)*. Prishtinë 1984.

da Fide befinden, herangezogen werden. Von albanisch-muslimischer Seite existieren Telegramme, Petitionen und weitere Dokumente, die auf Osmanisch verfasst wurden und ins Albanische übersetzt wurden. Auch von serbischen lokalen Verfassern sind mehrere Selbst-Quellen vorhanden, die auch umfangreicher sind.¹⁰⁵ Hinzu kommt ein kleinerer Teil von nichtpublizierten wie auch publizierten Berichten der serbischen Schul- und Kirchengebörden sowie serbischen Vertrauensleuten, die den Konsuln Bericht erstatteten. Daneben gibt es noch ein reiches Material, das von serbischen und kroatischen Geistlichen, Reisenden, Ethnographen, Diplomaten und Wissenschaftlern, die teils in engem Kontakt zur lokalen orthodoxen Bevölkerung standen, verfasst wurde.¹⁰⁶

Um Antworten auf die Frage nach dem Zusammenleben im spätosmanischen Kosovo zu gewinnen, stützt sich diese Arbeit aufgrund der wenigen veröffentlichten Quellen von lokalen Akteuren sehr stark auf nichtpubliziertes Archivmaterial und publizierte diplomatische Berichte. Hierbei handelt es sich im Besonderen um österreichisch-ungarische Konsulatsberichte und Denkschriften aus den Beständen des Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien, zu einem kleineren Teil um Situationsberichte der österreichisch-ungarischen Militärattachés aus dem Kriegsarchiv Wien. Bei diesen deutschsprachigen Berichten wurden in direkten Zitaten die originale Orthographie und Interpunktion, die sich zum Teil erheblich von den heutigen Regeln unterscheidet, übernommen. Auch wurde die Schreibweise der Orte, an denen die Berichte verfasst wurden, bei der Angabe der Quellen in den Fußnoten beibehalten, weswegen hier beispielsweise die Schreibweisen Prisen und Prizren auftauchen können. Daneben wurden serbische nichtpublizierte Konsulatsberichte und Bitt-

¹⁰⁵ Janićije POPOVIĆ/Vladimir BOVAN, *Život Srba na Kosovu, 1812-1912*. Beograd 1987; Petar KOSTIĆ, *Crkveni život pravoslavnih Srba u Prizrenu i njegovoj okolini u XIX veku (sa uspomena pisca)*. Beograd 1928; Petar KOSTIĆ, *Prosvetno-kulturni život pravoslavnih Srba u Prizrenu i njegovoj okolini u XIX i početkom XX veka (sa uspomena pisca)*. Beograd 1933; Sima ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje u Staroj Srbiji i Makedoniji*. Beograd 1882; Josif H. KOSTIĆ, *Oslobođenje grada Leskovca, Vlasotinca i okoline*. Leskovac 1988.

¹⁰⁶ Lovro MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien. Reise-Eindrücke*. Prag 1913; Dušan T. BATAKOVIĆ (Hg.), *Savremenici o Kosovu i Metohiji, 1852-1912*. Beograd 1988; Jaša TOMIĆ, *Rat na Kosovu i Staroj Srbiji 1912. godine*. Novi Sad 1913; Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, *Južna stara Srbija. Istorijska, etnografska, i politička istraživanja. Knjiga prva: Kumanovska oblast*. Beograd 1909; Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, *Arnautski pokreti u XIX veku. Pokret Arnauta za vreme srpsko-turskih ratova 1876. i 1877.-1878. godine*. Beograd 1905; Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, *Muslimani naše krvi u južnoj Srbiji*. Beograd 1924; Jovan CVIJIC, *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*. 3 Bde. Beograd 1906-1911; Jevto DEDIJER, *Stara Srbija*. Beograd 1912; Miloš S. MILOJEVIĆ, *Putopis dela prave - Stare - Srbije*. Bd. 2. Beograd 1872; Ivan IVANIĆ, *Na Kosovu. Sa Šara po Kosovu na Zvečan*. Beograd 1903; Branislav Đ. NUŠIĆ, *Kosovo. Opis zemlje i naroda*. Bd. 1. Novi Sad 1902; Branislav Đ. NUŠIĆ, *S Kosova na sinje more. Beleške s puta kroz Arbanase 1894. godine*. Beograd 1902. Neudruck Beograd 2005; Iov(an) TOMITCH, *Les Albanais en Vieille-Serbie et dans le Sandjak de Novi-Bazar*. Paris 1913. Hier sind auch die ethnographischen Arbeiten von Spiridion Gopčević zu erwähnen, einem österreichisch-ungarischer Publizisten montenegrinischer Abstammung, der eine starke serbisch-nationale Einstellung besaß. Spiridion GOPČEVIĆ, *Oberalbanien und seine Liga*. Leipzig 1881; Spiridion GOPČEVIĆ, *Makedonien und Alt-Serbien*. Wien 1889.

schriften der serbischen Schul- und Kirchengemeinden aus dem Staatsarchiv Serbiens in Belgrad und aus dem im Archiv der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste aufbewahrten Nachlass des Dichters und im Zeitraum 1905–1911 als Konsul in Prishtina tätigen Milan Rakićs ausgewertet. Daneben wurde mit serbischen publizierten Akten gearbeitet. Serbische Historiker haben eine beeindruckende Editionsarbeit geleistet, so wurden mehrere Bände mit ausgewählten Berichten serbischer Konsuln aus Kosovo veröffentlicht,¹⁰⁷ und in einem noch laufenden Editionsprojekt der Serbischen Akademie der Wissenschaften werden die Außenpolitik Serbiens betreffende Akten in mehreren Bänden publiziert,¹⁰⁸ in denen auch eine Reihe von Konsulatsberichten und Berichten der serbischen Schul- und Kirchengemeinden aus Prishtina, Mitrovica (serb. *Kosovska Mitrovica*, osm./türk. *Mitroviça*) und Skopje zu finden sind. In der vorliegenden Arbeit wurden außerdem österreichisch-ungarische und englische publizierte Konsulatsberichte verwendet.¹⁰⁹

Die Entscheidung, sich innerhalb der diplomatischen Akten auf serbische und österreichisch-ungarische Konsulatsberichte zu konzentrieren und diese systematisch auszuwerten, hat besondere Gründe. Sowohl Serbien als auch Österreich-Ungarn hatten ein prominentes Interesse in der Region und forderten aus diesem Grund eine ausführliche Berichterstattung ihrer Konsuln. Die serbischen Diplomaten hatten die Möglichkeit, über die Sprache in engen Kontakt vor allem mit der slawischen Bevölkerung, aber auch mit demjenigen Teil der albanischen Bevölkerung in Kontakt zu treten, der auch die serbische Sprache beherrschte. Aber auch die österreichisch-ungarischen Konsuln, die an der Orientalischen Akademie in Wien studiert¹¹⁰ und dort neben einer juristisch-diplomatischen Ausbildung einen intensiven Sprachunterricht erhalten hatten, wurden speziell für ihren Einsatz in der sogenannten europäischen Türkei geschult. Das zunehmende Interesse Österreich-Ungarns an der albanischen Frage seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und wirtschaftliche Ambitionen in der Region waren der Grund, weshalb Österreich-Ungarn um eine besonders gute

¹⁰⁷ Milan RAKIĆ/Andrej MITROVIĆ, *Konzulska pisma 1905-1911*. Beograd 1985; Branko PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma srpskih konzula iz Prištine 1890-1900*. Beograd 1985; Branko PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo o Kosovu 1901-1913*. Beograd 1988; Branko PERUNIČIĆ (Hg.), *Zulumi aga i begova u Kosovskom vilajetu*. Beograd 1989; Jovan PEJČIĆ (Hg.), *Milan Rakić na Kosovu. Zavet – pesma – čin*. Beograd 2006.

¹⁰⁸ SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), *Dokumenti o spoljnoj politici kraljevine Srbije, 1903-1914*. 7 Bde. Beograd 1980-2010.

¹⁰⁹ Actenstücke aus den Correspondenzen des kais. und kön. gemeinsamen Ministeriums des Äussern über orientalische Angelegenheiten, 1873-1881. 4 Bde. Wien 1878-1881; Beytullah DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo. Political and Ethnic Boundaries 1867-1946*. Slough 1999; Beytullah DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities in the Balkan States, 1860-1971*. Bd. 1: 1860-1885. Slough 2003.

¹¹⁰ Die Akademie wurde 1754 von Maria Theresia gegründet und wurde anfangs von den Jesuiten geführt. Vgl. hierzu Oliver RATHKOLB (Hg.), *250 Jahre – von der Orientalischen zur Diplomatischen Akademie in Wien*. Innsbruck u. a. 2004; Erich SCHLÖSS, *Von den Sprachknaben zu den Anfängen der Orientalischen Akademie*, *Wiener Geschichtsblätter* 56 (2001), 70-76.

Ausbildung seiner Diplomaten bemüht war, die sich mit dem Gebiet sprachlich, geographisch, kulturell und wirtschaftspolitisch auskennen mussten. Die österreichisch-ungarischen Diplomaten lernten Osmanisch und eine weitere Balkansprache, die jedoch nicht immer diejenige des Landes war, in dem sie eingesetzt wurden. Während manche der österreichisch-ungarischen Konsuln in Kosovo etwa weder die albanische noch die serbische Sprache beherrschten, waren andere mit beiden gut vertraut und konnten ohne Dolmetscher mit der lokalen Bevölkerung kommunizieren. Für eine genaue Analyse der Konsulatsberichte müssen ebenso wie bei anderen Quellen stets die Denkkategorien und Wahrnehmungsmuster der Verfasser, die unter anderem durch die jeweilige Politik ihrer Herkunftsländer geprägt waren, miteinbezogen werden, wenn vermieden werden soll, dass die Perspektive des jeweiligen Konsuls unreflektiert übernommen wird.

Mehrere österreichisch-ungarische Konsuln beschäftigten sich ähnlich wie die serbischen Diplomaten auch wissenschaftlich mit der Region¹¹¹ und erforschten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts intensiv den albanischen Raum, vor allem Nordalbanien,¹¹² aber auch Kosovo.¹¹³ Hierbei handelte es sich um Diplomaten, die Abhandlungen über ihre Einsatzgebiete verfassten und die von dem Interesse geleitet waren, den Raum auch wissenschaftlich genauer zu durchdringen. Während sich folglich ein Teil der österreichisch-ungarischen Diplomaten durch ihr Interesse an der Region, ihre profunde Sprachausbildung und ihre häufig langjährige Beschäftigung in einem Konsulat oder zumindest in derselben Region mit den politischen und lokalen Gegebenheiten vertraut machten, waren andere wiederum nur bedingt vertraut mit den lokalen Verhältnissen. Insgesamt nimmt nicht nur die katholische Bevölkerung, zu deren Schutz die Diplomaten ja vor Ort waren, eine wich-

¹¹¹ Theodor Anton IPPEN, Das religiöse Protectorat Österreich-Ungarns in der Türkei, *Die Kultur* 3 (1901/1902), 298-310; Theodor IPPEN, Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert, in: Ludwig von THALLÓCZY (Hg.), *Illyrisch-albanische Forschungen*. Bd. 1. München, Leipzig 1916, 342-385; August Ritter von KRAL, Das Land Kamal Atatürks. Der Werdegang der modernen Türkei. Wien, Leipzig 1935.

¹¹² Theodor Anton IPPEN, Skutari und die nordalbanische Küstenebene. Sarajevo 1907; Theodor Anton IPPEN, Die Gebirge des nordwestlichen Albaniens. Wien 1908; Fatos BAXHAKU/Karl KASER (Hgg.), *Die Stammesgesellschaften Nordalbanien. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861-1917)*. Wien 1996; Johann Georg von HAHN, *Albanesische Studien*. 3 Bde. Wien 1853; Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie*. Paris 1858; Émile WIET, *Mémoire sur le pachalik de Prisrend*, *Bulletin de la Société de Géographie*, ser. 5 12 (1866), 273-289; Theodor Anton IPPEN, Das Gewohnheitsrecht der Hochländer in Albanien, *Zeitschrift für Ethnologie* 33 (1901), 43-57, 352-363; Alfred RAPPAPORT, Albaniens Werdegang, *Die Kriegsschuldfrage* 5 (1927), 831; Alfred RAPPAPORT, Montenegros Eintritt in den Weltkrieg, *Berliner Monatshefte* 7 (1929), 948-949.

¹¹³ Theodor Anton IPPEN, Novibazar und Kossovo (das alte Rascien). Eine Studie. Wien 1892; Johann Georg von HAHN, Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar im Auftrage der k. Akademie der Wissenschaften, unternommen im Jahre 1863. Wien 1869; Johann Georg von HAHN, Reise von Belgrad nach Salonik nebst vier Abhandlungen zur alten Geschichte des Morawagebietes. 2. von der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften genehmigte Aufl. Wien 1868.

tige Stellung in den Berichten der Konsuln ein; auch über die orthodoxe und vor allem die muslimische Bevölkerung wurde ausführlich berichtet. Von Konsul zu Konsul konnte die Wahrnehmung stark variieren, so waren beispielsweise einige entschieden prokatholisch und islamfeindlich eingestellt. Trotz ihrer fundierten diplomatischen Ausbildung hatten viele Konsuln gewisse Vorurteile und Vorbehalte gegenüber der osmanischen Verwaltung sowie der muslimisch-albanischen Bevölkerung und speziell der albanischen Bergbevölkerung.

Neben den Darstellungen von österreichisch-ungarischen und serbischen Konsuln, aber auch der bereits erwähnten serbischen Reiseliteratur bieten Beschreibungen von west- und mitteleuropäischen Reisenden wertvolle Eindrücke in die lokale Gesellschaft.¹¹⁴ Für die Arbeit wurden außerdem auch bisher unpublizierte Berichte katholischer Geistlicher und Missionare, die der Propaganda Fide in Rom Bericht erstatteten, gewinnbringend herangezogen. In den Berichten steht zwar die katholische Bevölkerung besonders stark im Vordergrund, wiederholt wird aber auch auf die muslimische und orthodoxe Bevölkerung Bezug genommen. Diese Quellen ermöglichen somit eine weitere Perspektive.

Osmanische Quellen konnten nur zu einem kleineren Teil mitberücksichtigt werden, was auch damit zu begründen ist, dass die osmanische Sicht und die osmanische Politik nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehen. Ganz ausgeklammert wird die osmanische Perspektive aber nicht, da die osmanische Herrschaft den Bezugsrahmen der unterschiedlichen Lebenswelten darstellte. Eine wichtige Quelle bieten die offiziellen Jahrbücher der osmanischen Provinzverwaltung in Kosovo, von denen einige in die Analyse mit einbezogen werden konnten, indem von Osmanisten veröffentlichte Beiträge, die diese Quellen verwenden, ausgewertet wurden.¹¹⁵ Die Jahrbücher enthalten Angaben zu Steuerzahlungen, den Staatsbeamten, der Provinzverwaltung, Gesetzen und Bevölkerungszahlen, gerade die frühen Jahrbücher waren aber teils ungenau.¹¹⁶ Ergänzend wurden die in albanischer Über-

¹¹⁴ Edith DURHAM, *High Albania*. London 2000; Edith DURHAM, *Die slawische Gefahr. Zwanzig Jahre Balkan-Erinnerungen*. 3. Aufl. Stuttgart 1922; Edith DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London 1928; Edith DURHAM, *Durch das Land der Helden und Hirten. Balkan-Reisen zwischen 1900 und 1908*. Wien 1995. Vgl. auch geographische Beschreibungen von unbekannten Autoren: ANONYM, *Detailbeschreibung des Sandžaks Plevlje und des Vilajets Kosovo*. Wien 1899; G. Muir MACKENZIE/A. P. IRBY, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*. 2 Bde. 2. Aufl. London 1877; Karl OESTREICH, *Reiseeindrücke aus dem Vilajet Kosovo, Abhandlungen der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien* 1 (1899), 327-372; Karl OESTREICH, *Reisen im Vilajet Kosovo, Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 26 (1899), 305-319.

¹¹⁵ Das *Salname* des Vilajets Prizren von 1873/74 und 1874/75 wurde von Hasan Kaleshi und Hans-Jürgen Kornrumpf ausgewertet. Vgl. KALESHI/KORNRUMPF, *Das Wilajet Prizren*.

¹¹⁶ Vgl. Hickel an Kálnoky, Prisen, 27. August 1885, Nr. 79. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (im Folgenden: HHStA) Politisches Archiv (im Folgenden: PA) XXXVIII/Kt. 256.

setzung vorliegenden Publikationen osmanischer Quellen herangezogen.¹¹⁷ Eine weitere osmanische Perspektive bieten die regionalen Vilayetszeitungen, die zeitweise zweisprachig auf Osmanisch und Serbisch erschienen sind. Ausgewertet wurde die amtliche Vilayetszeitung *Prizren*, die zwischen 1871–1874 erschien, von der aber lediglich die Jahrgänge 1871–1872 im Archiv der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste ausfindig gemacht werden konnten.¹¹⁸ Daneben wurden die in den Jahren 1911–1912 in Skopje erscheinende albanische Zeitung *Shkupi* und die seit 1908 erscheinende serbische Zeitung *Vardar* ergänzend herangezogen.

5. Zur Schreibung der Ortsnamen

Erhebliche technische Schwierigkeiten ergaben sich in der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Schreibweise der Ortsnamen, da für die spätosmanische Periode nicht nur serbische und albanische, sondern auch offizielle osmanische Bezeichnungen existieren. Um ein Empfinden für die damalige Zeit zu vermitteln, müssten bei jeder Erwähnung eines Ortes stets alle drei Varianten angegeben werden, was jedoch den Lesefluss der Arbeit erheblich erschweren und stören würde. Auch eine bloße Verwendung der albanischen und serbischen Namen spiegelt die damaligen Verhältnisse nicht wider. Die Ortsnamen werden bei ihrer ersten Erwähnung im Text in ihrer osmanischen, slawischen und albanischen Bezeichnung angeführt, im Weiteren dann jedoch lediglich in der im jeweiligen Staat heute üblichen Schreibweise wiedergegeben. Für Orte, die auf dem Gebiet des heutigen Staates Kosovo liegen, wird die heute gültige albanische Orthographie verwendet, wobei bei Dörfern, in denen ausschließlich oder mehrheitlich orthodoxe Serben lebten, nach einer ersten Nennung aller vorhandenen Bezeichnung lediglich die serbischen Namen wiedergegeben werden. Dies gilt analog für die in Mazedonien liegende Stadt Debar, die im 19. Jahrhundert ein mehrheitlich von albanischen Muslimen bewohntes Dorf war und in der vorliegenden Arbeit im Regelfall als Dibra angeführt wird. Osmanische Bezeichnungen werden dann

¹¹⁷ Kristaq PRIFTI (Hg.), *Lidhja shqiptare e Prizrenit në dokumentet osmane 1878-1881*. Tiranë 1978; Skënder RIZAJ (Hg.), *Burimet turke (osmane) mbi luftën e shqiptarëve për pavarësi dhe humbje e Ballkanit (1908-1912)*. Prishtinë, Istanbul, Tiranë 1993; Petrika THËNGJILLI (Hg.), *Kryengritjet popullore në vitet 30 të shekullit XIX (dokumente osmane)*. Tiranë 1978.

¹¹⁸ Nicht ausgewertet werden konnte die in den Jahren 1877–1888 zweisprachig auf Osmanisch und Serbisch in Prishtina und ab 1888 auf Osmanisch in Skopje erscheinende Vilayetszeitung „Kosova“. Einige Nummern der Jahrgänge 1880–1882 und 1898 befinden sich zwar im Türkischen Staatsarchiv in Ankara, hier werden jedoch lediglich die osmanischen Exemplare der Zeitung aufbewahrt, die serbischen Ausgaben konnten nicht ausfindig gemacht werden.

verwendet, wenn sie sich auf heute nicht mehr existierende Territorialeinheiten wie Vilayet, Sancak und Kaza beziehen, wobei osmanische Namen und Fachtermini in der heutigen türkischen Orthographie wiedergegeben werden. Von dieser Regel wird lediglich im Falle „Vilayet Kosova“ abgewichen. Aufgrund der international geläufigen Bezeichnung „Kosovo“ wird hier durchgängig die Variante „Vilayet Kosovo“ verwendet.

II. Kosovo als Teil des Osmanischen Reiches – ein historischer Überblick

Die Osmanen begannen im späten 14. Jahrhundert im Zuge ihrer Westausdehnung auf dem Balkan auch das Gebiet des heutigen Kosovo zu erobern, das seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert Teil des mittelalterlichen serbischen Staats der Nemanjiden gewesen war.¹¹⁹ Die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 endete nicht mit einer katastrophalen serbischen Niederlage, wie teils behauptet wird, sondern führte zunächst zu einem Unentschieden zwischen Osmanen und Christen. Erst 1455 wurde die Region vollständig osmanisch.¹²⁰ In den folgenden Jahrhunderten kam es aufgrund von lokalen Migrationsbewegungen und osmanischer Zwangsumsiedlungen muslimischer Bevölkerungsgruppen in die Gebiete des heutigen Kosovo mehrmals zu Bevölkerungsverschiebungen. Der Islam begann sich relativ rasch in Kosovo auszubreiten. Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nahmen weite Teile der städtischen Bevölkerung den Islam an, der Islamisierungsprozess dauerte jedoch bis ins frühe 20. Jahrhundert an. Zu gewaltsamen Islamisierungswellen kam es durch eine gezielte Konversionspolitik der Osmanen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts infolge von Aufständen christlicher Bevölkerungsgruppen und militärischer Niederlagen der Osmanen.¹²¹

Gesellschaftssystem und soziale Integration der Untertanen im Osmanischen Reich erfolgten bis zu den Tanzimat-Reformen im 19. Jahrhundert rechtlich anhand religiöser Zugehörigkeit und steuerlichem Status.¹²² Zum einen wurde die Bevölkerung in Muslime und Nichtmuslime gegliedert, wobei Letztere bis zu den Reformen und faktisch in vielen Bereichen auch danach rechtlich benachteiligt waren, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wird. Christen und Juden als Angehörigen von Buchreligionen wurde das Recht

¹¹⁹ Gänzlich beherrschte Serbien zum ersten Mal 1216 die Region. Aber erst unter der Regierung von Stefan Uroš II. Milutin (1282–1321) konnte Serbien das Gebiet dauerhaft beherrschen.

¹²⁰ Constantin JIREČEK, *Geschichte der Serben*. Bd.1. Gotha 1911; Sima ĆIRKOVIĆ, *Kosovo und Metochien im Mittelalter*, in: Radovan SAMARDŽIĆ (Hg.), *Kosovo und Metochien in der serbischen Geschichte*. Lausanne 1989, 23-50; RIZAJ, *Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII*.

¹²¹ Vgl. CLEWING, *Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo*; Tatjana KATIĆ, *Opširni popis Prizrenskog sandžaka iz 1571. godine*. Beograd 2010. Siehe auch Georg STADTMÜLLER, *Die Islamisierung bei den Albanern*, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 3 (1955), 404-429.

¹²² Vgl. hierzu auch SCHMITT, *Kosovo*, 64-66. Zu den Ursprüngen des osmanischen Herrschafts- und Gesellschaftsaufbaus Halil İNALCIK/Donald QUATAERT (Hgg.), *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*. London 1994, 55-144; Halil İNALCIK, *Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Taxation*, in: Christa FRAGNER/Klaus SCHWARZ (Hgg.), *Osmanistik, Turkologie, Diplomatie*. Festgabe an Josef Matuz. Berlin 1992, 100-116; Stanford J. SHAW/Ezel Kural SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Bd. 1: *Empire of the Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*. Cambridge, New York 1976.

zuerkannt, im Osmanischen Reich unter der Leitung von religiösen Würdenträgern ihren Alltag in kirchlichen und zivilrechtlichen Angelegenheiten selbstständig zu organisieren. Dies betraf jedoch ausschließlich Belange, die den osmanischen Staat und die muslimische Bevölkerung nicht tangierten. Bis zu den Reformen im 19. Jahrhundert wurde Christen und Juden der Status von „Schützlingen“ (*zimmi*) gewährt, womit jedoch rechtliche Forderungen und Bestimmungen verbunden waren, die sie in bestimmten Bereichen benachteiligten. So mussten sie eine zusätzliche Kopfsteuer (*cizye*) bezahlen, durften ohne Genehmigung keine Gotteshäuser errichten und vor Gericht gegen Muslime nur in Anwesenheit von muslimischen Zeugen auftreten. Darüber hinaus existierte eine Reihe weiterer Bestimmungen. So mussten sie Muslimen auf öffentlichen Plätzen und Straßen und beim Betreten von Gebäuden den Vortritt gewähren und durften bestimmte Farben nicht tragen.¹²³ Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wird, blieben die Muslime auch in der Zeit nach den Reformen, die nur teilweise umgesetzt werden konnten, rechtlich begünstigt und genossen einen hervorgehobenen sozialen Status. Sie bildeten weiterhin den staatstragenden Teil der Bevölkerung, hatten im Gegensatz zu der Mehrheit der Christen und Juden die Möglichkeit, eine Karriere im öffentlichen Dienst zu machen, und waren von der Zahlung bestimmter Steuern wie der Militärbefreiungssteuer (*bedel-i askeriyye*) entoben, die nach 1857 die Kopfsteuer ersetzt hatte und die Nichtmuslime im Regelfall zahlen mussten. Diese auf religiöser Zugehörigkeit basierende Ordnung der osmanischen Gesellschaft und die (kirchen)rechtliche Ausgestaltung der christlichen Selbstverwaltung im 19. Jahrhundert werden als Millet-System bezeichnet.¹²⁴ Eine weitere Ausnahmeregelung betraf Christen, die Hilfsdienste für

¹²³ Karl BINSWANGER, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma“. München 1977. Binswanger rückt hierbei den untergeordneten und benachteiligten Status der Muslime in den Vordergrund.

¹²⁴ Der Begriff wurde in osmanischen Quellen unterschiedlich verwendet. So konnte er Religion, Konfession oder Ritus bedeuten und wurde in diesem Sinne vor allem für die Christen, ursprünglich jedoch zunächst für die Muslime verwendet. Daneben konnte der Begriff aber auch die „Nation“, das Volk bedeuten und hatte eine deutlich ethnische Komponente, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wird. In der Forschung ist es umstritten, wann und wie das Millet-System genau entstanden ist. Während einige Forscher die Entstehung bis in die Regierungszeit Mehmeds II. (1444–1446 und 1451–1481) zurückführen, der die religiösen Führer der griechisch-orthodoxen, armenischen und jüdischen Gemeinde in einem erblichen Amt und mit bestimmten Rechten anerkannte, wird der Begriff heute mehrheitlich für das späte 18. und vor allem das 19. Jahrhundert verwendet. Vor dieser Zeit besaßen die Millets einen eher lokalen und nichtinstitutionalisierten Charakter, und auch der Umgang des osmanischen Staates mit seinen nichtmuslimischen Untertanen über die Führer der jeweiligen religiösen Gemeinschaft folgte keinen exakt festgelegten Regeln. Die rechtlichen Handlungsspielräume und Regulierungen innerhalb der konfessionellen Gemeinschaften konnten unterschiedlich ausgestaltet sein und waren an bestimmte Führungspersonen gebunden. Vgl. Benjamin BRAUDE, The Foundation Myths of the Millet System, in: Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS (Hgg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. New York 1982, 69-88; Michael URSINUS, Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich, *Südost-Forschungen* 48 (1989), 195-207; Michael URSINUS, Millet, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden 1993, 61-64.

den osmanischen Staat leisteten und beispielsweise in der Straßen- und Brückenerhaltung mitarbeiteten oder als irreguläre Hilfstruppen (*başıbozuk*) in Kriegszeiten und als Gendarmen (*zaptiye*) zur Verfügung standen und in diesem Fall von der Zahlung der Kopfsteuer befreit waren.¹²⁵

Daneben existierte auch eine zweite, in den Anfängen der osmanischen Herrschaft religionsunabhängige Unterteilung der osmanischen Gesellschaft in Steuerpflichtige (*reaya/raya*, von arab. *ra'yya* behütete Herde)¹²⁶ und steuerbefreite Privilegierte (*askeri*, von arab. *al-'askar* Soldat).¹²⁷ Nach der osmanischen Eroberung wurde Kosovo ähnlich anderen Teilen des Osmanischen Reiches in das sogenannte *Timar*-System integriert, das sich aber bereits seit dem späten 16. Jahrhundert aufzulösen begann. Zunächst erhielten jedoch muslimische und anfangs auch christliche Würdenträger, die in der osmanischen Reiterei dienten, für diesen Dienst ein Militärlehen (*timar*). Dadurch waren sie berechtigt, über die Abgaben eines Gebietes zu verfügen. Die direkte Herrschaft über das Land, das weiterhin dem osmanischen Staat gehörte, und die Menschen, welche das Land bewirtschafteten, erhielten sie hingegen nicht. Die Bauern, Christen wie Muslime, blieben in rechtlicher Hinsicht frei, mussten aber neben anderen Steuern auch Abgaben an ihren Lehnsherrn entrichten. Erst seit dem 17. Jahrhundert entstand mit den sogenannten *çiftliks* umfassender privater Großgrundbesitz.¹²⁸ Zur Schicht der *Askeri* zählten nicht nur Soldaten (Lehensreiter) und Beamte, sondern auch Bauern und Handwerker, die bei der Versorgung oder Ausrüstung des Heeres dem osmanischen Staat wichtige Dienste erwiesen, Bewohner strategisch bedeutsamer Siedlungen oder Angehörige von Hilfstruppen. Für höhere Posten vor allem in der Verwaltung, dann aber auch im Militär, war seit dem späten 17. Jahrhundert zunehmend die muslimische Religionszugehörigkeit Voraussetzung, obwohl auch hier Ausnahmefälle existierten, die es Christen ermöglichten, im Staats- und Militärdienst tätig zu sein. Einen herausragenden Status genoss auch die muslimische Geistlichkeit (*ulema*), die ebenfalls keine Steuern zahlen musste.¹²⁹

¹²⁵ Kemal H. KARPAT, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State. From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*. Princeton/NJ 1973, 21. Vgl. auch Kemal H. KARPAT, *Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era*, in: Benjamin BRAUDE/Bernard LEWIS (Hgg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. New York, London 1982, 141-169, hier 150.

¹²⁶ Suraiya FAROQHI, *Ra'yya*, in: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Bd. 8. Leiden 1995, 403-406.

¹²⁷ Bernard LEWIS, *Askari*, in: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Bd. 1. Brill 1954, 712.

¹²⁸ İNALCIK/QUATAERT (Hgg.), *The Ottoman Empire* Vgl. auch MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 13-15.

¹²⁹ Donald QUATAERT, *The Ottoman Empire, 1700-1922*. Cambridge, New York 2000.

Die osmanische Herrschaft war in Kosovo bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein weitgehend stabil. Auch das Zusammenleben der verschiedenen Bevölkerungsgruppen scheint gemäß der heutigen Quellenlage friedlich gewesen zu sein. Von kriegesischen Auseinandersetzungen war Kosovo erstmals infolge des „Großen Türkenkrieges“ (1683–1699) direkt betroffen, nachdem die Osmanen erfolglos Wien belagert hatten und habsburgische Truppen 1689/1690 bis nach Kosovo vordringen konnten. Vor diesem Hintergrund kam es zu Aufständen gegen das Osmanische Reich, an denen sich Serben wie Albaner, Orthodoxe, Katholiken und Muslime beteiligten. Nach der Niederlage der Habsburger flüchteten Teile dieser Bevölkerungsgruppen auf habsburgisches Gebiet in Ungarn.¹³⁰ Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich 1737, als sich Teile der christlichen Bevölkerung erneut den nach Kosovo vordringenden habsburgischen Truppen anschlossen und nach deren Niederlage flüchteten.

Seit dem 17. Jahrhundert war die osmanische Herrschaft in Kosovo wie auch im Übrigen Südosteuropa zunehmend durch einen politischen, militärischen und wirtschaftlichen Machtverfall gekennzeichnet. Die sogenannte Orientalische Frage¹³¹ prägte das gesamte 19. Jahrhundert. Die wirtschaftliche Abhängigkeit von den Großmächten,¹³² die sich verstärkt in die inneren Angelegenheiten des Osmanischen Reiches einmischten, wuchs stetig. Die Schwäche der osmanischen Zentralmacht in den Provinzen des Reiches führte zu Beginn des 19. Jahrhunderts dazu, dass muslimische lokale Machthaber (*ayane*) ihre Herrschaftsgebiete erfolgreich ausdehnen konnten;¹³³ am mächtigsten und unabhängigsten agierten

¹³⁰ Vgl. hierzu jüngst Noel MALCOLM, The “Great Migration of the Serbs” from Kosovo (1690): History, Myth and Ideology, in: Oliver Jens SCHMITT/Eva Anne FRANTZ (Hgg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. München 2009, 225–251.

¹³¹ Teilweise wird der Beginn der orientalischen Frage auch mit dem für das Osmanische Reich verlustreichen Krieg gegen Russland und dem Friedensschluss von Küçük Kaynarca angesetzt, vgl. Matthew Smith ANDERSON, The Eastern Question, 1774–1923. A Study in International Relations. London u. a. 1966; Alexander L. MACFIE, The Eastern Question, 1774–1923. London u. a. 1989.

¹³² Sevkett PAMUK, The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913. Trade, Investment, and Production. Cambridge, New York 1987; Immanuel WALLERSTEIN/Reşat KASABA, Incorporation into the World-Economy: Change in the Structure of the Ottoman Empire 1750–89, in: Jean-Louis BACQUÉGRAMMONT/Paul DUMONT (Hgg.), Économie e sociétés dans l’Empire Ottoman (fin du XVIIIe-début du XXe siècle). Paris 1983, 335–354; Huri İSLAMOĞLU-İNAN (Hg.), The Ottoman Empire and the World-Economy. Cambridge, New York 1987.

¹³³ Vgl. zum Verhältnis zwischen Zentralmacht und lokalen Machthabern allgemein im Osmanischen Reich vom 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert Dina Rizk KHOURY, The Ottoman Centre versus Provincial Power-Holders: an Analysis of the Historiography, in: Suraiya N. FAROQHI (Hg.), The Cambridge History of Turkey. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006, 135–156. Zur Entwicklung auf dem Balkan und in Anatolien vgl. Fikret ADANIR, Semi-autonomous Provincial Forces in the Balkans and Anatolia, in: Suraiya N. FAROQHI (Hg.), The Cambridge History of Turkey. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839. Cambridge 2006, 157–185; Suraiya FAROQHI, Coping with the Central State, Coping with Local Power: Ottoman Regions and Notables from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century, in: Fikret

Mehmed Ali Pascha in Ägypten und Ali Pascha Tepelena in Epirus um Ioanina (alb. *Jani-na*, osm./türk. *Yanya*). Auf dem Balkan bildeten sich weitere lokale Machtzentren, im bosnisch-herzegowinischen Raum, in der Provinz Vidin und in Nordalbanien, ebenso in Kosovo.¹³⁴ Obwohl es den Osmanen schließlich gelang, ihr Machtmonopol mit Ausnahme Ägyptens wieder herzustellen, war doch die Schwäche ihrer Herrschaft offensichtlich.

Während in Kosovo die folgende Zeit durch lokale Revolten gekennzeichnet war, die sich gegen die osmanischen Reformversuche, gegen neue Steuern, Militäraushebungen und die Einführung von Uniformen nach westlichem Vorbild richteten, kam es im gesamten Osmanischen Reich gleichzeitig vermehrt zu Aufständen christlicher Bevölkerungsgruppen, derer Istanbul nur sehr bedingt Herr zu werden vermochte. Die Aufstände hatten soziale Ursachen und Auslöser und besaßen mehrere lokale Zentren, sie wurden jedoch stark von der Diaspora, die unter anderem von der Aufklärung und den Nationalbewegungen in Deutschland und Italien mitgeprägt war,¹³⁵ beeinflusst und schließlich national umgeformt. Während Serbien in Folge der beiden Aufstände 1804 und 1815 in den darauf folgenden Jahren stetig weiterreichende Autonomierechte zugesprochen bekam, führte der griechische Aufstand von 1821 im Jahr 1830 sogar zur völkerrechtlich anerkannten Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich. Im gleichen Jahr wurde Serbien als autonomes Fürstentum vom Osmanischen Reich anerkannt.¹³⁶

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts versuchte Istanbul, diesen Entwicklungen auch aufgrund des zunehmenden Drucks, den die europäischen Großmächte auf das Osmanische Reich ausübten, durch Reformen in Militär und Verwaltung sowie auf dem Gebiet der Bildung beizukommen. In der Tanzimat-Zeit (1839–1876)¹³⁷ kam es zu verstärkten Reformbemühungen, deren Hauptziele neben einer allgemeinen Zentralisierung der osmanischen Herrschaft die rechtliche Aufwertung und Gleichstellung der Nichtmuslime und Reformen der Verwaltung, des Militärs und des Einberufungsmodus, des Gerichtswesens, der Steuersystems und des Bildungswesens waren. Aber auch die Tanzimat-Reformen konnten die Unabhängigkeitsbestrebungen der christlichen Balkanvölker nicht aufhalten. Nationale Bestrebungen in der Moldau und der Walachei führten 1861 schließlich zur Vereinigung der Donaufürstentümer und zur Gründung Rumäniens, und auch Serbien sowie Monteneg-

ADANIR/Suraiya FAROQHI (Hgg.), *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. Leiden 2002, 351-381.

¹³⁴ MALCOLM, Kosovo, 181-184; MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 15-18.

¹³⁵ Vgl. hierzu etwa Holm SUNDHAUSSEN, *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*. München 1973.

¹³⁶ Holm SUNDHAUSSEN, *Geschichte Serbiens, 19.-21. Jahrhundert*. Wien 2007, 65-76.

¹³⁷ Zu den Reformen und ihrer Durchsetzung in Kosovo siehe Kapitel IV.1.

ro,¹³⁸ das als Fürstentum nur nominell dem Osmanischen Reich unterstand, bemühten sich in der Folgezeit, ihren Autonomiestatus zu erweitern. 1870 gelang der bulgarischen orthodoxen Kirche gegen heftige Widerstände des Ökumenischen Patriarchen in Istanbul die Gründung des Bulgarischen Exarchats,¹³⁹ und 1878 entstand Bulgarien als autonomes Fürstentum.¹⁴⁰ Auch wirtschaftlich konnte sich das Osmanische Reich nicht mehr erholen und musste 1875 sogar seinen Staatsbankrott erklären, wodurch die Abhängigkeit vom restlichen Europa weiter wuchs.

Die sogenannte „Große Orientkrise“ markiert einen weiteren Entwicklungspunkt in der zunehmenden Schwächung des Osmanischen Reichs.¹⁴¹ Im Juli 1875 kam es in der Herzegowina zu einem Aufstand orthodoxer Bauern gegen ihre muslimischen Grundherren. Während sich die Erhebung auch auf Bosnien ausdehnte,¹⁴² folgte im April 1876 ein Aufstand in Bulgarien, der von den Osmanen blutig niedergeschlagen wurde. In Folge der Aufstände erklärten Serbien und Montenegro dem Osmanischen Reich den Krieg, zeitgleich kam es zu einer Krise in der osmanischen Regierung. Sultan Abdülaziz (1861–1876) wurde durch einen Militär- und Palastputsch abgesetzt und für geisteskrank erklärt. Sein Nachfolger Murad V. blieb nur wenige Wochen auf dem Thron. Er wurde für geistig ungeeignet erklärt und durch seinen Bruder Abdülhamid II. (1876–1909) ersetzt.¹⁴³ Unter dem Druck der Großmächte führte der neue Sultan im Dezember 1876 eine Verfassung ein,¹⁴⁴ die jedoch

¹³⁸ Zu Montenegro vgl. Victor GLÖTZNER, Vom Stammesstaat zum Staat. Montenegro von 1796-1841, in: Peter BARTL/Peter GLASSL (Hgg.), Südosteuropa unter dem Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit. München 1975, 73-86. Vgl. auch Caspar HEER, Territorialentwicklung und Grenzfragen von Montenegro in der Zeit seiner Staatswerdung (1830-1887). Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1981.

¹³⁹ Mehmet HACISALİHOĞLU, Die Jungtürken und die Mazedonische Frage (1850-1918). München 2003, 36. Vgl. auch Thomas A. MEININGER, Ignatiev and the Establishment of the Bulgarian Exarchate, 1864-1872. A Study in Personal Diplomacy. Madison 1970; Richard von MACH, Der Machtbereich des bulgarischen Exarchats in der Türkei. Leipzig 1906.

¹⁴⁰ Vgl. das Überblickswerk zur Staatswerdung auf dem Balkan allgemein Charles JELAVICH/Barbara JELAVICH, The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920. Seattle/WA u. a. 1997.

¹⁴¹ Zur Politik der Großmächte s. Jelena MILOJKOVIĆ-DJURIĆ, The Eastern Question and the Voices of Reason. Austria-Hungary, Russia, and the Balkan States, 1875-1908. Boulder/CO, New York 2002.

¹⁴² Vgl. hierzu jüngst GRANDITS, Herrschaft und Loyalität, 608-664.

¹⁴³ Zur Regierungszeit Abdülhamids II. und deren unterschiedlicher historischer Bewertung vgl. Benjamin C. FORTNA, The Reign of Abdülhamid II, in: Reşat KASABA (Hg.), The Cambridge History of Turkey. Bd. 4: Turkey in the Modern World. Cambridge 2008, 38-61, 155-182; François GEORGEON, Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909). Paris 2003; Kemal H. KARPAT, The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford 2001.

¹⁴⁴ An der Ausarbeitung der Verfassung war insbesondere Midhat Pascha (1822–1844) beteiligt. Zur Verfassung vgl. Robert DEVEREUX, The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament. Baltimore 1963. In der Verfassung wurde festgehalten, dass der Sultan nicht rechenschaftspflichtig war. Seine Hoheitsrechte wurden nicht eindeutig definiert und wurden bewusst offengelassen. Eigens aufgenommen wurden aber seine Rechte, Minister zu berufen und abzusetzen und das Parlament aufzulösen. Die Gesetzgebung konnte noch entscheidend von ihm beeinflusst werden. Wodurch die legislative Funktion der Kammer sehr beschränkt blieb. Davison beschreibt diese Verhältnisse als „eingee-

durch die Vertagung des Parlaments im Februar 1878 faktisch außer Kraft gesetzt wurde. Abdülhamid II. weigerte sich gleichzeitig, auf weitere Forderungen der Großmächte bezüglich Reformen zugunsten der christlichen Bevölkerungsgruppen einzugehen.

Im April 1877 nahm Russland dies als Anlass, dem Osmanischen Reich den Krieg zu erklären, in dessen Verlauf auch Serbien und Montenegro, die bereits 1876/77 Krieg gegen die Osmanen geführt hatten, ihrerseits erneut in den Krieg zogen. Der russisch-osmanische Krieg 1877/78, der Frieden von San Stefano, der im März 1878 den Krieg beendete, und schließlich der Berliner Kongress, in dessen Verlauf wesentliche Bestimmungen des Friedens von San Stefano abgeändert wurden, bilden gemeinsam eine wichtige Zäsur in der Geschichte des Balkans. Das im Frieden von San Stefano von Russland vorangetriebene Projekt eines großbulgarischen Fürstentums, das von der Dobrudscha über das östliche Mittelalbanien, von der Donau bis an die Ägais reichen sollte, wurde im Berliner Kongress zu Fall gebracht; lediglich ein territorial wesentlich kleineres Donaubulgarien wurde geschaffen, während gleichzeitig als neue autonome Provinz des Osmanischen Reiches Ost-Rumelien mit der Hauptstadt Plovdiv entstand, das die thrakische Tiefebene umfasste und im Norden durch das Balkan-Gebirge, im Süden durch die Rhodopen und im Osten durch das Schwarze Meer begrenzt wurde. Makedonien, das heißt der Sancak Üsküb und die Vilayete Manastir (alb. *Manastir*, maz. *Bitola*) und Selanik (gr. *Thessaloniki*), blieb Teil des Osmanischen Reiches. Rumänien, Serbien und Montenegro wurden zu völkerrechtlich anerkannten unabhängigen Staaten. Österreich-Ungarn okkupierte Bosnien und die Herzegowina und erhielt zudem die Erlaubnis, Garnisonen in Teilen des Sancaks Yeni Pazar zu stationieren, das Teil des Vilayets Kosovo war. Die Großmächte forderten außerdem, dass in den noch zum Osmanischen Reich gehörenden Provinzen mit hoher christlicher Bevölkerung, insbesondere in Makedonien, aber auch in Kosovo, Reformen durchgeführt werden sollten.¹⁴⁵ Zwar blieb diese Ordnung im Allgemeinen bis zu den Balkankriegen bestehen, die Orientalische Frage wurde jedoch nicht wirklich gelöst, da wichtige Fragen offengelassen wurden und keine der beteiligten Mächte tatsächlich zufrieden war.

Die Ereignisse im Gefolge des russisch-osmanischen Krieges, der Berliner Kongress und bereits der Vorfrieden von San Stefano hatten entscheidende Auswirkungen auf das

schränkte Autokratie“. Vgl. Roderic H. DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. New York 1973.

¹⁴⁵ Ralph MELVILLE/Hans-Jürgen SCHRÖDER (Hgg.), *Der Berliner Kongreß von 1878. Die Politik der Großmächte und die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden 1982; Imanuel GEISS (Hg.), *Der Berliner Kongreß. Protokolle und Materialien*. Boppard 1978.

albanische Siedlungsgebiet und speziell auf Kosovo. Sie bildeten einen tiefen Einschnitt in den weiteren Entwicklungen in dieser Region. Zum einen wurde Kosovo nun endgültig zu einer Grenzregion des Osmanischen Reiches und blieb dies auch bis Ende der osmanischen Herrschaft. Zum Zweiten trat dem russisch-osmanischen Krieg 1877/78 im Winter 1877 auch Serbien bei und eroberte bis Januar 1878 den Sancak Niş sowie die Städte Podujeva (alb. auch *Besiana*, serb. *Podujevo*), Gjilan (serb. *Gnjilane*, osm./türk. *Gilan*) und Kačanik (serb. *Kačanik*, osm./türk. *Orhanie*). Serbische Truppen waren sogar bis Prishtina vorge-drungen, mussten sich aber schließlich in den Sancak Niş zurückziehen, als Ende Januar 1878 ein russisch-osmanischer Waffenstillstand geschlossen wurde. Die im Dezember 1877 vorrückenden serbischen Truppen vertrieben in diesem Winter muslimische, vor allem albanische Muslime aus dem Sancak Niş um Leskovac, Vranje und Prokuplje, die in östliche Gebiete Kosovos flüchteten.¹⁴⁶

Im Gefolge der Kriegsentwicklungen formierte sich die sogenannte Liga von Prizren, in der sich knapp 40 vor allem albanische muslimische Notabeln vorwiegend aus dem nordalbanischen Siedlungsgebiet zusammenschlossen und deren Ziel es war, territoriale Abtretungen des Osmanischen Reiches an die Nachbarstaaten zu verhindern. Auch außerhalb Kosovos kam es zu albanischen Zusammenkünften gegen die Bestimmungen des Berliner Kongresses, wobei es jedoch keine einheitliche Richtung innerhalb der albanischen Bewegung gab. Die verschiedenen Bündnisse vertraten meist unterschiedliche Forderungen, wobei sich zwei Hauptströmungen unterscheiden lassen: Vertreter aus dem südalbanischen Raum forderten die Gründung von Schulen mit albanischer Unterrichtssprache und eine Zusammenfassung der Vilayete İşkodra (alb. *Shkodra*, serb. *Skadar*), Yanya, Manastır und Kosovo zu einem Vilayet. Im nordalbanischen Raum, Kosovo und Makedonien hingegen waren kaum Stimmen vertreten, die kulturelle oder politisch-nationale Forderungen erhoben. Hier standen die Diskussion über Gebietsverluste und Vertreibungen sowie die Angst vor weiteren Vertreibungen im Mittelpunkt. Im Oktober 1879 akzeptierte eine Versammlung der Liga in Prizren das Autonomieprogramm des südlichen Ligakomitees,¹⁴⁷ wobei es aber erst im Laufe des Jahres 1880 zu einer Angleichung beider Strömungen und zu einer stärkeren Übernahme des Autonomieprogramms durch den Norden kam, der aber insgesamt immer noch stark reformfeindlich eingestellt blieb.¹⁴⁸ In der Forschung ist bisher nicht eindeutig geklärt, welche Rolle die osmanische Regierung in der Frühphase der Ligagrün-

¹⁴⁶ Siehe hierzu UKA, *Dëbimi i shqiptarëve*.

¹⁴⁷ IPPEN, *Beiträge*, 372.

¹⁴⁸ MALCOLM, *Kosovo*, 225.

dung spielte, zumindest stand sie dieser aber wohlwollend gegenüber. Wahrscheinlich entschloss sich die osmanische Regierung aufgrund des seit Herbst 1880 zunehmend unabhängigeren Agierens der Liga in Kosovo und ihrer teils erfolgreichen Bemühungen, eigene Verwaltungsstrukturen aufzubauen, zu einem entschlosseneren Vorgehen gegen diese. Im Frühling 1881 wurden die Ligatruppen von den Osmanen militärisch besiegt. Während sich nun im Süden des albanischen Siedlungsraums die Forderungen albanischer nationaler Führer auf kulturelle Inhalte konzentrierten,¹⁴⁹ war in Kosovo hiervon kaum etwas spürbar. Es kam weder zu Gründungen von Kulturvereinigungen noch zur Herausgabe von Zeitungen wie in Südalbanien, und auch das Interesse Österreich-Ungarns an einer Förderung national-albanischer Kultur war zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgeprägt.

Im Gegensatz hierzu ist die Lage der südslawisch-orthodoxen Bevölkerung in Kosovo zu sehen, die vom serbischen Staat seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kulturell-national gefördert wurde. Auch wenn sich bis 1878 Serbiens außenpolitisches Interesse in erster Linie auf Bosnien und die Herzegowina konzentrierte und erst nach der Besetzung der beiden Gebiete durch Österreich-Ungarn Serbiens Expansionsdrang immer stärker nach Süden, nach Makedonien und Kosovo, richtete, waren diese Gebiete nicht nur kulturell, sondern auch militärisch bereits von großem Interesse.¹⁵⁰

Nach der Zerschlagung der Liga 1881 war Kosovo in den folgenden Jahren wie bereits in den 1860er Jahren durch lokale Erhebungen christlicher wie muslimischer Bevölkerungsgruppen geprägt, erst Ende des 19. Jahrhunderts kam es zu einem größeren Zusammenschluss albanischer Muslime ähnlich wie dem der Liga von Prizren. Aber auch jetzt standen nicht kulturelle, geschweige denn nationale Forderungen im Vordergrund. Vielmehr wirkte erneut eine territorial-militärische Bedrohung insbesondere auf die muslimische Bevölkerung. Zum einen schürten die Kretakrise und der darauf folgende osmanisch-griechische Krieg von 1897, in dessen Verlauf ein Großteil der muslimischen Bevölkerung auf Kreta vertrieben wurde, auch in Kosovo Ängste gerade der muslimischen Bevölkerung.¹⁵¹ Den Hintergrund bildeten aber zum großen Teil die Makedonische Frage,¹⁵² die

¹⁴⁹ BARTL, Die albanischen Muslime, 130-149.

¹⁵⁰ Sundhaussen sieht in der Tatsache, dass bei Garašanins Načertanije Kosovo und Makedonien nicht eigens angeführt werden, keinen Hinweis darauf, dass diese Gebiete nicht zentral für die serbischen Eroberungspläne gewesen seien. Er geht davon aus, dass sie nicht erwähnt wurden, da sie ohnehin zum mittelalterlichen Reich Stefan Dušans gehörten und ihre Bedeutung offensichtlich war. Dennoch war Bosnien als Eroberungsziel wahrscheinlich wichtiger. Vgl. SUNDHAUSSEN, Geschichte Serbiens, 116-117.

¹⁵¹ CLEWING, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo, 48.

¹⁵² Vermund AARBAKKE, *Ethnic Rivalry and the Quest for Macedonia, 1870-1913*. New York 2003; Elisabeth BARKER, *Macedonia. Its Place in Balkan Power Politics*. London 1950; Henry Noel BRAILSFORD, *Macedonia: Its Races and Their Future*. London 1906; Keith BROWN, *The Past in Question. Modern Macedonia and the*

Gründung der IMRO 1893¹⁵³ und deren Bandenoperationen im makedonischen Raum sowie der damit verbundene zunehmende Druck der Großmächte auf das Osmanische Reich, Reformen in Makedonien, das heißt in den Vilayets Kosovo, Selanik und Manastir, durchzuführen, die eine Verbesserung der rechtlichen Stellung der Christen bewirken sollten. Gleichzeitig forderten vor allem die Bulgaren ein autonomes Makedonien, das auch die Vilayete Manastir und Kosovo umfassen sollte.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verstärkten die Großmächte ihren Druck auf das Osmanische Reich, Reformen in Makedonien durchzuführen. Anfang Oktober 1903 schlossen Österreich-Ungarn und Russland das Abkommen von Mürzsteg, in dem Reformvorschläge für die Vilayete Selanik, Manastir und Kosovo formuliert wurden.¹⁵⁴ Neben einer allgemeinen Entwaffnung war der wichtigste Bestandteil der Übereinkunft die Bildung einer neuen Gendarmerie, die von ausländischen Offizieren befehligt werden und zu der sowohl Christen als auch Muslime rekrutiert werden sollten. Unter anderem aufgrund des heftigen Widerstandes im Vilayet Kosovo wurde schließlich beschlossen, die Reformen, die in Mürzsteg beschlossen worden waren, in Gebieten mit mehrheitlich albanischer Bevölkerung nicht einzuführen. Die folgenden Jahre bis 1908 waren im Vilayet Kosovo geprägt durch lokale Revolten gegen osmanische Versuche, neue Steuern zu erheben und Rekrutierungsmaßnahmen durchzuführen.¹⁵⁵

Im Osmanischen Reich hatte sich seit den 1890er Jahren die sogenannte jungtürkische Bewegung herausgebildet, deren Vorläufer die in den 1860er Jahren entstandene oppositionelle Bewegung der „Jungosmanen“¹⁵⁶ war und die das Ziel verfolgte, die autokratische Herrschaft Abdülhamids II. durch die Wiedereinführung der konstitutionellen Monarchie zu beenden und dadurch die anhaltende Krise des Osmanischen Reiches zu überwinden und

Uncertainties of Nation. Princeton/NJ 2003; Douglas DAKIN, The Greek Struggle in Macedonia 1897-1913. Thessaloniki 1993; Basil C. GOUNARIS, Steam over Macedonia, 1870-1912. Socio-Economic Change and the Railway Factor. Boulder, New York 1993; Milena MAHON, The Macedonian Question in Bulgaria, *Nations and Nationalism* 4 (1998), 389-407; ADANIR, Die makedonische Frage; HACISALIHOĞLU, Die Jungtürken; TROEBST, Das makedonische Jahrhundert.

¹⁵³ Stephen FISCHER-GALATI, The Internal Macedonian Revolutionary Organization. Its Significance in "Wars of National Liberation", *East European Quarterly* 6 (1973), 454-472; Duncan M. PERRY, The Politics of Terror. The Macedonian Liberation Movements, 1893-1903. Durham/NC 1988; Jutta DE JONG, Der nationale Kern des makedonischen Problems. Ansätze und Grundlagen einer makedonischen Nationalbewegung (1890-1903). Frankfurt am Main u. a. 1982.

¹⁵⁴ Vgl. u. a. Steven W. SOWARDS, Austria's Policy of Macedonian Reform. Boulder/CO, New York 1989.

¹⁵⁵ MALCOLM, Kosovo, 231-238.

¹⁵⁶ Zu den Jungosmanen vgl. Serif MARDIN, The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas. Syracuse/NY 2000, 10-56; Carter V. FINDLEY, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922. Princeton/NJ 1980, 212-226.

Staat und Gesellschaft zu modernisieren.¹⁵⁷ Der Bewegung der Jungtürken hatten sich vor allem Studenten angeschlossen, die an den modernen, unter Abdülhamid II. gegründeten Hochschulen studiert hatten und dort mit westeuropäischen Ideen in Verbindung gekommen waren und die sich nun gegen die autokratische Herrschaft des Sultans wandten. Die jungtürkische Bewegung, die 1889 das geheime „Komitee für Einheit und Fortschritt“ an der Hochschule für Militärmedizin in Istanbul gegründet hatte, war anfänglich vor allem unter Studenten und jungen Offizieren beliebt. Sehr bald schon zeigten sich jedoch die unterschiedlichen Richtungen innerhalb der Jungtürken. Die Bewegung spaltete sich 1902 in die „Autonomisten“, darunter unter anderem Albaner, Armenier und christliche Araber, die für eine Dezentralisierung des Reiches eintraten, und die „Zentralisten“, die das Osmanische Reich in einen zentralistischen Nationalstaat umwandeln wollten. Die nahezu einzige Gemeinsamkeit zwischen beiden Richtungen war die Forderung nach der erneuten Einberufung des Parlaments und der Wiedereinführung der Verfassung.

Die jungtürkische Bewegung hatte auch unter albanischen Muslimen in Kosovo Anhänger gefunden, und lokale jungtürkische Komitees waren in Prizren, Mitrovica und Ferizaj (serb. *Uroševac*, früher *Ferizović*, osm./türk. *Ferizovik*) entstanden. Besonders aber unter den albanischstämmigen Offizieren und Soldaten der in Makedonien und Kosovo stationierten dritten Armee wuchs der Widerstand gegen die absolutistische Regierung Sultan Abdülhamids II. im Sommer 1908 immer stärker an. Die jungtürkische Revolution, die unblutig und mit der Wiedereinführung der Verfassung durch den Sultan endete,¹⁵⁸ führte in der ersten Zeit zu einem Auftrieb der albanischen Nationalbewegung, deren Hoffnungen jedoch schon bald enttäuscht werden sollten. In mehreren albanischen Städten wurden kulturelle und politische Vereinigungen und Druckereien für albanischsprachige Bücher gegründet und eine Reihe an neuen albanischsprachigen Zeitungen und Zeitschriften publiziert. Die kulturellen Aktivitäten fanden aber mit Ausnahme von Skopje nicht im Vilayet Kosovo statt.¹⁵⁹ Innerhalb der jungtürkischen Bewegung begann sich immer mehr die national-türkische Richtung mit einem rigorosen Zentralismus durchzusetzen. Die nun folgenden Türkisierungsbestrebungen führten dazu, dass nach 1909 kulturelle Gesellschaften und Klubs und 1910 auch albanischsprachige Zeitungen verboten und Schulen mit

¹⁵⁷ Zu den Jungtürken siehe HACISALİHOĞLU, Die Jungtürken; Mehmed Şükrü HANIOĞLU, Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908. Oxford, New York 2001; Ernest Edmondson RAMSAUR, The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908. New York 1970.

¹⁵⁸ Zur jungtürkischen Revolution siehe Aykut KANSU, The Revolution of 1908 in Turkey. Leiden, New York, Köln 1997.

¹⁵⁹ SKENDI, The Albanian National Awakening, 366-390.

albanischsprachigem Unterricht geschlossen wurden.¹⁶⁰ Die Wiedereinführung der Verfassung und die Parlamentswahlen im Herbst 1908 führten zu einer Belebung des politischen und parlamentarischen Lebens auch im Vilayet Kosovo, wo sich albanische und serbische Konstitutionsklubs bildeten und mehrere Abgeordnete ins jungtürkische Parlament gewählt wurden.¹⁶¹

Im Zuge der jungtürkischen Revolution annektierte Österreich-Ungarn im Oktober 1908 Bosnien-Herzegowina und löste damit die sogenannte Annexionskrise aus,¹⁶² in deren Verlauf Fürst Ferdinand von Bulgarien den Zarentitel annahm und die vollständige Unabhängigkeit des Landes ausrief, zudem erklärte Kreta seine Vereinigung mit Griechenland. Unter anderem die fortschreitende Auflösung des territorialen Bestandes des Osmanischen Reiches führte im Frühjahr 1909 zu einem Putschversuch gegen die Jungtürken, der auch von einigen Albanern unterstützt wurde. Infolge dieses missglückten Umsturzes wurde Sultan Abdülhamid II. abgesetzt. Zu diesem Zeitpunkt kam es in mehreren Teilen Kosovos erneut zu Revolten, deren Ursachen die zentralistische Politik der Jungtürken sowie die Versuche, neue Steuern einzuführen und die Aufforderungen zur Waffenabgabe waren. Die jungtürkischen Militärkampagnen blieben jedoch ohne Wirkung.¹⁶³

Die Jahre 1910 bis 1912 waren durch wiederkehrende, zunächst regional und lokal begrenzte Aufstände im albanischen Siedlungsgebiet gekennzeichnet, in denen vornehmlich albanische Muslime gegen die osmanische Regierung kämpften. So waren die Erhebungen im Frühling 1910 noch auf westliche Teile des Vilayets Kosovo beschränkt und richteten sich vor allem gegen neue Steuerforderungen, und die im Frühjahr 1911 im nordalbanischen Raum und in Dibra ausgebrochenen Aufstände dehnten sich nicht auf das Vilayet Kosovo aus.¹⁶⁴ 1912 war Kosovo erneut Ausgangspunkt von Aufständen, die sich aber nun auf sämtliche von Albanern bewohnten Gebiete des Vilayets und ebenso den nord- und mittelalbanischen Raum ausdehnten. Hintergrund waren die Neuwahlen des Parlaments, nachdem die jungtürkische Regierung dieses im Dezember 1911 aufgelöst hatte. Da es ihr

¹⁶⁰ SKENDI, *The Albanian National Awakening*, 388.

¹⁶¹ HACISALİHOĞLU, *Die Jungtürken*, 237, 239-240, 253-257.

¹⁶² Catherine HOREL, 1908, *l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après*. Bruxelles u.a. 2011; Arnold SUPPAN, Baron Aehrenthal, Pan-Serbian Propaganda and the Annexation of Bosnia-Herzegovina, in: Catherine HOREL (Hg.), 1908, *l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après*. Bruxelles u.a. 2011, 37-50; Horst HASELSTEINER, *Bosnien-Herzegovina. Orientkrise und südslavische Frage*. Wien u. a. 1996; Samuel R. WILLIAMSON, *Austria-Hungary and the Origins of the First World War*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1991.

¹⁶³ CLAYER, *Aux origines*, 686-687.

¹⁶⁴ Zu den Aufständen nach 1909 vgl. auch BARTL, *Die albanischen Muslime*, 171-183. Vgl. auch die Quellenpublikation NEVILA NIKA (Hg.), *Përmbledhje dokumentesh mbi kryengritjet shqiptare (1910-1912)*. Prishtinë 2003.

gelingen war, oppositionelle Kräfte durch eine neue Einteilung der Wahlkreise auszuschalten, war eine Reihe von albanischen Abgeordneten in dem im April 1912 gewählten Parlament nicht mehr vertreten. Nachdem es im Vilayet Kosovo im März und April zunächst erneut aufgrund von Steuereintreibungen zu gewaltsamem Widerstand gekommen war, nahm der Protest albanischer Nationalbewegter aufgrund von Unregelmäßigkeiten bei der Durchführung und des Ausgangs der Wahlen stetig zu. Nun wurde die Ablösung der jungtürkischen Regierung gefordert und schließlich die Anerkennung der albanischen Nation, der freie Gebrauch der albanischen Sprache und eine Autonomie der Vilayete mit albanischer Bevölkerung. Nachdem die jungtürkische Regierung unter Mehmed Said Pascha im Juli 1912 zurückgetreten war, nahm die neue Regierung unter Gazi Muhtar Pascha Kontakt zu den Aufständischen auf, die zu diesem Zeitpunkt bereits Prishtina, Mitrovica und Ferizaj eingenommen hatten, und gingen auf einen Großteil der Forderungen ein. Wahrscheinlich hat auch der Erfolg dieses Aufstandes den Balkanbund, zu dem sich seit Frühjahr 1912 Serbien, Montenegro, Griechenland und Bulgarien zusammengeschlossen hatten, dazu bewogen, seinen Angriff auf das Osmanische Reich zu diesem Zeitpunkt zu beginnen.¹⁶⁵

Im Zuge des Ersten Balkankrieges eroberten serbische und montenegrinische Truppen Ende Oktober und Anfang November 1912 unter anderem Prishtina, Prizren, Peja (serb. *Peć*, osm./türk. *İpek*) und Mitrovica und zerstörten einen Großteil der Ortschaften. Als am 28. November 1912 die Unabhängigkeit Albaniens in Vlorë ausgerufen wurde, war nahezu das gesamte albanische Siedlungsgebiet durch montenegrinische, serbische, griechische und bulgarische Truppen besetzt. In den von Serbien und Montenegro eroberten Teilen Kosovos kam es zu Zwangskonversion von Muslimen und Katholiken zur Orthodoxie.¹⁶⁶ Im Dezember 1912 wurde das von Serbien eroberte Gebiet unter serbische Militärverwaltung gestellt und die Bevölkerung entwaffnet. Auf der Londoner Botschafterkonferenz, die seit Dezember 1912 in London tagte, wurde entschieden, dass Serbien keinen Zugang zur Adria erhalten und Albanien ein autonomes Fürstentum werden sollte. Die genauen Grenzen mussten jedoch noch durch eine Kommission festgelegt werden. Im Frieden von Bukarest am 10. August 1913 wurden Serbien neben Nordmakedonien auch Kosovo und der nördliche Teil des Sancaks Yeni Pazar zugesprochen. Die Eroberung und tatsächliche Eingliederung Kosovos in Serbien erfolgte erst im Laufe des Jahres 1913 und war verbunden

¹⁶⁵ MALCOLM, Kosovo, 246-249; BARTL, Die albanischen Muslime, 179-183; Katrin BOECKH, Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. München 1996, 23-31; Richard C. HALL, The Balkan Wars, 1912-1913. Prelude to the First World War. London 2000.

¹⁶⁶ MALCOLM, Kosovo, 244-245.

mit heftigen serbisch-albanischen Kämpfen und massiven Ausschreitungen des serbischen Militärs sowie paramilitärischer Verbände.

III. Kulturelle, soziale und wirtschaftliche Rahmenbedingungen, Strukturen und Kontinuitäten

1. Religiöse und ethnische Bevölkerungsgruppen in Kosovo

Der spätosmanische Kosovo war geprägt durch eine religiöse und ethnische Vielfalt, die eine österreichisch-ungarische Statistik aus dem Jahr 1877 besonders eindrücklich vor Augen führt und die aus diesem Grund im Folgenden näher vorgestellt werden soll. Die Statistik, die sowohl nach konfessioneller als auch nach ethnischer Zugehörigkeit unterscheidet, ist nicht als eine exakte Darstellung der Bevölkerungsstruktur Kosovos zu diesem Zeitpunkt zu verstehen, sondern soll vielmehr einen Einblick in die Bevölkerungsverhältnisse sowie die Wahrnehmungs- und Deutungsstrukturen der Zeit bieten. Tatsächlich ist es äußerst schwierig, für das 19. Jahrhundert genaue und zuverlässige Angaben über Bevölkerungszahlen im Osmanischen Reich zu finden, da Volkszählungen erst nach 1831 und nicht in allen osmanischen Territorien durchgeführt wurden und außerdem bis ins 20. Jahrhundert häufig ungenau blieben. Sowohl osmanische Steuerregister, die ebenfalls als Quelle für eine Untersuchung der Bevölkerungszahlen herangezogen werden können, aber meist lediglich die religiöse Zugehörigkeit angeben, als auch frühe osmanische Volkszählungen verzeichneten ausschließlich die männliche Steuern zahlende Bevölkerung.¹⁶⁷

Weder im Vilayet Prizren noch im Vilayet Kosovo wurden umfassende Volkszählungen durchgeführt. Die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts begonnenen Bevölkerungsregistrierungen waren lokal begrenzt und scheiterten aufgrund des Widerstands der Bevölkerung.¹⁶⁸ Die Angaben zu Bevölkerungsverhältnissen, die die osmanischen amtlichen Jahrbücher (*salname*)¹⁶⁹ des Vilayets Kosovo enthalten, können ebenfalls nur eine Annäherung an die wirklichen Bevölkerungszahlen darstellen.¹⁷⁰ Es ist davon auszugehen, dass die weibliche Bevölkerung nicht aufgenommen wurde, da häufig lediglich die allgemeine Bezeichnung „Bewohner“ (*nüfus*) aufscheint. Möglicherweise wurde hier ähnlich wie bei den Steuerregistern nur die männliche Bevölkerung verzeichnet. Wie bei den Steuerregistern wurde lediglich nach Muslimen und Nichtmuslimen differenziert, und nur in ganz seltenen Fällen

¹⁶⁷ Kemal H. KARPAT, Ottoman Population, 1830-1914. Demographic and Social Characteristics. Madison/WI, London 1985, 6-11.

¹⁶⁸ Vgl. hierzu Kapitel IV.1.

¹⁶⁹ Die *Salnames* erschienen zum ersten Mal 1847, wurden aber je nach Region unregelmäßig publiziert und waren unterschiedlich genau.

¹⁷⁰ Gerade die früheren *Salnames* waren teils sehr ungenau. Vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 27. August 1885, Nr. 79. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

wurde die Konfessionszugehörigkeit der Nichtmuslime angegeben, während die ethnische Zugehörigkeit erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend verzeichnet wurde.¹⁷¹ Aufgrund des lokalen Widerstandes gegen Bevölkerungsregistrierungen konnten die Osmanen die Einwohnerzahl in Kosovo oft lediglich schätzen und gingen hierbei von der Anzahl der Häuser aus, die in den *Salnames* aufgenommen wurde.¹⁷²

Zudem ist bei den *Salnames* auch nicht immer sicher, ob sich die Zahlenangaben tatsächlich immer auf die Kazas oder nicht vielmehr lediglich auf die Städte bezogen. Oft beruhen die Zahlen – insbesondere in abgelegenen Gebirgsdörfern – auf den Angaben der Bevölkerung, die ein Interesse daran hatte, die Zahlen möglichst niedrig zu halten, um Steuerzahlungen und Rekrutierungen zu entgehen. Ebenso müssen Angaben in Reisebeschreibungen, zeitgenössischen ethnographischen Abhandlungen, Berichten von Konsuln und katholischen Missionaren, deren Zahlen mitunter erheblich voneinander abweichen, mit Vorsicht interpretiert werden. Die Bevölkerungsstatistiken, die europäischen diplomatischen Berichten beigelegt wurden, enthalten nur selten Angaben, woher die Zahlen stammen. Im Allgemeinen beruhen die Zahlen auf osmanischen Steuerregistern und Ergebnissen von Volkszählungen, Angaben von Reisenden, die ihrerseits die Bevölkerung befragt hatten,¹⁷³ und Geistlichen. Aufgrund der wenig überprüfbaren, teils widersprüchlichen und auf Schätzungen beruhenden Angaben ist insgesamt große Vorsicht bei der Einschätzung und Verwendung statistischen Materials geboten, das nur eine grobe Vorstellung von den damaligen Verhältnissen geben kann.

Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik von 1877 lebten im gesamten Vilayet Kosovo 389 000 „mohammedanische Albanesen“, 15 000 „römisch-katholische Albanesen“, 361 500 „griechisch-orientalische Bulgaren“, 8500 „mohammedanische Bulgaren“, 174 000 „griechisch-orientalische Serben“, 50 000 „mohammedanische Serben“, 1000 „römisch-katholische Serben“, 71 000 „Mohammedaner gemischter Race“, 13 000 „Tscherkessen“, 23 500 „mohammedanische Zigeuner“, 2000 „griechisch-orientalische

¹⁷¹ Vgl. die *Salnames* des Vilayets Prizren 1873/74 und 1874/75 in KALESKI/KORNRUMPF, Das Vilajet Prizren, 200-201 und für die Darstellung der Bevölkerung des Vilajets Prizren gemäß den *Salnames* 202.

¹⁷² Siehe etwa die Angaben der Häuserzahlen in Prizren pro Viertel in Ivan Stepanovič JASTREBOV, Stara Srbija. Aus dem Russischen übersetzt von Dragovan Čambar. Priština 1995, 28.

¹⁷³ Der orthodoxe Priester und der serbische Dorfvorsteher antworten in Novi Pazar auf die Frage der beiden britischen Reisenden Georgina Muir Mackenzie und Adelina Paulina Irby, wer auf den Hügeln wohne, lediglich Muslime. Auf die Frage, wie viele dort wohnten, zögern die beiden zuerst und antworten dann, sie glaubten 800 Häuser, die Türken würde aber sagen 1200 oder sogar 1400. Vgl. G. Muir MACKENZIE/A. P. IRBY, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*. Bd. 2. 2. Aufl. London 1877, 272.

Zigeuner“, 3000 „Wlachen“ und 2000 „Israeliten“. ¹⁷⁴ Deutlich wird, dass die Muslime im Vilayet Kosovo mehrheitlich albanischsprachig, zu nicht unerheblichen Teilen – dies aber lediglich in den Sancaks Prizren und Yeni Pazar – auch slawischsprachig waren. Die Gruppe der Muslime umfasste zudem kleinere Gruppen von Tscherkessen ¹⁷⁵ und Roma sowie ethnische Türken, wobei Letztere in der Statistik nicht explizit erwähnt werden. Sicherlich bilden diese einen Teil der „Mohammedaner gemischter Race“. Die orthodoxe Bevölkerung war hauptsächlich serbisch- oder bulgarischsprachig, ¹⁷⁶ in geringerem Maße umfasste sie auch Aromunen ¹⁷⁷ und einen Teil der Roma. Die Katholiken wiederum waren sowohl albanisch- als auch slawischsprachig. Insgesamt waren folglich die Muslime mehrheitlich albanischsprachig, die Orthodoxen mehrheitlich slawischsprachig. Gemäß Midhat Frashëri lebten in Peja auch einige orthodoxe Familien, deren Muttersprache albanisch war, ¹⁷⁸ während die österreichisch-ungarische Bevölkerungsstatistik keine albanischsprachigen Orthodoxen angibt. ¹⁷⁹ Albanischsprachige Orthodoxe lebten hingegen im Rekatal bei Dibra. ¹⁸⁰

Gemäß der Statistik scheint das Zahlenverhältnis von Muslimen (555 000) und Christen (556 500) relativ ausgeglichen zu sein. Tatsächlich variierte die Verteilung der ethnischen und religiösen Gruppen im Vilayet Kosovo je nach Region sehr stark, wobei die verschiedenen Teilregionen des Vilayets eigene Charakteristika aufwiesen. So war der westliche und südwestliche Teil des heutigen Kosovo (Sancak Prizren) mehrheitlich, etwa zu 60–70 %, von albanischsprachigen Muslimen besiedelt, ¹⁸¹ wobei die christliche Bevölkerung auch einen kleineren Anteil an albanischsprachigen Katholiken aufwies. Der nordöstliche

¹⁷⁴ Vgl. die Interpretation der Bevölkerungsangaben der Statistik der Sancaks Priştine und Prizren bei SCHMITT, Kosovo, 157-158.

¹⁷⁵ Zu den Tscherkessen vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 75-76; Gustav BULLEMER, Ein Tscherkessendorf auf dem Amselfeld, *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien* 75 (1932), 232-238; MALCOLM, Kosovo, 214-216.

¹⁷⁶ Gerade in der Region Prizren und südlich davon waren bulgarische Spracheinflüsse nicht zuletzt aufgrund der Wanderarbeit der männlichen Bevölkerung nach Bulgarien zeitweise relativ stark. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 135-136.

¹⁷⁷ Zur den Aromunen, insbesondere in Prizren, vgl. Petar KOSTIĆ, Cincarska naseobina u Prizrenu i crkva Sv. Spasa, *Brastvo* 19 (1925), 294-301.

¹⁷⁸ SKENDO, Albanais et Slaves, 19.

¹⁷⁹ In einem österreichisch-ungarische Konsulatsbericht ist zwar die Rede von „Albanesen griechischen Glaubens“, vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 10. Mai 1887, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263, der Vizekonsul präzisiert aber in einem Folgebericht, dass er hierbei nicht „competenteren Ethnographen“, die ausschließlich von Serben ausgehen, widersprechen wollte und mit der Bezeichnung „Albanesen“ lediglich „Bewohner Albanien’s“ meinte. Vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

¹⁸⁰ *Shkupi*, 15. Oktober 1911, Nr. 7, 2; DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 15.

¹⁸¹ Noch in den 1830er Jahren scheint jedoch das Verhältnis etwas ausgewogener gewesen zu sein, gemäß Müller 114 000 Muslime und 81 000 Christen. Joseph MÜLLER, Albanien, Rumelien und die österreichisch-montenegrinische Gränze. Prag 1844, 12. Gemäß der Statistik lebten im Sancak Prizren 189 000 muslimische Albaner, 13 500 katholische Albaner, 26 500 orthodoxe Bulgaren, 3 500 muslimische Bulgaren, 34 000 orthodoxe Serben, 15 000 muslimische Serben, 3000 Muslime „gemischer Race“, 8 000 muslimische Roma, 1000 muslimische Roma und 2000 Aromunen.

Teil (Sancak Prištine) wies ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen Muslimen und Christen auf,¹⁸² wobei hier davon auszugehen ist, dass die Mehrheit im ländlichen Raum, insbesondere südlich und östlich von Prishtina, slawisch-orthodox war.¹⁸³ Im Norden des Vilayets (Sancak Yeni Pazar) lebte eine relativ hohe Anzahl serbisch-, aber auch albanischsprachiger Muslime,¹⁸⁴ ebenso im Nordosten in den Sancaks Niš¹⁸⁵ und Şehirköyü (alb., serb. *Pirot*).¹⁸⁶ Im Süden des Vilayets (Sancak Üsküb) waren die Muslime mit ca. 43 % in der Minderheit.¹⁸⁷ Eine hohe Anzahl an „Bulgaren“ lebten nicht nur im Vilayet Üsküb, wo dies weniger erstaunen mag, sondern auch in den Sancaks Prištine, Prizren, Niš und Şehirköyü. Teils wurden so orthodoxe slawische Bevölkerungsgruppen bezeichnet, die dem Exarchat angehörten,¹⁸⁸ teils wurden aber auch muslimische „Bulgaren“ in den Sancaks Prizren und Üsküb gezählt, bei denen es sich in der Region südlich von Prizren um die Gruppe der Goranen (südslawischsprachige Muslime), in Makedonien um Torbeschen handelt.¹⁸⁹ Jüdische Bevölkerungsgruppen finden sich in größerer Anzahl lediglich in Novi Pazar und Prishtina,¹⁹⁰ während ethnische Türken vor allem in größeren Städten wie Prizren und Skopje lebten. Daneben gab es auch einzelne kleinere ethnisch türkische Dörfer wie beispielsweise Mamuşa (alb. *Mamusha*, serb. *Mamuša*) südöstlich von Rahovec (serb. *Orahovac*).¹⁹¹

Die in diplomatischen Berichten häufig verwendete Bezeichnung „Christen“ wird der Tatsache nicht gerecht, dass die christlichen Bevölkerungsgruppen keine homogenen Einheiten waren. Wenn der Begriff in bestimmten Situationen, wie etwa in fiskalpolitischen

¹⁸² Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik lebten im Sancak Prištine 95 000 muslimische Albaner, 1500 katholische Albaner, 60 000 orthodoxe Bulgaren, 49 000 orthodoxe Serben, 1000 katholische Serben, 500 Muslime „gemischter Race“, 7000 Tscherkessen, 6500 muslimische Roma, 1000 orthodoxe Roma, 300 Aromunen und 100 Juden.

¹⁸³ Vgl. MALCOLM, Kosovo, 194; MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 85-86.

¹⁸⁴ Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik lebten im Sancak Yeni Pazar 20 000 muslimische Albaner, 80 000 orthodoxe Serben, 35 000 muslimische Serben, 1000 muslimische Zigeuner und 100 Juden.

¹⁸⁵ Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik lebten im Sancak Niš 50 000 muslimische Albaner, 77 000 orthodoxe Bulgaren, 11 000 orthodoxe Serben, 10 000 Muslime „gemischter Race“, 4000 Tscherkessen, 4000 muslimische Zigeuner und 800 Juden.

¹⁸⁶ Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik lebten im Sancak Pirot lebten 75 000 orthodoxe Bulgaren, 500 Tscherkessen und 200 muslimische Zigeuner

¹⁸⁷ Gemäß der österreichisch-ungarischen Statistik lebten im Sancak Üsküb 35 000 muslimische Albaner, 123 000 orthodoxe Bulgaren, 5000 muslimische Bulgaren, 57 500 Muslime „gemischter Race“, 1500 Tscherkessen, 3800 muslimische Zigeuner, 700 Aromunen und 1000 Juden.

¹⁸⁸ Deutlich wird dies auch in einer österreichisch-ungarischen Statistik von 1903, in der die Kategorie „Exarchisten (Bulgaren)“ Anwendung findet. Vgl. HHStA Nachlässe, Familien und Staatsarchive, Sonderbestände, Nachlaß Kral/Kt. 2. Ich danke Krisztián Csaplár-Degovics, der mich zu Beginn meiner Forschungen auf den Nachlaß Kral aufmerksam gemacht hat.

¹⁸⁹ In der österreichisch-ungarischen Statistik von 1903 werden die Torbeschen als Pomaken bezeichnet. Vgl. HHStA Nachlässe, Familien und Staatsarchive, Sonderbestände, Nachlaß Kral/Kt. 2.

¹⁹⁰ IPPEN, Novibazar, 13.

¹⁹¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 54, 58.

Belangen, zutreffen mag – obwohl auch hier zahlreiche steuerpolitische Ausnahmen existierten –,¹⁹² ist er in den meisten Fällen irreführend. Aber auch in steuerlichen Belangen bestanden teils große Unterschiede zwischen Teilen der katholischen und der orthodoxen Bevölkerung. Die katholische Bevölkerung war zum großen Teil albanischsprachig (um die 15 000) und lebte vorwiegend in der Region um Prizren, Gjakova (serb. *Đakovica*, osm./türk. *Yakova*)¹⁹³ und Peja sowie in kleineren Gruppen in den Dörfern Stublla und Letnica und Umgebung. In den letztgenannten Ortschaften lebten auch slawische Katholiken.¹⁹⁴ Muslimische wie katholische Bevölkerungszahlen wiesen im 19. Jahrhundert, aber auch in der Zeit davor, erhebliche Schwankungen auf, die sich auf Islamisierungsprozesse und Migrationsbewegungen zurückführen lassen. Seit dem Mittelalter wanderten albanischsprachige katholische Bevölkerungsgruppen aus den Gebirgszonen des heutigen Nordalbanien in die fruchtbaren Ebenen des westlichen Kosovo, wobei Wanderungsbewegungen auch von Kosovo nach Nordalbanien festzustellen sind.¹⁹⁵ Außer dem katholisch besiedelten westlichen und südöstlichen Kosovo existierte auch in Skopje eine kleine albanischsprachige Gemeinde, die von Händlern aus Shkodra abstammte.¹⁹⁶ Seit 1870 waren die Orthodoxen unterteilt in Patriarchisten, die dem Ökumenischen Patriarchat unterstanden, und dem bulgarischen Exarchat zugehörige Exarchisten, die großteils auf heute mazedonischem Gebiet, aber auch im engeren Kosovo und heute südserbischen Gebieten lebten.

Auch die Muslime Kosovos sind nicht als eine homogene Einheit zu verstehen. Neben einer sunnitischen Mehrheit gab es Anhänger verschiedener mystischer Derwischorden, deren Strukturen und Regeln im Vergleich zu den Sunniten weniger dogmatisch und starr waren und synkretistische, christliche und vorchristliche Elemente integrierten.¹⁹⁷ Am

¹⁹² Vgl. hierzu Kapitel IV.1.

¹⁹³ In der Stadt Gjakova beispielsweise 30 Häuser um 1860, vgl. Soppi an Barnabò, Gjakova, 24. April 1862, Propaganda Fide (im Folgenden: PF) Scritture riferite nei Congressi (im Folgenden: SC) Servia Bd. 5, f. 40r-41v, 1871 lediglich 20 Familien, vgl. Soppi an Barnabò, Gjakova, 24. März 1871, PF SC Albania, Bd. 40, f. 42r-43r, in den Dörfern 600 Familien.

¹⁹⁴ Vgl. DUIJZINGS, Religion and the Politics of Identity. Siehe auch Lippich an Andrassy, Prizren, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219. Gemäß dem österreichisch-ungarischen Konsul lebten in Janjevo über 200 katholische, einige serbische und etwa 30 muslimische Familien.

¹⁹⁵ Das Ausmaß dieser Migrationsbewegung wird jedoch in der serbischen Nationalhistoriographie unverhältnismäßig hoch angesetzt und deren Bedeutung für die Bevölkerungszusammensetzung des Kosovo in der Neuzeit überbewertet. Hier wird auch lediglich die Wanderung aus heute albanischen Gebirgsgebieten in die Ebenen Kosovos angeführt, während es sicherlich in beiden Richtungen Migration gegeben hat.

¹⁹⁶ CLAYER, Aux origines, 79.

¹⁹⁷ Zu den Derwischorden auf dem Balkan vgl. Alexandre POPOVIC, Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui. Istanbul 1994. Siehe auch CLAYER, L'Albanie, pays des derviches; H. T. NORRIS, Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World. London 1993, 82-137; Enrico INSABATO, Gli Albanesi musulmani e le loro congregazioni, *Bolletino della Reale Società Geografica* 3 (1916), 238-239.

meisten verbreitet waren die im 11. Jahrhundert in Persien gegründete Ḳādiriyya sowie die Khalwatiyya,¹⁹⁸ die im späten 14. Jahrhundert entstanden war und sich weiter in die Ḥayātiyya, die Ḳarābāshiyya und die Djarrāḥiyya untergliederte. Der Orden der Khalwatiyya breitete sich seit dem 17. Jahrhundert von Albanien Richtung Makedonien und Kosovo aus, wo in den Jahren 1667–1700 in Prizren ein Kloster gegründet wurde. Pilgerzentren existierten auch in dem Dorf Nanga im Luma-Gebiet.¹⁹⁹ Die Bektāshiyya, die in Albanien sehr präsent war und eine wichtige Rolle in der albanischen nationalen Bewegung spielte,²⁰⁰ war in Kosovo zahlenmäßig weniger bedeutend und lediglich in den Gebieten Gjakova und Prizren sowie in der Dibra-Region, Tetovo, Veles (osm./türk. *Köprülü*) und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in Skopje und Štip (alb. *Shtip*, osm. *İştip*) vertreten. Eines ihrer bedeutendsten Klöster war das Ende des 16. Jahrhunderts gegründete in Tetovo, das seit dem 18. Jahrhundert für andere Tekke in Kosovo und Makedonien als *Asitane* (Mutterhaus) eine übergeordnete Funktion innehatte.²⁰¹ Über beträchtlichen gesellschaftlichen Einfluss in Kosovo verfügte der Orden der Rifāʿiyya, der teilweise Rituale wie das Durchstechen von Lippen und Wangen mit Nadeln praktizierte. Er war in mehreren Städten Kosovos vertreten und besaß Ende des 19. Jahrhunderts ein bedeutendes Zentrum in Gjakova, das zu dieser Zeit als *Asitane* für die Rifāʿiyya in Kosovo, Makedonien und Albanien diente.²⁰²

In Kosovo existierte auch eine Vielzahl kleinerer Sekten, wie etwa die seit dem 17. Jahrhundert in Gjakova anzutreffende *Saʿdiyya* oder die kleinere und weniger einflussreiche, von Ibrahim Ümmi Sinan gegründete *Sināniyya*-Sekte, die sich von der Khalwatiyya abgespalten hatte. Eine im albanischen Raum selbst entstandene Derwischsekte war die

Die im Folgenden verwendete Schreibweise der Derwischorden folgt derjenigen der *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden 1960–2004.

¹⁹⁸ Gemäß Hans Joachim Kissling ist der tatsächliche Ordensstifter nicht Ömer al-Havati, wie allgemein angenommen, sondern Seyit Yahya aş-Şirvani, vgl. Hans Joachim KISSLING, Aus der Geschichte des Chalvetije-Ordens, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), 233–289.

¹⁹⁹ Jashar REXHEPAGIQI, *Dervishët dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet tjera përreth*. Peja 2003, 71–75.

²⁰⁰ CLAYER, *Bektachisme et nationalisme albanais*. Siehe auch BARTL, *Die albanischen Muslime*, 99–110.

²⁰¹ Alexandre POPOVIC, A propos de Bektachis au Kosovo-Métohija, *Annales de l'autre islam* 7 (2000), 91–98; Nathalie CLAYER/Alexandre POPOVIC, Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave, *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* 4 (1992), 13–63; John Kingsley BIRGE, *The Bektashi Order of Dervishes*. London, Hartford/CT 1937.

²⁰² Der Orden wurde von Ahmad b. ʿAlī Abu ʿl-ʿAbbās al-Rifāʿī (gest. 1183) begründet. In europäischen Reisebeschreibungen wurden die Anhänger aufgrund ihrer lärmenden Andachtsübungen häufig als „heulende Derwische“ bezeichnet. Vgl. BARTL, *Die albanischen Muslime*, 111 Anm. 185.

Malāmiyya,²⁰³ die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Albanien, Makedonien und Kosovo wirkte und mehrheitlich in Städten sowie in gebildeten Kreisen vertreten war und teilweise der militärischen und geistlichen Funktionärselite sowie der jungtürkischen Bewegung nahestand. Führende Anhänger waren in Kosovo der albanische Gelehrte und Schriftsteller Hilmi Abdyl Maliqi (1856–1928) aus Rahovec und der Dichter Haxhi Ymer Lutfi Paçarizi (1871–1929) aus Prizren. Weitere in Kosovo tätige Orden waren unter anderem die Naqshbandiyya in der Region Prizren und den Bergzonen entlang der heutigen albanisch-kosovarisch-mazedonischen Grenze, die Bayrāmiyya, die Mawlawiyya, die Badawiyya und die Yasawiyya.²⁰⁴

2. Berg und Ebene

Naturraum und Klima

Die alltäglichen Lebenswelten im spätosmanischen Kosovo waren zu einem großen Teil durch die naturräumlichen Gegebenheiten der Landschaft geprägt. So unterschied sich das politische, soziale und wirtschaftliche Leben in den kleinen Siedlungen im Hoch- und Mittelgebirge deutlich von dem im Hügelland und in den Städten und Dörfern der Ebenen und fruchtbaren Täler. Im schwer zugänglichen Hochland war der osmanische Staat weitaus weniger präsent als in den Ebenen und konnte daher seinen Machtanspruch kaum durchsetzen. Aber auch im Mittelgebirge, in den Hügelregionen und teils sogar in der Ebene setzte der osmanische Staat auf ein System der indirekten Herrschaft und versuchte erst im Rahmen der Zentralisierungsbestrebungen der 1830er, vor allem aber der späten 1860er Jahre, die Region politisch, sozial und wirtschaftlich stärker zu durchdringen. In das Leben der Menschen griffen die osmanischen Behörden häufig lediglich durch das jährliche Eintreiben der Steuer ein, der Aushebung von Rekruten und in gewissem Maße in der Urteilsfällung.²⁰⁵

Die Mobilität zwischen den verschiedenen Dörfern im Gebirge, vor allem aber zwischen Bergland und Ebene, war aufgrund der naturräumlichen Gegebenheiten kleinräumig

²⁰³ Die albanische Malāmiyya des 19. Jahrhunderts sind gänzlich unabhängig zu betrachten von der Malāmiyya, die sich im 9. Jahrhundert im heutigen Iran herausgebildet hat und im 16. Jahrhundert in Bosnien und der Herzegowina einflussreich war. Vgl. NORRIS, *Islam in the Balkans*, 115-118.

²⁰⁴ REXHEPAGIQI, *Dervishët dhe teqetë në Kosovë*, 75-81; Robert ELSIE, *Der Islam und die Derwischsekten Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage*. Veröffentlicht am 27.5.2004 auf www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf.

²⁰⁵ DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 120.

und wegen der schlechten oder fehlenden Straßen äußerst schwierig. So existierte im 19. Jahrhundert im Norden lediglich eine Hauptstraße, die von Shkodra in einem weiten südlichen Bogen am Fluss Drin entlang nach Prizren, Gjakova und Peja führte.²⁰⁶ Dennoch waren die Gebirgsketten keine unüberwindbaren Grenzen. Mehrere teils beschwerliche und nicht ungefährliche Pässe erlaubten den Verkehr innerhalb des Vilayets und über dessen Grenzen hinaus und waren aus diesem Grund von herausragender Bedeutung. Über den Pass von Morina (alb. *Qafa e Morinës*) waren heute nordostalbanische Gebiete mit Gjakova verbunden. Von Shkodra war es im Sommer möglich, über Puka und Vau Spas innerhalb von drei Tagen zu Pferd nach Prizren zu gelangen.²⁰⁷ Durch das Rugova- (serb. *Rugovo*-) Tal war Peja mit dem Sancak Yeni Pazar verbunden, und Skopje war über den Pass von Kaçanik zu erreichen, strategisch einer der wichtigsten Punkte, der leicht von Straßenräubern und Aufständischen gesperrt werden konnte. Ansonsten gestatteten das Šar- (alb. *Sharr*-) Gebirge und die „Schwarzen Bergen von Skopje“ (maz. *Skopska Crna Gora*, alb. *Mali i Zi i Shkupit*, osm./türk. *Karadag*) jedoch nur wenig Durchlass, ganz im Gegensatz zum Mittelgebirge und dem Hügelland, das die Dukagjin-Ebene (alb. *Rrafsh i Dukagjinit*, serb. *Metohija*) von der Kosovo-Ebene trennte.

Die Kommunikation zwischen den Dörfern im Gebirge und zwischen Berg und Ebene variierte ja nach Jahreszeit und Klima.²⁰⁸ Insbesondere im Winter kam der Kontakt teils gänzlich zum Erliegen.²⁰⁹ Trotz der Abgeschiedenheit der Gebirgsgegenden waren die Lebenswelten im Gebirge und den Ebenen aber nicht völlig isoliert voneinander. Besonders im Frühling und Herbst kam es zwischen Hochland und Ebene zu regem Kontakt und Austausch. Dies war die Zeit, in der beispielsweise vermehrt Migrationsbewegungen stattfanden. An die Jahreszeiten und das Klima waren ebenso der Wechsel zwischen Sommer- und Winterweide, die Transhumanz sowie die im Herbst beginnende saisonale Wanderarbeit gekoppelt. Im Westen bildete Prizren mit seinem wöchentlichen Markt einen wichtigen Bezugspunkt für Bauern und Hirten aus dem Hochland,²¹⁰ die ihre Waren hierherbrachten, während im Osten die Märkte in Prishtina, später in Mitrovica und Ferizaj große Bedeutung

²⁰⁶ Johann Georg von HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1. Wien 1853, 9.

²⁰⁷ Fulvio CORDIGNANO, L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano il P. Domenico Pasi S. I. (1847-1914). Bd. 2: Le lotte del gigante nel grande triangolo cattolico de Nord: Scodra – Pülatum – Uskub (Scòpia). Roma 1934, 120.

²⁰⁸ Vgl. auch John W. COLE/Eric Robert WOLF, Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental. Wien 1995.

²⁰⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 14. Februar 1906, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

²¹⁰ Vgl. Gabriel LOUIS-JARAY, L'Albanie inconnue. Paris 1913, 76.

besaßen.²¹¹ Frühling und Herbst war auch die Zeit vermehrter Blutrachefälle sowie der verstärkten Versuche des osmanischen Staates, seine Autorität mit Militärexpeditionen durchzusetzen, die Bevölkerung zu entwaffnen oder Reformen umzusetzen.²¹² Das Klima hatte außerdem einen starken Einfluss auf das Wirtschaftsleben. Teilweise waren die Winter lang und streng, wie beispielsweise derjenige der Jahre 1874/75, als die Hirten in der Dibra-Region einen Großteil ihres Viehbestandes verloren und lediglich eine reiche Ernte eine Hungersnot verhindern konnte.²¹³

Stammes- und komplexe Familienstrukturen

Angesichts fehlender staatlicher Strukturen und politischer Autorität regelte die Bergbevölkerung sämtliche Bereiche des sozialen Zusammenlebens im Rahmen des Gewohnheitsrechts selbst.²¹⁴ So hielt auch der österreichisch-ungarische Konsul in Prizren 1874 fest, dass „[l]es montagnes jouissent d’une autonomie de facto qui ne diffère en rien d’une indépendance absolue.“²¹⁵ Dies änderte sich bis zum Ende der osmanischen Herrschaft nicht,²¹⁶ auch wenn der osmanische Staat seit den 1860er Jahren zunehmend versuchte, gegen gewohnheitsrechtliche Bestimmungen vorzugehen. Letzlich erfolglos, existierten häufig gewohnheitsrechtliche und staatlich-osmanische Regelungen nebeneinander.²¹⁷

In Hochgebirgsregionen war die albanische, in Montenegro teils auch die slawische Bevölkerung in patriarchal und patrilineal strukturierten Stämmen²¹⁸ organisiert, die sich wie-

²¹¹ Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 68-69.

²¹² HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1, 103.

²¹³ Lippich an Andrassy, Prisen, 11. Mai 1875, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

²¹⁴ Vgl. Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember 1893. Propaganda Fide N. S. vol. 69, 732v; Lippich an Beust, Prisen, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Lippich an Andrassy, Prisen, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200; Lippich an Andrassy, Prisen, 24. März 1874, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203; IPPEN, Beiträge, 383; LOUIS-JARAY, L’Albanie, 97. Zum Gewohnheitsrecht vgl. DURHAM, Some Tribal Origins, 64-76; Stéphane VOELL, Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension. Marburg 2004; Robert PICHLER, Gewohnheitsrecht und traditionelle Sozialformen in Albanien, in: Peter JORDAN (Hg.), Albanien. Geographie – Historische Anthropologie – Geschichte – Kultur – Postkommunistische Transformation. Frankfurt am Main u. a 2003, 97-110.

²¹⁵ Lippich an Andrassy, Prisen, 15. April 1873, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

²¹⁶ So noch im Jahr 1910 über das Gebiet Kukës. Vgl. LOUIS-JARAY, L’Albanie, 96-97.

²¹⁷ Hierzu ausführlicher Kapitel IV.1.

²¹⁸ Die Stämme werden als Abstammungsgemeinschaften definiert. Sie führen sich auf einen gemeinsamen Urahn zurück, betrachten sich folglich als blutsverwandt und bewohnen ein gemeinsames, abgegrenztes Territorium. Sie sind zudem patriarchal und patrilineal organisiert und befolgen die Exogamie, die eine Heirat lediglich außerhalb des Stammes zulässt, vgl. BAXHAKU/KASER (Hgg.), Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens, 12-22; Eberhard BERG, Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1999; Karl KASER, Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats. Wien, Köln, Weimar 1992; DURHAM, Some Tribal Origins, 13-59.

derum in Bruderschaften und Familien untergliederten und der Begrifflichkeit des französischen Soziologen Emile Durkheim folgend auch als „segmentäre Gesellschaften“²¹⁹ bezeichnet werden können. Während Stammesstrukturen jedoch im gesamten heute nordalbanischen Raum existierten,²²⁰ war dies im Falle Kosovos nur für das an Nordalbanien und Montenegro angrenzende Hochgebirge der Fall. So lebten westlich und nordwestlich von Gjakova im sogenannten Bergland von Gjakova (alb. *Malësia e Gjakovës*)²²¹ die muslimischen albanischen Stämme der Krasniqi²²² und der Gashi,²²³ die der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich 1870 als die „mächtigsten“ der Gegend bezeichnete,²²⁴ außerdem die muslimischen Bytyçi.²²⁵ Westlich von diesen siedelten die katholischen Stämme der Nikaj und Merturi,²²⁶ die nach 1900 teilweise den Islam annahmen.²²⁷

In den übrigen Hochgebirgszonen des Vilayets, wie im Šar-Gebirge oder in der Luma und in der Region Has südlich und westlich von Prizren, lebte die Bevölkerung nicht in festgefügteten Stammesverbänden, obwohl auch hier der osmanische Staat praktisch kaum präsent war, sondern in komplexen Familien, deren Mitglieder sich aus den jeweiligen Stämmen rekrutierten und in denen mehrere Kernfamilien einen Haushalt bildeten.²²⁸ Dies

²¹⁹ Emile DURKHEIM, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main 1992.

²²⁰ Vgl. zur Entstehung der Stämme, die üblicherweise mit der ersten Phase der osmanischen Eroberung vom 15.–17. Jahrhundert angesetzt wird, bei BAXHAKU/KASER (Hgg.), Die Stammesgesellschaften Nordalbanien, 14–16.

²²¹ Teils auch als *Malësia e Vogel* (Kleines Bergland) bezeichnet. Üblicherweise bezieht sich aber der Begriff „*Malësia e Vogël*“ auf das Gebiet südlich der *Malësia e Madhe* (Großes Bergland) in heutigen Nordalbanien.

²²² Die Krasniqi zählten 4803 Männer gemäß Franz SEINER, Ergebnisse der Volkszählung in Albanien in dem von den österr.-ungar. Truppen 1916–1918 besetzten Gebiete. Wien 1922. Spiridion GOPČEVIĆ, Ethnographische Studien in Ober-Albanien, *Dr. A. Petermann's Mittheilungen* 26 (1880), 405–420, hier 410.

²²³ Gemäß GOPČEVIĆ, Ethnographische Studien, 250, zählten die Gashi 3300 Einwohner. Nach SEINER, Ergebnisse, 109, 3628 Einwohner im Jahr 1918.

²²⁴ Lippich an Beust, Prizren, 12. Januar 1870, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

²²⁵ Gemäß SEINER, Ergebnisse, 109, zählten die Bytyçi 2044 Einwohner im Jahr 1918.

²²⁶ Hahn gibt an, dass das Gebiet der Merturi muslimisch sei, vgl. S. 182. Jastrebov erwähnt die Stämme Krasniqi, Nika und Merturi, Bytyçi, Gashi und Berisha im Bergland von Gjakova, vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 66–67, 195.

²²⁷ BARTL, Die albanischen Muslime, 40–48, 57. Zu den Stämmen im westlichen Kosovo siehe auch DURHAM, Some Tribal Origins, 31–34. Einige Gebiete werden Durham als Stämme bezeichnet, wobei es sich hier aber um gebirgige Regionen handelt (Luma, Has).

²²⁸ Vgl. Gjergj RRAPI, Die albanische Großfamilie im Kosovo. Wien, Köln, Weimar 2003, 7; Michael MITTERAUER, Komplexe Familienformen. Fragestellung und Zugangsweisen, *Ethnologia Europaea* 12 (1981), 47–82; Robert Francis BYRNES (Hg.), Communal Families in the Balkans. The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in his Honor. London 1976; CLAYER, Aux origines, 82. Umgangssprachlich, aber wissenschaftlich nicht korrekt ist der Begriff „Großfamilie“. Im Albanischen wird die Bezeichnung „*shtëpia e madhe*“, wörtlich „großes Haus“ verwendet. Der Mythos von der vorindustriellen „Großfamilie“, in der die patriarchalische Großfamilie verklärt und idealisiert wurde und Familie als eine „naturhaft vorgegebene Ordnungsform“ betrachtet wurde, wurde widerlegt durch Michael MITTERAUER/Reinhard SIEDER, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie. 2., neubearb. Aufl. München 1980, 38–63. Mitterauer verwendet die Bezeichnung „komplex strukturierte familiäre Großhaushalte“, spricht aber auch

traf ebenso auf die übrigen Vilayetsteile im Mittelgebirge und im Hügelland sowie in der Ebene zu. So siedelten auf der Pešter (alb. *Peshter*) Hochebene Teile der Kuči sowie einige Familien der mehrheitlich muslimischen Shala und Hoti, die ursprünglich um Shkodra ansässig waren und nach ihrer Wanderung Richtung Norden und Nordosten großteils den Islam angenommen hatten. Familien des nordalbanischen ehemals rein katholischen, dann auch muslimischen Stammes der Kelmendi²²⁹ waren in Rugova, Rožaje (alb. *Rozhaj*, osm./türk. *Tirgovište*), Plav und Gusinje und in der Pešter-Region wohnhaft.²³⁰ In der Gegend von Rožaje lebten daneben auch einige Familien der Hoti, der Shala, der Gashi und der Krasniqi,²³¹ in der Region um Gjakova und Peja wiederum Familien aus den Stämmen der Berisha, der Shala und der Mirditen, während in Vuçitërn (alb. auch *Vushtrri*, osm./türk. *Vuçitirin*, serb. *Vučitrn*) Familien der Shala, um Prishtina Familien der Krasniqi und der Gashi, in dem westlich von Prishtina gelegenen Mittelgebirge des Goljak Familien der Kelmendi und Krasniqi und in der Region Gjilan Berisha²³² und Krasniqi siedelten.²³³ Im Dorf Zhur südwestlich von Prizren hatten sich Gashi und Berisha, im Dorf Mushutisht (serb. *Mušutište*) Krasniqi und Gashi niedergelassen.²³⁴ Unter anderem aufgrund des gleichberechtigten Männererbes blieben die Brüder im Haus ihrer Eltern und lebten dort mit ihren Frauen und Kindern gemeinsam in einem Haushalt, der teilweise sogar 40 bis 80 Mitglieder, selten auch mehr zählen konnte.²³⁵ Der starke Zusammenhalt der Familie spiegelte sich im Stadt- und Dorfbild wider, da meist Angehörige einer Familie in einem Dorf- oder Stadtviertel lebten.

Bis zu den Reformen im 19. Jahrhundert integrierte der osmanische Staat die albanischen Stammes- und Familienstrukturen in sein Militärsystem.²³⁶ Über die territoriale Ein-

von „Großfamilie“ und bezeichnet die Zadruga als „besondere Form der Großfamilie mit komplexer Struktur“.

²²⁹ Gemäß Boué waren die Klementi in Rugova „vor kurzer Zeit“ noch katholisch, nun aber (1854) muslimisch. Ami BOUE, *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe. Détails géographiques, topographiques et statistiques sur cet empire*. Bd. 1. Vienne 1854, 194; KASER, *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden*, 181-182.

²³⁰ IPPEN, *Novibazar*, 19, 112.

²³¹ IPPEN, *Novibazar*, 115.

²³² IPPEN, *Novibazar*, 20.

²³³ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 318.

²³⁴ JASTREBOV, *Stara Srbija*, 195.

²³⁵ So berichtet Jastrebov, dass es im Dorf Potok nördlich von Rahovec lediglich ein Haus gebe, in dem vier Familien mit insgesamt 50 Mitgliedern wohnten. Vgl. JASTREBOV, *Stara Srbija*, 65. Im Dorf Delovce bei Suhareka lebte eine Familie mit 70 männlichen und weiblichen Mitgliedern, in Babuš auf dem Kosovo Polje lebte eine Familie mit 60 Mitgliedern. Vgl. JASTREBOV, *Stara Srbija*, 77. Zu Erbrecht und Gütergemeinschaft in Reka (Mazedonien) vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 62-65.

²³⁶ Ivan S. JASTREBOV, *Podatci za istoriju srpske crkve*. Beograd 1879, 123 zufolge wurden die Namen der einzelnen *Bayraks* beibehalten, auch wenn diese Form der militärischen Rekrutierung seit den Reformen nicht mehr angewendet wurde.

heit des *bayrak* (dt. Banner), einem Komplex von meist mehreren Familien, wurde die männliche Bevölkerung in die osmanische Heeresorganisation eingegliedert, wobei diese Praxis keinem einheitlich geregelten System folgte, sondern den jeweiligen Bedürfnissen angepasst wurde. Die Grenzen der *Bayraks* entsprachen oft nicht denjenigen der Stämme; diese waren nicht selten auf mehrere *Bayraks* aufgeteilt, die dann im Kriegsfall eine bestimmte Anzahl an bewaffneten Männern stellen mussten.²³⁷ In Kosovo bestanden die *Bayraks* aus mehreren Familien und bildeten kleine territoriale Einheiten. So war die Region um Prizren in die *Bayraks* Suhareka (alb. auch *Theranda*, serb. *Suva Reka*), Astozub (serb. *Ostozub*), Polluzha (serb. *Poluža*), Hoça e Vogël (serb. *Mala Hoça*), Opoja (serb. *Opolje*) und Lubi/Lubinja (serb. *Ljubinje*) eingeteilt.²³⁸ Den einzelnen *Bayraks* stand jeweils ein *Bayraktar* vor, dessen Würde stets in einer Familie weitervererbt wurde und dessen Dorf auch namengebend für die einzelnen Territorialeinheiten war.²³⁹

Die *Bölükbaşı* vertraten die verschiedenen Stämme und *Bayraks* und fungierten als Verbindungsmänner zu den osmanischen Behörden, von denen sie auch bezahlt wurden.²⁴⁰ Der österreichisch-ungarische Vizekonsul berichtete 1870, dass den Stämmen im Gebirge von Gjakova eine bestimmte Anzahl von Gendarmen (*zaptiye*) zugesprochen wurde, die aus den Stämmen rekrutiert wurden und die die Befehle des Provinzgouverneurs überbringen und ausführen sollten. Es scheint jedoch, dass die Macht der *Bölükbaşı* auf die Gebirgszonen begrenzt war, da sie nicht in den Räten der Stadt saßen.²⁴¹ Im Gegensatz zum Hochgebirge war das alltägliche Leben in der Ebene, in erster Linie aber auch hier nur in größeren und strategisch wichtigeren Städten, durch eine stärkere Präsenz des osmanischen Staates gekennzeichnet. So kam es in der Ebene vermehrt zu Kontakten zwischen der lokalen Bevölkerung und dem Staat.²⁴²

Religion und religiöse Zugehörigkeit spielten im ländlichen Alltag der bäuerlichen Bevölkerung insbesondere in abgeschiedenen Bergregionen eine untergeordnete, nicht selten auch gar keine Rolle. Hier kam nicht die Scharia, das islamische Recht, sondern ledig-

²³⁷ Jastrebov hält fest, dass ein *Bayrak* teils bis zu 1000 Männer stellen musste. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 93; BAXHAKU/KASER (Hgg.), Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens, 18-20.

²³⁸ JASTREBOV, Stara Srbija, 53.

²³⁹ JASTREBOV, Stara Srbija, 61-62. Nicht selten waren auch sehr kleine Dörfer, die aber bedeutende Bayraktarenfamilien hervorgebracht hatten, namengebend. So zählte das Dorf Polluzha lediglich 15 Häuser, Hoça e Vogël 55 Häuser. Zu den *Bayraks* vgl. auch Margaret HASLUCK, *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge 1954, 121.

²⁴⁰ Hans-Jürgen KORNRUMPF, Ahmed Cevdet Paşa über Albanien und Montenegro. Aus Tezkere Nr. 18, *Der Islam* 47 (1971), 93-135, hier 117; CLAYER, *Aux origines*, 66.

²⁴¹ Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

²⁴² Hierzu mehr im Kapitel IV.1.

lich das Gewohnheitsrecht zur Anwendung.²⁴³ Dass das Leben in diesen Gebieten vielmehr durch die Zugehörigkeit zum Stamm oder zur Großfamilie sowie durch sozioökonomische Gegebenheiten geprägt war, wird auch in den Beschreibungen Bajazid Elmaz Dodas deutlich, der den Alltag in dem Dorf Štirovica (alb. *Shtirovica*) bei Dibra schildert und auf den Faktor Religion kaum eingeht.²⁴⁴ Im Alltag der lokalen Bevölkerung spielten die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stamm oder einer bestimmten Familie und die entsprechenden Verwandtschaftsnetzwerke eine herausragende Rolle und waren mehreren zeitgenössischen Einschätzungen zufolge oft wichtiger als die ethnische und religiöse Zugehörigkeit.²⁴⁵ Wie stark das Stammesbewusstsein der komplexen albanischen Familien in Kosovo im 19. Jahrhundert war, verdeutlichen die Beobachtungen Ippens:

„Obzwar die Einwanderung der Albanesen nicht stammweise erfolgte, indem aus allen in Ost-Albanien vertretenen Stämmen bloss einzelne Familien auswanderten und diese wiederum ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit sich ansiedelten, so ist das bei den Albanesen so stark entwickelte Gefühl der gleichen Abstammung auch bei diesem ausgewanderten Volksteile nicht erloschen und jede Familie kennt genau den fis – Stamm zu welchem sie gehört.“²⁴⁶

Komplexfamiliäre Strukturen mit einer patriarchalischen Lebensweise waren nicht nur bei muslimischen und katholischen Albanern, sondern Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch bei den Slawen verbreitet. So beschreibt Ippen zu Beginn der 1890er Jahre die Lebensweise der slawischen Bevölkerung des nördlichen Vilayets Kosovo bis Mitrovica als eine

„im allgemeinen [...] patriarchalische, an dem Herkommen festhaltende. [...] Der Hausvater hat über die Familienmitglieder eine von denselben streng respektierte Gewalt, und selbst erwachsene Angehörige unterordnen sich seinen Verfügungen.“²⁴⁷

²⁴³ IPPEN, Beiträge, 383.

²⁴⁴ Vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben

²⁴⁵ Vgl. etwa Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember 1893. Propaganda Fide N. S. vol. 69, f. 732v („[...] non si considerono più per connazionali, ma tengono per nemico ogni estraneo alla loro tribù.“) Der osmanische Staatsmann und Historiker Ahmed Cevdet schloss aufgrund existierender gemischtreligiöser Stämme, dass die religiöse Zugehörigkeit bei den Albanern eine untergeordnete Rolle spielte. Vgl. GAWRYCH, The Crescent, 32. Auch Edith Durham weist im Zusammenhang mit den Heiratsbestimmungen der Stämme, die dem kanonischen Recht der katholischen Kirche teils widersprachen, auf die Wichtigkeit der Stammeszugehörigkeit hin. Vgl. DURHAM, High Albania, 21.

²⁴⁶ IPPEN, Novibazar, 18.

²⁴⁷ IPPEN, Novibazar, 12-13. Vgl. ausführlich auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 121-138.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war Nušić zufolge die Familie der Dogandžići die größte noch im östlichen Kosovo existierende *Zadruga* (dt. Genossenschaft, Hausgemeinschaft), die 30 Häuser umfasste und das Dorf Donja Gušterica (alb. *Gushterica e Poshtme*) nordöstlich von Lipjan (serb. *Lipljan*, osm./türk. *Liplan*) bewohnte.²⁴⁸ Die serbischen komplexen Familien teilten sich aber seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend.²⁴⁹ Eine der wichtigsten Ursache hierfür war gemäß Nušić die Tatsache, dass Serben meist als Pachtbauern arbeiteten und nur selten als Grundbesitzer eigenes Land besaßen, weshalb es auch nur wenig gemeinschaftlichen Landbesitz gegeben habe. Die *Zadruga* habe sich vor allem dort gehalten, wo Serben Land besaßen. Ebenso seien Schulgründungen ein Grund für Familienteilungen gewesen, da sich die Familien wegen der Frage, ob ein Kind die Schule besuchen sollte, zerstreiten konnten.²⁵⁰ aber noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts beschrieb Edith Durham „[...] typical Servian *zadrugas*, family groups of houses enclosed in huge palisades (*palanka*)“ auf der Hochebene nördlich von Gjakova.²⁵¹ Durham führte die soziale Verfasstheit der serbischen Familien nicht weiter aus; möglicherweise handelte es sich hier aber bereits um getrennte Haushalte.

²⁴⁸ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 122. Vgl. hierzu auch MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 157-158. Mikić zufolge existierte der Name Dogandžić gegen Ende der osmanischen Herrschaft nicht mehr in diesem Dorf. Freibauern waren aber mehrere serbische Familien.

²⁴⁹ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 37-39.

²⁵⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 121-122. Zur serbischen *zadruga* vgl. auch Felix KANITZ, Serbien. Historisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1859-1868. Leipzig 1868, 79-82. Zu veränderten Dorfgemeinschaften in Serbien vgl. Joel M. HALPERN, The Changing Village Community. Englewood Cliffs/NJ 1967; Joel M. HALPERN/Barbara KERESKY HALPERN, A Serbian Village in Historical Perspective. New York u. a. 1972.

²⁵¹ DURHAM, High Albania, 251. Die südslawische Bevölkerung verwendete, ähnlich wie die Albaner, die Bezeichnungen „großes Haus“ (*velika kuća*), „ungeteiltes Haus“ (*neodeljena kuća*) oder „genossenschaftliches Haus“ (*zadružna kuća*), während der heute gebräuchliche Begriff „*zadruga*“ außer in Kroatien lediglich von Wissenschaftlern gebraucht wird. Vgl. Philip E. MOSELY, The Peasant Family: The *Zadruga*, or Communal Joint-Family in the Balkans and its Recent Evolution, in: Robert Francis BYRNES (Hg.), Communal Families in the Balkans. The *Zadruga*. Essays by Philip E. Mosely and Essays in his Honor. London 1976, 19-30, hier 22. Zum Begriff „*Zadruga*“ und dessen Kritik vgl. Ulf BRUNNBAUER, Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert). Wien, Köln, Weimar 2004, 35-42; Maria TODOROVA, Myth-Making in European Family History: The *Zadruga* Revisited, *East European Politics and Society* 4 (1990) H. 1, 30-76. Auch Kaser lehnt den Begriff der *zadruga* ab und plädiert für die Bezeichnung „Balkanhaushalt“. Vgl. Karl KASER, Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien, Köln, Weimar 1995. Siehe auch SUNDHAUSSEN, Geschichte Serbiens, 149-160.

Die Bedeutung des Waffentragens bei den Albanern: Gewohnheitsrecht und Blutrache, Vorstellungen von Ehre und Heldentum

Für die albanische Bevölkerung wird regelmäßig über die Bedeutung des Waffentragens berichtet, das nicht nur innerhalb der muslimischen Bevölkerung, sondern in Gebirgszonen²⁵² sowie in Peja und Gjakova auch bei albanischen Katholiken²⁵³ weit verbreitet war. Zum einen hing dies mit dem fehlenden staatlichen Monopol und der hiermit im Zusammenhang stehenden Praxis des Gewohnheitsrechts und der Selbstjustiz zusammen. Daneben war der Besitz von Waffen für Muslime aufgrund der bis zu den Tanzimat-Reformen üblichen militärischen Rekrutierungspraxis der Osmanen, der gemäß Muslime im Kriegsfall eine bestimmten Anzahl an waffenfähigen Männern zu stellen hatten, auch für albanische Muslime selbstverständlich. Aufgrund des muslimischen Widerstands gegen die Reformen dienten Muslime in Kosovo im Kriegsfall weiterhin mehrheitlich als irreguläre Hilfstruppen (*başıbozuk*) oder als Redifs. Gleichzeitig versuchte der osmanische Staat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wiederholt, die Bevölkerung zu entwaffnen, blieb dabei aber ohne längerfristigen Erfolg. Das Verbot, Waffen zu tragen, konnte lediglich und auch nur zeitlich begrenzt in größeren Städten durchgesetzt werden, während das Waffentragen in Dörfern, in denen der Staat abwesend war oder lediglich bei Militäraktionen Präsenz zeigte, weiterhin Teil der Lebenswelt blieb. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1874 fest:

„Das Waffentragen ist daher, wenn auch nicht in den Städten, so doch außerhalb derselben, wieder allgemein geworden, ein sicherer Beweis, daß man geordnete Rechtszustände und eine rasche Justiz vermißt.“²⁵⁴

In der obigen Interpretation des Diplomaten hing das Waffentragen vor dem Hintergrund einer fehlenden staatlichen Strafjustiz mit dem Gewohnheitsrecht und der Blutrache²⁵⁵ zu-

²⁵² Lippich an Andrassy, Prisen, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

²⁵³ Lippich an Andrassy, Prisen, 17. März 1877, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

²⁵⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203. Vgl. auch Lippich an Andrassy, Prisen, 21. September 1876, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. In einem Bericht von 1873 vgl.: „Ce sont, en première ligne, le port d’armes et la loi du talion, habitudes sanctionnées par la tradition populaire aussi bien que par une pratique général et de tous le temps. La vengeance se trouve, en outre, réglée par un code national, l’ancienne loi de Leka Dukagjin, respecté et en pleine vigueur dans toutes les montagnes de la Guégarie.“ Lippich an Andrassy, Prisen, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

²⁵⁵ Die wörtliche Übersetzung aus dem Albanischen lautet „Blutnehmen“ (Alb. gjakmarrja, serb. krvna osveta). Edith Durham über die Blutrache in Albanien und Montenegro im Allgemeinen vgl. DURHAM, Some Tribal Origins, 162-171. Siehe auch MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 27-31.

sammen. So war es für die Praxis der Selbstjustiz Voraussetzung, eine Waffe zu besitzen. Die Bedeutung des Waffentragens für das Selbstverständnis innerhalb der albanischen Bevölkerung und die soziale Stellung in der lokalen Gesellschaft wird auch in einer Beschreibung des österreichisch-ungarischen Konsuls in Skopje 1890 eindrücklich vor Augen geführt:

„Lesen und Schreiben überläßt man hierlands den Chodschas und Popen; wer lesen und schreiben kann wird höchstens wie ein wildes Thier angestaunt, schließlich wird aber ein Albanese der drei und mehr Morde aus Blutrache aufzuweisen hat und bei dem geringsten Anlasse zu den Waffen greift, mehr gefürchtet und steht daher im größeren Ansehen und Einfluß als alle Weisen des Morgendlandes.“²⁵⁶

Ganz ähnlich berichtete der serbische Konsul in Prishtina von einem Gespräch zwischen einem osmanischen Beamten und einem Albaner, der auf die Frage, weshalb sich die Albaner weigerten, die Waffen abzugeben, die Furcht vor einer fremden Okkupation äußerte und gleichzeitig erklärte, bei den Albanern würde ein Mann ohne Waffe als Frau angesehen werden.²⁵⁷ Neben Männlichkeitsbildern zeigt sich hier freilich gerade die Bedeutung der Waffe als Selbstverteidigung und Schutz angesichts territorialer Expansionsbestrebungen der Nachbarstaaten. Dass mit dem Waffentragen Vorstellungen von Mut, Tapferkeit, Ehre und Vergeltung verbunden waren,²⁵⁸ zeigt sich auch in den Statuten der Liga von Prizren 1878, in dem die bewaffneten Muslime festhielten, sie seien „Deputirte der unbesiegbaren Helden aus Nordalbanien, Epirus und Bosnien [...], jener Männer, die von Geburt auf kein anderes als das Waffenspiel kennen [...]“. ²⁵⁹ Die hier angesprochenen Waffenspiele waren weit verbreitet. Rexhep Mitrovica beschrieb in seinen Erinnerungen Ritterspiele, die freitags in Mitrovica veranstaltet wurden. Pferde wurden festlich geschmückt, und die gegeneinander antretenden Reiter bekämpften sich mit Stöcken. Daneben waren die Albaner

²⁵⁶ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 19. März 1890, Nr. 62. HHStA PA XXXVIII/Kt. 280.

²⁵⁷ Stanković an Đorđević, Priština, 18. Februar 1891, Nr. 30. Arhiv Srbije (im Folgenden: AS) Ministarstvo Inostranih Dela (im Folgenden: MID) Političko odeljenje (im Folgenden: PO) 1891 Fasz. V/Dos. III.

²⁵⁸ Stephanie SCHWANDNER, Identität, Ehre und Staat in Nordalbanien. Hintergründe ethnistischen Denkens auf dem Balkan, in: Eggert HARDTEN/André STANISAVLJEVIĆ/Dimitris TSAKIRIS (Hgg.), Der Balkan in Europa. Frankfurt am Main u. a. 1996, 77-102.

²⁵⁹ Actenstücke aus den Correspondenzen des kais. und kön. gemeinsamen Ministeriums des Äussern über orientalische Angelegenheiten. Bd. 2 (Vom 7. April 1877 bis 3. November 1878). Wien 1878, 115; Selami PULAHA/Kristaq PRIFTI (Hgg.), La Ligue albanaise de Prizren 1878-1881. Documents I. Tirana 1988, 57. Vgl. auch SCHMITT, Kosovo, 104.

berühmt für ihren Brauch, auf Hochzeiten und bei Geburten mit Gewehren zu schießen,²⁶⁰ wobei das Schießen auf Hochzeiten gemäß Nušić auch bei der orthodoxen serbischen Bevölkerung auf dem Land verbreitet war.²⁶¹

Obwohl ausschließlich Muslimen der Besitz von Waffen gestattet war, scheint nicht nur die albanische katholische Bevölkerung Waffen besessen zu haben. Auch Teile der orthodoxen Christen verfügten über Waffen, durften diese jedoch nicht tragen und bewahrten sie im Haus auf.²⁶² Spätestens seit 1899 wurde die orthodoxe slawische Bevölkerung verstärkt mit Waffen aus Serbien versorgt, die über Diplomaten, Lehrer und Priester nach Kosovo geschmuggelt wurden. Die lokalen Serben versteckten die Waffen in ihren Häusern.²⁶³ Lokalen albanischen Muslimen widerstrebte es deutlich, wenn Orthodoxe Waffen trugen oder von diesen Gebrauch machten.²⁶⁴

Die Wirtschaftsweise: Ackerbau und Viehzucht, Transhumanz, Wanderarbeit, Raub

Die Wirtschaftsweise und die Wahl der Anbauprodukte unterschieden sich im Gebirge und der Ebene stark voneinander. In den Ebenen und fruchtbaren Tälern wurde Ackerbau betrieben und Getreide, Hafer, Gerste, Weizen, Mais und Buchweizen angebaut,²⁶⁵ während in höheren Lagen mit Waldbewuchs, wie etwa in der Region um Rožaje, die Bevölkerung auch einen lebhaften Holzhandel trieb. Hier wurde das Holz zu Brettern und Balken verarbeitet und teilweise auf dem Ibar nach Mitrovica geflößt und dort verkauft.²⁶⁶ Neben Ackerbau wurde in den Ebenen und dem Hügelland auch Wein angebaut, so etwa um Rahovec und dem südlich davon gelegenen fast ausschließlich von orthodoxen Christen bewohnten Dorf Velika Hoča (alb. *Hoça e Madhe*). Diese Weinberge waren gemäß Jastrebov im Besitz der Stadtbewohner von Prizren, die Wein und Schnaps für die ganze Umgebung produzierten und bis nach Shkodra exportierten, sowie des Klosters Visoki Dečani und des Pećer Patriarchatsklosters.²⁶⁷ In der Ebene und dem Hügelland wurde außerdem Viehzucht betrieben. So war das Amselfeld bekannt für seine Pferdezucht, die

²⁶⁰ HAJRIZI, Rexhep Mitrovica, 229-230. Dies erwähnt auch E[qrem] B[ey] V[LORA], Die Wahrheit über das Vorgehen der Jungtürken in Albanien. Wien, Leipzig 1911, 25.

²⁶¹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 129.

²⁶² Vgl. etwa KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 298.

²⁶³ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 168-169.

²⁶⁴ Vgl. hierzu ausführlicher VII.5.

²⁶⁵ Vgl. IPPEN, Novibazar, 56.

²⁶⁶ IPPEN, Novibazar, 114; BOLETINI/VERLI (Hgg.), Pranë Isa Boletinit, 24.

²⁶⁷ JASTREBOV, Stara Srbija, 55, 60. Gemäß den *Salnames* des Vilayets Prizren 1873/74 und 1874/75 wurde südlich, westlich und östlich von Prizren Wein angebaut, siehe KALESHI/KORNTRUMPF, Das Wilajet Prizren, 206.

gegen Ende des 19. Jahrhunderts gemäß Ippen in den Händen der dortigen Tscherkessen lag.²⁶⁸ Viehzucht war aber in erster Linie für das Hochland charakteristisch, wo nur begrenzt Ackerbau betrieben werden konnte:²⁶⁹

„Die Einwohner sehen sich wie die Bewohner aller Hochländer daher genötigt, sich ihren Lebensunterhalt auf andere Weise zu erwerben. Die Existenz zahlreicher Hochweiden wies die Rekaner von selbst auf die Schafzucht, [...]“²⁷⁰

Auf diese Weise beschrieb Bajazid Elmaz Doda, ein muslimischer Albaner, in einer Studie, die 1914 unter Mitwirkung des ungarischen Albanien-Forschers Franz Baron Nopcsa entstand,²⁷¹ das Leben in Štirova, einem Dorf in der Region Oberreka (alb. *Reka e Epërme*, mak. *Gorna Reka*), in dem er aufwuchs und das sich am Osthang des an der heutigen albanisch-makedonischen Grenze befindlichen Korab-Gebirges im Staatsgebiet der Republik Mazedonien befindet. Neben Schafzucht wurde vor allem Ziegen- und Rinderzucht betrieben.

Ausführlich schilderte Doda die sogenannte Transhumanz, eine besondere Form der Weidewirtschaft, bei der im jahreszeitlichen Wechsel hoch gelegene Sommerweideplätze und in der Ebene befindliche Winterweideplätze aufgesucht wurden.²⁷² In Reka wanderten die Hirten mit dem Vieh in die Ebenen des unteren Vardar und bis nach Serres, während Mitte Mai Herden aus so weit entfernten Regionen wie Thessaloniki nach Reka zogen. Die Almen, die Allgemeingut waren, mussten für den Sommer von der Gemeinde gepachtet werden. Je nach Qualität der Weiden schwankte in Reka die Pachtsumme für drei Monate zwischen 60 und 100 türk. Pfund, umgerechnet 1300–2200 Kronen.²⁷³ Weiter hielt Doda fest:

²⁶⁸ IPPEN, Novibazar, 57.

²⁶⁹ IPPEN, Novibazar, 56-57; BOLETINI/VERLI (Hgg.), Pranë Isa Boletinit, 23.

²⁷⁰ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 69.

²⁷¹ Bajazid Elmaz Doda wurde ca. 1888 in Štirovica geboren, wo er auch aufwuchs. Wie viele männliche Einwohner des Reka-Gebietes ging er auf Wanderarbeit nach Rumänien, wo er 1906 in Bukarest Franz Baron Nopcsa kennenlernte, bei dem er in den folgenden Jahren als Diener arbeitete. Aus dem anfänglichen Arbeitsverhältnis entwickelte sich eine langjährige Liebesbeziehung. Als Nopcsa 1915–1916 mit den österreichisch-ungarischen Truppen in Kosovo diente, begleitete ihn Doda. Nach dem Ersten Weltkrieg lebten sie mehrheitlich in Wien. 1933 beging Nopcsa durch einen Schuss in den Mund Selbstmord, nachdem er kurz vorher auch Doda erschossen hatte. Vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 7-8.

²⁷² Zur Transhumanz allgemein vgl. Elizabeth R. ARNOLD/Haskel J. GREENFIELD, *The Origins of Transhumant Pastoralism in Temperate Southeastern Europe. A Zooarchaeological Perspective from the Central Balkans*. Oxford 2006; László BARTOSIEWICZ/Haskel J. GREENFIELD, *Transhumant Pastoralism in Southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Budapest 1999.

²⁷³ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 69.

„Auf je einer Alm finden ca. 3000–10 000 Schafe genügend Weide. Die Obhut über diese Tiere ist den im Dienste der einzelnen Eigentümer stehenden Hirten anvertraut. Zwei Wochen vor der Ankunft der Herden in Reka kommen die den Winter über gleichfalls nach Saloniki geschickten Pferdetrupps mit ihrem Eigentümer, ihrem Gepäck, und einigen Hirten und etwaigen Dorfgenossen, die, in die Heimat zurückkehrend, sich dem Trupp angeschlossen haben. [...] Alle Hirten sind natürlich beritten.“²⁷⁴

Der österreichisch-ungarische Diplomat und Balkangelehrte Ippen beschrieb 1892 die „Entwicklungsstufe“ des Ackerbaus und der Viehzucht im Sancak Yeni Pazar und im Gebiet des heutigen Kosovo als eine sehr niedrige. Die Felder wurden nicht sorgfältig bearbeitet, es mangelte an Dünger und nur einfache Geräte wie Holzpflüge und aus mit Steinen beschwerten Weidengeflechten hergestellte Eggen standen den Bauern zur Verfügung. Das Getreide wurde mit Sicheln geschnitten und durch Pferde ausgedroschen.²⁷⁵ Im Hochland war neben der Viehzucht die saisonale Wanderarbeit im Ausland (osm./türk. *gurbet*, serb. *pečalba*) eine bedeutende Möglichkeit des Gelderwerbs:

„Populärer als die Schafzucht, weil weniger Anlagekapital erfordernd, ist das Kurbetgehen. *Kurbet* nennt man, wenn einer seine engere Heimat verlässt und sich zeitweilig ins Ausland begibt, um dort Geld zu verdienen. [...]

Die *türbesch* (mohammedanische Slawen) aus den südlich von Prisren gelegenen Dörfern Restelitza [Restelica], Brod, Krusch [Kryshefc/Kruševo] und einigen anderen bevorzugen bei ihren Kurbetgängen Serbien und Bulgarien²⁷⁶ und betreiben bei ihrer Heimkehr einen lebhaften Waffenschmuggel mit Gewehren, Revolvern und Patronen. Die Rekaner bevorzugen die türkischen Gebiete, weil dort das *halva*-Essen²⁷⁷ und *bosa*-Trinken²⁷⁸ mehr verbreitet ist als in den übrigen Gebieten. In Reka gehen alljährlich sämtliche Männer in *kurbet* und nur die Knaben unter 15 Jahren und die alten Leute bleiben zuhause. Von den Dibranern ist es bekannt, dass sie als

²⁷⁴ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 69-70. Weiter berichtet Doda über den Bau und Einrichtung der Sennhütten auf den Almen. Über den Weg auf die Winterweide S. 84-87.

²⁷⁵ IPPEN, Novibazar, 56.

²⁷⁶ Auch der Reisende und Ethnologe Felix Kanitz berichtete über die Wanderarbeit aus der Gora-Region, zu denen die oben genannten Dörfer zählen, und schrieb, dass die männliche Bevölkerung etwa als Verkäufer von Salep, ein – wie Kanitz festhielt – mit Honig bereitetes warmes Getränk, und als Fuhrleute in Makedonien tätig waren. Vgl. Felix KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Altserbiens, *Österreichische Monatsschrift für den Orient* 14 (1888) H. 3, 37-41, 39.

²⁷⁷ Halva, eine Süßspeise, im Deutschen auch als türkischer Honig bekannt.

²⁷⁸ Boza, ein leicht alkoholisches, süßes, vergorenes Getreidegetränk, das auch heute auf dem Balkan und in der nordwestlichen Türkei verbreitet ist.

Kurbetgänger hauptsächlich das Maurerhandwerk in der Türkei betreiben. Welche Ausdehnung das Kurbetwesen genommen hat, geht daraus hervor, dass die Kurbetgänger sich nicht nur auf die Balkanhalbinsel und Rumänien, sondern mit *halva* und Limonade auch nach Nordungarn ziehen. Um die türkische Grenze überschreiten oder auch nur in die Türkei reisen zu können, bedurften alle Kurbetgänger eines Passes, den sie sich bei der vorgesetzten Behörde erwirken mussten. Wurde ein Kurbetgänger in der Türkei ohne Inlandspass angetroffen, so wurde er im Schubwege in seine Heimat zurückgeschickt. [...]

Das Gewerbe armer Kurbetgänger bildet Hausierhandel mit Süßigkeiten oder Kleiderwaren, Arbeit an Bahnstrecken, Tabakschmuggel und Feldhüterdienste. Manche gehen auch einfach deshalb in Kurbet, um zu stehlen. Wohlhabendere Kurbetgänger eröffnen, wenn sie das Hausiererstadium überwunden haben, kleine Läden. Das Ziel der meisten Kurbetgänger aus Reka ist Konstantinopel, die Mittelmeerküste, Adrianopel, Kleinasien, Bulgarien und Rumänien. Der Aufbruch aus der Heimat erfolgt nach dem Umherziehen zu verschiedener Zeit, stets im Herbst und zwar vereinigen sich die Kurbetgänger jedes Dorfes zu Gruppen. Am Abend vor dem Aufbruche veranstaltet jeder Kurbetgänger zuhause ein großes Abschiedsmahl. In der Nacht selbst enthalten sich einige des Beischlafes, weil es heißt, dass hiedurch das beabsichtigte Unternehmen gefördert werde. In der Frühe steht man zeitig auf, badet sich, zieht neue Kleider an und isst noch einmal mit seiner Familie *tengenitza*. Man achtet auch darauf, dass vor dem Abschied frisches Wasser ins Haus gebracht wird, und dass man noch vor Sonnenaufgang das Dorf verlässt. Der Abschied erfolgt unter Tränen. Wenn man sich vom Hause entfernt, wird geschossen. Meistens wird der oft selbst weinende Kurbetgänger von seinen Angehörigen eine Strecke weit begleitet. Er schenkt dann, zumal den kleinen Kindern, als Andenken Äpfel, Süßigkeiten u. dgl. Die je eine Gruppe bildenden Kurbetgänger vereinigen sich unterwegs, bevor sie Gostivar erreichen.²⁷⁹

Deutlich wird hier die soziale Schichtung der Bevölkerung. Gemäß Doda verkauften „arme Kurbetgänger“ Süßigkeiten, Getränke oder Kleider, manche konnten sogar lediglich ihre Arbeitskraft anbieten und waren als Maurer, Schienenarbeiter oder Feldhüter tätig. Wohlhabendere Kurbetgänger eröffneten eigene Läden, um ihre Waren anzubieten. Eine weitere

²⁷⁹ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 88-89, weiter zu den Kurbetgängern 90-94.

wichtige Form des Lebensunterhalts stellte der Schmuggel²⁸⁰ von Waffen²⁸¹ und Tabak dar, aber auch der einfache Diebstahl. Die slawischen Muslime südlich von Prizren, die Goranen, die Doda als Torbeschen bezeichnete, wanderten diesem zufolge nach Bulgarien und Serbien und schmuggelten bei ihrer Rückkehr Waffen in die Region.²⁸² In dem Erzählauschnitt Dodas wird außerdem die bereits beschriebene Bedeutung von Waffen deutlich. So wurde bei der Verabschiedung der Kurbetgänger in die Luft geschossen. Daneben zeigt sich, dass die Bevölkerung selbst in abgelegenen Berggebieten zumindest sporadisch mit den osmanischen Behörden in Kontakt treten musste, wie beispielsweise im obigen Fall, um sich einen Pass zu besorgen.

Ähnlich den slawisch-muslimischen Goranen waren die albanischen Muslime der südlich von Prizren gelegenen Region Opoja²⁸³ und die orthodoxe Bevölkerung der mehrheitlich von Slawen bewohnten Region Sirinić (alb. *Siriniq*) als saisonale Wanderarbeiter tätig. Auf die *pečalba* – meist nach Rumänien – gingen Nušić zufolge alle Dorfbewohner der Sirinić-Region. Sie arbeiteten fast ausnahmslos als Schneider, vererbten ihr Handwerk von einer Generation zur nächsten weiter, boten ihre Näharbeiten auch in Kosovo an und waren außerdem als gute Maurer bekannt.²⁸⁴ Die serbische Bevölkerung in Prizren wiederum ging gemäß Nušić unter anderem wegen der häufigen Raubüberfälle auf Wanderarbeit,²⁸⁵ ein Grund, den auch Jastrebov im Falle der Goranen südlich von Prizren hervorhob, die sich außerdem aufgrund des starken Bevölkerungswachstum veranlasst sahen, außerhalb ihrer Wohnorte Arbeit zu suchen. Als Hersteller von Salep²⁸⁶, Boza und Halva arbeiteten sie in Serbien, Bulgarien, Südalbanien, Griechenland und Anatolien.²⁸⁷

Frühling und Herbst waren außerdem die Jahreszeiten, in denen vermehrt bewaffnete Bergbewohner Raubzüge in die Ebenen unternahmen. So berichtete der serbische Konsul Nušić im Januar 1896: „Die Zeit der Gewalttaten ist gewöhnlich im Frühling, wenn das

²⁸⁰ Vgl. hierzu u. a. Isa BLUMI, Thwarting the Ottoman Empire: Smuggling through the Empire's New Frontiers in Yemen and Albania, in: Kemal H. KARPAT/Robert W. ZENS (Hgg.), Ottoman Borderlands. Issues, Personalities and Political Changes. Madison/WI 2003, 255-274.

²⁸¹ Auch Albaner schmuggelten Waffen. Osmanische Behörden fanden immer wieder geschmuggelte Waffen. Vgl. etwa Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 25. Mai 1905, Nr. 37. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

²⁸² So auch Jastrebov, der neben Bulgarien und Serbien auch Istanbul und Rumelien erwähnte. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 127.

²⁸³ JASTREBOV, Stara Srbija, 124.

²⁸⁴ NUŠIĆ, S Kosova, 21.

²⁸⁵ NUŠIĆ, S Kosova, 47. Auch JASTREBOV, Stara Srbija, 135 erwähnt, dass die Prizrener Bevölkerung „in früheren Zeiten“ auf Wanderarbeit nach Bulgarien ging.

²⁸⁶ Auch als Sahlep, Sahleb oder Sahlab bekannt, ein süßes Milchgetränk, das heiß getrunken wird. Neben Milch und Zucker ist ein weiterer Hauptbestandteil des Getränks Saleppulver, das in der Schwarzmeerregion aus wild wachsenden Orchideenwurzeln des Salepkrautes hergestellt wird.

²⁸⁷ So JASTREBOV, Stara Srbija, 140.

Volk aufs Feld geht, um zu arbeiten, oder im Herbst, wenn der Bauer von seiner Arbeit Geld vom Markt trägt.“²⁸⁸ Das Jahr 1896 war aber ein besonderes Jahr, wie Nušić berichtete, da „wie noch nie zuvor“ die Gewalttaten auch den ganzen Winter über andauern und es keinen Tag gibt, an dem nichts geschieht.“ Als besonders gefährlich galt die Drenica-Region:

„In Drenica, dem berüchtigten Räuber-Refugium westlich der Bahnlinie Priština-Vučitrn, soll gleichfalls seit Anfang April das öffentliche Waffentragen überhand nehmen und damit in ursächlichem Zusammenhang die Raufhändler vorderhand noch unter Albanesen auf der Tagesordnung stehen.“²⁸⁹

Die öffentliche Sicherheit war auch in anderen Gebieten durch Raubüberfälle gefährdet, während die Bemühungen der osmanischen Verwaltung, hiergegen vorzugehen, häufig kaum fruchteten, da sich Räuber schnell ins Gebirge zurückziehen konnten. Räuber und andere gerichtlich Verfolgte wurden dadurch zu Flüchtlingen, auf Albanisch zu sogenannten *kaçak* (aus dem Osm./Türk. *kaçak*, Flüchtling).²⁹⁰ So waren beispielsweise Reisende auf dem Weg von Mitrovica nach Prijepolje regelmäßig Opfer von Räubern, die sich im Rogozna- (serb. *Rogozno*-) Gebirge zwischen Mitrovica und Novi Pazar sowie zwischen Novi Pazar und Dugopoljana versteckten. Gerade abgelegene Dörfer, die aufgrund eines fehlenden osmanischen Beamtenapparats und Polizei schlechter bewacht waren, waren Ziel von Überfällen.²⁹¹

Das Räuberwesen war eine wichtige Einnahmequelle, um den Lebensunterhalt zu bestreiten, und war insbesondere im Hochland, aber auch in der Ebene weit verbreitet, wobei neben dem Einbruchsdiebstahl der Viehdiebstahl gerade in Berggebieten prägend war. Gemäß Elmaz Bib Doda konnten Räuberbanden, die sich aus „Malsoren“ (alb. *malësor*, Bergbewohner) und Konskriptionsflüchtlingen zusammensetzten, bis zu 200 Mitglieder²⁹² zählen. Die Raubzüge der Hochländer von Kičevo (alb. *Kërçova*) beispielsweise dehnten

²⁸⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 194. Übersetzung nach SCHMITT, Kosovo, 112.

²⁸⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. April 1904, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

²⁹⁰ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 123. Zur Unfähigkeit der osmanischen Behörden effektiv gegen Räuber vorzugehen vgl. Nušić an Bogičević, Priština, 27. Mai 1895, Nr. 54. AS MID PO 1895 Fasz. I/Dos. IX.

²⁹¹ IPPEN, Novibazar, 53-54.

²⁹² Vgl. auch Ivanić an Lozanić, Priština, 23. August 1894, Nr. 81. AS MID PO 1896 Fasz. V/Dos. VII über den bekannten Räuber Rustem Kabash, der mit seiner Bande von 150–200 Räubern Prizren überfiel und Pferde und Schafe raubte. Insbesondere die Räuber aus Luma waren gefürchtet, vgl. Muthsam an Gołuchowski, Prisen, 20. November 1900, Nr. 155. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399.

sich bis ins Šar-Gebirge aus; die Beute wurde meist auf dem Markt in Gjakova verkauft.²⁹³ Raub und Diebstahl fand unabhängig von religiöser und ethnischer Zugehörigkeit statt. Auch für serbische Bevölkerungsgruppen bildete Raub eine Lebensgrundlage.²⁹⁴

Zeitgenössische osmanische Quellen beschreiben das System des sogenannten *deruhdecilik*, das in Kosovo verbreitet war. Hier zwangen Räuber, aber auch einflussreiche lokale Muslime die Dorfbewohner unabhängig von religiöser und ethnischer Zugehörigkeit, eine Art „Schutzgeld“ zu zahlen, das von einigen auch als „Sicherheitssteuer“ bezeichnet wurde.²⁹⁵ Ähnlich schilderte Elmaz Bib Doda das Leben albanischer Hirten. So mussten Pächter von Sennhütten den bekannten Räuberhäuptlingen meist einen jährlichen Tribut zahlen.²⁹⁶ Dörfer wiederum waren verpflichtet, mehreren sogenannten *sejmen* eine jährliche Abgabe zu entrichten, damit diese mit den Räubern verhandelten und sich dafür einsetzten, einen Überfall auf das jeweilige Dorf zu verhindern oder bei einem bereits ausgeführten Raub das geraubte Gut wieder zurückzuerlangen. Da der Einfluss der *sejmen* auf die Räuber sehr hoch sein musste, versuchten die Dörfer gemäß Bib Doda die Räuberhäuptlinge als *sejmen* zu gewinnen.

„Diese erstatteten zuweilen, freilich stets in der Begleitung von 30–50 Bewaffneten, dem schutzbefohlenen Dorfe wiederholt freundliche Besuche ab, bei denen sie sich Essen und Trinken wohl schmecken ließen und gern Geschenke annahmen. Sie bezogen ferner einen jährlichen regelmäßigen Gehalt [sic] von 200–1000 Kronen, der ihnen durch den Dorfältesten ausgezahlt werden musste, schützten aber dafür das Dorf vor den in ihrem Machtbereiche lebenden Räubern.“²⁹⁷

Dennoch stellte das Schutzgeld häufig keine wirkliche Garantie dar. So überfielen 1876 gemäß dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul Räuber aus Luma das Dorf Jolovce bei Gostivar, obwohl dieses ein Schutzgeld von 1500 Piaster bezahlt hatte.²⁹⁸ Phasenweise war die alltägliche Bedrohung durch Raub und Diebstahl so stark, dass innerhalb der albanischen Bevölkerung gewohnheitsrechtliche Regelungen außer Kraft gesetzt werden konnten.

²⁹³ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 129.

²⁹⁴ Vgl. etwa Serben aus Peja, die aufgrund ihrer Verbrechen nach Serbien geflohen waren, von dort aber aus diesem Grund von der serbischen Regierung ausgewiesen wurden. Ivanić an Lozanić, Priština, 28. August 1894, Nr. 82. AS MID PO 1894 Fasz. IV/Dos. V.

²⁹⁵ GAWRYCH, The Crescent, 134; CLAYER, Aux origines, 83.

²⁹⁶ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 79.

²⁹⁷ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 125.

²⁹⁸ Lippich an Andrassy, Prisren, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

Aus Angst, ausgeraubt zu werden, wurde beispielsweise in der Reka nur Bekannten Gastfreundschaft gewährt.²⁹⁹

3. Stadt und Land

Urbane Zentren und städtische Dorfstrukturen

Kosovo war in spätoosmanischer Zeit eine stark ländlich geprägte Region mit nur wenigen größeren Städten, die tatsächlich als urbane Zentren bezeichnet werden können. Die beiden größten Städte waren Skopje – seit 1888 Hauptstadt des Vilayets Kosovo –, das 1869 gemäß dem Schriftsteller und Reisenden Henry Fanshawe Tozer 21 000 Einwohner,³⁰⁰ 1908 jedoch, wie der Reisende Gabriel Louis-Jaray festhielt, bereits über 45 000 Einwohner zählte,³⁰¹ und Prizren mit nicht weniger als 30 000 Einwohnern in den frühen 1870er Jahren.³⁰² Zwar existierte eine Reihe von mittelgroßen und kleineren Städten, aber auch hier waren Dorfstrukturen charakteristisch. So war Prishtina zunächst eine kleine Stadt, deren Bedeutung erst mit dem 1874 abgeschlossenen Bau der Eisenbahnlinie Thessaloniki-Skopje-Mitrovica zu wachsen begann. Dies war einer der Gründe dafür, 1877 den Sitz des Valis von Prizren nach Prishtina zu verlegen. Aber auch 1877 war Prishtina mehr eine ländlich geprägte Kleinstadt und gemäß den Empfindungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls, der die Stadt als „elende[n] Flecken“ bezeichnete, kaum tauglich als Verwal-

²⁹⁹ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 125.

³⁰⁰ Henry Fanshawe TOZER, *Researches in the Highlands of Turkey*. Bd. 1. London 1869. Zu den Bevölkerungszahlen der Städte sowie der Dörfer des Vilayets Kosovo vgl. die detaillierten Angaben bei BARTL, *Die albanischen Muslime*, 52-64.

³⁰¹ LOUIS-JARAY, *L'Albanie*, 9-11. Möglicherweise ist diese Zahl zu hoch angesetzt, Arturo Galanti gibt für 1902 lediglich 25 000 an. Vgl. Arturo GALANTI, *L'Albania. Notizie geografiche, etnografiche e storiche*. Roma 1901, 50. Gemäß einer osmanischen Statistik von 1912 zählte Skopje zu diesem Zeitpunkt 34 797 Einwohner. Vgl. SKENDO, *Albanais et Slaves*, 6-8.

³⁰² JASTREBOV, *Stara Srbija*, 27-29. Ähnlich auch GALANTI, *L'Albania*, 48, der 1901 ebenfalls von 30 000 Einwohnern ausgeht. Auch MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien*, 155 zufolge zählte die Stadt 1907 30 000 Einwohner. Gemäß Kurt HASSERT, *Streifzüge in Ober-Albanien, Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 24 (1897), 528-544, hier 535 zufolge zählte Prizren 36-40 000 Einwohner. Ami Boué schrieb 1854, dass Prizren mehr als 26 000 Einwohner zählte (BOUÉ, *Recueil*, Bd. 1, 316). Gleichzeitig geht HAHN, *Reise durch die Gebiete*, 79-80 sogar von 46 000 Einwohnern aus, was jedoch sicherlich zu hoch ist, wie bereits Jastrebov anmerkte. Auch WIET, *Mémoire*, 276 geht von der gleichen Zahl wie Hahn aus, der ihm möglicherweise auch als Vorlage gedient hat. Im Allgemeinen können höhere Zahlenangaben sich auf die Stadt mit Umland beziehen. Neben einer nicht immer klaren Abgrenzung zwischen Stadt und Kaza bei der Angabe von Einwohnerzahlen resultierten unterschiedliche Zahlen auch aus der Tatsache, dass Reisende teils selbst anhand der Häuserzahl Rückschlüsse auf die Zahl der Einwohner zogen oder die Bevölkerung befragten. Auch in den osmanischen *Salnames* war, wie bereits erwähnt, meist lediglich die Anzahl der Häuser verzeichnet.

tungszentrum.³⁰³ Die durch den Eisenbahnverkehr zunehmende Bedeutung wird unter anderem im Anstieg der Bevölkerungszahlen deutlich. So zählte Prishtina 1877 gemäß Branislav Nušić lediglich etwa 1800 Häuser, 1902 hingegen bereits 3760,³⁰⁴ eine Zahl, die annähernd den Angaben von Galanti entspricht, der 1901 eine Einwohnerzahl von 21 000 angab.³⁰⁵ Die übrigen Städte zählten zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht mehr als 15 000 Einwohner³⁰⁶ und müssen entsprechend ihrer Größe als Kleinstädte, Städtchen oder Dörfer bezeichnet werden.³⁰⁷

Die prominente Stellung von Prizren, Prishtina und Skopje ist vor allem im Zusammenhang mit ihrer Funktion als Vilayetshauptstädte zu sehen, die auch städtebaulich sichtbar wurde. Das städtische Erscheinungsbild prägten öffentliche osmanische Gebäude, allen voran der Amtssitz (*konak*) des Valis oder des Mutessarifs. Der dreistöckige Konak in Prishtina, gemäß Nušić „das angesehenste Gebäude“³⁰⁸ der Stadt, war nicht nur die Residenz des dortigen Mutessarifs, sondern beherbergte auch das lokale Gericht, die Polizei, das Post- und Telegraphenamt, die Sparkasse und andere amtliche Behörden. Weitere öffentliche Gebäude waren in diesen drei Städten ausländische Konsulate sowie Schulen, über die freilich auch kleinere Städte und größere Dörfer verfügten. Ein anderes typisches Kennzeichen waren die in größeren Städten in Vielzahl vorhandenen Gasthäuser (*han*), von denen Prishtina beispielsweise zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwölf besaß.³⁰⁹

Der dörfliche Charakter mittelgroßer und kleinerer Städte hingegen zeigte sich durch die kaum vorhandene Industrie und die landwirtschaftlichen Strukturen, des Weiteren durch das schlecht ausgebaute Straßensystem. Kennzeichnend waren kleine, verwinkelte und krumme Gassen, und – je kleiner und politisch sowie wirtschaftlich unbedeutender ein Ort

³⁰³ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Februar 1877, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

³⁰⁴ Branislav Đ. NUŠIĆ, Kosovo. Opis zemlje i naroda. Bd. 2. Novi Sad 1903, 6. Davon 3170 türkische und albanische Häuser und lediglich 420 serbische Häuser.

³⁰⁵ GALANTI, L'Albania, 50. Gustav Weigand gab 1907 lediglich um die 12 000 Einwohner an, was sicherlich eine zu niedrige Zahl ist. Vgl. Gustav WEIGAND, Ethnographie von Makedonien. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil. Leipzig 1924, 90. CLAYER, Aux origines, 80 geht von 12 000 bis 18 000 Einwohnern aus.

³⁰⁶ Gemäß Galanti zählte Peja 15 000 und Gjakova 12 000 Einwohner. Vgl. GALANTI, L'Albania, 48. Gemäß einer anderen Quelle hatte Mitrovica 1902 lediglich 7 000 Einwohner. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 106. Vuçitërn zählte zur gleichen Zeit 8000 Einwohner. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 89. CLAYER, Aux origines, 80 geht davon aus, dass die Städte abgesehen von Prizren, Skopje und Prishtina nicht mehr als 10 000 Einwohner zählten.

³⁰⁷ So bezeichnete Nušić in seinem Werk über das Amselfeld Prishtina, Mitrovica und Vuçitërn als Städte und Ferizaj, Janjevo und Orhanie als Städtchen. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 89. Weiter unten (S. 90) beschreibt er Vuçitërn jedoch als „großes Dorf“.

³⁰⁸ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 8.

³⁰⁹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 9.

war – kaum oder schlecht gepflasterte Wege.³¹⁰ Oft war lediglich die Hauptstraße gepflastert – in Dörfern freilich auch diese nicht. In Mitrovica, das Ippen Ende des 19. Jahrhunderts als „kleine, unansehnliche Stadt“ beschrieb, waren die Gassen und Plätze im Gegensatz zur breiten Hauptstraße, die durch den Ort führte, nicht gepflastert.³¹¹ Der dörfliche Charakter auch von größeren Siedlungen wurde dadurch unterstrichen. Über den schlechten Zustand der Straßen in Gjakova berichtet auch Durham:

„The streets, *kaldirmi* in the middle, and a sea of mud or a bed of dust on either side, according to weather, are incomparably filthy and stinking. All the muck from the privies, and every sort of refuse, are thrown out on to any open spot – street corners and cross roads, and the river bank – and left to fester.“³¹²

Wie Durham hier eindrücklich schildert, existierte in kleineren Städten – und sicherlich auch in den größeren – weder eine geregelte Kanalisation noch eine Art von Müllentsorgung.

Wie stark präsent der osmanische Staat war, unterschied sich in der Stadt und auf dem Land, aber auch innerhalb des städtischen Raums. Einen umfangreichen osmanischen Beamtenapparat, osmanische Militärgarnisonen und Gendarmerie gab es in der Vilayetshauptstadt und den Sancakzentren, das heißt insbesondere in den strategisch wichtigen Städten wie Prizren, Skopje und Prishtina. In kleineren Städten wie Gjakova und Peja, die Sancak- oder Kazazentren waren, war dies bereits weniger der Fall. Häufig befanden sich hier nur wenige osmanische Beamte und zeitweise nur eine begrenzte Anzahl an Gendarmen, die großteils aus der lokalen muslimischen Bevölkerung rekrutiert wurden.³¹³ Oft zeigte sich der osmanische Staat erst, wenn die Bevölkerung rebellierte und er diese im Rahmen von Militäraktionen zu befrieden oder zu entwaffnen suchte. Nicht selten waren diese Aktionen jedoch lediglich auf die Städte beschränkt, und auch dort wenig erfolgreich, während das Umland von diesen Maßnahmen überhaupt nicht betroffen war. Nach derarti-

³¹⁰ „Den türkischen Städten geht es wie den Theaterdecorationen; sie wollen aus einer gewissen Entfernung betrachtet sein. Winkliche Strassen, schlechtes Pflaster und vernachlässigte Hausfronten hat die Stadt [Niš] mit ihren Schwestern gemein, [...]“. HAHN, Reise von Belgrad nach Salonik, 34. Vgl. auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 89; WIET, Mémoire, 284; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 89 über Vuçitërn.

³¹¹ IPPEN, Novibazar, 140. Siehe auch WIET, Mémoire, 284.

³¹² DURHAM, High Albania, 242.

³¹³ 1874 waren beispielsweise lediglich in Prizren, Gjakova und Peja einige Garnisonen stationiert, in Prishtina hingegen überhaupt keine. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203. Gemäß Ivanić an Bogičević, Priština, 20. April 1895, Nr. 36. AS MID PO 1895 Fasz. I/Dos. IX gab es in Gjakova und Peja keine Kavallerie.

gen Militäraktionen, in denen teils die Häuser von Aufständischen und gesuchten Verbrechern niedergebrannt wurden, zog sich das osmanische Militär wieder zurück, bis es erneut zu Aufständen kam.³¹⁴

Der in anderen Regionen des Osmanischen Reiches typische religiöse und sprachliche Unterschied zwischen überwiegend muslimischer türkischsprachiger Stadt und mehrheitlich christlichem Land war in Kosovo aufgrund der seit dem späten 16. Jahrhundert starken Islamisierung weitaus weniger ausgeprägt. Ende des 19. Jahrhunderts waren die Städte ethnisch und religiös gemischt, wobei stets die muslimische Bevölkerung dominierte. Gerade größere Städte besaßen eine starke islamische Ausstrahlung.³¹⁵ Charakteristisch waren hier der „orientalische“ Bazar (serb. *čaršija*, alb. *pazar/çarshi*), der sich häufig in der Mitte der Stadt entlang der Hauptstraße befand,³¹⁶ die Hauptmoschee sowie mehrheitlich religiös und ethnisch segregierte Stadtviertel (*mahale*).³¹⁷ Zeitgenossen berichten über die Vielzahl an Moscheen und Derwischklöstern; meist besaßen jedes Stadtviertel und jede Dorfgemeinde eine Moschee, die von einem Imam geleitet wurde.³¹⁸ Ende des 19. Jahrhunderts verfügte Prizren über 24 Moscheen³¹⁹ und, wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1871 festhielt, über etliche Derwischklöster.³²⁰ Gerade Prizren und Skopje nahmen mit ihrer ausgeprägten osmanisch-türkischen Stadtkultur eine herausragende Stellung ein, die sich auch in den vorhandenen Medresen und Hamams ausdrückte.

Neben der städtisch-osmanischen Kultur von Prizren und Skopje besaßen aber auch die kleineren Städte einen ausgeprägten islamischen Charakter. So zählte Gjakova 16 Moscheen mit Minarett, drei ohne Minarett sowie zwölf Tekke und verfügte darüber hinaus über zwei berühmte Medresen, weswegen die Stadt gemäß Jastrebov als ein „Pflanzgarten

³¹⁴ Vgl. etwa Lippich an Andrassy, Prizren, 15. April 1873, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200; DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 124.

³¹⁵ Hierauf verweist bereits BARTL, Die albanischen Muslime, 89.

³¹⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 8 über Prishtina; IPPEN, Novibazar, 140 über Mitrovica. Meist war in den Städten an einem bestimmten Tag in der Woche Markttag. Die Markttag waren dabei jeweils so aufeinander abgestimmt, dass sowohl die Verkäufer als auch die Käufer mehrere Märkte in der Woche besuchen konnten. Nušić zufolge wurde im frühen 20. Jahrhundert der Markt in Mitrovica jeweils montags, in Prishtina dienstags, in Gjiilan donnerstags, in Vuçitern freitags und in Kumanovo samstags abgehalten. Eine Ausnahme bildete Ferizaj, wo es möglich war, jeden Tag auf den Markt zu gehen. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 68-69, 91, 95. Neben den wöchentlichen Märkten gab es auch Märkte, die seltener, ein-, zwei- oder auch dreimal jährlich stattfanden. Im Osm./Türk. existiert hierfür neben der Bezeichnung „Pazar“ auch der Begriff „panayır“. Zur Entwicklung dieser Märkte auf dem Balkan bis zum 17. Jahrhundert vgl. Suraiya FAROQHI, The Early History of the Balkan Fairs, *Südost-Forschungen* 37 (1978), 50-68.

³¹⁷ Hierzu ausführlicher im Kapitel VI.2.

³¹⁸ IPPEN, Novibazar, 59.

³¹⁹ JASTREBOV, Stara Srbija, 29, 40. Hiervon besaßen zwei Moscheen kein Minarett. WIET, Mémoire, 276 erwähnt 1866 1826 Moscheen; MÜLLER, Albanien, 84 gibt 42 Moscheen an. Die Zahl ist sicherlich zu hoch angesetzt.

³²⁰ Lippich an Beust, Prizren, 20. Januar 1871, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

islamischer Rechtgläubigkeit“ betrachtet wurde.³²¹ Gleichzeitig hatten vor allem die Städte auf dem Gebiet des heutigen Kosovo eine deutlich albanische Färbung, war hier doch die überwiegende Mehrheit der Muslime albanisch. Dieser Faktor spiegelt sich auch in der Einschätzung Edith Durhams wider, die Gjakova und Peja als „albanische Städte“ wahrnahm, in denen Serben und Katholiken nur eine kleine Minderheit darstellten.³²² Das Land war im westlichen Teil des heutigen Kosovo überwiegend albanisch, in den östlichen Gebieten wiederum stärker slawisch orthodox geprägt. Während Städte und größere Ortschaften sich durch eine Vielzahl an Moscheen auszeichneten, war dies in ländlichen und insbesondere gebirgigen Region nicht der Fall, wie beispielsweise in der mehrheitlich von slawischen Muslimen bewohnten Gora, die lediglich sieben Moscheen³²³ und in der Opoja-Region, die mit 17 Dörfern fünf, gemäß Jastrebov sehr einfache, Moscheen zählte.³²⁴ Gleichzeitig gab es in größeren Städten wie Prizren sowohl eine orthodoxe als auch eine katholische Kirche, an denen jedoch teils erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts Glocken angebracht wurden.³²⁵ Insgesamt waren katholische Kirchen, auch wenn man die geringere Anzahl an Katholiken berücksichtigt, seltener anzutreffen als orthodoxe Kirchen,³²⁶ teils wurden katholische Gottesdienste bis Ende des 19. Jahrhunderts im katholischen Pfarrhaus oder im Freien abgehalten. Gjakova besaß 1904 gemäß einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht trotz seiner etwa 50 Häuser umfassenden katholischen Gemeinde zu diesem Zeitpunkt keine katholische Kirche. Der Gottesdienst fand in einem Zimmer der Pfarre statt.³²⁷ Im späten 19.

³²¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 178.

³²² DURHAM, High Albania, 248-249, 256.

³²³ In Raić, Sistevas, Kruševo, Zlipotok, Ristelica, Brod und Borje. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 139; KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 39.

³²⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 121.

³²⁵ Halla an Gołuchowski, Prisen, 17. April 1904, Nr. 72. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

³²⁶ So existierte etwa in Začiste eine orthodoxe Kirche. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 27. Juni 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. Orthodoxe Kirche in Gjilan vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219. Kirche in Laplje Selo bei Prishtina vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Eine katholische Kirche gab es in Zym und Peja vgl. Schmucker an Kálnoky, Prisen, 18. Juni 1882, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 243. Der letztgenannte Bericht erwähnt zwar auch eine Kirche in Gjakova, möglicherweise ist aber lediglich das katholische Pfarrhaus gemeint, da in den Jahren 1904–1907 eine katholische Kirche in Gjakova errichtet werden sollte, dies aber sehr schwierig war und es noch keine Kirche dort gab. Vgl. etwa Prochaska an Gołuchowski, Prisen, 13. Juli 1904, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401 und Troksi an Gotti, Prisen, 22. Dezember 1907. PF Nuova Seria (im Folgenden: N. S.) Bd. 446, f. 590v. 1861 war eine neue Pfarrkirche in Janjevo im Bau, Bogdanovich an Barnabò, Prizren, 1. September 1861. PF SC Servia, Bd. 5, f. 13r-14v. In Zym sollte ebenfalls eine Kirche gebaut werden.

³²⁷ Prochaska an Gołuchowski, Prisen, 13. Juli 1904, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401. Womöglich hatte hier früher eine katholische Kirche existiert, so wird eine katholische Kirche in einem Bericht über Gjakova 1880 erwähnt. Vgl. Waldhart an Haymerle, Prisen, 20. Mai 1880, Nr. 41. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234. Ebenso Schmucker an Kálnoky, Prisen, 18. Juni 1882, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 243.

Jahrhunderts existierte darüber hinaus in Prishtina, Pirot und Skopje jeweils eine Synagoge.³²⁸

Das Aufblühen der Städte im östlichen Kosovo durch den Eisenbahnbau

Im östlichen Kosovo führte der bereits erwähnte Eisenbahnbau zu einem wirtschaftlichen und demographischen Aufschwung und zur Ausdehnung städtischer Strukturen. Industrialisierungsansätze waren zwar abgesehen vom Eisenbahnbau kaum spürbar, die Impulse im Osten erleichterten jedoch die Entstehung erster kleiner Fabriken. In Mitrovica und Prishtina wurden dampfmaschinenbetriebene Sägewerke und motorisierte Getreidemühlen errichtet.³²⁹ Das Aufblühen der Städte im östlichen Kosovo führte dazu, dass Prizren als überregionales wirtschaftliches Zentrum an Bedeutung verlor, was sich an der Entwicklung des Marktes von Prizren verdeutlichen lässt, für den die Stadt berühmt war. So soll dieser 1863 gemäß dem österreichischen Konsul und Albanien-Kenner Johann Georg von Hahn 1200 Läden umfasst haben,³³⁰ während 1891 deren nur noch 100 existierten. Diese Zahlen verdeutlichen dennoch, dass die Bedeutung Prizrens über die enge Lokalität hinausging.³³¹ So diente der Bevölkerung der Region Štirovica im Sommer neben Gostivar auch Prizren als Marktzentrum.³³² Die Größe des Marktes und die Vielfalt der dort angebotenen Waren machten das Florieren des städtischen Handels und Gewerbes sichtbar. Hahn schrieb über die Stadt Niš, die er 1858 besucht hatte, dass „[...] der ausgedehnte mit Brettern bedeckte Bazar auf blühenden Verkehr [hinweise], und dass die Stadt im raschen Zunehmen sei, das beweisen die zahlreichen Neubauten derselben.“³³³ Gerade für kleinere Städte wie Mitrovica³³⁴ und Ferizaj, aber auch die Dörfer der Umgebung wie Lipjan spielte die Eisenbahn eine herausragende Rolle. So entstand Ferizaj als eigentliche Stadt überhaupt erst infolge des Eisenbahnbaus. Gemäß Nušić hatte es dort vorher lediglich einen Wald und einige „Zigeunerhäuser“ gegeben, wohingegen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits eine kleine Stadt mit 400 Häusern und 150 Geschäften entstanden war, deren Einwohner meist

³²⁸ Gemäß dem *Salname* 1874/74. Vgl. KALESKI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 208, 213, 216.

³²⁹ So besaß die Familie Draga ein modernes dampfmaschinenbetriebenes Sägewerk in der Stadt. Vgl. LOUIS-JARAY, L'Albanie, 11. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 59 schreibt hingegen, das Sägewerk befände sich im Gebirge oberhalb von Mitrovica. Zum wirtschaftlichen Aufschwung vgl. auch RAHIMI, Vilajeti i Kosovës, 36-37; Zija SHKODRA, La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, 1831-1912. Tirana 1988, 93.

³³⁰ HAHN, Reise durch die Gebiete, 80.

³³¹ So Leopold GLÜCK, Albanien und Macedonien. Eine Reiseskizze. Würzburg 1892, 52.

³³² DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 15. Noch 1913 war Prizren berühmt für seinen blühenden Markt. Vgl. LOUIS-JARAY, L'Albanie, 76.

³³³ HAHN, Reise von Belgrad nach Salonik, 34.

³³⁴ Zu Mitrovica vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Dezember 1904, Nr. 85. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

„Fremde“ waren und sich aus Aromunen, Katholiken und Serben aus Prizren und anderen Orten aus der Umgebung, aber auch Bosniaken zusammensetzten.³³⁵ Die wirtschaftliche Bedeutung Ferizajs zeigt sich auch darin, dass dort im Gegensatz zu anderen Städten der Markt jeden Tag abgehalten wurde.³³⁶

Städtische und dörfliche Selbstverwaltungsstrukturen

Nicht nur das Bergland, auch Städte und Dörfer besaßen die Möglichkeit, ihre Angelegenheiten weitgehend selbständig zu regeln. Gemäß Nušić verfügten die Städte im östlichen Kosovo jeweils über eine eigene Stadtverwaltung (*belediya*), die sich aus einem Vorsitzenden (*reyza*) und sieben Mitgliedern (*azaye*) zusammensetzte, wobei Letztere zu zwei Dritteln muslimisch waren. Auch die einzelnen Viertel hatten eigene Vorsteher (*muhtar*, *hoca-başı*³³⁷), die sich in erster Linie um die Steuerabgaben kümmerten, zum Teil aber sogar für mehrere Dörfer zuständig waren.³³⁸ Die Selbstverwaltung der orthodoxen Bevölkerung erfolgte innerhalb kirchlich-religiöser Strukturen. Ausführlich beschrieb Nušić das Leben der Serben in den Städten auf dem Amselfeld, seine Ausführungen mögen aber sicherlich auch für andere von Serben bewohnte Orte in Kosovo Gültigkeit haben. Hier bildete die lokale „Gemeinde“ (*opština*), die durch die aus zwölf Mitgliedern zusammengesetzte „serbische Kirchen- und Schulgemeinde“ (*srpska crkvena-školska opština*) repräsentiert wurde und „die wichtigste Tatsache [...] und gleichzeitig die einzige“ im Alltag der Serben. An der Spitze der Gemeinde, die durch das „Volk“ und die Zünfte (*esnafe*³³⁹) gewählt wurde und in der möglichst alle Zünfte vertreten sein sollten, stand der jeweilige Priester als Vertreter des Metropoliten, wobei Letzterer stets die Wahl der Gemeinde bestätigen musste. Aus dieser Gemeindeleitung wurden wiederum zwei Vorsitzende gewählt, von denen einer für schulische, der andere für kirchliche Angelegenheiten zuständig war. Gegenüber den osmanischen Behörden waren stets die Priester der jeweiligen Städte verantwortlich, die als Vertreter des Metropoliten fungierten.³⁴⁰

³³⁵ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 64, zu Lipjan, dessen Häuserzahl durch den Eisenbahn von von 50 auf 100 anstieg vgl. 156-157.

³³⁶ NUSIC, Kosovo, Bd. 1, 68-69, 91.

³³⁷ WIET, Mémoire, 276. Gemäß MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 11 hießen die Vorsteher bei den albanischen Muslimen „Muktar“, bei den albanischen Katholiken „Kotschobasch“ oder „Plaku i Katundit“ (dt. Dorfältester).

³³⁸ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 91; POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 292.

³³⁹ Zu den esnafe im Balkanraum bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung Bulgariens vgl. Nikolai TODOROV, The Balkan City, 1400-1900. Seattle, London 1983, 108-126, 207-237.

³⁴⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 98-99, 101.

Ebenso besaßen die Dörfer eigene Verwaltungsstrukturen. Hier wählte die Bevölkerung ihre eigenen Dorfvorsteher (*hoca-başı*,³⁴¹ serb. *kmet*, osm./türk. auch *muhtar*), deren Wahl die lokale osmanische Verwaltung bestätigen musste und die sich gemeinsam mit den beiden Ortsältesten um die Belange des Dorfes kümmerten und die alleinige Entscheidungsbefugnis innehatten. Zu den wichtigsten Aufgaben des Kmeten zählte es, die Steuern, deren Höhe in Absprache mit den Dorfbewohnern festgesetzt wurde, einzusammeln und in Konfliktfällen zu schlichten. Bei kleineren Vorkommnissen wurde versucht, innerhalb des Dorfes eine Lösung zu finden. Erst wenn keine Einigung gefunden wurde oder der Täter sich dem gefällten Urteil widersetzte, wurde dieser dem osmanischen Gericht in der Stadt übergeben. Für die Wahl des Kmeten waren Nušić zufolge weniger dessen Tauglichkeit, als vielmehr dessen Alter und Reichtum ausschlaggebend. Noch häufiger war aber, dass die Dorfbewohner reihum das Amt des Kmeten übernahmen.³⁴² Quellen thematisieren kaum die Frage, welche ethnische oder religiöse Gruppe in gemischt besiedelten Dörfern das Amt des Kmeten übernahm. Es ist sicherlich davon auszugehen, dass in Orten, in denen (albanische) Muslime die Mehrheit bildeten, diese auch den Dorfvorsteher stellten. Ebenso ist anzunehmen, dass in Dörfern, in denen Christen in der Mehrheit waren, diese nicht automatisch das Amt des Kmeten ausübten. Inwieweit jedoch die Anmerkung Branislav Nušićs tatsächlich zutrifft, dass in sämtlichen Dörfern, in denen „auch nur ein einziger Albaner“ lebte, dieser „gewöhnlich“ auch den Kmeten stellte,³⁴³ lässt sich aufgrund der für die vorliegende Arbeit herangezogenen Quellen nicht beantworten. Sicherlich zeigt sich hier die Wahrnehmung des serbischen Konsuls, der eine starke soziale Dominanz der „Albaner“ konstatierte.

Gemäß Nušić verfügten die Dörfer über keine den Städten ähnlich strukturierte und gewählte Kirchen- und Schulgemeinden. Besaß ein Dorf aber eine Kirche, gab es zumindest einen Verantwortlichen für den kirchlichen Bereich, der sich, falls das Dorf über eine Schule verfügte, auch um diesbezügliche Angelegenheiten kümmerte. Die lokalen serbischen Kirchen- und Schulgemeinden in den Städten waren abgesehen von kirchlichen und schulischen Belagen, um die sich die Dörfer selbst kümmerten, auch für die umliegende Dörfer betreffenden Angelegenheiten zuständig.

Ähnlich wie die *Bölükbaşı* in den Stammesgebieten und *Bayraks* sowie die Kmeten und orthodoxen Priester in den serbischen Stadtvierteln und Dörfern die Verbindungsglieder

³⁴¹ EDMUND SPENCER, *Travels in European Turkey in 1850*. Bd. 1. London 1851, 193.

³⁴² NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 101-102.

³⁴³ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 101.

zwischen lokaler Bevölkerung und osmanischen Behörden waren, fungierten in albanischen Dörfern sogenannte Dorfälteste (alb. *plaku i katundit*) als Vermittler. Elmaz Bib Doda zufolge wurden die Dorfältesten in den Dörfern der Oberreka von den Häuptern sämtlicher Familien des jeweiligen Dorfes gewählt und erhielten von diesen 24–30 türkische Pfund als Entlohnung. Die Wahl des Dorfältesten musste stets der Kaymakam von Žirovnica (alb. *Zheranica*) bestätigen, indem er den Dorfältesten mit vier oder fünf angeseheneren Personen empfing und ihnen als Zeichen seiner Zustimmung das Siegel des Dorfes übergab. Nur selten kam es vor, dass die Wahl eines Dorfältesten nicht anerkannt wurde. Ähnlich wie die Kmeten war er dafür verantwortlich, die festgesetzten Steuern dem Steuereintreiber zu übergeben, daneben den Gendarmen und dem Militär Beihilfe bei der Verfolgung von Verbrechern zu leisten, aber auch den Schriftverkehr zwischen osmanischen Behörden und lokaler Bevölkerung zu regeln. Solange die Steuern pünktlich bezahlt wurden, so Doda, mischten sich die osmanischen Beamten in die Art und Weise der Steuereinhebung nicht ein. In der Oberreka waren alle Einwohner verpflichtet, dem Dorfältesten jährlich ein Pfund zu zahlen. Weigerte sich jemand, konnte die lokale Gendarmerie im Einverständnis mit dem Dorf beispielsweise ein Pferd beschlagnahmt und verkaufen und auf diesem Wege die Steuer entrichten. Im Falle besonders armer Familien übernahmen Wohlhabendere die Bezahlung der Steuern. Die Verhaftung von Verbrechern, eine Aufgabe der Dorfältesten und ihrer zur Verfügung stehenden Gendarmen, war nahezu unmöglich, wenn in einem Dorf kein Militär stationiert war. Denn Dorfälteste und Gendarmen, die ebenfalls häufig aus dem jeweiligen Dorf stammten, wollten Konflikte mit den mit ihnen befreundeten Dorfbewohnern vermeiden. Doda zufolge hatten folglich Dorfbewohner und Räuber außerhalb des Ortes wenig zu fürchten. „Gefährlicher, ja geradezu lebensgefährlich war für alle Übeltäter das Verbleiben im Dorfe nur dann, wenn Militär dort lag.“³⁴⁴

Die städtische Gesellschaft: osmanische Beamte, Agas und Beys, die ulema, albanische Chefs, Priester, Lehrer, Missionare, europäische Konsuln, Händler und Handwerker

Städtische und dörfliche Gesellschaften waren vielschichtig und komplex, was sich auch durch die Anwesenheit unterschiedlicher Akteure zeigt. Neben osmanischen Beamten, muslimischen und zu einem sehr kleinen Teil auch christlichen³⁴⁵ Grundbesitzern, muslimi-

³⁴⁴ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 119–120, 122.

³⁴⁵ IPPEN, Novibazar, 57. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul erwähnt die katholischen albanischen Fandi als Grundbesitzer, was jedoch selten vorkam. Meist waren sie Pachtbauern, die das Land muslimischer Grundbesitzer bewirtschafteten und diesen Abgaben zahlen mussten. Pilinski an Kálnoky, Prisren, 26. August

schen Geistlichen, christlichen Priestern und einflussreichen lokalen Muslimen war die lokale Gesellschaft durch muslimische und christliche Händler und Kaufleute gekennzeichnet. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, ermöglicht durch die Tanzimat-Reformen, nahm die Anwesenheit von christlichen Lehrern und katholischen Missionaren deutlich zu, nicht nur in den Städten, sondern auch auf dem Land. In den Städten waren zudem zunehmend „Ausländer“ präsent: Neben den katholischen Missionaren und Reisenden waren dies die Vertreter der europäischen Großmächte sowie Serbiens.³⁴⁶

Die lokale politische und soziale Führungselite war muslimisch geprägt. Hierzu zählten der Vali, der Mutessarif, der Kaymakam und der Mudir. Zum Teil bestanden enge Verbindungen zwischen lokalen einflussreichen Muslimen und osmanischen Beamten. Während der Vali meist nicht aus der Region stammte, wurden die unter diesem stehenden Beamten, seltener der Mutessarif, öfters aber der Kaymakam und der Mudir häufig aus den lokalen einflussreichen Familien rekrutiert. So war beispielsweise der Mudir von Peja in den 1860er Jahren ein „Arnaout Bey“ aus Prizren,³⁴⁷ während Abdullah Bey aus Gjakova 1873 dortiger Kaimakam wurde.³⁴⁸ Die Machtposition, die manche albanischen Muslime in der lokalen Verwaltung erlangten, konnten sie durch ihre engen Verwandtschaftsnetzwerke ausbauen.

Eine sozial herausragende Stellung besaß die Gruppe der „Osmanlı“³⁴⁹, die auch nach den Reformen im 19. Jahrhundert in erster Linie osmanische Staatsbedienstete und die muslimische städtische Oberschicht umfasste. Bei dieser Gruppe handelte es sich keineswegs ausschließlich um ethnische Türken, sondern generell um Muslime unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit. So zählten in Kosovo zu dieser Gruppe auch lokale muslimische Albaner, die in der örtlichen Verwaltung oder im Militär tätig waren und nicht selten sich an westeuropäischen Normen und Vorstellungen orientierten. Der Mudir von Peja, den britischen Reisenden Georgina Muir Mackenzie und Adeline Paulina Irby zufolge ein

1890, Nr. 133. HHStA PA XXXVIII/Kt. 279. Auch orthodoxe Grundbesitzer wie etwa im nordöstlich von Ferizaj gelegenen Dorf Srpski Babuš (alb. (alb. Babushi i Serbëve), in dem zehn serbische Familien wohnten, die ihre eigenen Pachtbauern hatten, vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 73.

³⁴⁶ Vgl. hierzu Kapitel IV.2. und IV.3.

³⁴⁷ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 49. Siehe auch G. Muir MACKENZIE/A. P. IRBY, Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe. Bd. 1. 2. Aufl. London 1877, 224. Der Mudir von Vuçitër hingegen war kein Einheimischer. MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 235.

³⁴⁸ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juni 1873, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

³⁴⁹ Vgl. hierzu Kapitel V.2.

„Arnaout Bey of Prizren, proved an aristocratic-looking personage in an European suit of white.“³⁵⁰

Einfluss besaßen in der städtischen Gesellschaft daneben die grundbesitzenden Beys und Agas, die in Kosovo – anders als in heute südalbanischen Gebieten mit sehr reichen großgrundbesitzenden Beyfamilien – mittleren und kleineren Grundbesitz besaßen,³⁵¹ ihre Wohnsitze meist in den Städten hatten und dort über beträchtlichen wirtschaftlichen und sozialen Einfluss verfügten,³⁵² auch wenn die sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen im spätoosmanischen Kosovo seit dem 19. Jahrhundert zu einem Verarmungsprozess in manchen Beyfamilien führten.³⁵³ In Anlehnung an osmanische Vorbilder und mit dem Anspruch, nur innerhalb sozial gleichgestellter Familien zu heiraten,³⁵⁴ befolgten Bey- und Agafamilien üblicherweise eine strenge Endogamie,³⁵⁵ die der kosovarische Soziologe Gjergj Rrapi auch für Kosovo festhält.³⁵⁶ Innerhalb der jüngeren Generation der Beys und Agas entstand seit dem späten 19. Jahrhundert eine intellektuelle Elite, die jedoch zahlenmäßig sehr beschränkt blieb.

Über bedeutenden Einfluss in der städtischen Gesellschaft verfügten in Kosovo neben den Beys und Agas die sogenannten „Chefs“, ein Begriff, den auch österreichisch-ungarische und serbische Diplomaten und Reisende verwendeten. Als Chefs wurden die Führer der albanischen Stämme im Bergland von Gjakova bezeichnet, aber auch machtvolle albanische Muslime, die Posten in der osmanischen Gendarmerie, in der Armee oder der Verwaltung erhalten hatten, zudem Beys und andere Notabeln. Ihre gesellschaftliche

³⁵⁰ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 49. Vgl. die Aufzählung der Bevölkerungsgruppen in Kosovo bei MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 208. Zu den Osmanlı in Prizren vgl. auch Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

³⁵¹ Nathalie Clayer unterscheidet je nach Reichtum und Einfluss „große Beys“, „Beys mittlerer Kategorie“ und „kleine Beys“. CLAYER, *Aux origines*, 34.

³⁵² Vgl. hierzu ausführlicher CLAYER, *Aux origines*, 37-39; Themistokli GËRMENJI, *Bejlerët dhe Pashallarët në Shqipëri*, *Biblioteka Zëri i Shqipërisë* 1 (1915), 7-14, hier 9-10. Ich danke Nathalie Clayer für die Übermittlung des Artikels. Clayer geht hier auch auf die unterschiedlichen Weisen ein, auf welche die Beys ihre Titel erhalten konnten. Nach den Tanzimat-Reformen wurde der Titel allen hohen Beamten und Offizieren gegeben, was dazu führte, dass es sich nicht mehr um eine geschlossene und homogene Kategorie handelte. Die Beys nahmen nicht selten eine Vermittlerrolle zwischen der lokalen Bevölkerung und der osmanischen Verwaltung, aber auch in lokalen Streitfällen ein. Meist waren sie *Çiftlik*-Besitzer und zeichneten sich durch eine besondere Gastfreundlichkeit aus. Angeblich waren sie in Blutrachefällen sogar von Gewaltakten ausgeschlossen, da es nicht üblich war, sich an einem Bey zu rächen. Diese Kennzeichen galten auch für die Agas oder andere, von ihrem Einfluss oder ihrer sozialer Stellung her weniger herausragende muslimische Notabeln.

³⁵³ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 116.

³⁵⁴ Ekrem Bey VLORA, *Lebenserinnerungen*. Bd. 1. München 1968, 58-59.

³⁵⁵ Im Gegensatz zu anderen Gebieten im albanischen Raum kam es in Shkodra sogar zu Heiratsverbindungen zwischen Familienmitgliedern der Beys und Agas, vgl. CLAYER, *Aux origines*, 35.

³⁵⁶ RRAPI, *Die albanische Großfamilie*, 96-97. Rrapi geht leider nicht ausführlicher darauf ein. Für ähnliche Verhältnisse in Bosnien und der Herzegowina vgl. William G. LOCKWOOD, *European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia*. New York 1975, 29-30.

Machtposition, die sich über den städtischen Raum auch in das Umland ausdehnte, konnten die albanischen Chefs aufgrund verwandtschaftlicher Solidaritäten, die auf etablierten Heiratsbeziehungen beruhten, und enger Freundschaftsverbindungen aufbauen. Daneben konnten sie bei verschiedenartigen Konflikten auf die Unterstützung benachbarter albanischer Stämme zählen.³⁵⁷

Gemäß dem französischen Konsul in Skopje konnten bestimmte Albaner, die mächtigen Stämmen angehörten und Einfluss gewonnen hatten, zu „Chefs“ aufsteigen. Sie waren reich, und ihre Macht konnte auch an der Anzahl ihrer „Gewehre“ gezählt werden, was gleichbedeutend war mit der Anzahl an waffenfähigen Männern, die sie im Bedarfsfall zu rekrutieren in der Lage waren. Die Chefs entschieden über die Zusammenkunft von Versammlungen, um gesellschaftlich relevante Probleme zu diskutieren und diesbezüglich Entscheidungen zu treffen.³⁵⁸

Lokaler Einfluss und Machtausbau beruhte nicht nur auf engen Familien- und Verwandtschaftsnetzwerken, sondern auch auf guten Freundschafts- und Allianzbildungen (*taraf*). Letztere wurden durch Heiraten geschmiedet, die meist innerhalb eines lokalen und regionalen Rahmens stattfanden. So war etwa der herkunftsmäßig dem Stamm der Krasniqi zugehörige Haxhi Zeka in Peja sehr einflussreich, wo er erfolgreich Handel trieb, Geschäfte sowie Grundbesitz erwarb und eine Mühle erbauen ließ. Aufgrund seiner wirtschaftlichen Macht sicherte er sich die weitere Unterstützung der Krasniqi und konnte erfolgreich mit der alteingesessenen Familie der Begolli in Peja rivalisieren.³⁵⁹ Allianzen reichten im 19. Jahrhundert in den nordalbanischen Raum und in den Sancak Yeni Pazar, wobei es auch enge Verbindungen zwischen albanischen und slawischen Muslimen gab.³⁶⁰

Über beträchtlichen sozialen Einfluss in den Städten verfügte die hohe islamische Geistlichkeit, insbesondere die Religionsgelehrten (*ulema*), hier allen voran die Muftis und Kadis, aber auch die rangmäßig unter diesen stehenden Imame und Hodschas, sowie die Vorsteher von mystischen islamischen Orden, die Scheichs. Eine sozial hervorgehobene Stellung besaßen Kaufleute und Händler.³⁶¹ Seit dem späten 18. Jahrhundert waren ver-

³⁵⁷ Der österreichisch-ungarische Konsul erwähnte etwa die Stämme Berisha und Gashi als Unterstützer Riza Bey Gjakovas. Vgl. Winter an Gołuchowski, Prisren, 27. Oktober 1896, Nr. 165. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

³⁵⁸ Vgl. CLAYER, *Aux origines*, 83-85. Zur teils schwierigen Unterscheidung zwischen Chefs und Beys vgl. GAWRYCH, *Ottoman Administration*, 161-163.

³⁵⁹ CLAYER, *Aux origines*, 83; BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 241.

³⁶⁰ Vgl. hierzu Kapitel V.1.

³⁶¹ CLAYER, *Aux origines*, 40 verwendet bezogen auf den albanischen Raum den Begriff der „Mittelklasse“ und bezeichnet damit unter anderem Kaufleute, Händler, die erste Entstehung einer kleinen Intelligenz wie Lehrer und niedere osmanische Beamte. Auch KARPAT, *The Politicization of Islam*, 89-106 verwendet den

mehrt nichtmuslimische Bevölkerungsgruppen, vor allem orthodoxe Südslawen, Aromunen und Juden im Handel erfolgreich tätig. Dies verdeutlicht etwa die Anmerkung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls 1875, in Prizren besitze der Kaufmann Sligo Janić mit seinen Brüdern „die angesehenste Firma“ der Stadt,³⁶² während Mackenzie und Irby, die in den späten 1860er und frühen 1870er Jahren die Region bereisten, die Aromunen als die „wohlhabendsten Bürger“ Skopjes bezeichneten.³⁶³ Nicht zu vergessen ist auch die Bedeutung von muslimischen Händlern, deren Rolle in Kosovo bisher kaum untersucht wurde.³⁶⁴

In der serbischen Bevölkerung standen neben Kaufleuten insbesondere Priester- und Lehrerfamilien in hohem Ansehen wie beispielsweise die Popovići, die nicht nur in Gračanica (alb. *Gračanica*), sondern auch in Prishtina und in der Kosovo-Ebene bekannt und einflussreich waren. In Prizren spielte Petar Kostić, zunächst Lehrer, dann Direktor der dortigen Bogoslovije, eine herausragende Rolle.³⁶⁵

Die städtische Gesellschaft war des Weiteren durch ein reiches und spezialisiertes Handwerk gekennzeichnet. Prizren – von Johann Georg als „Hauptwaffenschmiede“ des Balkans bezeichnet –³⁶⁶ war bekannt für seine Büchsenmacher, die Gewehre herstellten und einen lebhaften Handel trieben, daneben prägten Schneider, Sattler, Gold-, Eisen- und Scherenschmiede sowie Ziegenhaarverarbeiter, die Taue und Decken herstellten, das Stadtbild. Gerber erzeugten Saffian und anderes Leder, das von Kaufleuten aus Bosnien, Serbien und Österreich-Ungarn gekauft wurde. Posamentierer stellten Kordeln, Bänder, Knöpfe, Garn und Fäden aus Silber, Wolle und Seide her.³⁶⁷ Jastrebov zufolge zählte Gjakova 150 Geschäfte, in denen Seide hergestellt wurde. Die Seidenproduzenten waren am vermögendsten, danach folgten die Schneider, die 200 Geschäfte in Gjakova betrieben.³⁶⁸ Wäh-

Begriff auf ähnliche Weise seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und spricht von „neuen Mittelklassen“, die sich durch die strukturellen Veränderungen im Osmanischen Reich herausgebildet hätten. Vgl. auch KARPAT, *Millets and Nationality*, 156; KARPAT, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State*, 58-59. Im Unterschied zu Clayer zählt Karpat die lokale *Ulema* zur Mittelklasse.

³⁶² Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Oktober 1875, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

³⁶³ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 165.

³⁶⁴ Vgl. zu den Kaufmannsgruppen, unter anderem auch zu der nicht gänzlich unbedeutenden Rolle von muslimischen Händlern in gewissen Teilen des Osmanischen Reiches Donald QUATAERT, *The Age of Reforms, 1812-1914*, in: Halil İNALCIK/Donald QUATAERT (Hgg.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge 1994, 759-943, hier 837-841.

³⁶⁵ Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*; KOSTIĆ, *Crkveni život*.

³⁶⁶ Ami Boué hielt in seinem 1840 erschienen Werk über die „europäische Türkei“ fest, dass die meisten Gewehrhändler in Prizren zu finden seien. Ami BOUÉ, *Die europäische Türkei*. Bd. 2. Wien 1889, 56. Und Johann Georg von Hahn bezeichnete Prizren als Hauptwaffenschmiede“ des Balkans. Vgl. HAHN, *Reise durch die Gebiete*, 80.

³⁶⁷ Gemäß der *Salnames* des Vilayets Prizren 1873/74 und 1874/75 untersucht in KALESHI/KORNRUMPF, *Das Wilajet Prizren*, 206-207.

³⁶⁸ JASTREBOV, *Stara Srbija*, 178.

rend die Ausübung bestimmter Handwerke, wie etwa das des Büchsenmachers, lediglich Muslimen gestattet war,³⁶⁹ dominierten Christen andere Handwerke. So waren gemäß Edith Durham ähnlich wie in ganz Nordalbanien auch in Gjakova, Prizren, Prishtina und Mitrovica nahezu alle Silberschmiede Katholiken, deren Beruf von Familie zu Familie weitervererbt wurde.³⁷⁰ Die Organisation der Handwerker in Gilden und Zünfte hatte im späten 19. Jahrhundert an Bedeutung verloren, ihr Einfluss in der lokalen Bevölkerung war gesunken, war aber nicht gänzlich verschwunden. Gemäß Nušić, der sich in seinen Ausführungen auf die serbische Bevölkerung im östlichen Kosovo bezog, hatten die *esnafe* „früher“ das „Volk“ und dessen Wünsche vertreten und wichtige Entscheidungen gefällt. Hierfür sei nun aber die lokale orthodoxe *opština* verantwortlich, wobei die *esnafe* in den Gemeindesitzungen weiterhin präsent waren und jede Handwerkszunft das Ziel hatte, vertreten zu sein.³⁷¹ Auf einen anhaltenden Einfluss der *esnafe* auf das Lokalgeschehen weisen die Bittschriften und Eingaben der serbischen Kirchen- und Schulgemeinden hin, die teils von Vertretern mehrerer *esnafe* unterzeichnet wurden.³⁷²

Der ländliche Raum: Bauern und Grundbesitzer

Der ländliche Raum war bäuerlich und landwirtschaftlich geprägt. Die zahlenmäßig umfangreichste Bevölkerungsgruppe bildeten christliche und muslimische Bauern, wobei hier zwischen mehrheitlich muslimischen, aber auch christlichen Freibauern und wirtschaftlich und sozial stärker abhängigeren christlichen, in erster Linie orthodoxen sowie muslimischen Kolonen und Pachtbauern zu unterscheiden ist. So hielt Ippen wie folgt fest:

„[...] der Grund und Boden gehört den mohammedanischen Grundherren und wird von christlichen Kolonen bearbeitet; doch existieren aber sowohl mohammedanische als auch einige christliche Freibauern, sowie christliche Grundherren aus den Städten, welche ebenfalls über Kolonen verfügen.“³⁷³

³⁶⁹ KALESHI/KORNTRUMPF, Das Wilajet Prizren, 207, Anmerkung 281. 1909 verboten die Jungtürken die Herstellung von Gewehren aber grundsätzlich. Kaleshi hält außerdem fest, dass die Kaufleute von Prizren die Gewehre bis nach Ägypten und Indien ausführten.

³⁷⁰ DURHAM, High Albania, 263, vgl. auch 272.

³⁷¹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 99. Zu den albanischen *esnafe* vgl. Zija SHKODRA, *Esnafet shqiptare. Shekujt XV-XX*. Tiranë 1973.

³⁷² SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), *Dokumenti o spoljnoj politici Kraljevine Srbije, 1903-1914*. Bd. I/Heft 1: 29. maj/11. jun 1903 - 14/27. februar 1904. Bearbeitet von Andrija Radenić. Beograd 1991, 221.

³⁷³ IPPEN, Novibazar, 57. Zum Teil setzte sich die Bevölkerung auch als Freibauern zusammen, die gleichzeitig das Land von Gutsbesitzern bearbeiteten wie beispielsweise in Donja Gušterica. Vgl. MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 158.

Oft lebten muslimische landbesitzende Notabeln – und wie obiges Zitat verdeutlicht auch christliche Grundbesitzer – in den Städten und ließen ihr Land von christlichen Pachtbauern bebauen.³⁷⁴ Neben großem Landbesitz, praktisch ausschließlich in muslimischen Händen, gab es auch eine Vielzahl an kleinerem Grundbesitz, der meist in den Händen unabhängiger albanischer Landwirte,³⁷⁵ selten auch in serbischem Besitz war.³⁷⁶ Abgesehen von einer Vielzahl von Albanern war der größte Teil der Serben als Pachtbauern oder Halbpächter bei albanischen oder türkischen Beys und Grundbesitzern tätig.³⁷⁷ Auch wenn die steuerliche Last christlicher Bauern durch die Bezahlung der Kopfsteuer höher als diejenige von Muslimen war, unterschied sich der tägliche Überlebenskampf einfacher, armer muslimischer Bauern nicht wesentlich von dem christlicher Bauern, da die Steuerlast auch für Muslime trotz Befreiung von der Kopfsteuer sehr hoch sein konnte und die Steuern im Laufe des 19. Jahrhunderts regelmäßig erhöht wurden.³⁷⁸ Daneben waren bestimmte christliche Familien und Dörfer bis in die 1860er Jahre durch Fermane von Steuern befreit, was aber durch die osmanische Reformpolitik immer stärker eingegrenzt wurde. Zu dieser Gruppe zählten die albanischen katholischen Fandi oder die serbische Familie der Doganjdžići, die per Ferman von der Zahlung der Kopfsteuer enthoben waren. Letztere waren im Gegenzug verpflichtet, für die Sultane Falken zu züchten.³⁷⁹ Auch das serbische Dorf Babuš (auch *Srpski Babuš*) musste keine Kopfsteuer zahlen, da die Vorfahren des Dorfes als Späher gedient hatten; die Bewohner des Dorfes waren bis zum russisch-osmanischen Krieg selbst Grundbesitzer.³⁸⁰ Im westlichen Kosovo wurden als lokale Gendarmen neben Muslimen auch albanische Katholiken aus der Gegend um Gjakova und Peja, vorwiegend die sogenannten Fandi eingesetzt, die eine Untergruppe und einen *Bayrak* innerhalb der nordalbanischen

³⁷⁴ So auch Soppi an Barnabo, Giacova, 24. März 1871. PF SC Albania, Bd. 40, f. 42r-43r über die christliche Bevölkerung in Gjakova.

³⁷⁵ LOUIS-JARAY, L'Albanie, 42.

³⁷⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 121. Die Bewohner des serbischen Dorfes Srpski Babuš nordöstlich von Ferizaj, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts zehn serbische Häuser zählte, waren sämtlich Grundbesitzer und hatten eigene Pachtbauern. Siehe NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 73.

³⁷⁷ Meist kamen die Grundbesitzer aus der Klasse der Bey oder Aga, in kleinerem Maße handelte es sich auch um reich gewordene muslimische Händler und Gewerbetreibende. Vgl. LOUIS-JARAY, L'Albanie, 61.

³⁷⁸ So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul, dass die osmanischen Beamten den Viehbestand der Bevölkerung in Dibra höher einstufte als er tatsächlich war und diese deshalb höhere Steuern zahlen sollten. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 11. Mai 1875, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

³⁷⁹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 122; POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 216; MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 157-158.

³⁸⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 73; MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 194. Weitere Familien in Kosovo vgl. MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 23.

Stammeskonföderation der Mirditen³⁸¹ bildeten und neben anderen Katholiken im 19. Jahrhundert, möglicherweise auch schon früher, in die Gebiete um Peja, Gjakova und Prizren eingewandert waren.³⁸² Als Gendarmen und irreguläre Hilfstruppen spielten die Fandi eine bedeutende Rolle in der Bekämpfung von Räubern und Aufständischen.³⁸³ Seit 1903 wurden auch vermehrt Katholiken und Orthodoxe in die lokale Gendarmerie aufgenommen, was zu starken Spannungen und Konflikten in der Bevölkerung führte.³⁸⁴

Manche Zeitgenossen nahmen große Unterschiede zwischen albanischen und serbischen Dörfern war. Ein serbischer Soldat, der im 1. Balkankrieg im Herbst 1912 mit seiner Brigade durch Kosovo zog, hielt fest:

„Die albanischen Dörfer sind viel besser, viel reicher als die serbischen, es gibt viel Vieh dort. Manch einer hat 50 oder 80 Pferde, Tausende von Schafen. Bei einem türkischen Bauern fanden wir zehntausende Schafe und eine halbe Million Kilogramm Weizen in den Speichern. Ihre Häuser sind schöner, zweistöckig; manch einer, in Badrovci zum Beispiel, bei Skopje, hat neue landwirtschaftliche Geräte. Die Serben können sich nicht dazu entschließen, Vieh zu halten, weil es sonst die Kotschaki, albanische Banditen, wegnehmen würden. Die Serben, sogar die reichen, bauen in den Dörfern, wo es Albaner gibt, auch keine schönen Häuser. Und wenn ein Serbe ein zweistöckiges Haus hat, dann streicht er es nicht an, damit es nicht besser aussieht als die albanischen Häuser.“³⁸⁵

Daneben trat die orthodoxe serbische Kirche mit ihren Klöstern als Großgrundbesitzer auf.³⁸⁶

³⁸¹ Vgl. hierzu u. a. Peter BARTL, Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte, *Münchener Zeitschrift für Balkankunde* 1 (1978), 27-69; Pal Pjetër DOÇI, Gjendja ekonomike-shoqërore e Mirditës në fund të shek. XIX dhe në fillim të shek. XX, *Studime historike* 2 (1973), 63-86.

³⁸² Bericht Lippich an Beust, Prisen, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189. Vgl. auch Bericht Lippich an Andrassy, Prisen, 30. August 1875, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Zu den Fandi vgl. Eva Anne FRANTZ, Catholic Albanian Warriors for the Sultan in Late Ottoman Kosovo. The Fandi as a Socioprofessional Group and their Identity Patterns, in: Nathalie CLAYER/Hannes GRANDITS/Robert PICHLER (Hgg.), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London 2011, 182-201.

³⁸³ Lippich an Beust, Prisen, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Lippich an Andrassy. Prisen, 15. Dezember 1873, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200; Lippich an Andrassy, Prisen, 30. August 1875, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207; MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 218.

³⁸⁴ Vgl. hierzu Kapitel IV.1. und Kapitel VII.6.

³⁸⁵ Leo TROTZKI/Hannelore GEORGI/Harald SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege 1912-13*. Essen 1995, 151.

³⁸⁶ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 183.

IV. Das Zusammenspiel lokaler, regionaler und internationaler Akteure

1. Der osmanische Staat

Der osmanische Staat befand sich im 19. Jahrhundert in einer starken Umbruchszeit, einer Zeit des Machtverfalls, den er mit Reformen aufzuhalten und sogar rückgängig zu machen versuchte. Auch wenn der Erfolg der Reformversuche in weiten Teilen äußerst begrenzt blieb, hatten diese dennoch massive Auswirkungen auf die interreligiösen und interethnischen Beziehungen. Zum einen war es das Ziel des osmanischen Staates, ehemals indirekt beherrschte Gebiete, so auch Kosovo, staatlich stärker zu durchdringen und zu kontrollieren. Zum Zweiten sollte das christlich-muslimische Verhältnis neu geregelt und eine Gleichstellung und Gleichbehandlung durchgesetzt werden. Beide Vorhaben konnten nur teilweise umgesetzt werden. Im Folgenden sollen zunächst die staatlichen Zentralisierungsmaßnahmen und ihr begrenzter Erfolg aufgezeigt werden, um dann im Anschluss daran die Reformen des Steuersystems, des Militär- und Gendarmeriewesens, der Verwaltungs- und Rechtsorgane zu beleuchten und hier insbesondere der Frage nachzugehen, inwieweit sich das christlich-muslimische Verhältnis in Kosovo änderte. Zentrale Reformen der Tanzimat-Zeit wurden während der Herrschaft Abdülhamids II. und der Jungtürken nicht abgebrochen, sondern fortgeführt; dennoch wiesen beide Regierungszeiten Charakteristika auf, die sie von der Zeit davor unterscheiden.

Die Reformbemühungen des Osmanischen Reiches hatten bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts im militärischen Bereich eingesetzt³⁸⁷ und wurden in der Tanzimat-Zeit in den Jahren 1839 bis 1876 intensiviert.³⁸⁸ Bei dem von Sultan Abdülmecid 1839 verkündeten

³⁸⁷ Die Reformbemühungen des Osmanischen Reiches setzten bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein, als Sultan Selim III. (1789–1807) das Militärwesen reformierte und eine zusätzliche Infanterieeinheit (Nizâm-ı Cedîd) schuf. In seiner Regierungszeit wurden auch erste ständige Gesandtschaften in den europäischen Hauptstädten aufgebaut. Vgl. Klaus KREISER, *Der osmanische Staat, 1300-1922*. München 2001, 34-36. Intensiver wurden die Reformbemühungen unter Sultan Mahmud II. (1808–1839), der die Janitscharen (1826) und das Timar-System (1831) auflöste. Erste Ministerien wurden gebildet und Reformen im Bildungssystem durchgeführt. Zum ersten Mal wurden muslimische Knaben zu einem Studium ins Ausland geschickt und Staatsschulen, in denen Offiziere und Beamten ausgebildet werden sollten, gegründet; Presse und Druck erlebten einen Aufschwung, wirtschaftliche Abkommen wurden mit Europa geschlossen. Vgl. Bernard LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*. 2. Aufl. London 1968, 76-103. Über die Entstehung der modernen Bürokratie im Osmanischen Reich vgl. FINDLEY, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, 36-38.

³⁸⁸ DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire*, 38-44; FINDLEY, *The Tanzimat*; Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*. New York 1998; Maurus REINKOWSKI, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. München 2005; Halil İNALCIK, *Application of the Tanzimat and its Social Effects*, *Archivum Ottomanicum* 5 (1973), 97-128;

Edikt *Hatt-ı Şerif-i Gülhane* („Großherrliches Dekret von Gülhane“) handelte es sich zunächst lediglich um eine allgemein gehaltene Absichtserklärung und Grundsatzentscheidung für die zu verfolgende Reformpolitik der kommenden Jahre, deren Hauptziele darin bestanden, die offensichtliche Schwäche des Osmanischen Reiches zu bekämpfen, seine militärische Niederlagen aufzuhalten und den technischen Fortschritt Westeuropas aufzuholen. Im Vordergrund standen eine stärkere Integration ehemals indirekt beherrschter Gebiete des Osmanischen Reiches, eine Zentralisierung der Verwaltung nach französischem Vorbild³⁸⁹ sowie eine Ausweitung und Neugestaltung des Bildungssystems. Zentral war daneben die Neugestaltung des Militärs durch den seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Angriff genommenen Aufbau eines stehenden Heeres und die Reform des Gerichts- und des Steuerwesens. Eine wichtige Komponente des Reformvorhabens war die Frage nach dem Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, welches neu geregelt werden sollte. So wurde festgehalten, Leben, Ehre und Eigentum für alle Untertanen unabhängig von religiöser Zugehörigkeit zu garantieren. Das Edikt *Hatt-ı Hümayûn* (1856) wiederum, in dem die Reformvorhaben bestätigt und erweitert wurden, enthielt keinen Passus über die Gleichstellung von Nichtmuslimen und Muslimen, was dem weiterhin geltenden religiösen Gesetz auch widersprochen hätte, sondern hielt lediglich fest, dass die neuen Regelungen für Muslime und Christen galten.³⁹⁰ Eine Karriere in Verwaltung und Militär sollte nun unabhängig von religiöser Zugehörigkeit möglich sein, die seit dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert neu gegründeten Zivil- und Militärschulen allen Konfessionen geöffnet und Muslime und Christen für fünf Jahre zum Militärdienst verpflichtet werden.³⁹¹ Im Bereich der Rechtspflege wurden gemischte Gerichte für Verfahren zwischen Muslimen und Christen eingerichtet. Bei Streitfällen innerhalb einer Religionsgemeinschaft wurden jedoch weiterhin getrennte Verhandlungen geführt. Insgesamt wiesen die Reformen zwar gewisse säkulare Tendenzen auf,³⁹² ihre religiösen Bezüge sind aber unverkennbar, was sich etwa darin zeigt, dass das im Zivilgesetzbuch kodifizierte Scheriat in Kraft blieb und der Einfluss der

Edouard ENGELHARDT, *La Turquie et le Tanzimat*. 2 Bde. Paris 1882-1884; FINDLEY, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, 151-227.

³⁸⁹ Thomas SCHEBEN, *Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatzeit. Gesetze, Massnahmen, Auswirkungen. Von der Verkündung des Ediktes von Gülhane 1839 bis zum Ausbruch des Krimkrieges 1853*. Frankfurt am Main u. a. 1991.

³⁹⁰ So FINDLEY, *The Tanzimat*, 18.

³⁹¹ Bereits das Militärsgesetz von 1843 hatte dies so geregelt. Nach fünf Jahren sollte ein siebenjähriger Dienst folgen, in dessen Rahmen jeweils ein Monat pro Jahr in der Hauptstadt des Sancaks absolviert werden sollte. Vgl. KALESHI/KORNTRUMPF, *Das Wilajet Prizren*, 181.

³⁹² Vgl. etwa auch das 1864 verabschiedete osmanische Staatsbürgerschaftsgesetz (1864), das unabhängig von religiöser Zugehörigkeit alle Untertanen des Reiches als Osmanen behandelte.

Ulema im Alltag der Bevölkerung, in den religiösen Schulen und den Gerichten in weiten Teilen des Osmanischen Reiches bestehen blieb.³⁹³

Staatliche Zentralisierungsmaßnahmen und ihr begrenzter Erfolg: Steuereintreibung, Rekrutierung, Entwaffnung, Bevölkerungsregistrierung

In Kosovo war die Tanzimat-Zeit, wie auch in anderen Teilen des Osmanischen Reiches, zunächst durch den Versuch geprägt, die Region unter direkte Staatsgewalt zu bringen. Dies scheiterte jedoch großteils aufgrund des lokalen Widerstands der Bevölkerung, der sich zu Beginn der 1830er Jahre gegen die Versuche der Osmanen richtete, Steuern einzutreiben und Rekruten für das stehende Heer (*nizam*) auszuheben, wobei es hier zu gemeinsamen Aktionen von albanischen und slawischen Muslimen kam.³⁹⁴ Zwar konnte schließlich die Macht lokaler einflussreicher Führer wie Arslan Pascha Begollis in Peja, Jashar Pascha Gjinollis in Prishtina sowie Mahmud und Emin Pascha Rotuls in Prizren erfolgreich gebrochen werden. Die Zentralisierungsmaßnahmen konnten aber auch in der Folgezeit nicht umgesetzt werden, da die lokale muslimische und christliche Bevölkerung weiterhin gegen Steuereintreibungen, Rekrutenaushebungen für das stehende Heer und Entwaffnungsversuche revoltierte.³⁹⁵ Muslime lehnten die stärkere Rekrutierungsversuche gerade hinsichtlich militärischer Einsätze in entfernteren Gebieten des Osmanischen Reiches ab. So zeigt sich, dass der Kriegsdienst für Muslime ähnlich wie andere Dienste für den osmanischen Staat mit einem hohen sozialen Prestige verbunden war, gleichzeitig aber auch als Belastung empfunden werden.³⁹⁶ Aufstände brachen 1843³⁹⁷ erneut aus, konnten

³⁹³ FINDLEY, The Tanzimat, 18-21; QUATAERT, The Age of Reforms, 854-856.

³⁹⁴ So wurde der Widerstand Mustafa Pascha Bushatllius in Shkodra durch die meist muslimisch albanischen Paschas in Prizren, Tetovo, Prishtina, Skopje, Peja, Gjakova, Vranje und Leskovac unterstützt. THËNGJILLI (Hg.), Kryengritjet popullore, 34-35, 138-139, 145-146, 148-149, 297; Dragoljub PAVLOVIĆ, Pokret u Bosni i u Albaniji protivu reforama Mahmuda II. Beograd 1913; Zana K. LITO, Shqipëria dhe Tanzimati. Tiranë 2002; Zija SHKODRA, Shqipnia në kohën e Tanzimatit. Tiranë 1959.

³⁹⁵ Zur Ausschaltung der lokalen albanischen Pascha und den Aufständen nach 1835 vgl. THËNGJILLI (Hg.), Kryengritjet popullore, 297-298, 301-303, 317-320; LITO, Shqipëria dhe Tanzimati, 91, 104; Ligor K. MILE, Kryengritjet popullore në fillim të Rilindjes sonë (1830-1877). Tiranë 1962. Die Aufstände werden in der albanischen Nationalhistoriographie großteils als Beginn der albanischen Nationalbewegung betrachtet, so auch bei Thëngjilli und Lito. MALCOLM, Kosovo, 185; IPPEN, Beiträge, 352-354, 357-360; SHKODRA, Shqipnia në kohën e Tanzimatit, 39-40.

³⁹⁶ Vgl. ähnliche Ergebnisse bei Hannes Grandits zu Muslimen in der Herzegowina: Hannes GRANDITS, 'From Reliable Bordermen to Good Taxpayers' – Problems of Economic and Social Integration of the Former Habsburg Military Borderland into Croatia, in: Miroslav JOVANOVIĆ/Karl KASER/Slobodan NAUMOVIĆ (Hgg.), Between the Archives and the Field: A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans. Graz 1999, 115-124.

³⁹⁷ In der albanischen Historiographie werden auch diese Aufstände, die Gebiete von Vranje bis Bitola umfassten und von Dervish Cara angeführt wurden, national gedeutet. So bei Shukri RAHIMI, Rëndësia historike e kryengritjes së Dervish Carës (1843-1844), in: Masar KODRA/Majlinda KODRA (Hgg.), Shqiptaret e

aber von den Osmanen 1844/45 durch Militärexpeditionen vorübergehend unterdrückt werden.

Um der Einberufung in das stehende Heer zu entgehen, fanden Muslime, die von dieser Regelung in erster Linie betroffen waren, verschiedene Wege. In mehreren Fällen erklärten sich beispielsweise Muslime zu Christen, da diese trotz der Reformvorgaben praktisch kaum zum Militärdienst eingezogen wurden.³⁹⁸ Die Erfolge der Osmanen blieben insgesamt begrenzt und nur so lange gesichert, wie osmanisches Militär vor Ort war. Zog sich dieses zurück, stellten sich die vorherigen Zustände bald wieder ein, weswegen die Militär- und Steuerreformen in Kosovo zunächst nicht weiter verfolgt wurden. Dass es sich hierbei lediglich um einen „äußeren Schein der Ergebenheit und Unterwürfigkeit“³⁹⁹ handelte, der osmanische Staat aber über kein Gewaltmonopol in der Region verfügte, wird auch in den Beschreibungen des katholischen Erzbischofs von Skopje deutlich, der die Situation in Kosovo 1845 trotz nicht vorhandener größerer Aufstände aufgrund der gewaltsamen, teils tödlichen Übergriffe als die einer „permanenten Revolution und Anarchie“ beschrieb.⁴⁰⁰

Die erneuten Versuche seit Mitte der 1860er Jahre, die Reformen umzusetzen, scheiterten am heftigen Widerstand insbesondere der albanischen Bevölkerung, die eine Einmischung des osmanischen Staates in lokale Angelegenheiten ablehnte: So zahlte die Bevölkerung in den Sancaks İpek und Prizren nur einen Teil der ursprünglich vorgeschriebenen Steuern; auch Rekruten waren sie nur begrenzt bereit zu stellen.⁴⁰¹ Während in den Städten die Reformen, wenn auch lediglich nominell und ansatzweise, umgesetzt werden konnten, zeigte sich in den abgelegeneren Berggebieten, in denen der osmanische Staat kaum präsent war, eine gänzlich andere Situation. Eine staatliche Integration in diesen Regionen misslang großteils. Die neuen muslimisch-christlich gemischten Gerichte existierten hier überhaupt nicht. Ebenso wenig konnten die Konskriptionen für das stehende Heer durchgeführt werden, wobei die Bergbewohner jedoch im Kriegsfall häufig weiterhin als

Maqedonisë. Shkup 1994, 213-222. Zitiert nach Robert PICHLER, Die Albaner in der Republik Makedonien – Geschichtswissenschaft im Spannungsfeld von Politik und sozialer Marginalisierung, in: Oliver Jens SCHMITT/Eva Anne FRANTZ (Hgg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. München 2009, 149-186, hier 168; LITO, Shqipëria dhe Tanzimati, 123-124.

³⁹⁸ Als im Sommer 1845 in der Gjakova-Region lediglich Muslime als Rekruten ausgehoben werden sollten, erklärte eine Gruppe von Muslimen, sie seien tatsächlich Christen. 70 dieser Krypto-Katholiken deklarierten öffentlich ihren Übertritt zum Christentum, um so dem Militärdienst zu entkommen. Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich 1846. Vgl. MALCOLM, Kosovo, 186-187.

³⁹⁹ IPPEN, Beiträge, 360.

⁴⁰⁰ Zitiert nach MALCOLM, Kosovo, 186.

⁴⁰¹ IPPEN, Beiträge, 363-368.

irreguläre Truppen (*başıbozuk*) Heeresfolge leisteten.⁴⁰² Die Bergbevölkerung stand den Reformen besonders ablehnend gegenüber, wie ein Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls aus Prizren 1870 zeigt, in dem dieser schreibt, dass die „Bergbewohner Hochalbaniens die Institutionen des Vilayets verabscheuen [...]“.⁴⁰³ Bis zum Ende der osmanischen Herrschaft blieben die Militärexpeditionen der Osmanen gegen Aufständische, Räuber und Kriegsdienstverweigerer erfolglos oder positive Resultate lediglich von kurzer zeitlicher Dauer.⁴⁰⁴

Aber nicht nur die Gebirgsgegenden, sondern der gesamte westliche Kosovo um Gjakova und Peja bereitete den Osmanen Schwierigkeiten. Gjakova wurde in einem Bericht eines albanischen Pfarrers aus der Region als eine „[...] *republica tanto mal governato che ogni malanno, e sceleragine vien commesso tutto dì, senza che il governo possa agire e far osservare le sue leggi, non avendo forza a falle osservare* [...]“⁴⁰⁵ beschrieben.

Der Widerstand der Bevölkerung gegen die Zentralisierungsmaßnahmen des osmanischen Staates äußerte sich in besonderem Maße in der Ablehnung von Bevölkerungsregistrierungen, die den Osmanen als Grundlage für Steuereinziehungen und Rekrutenaushhebungen dienten. Albanische Muslime stellten sich hier besonders stark der Registrierung der Frauen entgegen, weil sie diese gemäß einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht vom Beginn des 20. Jahrhundert als „Demütigung“ empfanden.⁴⁰⁶ Die Erfolglosigkeit dieser Zentralisierungsmaßnahmen war noch unter der Regierungszeit der Jungtürken, die derartige Reformen weiterverfolgten, spürbar. Die Bevölkerung widersetzte sich den Versuchen der Jungtürken, Steuern zu erheben, die Blutrache einzuschränken und Raub einzudämmen.⁴⁰⁷

Der Widerstand insbesondere albanischer Bevölkerungskreise gegen die staatlichen Zentralisierungsbestrebungen nahm nicht selten gewaltsame Formen an. Die Unzufriedenheit der lokalen Bevölkerung, die sich häufig gegen die Provinzgouverneure und die osma-

⁴⁰² IPPEN, Beiträge, 364, 367. Irreguläre Truppen waren auch nach den Tanzimat-Reformen im 19. Jahrhundert stark im Einsatz. Sie wurden von den Osmanen als Hilfstruppen betrachtet und konnten relativ unabhängig agieren, waren aber gleichzeitig auch sehr unzuverlässig. Über Ursprünge und Entwicklung der irregulären Truppen, James J. REID, *Crisis of the Ottoman Empire. Prelude to Collapse, 1839-1878*. Stuttgart 2000, 105-174.

⁴⁰³ Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁴⁰⁴ So etwa in der Luma-Region. Vgl. Lippich an Beust, 20. Juni 1871, Nr. 8. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

⁴⁰⁵ Soppi an Barnabò, Giacova, 5 Maggio 1863. PF SC Servia Bd. 5, 87v. Ähnlich auch Soppi an Barnabò, Gjakova, 24. April 1862, PF SC Servia Bd. 5, f. 40r-41v, der die „*anarchia diabolica*“ erwähnte.

⁴⁰⁶ Prochaska an Aeranthal, Prizren, 9. Juni 1909, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404; Schmucker an Kálnoky, Prizren, 6. Oktober 1884, Nr. 69. HHStA PA XXXVIII/Kt. 251. Vgl. ebenso KALESHI/KORNRUMPF, *Das Wilajet Prizren*, 201.

⁴⁰⁷ V[LORA], *Die Wahrheit*, 14.

nischen Beamten richtete, äußerte sich auf unterschiedliche Weise. In den 1870 und 1880er Jahren wurden osmanische Garnisonen angegriffen,⁴⁰⁸ Wachhäuser angezündet,⁴⁰⁹ die Regierungspost von Räubern überfallen,⁴¹⁰ blutige Zusammenstöße mit osmanischen Wachposten ereigneten sich,⁴¹¹ Telegraphenämter wurden besetzt⁴¹² und Telegraphenleitungen unterbrochen.⁴¹³ Der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich in Prizren berichtete 1872 etwa von einer „Bande“, die sich der Ausmessung eines Weingartens widersetzte. Sie verjagte die hiermit beauftragte staatliche Kommission und beschoss die Mitglieder des Ausschusses. Der Diplomat hielt weiter fest, dass am Tag darauf

„[...] eine bewaffnete Schaar von Bergalbanesen eine die Stadt beherrschende Anhöhe [besetzte], von welcher sie hinabschrien, daß sie von Vali und Vilajet nichts wissen wollten und eine Gewehrsalve herunterfeuerten, zum Zeichen, daß sie entschlossen seien, sich mit den Waffen in der Hand dagegen zu wehren.“⁴¹⁴

Die Abneigung der albanischen Bevölkerung gegen die osmanische Provinzverwaltung führte häufig dazu, dass osmanische Beamte verjagt wurden. So hielt Ippen über Novi Pazar fest:

„Der Kajmakam oder andere Beamte, welche ihr aus irgend einem Grunde nicht genehm sind, werden einfach davongejagt; wagt der Missliebige den Willen seiner Vorgesetzten mehr zu achten als den der unbotmäßigen Bürgerschaft und lässt nicht freiwillig sein Amt im Stiche, so wird thätlich bedroht und ist seines Lebens nicht mehr sicher. Der Brigadegeneral Hassan Pascha, welcher 1880 auf kaiserlichen Befehl die Entwaffnung durchführen wollte, wurde bei einem Volksaufzuge auf der Strasse erschlagen, ohne dass die Schuldigen eine empfindliche Strafe erfahren hätten.“⁴¹⁵

⁴⁰⁸ Lippich an Beust, Prisen, 23. Oktober 1871, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

⁴⁰⁹ Lippich an Andrassy, Prisen, 24. April 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

⁴¹⁰ Lippich an Andrassy, Prisen, 14. Mai 1872, Nr. 3 sowie Lippich an Andrassy, Prisen, 14. Juni 1872, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

⁴¹¹ Lippich an Andrassy, Prisen, 8. Februar 1875, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

⁴¹² Abschrift eines Berichtes vom 28. und 29. September 1884, Nr. 60 res an den Botschafter in Konstantinopel als Beilage in: Schmucker an Kálnoky, Prisen, 6. Oktober 1884, Nr. 68. HHStA PA XXXVIII/Kt. 251.

⁴¹³ Hickel an Kálnoky, Prisen, 15. März 1885, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁴¹⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 24. April 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

⁴¹⁵ IPPEN, Novibazar, 53-54. Einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge unternahmen albanische Muslime im Herbst 1875 einen Mordversuch gegen den Kaymakam von Prishtina. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 21. September 1875, Nr. 21. HHStA PA XII/Kt. 235.

Ähnlich berichtete der serbische Konsul Luka Marinković in Prishtina im Frühjahr 1890 über den Widerstand der albanischen Bevölkerung in Drenica gegen den gerade dort im Dorf Vërboc (serb. *Vrbovac*) bei Glogoc (alb. auch *Glogovc*, *Drenas*, serb. *Glogovac*) installierten Kaymakam, der sich schließlich gezwungen sah, seinen Sitz vorübergehend nach Prishtina zu verlegen.⁴¹⁶ Bereits im Januar 1891 berichtete der serbische Vizekonsul Todor Stanković über die erneute Erhebung der albanischen Bevölkerung gegen den Kaymakam, dessen Abzug gefordert wurde. Der Kaymakam floh gemeinsam mit 50 Gendarmen nach Mitrovica, während die Albaner gleichzeitig den Konak und die übrigen staatlichen Gebäude in Brand setzten und der Mutessarif sich zunehmend machtlos gegenüber den aus den Regionen Drenica, Gjakova und Peja versammelten Albanern zeigte, deren Anzahl auf 2000 angewachsen war.⁴¹⁷ Auf die Frage der Abgesandten des Mutessarifs von Mitrovica, warum sie die Gebäude in Brand gesteckt hätten, erklärten die Albaner: „Seit 500 Jahren hat es in Drenica keine staatliche Obrigkeit gegeben, sie ist weder erforderlich, noch wird es sie geben, solange wir leben!“⁴¹⁸ In der Interpretation Branislav Nušićs, der in seinem zweibändigen Werk über Kosovo – gemeint ist hier die Region zwischen Mitrovica und Kačanik – die Ereignisse in Drenica schilderte, leistete die „zügellose“ und „eigenwillige“ Bevölkerung in Drenica erfolgreich Widerstand gegen die neue administrative Einteilung des Gebietes. In der Region war der osmanische Staat praktisch nicht existent, die Bevölkerung zahlte keine Steuern, und die staatlichen Gesetze besaßen keine Geltungskraft, während gleichzeitig die „albanischen Oberhäupter“ herrschten und die Angelegenheiten nach dem Gewohnheitsrecht geregelt wurden. Auch stellte Drenica keine Soldaten für die reguläre Armee, zog aber im Kriegsfall mit *Başibozuk*-Truppen unter der Führung von albanischen Chefs in den Kampf.⁴¹⁹ Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich 1904 in der serbischen Region Stari Kolašin (serb. auch *Ibarski Kolašin*, alb. *Kolashin i Ibrit*), das administrativ zur Kaza Mitroviça gehörte und wo sich die orthodoxe Bevölkerung gegen den

⁴¹⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 36, 38. Auch Branislav Nušić beschrieb ausführlich den Widerstand in Drenica, gibt aber als Kaymakamssitz das Dorf Llaushë (serb. Lauša) bei Skënderaj (serb. Srbica) an. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 38.

⁴¹⁷ Vgl. Stanković an Đorđević, Priština, 18. Januar 1891, Nr. 14 und Stanković an Đorđević, Priština, 22. Januar 1891, Nr. 17. AS MID PO 1891 Fasz. V/Dos. III. Vgl. auch Bichler an Kálnoky, Üsküb, 12. Februar 1891, Nr. 17. HHStA PA XXXVIII/Kt. 284; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 38.

⁴¹⁸ Stanković an Đorđević, Priština, 18. Februar 1891, Nr. 30. AS MID PO 1891 Fasz. V/Dos. III. Siehe auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 38, 40. Vgl. auch KALESHI/KORN RUMPF, Das Wilajet Prizren, 179 Anm. 174. Im Mai 1895 kam es zu bewaffneten Unruhen in der Region Peja, in deren Folge der dortige Mutessarif fliehen musste. Vgl. Nušić an Bogičević, Priština, 27. Mai 1895, Nr. 54. AS MID PO 1895 Fasz. I/Dos. IX.

⁴¹⁹ Ein serbischer Konsularbeamter in Prishtina berichtete im Sommer 1896, dass sich Drenica erfolgreich geweigert hatte, Redif-Soldaten zu stellen, und lediglich drei Zigeuner eingezogen worden seien. Die albanischen Ältesten in Drenica hätten auf einer Zusammenkunft beschlossen, im Bedarfsfall lediglich *Başibozuks* zu stellen. Vgl. Matijašić an Novaković, Priština, 2. Juli 1896, Nr. 31. AS MID PO 1896 Fasz. III/Dos. VII.

dortigen Kaymakam auflehnte und forderte, ausschließlich zu Prishtina zählen zu wollen.⁴²⁰ Im Sommer des gleichen Jahres verjagten die Bewohner von Gusinje die osmanischen Gerichtsbeamten, die in ihren Augen nicht energisch genug gegen Grenzüberfälle der Montenegriner vorgegangen waren,⁴²¹ während im Frühjahr 1905 die osmanischen Beamten aus den muslimischen Dörfern der Region Mitrovica aus Protest gegen neue Steuervorschriften vertrieben wurden und der Markt in Mitrovica boykottiert wurde.⁴²² Auch kamen osmanische Beamten zu Tode; so wurde etwa im April 1904 der Kaymakam von Vuçitërn mutmaßlich von einem Albaner erschossen.⁴²³

Eines der Hauptziele der Reformen war es, die Bevölkerung zu entwaffnen oder zumindest das weit verbreitete öffentliche Tragen von Waffen zu verbieten, nicht zuletzt, um bewaffnete Aufstände gegen die osmanische Zentralregierung zu verhindern.⁴²⁴ Aufgrund des heftigen Widerstands der Bevölkerung konnte aber auch dies lediglich in einigen Städten durchgeführt werden – und auch nur für gewisse kurze Zeiträume.⁴²⁵ Die Militärexpeditionen der Osmanen brachten, wie bereits erwähnt, nur kurzen Erfolg, und das Waffentragen der muslimischen Bevölkerung und in geringerem Maße der albanischen

⁴²⁰ „Obwohl zur Kaza Mitrovica gehörend, leisteten sie dessen [des Kaymakams, E. F.] Vorladungen wegen Ernennung der neuen Muhtare (Dorfvorsteher) einfach keine Folge, indem sie behaupteten mit Mitrovica nichts zu tun haben und nur von dem viel entfernter gelegenen Priština dependieren zu wollen.“ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 5. April 1904, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Ähnlich rebellierte die Bevölkerung, als 1906 beschlossen wurde, dass die Steuern an Mitrovica gezahlt werden sollten. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 87-88. Rakić zufolge war ein wesentlicher Grund für die Haltung der serbischen Bevölkerung, dass aufgrund der Nähe Mitrovicas zu Kolašin die Steuerbeamten in früheren Zeiten, als das Gebiet administrativ zu Mitrovica gehört hatte, jeden Tag mit 50–100 Gendarmen und Soldaten gekommen seien, die die Bewohner der Kolašin-Dörfer verpflegen mussten. Der Hauptgrund, den die Bevölkerung aber verschwie, war, dass die Bewohner alle zu besteuern Dinge und vor allem ihr Vieh wegschafften, um so nur einen Teil der Steuern zahlen zu müssen. Dies war einfacher, wenn die Steuerbeamten aus einer entfernteren Region anreisen mussten.

⁴²¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Juli 1904, Nr. 50. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴²² Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. März 1905, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴²³ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 3. Mai 1905, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴²⁴ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 179.

⁴²⁵ Soppi an Barnabo, Giacova, 24. März 1871, PF SC Albania, Bd. 40, f. 42r-43r kritisiert die Machtlosigkeit der osmanischen Behörden, nahezu die gesamte Bevölkerung auf dem Land wie in der Stadt sei bewaffnet, sogar junge Knaben von 12 und 13 Jahren. Im Mai 1899 berichtete der serbische Vizekonsul Simić, dass zwar das Waffentragen verboten worden sei, das Verbot aber nicht durchgesetzt werden konnten. „Heute tragen in Priština die Albaner öffentlich Messer und Revolver [...]“. Simić an Đorđević, Priština, 28. Mai 1899, Nr. 156. AS MID PO 1899 Fasz. I/Dos. VII. Zum Widerstand der Albaner bei Entwaffnungsbestrebungen vgl. auch Stankovic an Đorđević, Priština, 22. Januar 1891, Nr. 17. AS MID PO 1891 Fasz. V/Dos. V. Siehe auch Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 10. Oktober 1904, Nr. 179. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

Katholiken blieb an der Tagesordnung,⁴²⁶ während die orthodoxe Bevölkerung mit Ausnahme weniger orthodoxer Dörfer bis in die 1890er Jahre größtenteils unbewaffnet war.⁴²⁷

Gemäß österreichisch-ungarischer Konsulatsberichte war noch im frühen 20. Jahrhundert das Waffentragen weit verbreitet, wenn es auch zeitweise etwas kontrolliert werden konnte.⁴²⁸ Während nicht selten aber das Tragen von Waffen innerhalb der muslimischen Bevölkerung toleriert wurde, ergriffen die osmanischen Behörden, wenn sie Christen bewaffnet antrafen, Maßnahmen dagegen:

„Die Mohammedaner von Ipek und Gjakova tragen wieder allgemein und öffentlich Waffen, [...]. Nur wenn ein Christ betroffen wird, daß er dem Beispiele seiner mohammedanischen Nachbarn folgend zur eigenen Sicherheit bewaffnet ausgeht, schreiten sofort Polizei und Gendarmerie ein, indem sie den Mann entwaffnen und der Strafbehörde einliefern.“⁴²⁹

Es kam auch vor, dass eine Art Kompromiss zwischen den osmanischen Regierungsbehörden und der lokalen muslimisch-albanischen Bevölkerung geschlossen wurde, wie etwa im Frühjahr 1904, als auf eine allgemeine Entwaffnung verzichtet wurde, die Bevölkerung aber im Gegenzug die Waffen in Depots lagern sollte.⁴³⁰ Im Sommer des gleichen Jahres trugen die Albaner auf dem Land und in den Bergregionen nordwestlich von Mitrovica, in dem Rogozna-Gebirge, aber erneut Waffen.⁴³¹ Albanische Muslime argumentierten gegen eine Entwaffnung, indem sie darauf hinwiesen, dass die christliche orthodoxe Bevölkerung von den benachbarten Balkanstaaten mit Waffen versorgt wurde. Berichtet wird, dass osmanische Beamte, wie etwa der Kaymakam in Novi Pazar, immer wieder versuchten, das Waffentragen zu verbieten, und wie sich die muslimische Bevölkerung widersetzte und argumentierte, dass die Serben auch bewaffnet seien.

„[...] und soll man sogar beschlossen haben das Verbot mit dem Hinweis darauf nicht zu beachten, daß die Serben nächst der türkischen Grenze nicht nur stets be-

⁴²⁶ Lippich an Andrassy, Prisen, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

⁴²⁷ So berichtet der österreichisch-ungarische Konsul Lippich, dass in Janjevo die Muslime bewaffnet waren, die Katholiken und Orthodoxen des Ortes hingegen nicht. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

⁴²⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 27. Januar 1904, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴²⁹ Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 10. Oktober 1904, Nr. 179. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

⁴³⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 3. Mai 1904, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴³¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Juli 1904, Nr. 50. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

waffnet auftraten, sondern in letzter Zeit auch wieder fleißig an Feldbefestigungen (: genaue Ortsangaben konnten leider nicht gemacht werden :) arbeiten.“⁴³²

Die Bemühungen, die Bevölkerung zu entwaffnen, zogen sich auch unter jungtürkischer Herrschaft bis 1912 hin, ohne dass die Entwaffnungsaktionen, ähnlich den anderen Reformbemühungen, einen längerfristigen Erfolg gezeigt hätten. Bedenkt man, dass in erster Linie muslimische Bevölkerungsgruppen bewaffnet waren, und zieht man die schwierige außenpolitische Situation in Betracht, die gekennzeichnet war durch fortlaufende territoriale Verluste an die Balkanstaaten und zunehmende Grenzkonflikte mit Serbien und Montenegro, lässt sich freilich fragen, wie stark das Interesse des osmanischen Staats überhaupt gewesen sein mag, seine muslimische Bevölkerung zu entwaffnen. Auf der Grundlage der für die vorliegende Arbeit verwendeten Quellen lässt sich hierauf keine befriedigende Antwort geben. Es ist jedoch vorstellbar, dass eine völlige Entwaffnung möglicherweise gar nicht beabsichtigt war oder die osmanische Politik zumindest zwiegespalten war in dieser Frage angesichts der Tatsache, dass Sultan Abdülhamid II. die Muslime seines Reiches als eine Art Bollwerk und „Wächter des Reiches“⁴³³ gegen die christlichen Nachbarstaaten betrachtete. Eine Interpretation von zeitgenössischen „Türken“ in Kosovo, die in diese Richtung zeigten, beschrieb der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica 1904. So sei

„[...] aus dem Munde etwas aufgeklärterer Türken öfters zu vernehmen, daß das Wichtigste bei der vorjährigen Aktion in Albanien: die allgemeine Entwaffnung der Albanesen und Christen unterlassen wurde, daß es ohne diese keine ernstliche [sic] Reformen geben könne und daß dieselbe entgegen anderweitigen Behauptungen von dem damals in Ostalbanien konzentrierten Truppenaufgebote bei vorhandenem Willen und entsprechenden klaren Befehlen aus Constantinopel ohne besondere Schwierigkeiten hätte durchgeführt werden können.“⁴³⁴

⁴³² Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. April 1904, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴³³ Hickel an Kálnoky, Prisren, 2. Mai 1885, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁴³⁴ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Ippen war der Meinung, dass zur Herstellung der staatlichen Autorität eine energische Militäraktion notwendig sei, vor der Konstantinopel aber zurückschrecke. Als einen der Gründe hierfür gab er die Befürchtung der Osmanen an, die Bevölkerung könne sich vom Staat entfremden, wenn sie gegen „ungläubige“ Angreifer eingesetzt würde. Vgl. IPPEN, Novibazar, 55.

Neben dem Widerstand gegen Entwaffnungsversuche richtete sich der Protest der muslimischen wie christlichen Bevölkerung gegen die Einführung neuer Steuern oder die Erhöhung bestehender Steuern⁴³⁵ für Muslime und Christen⁴³⁶ und die Eintreibung bereits bestehender Steuern.⁴³⁷ Ende des 19. und im frühen 20. Jahrhundert mussten einen großen Teil der Steuern sowohl Muslime als auch Christen zahlen, wobei die Steuereintreibung jährlich stattfand und häufig nach Dörfern und Stadtvierteln abgerechnet wurde. Direkt in die osmanische Staatskasse flossen die Viehsteuer auf Schafe, Ziegen und Schweine (*agnam*) und die Gebäudesteuer, außerdem der Zehent (*aşar/uşur*) und verschiedene Verkehrssteuern (*russumat*), die beide Steuerpächtern übertragen wurden, sowie eine Bildungssteuer, gegen die sich ebenfalls Widerstand regte.⁴³⁸ Christen mussten darüber hinaus, falls sie weiterhin keinen Militärdienst leisteten – und dies war, abgesehen von den Fandi, stets der Fall –, die sogenannte Militärbefreiungssteuer (*bedel-i askeriyye*) zahlen, die nach 1857 die Kopfsteuer (*cizye*) ersetzt hatte.⁴³⁹ Hinzu kamen weitere Steuern wie beispielsweise sogenannte Hilfssteuern (*jané*), die unabhängig von religiöser Zugehörigkeit ab dem 15. Lebensjahr gezahlt werden mussten und 1877 in den Sancaks Prizren und Üsküb 10 Piaster für ärmere, 20 Piaster für wohlhabendere Personen betrug,⁴⁴⁰ die 1885 im Sancak Priştine neu eingeführte Mautabgabe für Wagen und Tiere⁴⁴¹ und ab 1904 eine Großviehsteuer auf Pferde, Ochsen und Kühe.⁴⁴² Der Widerstand richtete sich freilich ebenso gegen die Willkür der Beamten, die aufgrund von Eigeninteressen Steuern einführen konnten. So legte

⁴³⁵ Vgl. die Versuche, den Zehent von einem Zehntel auf ein Achtel zu erhöhen. Abschrift eines Berichtes vom 28. und 29. September 1884, Nr. 60 an den Botschafter in Konstantinopel als Beilage in: Schmucker an Kálnoky, Prizren, 6. Oktober 1884, Nr. 68. HHStA PA XXXVIII/Kt. 251.

⁴³⁶ Zu den Steuerlasten von Muslimen und Christen vor den Tanzimat-Reformen vgl. BOUÉ, *Die europäische Türkei*. Bd. 2, 142-143.

⁴³⁷ 1906 erklärten serbische Bauern und Stadtbewohner aus Prizren, dass sie nicht mehr in der Lage seien, die Steuern zu entrichten und daher die neuen Auflagen und die Erhöhung der Militärbefreiungssteuer nicht mehr zahlen würden. Vgl. Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 18. Februar 1906, Nr. 15. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁴³⁸ 1887 trafen sich Notabeln aus den Sancaks Yeni Pazar und İpek in Skopje und verlangten, dass die Steuer ausschließlich für die Gründung von *iptidaiye*-Grundschulen verwendet werden sollte. Selçuk Akşin SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*. Leiden 2001, 148-149.

⁴³⁹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 37; IPPEN, Novibazar, 51; IPPEN, Beiträge, 356. Über Klagen der lokalen Bevölkerung wegen der Erhöhung der Gebäudesteuer um 10 % und der Militärbefreiungssteuer um 25 % vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 9. Juli 1888, Nr. 39. HHStA PA XXXVIII/Kt. 270. Zu den Steuern, die beispielsweise das Dorf Štirovica zahlen musste, vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 120.

⁴⁴⁰ Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Februar 1877, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

⁴⁴¹ Hickel an Kálnoky, Prizren, 16. Mai 1885, Nr. 65. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁴⁴² Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 3. Februar 1904, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Zum Steueraufkommen vgl. auch die Angaben für den Sancak Taşlıca 1905 bei ADANIR, *Die makedonische Frage*, 35-36.

Mazhar Bey, der im Herbst 1909 neuer Vali von Kosovo geworden war und gemäß Vlora lediglich an Aufstieg und Bereicherung interessiert war, im Frühjahr 1910 eine Steuer fest, um Verschönerungsarbeiten in Skopje durchzuführen. Vlora bezeichnet diese Steuer, die niemals offiziell beschlossen worden war, als schwere Last für die Bevölkerung.⁴⁴³

Entgegen früheren Bestrebungen der Tanzimat-Zeit konnte die Steuerpacht bis ins frühe 20. Jahrhundert nicht abgeschafft werden,⁴⁴⁴ Missbräuche waren weit verbreitet. Zum Teil verzeichneten Steuerpächter die eingenommenen Steuern nicht korrekt, um ihren eigenen Gewinn zu vergrößern. Auch kam es vor, dass bereits bezahlte Steuern an einen zweiten Pächter bezahlt werden mussten.⁴⁴⁵ Erst im frühen 20. Jahrhundert wurde erneut versucht, im Rahmen des Reformprogramms für Makedonien auch in Kosovo das System der Zehentpacht, bei der es besonders häufig zu Missbräuchen kam, zu reformieren. Neben der Höhe des Zehents, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts die größte Steuerlast für die bäuerliche Bevölkerung darstellte, war es vor allem die Art und Weise, wie die Steuer eingezogen wurde, unter der große Teile der Bevölkerung litten. Die Zehentsteuern wurden jährlich versteigert, wobei der Hauptpächter eines bestimmten Sancaks die Zehnten der einzelnen Kazas an Unterpächter und diese wiederum die einzelnen Nahiye an weitere Unterpächter versteigerten.⁴⁴⁶ Im Vilayet Kosovo hatte die Zehentreform zu einigen Verbesserungen geführt. Neben der Neuberechnung der Steuer auf der Grundlage einer fünfjährigen Durchschnittssumme wurde das Pachtsystem des Zehents reformiert, wobei 1903 die oben beschriebene Großpacht abgeschafft wurde und 1906 ein neues Reglement in Kraft trat, demgemäß unter anderem die ländlichen Gemeinden den Zehent gemeinschaftlich pachten konnte.⁴⁴⁷ Mit der Reform wurde auch versucht, die Zahl der christlichen Steuerpächter zu erhöhen, was jedoch nur begrenzt umgesetzt wurde. Während davor fast ausschließlich Muslime als Pächter anzutreffen gewesen waren, notierte der österreichisch-ungarische Konsul im März 1905, dass es im Sancak İpek nun auch einige, wenn auch wenige christli-

⁴⁴³ V[LORA], Die Wahrheit, 23.

⁴⁴⁴ Die Steuerpacht konnte auch in anderen Regionen des Osmanischen Reiches nicht abgeschafft werden. Vgl. QUATAERT, The Age of Reforms, 854-856; FINDLEY, The Tanzimat, 20-21.

⁴⁴⁵ Stanković an Đorđević, 16. Februar 1892, Nr. 33. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I.

⁴⁴⁶ Vgl. ADANIR, Die makedonische Frage, 36. Siehe auch IPPEN, Beiträge, 354-355.

⁴⁴⁷ Neben der Möglichkeit, den Zehent zu verpachten, was die am meisten verbreitete Art der Steuereinhebung war, wurde der Zehent auch vom Staat selbst eingehoben, wenn es an Pachtbewerbern mangelte oder die Angebote bei der Versteigerung zu niedrig waren. Diplomatische Aktenstücke zur Reformaktion in Mazedonien 1902-1906. Bd. 1. Wien 1906, 100, 108, 166-168. Vgl. auch ADANIR, Die makedonische Frage, 37.

che Zehentpächter gab, wobei bereits im Frühjahr 1905 nur ein kleiner Teil der Steuern gezahlt und diese wirtschaftlich ruiniert würden.⁴⁴⁸

Auch im militärischen Bereich gelang es praktisch nicht, die Ungleichbehandlung von Muslimen und Christen aufzuheben. Obwohl ursprünglich so vorgesehen, wurden die Christen in Kosovo – wie auch in anderen Regionen des Osmanischen Reiches – nicht in das osmanische Militärsystem integriert, sondern zahlten die sogenannte Militärbefreiungssteuer, eine Steuer, die erst 1909 abgeschafft wurde und die als Kopfsteuer auch vorher bestanden hatte und lediglich umbenannt worden war. 1910 kam es zu ersten Versuchen, auch Serben in den Militärdienst aufzunehmen.⁴⁴⁹ Dass sich in diesem Punkt folglich kaum etwas geändert hatte, spiegelt sich auch in der Wahrnehmung der lokalen Bevölkerung wider, die die Militärbefreiungssteuer großteils weiterhin als Kopfsteuer bezeichnete.⁴⁵⁰ Gleichzeitig zeigt sich aber, dass zum einen der Betrag der neuen Militärbefreiungssteuer denjenigen der alten Kopfsteuer zeitweise überstieg. Gemäß dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren betrug die Militärbefreiungssteuer 1875 für die Katholiken 30 Piaster für jeden männlichen Bewohner von Geburt an bis zum Tod und wurde sogar für Verstorbene erhoben, wohingegen lediglich Männer im erwachsenen Alter bis 60 Jahre aufgefordert gewesen waren, die Kopfsteuer zu zahlen; Beschwerden der Christen gegen die Steuer mehrten sich.⁴⁵¹ Zum Zweiten wurde mit der Reform versucht, steuerliche Ausnahmen für Christen, die dem osmanischen Staat zwar besondere Dienste leisteten – auch im militärischen und sicherheitspolitischen Bereich –, aber nicht in der regulären Armee dienten, abzuschaffen und das Steuersystem zu vereinheitlichen.

Als besonders schwierig und nahezu unmöglich erwies es sich, die Privilegien der katholischen albanischen Fandi abzuschaffen, die, wie bereits beschrieben, aufgrund ihres

⁴⁴⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 1. März 1905, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴⁴⁹ Prochaska an Aerenthal, Prizren, 8. März 1910, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

⁴⁵⁰ Vgl. IPPEN, Novibazar, 51. Die Höhe der Steuer betrug zwei Silbermedschidie (4 Gulden) pro Mann. Ippen verwendete hier den osmanisch-türkischen Begriff *harac* für die Kopfsteuer. Tatsächlich bezeichnete der Begriff aber nicht die Kopfsteuer, sondern die ebenso lediglich von Nichtmuslimen zu zahlene Grundsteuer. Der Begriff wurde aber oft auch für die Kopfsteuer verwendet. Ähnlich erwähnte der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich, dass die Militärbefreiungssteuer weiterhin als Kopfsteuer, als *harac*, bezeichnet wurde. Vgl. Lippich an Andrassy, Prizren, 4. Mail 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Gemäß Hammer-Purgstall wurde der Begriff „Haradsch“ für Kopfsteuer, den Zehent, die Grund- sowie die Ertragssteuer verwendet. Vgl. Joseph von HAMMER-PURGSTALL, Geschichte des osmanischen Reiches. Bd. 3: Vom Regierungsantritte Suleiman des Ersten bis zum Tode Selim's II. 1520-1574. Wien 1828, 481.

⁴⁵¹ Lippich an Andrassy, Prizren, 30. August 1875, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. 1876 erwähnte der Vizekonsul 26¼ Piaster für Katholiken und Orthodoxe, bezeichnete dies aber als eine Erhöhung im Vergleich zum Vorjahr, da sich die Steuerlast für einzelne Viertel erhöhte, indem Personen „bis in das höchste Greisenalter“ wie auch Verstorbene mitgezählt wurden. Vgl. Lippich an Andrassy, Prizren, 12. April 1876, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. 1906 wurde die Militärbefreiungssteuer erneut erhöht. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1906, Nr. 15. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

Polizei- und Militäreinsatzes als irreguläre Hilfstruppen und lokale Hilfspolizisten vor den Reformen keine Kopfsteuer gezahlt hatten und zunächst auch keine Militärbefreiungssteuer entrichten mussten. Seit den 1860er Jahren wurden auch sie zur Zahlung der Militärbefreiungssteuer aufgefordert, da sie gemäß der osmanischen Argumentation nicht als reguläre Truppen dienten.⁴⁵² Tatsächlich zogen die Fandi aber auch als irreguläre Hilfstruppen nicht immer für die Osmanen in den Krieg. So berichteten die Fandi aus Peja den beiden Reisenden Mackenzie und Irby, dass lediglich sie selbst Hilfstruppen im Krieg gegen Montenegro gestellt hätten, nicht jedoch die ländliche Bevölkerung. Die Fandi in Peja empfanden es nun als ungerecht, dass sie alle die Militärbefreiungssteuer zahlen sollten.⁴⁵³ Das Beispiel der Fandi, denen es bis 1883 gelang, die Zahlung der Steuer abzuwenden,⁴⁵⁴ zeigt wie schwierig es für die Osmanen war, die Reformvorhaben umzusetzen.

Die Militärbefreiungssteuer mussten aber auch Muslime zahlen, wenn sie keinen Militärdienst leisteten. In der Regel war eine Befreiung vom Militärdienst möglich, wenn man beispielsweise als einziger Sohn eine Familie ernähren musste.⁴⁵⁵ Durch die Zahlung der Militärbefreiungssteuer konnten sich Muslime lediglich von dem Eintritt in die aktive Truppe der Nizam-Einheiten loskaufen, trotzdem konnten sie jederzeit als *Redif* (Reserve-truppen)⁴⁵⁶ einberufen werden. Gerade in Zeiten von erhöhtem Truppenbedarf konnte es dazu kommen, dass die osmanische Regierung die Höhe der Militärbefreiungssteuer für Muslime herabsetzte. Während der Aufstände in der Herzegowina, in Bosnien und Bulgarien in den Jahren 1875/1876 wurde der Betrag für Muslime von 100 Lire auf 50 Lire gesenkt, die muslimische Bevölkerung betrachtete dies dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge jedoch nicht als Begünstigung, sondern „[...] vielmehr [als] eine ihr von der Regierung gelegte Falle, um möglichst viele Individuen zur Erlegung des ermäßigten Betrages zu ermuntern.“⁴⁵⁷ Tatsächlich gab es aber Bib Doda zufolge „zahlreiche Hintertüren“, um dem Militärdienst zu entgehen. So wurden beispielsweise Bestechungsgelder gezahlt, häufig waren aber auch nicht alle Dienstpflichtigen korrekt in die Bevölke-

⁴⁵² Lippich an Beust, Prisen, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁴⁵³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 39-40.

⁴⁵⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 12. Januar 1884, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 248.

⁴⁵⁵ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 120.

⁴⁵⁶ Die Redif wurden 1834 als Landwehr-Einheiten in den Provinzen des Osmanischen Reiches gebildet. Nach 1841 bedeutete der Terminus „Redif“ einen Soldaten, der seinen aktiven Militärdienst abgeleistet hatte und in der Reserve weitere vier Jahre diente. Vgl. Gustav BAYERLE, Pashas, Beks, and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire. Istanbul 1997, 126.

⁴⁵⁷ Lippich an Andrassy, Prisen, 12. April 1876, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

rungsregistrierungen aufgenommen worden. Ein Vater konnte etwa seine Söhne als Kinder seiner verschiedenen kinderlosen Brüder angeben.⁴⁵⁸

Die lokale Gendarmerie wies erhebliche Defizite auf. Einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht von 1900 zufolge waren Gendarmerie und Polizei unzulänglich organisiert, sie waren nicht in der Lage, die öffentliche Ruhe aufrechtzuerhalten, die Beamten hatten monatelang kein Gehalt bekommen, weswegen sie gezwungen waren, sich mit Räu-bern zu verbünden. Darüber hinaus wurden auch „übelbeumndete [sic] Individuen“ zu Gendarmerieoffizieren und Gendarmen ernannt. Bajram Curri, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts Gendarmeriekommandant in Prizren war, konnte beispielsweise durchsetzen, dass der dortige Polizeihauptmann abgesetzt und sein Neffe, „[...] ein übelbeumndeter Mensch, der bisher in Djakova in Verwendung gestanden ist und von Mitteln lebte, die er einerseits von Katholiken und Serben, andererseits auch von Mohammedanern erpreßte [...]“, ernannt wurde.⁴⁵⁹ Im Rahmen des Makedonischen Reformprogramms und des Münzsteger Abkommens von 1903, das Österreich-Ungarn und Russland ausgehandelt hatten,⁴⁶⁰ sollte nun unter anderem auch die Gendarmerie in den Vilayets Kosovo, Manastir und Selanik umgestaltet und von internationalen Offizieren der Großmächte überwacht werden. Nachdem in der Gendarmerie bisher – mit Ausnahme der katholischen albanischen Fandi im westlichen Kosovo – nahezu ausschließlich Muslime gedient hatten, sollten nun Christen aus der lokalen Bevölkerung⁴⁶¹ entsprechend ihrem Bevölkerungsteil als Gendarmen aufgenommen werden. Die Reformgebiete wurden in mehrere Sektoren aufgeteilt und Offizieren der Großmächte zugeteilt.⁴⁶² Albanische Muslime betrachteten die Reformen als

⁴⁵⁸ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 120.

⁴⁵⁹ Muthsam an Goluchowski, Prizren, 20. November 1900, Nr. 155. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399 mit weiteren Beispielen. Serbische Diplomaten kritisierten, dass das osmanische Militär teils gemeinsame Sache mit den Räubern machte. Vgl. Novaković an Ristić, Carigrad, 7. November 1887, Nr. 244. AS MID PO 1887 Fasz. I/Dos. II.

⁴⁶⁰ Zum Münzsteger Abkommen vgl. Francis Roy BRIDGE, Austria-Hungary and the Ottoman Empire in the Twentieth-Century, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 34 (1981), 234-271, 243-244; Aleš SKŘIVAN, Österreich-Ungarn, die Großmächte und die Frage der Reformen in Makedonien Anfang des 20. Jahrhunderts in: Wakounig MARIJA/Wolfgang MÜLLER/Michael PORTMANN (Hgg.), Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag. Wien, Berlin 2010, 517-532.

⁴⁶¹ Schon in den Jahren davor war es im Vilayet Kosova das Ziel, vermehrt Serben in die Gendarmerie aufzunehmen. Gemäß serbischen Konsulatsberichten bemühte sich 1896 lediglich der Mutessarif in Sjenica, dass die entsprechenden staatlichen Vorgaben auch umgesetzt wurden, was aber heftigen Widerstand der lokalen Muslime hervorrief. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 216.

⁴⁶² Österreich-Ungarn war für das Vilayet Kosovo (Sancak Üsküb) verantwortlich, Russland für den Sancak Selanik, England für den Sancak Drama, Frankreich für den Sancak Seres und Italien für das Vilayet Manastir. Vgl. Léon LAMOUCHE, *Quinze ans d'histoire balkanique* (1904-1918). Paris 1928, 44; Diplomatische Aktenstücke zur Reformaktion in Mazedonien 1902-1906. Bd. 1, 49.

eine Unterwerfung unter einen christlichen Staat.⁴⁶³ Ihr Widerstand richtete sich besonders stark gegen den Einfluss der ausländischen Gendarmerieoffiziere. Die Sancaks Taşlica (serb./mont. *Plevlje*) und Yeni Pazar und die westlichen Gebiete der Vilayete Kosovo und Manastir mit überwiegend albanischer Bevölkerung wurden von der Reorganisation der Gendarmerie und der Einteilung in Sektoren mit internationalen Offizieren ausgeschlossen, auch die Reformen wurden nur ansatzweise durchgeführt,⁴⁶⁴ wobei die Reformen in nahezu dem gesamten Territorium der Sancaks Debre und Prizren sowie in den südwestlichen Gebiete des Sancaks İpek „à une autre époque“ umgesetzt werden sollten. Der österreichisch-ungarische Sektor wurde später erweitert und das nicht reorganisierte Gendarmeriebataillon in Prishtina, das heißt zunächst die beiden Kompanien Preševo und Gjilan, miteinbezogen.⁴⁶⁵ Die Anwesenheit der österreichisch-ungarischen Offiziere im Sancak Üsküb wurde aber auch im restlichen Kosovo heftig diskutiert und abgelehnt. So berichtete 1904 der österreichisch-ungarische Vizekonsul über Treffen von reformfeindlichen Muslimen aus Novi Pazar, Mitrovica, Prishtina, Vuçitern und Gjilan,⁴⁶⁶ an denen „einflussreiche Türken“ teilnahmen, die die Reformen und hauptsächlich die Tätigkeit der ausländischen Gendarmerieoffiziere ablehnten. Bei den „einflussreichen Türken“ handelte es sich in erster Linie um albanische Muslime; geleitet wurde die Bewegung vom Mufti Hatim Efendi aus Mitrovica, von Ferhad Bey und Hoca Hafiz Ibrahim.⁴⁶⁷ Während eine umfassende Reorganisation der Gendarmerie unterblieb, wurden aber auch in den übrigen Sancaks des Vilayets Kosovo nun vermehrt Christen in die Gendarmerie aufgenommen.⁴⁶⁸ Albanische Muslime lehnten insbesondere die Aufnahme von orthodoxen Gendarmen ab, während sich gleichzeitig katholische Albaner gegenüber den Orthodoxen zurückgesetzt fühlten.⁴⁶⁹ Eine Folge hiervon waren gehäufte gewalttätige Konflikte.⁴⁷⁰ Albanischen Muslimen widerstrebte auch deshalb die Gendarmeriereform, weil sie eine allgemeine Entwaffnung fürchteten.⁴⁷¹ Der

⁴⁶³ ABDYLI, Lëvizja kombëtare shqiptare më 1900-1903, 34-36.

⁴⁶⁴ So wurden neue Steuern wieder abgeschafft und die Gendarmeriereorganisation nicht durchgeführt. Vgl. Zambaur an Aehrenthal, Mitrovica, 18. Mai 1907, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁴⁶⁵ Diplomatische Aktenstücke zur Reformaktion in Mazedonien 1902-1906. Bd. 1, 44-47, 155.

⁴⁶⁶ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. April 1904, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴⁶⁷ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 3. Mai 1904, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴⁶⁸ Gemäß den Berichten des österreichisch-ungarischen Konsuls sollten bis Spätherbst 1907 auch die Bezirke Gjilan und Preševo in den österreichisch-ungarischen Gendarmeriereformbereich eingegliedert werden. Zambaur an Aehrenthal, Mitrovica, 10. Juli 1907, Nr. 54. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁴⁶⁹ Dies beklagten vor allem die österreichisch-ungarischen Diplomaten, denen zufolge sich die Katholiken besonders eigneten, da ihre Treue, ihre Tapferkeit und ihr Ehrgefühl weit stärker seien als die von Orthodoxen oder Muslimen. Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 17. December 1904, Nr. 216. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

⁴⁷⁰ Vgl. hierzu Kap. VII.6.

⁴⁷¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. April 1904, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

gewaltsame Widerstand richtete sich infolgedessen auch gegen die erneut strenger durchgeführten osmanischen Kontrollen des Waffentragens und erneute Entwaffnungsversuche.⁴⁷²

Die Reform der Verwaltungs- und Rechtsorgane: Versuche der Gleichstellung und Gleichbehandlung von Christen und Muslimen

Die Reformen betrafen des Weiteren die Verwaltungs- und Rechtsorgane, in denen nun auch Christen und Juden vertreten sein sollten. Hier zeigt sich aber zum einen, dass die Einbeziehung der Christen in einem äußerst begrenzten Maße gelang, und zum Zweiten religiös geprägte Strukturen großteils bestehen blieben. So existierten neben den neu eingerichteten Zivil- und Strafgerichten die Scheriatgerichte weiter,⁴⁷³ und für Verfahren zwischen Angehörigen gleicher Konfession blieben getrennte Gerichte bestehen. Auf den administrativen Ebenen vom Vilayet bis zur Kaza wurden Verwaltungsräte mit gewählten muslimischen und christlichen sowie amtlichen osmanischen Mitgliedern gebildet. Zusätzlich sollte eine Generalversammlung einmal pro Jahr auf Vilayetsebene mit Vertretern aller Bezirke zusammentreten. Anhand der amtlichen osmanischen Jahrbücher, der *Salnames*, von 1873/74 und 1874/75 rekonstruierten Hasan Kaleshi und Hans-Jürgen Kornrumpf die verschiedenen Verwaltungs- und Justizorgane im Vilayet Prizren.⁴⁷⁴ Die wichtigste neue Einrichtung im Vilayet Prizren war der Verwaltungsrat des Vilayets unter dem Vorsitz des Valis. Die amtlichen Mitglieder setzten sich aus dem Richter (*naib*),⁴⁷⁵ dem Finanzdirektor, dem Mufti, dem Vilayetskanzler, dem Rechnungsführer für die religiösen Stiftungen und dem Hauptschreiber zusammen. Als gewählte Mitglieder waren vier Muslime, ein Katholik und ein Orthodoxer vertreten. Die Aufgaben des Vilayetsrates umfassten den Ausbau, die Finanzierung und die Sicherheit der Straßen, Brücken und öffentlichen Einrichtungen, Handel, Landwirtschaft und Steuereinzahlung, wobei Erkundigungen über die Verhältnisse in den einzelnen Kazas und die Probleme der Bewohner eingeholt werden sollten. Gemäß Kaleshi sollte der Rat zwar „eine Art Wilayetsparlament“ darstellen, in dem jedes Kaza vertreten war, die Angaben der beiden *Salnames* würden dies jedoch für das Vilayet Prizren

⁴⁷² Bei Versuchen, die albanische Bevölkerung des Dorfes Isnić zu entwaffnen, wurde ein osmanischer Leutnant von dieser erschossen. Vgl. Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 28. Juli 1904, Nr. 50. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Ein Waffenverbot konnte erneut nicht durchgesetzt werden. Auch die wiederholten Verbote und Hinweise, keine Waffen zu tragen, zeigen wie wenig erfolgreich die Entwaffnung war. Vgl. Telegramm Prochaska, Prisen, 20. Mai 1909, Nr. 15. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

⁴⁷³ KALESHI/KORNROMPF, Das Wilajet Prizren, 176.

⁴⁷⁴ KALESHI/KORNROMPF, Das Wilajet Prizren, 184-190.

⁴⁷⁵ Verwaltungsbeamter unterer Rangstufe, der den Kadi vertreten konnte.

nicht bestätigen. Seiner Meinung nach handelte es sich um eine „allgemeine Notabelnversammlung“.⁴⁷⁶

Neben dem Verwaltungsrat existierte auf der Vilayetsebene ein zentrales Appellations- und Strafgericht unter dem Vorsitz eines Richters, das zwei muslimische und zwei christliche gewählte Mitglieder zählte.⁴⁷⁷ Hier wurden vermögens- und strafrechtliche Fälle behandelt, die nicht in die Kompetenz der Scheriatgerichte und der christlichen Gemeinschaften fielen. Außerdem gab es ein Handelsgericht mit einem muslimischen Vorsitzenden, in dem drei muslimische und drei christliche gewählte Beisitzer saßen. Dieses Gericht befasste sich in erster Linie mit den handelsbezogenen Streitfällen zwischen Muslimen und Christen, die nicht vom Strafgericht behandelt wurden. Neben diesen Räten erwähnen die *Salnames* eine Reihe von weiteren kleineren Verwaltungsorganen auf Vilayetsebene.⁴⁷⁸ Auf den unteren Verwaltungsebenen existierten ähnliche Räte, so stand etwa dem Verwaltungsrat des Sancaks Prizren der dortige Mutessarif vor. Neben den amtlichen muslimischen Mitgliedern und dem orthodoxen Metropoliten, der ebenfalls als Mitglied in den *Salnames* angeführt wird, saßen dort auch drei Muslime und drei Christen als gewählte Mitglieder. Dem Appellations- und Strafgericht stand ein Richter vor, dem zwei muslimische und sogar drei christliche Beisitzer beigeordnet waren. Daneben existierten wie auf Vilayetsebene ein Handelsgericht und weitere Behörden. Ähnlich war auch die Verwaltung der Kaza organisiert. In der Kaza Priştine beispielsweise war der Mutessarif gleichzeitig der Vorsitzende des Verwaltungsrats, während die übrigen Organe stets von einem Richter oder muslimischen Präsidenten geleitet wurden und die gewählten Mitglieder die gleiche Anzahl an Muslimen und Christen aufwiesen. In der Grundstückskommission übertraf jedoch die Anzahl der gewählten christlichen Mitglieder die der gewählten muslimischen. So waren neben dem muslimischen Vorsitzenden, einem Schreiber und zwei muslimischen Mitglieder drei christliche Mitglieder vertreten.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 185.

⁴⁷⁷ Außerdem gab es ein Appellationsgericht des Vilayets mit einem muslimischen Vorsitzenden sowie drei muslimischen, zwei orthodoxen und einem katholischen Beisitzer, dessen genaue Funktion in Abgrenzung zum zentralen Appellationsgericht gemäß Kaleshi aus den *Salnames* nicht klar hervorgeht; möglicherweise handelte es sich lediglich um einen Teil des zentralen Appellationsgerichtes.

⁴⁷⁸ Die wichtigsten Organe waren die von einem Finanzdirektor geführte Rechnungsführung des Vilayets, die Vilayetskanzlei, deren Schreiber für den Schriftverkehr zuständig waren, eine muslimisch geleitete Steuerveranlagungskommission, die je zwei muslimische und christliche Mitglieder besaß, die Gendarmerieverwaltung unter der Leitung eines Regimentskommandeurs, eine Grundstücksabteilung, die alle den Grundbesitz betreffenden Änderungen registrierte, eine Behörde für fromme Stimmungen, das Einwohneramt und die Zentralstelle für Scheriatfragen.

⁴⁷⁹ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 189-190.

Festgehalten werden kann, dass in den neu gebildeten Räten stets ein Scheriatrichter den Vorsitz führte. Diesem waren – theoretisch – je drei muslimische und christliche Beisitzer zugeordnet. Auch wenn nicht immer drei gewählte Christen in den Räten vertreten waren, stellte allein die Tatsache, dass diese überhaupt vertreten waren, eine große Neuerung dar. Insgesamt blieben die Räte jedoch muslimisch dominiert, und so bezeichnen auch Kaleshi und Kornrumpf die Einbeziehung der Christen in das Verwaltungs- und Gerichtswesen als „fiktiv“. Sie halten fest, dass die neue Verwaltungsordnung zwar ein großer Fortschritt im Vergleich zu der Zeit davor gewesen sei, von einer wirklichen Gleichberechtigung der Christen könne aber nicht gesprochen werden.⁴⁸⁰ War das Verhältnis gemäß den *Salnames* zwischen den Konfessionen innerhalb der gewählten Mitglieder relativ ausgeglichen, zeigt sich, dass sowohl im Vorsitz als auch innerhalb der Mitglieder weiterhin ein muslimisches Übergewicht bestand, das freilich den tatsächlichen Bevölkerungsverhältnissen im Vilayet Prizren insgesamt entsprach.⁴⁸¹ Gerade die leitenden Funktionen waren sämtliche mit Muslimen besetzt. Ähnlich waren die Verhältnisse auch nach der Errichtung des Vilayets Kosovo 1877. Ippen zufolge hatte den Vorsitz des Zivilgerichts der Kadi inne, während das Strafgericht von einem eigenen Präsidenten, dem *ceza reisi*, geleitet wurde. Beide Gerichte besaßen darüber hinaus je einen muslimischen und christlichen Beisitzer aus der Bevölkerung.⁴⁸² Neben den bereits erwähnten Räten wurden auf Vilayets- sowie auf Sancak- und Kazaebene Bildungsräte und -kommissionen gegründet, die ähnlich funktionierten. Zu ihren Aufgaben zählte, neben der Schulaufsicht auch die Anzahl der Schulen zu erhöhen. Hier waren in Kosovo wiederum ausschließlich muslimische Ratsmitglieder vertreten.⁴⁸³

Die *Salnames* sagen freilich nicht unbedingt etwas darüber aus, ob die offiziellen Vorgaben auch eingehalten wurden. Für Kosovo scheint in der Tat, dass dies nur zum Teil der Fall war. So existierten die Räte nur in den wichtigeren Städten, waren aber selbst auch hier nur begrenzt arbeitsfähig. Die neu eingerichteten gemischt muslimisch-christlich besetzten Strafgerichte in Peja und Gjakova zu Beginn der 1860er Jahre etwa funktionierten nur sehr bedingt.⁴⁸⁴ Wie auch andere Reformgesetze konnten die Bestimmungen, die sich auf die gewählten christlichen Mitglieder bezogen, zunächst nicht oder nur teilweise umgesetzt werden. 1861 saß gemäß Mackenzie und Irby lediglich ein gewähltes christliches Mitglied

⁴⁸⁰ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 176, 184.

⁴⁸¹ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 183-184.

⁴⁸² IPPEN, Novibazar, 51-52.

⁴⁸³ SOMEL, The Modernization, 102, Anm. 147.

⁴⁸⁴ IPPEN, Beiträge, 363-364.

im Stadtrat von Prizren, was auch den späteren Beschreibungen der Gerichte durch Ippen entspricht. Bezogen auf alle Mitglieder hielten die beiden Reisenden fest, dass mit Ausnahme des gewählten christlichen Mitglieds alle übrigen muslimisch und die wichtigsten Posten mit den „most influential chiefs of the Arnouts“ besetzt seien.⁴⁸⁵ Ein ganz ähnliches Bild zeigte sich gemäß Hahn in Niš:

„Der Vorschrift nach sollen die grossherrlichen Administrativbeamten nur die Präsidenten der aus den Sommitäten aller Confessionen gebildeten Provinzial- und Kreisräthe oder Medschlis sein und von diesen Räthen die ganze Verwaltung ausgehen. In Praxi regelt sich jedoch der Machtumfang zwischen diesen grossherrlichen Beamten und den ihnen zur Seite stehenden Municipalkörpern nach dem Gewichte der betreffenden Persönlichkeiten. Ist der Pascha ein energischer Charakter und findet er in dem Rathe keine ihm gewachsenen Persönlichkeiten, so muss sich der Rath in der Regel zur Rolle des Statisten bequemen, und fällt dieselbe wenigstens seiner christlichen Fraction zu. Es gibt jedoch bereits Provinzialräthe, in welchen sich das christliche Element so kräftig fühlt, dass es mitunter selbst dem auf die türkische Fraction gestützten Pascha die Stirne zu bieten wagt.“⁴⁸⁶

Deutlich wird hier, wie ausschlaggebend die Rolle des muslimischen Vorsitzenden in den neu gebildeten Räten (meclis) war, der je nach Einfluss und Persönlichkeit umfassende Macht innehaben konnte. Außerdem zeigt sich in den Bemerkungen Hahns, wie in manchen Gegenden christliche Vertreter durch die neu gewonnenen Macht- und Einflussmöglichkeiten selbstbewusst auftraten und sich dem Vorsitzenden entgegenstellten.

Mackenzie und Irby zufolge sei die Tatsache, dass die christlichen Gemeinden in den Städten eher klein waren, ein Vorwand für die osmanische Lokalregierung „[...] for restricting Christian representation in the medjliss to a single member, or, if there are both Roman Catholic and Oriental Christians, to two members.“⁴⁸⁷ Die beiden Reisenden vermitteln hier den Eindruck, als würde die osmanische Regierung gezielt und vorsätzlich gegen Christen vorgehen. Dass die islamkritische Haltung der beiden Reisenden gleichzeitig auch ihre Wahrnehmung und Deutung beeinflusste, ist hier mit zu berücksichtigen und muss die Interpretation zumindest hinterfragen. Tatsächlich ist eine verallgemeinernde Argumentation, sämtliche osmanischen Beamten und Vilayetsregierungen seien christenfeind-

⁴⁸⁵ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 223-224.

⁴⁸⁶ HAHN, Reise von Belgrad nach Salonik, 35.

⁴⁸⁷ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 224.

lich eingestellt gewesen – wie etwa auch eine Reihe von serbischen Historikern argumentiert⁴⁸⁸ –, nicht haltbar. So waren lokale Serben selbst der Ansicht, dass der Vali auf Anweisung aus Istanbul ein Vorgehen der Albaner gegen die Serben duldete und diese deshalb sogar zur Auswanderung genötigt würden. Der serbische Konsul in Prishtina war der Meinung, dass es nicht schwer sei, diesen Rückschluss zu ziehen, da die osmanischen Behörden nicht gegen die Albaner vorgingen.⁴⁸⁹ Doch zeigen die Quellen, dass die Einstellung osmanischer Beamten sehr unterschiedlich sein konnte und neben besonders christenfeindlich gesinnten Staatsdienern⁴⁹⁰ sich auch viele für rechtliche und soziale Besserstellung der Christen einsetzten. Dem serbischen Konsul in Prishtina zufolge entließ beispielsweise der Mutessarif in Prishtina die Gerichtsmitglieder und -schreiber des Kazas Gilan, „[...] die bisher die Christen gequält, drangsaliert und mit Geld erpresst [...]“ hatten.⁴⁹¹ Nicht zuletzt aufgrund des Einflusses der russischen und serbischen Konsuln waren manche osmanische Beamte probulgarisch oder proserbisch⁴⁹² eingestellt. Gemäß Todor Stanković besaß beispielsweise der Vali Abdurrahman Pascha, der 1872/1873 dem Vilayet Prizren vorstand, eine bulgarophile Einstellung und setzte sich – ohne Erfolg – dafür ein, die in Prizren auf Osmanisch und Serbisch erscheinende amtliche osmanische Zeitung nicht in serbischer, sondern bulgarischer Sprache zu veröffentlichen.⁴⁹³ Mackenzie und Irby wiederum hielten fest, dass einige osmanische Beamte die Benachteiligung der Christen kritisierten und deren Position gegenüber Muslimen zu stärken versuchten, sich in ihrer Machtausübung jedoch stark eingeschränkt fühlten:

“[...] and certain Turkish governors, who would be glad to use the Christians against the local Mussulmans, have themselves described to us the treatment which deprives

⁴⁸⁸ Dies wird auch von einer Reihe von serbischen Historikern behauptet, so Dušan Bataković und Miloš Jagodić. Während diese stets die Benachteiligung der orthodoxen Bevölkerung hervorheben, traf dies auch auf Katholiken zu. So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1904, dass unter dem Vali Şakir Pascha die Mitglieder der katholischen Bevölkerung „bei jeder Gelegenheit den Serben gegenüber zurückgesetzt werden, [...]“. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Mai 1904, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁴⁸⁹ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 44. Die Beschwerden lokaler Serben hatten teils auch Erfolg. Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 183-184.

⁴⁹⁰ 1906 weigerte sich der Kaymakam von Mitrovica, eine Beschwerdeeingabe des russischen Konsuls bezüglich der Behandlung der Christen entgegenzunehmen. Vgl. Zambaur an von Aehrenthal, Mitrovica, 4. Juni 1907. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁴⁹¹ Marinković an Grujić, Priština, 8. Januar 1890, Nr. 4. AS MID PO 1890 Fasz. II/Dos. VIII. Ein gutes Verhältnis bestand zwischen dem Mutessarif von Prishtina, Hafiz Pascha, und dem serbischen Vizekonsul Todor Stanković. Vgl. Stanković an Đorđević, Priština, 17. Oktober 1891, Nr. 171. AS MID PO 1891 Fasz. I/dos. I.

⁴⁹² Den Serben gegenüber positiv eingestellt war der Kaymakam Sali Bey. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 164. Auch Rakić äußerte sich 1905 über das gerechte Vorgehen der Osmanen gegenüber lokalen Serben. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 43.

⁴⁹³ Todor P. STANKOVIĆ, Putne beleške po Staroj Srbiji, 1871-1898. Beograd 1910, 67-73.

the rayah member of the medjliss of all power. In the first place, he is one against many; secondly, he is used as a servant to hand pipes and coffee to the Mussulmans; thirdly he is sent out of the room whenever anything of importance is to be discussed. In consequence, few Christians, except such as are willing to expose themselves to ill-treatment, will consent to sit in the medjliss. Sometimes a poor wretch is put in and paid for it; sometimes a creature of the bishop's or the governor's is got in by intrigue, and then becomes the scourge of his own community.”⁴⁹⁴

Auch hier wird deutlich, dass die Einrichtung der Räte, wie bereits von Kaleshi und Kornrumpf ähnlich festgehalten wurde, nicht selten wirkungslos blieb. Die Stellung von Christen verbesserte sich nicht automatisch, sondern blieb nicht selten weiterhin geschwächt und untergeordnet.⁴⁹⁵

Während die Räte in den Städten zumindest ansatzweise arbeiteten, lehnte die Bergbevölkerung diese vehement ab, sie war auch nicht bereit, in diesen vertreten zu sein.⁴⁹⁶ Lediglich das Gewohnheitsrecht wurde anerkannt.⁴⁹⁷ In diesen Gebieten hatten die Osmanen zunächst darauf verzichtet, die Bevölkerung in die reformierten Verwaltungsorgane zu integrieren. Bis 1870 waren die Bergbewohner in den neu eingerichteten, mit muslimischen und nichtmuslimischen Mitgliedern besetzten Verwaltungsräten nicht vertreten. Als der Vali Ismail Rahmi Pascha zu Beginn des Jahres 1870 anordnete, dass auch die Bergbewohner im Verwaltungsrat von Gjakova vertreten sein sollten und sich hierfür Binek Ali, der Stammeschef der Krasniqi, bereit erklärt hatte, rebellierten die Bergbewohner dagegen: „Des représentants des tribus descendirent à Djakova et déclarèrent qu'ils ne permettaient à aucune des leurs de siéger au medjliss.“⁴⁹⁸ Im Frühjahr erschienen gemäß dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren 300 Bergbewohner der Stämme Gashi, Krasniqi, Bitushi und Berisha und erklärten, nachdem der Vali nicht bereit gewesen war, ihren Beschwerden Gehör zu schenken, erneut,

⁴⁹⁴ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 224-225. Der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica hielt 1906 fest, dass der dortige Mutessarif im Gegensatz zu seinem Vorgänger ein „etwas humaneres Vorgehen“ mit der christlichen Bevölkerung pflege. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 14. Februar 1906, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386. Auch die österreichisch-ungarischen Konsuln halten immer wieder fest, dass die osmanischen Behörden energisch gegen Verbrecher vorgehen würden. So u. a. Zambaur an Aehrenthal, Mitrovica, 11. Januar 1907, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁴⁹⁵ Auch Findley weist im Allgemeinen darauf hin, dass es nur sehr begrenzt möglich war, eine Gleichstellung von Muslimen und Christen tatsächlich umzusetzen. Vgl. FINDLEY, The Tanzimat, 28.

⁴⁹⁶ Vgl. etwa Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2 und Lippich an Beust, Prizren, 15. April 1870. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁴⁹⁷ Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁴⁹⁸ Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

„[...] qu’au delà du Drin ils ne voulaient pas de vilayet, qu’ils ne voulaient plus rien avoir à démêler avec le medjliss de Djakova et qu’ils insistaient sur le retour de Bairam et Chakir Aga. Ils déclarèrent hautement que, plutôt que d’accepter le vilayet, ils expatrieraient, et que, le gouvernement ne leur assignant pas d’autres demeures, ils sauraient bien en trouver eux-mêmes. Cette menace n’est pas sérieuse. Ces Albanais sont très attachés à leur patrie et préfèrent la mort même à l’exil. Mais elle a un sens caché qui s’explique par leur déclaration que dorénavant ils feraient ce qui leur plairait, qu’ils ne laisseraient pas toucher à leur indépendance et que, si on osait le faire, ils se soumettraient au Prince du Monténégro. Même si l’on voulait encore conserver des doutes à ce sujet, ce serait une erreur fatale.⁴⁹⁹

Die Diskrepanz zwischen Gesetz und dessen Umsetzung schildert eindrücklich auch Ippen:

„Die Organisation der Verwaltung ist demnach eine ganz gute; die bestehenden Gesetze und Verwaltungsvorschriften sind von modernem Geiste erfüllt und fassen auf den besten Grundsätzen – dennoch funktioniert die Verwaltung gar nicht oder in durchaus ungenügender Weise und, was noch schlimmer, in einem verderblichen, demoralisierenden Geiste. Die Regierung besitzt gar keine oder bestenfalls nur eine nominelle Autorität. In den Bezirken Kolašin, Bjelopolje, Rožhaj [sic] und Drenica bestehen wohl alle organisationsgemässen Behörden und öffentlichen Organe; dieselben funktionieren jedoch nur so weit, als die Bevölkerung es ihnen erlaubt; eine Massregel, welche aus irgend einem Grunde missliebig ist, kann nicht durchgesetzt werden, mag sie auch durch eine kaiserliche Verordnung dekretiert worden sein. [...] Die Justiz ist den Verbrechern gegenüber machtlos; diese fliehen in das Gebirge, und die Behörden haben nicht die Macht, ihrer habhaft zu werden; Mord, Raub und Diebstahl bleiben daher zumeist ungeahndet.“⁵⁰⁰

Ippen zufolge hatte der größere Teil der Beamten kein Interesse an einer besseren Ordnung und war mit der „Wahrung des Scheins einer Administration und Einhaltung der wesentlichen Förmlichkeit“ zufrieden. Daneben gebe es in jedem Bezirk

„[...] ehrgeizige und einflussreiche Personen, welchen der Fortbestand solcher ungeordneten Zustände sehr erwünscht ist, weil sie in diesem Chaos ungehindert ihren Leidenschaften und Begierden die Zügel schiessen lassen können. Dem oft bedeu-

⁴⁹⁹ Lippich an Beust, Prisren, 15. April 1870. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁵⁰⁰ IPPEN, Novibazar, 52-53.

tenden Einflüsse solcher Persönlichkeiten, welche allerdings nicht ‚aktive‘ Räuber“ sind, aber die Oberherren und Schützer aller unruhigen Elemente spielen, beugen sich auch viele Beamte, welche oft direkte Vorteile aus dieser Situation ziehen oder es mit Jenen, wegen deren bis in die höchsten Regierungskreise reichenden Konnexionen nicht verderben wollen. Die auf solche Weise korrumpierten Beamten schreiten selbstverständlich nicht gegen ihre Komplizen und Protektoren ein und machen sich dadurch teils direkt, teils indirekt zu ihren Mitschuldigen.“⁵⁰¹

Zwar gebe es auch Funktionäre, die bestrebt seien, bessere Verhältnisse herbeizuführen, diese seien jedoch in der Minderheit. Sowohl die katholische wie die orthodoxe Bevölkerung richteten neben Bittbriefen an das österreichisch-ungarische sowie das serbische und das russische Konsulat auch Petitionen und Beschwerdeschreiben an den Vali. So erhielt gemäß einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht der Vali Ismail Rahmi Pascha 1870 einen anonymen Beschwerdebrief in serbischer Sprache, in dem die Amtsführung des Valis kritisiert wurde. Vorgeworfen wurden ihm seine Trägheit, „[...] seine Geringschätzung der Christen und sein Fanatismus.“ Man fragte, ob er „[...] ignorieren würde, dass sich die Hohe Pforte auf dem Pariser Kongress verpflichtet habe, die Rechte seiner christlichen Untertanen zu respektieren [...]“.⁵⁰² In einem Gespräch mit Mackenzie und Irby beurteilten Serben in Kosovo – den genauen Ort geben die beiden Reisenden nicht an – ihre Situation im Vergleich zu der Zeit vor den Reformen sogar als eine Verschlechterung:

„In former days, when the governor was a native, he usually had a strong party in his council, for many of its members were his kin; hence the Christians had only to bribe him in order to secure a certain amount of protection. Nowadays, the governor must still be bribed, but being a stranger he has not the same power to shelter his protégés, so all the medjliss must be bribed too, and in this respect the Christian themselves told us that their present state is worse than the first.“⁵⁰³

Die hier angesprochene Bestechung scheint ein gängiges Phänomen innerhalb der osmanischen Beamtschaft gewesen zu sein,⁵⁰⁴ hing zum Teil wohl auch damit zusammen, dass

⁵⁰¹ IPPEN, Novibazar, 54.

⁵⁰² Lippich an Beust, Prisren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁵⁰³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 224.

⁵⁰⁴ Vgl. etwa Peez an Kálnoky, Prisren, 15. Mai 1890, Nr. 60. HHStA PA XXXVIII/Kt. 279.

Beamtengehälter unregelmäßig gezahlt wurden.⁵⁰⁵ Durch die Zahlung von Bestechungsgeldern war es beispielsweise für Muslime möglich, sich vom Militärdienst freizukaufen.⁵⁰⁶ Gemäß österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten nahm der Kadi in Prizren häufig von den gegnerischen Streitparteien Gelder. Sowohl Muslime als auch Christen klagten diesbezüglich, wagten jedoch nicht, Anzeige zu erstatten, da Bestecher wie Bestochener gesetzlich strafbar waren.⁵⁰⁷ Auch dass osmanische Beamte von Räubern bestochen wurden und diese dann laufen ließen, war keine Seltenheit.⁵⁰⁸

Auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigte sich, dass die Zulassung von Christen zu den Staatsämtern nicht durchgeführt worden war. So äußerte sich August Kral wie folgt:

„Die wenigen, in den Staatsdienst, und zwar gewöhnlich nur in untergeordnete Ämter Einlass findenden Christen sind mehr in Gnaden geduldet, unfähig zu nützen und vorwärts zu kommen, daher halb verachtete, meinungs- und rückenmarkslose Individuen. Die Vermehrung der christlichen Beamten, bei Gericht, im politischen Dienste u.s.w. ließe sich aber durchführen, sobald dieselben die Gewähr hätten, auch in höhere Stellungen vorzurücken, z.B. auch Gerichts- und Districtsvorständen werden zu können. Die Antheilnahme der Bevölkerung an der Verwaltung, welche gleichfalls gesetzlich festgesetzt und in der Provinz-, Kreis-, Bezirks-, und Gemeindeverwaltung auch theilweise durchgeführt ist, erweist sich in der Praxis als eine völlig belanglose, ist daher auch nicht geeignet, irgend etwas zur Verbesserung der Lage der Bevölkerung beizutragen. Ohne das ganze herrschende System zu ändern, liesse sich dieselbe durch Vermehrung der gewählten Mitglieder nach Nationalitäten, entsprechend ihrem Stärkeverhältnis, durch Gestaltung freier Wahlen, durch Beschränkung der kraft ihres Amtes theilnehmenden Mitglieder, Verbürgung der Respectirung der Voten, doch etwas wirkungsvoller gestalten.“⁵⁰⁹

Zu einer weiteren Umgestaltung des Justizwesens kam es im Rahmen des Reformprogramms für Makedonien. Gefängnisse sollten ausgebaut, Gerichtsurteile durch den obersten Gerichtshof kontrolliert, die Anzahl der Justizinspektoren erhöht und neben drei Muslimen

⁵⁰⁵ Memoire von Kral vom 10. September 1903: „Über die Reformen vom Jahre 1903 und einige mögliche Erweiterungen derselben“. Kriegsarchiv (im Folgenden: KA) Allerhöchster Oberbefehl (im Folgenden: Ahob) Chef des Generalstabs (im Folgenden: GSt) Militärattaché Konstantinopel/Kt. 53 Vgl. auch PERUNIĆIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 164.

⁵⁰⁶ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 121.

⁵⁰⁷ Prochaska an Gołuchowski, Prizren, 13. Juli 1904, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

⁵⁰⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 9. Januar 1906, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁵⁰⁹ Memoire von Kral vom 10. September 1903: „Über die Reformen vom Jahre 1903 und einige mögliche Erweiterungen derselben“. KA Ahob GSt Militärattaché Konstantinopel/Kt. 53.

auch drei Christen eingesetzt sowie unfähige Richter ausgewechselt werden. Wie bereits der österreichisch-ungarische Botschafter in Istanbul treffend festhielt, war „[...] die Frage [...] nur ob dieselben auch tatsächlich durchgeführt werden würden.“⁵¹⁰ Während es zum Teil Verbesserungen gab – so wurden in Prishtina beispielsweise ein Gericht I. Instanz eröffnet, ein Gerichtspräsident und Justizinspektoren ernannt und für das gesamte Vilayet Kosovo dem muslimischen Inspektor ein christlicher Stellvertreter zur Seite gestellt,⁵¹¹ wurden wichtige Vorhaben wie die Einsetzung christlicher Gerichtsbeisitzer insgesamt nur schleppend umgesetzt:

„Die zum Schutze der Christen geschaffene Institution der christlichen Gerichtsbeisitzer hat sich in der gegenwärtigen Form, wonach die Auswahl und Ernennung geeigneter Personen ausschließlich der Regierung zusteht, entschieden nicht bewährt. Unter dem Vorwande, daß nur rechtskundige Personen zu diesem wichtigen Dienste herangezogen werden dürfen, wurden furchtsame und unselbständige Leute ernannt, welche einzig um ihre Besoldung besorgt sind und sich als Werkzeug alle Ungerechtigkeiten mißbrauchen lassen, ohne je ein Wort der Mißbilligung für das, außer ihren sonst jedermann offenbare Unrecht zu finden.

Daß aber diese Institution, selbst in der gelinden Form, der Regierung unbehaglich ist erhellt daraus, daß die seit langer Zeit vacanten Stellen in Gusinje, Djakova und Gostivar nicht neu besetzt werden. Der orthodoxe Beisitzer in Ipek führt nur ein Scheinleben, da er angeblich den Verhandlungen nicht einmal beiwohnen darf; die Beschlüsse des Gerichtes werden ihm am Gang zur Signierung vorgelegt. Die zwei orthodoxen Beisitzer des Appellationsgerichtes in Prizren und der katholische Aza in Kalkandelen gehören zu der Eingangs citierten Kategorie. Es würde sich demnach empfehlen bei Neubesetzungen die Wahl der Beisitzer sofern sie den sonstigen gesetzlichen Vorschriften entsprechen der jeweiligen Religionsgemeinde zu überlassen.“⁵¹²

Ähnlich der Aufnahme von Christen in die Gendarmerie zeigt sich auch bei den christlichen Gerichtsbeisitzern, dass Orthodoxe häufiger als Katholiken aufgenommen wurden.

Insgesamt gelang es der osmanischen Regierung nur zum Teil, staatliche Rechtsvorschriften in Kosovo durchzusetzen. Albanern widerstrebten gerade die verstärkten Versu-

⁵¹⁰ Diplomatische Aktenstücke zur Reformation in Mazedonien 1906-1907. Bd. 2. Wien 1907, 79.

⁵¹¹ Diplomatische Aktenstücke zur Reformation in Mazedonien, Bd. 2, 91.

⁵¹² Lejanec an Goluchowski, Prizren, 17. December 1904, Nr. 216. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

che, dass Gerichtsflüchtlinge den staatlichen Gerichten übergeben werden sollten.⁵¹³ Die Osmanen sahen sich genötigt, gewohnheitsrechtliche Traditionen und Regelungen wie die Blutrache zu tolerieren und in die eigene Rechtspflege zu integrieren, um zumindest ansatzweise eine staatliche Kontrolle der Region zu gewährleisten.⁵¹⁴ Dies zeigt sich insbesondere in der Konfliktregulierung, die häufig im gewohnheitsrechtlichen Rahmen erfolgte.⁵¹⁵

Der technologische Fortschritt

Das 19. Jahrhundert war nicht nur durch Reformen, sondern auch durch einen starken technologischen Fortschritt geprägt, gegen den sich ebenfalls Widerstand in Teilen der lokalen Bevölkerung regte. Kontinuierlich wurden Waffentechnik und Kommunikationstechnologie modernisiert, das Eisenbahnnetz und Telegraphenleitungen ausgebaut und der Straßen- und Brückenbau fortgesetzt.⁵¹⁶ Bereits in den 1860er Jahren existierten Telegraphenverbindungen zwischen Prizren, Skopje, Prishtina, Novi Pazar und Niš, und von Prizren, Skopje und Peja war es möglich, sich telegraphisch mit Bitola, Thessaloniki und Istanbul zu verständigen,⁵¹⁷ in den 1880er Jahren existierten auch in Vuçitern, Mitrovica, Gjilan, Gjakova, Preševo, Štip, Kumanovo, Radoviš, Kratovo, Priboj, Nova Varoš (osm./türk. *Yeni Varoş*), Prijepolje, Pljevlje, Sjenica (osm./türk. *Seniçe*), Bjelo Polje (osm./türk. *Akova*) und Berane Telegraphenstationen.⁵¹⁸ Dass die lokale Bevölkerung die Neuerungen nicht immer ablehnte, sondern auch Möglichkeiten fand, diese für sich zu nutzen, zeigt sich besonders darin, dass Forderungen und Beschwerden häufig mittels Telegraphen kommuniziert wurden.⁵¹⁹ Die Eisenbahnlinien wurden ausgebaut und 1874 die Strecke Thessaloniki – Skopje – Mitrovica eröffnet.⁵²⁰ Die Haltung der lokalen Bevölkerung gegenüber dem Eisenbahnbau

⁵¹³ PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo*, 160.

⁵¹⁴ Vgl. beispielsweise Hickel an Kálnoky, Prisen, 5. Januar 1885, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256. Siehe auch RAKIĆ/MITROVIĆ, *Konzulska pisma*, 124-129; DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 56.

⁵¹⁵ Vgl. hierzu Kap. VII.1.

⁵¹⁶ Vgl. FORTNA, *The Reign of Abdülhamid II*, 39; GAWRYCH, *The Crescent*, 74. Zum Widerstand der lokalen Bevölkerung gegen Straßenbau vgl. etwa Prochaska an Gołuchowski, Prisen, 13. Juli 1904, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

⁵¹⁷ WIET, *Mémoire*, 285.

⁵¹⁸ Hickel an Kálnoky, Prisen, 27. August 1885, Nr. 79. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁵¹⁹ Vgl. beispielsweise Muthsam an Gołuchowski, Prisen, 3. April 1903, Nr. 43. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

⁵²⁰ Ursprünglich sollte die Eisenbahnstrecke gemäß der Konvention von 1869 Skopje mit Sarajevo verbinden, gemäß dem Abkommen von 1872 wurde die Strecke jedoch auf Skopje–Mitrovica beschränkt. Vgl. IPPEN, *Novibazar*, 153; Angelos A. CHOTZIDIS/Basil C. GOUNARIS/Anna A. PANAYOTOPOULO, *The Events of 1903 in Macedonia as Presented in European Diplomatic Correspondence*. Thessaloniki 1993, 42-46. Die Eisenbahn war im Vergleich zu den westeuropäischen freilich viel langsamer und fuhr an drei Tagen die Woche über Kačanik, Ferizaj, Lipjan, Globoderica bei Prishtina (nach den Balkankriegen 1912/13 erhielt der Ort den

war anfänglich durch vehemente Ablehnung gekennzeichnet, änderte sich dann aber in den folgenden Jahren. So konnte, wie Ippen Ende des 19. Jahrhunderts festhielt, die Bahnstation von Prishtina lediglich 7 km entfernt von der Stadt errichtet werden, da sich die „[...] damals noch ganz unzugänglichen und kulturscheuen Einwohner von Priština sich das verhasste moderne ‚Teufelswerk‘ möglichst weit vom Leibe halten wollten, während sie jetzt nicht müde werden, um eine günstigere Verlegung der Station zu bitten.“⁵²¹ Erwähnt sei an dieser Stelle auch der Aufschwung des Zeitungswesens durch den Druck amtlicher osmanischer Vilayetszeitungen. In den Jahren 1871–1874 erschien einmal wöchentlich zweisprachig auf Osmanisch und Serbisch die bereits erwähnte in Prizren herausgegebene Vilayetszeitung *Prizren*, die über lokale, in- und ausländische Geschehnisse und Entwicklungen, neue Gesetze und den technologischen und städtebaulichen Fortschritt informierte. Neben seinem Bildungsauftrag betonte die Zeitung, dass der Sultan sich um das Wohl seiner Bevölkerung, um alle Untertanen, ohne Unterschied des Glaubens und der Nationalität kümmerte.⁵²² Nach 1877 erschien in Prishtina erneut eine serbisch-osmanische Vilayetszeitung mit dem Titel *Kosova* (serb. „Kosovo“), die nach 1888 lediglich auf Osmanisch publiziert wurde.⁵²³

Die Politik Abdülhamids II.: Die Stärkung eines albanischen Islam

Auch wenn die Regierungsperiode Abdülhamids II. (1876–1908) als einschneidende Zäsur zu betrachten ist, bildete sie im Bereich vieler Reformen eine Kontinuität der Tanzimat-Politik.⁵²⁴ Während der neue Sultan einen autokratischen Führungsstil mit alleinigen Entscheidungsvollmachten pflegte und den Einfluss der vorher dominanten osmanischen Staatsmänner zurückdrängte, wurden zentrale Reformen der Tanzimat-Zeit nicht abrupt beendet, wie oben bereits gezeigt wurde. Unter Abdülhamid II. erfuhr der osmanische Staat, der schon in der Tanzimat-Zeit trotz einer Vielzahl säkularer Komponenten ein islamischer Staat geblieben war, in dem die Einheit von Staat und Religion vorgegeben war

neuen Namen Obilić (alb. Obiliq, heute auch Kastriot) und Vuçitërn nach Mitrovica. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 46–49; IPPEN, Novibazar, 153–154.

⁵²¹ IPPEN, Novibazar, 154. Nušić, der unter anderem in Graz studiert hatte, verwendete für seine Arbeit über Kosovo mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die Arbeit von Ippen. Bei Nušić werden die „unzugänglichen und kulturscheuen Einwohner von Priština“ zu „eigenwilligen Albanern“ umgedeutet. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 48–49. Der Widerstand wird auch kurz erwähnt in NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 4.

⁵²² *Prizren*, 14. August 1871, Nr. 1, 1.

⁵²³ KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 235–236. Zur Zeitung „Prizren“ vgl. S. 230–235. Siehe auch STANKOVIĆ, Putne beleške, 86–87.

⁵²⁴ Zum Verständnis der Epoche Abdülhamids II. vgl. auch die Arbeit über Ideologie und Herrschaftslegitimierung des Osmanischen Reiches in dieser Zeit: Selim DERINGIL, *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909*. London, New York 1998.

und in dem die Verwaltung und die Armee weiterhin muslimisch dominiert waren, eine deutliche Stärkung des Islam als Bezugspunkt, die der Osmanist und Historiker Donald Quataert unter anderem auf die Zuspitzung der wirtschaftlichen Krise und die Niederlage im russisch-osmanischen Krieg zurückführt:

„His rule began with the profound crisis of 1876-1878, a time of fiscal disaster and the catastrophic Russo-Turkish War. A Muslim reaction to the Tanzimat emerged and generated a resurgent Islamist-traditional consciousness that the sultan came to represent.“⁵²⁵

In der Regierungszeit Abdülhamids II. verstärkte sich die muslimische Dominanz in der Verwaltung, und der Islam wurde zu einem wichtigen inhaltlichen Faktor, indem der Sultan den islamischen Charakter des Osmanischen Reiches und seine Rolle als osmanischer Kalif betonte.⁵²⁶ Anders als in der Tanzimat-Zeit, in der die – wenngleich großteils erfolglosen – Bemühungen, die nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen stärker in die osmanische Verwaltung zu integrieren, im Zentrum standen, rückten nun die muslimischen Bevölkerungsgruppen in den Vordergrund. Abdülhamid II. betrachtete den Islam als Mittel, die verschiedenen ethnischen Gruppen islamischen Glaubens stärker an das Osmanische Reich zu binden. Die Loyalitätshaltung gegenüber dem Sultan war innerhalb der muslimischen Bevölkerung stark ausgeprägt, für die dieser als politisches und religiöses Oberhaupt einen wichtigen Bezugspunkt darstellte. Nicht selten widersetzte sich die lokale Bevölkerung den osmanischen Beamten, die die Reformen in Kosovo umsetzen sollten, indem sie ihre Petitionen direkt an den Sultan richtete und von diesem eine Änderung erhoffte. Die Loyalitätsbindungen gegenüber dem Sultan werden auch in den Statuten der Liga von Prizren 1878 deutlich, in denen sich die Unterzeichner auf das islamische Recht beriefen. Hier heißt es unter Punkt zwei:

„Unsere vornehmste Absicht ist, die kaiserlichen Rechte der unverantwortlichen Person Seiner Majestät des Sultans, unseres Herrn, zu wahren. Wir werden daher dieje-

⁵²⁵ QUATAERT, *The Age of Reforms*.

⁵²⁶ KARPAT, *The Politicization of Islam*, 176-177; FORTNA, *The Reign of Abdülhamid II*, 53. Der starke muslimische Charakter des Reiches zeigte sich etwa nach den territorialen Verlusten in Folge des russisch-osmanischen Krieges 1877/78. Zum einen verlor das Osmanische Reich großteils von Christen bewohnte Gebiete, zum Zweiten setzte ein Zustrom von muslimischen Flüchtlingen ein, der durch Vertreibungen und Migrationsbewegungen ausgelöst worden war, so dass die verbliebenen Gebiete einen höheren muslimischen Anteil aufwiesen als vorher. Vgl. FORTNA, *The Reign of Abdülhamid II*, 47; GAWRYCH, *The Crescent*, 109.

nigen, welche dem widerstreben und Unruhe stiften möchten, ferner jene, welche die Regierungsautorität zu schwächen versuchen, und jene, welche ihnen dabei Vor-schub leisten sollten, als Feinde der Nation und des Vaterlandes betrachten, ins solange sie sich nicht bessern, sowie jene, welche den loyalen Landeseinwohnern nahe treten sollten, aus unserem Gebiete weisen.“⁵²⁷

In Aufständen betonten Muslime häufig, dass sie nicht gegen den Sultan rebellierten.⁵²⁸ Aber nicht nur die muslimische, sondern auch Teile der katholischen Bevölkerung zeigten eine ausgeprägte Loyalität dem Sultan gegenüber. So hoben die albanischen katholischen Fandi ihr loyales Verhalten dem Sultan gegenüber hervor und bezeichneten sich als „treue Untertane [der] Sultane“.⁵²⁹

Angesichts der Tatsache, dass im Vilayet Kosovo die muslimische Bevölkerung abgesehen vom Sancak Yeni Pazar mehrheitlich albanisch war und muslimische albanische Chefs und Notabeln in der lokalen Gesellschaft über einen hohen Einfluss verfügten, verfolgte Abdülhamid II. hier eine „albanische Politik“ auf der Grundlage des Islam, den er als „natürliche Verbindung“ zwischen dem osmanischen Staat und den albanischen Muslimen betrachtete.⁵³⁰ Um die Region unter seine zentrale Herrschaft zu stellen, aber auch um Konflikten zwischen den albanischen Chefs zu begegnen,⁵³¹ beschenkte Sultan Abdülhamid

⁵²⁷ Ebenso Lippich an Andrassy, Skutari, 20. Juli 1878. Abgedruckt in: Actenstücke aus den Correspondenzen des kais. und kön. gemeinsamen Ministeriums des Äussern über orientalische Angelegenheiten. Bd. 1 (Vom 16. Mai 1873 bis 31. Mai 1877). Wien 1878, 113-114. Vgl. auch Jelinek an Andrassy, Prisen, 18. Juni 1878, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Das Kararname ist auch abgedruckt in PULAHA/PRIFTI (Hgg.), La Ligue, 55-59. Auf Albanisch in Stefanaq POLLO/Selami PULAHA (Hgg.), Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare, 1878-1912 (Memorandume, vendime, protesta, thirrje). Tiranë 1978, 40. Kristo Frashëri weist in seiner umfassenden Studie zur Liga von Prizren darauf hin, dass die politische Haltung der Ligamitglieder nicht einheitlich war und somit auch die Sultanstreue, die hier in den *Kararname* deutlich wird, nur für einen Teil der albanischen Bevölkerung zutraf, vgl. FRASHËRI, Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1997, 89-90.

⁵²⁸ Hickel an Kálnoky, Prisen, 15. März 1885, Nr. 36 und Hickel an Kálnoky, Prisen, 2. Mai 1885, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁵²⁹ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 40.

⁵³⁰ Diese Politik hatten dem Sultan mehrere osmanische Staatsmänner vorgeschlagen, so Safvet Pascha und Derwisch Pascha, der die Ligatruppen 1881 niedergeschlagen hatte und dem Sultan riet, seine Macht in den europäischen Provinzen auf die albanischen Muslime zu stützen. Er befürwortete eine starke militärische Präsenz in dem Gebiet sowie Reformen und meinte, die albanischen Muslime könnten als eine „iron barrier“ gegen Serbien, Griechenland und Montenegro eingesetzt werden. Vgl. GAWRYCH, The Crescent, 73-75.

⁵³¹ Vgl. den 1885/1886 ausgebrochenen und über zehn Jahre dauernden Konflikt zwischen Riza Bey Gjakova und Bajram Curri, in dessen Verlauf Abdülhamid II. beiden einen militärischen Rang und Kommandovoll-machten übertrug. Riza Bey wurde Major in der Gendarmerie von Shkodra, Bajram Curri zunächst Gendarmeriekommandant in Prizren, dann Kapitän der Gendarmerie in Prishtina. GAWRYCH, The Crescent, 133-134, der für Bajram Curri jedoch lediglich den Posten in Prishtina angibt. Riza Bey war zunächst der Kaymakamsposten in Vuçitërn angeboten worden, worauf dieser jedoch zurückhaltend reagierte. Vgl. Winter an Goluchowski, Prisen, 27. Oktober 1896, Nr. 165. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Bajram Curri war noch 1906 Gendarmeriekapitän in Prishtina, s. Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 30. September 1906, Nr. 63. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386. Zur Rolle Bajram Curris als Gendarmeriekapitän vgl. auch PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 157. Auch das Beispiel Isa Boletinis veranschaulicht die Politik Abdülhamids II. gegenüber

albanische „Loyalisten“⁵³² und lokale Chefs mit Regierungsämtern, Auszeichnungen, Titeln (paşa, bey), Geld und Land, während er gleichzeitig Maßnahmen wie Bestrafung und Amnestie einsetzte, wobei die meisten Exilierten nach einigen Jahren in ihre Heimat zurückkehren durften. So hatten Iliaz Pasha aus Dibra, Hasan Pasha aus Tetovo, Ali Pasha aus Gusinje und Abdullah Pasha aus Gjakova ihre Pascha-Titel als *Başıboz*-Befehlshaber in den Feldzügen der Osmanen gegen die Aufständischen in der Herzegowina und gegen Serbien erworben.⁵³³ Ali Pasha erhielt nach einem Aufenthalt in Istanbul einen Ordensstern⁵³⁴ und Waldgebiete und wurde im Oktober 1881 zum Mutessarif von Peja ernannt, während Hasan Pasha zur gleichen Zeit Mutessarif von Prizren wurde;⁵³⁵ Riza Bey Gjakova, der 1884 aus dem Exil zurückkehrte, wurde 1885 Kaymakam von Gjakova.⁵³⁶ Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren zufolge wurde aufgrund des Wunsches, [...] sich die Albanesen als Wächter des Reiches in guter Freundschaft zu erhalten, [...] die Nachgiebigkeit und das Vertrauen in ihre Loyalität [...] zu weit getrieben, [...].⁵³⁷

Eine Vorstellung davon, wie osmanischerseits versucht wurde, den Islam als Integrationsfaktor zu verwenden, vermittelt eine Rede des eben erwähnten Hasan Pasha aus Tetovo:

„Gott gewähre unserem Herrn dem Sultan langes Leben und sende Verderben über unsere Feinde. Ali Pascha von Gusinje u. ich wurden vom Sultan nach Constantinopel berufen und daselbst auf das gnädigste und ehrenvollste empfangen. Glaubst nicht dass der Sultan auf uns Albanesen vergessen hat; im Gegentheile; er liebt uns Albanesen Alle wie seine Kinder und wird nach wie vor für unser Heil und Wohlergehen Sorge tragen. Die zahlreichen außerordentlichen Ehrenbezeugungen mit welchen der Padischah mich und Ali Pascha von Gusinje zu überhäufen geruhte, gel-

einflussreichen lokalen Machthabern. Um dessen Macht zu brechen, ließ ihn der Sultan nach Istanbul kommen, wo dieser von 1902 bis 1906 in der Palastwache diente. Nachdem Boletini die vom Sultan angebotenen Titel und Stellungen abgelehnt hatte, musste er diesem versichern, nicht gegen ihn vorzugehen. Boletini erhielt Land vom osmanischen Staat und eine Offiziersstellung in der lokalen Gendarmerie. Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 29, 134.

⁵³² GAWRYCH, *The Crescent*, 80-82.

⁵³³ Jelinek an Andrassy, Prisen, 27. August 1878, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Zur osmanischen Politik, durch die Verteilung von Titeln und Geld einflussreiche Chefs für Regierungszwecke dienstbar zu machen, vgl. Zambaur an Aehrenthal, Mitrovica, 26. August 1907, Nr. 68. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386; Isa BLUMI, *Reinstating the Ottomans. Alternative Balkan Modernities, 1800-1912*. New York/NY 2011, 136 erwähnt ohne Angabe von Quellen, dass Ali Pascha nach 1878 den Pascha-Titel erhalten hätte, was jedoch den österreichisch-ungarischen Quellen widerspricht.

⁵³⁴ Schmucker an Haymerle, Üsküb, 23. Juni 1881, Nr. 107. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

⁵³⁵ Schmucker an Haymerle, Prisen, 13. Oktober 1881, Nr. 209, Schmucker an Haymerle, Prisen, 27. Oktober 1881, Nr. 218 und Schmucker an Haymerle, Prisen, 16. Dezember 1881, Nr. 229. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239; GAWRYCH, *The Crescent*, 81.

⁵³⁶ Hickel an Kálnoky, Prisen, 15. März 1885, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁵³⁷ Muthsam an Goluchowski, Prisen, 2. Mai 1885, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

ten nicht uns Zweien allein. Der Sultan erklärte ausdrücklich, dass er damit allen Albanesen ein Zeichen seiner besonderen Liebe und Gewogenheit geben und die Nation als solche dadurch ehren wollte und sendet Euch Allen durch mich seinen Gruß. Er befiehlt Euch, mit den kaiserlichen Truppen in Eintracht und Brüderlichkeit zu leben, denn Ihr seid ja eines Glaubens und Alle Unterthanen eines Reiches und nur durch Eintracht und festes Zusammenhalten ist es möglich, das Reich und speziell diese Länder zu erhalten und gegen unsere Feinde zu schützen und zu vertheidigen. Auch hat der Sultan der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass wir in kurzer Zeit die Länder, die uns von unseren Feinden geraubt wurden, zurückgewinnen werden und rechnet er hiebei auf Euere Unterstützung.“⁵³⁸

Der Versuch, religiöse Bezugspunkte anzusprechen, zeigt sich auch in der Haltung des Mutessarifs von Peja angesichts des andauernden Konflikts zwischen den albanischen Beys Haxhi Mulla Zeka und Riza Bey Gjakova 1897:

„Es heisst, dass der Gouverneur Ibrahim Pascha es für gut befunden habe, seinen Vorstellungen dadurch besonderen Nachdruck zu verleihen, dass er rückhaltlos erklärte, wenn nicht Friede gemacht werde, müsse sich das Land gefasst machen, einem ‚katholischen Giaur‘ anheimzufallen.“⁵³⁹

Die Referenz auf den Islam zeigt sich auch in der Weise, in der Abdülhamid II. die Reformen gegenüber den Muslimen im Vilayet Kosovo, die gegen die Reformen protestierten, zu begründen suchte. In einem Erlass hielt der Sultan fest, dass „[...] das Volk dem Sultan, der die Durchführung von Reformen zum Wohle seiner Untertanen angeordnet habe, gehorchen müsse und wer das nicht thue, kein wahrer Mohammedaner [...]“ sei.⁵⁴⁰ Auch bei anderen Gelegenheiten wandte sich Abdülhamid II. direkt an die Bevölkerung Kosovos. Als 1885 ein Überfall von Aufständischen aus der Region Luma und Gjakova auf Prizren verhindert werden konnte, richtete sich der Sultan in einem Telegramm an die osmanischen Behörden und die Bevölkerung Prizrens und dankte für die „muthige Verteidigung“ der Stadt.⁵⁴¹

Während seiner gesamten Regierungszeit stützte sich Abdülhamid II. auf albanische Muslime, die eine herausragende Rolle in der osmanischen Verwaltung und dem Militär

⁵³⁸ Schmucker an Haymerle, Prisen, 16. Dezember 1881, Nr. 229. HHSStA PA XXXVIII/Kt. 239.

⁵³⁹ Winter an Goluchowski, Prisen, 13. März 1897, Nr. 34. HHSStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁵⁴⁰ Muthsam an Goluchowski, Prisen, 3. April 1903, Nr. 43. HHSStA PA XXXVIII/Kt. 400.

⁵⁴¹ Hickel an Kálnoky, Prisen, 15. März 1885, Nr. 36. HHSStA PA XXXVIII/Kt. 256.

einnahmen.⁵⁴² So vergrößerte er auf Anraten von Safvet Pascha die Zahl der albanischen Muslime in der Palastwache, die bereits unter Sultan Abdülaziz existiert hatte und nun die neue Residenz des Sultans im Yildiz-Palast bewachen sollte, von mehreren Hundert auf etwa 5000 und erweiterte ihre Pflichten. Auch aus Kosovo diente eine Reihe von Muslimen in der Wache; besonders stark waren die Stämme aus der Region um Gjakova⁵⁴³ und Luma vertreten.⁵⁴⁴ Die lokale osmanische Politik in Kosovo diente dem Ziel, die muslimische albanische Bevölkerung durch eine Reihe von Maßnahmen an das Osmanische Reich zu binden und die Kommunikation zwischen osmanischen Beamten und lokaler Bevölkerung zu verbessern. Albanische Beamte in osmanischen Diensten hatten nicht selten eine Vermittlerfunktion zwischen der lokalen Bevölkerung und dem osmanischen Staat. 1901 bis 1908 stand etwa Şemsi Pascha als General der bereits erwähnten in Mitrovica stationierten 18. Infanteriedivision vor. Dieser hatte einen albanisch-bosnischen Hintergrund, war in einem kleinen Dorf im Sancak İpek geboren worden und als „Albaner“ bekannt.⁵⁴⁵ Dass die Erfolge der Osmanen hierbei jedoch sehr begrenzt waren, zeigt gerade das Beispiel Şemsi Paschas, der im westlichen Kosovo nicht beliebt war.⁵⁴⁶ Einflussreiche albanische Muslime waren als Beamte in der Region tätig, so beispielsweise Nexhip Draga, der Kaymakam in Skopje und Veles war, 1903 von seinen Ämtern aber zurücktrat. Aufgrund seines starken Einflusses in der Region Peja-Rugova-Mitrovica hoffte die osmanische Verwaltung, dass Nexhip Draga den Mutessarifposten von Peja übernehmen würde, was dieser jedoch nur vorübergehend bereit war zu tun.⁵⁴⁷ Bajram Curri war zu Beginn des 20. Jahrhunderts Gendarmeriekommandant in Prizren.⁵⁴⁸

Vor 1878 hatten osmanische Beamte nur selten die albanische Sprache beherrscht, da albanischer Unterricht in den Zivil- und Militärschulen nicht angeboten wurde und sie so beim Erlernen der Sprache auf sich selbst gestellt waren.⁵⁴⁹ Während Abdulhamid II. der albanischen Sprache ein wenig mächtig war,⁵⁵⁰ erhöhte sich erst in den 1890er Jahren das

⁵⁴² GAWRYCH, *The Crescent*, 76. So ernannte Abdülhamid II. im Januar 1903 Ferid Pascha Vlora, einen in Janina geborenen Albaner, zum Großwesir.

⁵⁴³ GAWRYCH, *The Crescent*, 83-85.

⁵⁴⁴ BARTL, *Die albanischen Muslime*, 57-58.

⁵⁴⁵ GAWRYCH, *The Crescent*, 110, 133. VLORA, *Lebenserinnerungen*. Bd. 1, 195-196.

⁵⁴⁶ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1906, Nr. 15. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁵⁴⁷ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 7. Mai 1905, Nr. 34. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁴⁸ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 20. November 1900, Nr. 155. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399.

⁵⁴⁹ Als Informationsquelle dienten ihnen etwa die *Salnames* des Vilayets Kosova, die teilweise von Albanern aus der Region verfasst wurden. Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 110, 114. Besonders umfangreich war das *Salname* von 1896, das 753 Seiten umfasste und auf nahezu 100 Seiten geschichtliche und kulturelle Informationen über die Albaner enthielt. Gawrych geht davon aus, dass Albaner dieses *Salname* verfassten.

⁵⁵⁰ GAWRYCH, *The Crescent*, 116.

Bewusstsein der osmanischen Beamten gegenüber der Notwendigkeit, Albanisch zu lernen,⁵⁵¹ wobei gleichzeitig anzumerken ist, dass Beamte, die in Kosovo dienten und Berichte über die Lage in der Region nach Istanbul schickten, teilweise selbst nur geringe Kenntnisse über die Bevölkerung und die lokalen Verhältnisse besaßen. Insgesamt waren wohl bis zum Ende der osmanischen Herrschaft weiterhin eher wenige Beamte der albanischen Sprache mächtig,⁵⁵² worauf auch die Forderungen der Albaner in den Aufständen 1910–1912 nach albanischsprachigen Beamten hindeuten. Zu den Beamten, die Albanisch lernten und gute Beziehungen zur lokalen Bevölkerung unterhielten, zählte etwa der in Istanbul geborene Mustafa Fevzi Çakmak, der später in der Türkei zum Marschall ernannt und Generalstabschef der türkischen Armee wurde. Mustafa Fevzi, der neben Albanisch auch Serbisch und Bulgarisch lernte, wurde 1899 zum Stabsoffizier der 18. Infanteriedivision in Mitrovica ernannt und absolvierte auch in den folgenden Jahren bis zum Ende der osmanischen Herrschaft in Kosovo seinen Militärdienst in der Region. 1909 wurde er zum Mutessarif des Sancaks Taşlica und 1912 zum Mutessarif des Sancaks İpek ernannt.⁵⁵³

Die Politik Abdülhamids II. zeigte sich in ihrem Bemühen, die Region längerfristig zu befrieden, insgesamt nicht erfolgreich. Zwar konnte die Loyalität albanischer Muslime gegenüber dem osmanischen Staat gestärkt werden, der Widerstand gegen Zentralisierungsbemühungen und Reformen blieb jedoch bestehen. Vor allem aber versäumte Abdülhamid II. eine Einbindung der christlichen, vor allem der orthodoxen serbischen Bevölkerung in die lokalen Herrschafts- und Machtstrukturen und eine Bindung der Christen an das Osmanische Reich, und die Entfremdung der orthodoxen Bevölkerung vom Staat nahm stark zu.

Die Jungtürken: zunehmende Vernetzung albanischer Muslime

Ähnlich wie die Regierung Abdülhamids II. bildete auch diejenige der Jungtürken eine einschneidende Zäsur. Im Folgenden soll auf drei wesentliche Entwicklungen eingegangen

⁵⁵¹ In den 1890er Jahren begann etwa Kazım Nami [Duru], ein osmanischer Armeeeoffizier türkischen Hintergrunds, während seiner Stationierung in Tirana Albanisch zu lernen. Sein Ziel war es, mit der lokalen Bevölkerung kommunizieren zu können. Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 115–116.

⁵⁵² 1908 waren gemäß Edith Durham beispielsweise der Kaymakam und der *Bin-Başı* (dt. Binbaschi/Bimbaschi, „Kommandant von einem Tausend“, militärischer Titel eines Bataillonskommandanten in der osmanischen Armee) in Gjakova keine Einheimischen, der *Bin-Başı* sprach weder Serbisch noch Albanisch. Vgl. DURHAM, *High Albania*, 243–244. Der Mutessarif in Prishtina stammte 1890 aus Anatolien und beherrschte ausschließlich die türkische/osmanische Sprache. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 49. Auch GAWRYCH, *The Crescent*, 116 hatte die Mehrheit der osmanischen Beamten keine Kenntnisse der lokalen Sprachen.

⁵⁵³ GAWRYCH, *The Crescent*, 116–117.

werden, die sich unter jungtürkischer Herrschaft verstärkten oder angestoßen wurden und die auch das Zusammenleben von Muslimen und Christen beeinflussten – die Verbreitung ethnischer und nationaler Identitätsangebote, eine verstärkte Vernetzung albanischer Beys in Kosovo und die Frage nach der christlichen Mitgestaltung der lokalen Politik. Hatte unter Abdülhamid II. der Islam eine zentrale Komponente in der Politik dargestellt, so nahmen unter jungtürkischer Herrschaft ethnische Elemente zum Teil an Bedeutung zu. Entgegen anfänglicher Dezentralisierungsbestrebungen setzten sich immer stärker national-türkische Standpunkte durch, die Autonomievorstellungen christlicher und nichttürkischer muslimischer Bevölkerungsgruppen ablehnten. Die Mehrheit der lokalen muslimischen Bevölkerung und die einflussreichen Chefs in Kosovo zeigten sich reformfeindlich und sympathisierten nicht mit den Jungtürken. Zwar konnten die albanischen Muslime zunächst davon überzeugt werden, die Wiedereinführung der Verfassung zu fordern, gleichzeitig mussten die Jungtürken aber auf zentrale Bedingungen der Albaner eingehen. So sollten das islamische Recht befolgt und die Unantastbarkeit von Abdülhamid II. gesichert werden sowie die Albaner ihre Waffen behalten.⁵⁵⁴ Die osmanische Gegenrevolution wurde von reformfeindlichen albanischen Muslimen wie Boletini unterstützt, die dem Sultan militärische Unterstützung anboten.⁵⁵⁵

Bei einer Betrachtung des christlichen Verhältnisses zu den Jungtürken lässt sich konstatieren, dass die serbische Bevölkerung anfänglich voller Freude und Hoffnung auf die neue Verfassung reagierte. Nikola Popović zufolge gingen die lokalen Serben davon aus, mit der Verfassung eine mit den Muslimen gleichberechtigte Stellung zu erhalten, wie es die Jungtürken angekündigt hatten. Die Serben „[...] umarmten und küssten einander und auch die Türken [...]“.⁵⁵⁶ Von Anfang an sei Popović selbst jedoch den Jungtürken gegenüber misstrauisch gewesen, da er sehr wohl gewusst habe, dass „[...] der Türke und die gleichberechtigte Freiheit nicht zusammengehen können!“ Aber auch die lokalen Serben zeigten sich bald immer distanzierter. Gemäß Edith Durham beklagten sich die Führer der serbischen Gemeinde, der Metropolit von Prizren, der Archimandrit von Gračanica und der Leiter der Klosterschule in Prizren über die neue Lage und erblickten in der jungtürkischen Revolution „[...] nur die Vereitelung aller ihrer Pläne. Eine gut verwaltete Türkei war der letzte ihrer Wünsche, denn das würde die Errichtung Groß-Serbiens verhindern.“⁵⁵⁷ Die serbische

⁵⁵⁴ V[LORA], *Die Wahrheit*, 7.

⁵⁵⁵ GAWRYCH, *The Crescent*, 168.

⁵⁵⁶ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 190.

⁵⁵⁷ DURHAM, *Die slawische Gefahr*, 230.

Unzufriedenheit wuchs während der Vorbereitung der Parlamentswahlen. So hielt Popović fest, dass die „Türken“ die serbischen Kandidaten nicht akzeptierten; erst die Drohung, in Istanbul Beschwerde einzulegen, ermöglichte es den Serben, zumindest einen Abgeordneten im Wahlkreis Prishtina durchzusetzen⁵⁵⁸ – neben einem serbischen Abgeordneten aus Skopje. So waren die 17 Parlamentsabgeordneten, die aus dem Vilayet Kosovo in das im Dezember eröffnete jungtürkische Parlament gewählt worden waren, nahezu ausschließlich muslimisch albanisch; lediglich zwei Serben, Sava Stojanović und Aleksandar Parlić, waren vertreten, während albanische Katholiken keinen einzigen Abgeordneten stellten.⁵⁵⁹

Die von den Serben empfundene Benachteiligung bei der Aufstellung der Kandidaten für die Wahl führte noch im August 1908 dazu, dass eine Konferenz der „angesehensten“ Serben aus den Vilayets Kosovo, Manastir und Selanik im Einvernehmen mit den Metropolen von Skopje und von Raška-Prizren organisiert wurde. Ziel war die Gründung einer „Serbischen Demokratischen Liga“, 1909 umbenannt in „Organisation des serbischen Volkes im Osmanischen Reich“ (serb. *Organizacija Srpskog Naroda u Otomanskoj Carevini*), die die Serben im Osmanischen Reich in ihrer Gesamtheit vertreten sollte und die auch von Belgrad unterstützt wurde.⁵⁶⁰ Auf der Konferenz wurde ein Zentralausschuss gewählt,⁵⁶¹ der noch im Herbst des gleichen Jahres Wahlen für eine Volksversammlung aller Serben im

⁵⁵⁸ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 191.

⁵⁵⁹ Aus Peja waren die Albaner Ahmed Hamdi Efendi, Ali Haydar Bey und Bedri Bey sowie als „türkischer“ Abgeordneter Hafiz Ibrahim Efendi im Parlament. Vgl. HACISALIHOĞLU, *Die Jungtürken*, 256. An anderer Stelle wird Hafiz Ibrahim Efendi als „Albaner“ angegeben, was auf sich überlappende ethnische Zugehörigkeiten hinweist. GAWRYCH, *The Crescent*, 163; KANSU, *The Revolution*, 249. Hacısalihoglu weist darauf hin, dass die ethnische Zugehörigkeit mancher Abgeordneten in der Forschung nicht eindeutig geklärt ist. Vgl. HACISALIHOĞLU, *Die Jungtürken*, 253. Des Weiteren wurden aus Prizren die Albaner Mehmed Emin Efendi, Yahya Bey und Süleyman Şerif Efendi gewählt, aus Prishtina der Mufti Mustafa Hamdi Efendi, Fuad Pascha und Hasan Bey (Prishtina) sowie der Serbe Sava Stojanović. Zambaur an Aerenthal, Mitrovica, 20. November 1908, Nr. 104. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386. Hacısalihoglu gibt für den Wahlkreis Prishtina außerdem den Albaner Şaban Pascha an. HACISALIHOĞLU, *Die Jungtürken*, 256. Aus dem Wahlkreis Skopje wurden die Albaner Nexhip Draga und Hoca Said Efendi, außerdem der Serbe Aleksandar Parlić und der Bulgare Todor Pavlov gewählt. Möglicherweise, aber eher unwahrscheinlich, gab es auch einen griechischen Abgeordneten aus Skopje. Aus dem Wahlkreis Sjenica wurde der Albaner Hasan Efendi gewählt, Plevlje vertrat Ali Vasfi Bey. Vgl. HACISALIHOĞLU, *Die Jungtürken*, 256, 265. 1908 wurden insgesamt 25 albanische Abgeordnete in das jungtürkische Parlament gewählt. Zum Verhältnis zwischen Jungtürken und Albanern vgl. BARTL, *Die albanischen Muslime*, 153-166.

⁵⁶⁰ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 191. Vgl. die Verfassung der Organisation in Rad narodne skupštine otomanskih Srba. Od 2 februara do 11 februara 1909. god. Skoplje 1910, 95-103.

⁵⁶¹ In diesen wurden Bogdan Radenković, Đorđe Hadži-Kostić, Sava Stojanović, David Dimitrijević, Jovan Šantrić, Milan Čemerikić, Velimir Prelić, Vasa Jovanović und Gliša Elezović gewählt. Vgl. Rad narodne skupštine otomanskih Srba.

osmanischen Reich organisieren sollte. Die serbische Volksversammlung trat schließlich 1909 in Skopje zusammen; sie zählte 40 Abgeordnete⁵⁶² und sollte jährlich tagen.

Der ablehnenden Haltung der lokalen Bevölkerung begegneten die Jungtürken, indem sie diese 1909 von den positiven Seiten der neuen Verfassung zu überzeugen versuchten. Dafür reisten jungtürkische Vertreter in die Städte Kosovos und suchten den direkten Kontakt mit der Bevölkerung. Im Juni besuchte Nazim Bey, Mitglied des jungtürkischen Klubs in Thessaloniki, die Städte Gjilan, Ferizaj und Mitrovica. Im Gespräch mit den dortigen „angeseheneren Türken und Serben“ erklärte er, dass „sie alle gleichberechtigte Söhne eines Volkes“ seien und in „Frieden und Eintracht“ leben sollten. Den Serben wurde darüber hinaus zugesichert, sie würden keinen Nachteil erleiden und sogar das „Recht und die Möglichkeit“ erhalten, in den Staatsdienst aufgenommen zu werden.⁵⁶³

Die jungtürkische Periode war für die reformfreudigen albanischen Beys aus Kosovo, die sich der Bewegung angeschlossen hatten – so Nexhip Draga und der aus Peja stammende Hafiz Ibrahim –, eine Zeit der Vernetzung mit anderen albanischen Intellektuellen, wodurch nationalalbanisches Gedankengut verstärkt diskutiert wurde.⁵⁶⁴ Die zunehmenden Türkisierungsbestrebungen lehnten die albanischen Beys entschieden ab. Die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung und die albanischen Chefs in Kosovo widersetzten sich den Jungtürken aber aus ganz anderen Gründen. Wie bereits in der Zeit vorher erregten die Reformversuche großes Misstrauen und riefen Widerstand hervor. Zunehmend ablehnend gegenüber den Jungtürken zeigten sich die Muslime in Kosovo, nachdem nach der osmanischen Gegenrevolution im April 1909 der Sultan gestürzt worden war.⁵⁶⁵ Die Christen wiederum nahmen am politischen Leben kaum Anteil, die Entfremdung der orthodoxen Bevölkerung vom Osmanischen Reich nahm weiter zu und führte zu einer verstärkten Hinwendung an Serbien. Den Jungtürken gelang es nicht, Reformen erfolgreich umzusetzen und die Konflikte innerhalb der Bevölkerung in den Griff zu bekommen. Auch unter jungtürkischer Herrschaft blieb Kosovo ein Unruheherd geprägt von Aufständen, Alltagsgewalt

⁵⁶² Vgl. Rad narodne skupštine otomanskih Srba, 17-19.

⁵⁶³ Rakić an Milovanović, Prishtina, 12. Juni 1909, Nr. 364. AS MID PO 1909 Fasz. II/Dos. IX.

⁵⁶⁴ GAWRYCH, *The Crescent*, 149, 163; RAMSAUR, *The Young Turks*, 17; SKENDI, *The Albanian National Awakening*, 335. Gleich nach der Verkündung der Verfassung wurde ein albanischer Unionsverein in Istanbul gegründet, in dessen Folge 21 Vereine unter anderem in Skopje entstanden. So gründete Draga 1907 in Skopje eine Abteilung des geheimen Komitees zur Befreiung Albaniens. V[LORA], *Die Wahrheit*, 15.

⁵⁶⁵ Prochaska an Aerenthal, Prizren, 4. August 1909, Nr. 69. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404; V[LORA], *Die Wahrheit*, 8; GAWRYCH, *The Crescent*, 168.

und osmanischen Militärexpeditionen, wobei es der osmanischen Regierung nicht gelang, insbesondere ihre schwache Stellung im westlichen Kosovo zu festigen.⁵⁶⁶

2. Der zunehmende Einfluss der Großmächte und der Balkanstaaten

Neue und einflussreiche Akteure waren in Kosovo seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die europäischen Großmächte, in erster Linie Österreich-Ungarn und Russland, in geringerem Maße auch Italien,⁵⁶⁷ sowie die Balkanstaaten Serbien und Montenegro. Über diplomatische Vertreter, Agenten, Reisende und Wissenschaftler war es diesen möglich, auf das lokale Geschehen und das interethnische und interreligiöse Zusammenleben einzuwirken, wobei Muslime und Christen, Albaner und Serben Rivalitäten innerhalb der Großmächte und der Balkanstaaten für die Durchsetzung ihrer Interessen ausnützten. Im Folgenden soll ein Überblick über das Engagement der verschiedenen Akteure gegeben werden und hierbei das Augenmerk auf die Frage gelenkt werden, wie Muslime und Christen in Kosovo auf das neue Wirken von Diplomaten reagierten.

Österreich-Ungarn

Eine prominente Rolle spielte Österreich-Ungarn, das über die Einrichtung des Kultusprotektorats nicht nur religiös, sondern seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auch politisch zunehmend an Einfluss gewann.⁵⁶⁸ Die Habsburger hatten im 17. und 18. Jahrhundert mehrere Verträge mit dem Osmanischen Reich abgeschlossen. Sie übten über das Kultusprotektorat Schutzrechte über die katholischen Christen und die katholische Kirche im osmanischen Südosteuropa aus und besaßen in diesem Rahmen auch die Möglichkeit, eine aktive Schulpolitik zu betreiben, und finanzierten Schulen, Krankenhäuser und Kirchen. Vor diesem Hintergrund konzentrierte sich die österreichisch-ungarische Politik zunächst auf die katholische Bevölkerung, der Schutz vor Übergriffen des osmanischen Staates und

⁵⁶⁶ Prochaska an Aerenenthal, Prisren, 14. September 1909, Nr. 87 und Prochaska an Aerenenthal, Prisren, 9. Januar 1910, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

⁵⁶⁷ Zur österreichisch-ungarischen und zur italienischen Albanienpolitik vgl. Hanns Dieter SCHANDERL, *Die Albanienpolitik Österreich-Ungarns und Italiens 1877-1908*. Wiesbaden 1971.

⁵⁶⁸ Vgl. IPPEN, *Das religiöse Protectorat*; Anna Hedwig BENNA, *Studien zum Kultusprotektorat Österreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888-1918)*, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 7 (1954), 13-26; Andreas GOTTMANN, *Konkordat oder Kultusprotektorat? Die Donaumonarchie und die diplomatischen Aktivitäten des Hl. Stuhls in Südosteuropa 1878-1914*, *Römische Historische Mitteilungen* 48 (2006), 409-464; Engelbert DEUSCH, *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld*. Wien, Köln, Weimar 2009.

lokaler Muslime geboten werden sollte. Angesichts des zunehmenden Gegensatzes zu Russland und Serbien sowie der fortschreitenden Schwäche des Osmanischen Reiches betrachtete es Österreich-Ungarn aber seit dem späten 19. Jahrhundert als immer wichtiger, auch genaue Informationen über die muslimische Bevölkerung einzuholen und sich insgesamt für die albanische Bevölkerung einzusetzen und deren Nationalbewusstsein zu fördern, wenngleich die Sancaks Pristina und Üsküb zunächst eine untergeordnetere Rolle spielten. In der sogenannten Albanischen Frage war es schließlich das Ziel Österreich-Ungarns, durch die Gründung eines albanischen Staates Serbien an einem Zugang zur Adria zu hindern.⁵⁶⁹ Auch wirtschaftlich besaß Österreich-Ungarn ein ausgeprägtes Interesse auf dem Balkan. In Kosovo setzte es sich etwa für den Bau einer Eisenbahnlinie ein, die Wien mit Thessaloniki verbinden sollte. Während 1874 die Strecke Thessaloniki – Mitrovica eröffnet werden konnte, wurde der Teilabschnitt durch den Sancak Yeni Pazar, die sogenannte Sandschak-Bahn, jedoch nie realisiert.⁵⁷⁰ Handelsverbindungen zwischen Österreich-Ungarn und Einzelnen bestanden in größeren Städten, insbesondere in Prizren und Skopje. Im 19. Jahrhundert wurden aus dem Vilayet Prizren Hasen- und Zickleinfelle, Ziegen- und Schafsfelle, Wachs, Wolle und Garn nach Österreich-Ungarn ausgeführt.⁵⁷¹

Österreich-Ungarn war seit 1870 mit einem Vizekonsulat in Prizren vertreten und besaß zudem seit 1889 in Skopje und seit 1904 in Mitrovica je ein Konsulat. Das steigende Interesse Österreich-Ungarns an der Region wird bei einer Betrachtung der Anzahl der Berichte, die die Konsuln nach Wien schickten, deutlich. So wurden aus Prizren 1870 noch lediglich elf Berichte nach Wien geschickt, während die Anzahl der Schriftstücke 1885 bereits über 100 betrug und nach 1908 zeitweise sogar täglich oder jeden zweiten Tag berichtet wurde. Aus Mitrovica wurden 1904 hingegen 87 Berichte verschickt, 1908 bereits 119 Berichte, während 1913 aus der Vilayethauptstadt Skopje 176 Berichte versendet wurden. Die Möglichkeit, der lokalen Bevölkerung Schutz zu bieten, hatte aber auch ihre

⁵⁶⁹ Zum Wandel hin zu einer aktiven Albanien-Politik Österreich-Ungarns seit 1896 vgl. SCHANDLER, Die Albanienpolitik, 59-69. Siehe hierzu das von Zwiedinek verfasste Memoire „Die albanesische Action des k. und k. Ministeriums des Aeussern im Jahre 1897“, Wien, 11. Januar 1898. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 422.

⁵⁷⁰ Franz-Josef KOS, Die politischen und wirtschaftlichen Interessen Österreich-Ungarns und Deutschlands in Südosteuropa 1912-1913. Die Adria-Hafen-, die Saloniki- und die Kavallafrage. Wien 1996, 22-23; Salomon WANK, Aehrenthal and the Sanjak of the Novipazar Railway Project: A Reappraisal, *The Slavonic and East European Review* 42 (1963), 353-369. Erst um die Jahrhundertwende nahm das Projekt konkrete Gestalt an und wurde seit 1907 intensiv vorangetrieben. Vgl. Isabel Friederike PANTENBURG, Im Schatten des Zweibundes. Probleme österreichisch-ungarischer Bündnispolitik 1897-1908. Wien, Köln, Weimar 1996, 321-326, 411-413, 417.

⁵⁷¹ Jelinek an Andrassy, Prizren, 12. September 1878, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225; HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1, 105-107; KALESKI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 207.

Grenzen, da aufgrund der teils großen Entfernung der Dörfer von den Konsulaten in Prizren, Mitrovica und Skopje die dortigen Diplomaten seltener aufgesucht wurden. Der Einfluss der Konsuln war so in erster Linie auf die Städte, in denen sie eingesetzt wurden, und deren Umland beschränkt,⁵⁷² auch wenn sie regelmäßig Informationsreisen im gesamten Vilayet unternahmen.⁵⁷³

Für die katholische Bevölkerung bot die neue Präsenz Österreich-Ungarns eine Möglichkeit, bei Übergriffen Schutz im Konsulat zu suchen. Dies war etwa im Herbst 1876 der Fall, als nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Krieges Montenegros und Serbiens gegen das Osmanische Reich auch eine Zunahme von Plünderungen und Raub in Prizren zu beobachten war und der Vizekonsul betonte, dass es ihm gelungen sei, „[...] der christlichen Bevölkerung einen gewissen moralischen Halt zu geben und ihr einiges Selbstvertrauen einzuflößen.“⁵⁷⁴ Österreichisch-ungarische Diplomaten unterstützten die albanischen katholischen Fandi in ihrer Forderung, keine Militärbefreiungssteuer zahlen zu müssen, daneben protestierten sie gegen Übertritte zum Islam, die unter Druck zustande kamen, aber auch für eine erhöhte Präsenz von Katholiken im lokalen osmanischen Beamtenapparat. Gleichzeitig ist festzustellen, dass die österreichisch-ungarischen Diplomaten zeitweise der Meinung waren, die albanischen Katholiken seien ihnen „wenig freundlich gesinnt“.⁵⁷⁵

Eine genaue Betrachtung der Haltung der muslimischen Bevölkerung gegenüber den österreichisch-ungarischen Konsuln zeigt, dass diese äußerst ambivalent war. Zunächst scheinen die albanischen Muslime der Anwesenheit der Konsuln neutral gegenüber gestanden zu haben; dies änderte sich jedoch nach 1876/1877. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren beobachtete einen negativen Umschwung in der lokalen muslimischen Wahrnehmung Österreich-Ungarns als Folge des russisch-osmanischen Krieges 1877/78.⁵⁷⁶ Zwar hatte Österreich-Ungarn auf keiner Seite in den Krieg eingegriffen, die Okkupation Bosniens und der Herzegowina sowie die Stationierung österreichisch-ungarischer Garnisonen im Sancak Yeni Pazar um Plevlje führte aber dazu, dass albanische Muslime aus dem Vilayet Kosovo Österreich-Ungarn zunehmend „misstrauten“ und die Befürchtung äußerten, Österreich-Ungarn könnte seine Garnisonen bis Mitrovica oder weiter ausdehnen. Würde dies hingegen nicht erfolgen, könnten „[...] die Arnauten unsere Armee als Verbün-

⁵⁷² Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁷³ Vgl. etwa Schmucker an Kálnoky, Prisen, 18. Juni 1881, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 243.

⁵⁷⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

⁵⁷⁵ Winter an Gołuchowski, Prisen, 25. November 1896, Nr. 168 und Winter an Gołuchowski, Prisen, 1. März 1897, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁵⁷⁶ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Februar 1877, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

dete, als Beschützer gegen Serbien und Montenegro ansehen [...],“ so der Vizekonsul.⁵⁷⁷ Tatsächlich zeigten Albaner auch während der Zeit der Liga von Prizren Sympathien gegenüber Österreich-Ungarn.⁵⁷⁸ Gleichwohl beurteilten österreichisch-ungarische Diplomaten noch in den 1880er Jahren die Haltung der muslimischen Bevölkerung ihnen gegenüber als „argwöhnisch“.⁵⁷⁹

Gerade in den nordwestlichen Teilen des Vilayets fürchteten muslimische Bevölkerungsgruppen vor dem Hintergrund der territorialen Nähe zu den österreichisch-ungarischen Garnisonen um Plevlje noch zu Beginn der 1890er Jahre eine „Okkupation“ Österreich-Ungarns, weshalb sie sich auch weigerten, ihre Waffen abzugeben.⁵⁸⁰ Insgesamt wandelte sich aber die misstrauische Haltung von Muslimen seit den späten 1890er Jahren, die der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren nun als eine sehr freundschaftliche charakterisierte.⁵⁸¹ Die positive Änderung des muslimischen Standpunktes spiegelte sich auch in der Art wider, wie die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien und der Herzegowina wahrgenommen wurde. Reiche Grundbesitzer aus Peja versicherten dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren 1896, die muslimische Bevölkerung hege die Hoffnung, Österreich-Ungarn werde ähnlich wie in Bosnien „Ordnung schaffen“, sie fürchte Russland und spreche sich ganz offen in dem Sinne aus, dass sie sich „[...] einer Occupation Österreich-Ungarns nicht widersetzen [...]“⁵⁸² würde. Insbesondere Haxhi Mulla Zeka, ein einflussreicher albanischer Muslim aus Peja, der sich zunächst russophil und antikatholisch zeigte, bemühte sich seit Ende des Jahres 1896 um gute Beziehungen zu Österreich-Ungarn⁵⁸³ und hatte sich angentlich auch angeboten, für einen „Anschluss Albanien’s an Oesterreich-Ungarn zu wirken, doch liessen die nahen Beziehungen, in welchen er seinerzeit mit der Umgebung des Sultan’s stand, sowie die Unverlässlichkeit seines Charak-

⁵⁷⁷ Jelinek an Andrassy, Prisen, 15. September 1878, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Vgl. auch Jelinek an Andrassy, Prisen, 21. Juli 1878, Nr. 14 und Jelinek an Andrassy, Prisen, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

⁵⁷⁸ Crenneville an Haymerle, Salonich, 9. März 1881, Nr. 35. HHStA PA XII/Kt. 263.

⁵⁷⁹ Hickel an Kálnoky, Prisen, 31. Dezember 1884, Nr. 86. HHStA PA XXXVIII/Kt. 251. Vgl. auch Hickel an Kálnoky, Prisen, 16. Mai 1885, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁵⁸⁰ Stanković an Grujić, Priština, 22. Januar 1891, Nr. 17. AS MID PO 1891 Fasz. V/Dos. III. Auch Ajdin und Ferat Draga, deren Familien aus der Region Mitrovica-Novı Pazar-Mojstir stammte, äußerten sich einem serbischen Konsularbeamten gegenüber als nicht pro-österreichisch. Vgl. PERUNIĆIĆ (Hg.), Pisma, 319.

⁵⁸¹ Winter an Gołuchowski, Prisen, 1. März 1897, Nr. 25 und Winter an Gołuchowski, Prisen, 13. März 1897, Nr. 34. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁵⁸² Winter an Gołuchowski, Prisen, 10. November 1896, Nr. 171. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁵⁸³ Winter an Gołuchowski, Prisen, 25. November 1896, Nr. 168 und Winter an Gołuchowski, Prisen, 1. März 1897, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

ters es bisher nicht ratsam erscheinen, auf seine Anerbietungen irgendwie einzugehen.“⁵⁸⁴ Gemäß den Erinnerungen Nikola Popovićs stand zu Beginn des 20. Jahrhunderts Isa Boletini, der auch enge Beziehungen zu Serbien pflege, in Kontakt mit dem österreichisch-ungarischen Konsul in Mitrovica.⁵⁸⁵

Zwar wird hier einerseits deutlich, dass albanische Muslime Österreich-Ungarn als wohlgesinnte und befreundete Schutzmacht wahrnahmen, was vor dem Hintergrund der sogenannten Liga von Peja zu sehen ist, deren wichtigster Entstehungsfaktor in der Befürchtung albanischer Muslime vor einer Aufteilung ihres Siedlungsgebietes zwischen Montenegro, Serbien und einem autonomen Makedonien lag. Gleichzeitig offenbart sich bei einer genaueren Betrachtung eine weiterhin ambivalente Haltung. So meinte Ajdin Draga in einem Gespräch mit dem österreichisch-ungarischen Dragoman in Skopje, vor dem Hintergrund einer territorialen Bedrohung durch die benachbarten Balkanstaaten müssten „die Hoffnungen der Albanesen, für den Fall als sie vom Sultan ihrem Schicksal überlassen, nicht die Kraft hätten, sich allein zu halten, – auf Italien oder Oesterreich gerichtet sein [...]“. Dem Dragoman zufolge war die italienische Einflussnahme nicht ganz ohne Erfolg geblieben, zum Teil gäbe es weiter Vorbehalte gegenüber Österreich-Ungarn, die sich aus den innenpolitischen Differenzen und den Konflikten der unterschiedlichen Nationalitäten im Habsburger Reich nährten und deren Bedeutung von italienischen Diplomaten herausgestrichen wurde. Ajdin Draga hielt fest: „Oesterreich hat viele slavische Volksstämme und diese, sowie die anderen Nationalitäten, aus welchen sich die Monarchie zusammensetzt, leben nicht in Eintracht [...]“. Riza Bey Gjakova wiederum merkte während eines Aufenthaltes in Skopje an: „Es ist zu bedauern, dass Oesterreich schwach ist; es herrscht dort keine Einigkeit; die Slaven führen es dem Ruine zu.“ Auch Reisende in Kosovo sprachen zu dieser Zeit kontinuierlich von der Schwäche Österreich-Ungarns, das „[...] einzig und allein durch die Liebe aller Nationen zu ihrem Herrscher noch zusammen gehalten [...]“ werde.⁵⁸⁶ Die zurückhaltende und reservierte Einstellung gegenüber Österreich-Ungarn zeigt sich auch in einem Gespräch, das Adjin und Ferat Draga zur gleichen Zeit mit dem serbischen Konsulatsschreiber Ivan Ivanić führten. Auf die Frage des Diplomaten, was sie von der „österreichischen Agitation“ hielten, antworteten die beiden Brüder, diese sei – ebenso wie die italienischen Versuche – praktisch ausschließlich innerhalb katholischer

⁵⁸⁴ Siehe das von Zwiedinek verfasste Memoire „Die albanesische Action des k. und k. Ministeriums des Aeussern im Jahre 1897, Wien, 11. Januar 1898. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 422, 8.

⁵⁸⁵ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 292.

⁵⁸⁶ Musani an Gołuchowski, Üsküb, 6. Januar 1899, o. Nr. HHStA PA XII/Kt. 312.

albanischer Kreise erfolgreich, während „wir muslimischen Albaner“ nicht auf Österreich hörten, da „wir wissen, wie sehr unsere muslimischen Brüder in Bosnien leiden.“ Zwar gäbe es auch muslimische Albaner, die sich mit Geld von Österreich-Ungarn kaufen ließen, es seien aber sehr wenige und sie selbst würden diese verachten.⁵⁸⁷

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts führte die verstärkte Präsenz Russlands, das 1903 in Mitrovica ein Konsulat eröffnete, dazu, dass albanische Muslime im nördlichen Kosovo Österreich-Ungarn zunehmend als Schutz bietende Macht wahrnahmen, die sie gegenüber serbischen und montenegrinischen Ambitionen, unterstützt von Russland, vertreten konnte.⁵⁸⁸ So berichtete der österreichisch-ungarische Diplomat 1904, er sei bei seiner Ankunft im neu errichteten Konsulat in Mitrovica von der muslimischen Bevölkerung freundlich empfangen worden, die Errichtung des Konsulats habe die Muslime insgesamt befriedet.⁵⁸⁹ Das österreichisch-ungarische Konsulat wurde gemäß Zambaur sowohl von albanischen wie von slawischen Muslimen als „Gegengewicht“ zum russischen Konsulat in Mitrovica betrachtet, das „[...] vollkommen unverhüllt türkenfeindlich [...]“ sei und von diesen „[...] zum Schutze der Türken gegen serbische Übergriffe angerufen [...]“ werde.⁵⁹⁰ Bei einem Vordringen Serbiens und Montenegros würde sich die lokale muslimische Bevölkerung unter der Bedingung, dass sie unter der Herrschaft des Sultans bliebe, für Österreich-Ungarn entscheiden, da dieses den Muslimen in Bosnien völlige Religionsfreiheit gewähre und ihren rechtlichen Besitz schütze.⁵⁹¹ Eine ähnliche Meinung vertrat der serbische Vizekonsul Milan Rakić, der festhielt, es sei „den Arnauten nicht unbedingt unangenehm, wenn von österreichischen Okkupationsabsichten gesprochen werde, da sie der Meinung sind, ihre *Çiftliks* würden bei einem Einmarsch Österreichs nicht angerührt werden, genauso wie sie hartnäckig glauben, Serbien würde ihnen diese wegnehmen.“⁵⁹² Insgesamt konnte Österreich-Ungarn innerhalb der albanischen katholischen und muslimischen Bevölkerung bis 1912 einen guten Stand erreichen.⁵⁹³ Albanische Muslime versuchten die österreichisch-ungarischen Diplomaten als mögliche Unterstützer auch in ihrem Widerstand gegen osma-

⁵⁸⁷ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 319. Interessanterweise übermittelte der serbische Botschafter in Istanbul eine weitgehend wörtliche Wiedergabe dieses Gesprächs an den österreichisch-ungarischen Botschafter in Istanbul, da er der Meinung war, der Inhalt des Gesprächs könnte für Österreich-Ungarn von Interesse sein. Vgl. Calice an Gołuchowski, Constantinopel, 25. Jänner 1899, Nr. 5. HHStA PA XII/Kt. 312.

⁵⁸⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 161.

⁵⁸⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 22. Januar 1904, Nr. 2 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Februar 1904, Nr. 9 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹² RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 57.

⁵⁹³ Adamkiewicz an Berchtold, Prizren, 4. März 1912, Nr. 22. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

nische Beamte zu gewinnen. So bemühten sich beispielsweise Muslime in Novi Pazar den österreichisch-ungarischen Konsul in Mitrovica dafür zu gewinnen, sie in ihren Bestreben zu unterstützen, den Kaymakam in Novi Pazar abzusetzen.⁵⁹⁴

Im Gegensatz zur muslimischen Bevölkerung in Mitrovica verhielt sich die serbische Stadtbevölkerung der Eröffnung eines österreichisch-ungarischen Konsulats gegenüber ablehnend und äußerte in der Folge den Wunsch, dass der serbische Konsul von Prishtina nach Mitrovica versetzt werde.⁵⁹⁵ Den zunehmenden Einfluss Österreich-Ungarns in der Region lehnte die serbische Bevölkerung ab. So missfiel den Serben in Mitrovica, Novi Pazar und Sjenica, dass im Rahmen des makedonischen Reformprogramms Österreich-Ungarn die Reorganisation der Gendarmerie im Vilayet Kosovo zugefallen war. Hierbei begannen, ganz zum Unverständnis des österreichisch-ungarischen Konsuls, die lokalen Serben zu argumentieren, ihre Stellung sei gar nicht so schlecht und eine „annähernde Gleichstellung“ mit den Muslimen sei bereits erreicht worden. Neue Reformen und die Heranziehung von „Fremden“, um die Reformen durchzuführen, würden sie ablehnen.⁵⁹⁶ Lokale Serben versuchten folglich mit Argumenten der Gleichheit-Ungleichheit, eine zentrale Thematik und der Hintergrund der makedonischen Reformen, zu verhindern, dass Österreich-Ungarn seine Macht in der Region weiter ausbaute. Widerstand, aber auch Bedrohungsgefühle steigerten sich nach der Annexion Bosnien-Herzegowinas durch Österreich-Ungarn 1908. In einem Leitartikel der in Skopje erscheinenden serbischen Zeitung *Vardar* hieß es, dass Österreich-Ungarns Macht, Einfluss auf die von Serben bewohnten osmanischen Gebiete zu nehmen, für die Selbständigkeit der Balkanvölker nicht nützlich sei. Um sein Ziel zu erreichen und bis Thessaloniki vorzudringen, würde Österreich-Ungarn alles unternehmen, um den Widerstand der Balkanvölker zu brechen und diese aus diesem Grund gegeneinander aufhetzen. Die Leidtragenden dieser Entwicklung seien Albaner und Serben, die sich nun in unmittelbarer Nähe zu Österreich-Ungarn befänden. Die österreichisch-ungarischen Agenten würden die Albaner unaufhörlich gegen die Serben aufwiegeln, sich serbische Intrigen ausdenken und von einer nationalen Agitation Serbiens im

⁵⁹⁴ Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 2. Juni 1905, Nr. 39. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹⁵ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 22. Januar 1904, Nr. 2 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹⁶ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Mai 1904, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Bereits im Januar 1904 hatte der Konsul berichtet, dass die christliche Bevölkerung der Sancaks İpek, Seniçe und Pristina „[...] die Lage als so günstig, wie seit Jahren nicht mehr [bezeichneten].“ Siehe Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 27. Jänner 1904, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

„Arnautluk“ sprechen, nur um bei den „naiven Albanern eine Feindschaft gegen die Serben“ hervorzurufen.⁵⁹⁷

Die Anwesenheit österreichisch-ungarischer Diplomaten führte folglich nicht nur dazu, dass Katholiken einen mächtigen Fürsprecher für ihre Belange fanden, sondern scheint auch das albanisch-serbische Verhältnis verschlechtert zu haben.

Italien

Eine weitaus geringere Rolle als Österreich-Ungarn spielte Italien, das auf dem Gebiet des heutigen Albanien aktiver war und dort in seinen politischen und wirtschaftlichen Interessen in starker Konkurrenz zu Österreich-Ungarn stand.⁵⁹⁸ Im Vilayet Kosovo besaß Italien zunächst lediglich in Skopje ein Konsulat, wodurch sein Einfluss von vornherein begrenzter war und sich zunächst ähnlich wie bei Österreich-Ungarn auf die katholische albanische Bevölkerung konzentrierte.⁵⁹⁹ Österreichisch-ungarische Diplomaten bemerkten 1879 innerhalb der muslimischen Bevölkerung Sympathien gegenüber Italien, die dann jedoch zunächst zugunsten Österreich-Ungarns abnahmen.⁶⁰⁰ 1906 gelang es Italien, in Prizren ein Vizekonsulat zu eröffnen, das zu einer starken Konkurrenz zwischen Österreich-Ungarn und Italien um die Gunst der katholischen Bevölkerung führte.⁶⁰¹

Vor dem Hintergrund des zunehmenden Gegensatzes zu Österreich-Ungarn bemühte sich Italien seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts verstärkt darum, durch Reisen gute Kontakte insbesondere zur muslimischen albanischen Bevölkerung herzustellen und sein Ansehen zu steigern,⁶⁰² die sicherlich als Erfolg zu werten sind, da zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowohl unter muslimischen als auch unter katholischen Albanern Sympathien für Italien vorhanden waren,⁶⁰³ wobei gerade die Katholiken in Skopje Kontakte zum dorti-

⁵⁹⁷ Vardar, 12. Oktober 1908, 1. Der Versuch von serbischer Seite, Österreich-Ungarn als Gegner sowohl der Serben als auch der Albaner darzustellen, findet sich bereits seit 1897. Vgl. Winter an Gołuchowski, Prisen, 1. März 1897, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398; Zambaur an Gołuchowski, 30. Januar 1905, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁵⁹⁸ Gemäß dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Thessaloniki ging die italienische Propaganda nicht über den Fluss Drin hinaus. Vgl. Crenneville an Haymerle, Wien, 25. August 1881, Nr. 151. HHStA PA XII/Kt. 263.

⁵⁹⁹ Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 319.

⁶⁰⁰ Jelinek an Andrassy, Prisen, 26. August 1879, Nr. 14. HHStA PA XII/Kt. 259; Crenneville an Haymerle, Salonich, 9. März 1881, Nr. 35. HHStA PA XII/Kt. 263.

⁶⁰¹ Zur Rivalität zwischen den beiden Mächten vgl. etwa DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 686-733.

⁶⁰² Vgl. die Reise des italienischen Konsuls Stranieri aus Skopje nach Prizren, Gjakova, Peja, Mitrovica und Prishtina. Prochaska an Gołuchowski, Prisen, 15. August 1904, Nr. 139. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 22. August 1904, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385; Prochaska an Aerenthal, Prizren, 23. Juni 1909, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

⁶⁰³ Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 6. März 1904, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

gen italienischen Konsul suchten.⁶⁰⁴ Als die österreichisch-italienische Rivalität im albanische Raum seit dem späten 19. Jahrhundert zunahm,⁶⁰⁵ erwies es sich in den Augen österreichisch-ungarischer Diplomaten als gravierender Nachteil, dass der katholische Klerus häufig die italienische Sprache verwendete, weswegen Österreich-Ungarn bezüglich der Loyalität der Katholiken zunehmend misstrauisch wurde. Die Förderung eines nationalen Bewusstseins der Albaner unabhängig von religiöser Zugehörigkeit erachteten österreichisch-ungarische Diplomaten auch als Mittel, den italienischen Einfluss zurückzudrängen.⁶⁰⁶

Die Konkurrenz zwischen Italien und Österreich-Ungarn um Einfluss im albanischen Raum nutzten lokale Akteure geschickt aus, um den eigenen Forderungen mehr Nachdruck zu verleihen. 1904 wandte sich beispielsweise der katholische Pfarrer in Peja, Angelo Palić, an den österreichisch-ungarischen Konsul Zambaur in Mitrovica, um dessen Unterstützung für die Beschwerden der albanischen katholischen Fandi zu gewinnen, die sich bei der Ernennung christlicher Gendarme gegenüber den Serben zurückgesetzt fühlten. Palić drohte Zambaur, er würde den Schutz einer „anderen Macht“ anrufen, wenn der österreichisch-ungarische Diplomat ihn nicht entsprechend unterstützte – diesem zufolge konnte nur das italienische Konsulat in Skopje gemeint gewesen sein. Zwar war Zambaur der Meinung, ein Abfall der albanischen Katholiken von der Kultusprotektorsmacht Österreich-Ungarn sei nicht zu befürchten, dennoch zeigt dieses Beispiel, dass Italien als Schutzmacht von albanischen katholischen Akteuren im westlichen Kosovo als weitere Möglichkeit der Unterstützung ins Spiel gebracht wurde und die Konkurrenz zu Österreich-Ungarn hierbei eine Rolle spielte.⁶⁰⁷ Dies zeigt sich auch bei der Entführung des katholischen Priesters Luigi Palić aus Gjakova durch albanische Muslime im Herbst 1907, was zu katholischen Vergeltungsakten und wiederum zur Rache von Muslimen führte. Die katholische Bevölkerung der Region wandte sich mit Hilfesuchen an den italienischen Konsul in Skopje. Sie beschwerte sich über die Unfähigkeit der österreichisch-ungarischen Regierung, eine Freilassung des Priesters zu erzwingen. Der österreichisch-ungarische Konsul hatte darüber hinaus in der Darstellung des italienischen Diplomaten eine Delegation von katholischen Geistlichen und Notabeln aus Gjakova, die Unterstützung in der Angelegenheit suchten, nicht

⁶⁰⁴ Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

⁶⁰⁵ Vgl. SCHANDERL, Die Albanienpolitik, 59-74, 90-92.

⁶⁰⁶ Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

⁶⁰⁷ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

angemessen empfangen, weshalb diese sich an den italienischen Konsul wandten. Dieser sah es nun als notwendig an, sich der Sache zu widmen, um das Prestige Italiens in der Region zu erhöhen. Konflikte entstanden zum einen aus der österreichisch-ungarischen Rivalität insbesondere in Bezug auf die bessere Interessenvertretung der katholischen Bevölkerung, zum Zweiten daraus, dass sie von den beiden Großmächten als Möglichkeit wahrgenommen wurden, ihren Einfluss und ihr Ansehen zu erhöhen.⁶⁰⁸

Russland

Eine prominente Rolle in Kosovo spielte Russland, das seit 1774 als Schutzmacht der orthodoxen Christen auf dem Balkan bestätigt worden war und dessen Diplomaten zu wichtigen Ansprechpartnern für die orthodoxe Bevölkerung wurden.⁶⁰⁹ Russland eröffnete 1866 ein Vizekonsulat in Prizren, 1880 folgte ein Konsulat in Skopje und 1902 eines in Mitrovica. Besonders einflussreich war der Diplomat Ivan Stepanovič Jastrebov, der zwischen 1870 und 1886 mit Unterbrechungen als russischer Vizekonsul, seit 1879 als Konsul in Prizren tätig war und neben der türkisch-osmanischen, arabischen und persischen Sprache auch das Serbische und Albanische beherrschte.⁶¹⁰ Die herausragende Wirkung Russlands auf die orthodoxe Bevölkerung wird in der Bemerkung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls aus Prizren deutlich, der 1870 festhielt, dass die „serbische Gemeinschaft von Prizren“ nur auf das höre, was man ihr aus St. Petersburg diktiere. Russland förderte in besonderem Maße das kulturelle und kirchliche Leben der orthodoxen Bevölkerung. Hier waren die engen Verbindungen zu dem reichen Kaufmann Sima Andrejevič Igumanov (1804–1882) von Bedeutung, der in Prizren geboren worden war und zeitweise in Russland gelebt hatte und über den Russland einen direkten Kontakt mit der orthodoxen serbischen Bevölkerung pflegte. So konnte Igumanov mit der Hilfe Jastrebovs 1871 das serbische Priesterseminar (Bogoslovija) eröffnen, das sowohl mit Geldern aus dem Privatvermögen Igumanovs als auch mit Mitteln der russischen und der serbischen Regierung finanziell gefördert wurde. Gleichzeitig beaufsichtigte Russland mit Igumanovs Unterstüt-

⁶⁰⁸ Vgl. die Analyse dieses Konflikts aus einer britischen, italienischen, österreichisch-ungarischen und osmanischen Perspektive in Nathalie CLAYER, *The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms*, in: Hannes GRANDITS/Nathalie CLAYER/Robert PICHLER (Hgg.), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London 2011, 89-109.

⁶⁰⁹ Zur russischen Balkanpolitik im Allgemeinen vgl. Barbara JELAVICH, *Russia's Balkan Entanglements, 1806-1914*. Cambridge u. a. 1991.

⁶¹⁰ Vgl. JASTREBOV, *Stara Srbija*, 5-8. Zu Jastrebov vgl. Vladimir BOVAN, *Jastrebov u Prizrenu (Kulturno-prosvetne prilike u Prizrenu i rad ruskog konzula I. S. Jastrebova u drugoj polovini devetnaestog veka)*. Priština 1983.

zung die orthodoxen Schulen im Vilayet Kosovo, versorgte diese mit Schulbüchern und wählte geeignete Lehrer aus.⁶¹¹ Auf Jastrebovs Einfluss ist außerdem zurückzuführen, dass 1868 eine Druckerei in Prizren eingerichtet wurde, in der auf Initiative des 1871 zum Generalgouverneur des Vilayets Prizren ernannten Safvet Pascha die staatlich-osmanische Vilayetszeitung *Prizren* herausgegeben wurde.⁶¹²

Neben der finanziellen Unterstützung orthodoxer Klöster und Kirchen und der kulturellen Förderung der lokalen Serben,⁶¹³ betrieb Russland auch eine nationale Propaganda zugunsten Serbiens⁶¹⁴ und schürte teilweise auch anti-osmanische Haltungen mit „revolutionären Pamphleten“, die unter anderem über das russische Konsulat in Shkodra nach Prizren verschickt wurden.⁶¹⁵ Die Präsenz eines russischen Diplomaten in Prizren hatte in der Wahrnehmung des dortigen österreichisch-ungarischen Vizekonsuls zweifellos günstige Auswirkungen für die orthodoxe Bevölkerung. 1875 hielt er fest, dass

„[...] die Anwesenheit eines russischen Vertreters in Prisren nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf die hiesige slavische Bevölkerung geblieben ist, und zwar in dem Sinne, daß das Selbstbewußtsein derselben durch den Rückhalt, welchen sie, wenn auch nicht ostensibel, in Beziehung auf ihre politische Entwicklung, und namentlich auf Kirchen- und Schulwesen, diesen in der Levante stets hochwichtigen Factor, an ihm zu finden sich gewöhnt hatte, in unleugbarer Weise gestiegen ist.“⁶¹⁶

Während ihrer Reisen im Vilayet Kosovo informierten sich russische Diplomaten über die Lage in ihren jeweiligen Amtsbezirken. Kritisch beobachtete der österreichisch-ungarische Konsul Zambaur in Mitrovica, wie der Einfluss seines russischen Kollegen auf dessen Reise nach Prishtina, Gračanica, Gjiilan und Ferizaj auf die orthodoxe Bevölkerung wuchs. Zambaur vertrat die Meinung, dass es sich hierbei um eine Agitationsreise handelte:

⁶¹¹ Lippich an Beust, Prisen, 5. Mai 1870, Nr. 6 und Lippich an Beust, Prisen, 22. März 1870, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Pisko an Kálnoky, Prisen, 9. Februar 1892, Nr. 22. HHStA PA XXXVIII/Kt. 286; NUŠIĆ, S Kosova, 46.

⁶¹² JASTREBOV, Stara Srbija, 7.

⁶¹³ DSP I/1, 181.

⁶¹⁴ Im Sancak Üsküb vgl. Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 15. März 1893, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291. Über das russische Vizekonsulat in Prizren erhielt das dortige serbische Priesterseminar die in Belgrad auf Serbisch und Albanisch erscheinende Zeitung „Albanija“. Vgl. Prochaska an Gołuchowski, Prisen, 5. Juni 1904, Nr. 92. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse 1.

⁶¹⁵ Lippich an Beust, Prisen, 15. Juli 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁶¹⁶ Lippich an Andrassy, Prisen, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

„Besonders charakteristisch sind aber die Worte, die Orlow persönlich an die in der Schule zu Gilan versammelte orthodoxe Gemeinde richtete und welche dahin ausklangen, daß sich die Serben als frei zu betrachten haben und vor den Mohammedanern in keiner Weise zurückweichen sollen.“⁶¹⁷

Hier wird auch deutlich, welche wichtige Rolle die Dragomane in den jeweiligen Konsularkorps einnehmen konnten. Zambaur zufolge war der russische Konsul, der noch geringe Kenntnisse über sein neues Einsatzgebiet besaß und auch keine der lokalen Sprachen beherrschte, unter den schädlichen Einfluss seines Dragomans geraten, einem „fanatischen aus Montenegro stammenden Serben.“⁶¹⁸ Auf die Rolle des Dragomans, der eine ausgeprägte österreichfeindliche Haltung besaß, führte Zambaur auch die Tatsache zurück, dass sich das Verhältnis zwischen ihm und dem russischen Konsul verschlechtert hatte und dieser sich nur noch selten mit ihm absprach oder Informationen austauschte.⁶¹⁹

Ähnlich wie sich die katholische Bevölkerung um Hilfe an Österreich-Ungarn, seltener an Italien, wandte, richtete auch die orthodoxe Bevölkerung ihre Beschwerden und Proteste wegen Überfällen, Raub und Diebstahl⁶²⁰ oder Übergriffen von Albanern an die russischen Diplomaten,⁶²¹ gelegentlich auch an den russischen Zaren direkt.⁶²² Nach 1903 bestand außerdem die Möglichkeit, Beschwerden an den russischen Zivilagenten in Bitola zu richten, der gemeinsam mit seinem österreichisch-ungarischen Kollegen hierfür zuständig war.⁶²³ Auch nach der Eröffnung serbischer Konsulate im Vilayet Kosovo waren die russischen Konsuln ein wichtiger Kontakt für die orthodoxe Bevölkerung vor allem im nördlichen Kosovo, da Serbien außer in Skopje lediglich in Prishtina, nicht aber in Mitrovica vertreten war. Hier wandte sich die Bevölkerung häufiger an Russland als an Serbien um Hilfe, was angesichts der Tatsache, dass Russland als Großmacht über stärkeren Einfluss bei der Pforte verfügte, nicht verwundert.

Die stärkere Präsenz russischer Diplomaten durch die Eröffnung eines Konsulats in Mitrovica 1903 führte in den Augen österreichisch-ungarischer Konsuln zu einer Stärkung

⁶¹⁷ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Juni 1904, Nr. 43. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶¹⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Juni 1904, Nr. 43. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶¹⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Juli 1904, Nr. 47. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶²⁰ Vgl. etwa Muthsam an Gołuchowski, Prisen, 20. November 1900, Nr. 155. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399.

⁶²¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Juli 1904, Nr. 47. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶²² Atanasije JEVTIĆ (Hg.), Zadužbine Kosova. Spomenici i znamenja srpskog naroda. Prizren, Beograd 1987, 612-613.

⁶²³ Neben Hilmi Pascha, der als Generalinspektor von Makedonien in Absprache mit Istanbul für die Durchführung der Reformen zuständig war, gab es einen russischen und einen österreichisch-ungarischen Zivilagenten, die die Reformen überwachen sollten. Vgl. Diplomatische Aktenstücke zur Reformaktion in Mazedonien 1902-1906. Bd. 1, 17; LAMOUCHE, Quinze ans, 40.

des Sicherheitsgefühls und des Selbstbewusstseins der orthodoxen Bevölkerung. Sowohl Muslime als auch Katholiken des Sancaks İpek beklagten sich über das

„immer provozierender werdende Auftreten des orthodoxen Elements, welches in seinem Selbstbewusstsein durch die Errichtung des russischen Konsulates in Mitrovica, namentlich aber durch das aufreizende Benehmen des früheren Konsuls Machkov gehoben, bei den eingeschüchterten türkischen Lokalbehörden gegenwärtig mehr Schutz findet, als die anderen Nationalitäten.“⁶²⁴

Albanische Muslime lehnten die russischen Konsuln und den steigenden Einfluss Russlands in der Region ab. Der Grund hierfür lag nicht zuletzt bereits im russisch-osmanischen Krieg und der militärisch-territorialen Bedrohung durch Serbien und Montenegro. Dennoch pflegten auch albanische Muslime Kontakte zum russischen Konsulat. So war Zejnel Bey in Peja wegen seiner „russischen Umtriebe“ berüchtigt,⁶²⁵ und Haxhi Mulla Zeka galt bis 1896 ebenfalls als russophil,⁶²⁶ wohingegen die Brüder Ferat und Ajdin Draga Russland als „Feind“ bezeichneten.⁶²⁷

Bei der Eröffnung des russischen Konsulats in Mitrovica im Januar 1903 kam es zu heftigen Protesten der albanischen Muslime der Region,⁶²⁸ die die Absetzung des russischen Konsuls in Mitrovica, Grigorije Stepanovič Ščerbina, forderten. Die ausgeprägten anti-russischen und anti-slawischen Gefühle der muslimischen Albaner hingen mit dem im November 1902 verkündeten Reformprogramm für Makedonien und Kosovo zusammen, das diese vehement ablehnten und für das sie auch Russland verantwortlich machten. Unter der Führung Isa Boletinis griffen Ende März mehr als 2000 Albaner die osmanischen Garnisonen in Mitrovica an. Ščerbina, der sich von den Drohungen der Albaner nicht einschüchtern ließ und zu Pferd die Kämpfe an vorderster Front innerhalb der osmanischen

⁶²⁴ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 7. Februar 1904, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶²⁵ Pilinsky an Kálnoky, Prisren, 4. November 1890, Nr. 158. HHStA PA XXXVIII/Kt. 279. Bei Zejnel Bey handelt es sich nicht um Hadži Mulla Zeka, der in osmanischen Quellen auch als Zejnel Abedin bezeichnet wird. Vgl. Robert ELSIE, *A Biographical Dictionary of Albanian History*. London 2013, 500.

⁶²⁶ Winter an Gołuchowski, Prisren, 25. November 1896, Nr. 168 und Winter an Gołuchowski, Prisren, 1. März 1897, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁶²⁷ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 319.

⁶²⁸ Vgl. hierzu auch Vesna SEKULIĆ, Otvaranje ruskog konsulata u Kosovskoj Mitrovici, *Baština* 19 (2005), 139-153. Albaner waren bereits 1902 aufgebracht, als sie davon hörten, dass Russland in Mitrovica ein Konsulat eröffnen wollte. Vgl. ABDYLI, Lëvizja kombëtare shqiptare më 1900-1903, 31. Hier spielten auch Ängste und Gerüchte eine Rolle, dass die Serben von Serbien bewaffnet würden. Vgl. BOLETINI/VERLI (Hgg.), Pranë Isa Boletinit, 38-40.

Truppen mitverfolgte, wurde Anfang April von einem osmanischen Soldaten, einem Albaner aus der Region Gjilan, ermordet.⁶²⁹

Der heftige Widerstand der albanischen Muslime gegen die Reformen, die vor allem eine Besserstellung der Christen zum Ziel hatten, die Ermordung des russischen Konsuls und die in der Folgezeit zunehmenden gewaltsamen Konflikte zwischen Albanern und Serben⁶³⁰ verdeutlichen, wie sich durch den Druck der Großmächte auf das Osmanische Reich, Reformen zugunsten der Christen durchzuführen, sowohl das interethnische und interreligiöse Zusammenleben verschlechterte als auch die Feindschaft albanischer Muslime gegenüber ihren christlichen Nachbarstaaten wuchs.⁶³¹

Gleichzeitig zeigen die kommenden Jahre, dass sich die lokale orthodoxe Bevölkerung nicht immer genügend geschützt fühlte. So schickte die serbische Kirchen- und Schulgemeinde von Peja, unzufrieden mit der Unterstützung durch den russischen Konsul in Prizren, an alle Konsuln in Skopje ein Bittschreiben, was gemäß dem österreichisch-ungarischen Konsul ein „[...] Mißtrauensvotum der russischen Schutzmacht gegenüber darstellt, welche bisher eifersüchtig darauf bedacht war, allein und ausschließlich die Interessen des orthodoxen Elements in jenen Gegenden wahrzunehmen.“⁶³² In der Interpretation des österreichisch-ungarischen Diplomaten war der russische Vizekonsul in Prizren verärgert, dass die Serben in Peja zum ersten Mal gewagt hatten, ihre Wünsche nicht ausschließlich an das russische Konsulat zu richten.⁶³³

Bei einer Betrachtung der Haltung der katholischen albanischen Bevölkerung gegenüber Russland ist festzuhalten, dass diese sich zwar weiterhin an Österreich-Ungarn um Schutz wandte, sie aber dennoch zeitweise hoffte, in ihren Forderungen auch von Russland unterstützt zu werden, da sie die Hilfe Österreich-Ungarns als zu gering einschätzte. Den Darstellungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls zufolge war diese neue Erschei-

⁶²⁹ PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo*, 161; BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 41-42. Pára an Calice, *Ŭsküb*, 4. April. 1903, Nr. 81. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 433; DURHAM, *Die slawische Gefahr*, 105. Vgl. MALCOLM, *Kosovo*, 234; Dušan T. BATAKOVIĆ, *Pogibija ruskog konzula G. S. Ščerbine u Mitrovici 1903. godine*, *Istorijski časopis* 34 (1987), 309-325; BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 47-48.

⁶³⁰ Vgl. hierzu Kapitel VII.6.

⁶³¹ Diese Meinung vertritt bereits MALCOLM, *Kosovo*, 234-235. Die ablehnende Haltung der albanischen Bevölkerung gegenüber den russischen Konsuln blieb bestehen. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, *Mitrovica*, 16. Dezember 1904, Nr. 85. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶³² Zambaur an Gołuchowski, *Mitrovica*, 24. März 1905, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶³³ Zambaur an Gołuchowski, *Mitrovica*, 6. April 1905, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

nung Ende des 19. Jahrhunderts auf die „rege Propaganda“ durch die orthodoxe Geistlichkeit zurückzuführen.⁶³⁴

Die teilweise spannungsreichen Beziehungen zwischen Russland und Serbien im letzten Drittel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich darin äußerten, dass sich Serbien von Russland in seinen nationalpolitischen Interessen wenig unterstützt fühlte und sich aus diesem Grund bis 1903 stärker an Österreich-Ungarn anlehnte,⁶³⁵ wirkte sich auf die Entwicklungen in Kosovo aus. Besonders deutlich wird dies in der sogenannten Dečani-Frage, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu starken Irritationen zwischen Russland und Serbien führte.⁶³⁶ Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Region durch anhaltende albanische Raubüberfälle aus dem Gebirge auf das orthodoxe Kloster Visoki Dečani geprägt. In Verbindung mit dem zunehmenden Einfluss Österreich-Ungarns und der erfolgreichen Missionsarbeit der Jesuiten und Franziskaner, die innerhalb orthodoxer Kreise Ängste vor möglichen Übertritten orthodoxer Bevölkerungsteile zur griechisch-katholischen Kirche schürten, berief der orthodoxe Metropolit von Raška-Prizren, Nićifor Perić, russische Mönche aus dem Kloster Hilandar nach Visoki Dečani, die die Leitung des Klosters übernehmen und die dortigen serbischen Mönche in ihrer Arbeit unterstützen sollten. Der hierdurch wachsende russische Einfluss missfiel Serbien jedoch bald. Es sah seine eigene Nationalpolitik bedroht, da sich der Konflikt zwischen Russland und Serbien auch auf die Mönche auswirkte und die russischen Mönche die orthodoxe Bevölkerung auf ihre Seite zu ziehen versuchten. Die engen Kontakte der russischen und serbischen Mönche mit der lokalen Bevölkerung und ihr starker Einfluss auf diese führten dazu, dass sich gemäß den Darstellungen Milan Rakićs 1905 in Peja eine „russische Partei“ bildete, die sich im Streit mit den „Serben“ befand. Darüber hinaus hatten sich, wie ihm einige Lehrer und Priester mitteilten, die „Serben“ einiger umliegender Dörfer als „Russen“ zu bezeichnen begonnen. Diese Erscheinung führte Rakić auf die Anwesenheit der russischen Mönche im

⁶³⁴ Winter an Gołuchowski, Prisen, 10. November 1896, Nr. 171. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁶³⁵ Zu den russisch-serbischen Beziehungen im Allgemeinen in den Jahren 1875–1878 vgl. David MACKENZIE, *The Serbs and Russian Pan-Slavism, 1875-1878*. Ithaca, N.Y. 1967; David MACKENZIE, *Serbs and Russians*. Boulder, New York 1996. Aufgrund seiner zunehmenden Interessen im Fernen Osten seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, nahm der Einfluss Russlands auf dem Balkan zunächst ab. Gemäß Spiridion GOPEVIĆ, *Russland und Serbien von 1804-1915 nach Urkunden der Geheimarchive von St. Petersburg und Paris und des Wiener Archivs*. München 1916, kam es bereits nach 1890 zu einer erneuten Annäherung zu Russland.

⁶³⁶ Ausführlich behandelt hat die Dečani-Frage BATAKOVIĆ, *Dečansko pitanje*. Immer wieder kam es zu Konflikten zwischen Russland und Serbien, so etwa 1912, als Russland bei der Nachbesetzung des Metropolitenpostens der Eparchie von Raška-Prizren einen anderen Kandidaten als Serbien unterstützte. Vgl. DSP I/1, 157-159.

Kloster Dečani, die Rolle des russischen Konsuls Tucholka in Prizren und die „verbrecherische Untätigkeit“ der serbischen Regierung zurück.⁶³⁷

Ganz ähnlich berichtete bereits 1904 der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica über Zerwürfnisse der orthodoxen Slawen in Peja und von zwei sich bekämpfenden Parteien, von denen sich die eine als die „serbische Partei“, auch Kurdoni genannt, die andere als die „russische Partei“, auch Gušteri genannt, bezeichnete und als deren Ursache er die „agitatorische Tätigkeit“ der russischen Mönche im Kloster Visoki Dečani angab.⁶³⁸ Bald stand das Kloster gänzlich unter russischem Einfluss,⁶³⁹ und der serbische Metropolit Nićifor, der serbische Konsul in Prishtina und die serbische Regierung bemühten sich, die russischen Mönche aus dem Kloster zu entfernen.

Dem russischen Konsul und dem russischen Klostervorsteher gelang es sogar, die Tätigkeit der lokalen osmanischen Beamten zu beeinflussen. So berichtete der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica, der Mutessarif von Peja, Miralaj Hasan Bey, stehe

„[...] ganz unter dem Einfluß der russischen Konsulate in Prizren und Mitrovica, beziehungsweise des russischen Klostervorstehers von Visoki Dečani, welch' letzterer im Regierungsgebäude zu Ipek ganz nach seinem Gutdünken schaltet und waltet, den dortigen Serben alle möglichen Vorteile erwirkt [...].“⁶⁴⁰

Dies war kein Einzelfall. Bereits Jastrebov war es gelungen, 1873 die Versetzung des Valis Abdurrahman Pascha durchzusetzen.⁶⁴¹

Serbien

Zwar konzentrierte sich Serbiens außenpolitisches Interesse bis 1876 in erster Linie auf Bosnien und die Herzegowina,⁶⁴² der serbische Staat betrieb aber bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine aktive Bildungs- und Schulpolitik im Vilayet Kosovo, wobei Einzelpersonen wie der serbische Ministerpräsident Ilija Garašanin oder der Historiker und Politiker Miloš Milojević eine herausragende Rolle einnahmen. Neben der Errichtung von

⁶³⁷ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 58.

⁶³⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 7. Februar 1904, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶³⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Februar 1905, Nr. 8. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶⁴⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶⁴¹ STANKOVIĆ, Putne beleške, 70. gibt an, dass Abdurrahman Pascha Ende 1871 oder Anfang 1872 Generalgouverneur des Vilayets Prizren wurde. Dem widersprechen jedoch die Berichte des österreichisch-ungarischen Konsuls Lippich an Andrassy aus dem Jahr 1872 in HHStA PA XXXVIII/Kt. 197. Es ist anzunehmen, dass sich Stanković um ein Jahr geirrt hat.

⁶⁴² So auch BATAKOVIĆ, Kosovo i Metohija. Istorija i ideologija, 11.

Schulen⁶⁴³ wurden der Bau neuer Kirchen und die Gründung religiös-kultureller Vereine finanziell unterstützt⁶⁴⁴ und Lehrer aus Serbien nach Kosovo geschickt.⁶⁴⁵

Einen starken Auftrieb erfuhren die Aktivitäten Serbiens im Vilayet Kosovo mit der Eröffnung serbischer Konsulate 1887 in Skopje und 1889 in Prishtina, die den Aufbau eines intensiveren Kontakts mit der lokalen Bevölkerung ermöglichten.⁶⁴⁶ 1889 wurde für die Umsetzung und Koordinierung der „nationalen Propaganda“ eine eigene kulturpolitische Abteilung im serbischen Außenministerium gegründet, zu deren Leiter Vladimir Karić (1848–1893) berufen wurde, der zeitgleich seinen Dienst als Konsul in Skopje antrat.⁶⁴⁷ Hier wird deutlich, dass sich die neue Abteilung in ihrer Arbeit vor dem Hintergrund der starken Rivalität zu Bulgarien⁶⁴⁸ vor allem auf den makedonischen Raum und eine Lösung der makedonischen Frage im serbischen Sinne konzentrierte, indem die orthodoxen Slawen für Serbien gewonnen werden sollten. Das Gebiet des heutigen Kosovo hingegen spielte zunächst eine untergeordnete Rolle. Dies veranschaulicht auch ein Bericht des serbischen Außenministers Andra Nikolić, in dem dieser 1903 dem serbischen Konsul in Prishtina gegenüber hervorhob, dass „eine der wirklich wichtigen Aufgaben unserer Bildungs- und Kulturarbeit in der Türkei“ die Anerkennung der „serbischen Nationalität“ (srpske narodnosti) sei. Im Mittelpunkt des Berichts stand die Rivalität zu Bulgarien, demgegenüber sich Serbien im Nachteil sah, da orthodoxe Slawen seit der Errichtung des Bulgarischen Exarchats im Jahr 1870 die Möglichkeit besaßen, sich in den osmanischen Bevölkerungsverzeichnissen als „Bulgaren“ registrieren zu lassen, während Serben lediglich als Orthodoxe aufgenommen werden konnten. Um innerhalb der slawischen Bevölkerung Anhänger für die nationalserbische Sache zu gewinnen, seien Schulen und Kirchen besonders wichtig. Zwar seien die Serben als ethnische Gruppe praktisch bereits anerkannt, da es serbische Schulen und serbische Bischöfe gebe, das politische Ziel sei aber eine Anerkennung der „serbischen Nationalität“, zu erreichen durch die Unabhängigkeit der serbi-

⁶⁴³ Zu den Schulen ausführlicher im Kapitel IV.4.

⁶⁴⁴ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 86-87.

⁶⁴⁵ So schickte der damalige serbischen Ministerpräsident und Innenminister Ilija Garašanin 1866 zwei Lehrer nach Prizren. Vgl. Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, Prosvetne i političke prilike u južnim Srpskim oblastima u XIX v. (do srpsko-turskih ratova 1876.-78.). Beograd 1928, 23.

⁶⁴⁶ Zur Gründung der Konsulate vgl. Đorđe LOPIČIĆ, Konzularni odnosi Srbije (1804-1918). Beograd 2007, 185-186.

⁶⁴⁷ Mihailo VOJVODIĆ, Stojan Novaković i Vladimir Karić. Beograd 2003; Mihailo VOJVODIĆ, Vladimir Karić, srpski konzul u Skoplju (1889-1892), *Vardarski zbornik* 1 (1999), 3-25.

⁶⁴⁸ Zur Rivalität zwischen Serbien und Bulgarien in den 1877/78 von Serbien eroberten Gebieten Niš, Pirot und Vranje bis zu diesem Zeitpunkt vgl. Ivan IVANIĆ, Mačedonija i Mačedonci. Opis zemlje i naroda. Bd. 2. Novi Sad 1908, 345-359.

schen Kirche, was das Patriarchat jedoch bisher abgelehnt habe.⁶⁴⁹ Während der Konkurrenzkampf mit Bulgarien um die Loyalität der orthodoxen slawischen Bevölkerung in Makedonien gerade angesichts des makedonischen Reformprogramms im Fokus der serbischen Außenpolitik stand, wurde die Lage in Kosovo weniger kritisch eingeschätzt, da die muslimische albanische Bevölkerung nicht als bedrohlicher Gegner wahrgenommen wurde⁶⁵⁰ und sich Serbien dem Konkurrenten Bulgarien gegenüber erfolgreich durchgesetzt hatte. So hatte sich das Bulgarische Exarchat auf dem Gebiet des heutigen Kosovo nicht behaupten können, während die Bemühungen Serbiens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, die griechischen Bischöfe in Prizren durch serbische zu ersetzen, 1896 durch den Erfolg gekrönt wurden, dass nun der Serbe Dionisije Petrović die Leitung der Metropole Raška-Prizren übernahm, die seit diesem Zeitpunkt serbisch blieb.⁶⁵¹

Während sich die serbische Außenpolitik stark auf Makedonien konzentrierte, waren es lokale serbische Notabeln, die in kontinuierlichen Bittschreiben an Serbien, die Regierung wie auch den Fürsten Serbiens⁶⁵² auf die schwierige Lage der orthodoxen Bevölkerung in Kosovo aufmerksam machten und die serbische Regierung um Hilfe riefen. So wandten sich beispielsweise im Sommer 1877 unter anderem der Archimandrit Sava Dečanac, Rektor des Priesterseminars in Prizren und späterer Bischof von Žiča, der aus Niš stammende und in Prizren wirkende spätere serbische Konsul Todor P. Stanković und Aksentije H. Arsić, ein Kaufmann aus Prishtina, die alle Mitglieder des Geheimkomitees in Niš waren, an den serbischen Außenminister, um bewaffnete Hilfe für einen Aufstand gegen die osmanische Herrschaft zu erhalten. Auch hier bildet die bulgarische Konkurrenz ein zentrales Thema: „[...] die Bulgaren haben begonnen, offen zu behaupten, es existiere kein Altserbien, es habe es nie gegeben [...], deshalb sagen sie unserem Volk, wer befreit werden möchte, der soll sagen, er sei Bulgare, weil er sonst unter dem türkischen Joch bleiben wird.“⁶⁵³

Auch nach der Eröffnung der serbischen Konsulate appellierte die lokale serbische Bevölkerung direkt an die serbische Regierung. In einem Brief an den serbischen Ministerpräsidenten hielten 17 Serben aus Sveti Otac und Starac südlich von Preševo im August 1896

⁶⁴⁹ DSP I/1, 701-702. Dass der Gegensatz zu Bulgarien und die Makedonische Frage im Zentrum standen, wird auch deutlich in Pera TODOROVIĆ/Latinka PEROVIĆ, *Srpska stvar u Staroj Srbiji / Uspomene na kralja Milana*. Beograd 1997, 49-53.

⁶⁵⁰ DSP I/1, 701-702.

⁶⁵¹ Vgl. hierzu Kapitel IV.3.

⁶⁵² So in den 1860er Jahren Bittschriften aus dem westlichen Kosovo vgl. BATAKOVIĆ, *Dečansko pitanje*, 16.

⁶⁵³ Sava Dečanac, Aksentije H. Arsić, Todor P. Stanković, Despot Badžović, Kosta A. Šumenković an Jovan Ristić, Beograd, 10. Juli 1877. AS MID PO 1877 Fasz. II/Dos. VIII.

fest, dass „hier bei uns in Altserbien und Makedonien ungeheuerliche Gewalttaten von Albanern wie auch den staatlichen Behörden begangen werden.“ Auch in ihre Gegenden würden bulgarische und griechische aufständische Banden gelangen und die jungen Männer dazu drängen, sich gegen die „türkische Gewalt“ zu erheben, und tatsächlich würden sich einige auch diesen Banden anschließen. Sie verstünden nicht, warum Serbien nichts unternehme, um sie zu „befreien“. Im Folgenden forderten die Verfasser, dass Serbien sie in einem Aufstand unterstütze – wie es auch Griechenland und Bulgarien für ihre Bevölkerung täten –, sonst würden sie sich den Bulgaren und Griechen anschließen, die ihnen in einem solchen Falle Waffen und Munition, so viel sie wollten, geben würden. Lediglich Gewehre und Munition und im Falle ernster Bedrohung der Freiheit die Einreise nach Serbien würden sie fordern.⁶⁵⁴

Durch die Anwesenheit der serbischen Konsuln bot sich für die orthodoxe Bevölkerung neben Russland ein weiterer Fürsprecher ihrer Belange. Die serbischen Diplomaten unterstützten die lokalen Serben in der Formulierung von Bittschreiben an den Vali und den Sultan⁶⁵⁵ und wiesen sie an, Klagen gegen die „albanischen Gewalttäter“ einzureichen.⁶⁵⁶ Den Diplomaten gelang es schließlich, die serbische Regierung von der Notwendigkeit einer größeren Anzahl an Konsulaten zu überzeugen. Serbien, das nun die Eröffnung weiterer Konsulate forderte, argumentierte, das russische Konsulat in Prizren und das serbische Konsulat in Prishtina würden nicht ausreichen, um die orthodoxe Bevölkerung vor muslimischer Gewalt in der besonders gefährlichen Region um Peja zu schützen. Die serbischen Versuche 1898/1899 und 1902/1903, Konsulate in Prizren und Mitrovica zu eröffnen, scheiterten jedoch.⁶⁵⁷ In den folgenden Jahren koordinierte und organisierte das serbische Außenministerium nichtstaatliche Hilfsaktionen. So verteilte beispielsweise das Außenministerium serbische Bücher, die es von der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste erhalten hatte, an die serbischen Gymnasien in Skopje, Bitola und Thessaloniki.⁶⁵⁸ Die Verbindung zum serbischen Staat wurde dadurch gefördert, dass die serbischen Feiertage in den Konsulaten festlich begangen wurden oder Photographien der serbischen Köni-

⁶⁵⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 214-215. Die Antwort der Regierung verzögerte sich jedoch, weshalb sich die Serben entschlossen, ein Bittschreiben an den ehemaligen serbischen König Milan zu richten, der damals Kommandant der serbischen Armee mit Sitz in Niš war. Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 169.

⁶⁵⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 342-343.

⁶⁵⁶ So beispielsweise 1902 vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 166.

⁶⁵⁷ LOPIČIĆ, Konzularni odnosi, 185-186; Mihailo VOJVODIĆ, Putevi srpske diplomatije. Ogledi o spoljnoj politici Srbije u XIX i XX veku. Beograd 1999.

⁶⁵⁸ DSP I/1, 217.

ge verteilt wurden.⁶⁵⁹ Seit den späten 1890er Jahren bemühten sich die serbischen Konsuln, die lokale orthodoxe Bevölkerung mit Waffen zu versorgen, um den Serben, die sich von den osmanischen Behörden wenig geschützt fühlten, die Möglichkeit zu geben, sich bei Übergriffen durch Albaner zur Wehr zu setzen, wie weiter unten noch gezeigt wird.

Der enge Kontakt zwischen serbischen Diplomaten und der slawischen orthodoxen Bevölkerung fand unter weitaus günstigeren Voraussetzungen statt als beispielsweise derjenige zwischen österreichisch-ungarischen Konsuln und lokaler Bevölkerung, da die gemeinsame serbische Sprache eine leichte Kommunikation ermöglichte. Branislav Nušić hielt 1890 fest, dass er sich „[...] rühmen könne, die Liebe der Bevölkerung gefunden zu haben [...]“, und klagte darüber, dass ihn jeden Tag Serben aufsuchten, Beschwerden einbrachten, Schutz bei ihm suchten und er in einer sehr unangenehmen Lage sei, lediglich Ratschläge geben könne und oft genötigt sei, die Unwahrheit zu sagen, um auf Anzeigen nicht einzugehen, weshalb innerhalb der Bevölkerung die Enttäuschung groß sei.⁶⁶⁰

Die Einflussmöglichkeiten und Schutzfunktionen der Diplomaten konzentrierten sich wie bei den diplomatischen Vertretern der anderen Staaten häufig auf die Städte, in denen sie eingesetzt waren, das heißt auf Prishtina und Skopje sowie deren Umland. Aus diesem Grund waren Reisen in die übrigen Gebiete von außerordentlicher Bedeutung, wie der serbische Außenminister 1891 betonte:

„[...] ich bin der Meinung, dass das nationale Bewusstsein unseres Volkes in dieser Region und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft und eine Vereinigung mit seinen übrigen Brüdern am besten aufrechterhalten werden kann, wenn dieses überzeugt ist, dass Serbien sich um es sorgt, und diese Überzeugung wird es meiner Meinung nach am ehesten bekommen, wenn es von Zeit zu Zeit einen Vertreter [des Staates] in seiner Mitte antrifft.“⁶⁶¹

Während kurze Reisen in die serbischen Klöster, ebenso nach Mitrovica und Prizren in das serbische Priesterseminar unternommen wurden,⁶⁶² wurden manche Teile des Vilayets tatsächlich wenig besucht. Milan Rakić, der 1905 als Sekretär im serbischen Konsulat in

⁶⁵⁹ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 180.

⁶⁶⁰ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 45-46.

⁶⁶¹ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 115.

⁶⁶² PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 11-114. Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 25. August 1897, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398; POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 304. Vgl. auch die Reise des serbischen Konsuls in Bitola: Mihailo VOJVODIĆ, Putovanje Mihaila G. Ristića po Staroj Srbiji i Makedoniji 1892. godine, *Vardarski zbornik* 2 (2003), 19-30.

Prishtina tätig war, berichtete, die Stadt Peja sei in diesem Jahr das erste Mal von einem serbischen Diplomaten besucht worden. Rakić, der an der Reise von Prishtina über Vuçitër und das südlich von Skënderaj (serb. *Srbica*) in der Landschaft Drenica gelegene orthodoxe Kloster Devič teilnahm, bedauerte, dass sich der Aufenthalt auf lediglich einen einzigen Tag beschränkte, den sie darüber hinaus großteils im Patriarchatskloster Peć verbracht hatten. Während „die Türken“ den lokalen Serben und Albanern untersagten, sie dort zu besuchen, hätten sie nicht verhindern können, „[...] dass man die angeseheneren unserer Leute [...] ‚zufällig‘ auf dem Markt [traf] und einander [umarmte] und mit Tränen in den Augen [küsste] [...]“.⁶⁶³

Hier wird auch deutlich, wie sehr die Konsuln auf fähige und zuverlässige Vertrauensleute angewiesen waren, deren Wahl sich jedoch häufig als nicht einfach gestaltete. Mehrere Diplomaten, wie etwa Branislav Nušić 1890, beklagten sich, wie schwer es sei, jemanden zu finden, dem tatsächlich Vertrauen geschenkt werden könne. Vorsicht sei geboten, da die lokale serbische Bevölkerung „verdorben“ sei.⁶⁶⁴ Auch die Suche nach geeigneten Übersetzern und Dragomanen fiel Serbien schwer. Ähnlich wie Nušić bedauerte Stojan Novaković, Botschafter in Istanbul, dass es keinen einzigen Serben gebe, der für eine Dolmetschertätigkeit in den Konsulaten zu gebrauchen sei. Die Serben im Osmanischen Reich seien sogar im Vergleich mit den Albanern die „rückständigste aller Nationalitäten“, „lediglich schlichte Menschen“, andere Bevölkerungsgruppen hätten „alle freien Berufe oder Ämter“ übernommen, weshalb sie sogar in den Gebieten, in denen Serben lebten, kaum einen Einfluss auf öffentliche Angelegenheiten nehmen könnten.⁶⁶⁵

Die Abhängigkeit von der Zuverlässigkeit der Gewährsmänner ebenso wie die Frage, wem vertraut werden konnte, scheint auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Problem gewesen zu sein. Milan Rakić war der Meinung, in der ganzen Eparchie Raška-Prizren gebe es keine geeigneten Lehrer und kaum Priester, die hierfür in Frage kämen. Er übte Kritik am serbischen Konsul Spalajković, dem er vorwarf, zu leichtgläubig zu sein und nicht zwischen vertrauenswürdigen und unaufrichtigen Personen unterscheiden zu können, weshalb dieser allen Beschwerden Glauben schenken würde.⁶⁶⁶ Die Vertrauensmänner der serbischen Diplomaten waren üblicherweise orthodoxe Lehrer, Schulverwalter, Priester und

⁶⁶³ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 55. Über die Reise vgl. Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 9. Juli 1905, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶⁶⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 45.

⁶⁶⁵ Novaković an Grujić, Carigrad, 16. Mai 1889, Nr. 119. AS MID PO Fasz. I/Dos. VIII.

⁶⁶⁶ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 52-54. Andrej Mitrović, der die diplomatischen Berichte von Milan Rakić herausgegeben hat, ist der Meinung, Milan Rakić sei in seinen frühen Berichten zu kritisch dem Konsul wie auch der lokalen serbischen Bevölkerung gegenüber gewesen.

Kaufleute, aber auch einflussreiche und gebildete serbische Stadtbewohner,⁶⁶⁷ die mehrere Sprachen beherrschten und für ihre Tätigkeit entsprechend bezahlt wurden. Den Erinnerungen Nikola Popovićs zufolge sprach beispielsweise Trajko Kostić aus Prishtina auch Albanisch und „Zigeunerisch“ und konnte Türkisch und Hebräisch sogar lesen und schreiben.⁶⁶⁸ Ähnlich wie bereits im Falle der Albaner, war es auch bei den Serben nicht selten, dass die gleiche Person für die Konsulate unterschiedlicher Staaten arbeitete. So erlangte der Lehrer Bojko Mirković, der über Vorkommnisse aus dem Sancak İpek berichtete, auch das Vertrauen des österreichisch-ungarischen Konsuls in Mitrovica, wobei dies gegenüber Mirković zufolge lediglich dem Ziel diene, den Inhalt dieser Gespräche dem serbischen Konsul mitzuteilen.⁶⁶⁹

Aber auch Albaner standen in engem Kontakt zu den serbischen Diplomaten, die sich insbesondere in den späten 1890er Jahren besonders stark um ein gutes Verhältnis zu den albanischen Muslimen bemühten und diese für sich zu gewinnen suchten. Im Gegensatz zu österreichisch-ungarischen Diplomaten beherrschten die serbischen Konsuln in der Regel die albanische Sprache nicht, sondern verließen sich darauf, dass diese auch Serbisch sprachen.⁶⁷⁰ Einer der serbischen Politiker, die sich für gute Beziehungen zu einflussreichen Albanern in der Region aussprachen, war Pera Todorović (1852–1907), einer der Gründer der „Serbischen Radikalen Partei“, der Reisen nach Kosovo und Makedonien unternommen hatte und 1898 empfahl, „wirklich nützliche“ Beziehungen zu den Albanern zu pflegen, da diese ansonsten unter den Einfluss einer anderen Macht kämen, wobei sich hier Todorović explizit auf Montenegro bezog und auf die Wichtigkeit hinwies, ein serbisches Konsulat in Shkodra zu eröffnen.⁶⁷¹ Hierbei stand zunächst der Gedanke im Vordergrund, durch eine Zusammenarbeit mit den die Mehrheit stellenden albanischen Muslimen bessere Lebensbedingungen für die lokale serbische Bevölkerung zu erreichen. Um seinen Einfluss in der Region zu erhöhen, war es notwendig, mit einflussreichen albanischen Beys und Chefs in

⁶⁶⁷ Vgl. etwa die Anwerbung eines serbischen Buchhändlers 1890. Hier wurde auch betont, wie wichtig es war, dass dieser in einem guten Verhältnis mit den osmanischen Behörden stand, von allen geachtet würde und mehr albanische als serbische Freunde hatte. Siehe PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 90. Häufig waren Lehrer als Vertrauensleute tätig. Siehe JEVTIĆ (Hg.), Zadužbine Kosova, 703.

⁶⁶⁸ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 295. Vgl. auch Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Februar 1905, Nr. 8. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶⁶⁹ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 49, 53, 313, 314.

⁶⁷⁰ Ljubomir Kujundžić, ein aus Rahovec stammender Serbe, der auch in Gjakova und Prizren lebte und 1902 ein serbisch-albanisches Wörterbuch publizierte, betonte hingegen, wie wichtig es sei, dass auch serbische Diplomaten die albanische Sprache beherrschten. Vgl. Ljub. Popa D. KUJUNDŽIĆ, Srpsko-arnautski rečnik. Beograd 1902, V-VIII.

⁶⁷¹ TODOROVIĆ/PEROVIĆ, Srpska stvar, 119-121. Vgl. auch Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 25. August 1897, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

Kontakt zu treten. Im Zentrum der Gespräche standen häufig die Bemühungen, die teils schwierige Lage der serbischen Bevölkerung in Kosovo zu verbessern, und hierfür die Unterstützung einflussreicher Muslime zu gewinnen, um etwa Gewalt gegen Serben zu begrenzen und zu beenden. So war es das Ziel Belgrads, eine freundschaftliche Annäherung zwischen Serben und Albanern in Kosovo zu erreichen.⁶⁷² Enge Verbindungen bestanden zu den Draga-Brüdern, Bilal Aga und Isa Boletini, während auch versucht wurde, Kontakte zu Haxhi Mulla Zeka zu knüpfen.⁶⁷³ Die teils guten Beziehungen werden gerade in der Person Isa Boletinis deutlich, der noch 1899 bekannt war als „Beschützer der Raya“⁶⁷⁴ insbesondere in der Region Mitrovica, wo er auch das oberhalb seines Heimatortes Boletin gelegene orthodoxe Kloster Sokolica gegen räuberische Überfälle bewachte. Für seine Schutzdienste erhielt er nicht nur vom osmanischen Staat Geld, sondern auch von der serbischen Regierung, die ihn mit einer Medaille, überreicht vom serbischen Konsul, auszeichnete und ihn zudem mit Waffen versorgte.⁶⁷⁵

Tatsächlich führte jedoch die Anwesenheit serbischer Diplomaten zu starken Irritationen innerhalb eines großen Teils der albanischen Muslime. Auch waren die Verbindungen mancher Muslime zu Serbien heftig umstritten. Als beispielsweise 1899 Gerüchte laut wurden, dass Riza Bey Gjakova, Mehmed Zajmi und Bajram Curri „im Solde der slavischen Propaganda“ stünden, beschloss die Liga in Peja, über diese „Bestechungs- und Verrathsanschuldigungen“ zu beraten.⁶⁷⁶ Die Eröffnung des serbischen Konsulats in Prishtina 1889 bewirkte ähnlich wie später diejenige des russischen Konsulats in Mitrovica eine empfindliche Störung im interethnischen und interreligiösen Zusammenleben. Einem Teil der albanischen Muslime missfiel der zunehmende Einfluss Serbiens. Der serbische Konsul Luka Marinković, der im November 1889 seinen Dienst in Prishtina angetreten hatte, wurde bereits ein halbes Jahr später, Anfang Juli 1890 ermordet. Der Tat überführt und verurteilt wurde ein albanischer Flüchtling (alb. *muhaxhir*, osm./türk. *muhacir*) aus Prokuplje, der seit 1877/78 in Prishtina lebte. Auch wenn das genaue Motiv der Tat nicht

⁶⁷² Vgl. hierzu Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Mai 1905, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Das serbische Priesterseminar in Prizren erhielt die in Belgrad auf Serbisch und Albanisch erscheinende Zeitung „Albanija“, deren Ziel es war, eine Verständigung zwischen Serben und Albanern zu erreichen, Österreich-Ungarn sah diese Bemühungen als gegen sich gerichtet. Vgl. Prochaska an Gołuchowski, Prizren, 5. Juni 1904, Nr. 92. HHStA PA XIV/Kt. 16 Liasse 1. Die gegen Österreich-Ungarn gerichtete Haltung zeigt sich aber auch in den Berichten Milan Rakićs. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 57.

⁶⁷³ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 318-320; Ristić an Novaković, Uskub, 2. November 1896, Nr. 689. AS MID PO 1896 Fasz. III/Dos. VII; Winter an Gołuchowski, Prizren, 1. März 1897, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Kontakte zu weiteren Albanern vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 62.

⁶⁷⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), Zulumi, 157-159.

⁶⁷⁵ MALCOLM, Kosovo, 235; DOGO, Kosovo, 85; GAWRYCH, The Crescent, 134.

⁶⁷⁶ Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 18. Mai 1899, Nr. 101. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399.

eindeutig geklärt werden konnte und weitere Personen darin verwickelt waren, deutet sich an, dass gerade die Muhaxhir der neuen serbischen Präsenz feindlich gegenüberstanden.⁶⁷⁷ Aber auch das Auftreten des Konsuls selbst scheint dazu beigetragen zu haben, dass die muslimische Bevölkerung diesem eher ablehnend begegnete. Dem österreichisch-ungarischen Konsul in Skopje zufolge war Marinković ein

„aufbrausender, hitzköpfiger Mensch [...], der seine Antipathie gegen die Türken nicht verheimlichte und der in dem theils von Arnauten theils von Serben bewohnten Bezirke von Pristina à tout prix und öfters in ziemlich tactloser Weise Propaganda für Serbien zu machen versuchte [...]“.⁶⁷⁸

In den Erinnerungen Nikola Popovićs widerspiegelt sich ebenfalls, dass die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung in Prishtina den Konsul missbilligte. Die serbische Bevölkerung wiederum war davon überzeugt, dass auch der Mufti von Prishtina und der albanische Kawass an dem Mord beteiligt waren.⁶⁷⁹

Dass die Aktivitäten serbischer Konsuln zu einer Verschlechterung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen beitragen konnten, meinte auch Ekrem Bey Vlora: „Leider wird die christliche Städtebevölkerung für solche Ideen leicht gewonnen, weil man ihre Feindseligkeit gegen die übermächtige mohammedanische Majorität aufstachelt, [...]“⁶⁸⁰ Ganz ähnlich hielt auch der österreichisch-ungarische Konsul fest:

„[...] beeinflusst und in ihrer Missstimmung erhalten wird die christliche Bevölkerung in Priština durch das dortige serbische Konsulat, in Mitrovica durch das russische Konsulat, in Novipazar und Sjenica teils durch dieses, teils direkt aus Serbien. Besondere praktische Erfolge hat die neue Bewegung unter den Serben allerdings noch nicht gezeitigt; dazu währt sie auch noch zu kurz.“⁶⁸¹

Eine entscheidende Verschlechterung der interethnischen Beziehungen erfolgte nach der Entscheidung Belgrads, die lokale orthodoxe Bevölkerung in Kosovo mit Waffen zu ver-

⁶⁷⁷ Zu dem Vorfall vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 74-82; POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 251-253. Die osmanische Regierung war der Meinung, es handelte sich bei dem Mord um eine private Rache, während Serbien einen politischen Mord vermutete, da die hohe Pforte die Abberufung des Konsuls vermutet hatte. Vgl. Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 13. Juli 1890, Nr. 167. HHStA PA XXXVIII/Kt. 280.

⁶⁷⁸ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 3. Juli 1890, Nr. 156. HHStA PA XXXVIII/Kt. 280.

⁶⁷⁹ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 251.

⁶⁸⁰ V[LORA], *Die Wahrheit*, 43.

⁶⁸¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Mai 1904, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

sorgen, die in Zusammenarbeit mit Lehrern und Priestern in erster Linie in der Region Stari Kolašin, der Kosovo-Ebene und nach Podrima verteilt wurden,⁶⁸² sowie durch die Gerüchte über die Tätigkeit serbischer Spione. Den Erinnerungen Nikola Popovičs zufolge setzte sich Svetislav Simić, von Januar 1899 bis April 1900 Konsul in Prishtina, als erster serbischer Konsul für eine Bewaffnung der Serben in Kosovo und Waffenlieferungen aus Serbien ein⁶⁸³ und versuchte seit Februar 1899, die serbische Regierung von der Notwendigkeit dieser Schritte zu überzeugen.⁶⁸⁴ Das Bemühen Svetislav Simićs, bessere Lebensbedingungen für die lokale serbische Bevölkerung zu erreichen, und sein Einsatz, Waffen aus Serbien zu bekommen, sind vor dem Hintergrund der Ereignisse in Mitrovica im Januar 1899 zu sehen. Drei Serben und ein Aromune, die zu Besuch in Mitrovica waren, wurden von Türken und Albanern verdächtigt, Spione des serbischen Staates zu sein, wobei eine entscheidende Rolle ein osmanischer Gendarm spielte, der die Besucher kontrolliert hatte und die lokale Bevölkerung gegen diese aufhetzte. Im Verlauf der gewaltsamen Auseinandersetzungen wurde einer der Serben, Gligorije Kostić, von „bewaffneten Türken“ erschossen. Der Kaymakam in Mitrovica stellte die anderen drei Personen unter Schutz, woraufhin sich mehrere Tausend Albaner aus Mitrovica und der Umgebung, darunter an prominenter Stelle Isija Ferat Aga und Isa Boletini, die von den Verdächtigungen überzeugt waren, in Mitrovica versammelten und den Kaymakam aufforderten, ihnen die Serben auszuhändigen, ansonsten würden sie „alle Christen töten.“ Dem Vali gelang es nur vorübergehend, die Albaner zu beruhigen,⁶⁸⁵ die schließlich durchsetzen konnten, dass der Kaymakam abgesetzt und durch einen Muslim aus Mitrovica ersetzt wurde. Dem serbischen Konsul zufolge hatten diese Ereignisse in ganz Kosovo Ängste innerhalb der serbischen Bevölkerung vor albanischen Übergriffen geschürt.⁶⁸⁶ Aufgrund mehrerer Übergriffe albanischer Muslime auf Serben, zu denen es auch in anderen Teilen des Vilayets gekommen war, betonte

⁶⁸² POPOVIČ/BOVAN, *Život Srba*, 169, 292. Gemäß den weiteren Beschreibungen Popovičs erfuhren die osmanischen Behörden bald von den Waffenlieferungen; Zafir Nikolić und der Priester Vukajlo flohen nach Serbien. Daneben hält er fest, dass einige Zeit später Isa Boletini mit Albanern Kolašin umzingelte und mithilfe osmanischer Truppen die gesamte Kolašin-Region entwaffnet wurde. Vgl. hierzu auch Dragoslav SREJOVIĆ/Slavko GAVRILOVIĆ/Sima M. ĆIRKOVIĆ, *Istorija srpskog naroda*. Bd. 6/1. Beograd 1981, 283, 323.

⁶⁸³ POPOVIČ/BOVAN, *Život Srba*, 168-169. Popović beschreibt, wie Simić eine Zusammenkunft der „bedeutenden und vertrauenswürdigen Personen aus Prishtina und dem Kosovo“ einberief, wo die Frage diskutiert wurde. Vgl. auch Vladimir JOVANOVIĆ, Svetislav Simić i Makedonski komiteti, *Vardarski zbornik* 1 (1999), 53-68. In die Region Skopje wurden vermutlich bereits in den frühen 1890er Jahre Waffen aus Serbien geschmuggelt. Vgl. Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 22. Januar 1893, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291. In Kosovo selbst beobachteten österreichisch-ungarische Diplomaten vermehrt seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts einen Waffenschmuggel aus Serbien. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Februar 1904, Nr. 9 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁶⁸⁴ Vgl. auch die Berichte Simićs an Vladan Đorđević in PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 340-346.

⁶⁸⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 337-338.

⁶⁸⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 341.

Simić, dass die christliche Bevölkerung nicht in der Lage war, sich zu schützen, und deshalb bewaffnet werden musste.⁶⁸⁷

Im Auftrag der serbischen Regierung kam es unter Miroslav Spalajković, der von Juli 1904 bis Juli 1906 Konsul in Prishtina, zu einer erneuten Zunahme des Waffenschmuggels, an dem neben den serbischen Grenzbehörden und serbischen Diplomaten auch osmanische Grenzbeamte und Albaner beteiligt waren und der großteils über Stari Kolašin erfolgte.⁶⁸⁸ Erleichtert wurde die Verteilung von Waffen dadurch, dass der osmanische Staat den Schmuggel zunächst kaum kontrollierte. Erst seit 1906 begannen die Osmanen, verstärkt nach Waffen innerhalb der orthodoxen Bevölkerung zu suchen und vor diesem Hintergrund auch den Waffenschmuggel stärker zu unterbinden.⁶⁸⁹

Montenegro

Auch Montenegro war bestrebt, seinen Einfluss in Kosovo auszudehnen und kam dabei im späten 19. Jahrhundert in direkte Konkurrenz zu Serbien.⁶⁹⁰ Das Interesse Montenegros konzentrierte sich zunächst stark auf Nordalbanien, aber auch den westlichen Kosovo und den Sancak Yeni Pazar. Schon frühzeitig war es das Ziel der montenegrinischen Politik, aufständische albanische Stämme in Nordalbanien und dem westlichen Kosovo mit Waffen zu unterstützen. Neben regelmäßigen Waffenlieferungen wurden auch Bücher und Geld an die albanische Bevölkerung, insbesondere an einflussreiche albanische Chefs wie beispielsweise den albanischen Gendarmeriekapitän Schakir Aga, verteilt⁶⁹¹ und Abgesandte Montenegros nach Kosovo geschickt.⁶⁹² Wie geschickt lokale Akteure die neuen Gegebenheiten ausnützen konnten, zeigt sich in dem Verhalten von albanischen Bergbewohnern, die

⁶⁸⁷ Simić hält hierbei fest, dass die osmanische Regierung den Serben einen Schutz nicht geben will oder kann. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 346.

⁶⁸⁸ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 64. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 30. Januar 1905, Nr. 6, Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. April 1905, Nr. 29 und Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Juni 1905, Nr. 42. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Die Aufgabe gestaltete sich nicht immer leicht. So hielt Rakić 1905 fest, dass zwar der Transport der Waffen gut funktioniere, die Verteilung der Waffen hingegen schlecht, da ihre Vertrauensmänner mit den Waffen spekulierten und diese teils teurer verkauften, als sie durften. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 52.

⁶⁸⁹ Zambaur an Aehrenthal, Mitrovica, 14. November 1906, Nr. 69. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁶⁹⁰ Vgl. Simić an Đorđević, Priština, 8. März 1899, Nr. 60. AS MID PO 1899 Fasz VI/Dos. VI.

⁶⁹¹ Lippich an Beust, Prisren, 15. Juli 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Lippich an Beust, Prisren, 18. April 1871, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. Gerade die Verbindung zu den Stammescheften im westlichen Kosovo, zu den Krasniqi und Gashi, war eng. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisren, 15. April 1873, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200; Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213; Hickel an Kálnoky, Prisren, 31. Oktober 1888, Nr. 66. HHStA PA XXXVIII/Kt. 270.

⁶⁹² So beispielsweise nach Peja, vgl. Lippich an Beust, Prisren, 15. April 1870, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189. Waffenschmuggel an der Grenze zu Montenegro wird erwähnt in Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 1. März 1905, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

sich weigerten, die neuen Räte anzuerkennen und erklärten, wenn man es wagte, ihre Unabhängigkeit anzutasten, sie sich dem Fürsten von Montenegro unterstellen würden.⁶⁹³

Auch im späten 19. Jahrhundert bestanden enge Beziehungen Montenegros zu albanischen Chefs, so erhielt Riza Bey Gjakova Geldzuwendungen von Montenegro, während Bajram Curri, Angehöriger des Krasniqi-Stammes, angeblich mit dem Fürsten von Montenegro korrespondierte.⁶⁹⁴ Österreich-Ungarn beobachtete die Aktivitäten Montenegros genau. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren fest, dass

„[...] vom montenegrinischen Hofe aus mindestens schon seit dem letzten russisch-türkischen Kriege Verbindungen mit einzelnen Chefs unterhalten wurden, welche durch freundliche Einladungen, sowie Geld- und andere Geschenke verlockender gestaltet werden; die Zahl der solcherart geworbenen Chefs soll aber nun durch Todesfälle und andere Ursachen schon bis auf ein Minimum reducirt sein. Mit Sicherheit könnte ich gegenwärtig nur den allerdings angesehensten Chef vom Dorfe Geguseni nennen, der in einem derartigen Verhältnisse seinem Vater nachfolgte, sowie einen anderen von einem Dorfe in Krasnice, [...].

Ich möchte aber zu der Ansicht neigen, daß im Bedarfsfalle Montenegro von diesen Verbindungen kaum einen nennenswerthen Nutzen haben dürfte, denn selbst die Aufrichtigkeit der also Gewonnenen vorausgesetzt, die noch sehr fraglich ist, würde deren Einfluß bei den anderweitig ziemlich allgemein herrschenden Dispositionen wol [sic] nur ein lokal begrenzter bleiben, und es liegt auf der Hand, daß die Betreffenden bei der ersten Pression durch ihre Stammesgenossen es vorziehen werden, sich mit dem Feinde, anstatt sich mit diesen zu überwerfen.“⁶⁹⁵

So war der Einschätzung des österreichisch-ungarischen Diplomaten zufolge die territorial-militärische Bedrohung durch Montenegro gerade vor dem Hintergrund der territorialen Abtretungen nach dem russisch-osmanischen Krieg und anhaltenden Grenzregulierungen mit Montenegro ein Hindernis für über lokale Angelegenheiten hinausgehende und für Montenegro politisch nützliche Beziehungen.

Neben der albanisch-muslimischen wurden auch Kontakte zu lokalen katholischen Bevölkerung in der Region Peja und Gjakova gesucht.⁶⁹⁶ Montenegrinische Agenten versuchten ähnlich den serbischen Diplomaten, zum Teil Ängste innerhalb der lokalen

⁶⁹³ Lippich an Beust, Prizren, 15. April 1870, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁶⁹⁴ Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 18. Mai 1899, Nr. 101. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399.

⁶⁹⁵ Hickel an Kálnoky, Prizren, 10. Mai 1887, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

⁶⁹⁶ Hickel an Kálnoky, Prizren, 25. August 1887, Nr. 60. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

Bevölkerung vor einem Einmarsch Österreich-Ungarns in den Sancak Yeni Pazar zu schützen.⁶⁹⁷ Die Befürchtungen österreichisch-ungarischer Diplomaten gegenüber montenegrinischen Einflüssen zeigt sich in der Wahrnehmung der österreichisch-ungarische Vizekonsuls in Prizren, der 1897 festhielt, dass Montenegro kontinuierlich Abgesandte nach Plav, Gusinje, Berane, Peja und Gjakova schicke, daneben aber auch die lokale orthodoxe Bevölkerung und insbesondere die Priester als „ständige Agenten der offenbar mit russischem Gelde genährten montenegrinischen Propaganda“ wirken, als dessen Zentrum das Kloster Visoki Dečani betrachtet wurde, das „infolgedessen auch Seitens der Muhammedaner mit sehr scheelen Augen betrachtet“ werde. Gleichzeitig vertrat der Vizekonsul die Meinung, dass die montenegrinische Propaganda innerhalb der muslimischen Bevölkerung keinen Erfolg haben würde, da sowohl religiöse als auch ethnische Gegensätze dem im Wege stünden.⁶⁹⁸

3. Islam, Orthodoxie, Katholizismus: religiöse Akteure

Das lokale Geschehen wurde daneben durch das Handeln religiöser Akteure beeinflusst, die um Macht in der Region konkurrierten. Teils handelte es sich um gänzlich neue Akteure und neu geschaffene religiöse Institutionen, deren Existenz neue Strategien des Zusammenlebens ermöglichte, teils kam es zu Veränderungen bereits bestehender Strukturen. Der religiöse Bereich erfuhr durch die rechtliche Aufwertung der Christen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine wesentliche Stärkung, was dazu führte, dass Religion auch im öffentlichen Raum stärker sichtbar wurde.

Das Bulgarische Exarchat

Erstmalig trat das Bulgarische Exarchat in Erscheinung, das sich 1870 vom Patriarchat von Konstantinopel gelöst und für selbständig erklärt hatte. Sein Einflussbereich war im Vilayet Kosovo nicht nur im Sancak Üsküb spürbar, sondern reichte zeitweise in südöstliche Regionen des heutigen Kosovo sowie in heute südserbische Gebiete hinein. So wurden neben den Eparchien auf dem Territorium des heutigen Bulgarien auch die Eparchien Niš, Pirot und Veles dem Exarchat zugesprochen. Durch Volksbefragungen, bei denen zwei Drittel

⁶⁹⁷ Hickel an Kálnoky, Prizren, 31. Oktober 1888, Nr. 66. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

⁶⁹⁸ Winter an Goluchowski, Prizren, 26. Februar 1897, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Zur Kontaktaufnahme zu albanischen Stämmen im westlichen Kosovo in dieser Zeit vgl. Rappaport an Goluchowski, Prizren, 3. September 1897, Nr. 123. HHStA PA XXXVIII/Kt. 123.

der orthodoxen Bevölkerung ihre Zugehörigkeit zum Exarchat erklärten, konnten weitere Gebiete unter die Jurisdiktion des Exarchats gelangen – so 1874 die Eparchien Skopje und Ohrid und 1896 die Eparchie Debar, in denen sich neun Zehntel der orthodoxen Bevölkerung für eine Angliederung an das Exarchat erklärt hatten.⁶⁹⁹ Dass die neue bulgarische Kirche nicht vollkommen unabhängig war, zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die osmanische Regierung der Wahl des neuen Exarchen stets zustimmen und den neu gewählten Bischöfen Ernennungsurkunden ausstellen musste. Auch verzögerte die osmanische Regierung durch ihre Haltung Volksbefragungen in Gebieten, die sich dem Bulgarischen Exarchat zugehörig fühlten. So war beispielsweise bereits 1870 deutlich, dass Teile der orthodoxen Bevölkerung in der Region um Skopje Anhänger des Exarchat waren, aber erst 1874 kam es hier zu einer Volksbefragung, und erst im Juni 1874 konnte der neue bulgarische Metropolit von Skopje seine Stellung antreten.⁷⁰⁰

Das Bulgarische Exarchat hatte auch einen gewissen Einfluss in den nördlichen Teilen des Vilayets Kosovo. Österreichisch-ungarische Konsulatsberichte legen nahe, dass in der Umgebung von Gjilan das Exarchat Befürworter fand. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1874 fest, dass die „[...] Exarchie von Prisren [...] mit alleiniger Ausnahme Gilan's, dessen bulgarisch-serbische Mischbevölkerung zum Exarchate hinneigt, keine Spaltung in kirchlichen Dingen auf[weist].“ Ähnlich war die Lage in Vranje, wo sich die Bevölkerung teils dem Patriarchat, teils dem Exarchat verbunden fühlte.⁷⁰¹ Während die orthodoxe Bevölkerung auf dem Gebiet des heutigen Kosovo weiterhin dem Patriarchat von Konstantinopel unterstand, gleichzeitig der Einfluss serbischer Lehrer und Priester deutliche Wirkung zeigte, legt obige Wahrnehmung des Diplomaten nahe, dass ethnische und religiöse Grenzen zu dieser Zeit sehr fließend waren. Möglicherweise gab es anfänglich sogar in Prizren Anhänger des Exarchats, zumindest erwähnte der österreichisch-ungarische Vizekonsul in den frühen 1870er Jahren wiederholt ein „bulgarisches Viertel“ und sprach von „Serbo-Bulgaren“.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Vgl. MACH, Der Machtbereich, 13-15, 18, vgl. die Satzungen bezüglich der Verwaltung des Exarchats 31-42; IVANIĆ, Mačedonija i Mačedonci. Bd. 2, 328-332. Zum Exarchat vgl. auch Zina MARKOVA, Bălgarskata ekzarkhija 1870-1879. Sofija 1989; MEININGER, Ignatiev. Vgl. Auch Lippich an Andrassy, 9. Juni 1874, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷⁰⁰ ADANIR, Die makedonische Frage, 72. Siehe auch Lippich an Beust, Prisren, 17. Februar 1870, Nr. 2, Lippich an Beust, Prisren, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Lippich an Andrassy, Prisren, 9. Juni 1874. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷⁰¹ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷⁰² Lippich an Beust, Prisren, 7. Januar 1871, Nr. 1 und Lippich an Beust, Prisren, 27. März 1871, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193; Lippich an Beust, Prisren, 1. Dezember 1872, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

Die Gründung des Exarchats bedeutete einen großen Erfolg für die bulgarische Nationalbewegung, da nun bulgarische Bischöfe eingesetzt, die bulgarische Sprache in Gottesdienst und Liturgie eingeführt und bulgarische Schulen gegründet wurden. In einem kirchlich-religiösen Rahmen war es jetzt möglich, die orthodoxe Bevölkerung für die bulgarische Sache zu gewinnen und ihr Selbstverständnis in einem ethnisch-nationalen Sinne zu fördern. Die Tatsache, dass in der Folgezeit sämtliche Exarchatsangehörige in osmanischen Bevölkerungsstatistiken immer häufiger als Bulgaren bezeichnet wurden,⁷⁰³ verdeutlicht die ethnisch-nationale Komponente der Gründung des Exarchats. Die Gründe, warum jemand zum Exarchat übertrat, konnten freilich ganz unterschiedlich gelagert sein und hatten teils sehr wenig damit zu tun, ob jemand „bulgarisch“ war oder nicht. Übertritte erfolgten etwa als Protest gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel und dessen seit dem 18. Jahrhundert in verstärktem Maße betriebener Hellenisierungspolitik, die von den lokalen Slawen abgelehnt wurde. So wurden seit 1830 griechische Metropolitane in der Eparchie Raška-Prizren eingesetzt⁷⁰⁴ und der Gottesdienst verstärkt auf Griechisch abgehalten, während sich in der Zeit davor das Slawische durchgesetzt hatte. Auch in den orthodoxen Schulen sollte der Unterricht auf Griechisch abgehalten werden.⁷⁰⁵ Der orthodoxen Bevölkerung stand durch die neue Entscheidungsoption nun die Möglichkeit offen, durch einen Übertritt zum Exarchat seine Kritik dem Patriarchat gegenüber zum Ausdruck zu bringen.

Die nicht eindeutigen Haltungen der lokalen orthodoxen Bevölkerung zeigen sich darin, dass Dörfer, die zunächst zum Exarchat übergetreten waren, später wieder den Austritt forderten. So berichtete der Schulverwalter in Veles dem serbischen Konsul in Skopje im Sommer 1903, das gesamte östlich von Prilep gelegene Dorf Nikodin habe ein Bittschreiben an den Metropolitane von Skopje gerichtet, in welchem sie baten, wieder zum Patriarchat übertreten zu dürfen. Gleichzeitig wurde die osmanische Verwaltung um Erlaubnis gebeten, eine serbische Schule in ihrem Dorf zu eröffnen. Dem Konsul zufolge waren auch in Kumanovo drei „angesehene Häuser“ erneut zum Patriarchat übergetreten und ähnliche Entwicklungen vollzogen sich in der Kaza Kratova.⁷⁰⁶

Die Exarchatsstrukturen konnten in vielen Eparchien zunächst nur ansatzweise aufgebaut werden. Der Konflikt zwischen Exarchat und Patriarchat äußerte sich in einem Kampf

⁷⁰³ DSP I/1, 702.

⁷⁰⁴ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren folgende Städte und Ortschaften Teil der Eparchie: Prizren, Prishtina, Gjiilan, Vuçitër, Mitrovica, Peja, Gjakova, Novi Pazar, Sjenica, Nova Varoš, Bijelo Polje, Rožaje, Berane, Plav, Gusinje, Priboj, Pljevlje und Shkodra. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 109, zu den griechischen Metropolitane vgl. 110-111.

⁷⁰⁵ KARPAT, *Millets and Nationality*, 160; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 110.

⁷⁰⁶ DSP I/1, 176.

um die Besetzung der Metropolen- und Bischofsposten, vor allem in der Eparchie von Skopje. Hier wurden sowohl Exarchats- als auch Patriarchatsbischofe eingesetzt. In Skopje kam es zu ernsthaften Spannungen, als dort im Sommer 1874 der neue bulgarische Metropolit eintraf und der dem Patriarchat von Konstantinopel unterstehende Bischof seinen Posten nicht räumte. Auch in den dem Exarchat zugesprochenen Eparchien war die orthodoxe Bevölkerung in der Frage, welchen Bischof sie anerkennen sollte, gespalten. Die Besetzung der Metropolen- und Bischofsämter wurde in der lokalen Bevölkerung lebhaft diskutiert. So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren, der eine Reise nach Niš, Prishtina und Skopje unternommen hatte:

„Die Frage der Annahme oder Ablehnung der Autorität des Exarchen und seiner nach Skopia und Nissa entsendeten Bischöfe hält die Gemüther der christlich-orthodoxen Bevölkerung sämtlicher von mir berührter Städte in fortwährender Aufregung.

Die Bulgaren Kalkandelen's, Skopia's und Komanova's, sowie die halbbulgarisirten Serben Vranja's und Gilan's sind in zwei Parteien gespalten, welche theils die noch von früher her fungirenden dem Patriarchate ergebenden, theils die neuen vom Exarchate ernannten Vladiken anerkennen und zwei Lager bilden, die sich um so heftiger befehden, als die nebeneinander amtirenden Bischöfe denselben durch den Abbruch jedes Verkehres und durch gegenseitige Ränke aller Art das kläglichste Beispiel geben.

In Skopia hat der vom Patriarchate eingesetzte Bischof Païsios noch die bischöfliche Residenz inne. Sein bulgarischer Gegenbischof Dorotheos bemüht sich daher, ihn aus derselben zu verdrängen. Gelegentlich meiner Reise befand sich Ersterer in Kalkandelen, um seine dortigen Anhänger zum Ausharren gegen die Exarchatspartei zu bestimmen, und wohl auch, um sich den Besitz des dortigen Vladikates, der in Neubau befindlichen Kirche, des Kirchenvermögens und der Schule zu sichern. In Skopia besitzt er nur geringen Anhang, doch wird dieser gerade aus den Primatenfamilien gebildet. Das Volk in seiner überwiegenden Mehrheit ist gegen ihn und verwehrt ihm sogar den Eintritt in die Kirche. Größeren Einfluß besitzt er auf dem Flachlande, in Komanova und Vranja, an welch' letzterem Orte er lange residirt und sich ein beträchtliches Vermögen erworben hatte. [...]

Der bulgarische Bischof Dorotheos war kurz vor meiner Ankunft in Skopia nach Monastir gereist, um gegen Païsios Klage zu führen und dessen Verdrängung zu erlangen, ein Schritt der ihm kaum gelingen wird, indem die Regierung die kirchliche

Spaltung der Bulgaren Skopia's mit Vergnügen sieht, und, während sie offen ihre Neutralität proclamirt, es insgeheim an Aufmunterungen für die schwächere Patriarchats-Partei nicht fehlen läßt, was die darüber in hohem Grade ergrimten Exarchatsanhänger beweisen zu können behaupten. Ich zweifle, daß die Ruhe zwischen beiden Parteien auf die Länge wird bewahrt werden können, und hegen diesfalls auch die wenigen Aufgeklärten unter der christlichen Bevölkerung Skopia's ernste Besorgnisse.⁷⁰⁷

Deutlich wird, wie sehr die beiden Metropolen in ihrem Konflikt um die Besetzung des Kirchenamtes um die Gunst der orthodoxen Bevölkerung konkurrierten, die sich in der Folge in zwei sich feindlich gegenüberstehende Fraktionen aufteilte. Bezeichnend ist daneben die Rolle der osmanischen Regierung, der in der Wahrnehmung des Vizekonsuls der Streit zwischen Exarchat und Patriarchat willkommen war. Nicht zuletzt aufgrund des Interesses, den Einflussbereich des Exarchats in der Region einzugrenzen, unterstützten die Osmanen sogar die in Skopje schwächeren Patriarchatsanhänger. Durch einen Ferman gelang es der Patriarchatspartei auch schließlich, dass ihr die Kirche in Tetovo zugesprochen wurde, womit die dem Exarchat zugehörige orthodoxe Bevölkerung unzufrieden war.⁷⁰⁸ In Kumanovo existierte nur eine Kirche, die abwechselnd von den „Bulgaren“ und den „Serben“ verwendet wurde.⁷⁰⁹

Im nördlichen Vilayet Kosovo hingegen wurden die Eparchien 1870 zwar dem Bulgarischen Exarchat unterstellt, der serbische Einfluss war hier jedoch, mit Ausnahme Vranjes, weitaus stärker. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1874 wie folgt fest:

„In Leskovatz, Nissa und Schehrköi /: die wenig zahlreichen Christen Prekopljë's und Kurschunli's kommen kaum in Betracht / entbehrt die bulgarische Kirchenpartei der nationalen Basis und ist daher, je weiter gegen Serbien hinauf, desto ohnmächtiger. Schon in Leskovatz tritt das Bewußtsein der serbischen Nationalität schärfer zu Tage und hört man deshalb dort von Parteiungen auch weniger sprechen, während

⁷⁰⁷ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷⁰⁸ Lippich an Andrassy, Prisren, 4. Mai 1875. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Als die serbische orthodoxe Kirche in den 1890er Jahren auch in Makedonien verstärkt Fuß zu fassen versuchte und serbische Emissäre und Priester durch die Region zogen, unterstützte die osmanische Regierung, die die serbischen Priester verdächtigte, als Agenten für den serbischen Staat zu arbeiten, das Bulgarische Exarchat. Vgl. Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 22. Januar 1893, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291. Der bulgarische Bischofssitz war in den Jahren nach 1877 verwaist, erst 1891 wurde er wiederbesetzt. Vgl. Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 15. März 1893, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291.

⁷⁰⁹ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 22. Januar 1893, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291. Siehe hier auch die Haltung der osmanischen Behörden.

der überwiegende Theil der Bevölkerung Nissa's von der Autorität des bulgarischen Bischofs nichts mehr wissen will, ja über seine Versuche, die Liturgie und den Schulunterricht zu bulgarisiren, geradezu empört ist und es z. B. vorzieht, die Schule geschlossen zu halten als zuzugeben, daß in derselben der Unterricht von bulgarischen Lehrern ertheilt werde. Der Bischof, die Schwierigkeit seiner Stellung einsehend, ist nach Rustschuk gereist, um sich Instructionen zu holen und des Rückhaltes des dortigen Generalgouverneurs zu versichern. Sein dem Patriarchate anhängender Gegenbischof Victor stützt sich hingegen auf die Gunst der Bevölkerung, welche seinem Gegner, bei dessen allfälliger Rückkehr, einen schlimmen Empfang zu bereiten, ja dessen Anwesenheit nicht mehr zu dulden entschlossen ist.⁷¹⁰

Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die serbische orthodoxe Kirche

Die Eigenständigkeit der serbischen Kirche war zuletzt 1766 aufgehoben worden,⁷¹¹ seit dem frühen 19. Jahrhundert war aber die Selbständigkeit des Erzbistums von Belgrad erneuert worden, das sich gemeinsam mit dem serbischen Staat sowohl dem griechischen als auch dem bulgarischen Einfluss zu widersetzen bemüht war. Zwar war die serbische orthodoxe Kirche anders als das Exarchat nicht als eigenständige Kirche anerkannt worden, die Tatsache aber, dass die orthodoxe Kirche im Rahmen der Tanzimatreformen nach 1856 weitreichende Zugeständnisse erhalten hatte, führte dazu, dass serbische Priester und Geistliche mit einem größeren Selbstbewusstsein auftreten und auch in Kosovo ihren Einfluss zu erhöhen suchten. Im Kampf gegen Hellenisierungsbestrebungen unterstützte den Metropolit von Belgrad der serbische Staat, der aktiv eine Zurückdrängung des griechischen Einflusses in Kosovo forderte und finanziell den jetzt legalisierten Bau neuer Kirchen – davor durften lediglich bereits bestehende Kirchen repariert werden, und auch dies teils nur theoretisch⁷¹² – und die Gründung religiös-kultureller Vereine unterstützte. Gemäß Nušić hatte Prishtina bis 1830 keine einzige orthodoxe Kirche besessen, die Serben feierten ihren Gottesdienst in Privathäusern und auf den Ruinen einer alten Kirche. Erst 1830 wurde der Bau einer Kirche genehmigt und 1869 im Kirchhof ein weiteres Gebäude errichtet, in dem der Metropolit von Raška-Prizren bei seinen Besuchen residierte und in dem ebenfalls die ser-

⁷¹⁰ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷¹¹ Das Patriarchat von Peć wurde nach der osmanischen Eroberung zunächst aufgelöst, 1557 jedoch wiedererrichtet und war in der Folgezeit griechisch-phanariotisch dominiert. 1766 wurde es erneut aufgehoben und die orthodoxe Kirche unter die unmittelbare Verwaltung des Patriarchats von Konstantinopel gestellt.

⁷¹² Müller berichtet 1844 über die Gemeinde Prenio südwestlich von Shkodra, dass nur ein Kloster Glocken halten durfte und nur die Gebirgsdistrikte Kirchen bauen durften, diese aber keine Türme haben durften. Auch in größeren Städten musste der Gottesdienst im Freien abgehalten werden. Vgl. MÜLLER, Albanien, 38.

bische Kirchen- und Schulgemeinde ihre Sitzungen abhielt und der Schulausschuss tagte.⁷¹³ In Prizren wurde 1836 eine neue Kirche gebaut,⁷¹⁴ 1856 wurde mit dem Bau einer weiteren Kirche begonnen, die dem Hl. Georg gewidmet war.⁷¹⁵ Zu Beginn der 1860er Jahre gab es eine neue Kapelle in Gračanica,⁷¹⁶ 1870 genehmigte die osmanische Regierung den Bau einer neuen orthodoxen Kirche in Dibra⁷¹⁷ und Vergrößerungen einer bereits bestehenden Kirche in Prizren,⁷¹⁸ 1874 gab es auch eine kleine orthodoxe Kirche in Gjakova.⁷¹⁹ In den 1880er Jahren erhielt auch Mitrovica eine schlichte Kirche, die in einem kleinen Häuschen untergebracht war. Obwohl die Serben bereits zu diesem Zeitpunkt durch einen Ferman die Genehmigung, eine Kirche zu bauen, erhalten hatten, wurde erst 1896 mit dem Bau einer Kirche begonnen.⁷²⁰ Auch im ländlichen Raum wurden zunehmend Kirchen errichtet. Nušić zufolge gab es im östlichen Kosovo zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in Vuçitërn, Lipjan, Dobrotin, Babin Most, Gornje Nerodimlje (alb. *Nerodimja e Ultë*), Donja Gušterica, Laplje Selo und Banjska jeweils eine orthodoxe Kirche.⁷²¹ Dem Kirchenbau und der Kirchenerneuerung widmeten sich auch die neuen kulturellen Vereinigungen in Kosovo. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatten lediglich kleine private Vereine, von jungen Männern gegründet, existiert, die über keine umfassenden finanziellen Mittel verfügten, sondern wöchentlich oder monatlich bestimmte Geldbeträge in eine Kasse einzahlten und Spenden sammelten. Zweck dieser Gesellschaften war es, Besichtigungen serbischer mittelalterlicher Klöster zu organisieren.⁷²² Bei den neuen Vereinigungen handelte es sich ebenfalls um die Initiative lokaler Serben, die Gründung und die Tätigkeit der Vereinigungen standen nun jedoch auf einer gesetzlichen Grundlage und konnten neben lokalen Spendengeldern von Serbien und Russland finanziert werden. So wurde 1860 die „Gesellschaft des Hl. Basilus“ gegründet, deren Mitglieder sich überwiegend aus Handwerkern zusammensetzten und deren Ziel es war, eine gleichnamige Kirche im Dorf Gornja Srbica (alb. *Serbicë e Epërme*) nördlich von Prizren zu erneuern.⁷²³ Eine weitere Vereinigung, deren

⁷¹³ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 12, 14.

⁷¹⁴ KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 294.

⁷¹⁵ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 87; KOSTIĆ, Crkveni život, 83-91.

⁷¹⁶ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 194.

⁷¹⁷ Lippich an Beust, Prizren, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁷¹⁸ Lippich an Beust, Prizren, 5. Mai 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁷¹⁹ JASTREBOV, Stara Srbija, 178.

⁷²⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 107-108.

⁷²¹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 114.

⁷²² KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 85-86.

⁷²³ Die Vereinigung existierte bis 1912 und wurde nach dem Tod der Mitglieder von deren Söhnen und näheren Verwandten, unter anderem auch von Petar Kostić, mit der Aufgabe weitergeführt, für die Kirche Sorge zu tragen. KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 86.

Zweck es war, eine Kirche in dem in der Nähe von Prizren gelegenen Dorf Vrbičan (alb. *Vrbičan*) zu bauen, wurde von Ilija N. Stavrić initiiert, der 1866 als Lehrer nach Prizren kam. Aus nicht bekannten Gründen, die möglicherweise auch mit dem Tod Stavrićs 1879 zusammenhingen, blieb der Bau der Kirche unvollendet.⁷²⁴

1874 war der Einfluss des Erzbistums von Belgrad in Kosovo ausgesprochen stark. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren war der Meinung, dass mit Ausnahme von Vranje und Gjilan, wo auch das Bulgarische Exarchat Anhänger besaß,

„[d]ie Exarchie von Prisren [...] so weit entfernt [sei], sich bulgarischen Einflüssen unterzuordnen, daß man eher sagen könnte, sie neige zur Autorität des serbischen Metropoliten in Belgrad hin, und suche, sowie sie sich mit ihm in steten Kontakte zu erhalten weiß, nach einer Gelegenheit, diese ihre Tendenz zu bethätigen.“⁷²⁵

So bestand ein enger Kontakt zwischen dem serbischen Metropoliten von Belgrad und der orthodoxen Bevölkerung zu einem Zeitpunkt, als die Eparchie von Raška-Prizren noch von einem griechischen Metropoliten geleitet wurde. Die ablehnende Haltung vieler orthodoxen Slawen in Kosovo gegenüber den griechischen Bischöfen hing nicht nur mit den Hellenisierungsbestrebungen der Griechen zusammen. Vielmehr führten auch eine Politik der rigorosen Geldeintreibung und hohe Abgaben zu Unfrieden. Besonders heftig waren die Konflikte mit dem griechischen, in Serres geborenen Metropoliten Meletios (serb. Meletije),⁷²⁶ der in den Jahren 1854–1895 der Eparchie Raška-Prizren vorstand, wobei der Sitz des Metropoliten teils in Prizren, teils in Prishtina war.⁷²⁷ Das teils eigenmächtige Handeln der griechischen Metropoliten verschärfte in Prizren sowohl Auseinandersetzungen innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft zwischen Aromunen und Serben als auch zwischen Serben und albanischen Muslimen.⁷²⁸ Petar Kostić zufolge weihte Meletios Priester nach eigenem Gutdünken oder auf Empfehlung von befreundeten Personen, Streitigkeiten löste er nach eigenem Ermessen, Kirchengerichte existierten während seiner Amtszeit nicht. Gleichzeitig betonte Kostić, Meletios sei der slawischen Bevölkerung gegenüber positiv eingestellt gewesen. Er beherrschte die serbische Sprache und galt nicht als ein „fanatischer Grieche“, und er legte anders noch als seine Vorgänger keinen besonderen

⁷²⁴ KOSTIĆ, *Crkveni život*, 86.

⁷²⁵ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷²⁶ So auch MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 23.

⁷²⁷ Hickel an Kálnoky, Prisren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

⁷²⁸ Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel VII.2.

Wert darauf, dass in der Kirche griechisch gesungen und gelesen wurde, was praktisch auch nicht mehr vorkam.⁷²⁹ Auch die national-kulturellen Bestrebungen des 1871 eröffneten Priesterseminars in Prizren zugunsten der Serben behinderte er nicht, die „Gesellschaft des Hl. Sava“ in Prizren unterstützte er mit finanziellen Spenden.⁷³⁰

Die Kritik, die Kostić an Meletios übte, findet sich ähnlich auch in den Beschreibungen Ippens, der sich über die orthodoxe Kirche 1892 wie folgt äußerte:

„[...] die konfessionellen Zustände sind keine erfreulichen. Die Bischöfe bekümmern sich wenig um die kirchlichen und geistlichen Interessen der Diözesanen, sondern ihr eigenes materielles Wohlergehen – zumal die Eintreibung der Bischofsabgabe (vladikarina) – liegt ihnen mehr am Herzen. Einmal im Jahr pflegen die Kirchenoberen in jeder Gemeinde zu erscheinen, welchen Aufenthalt sie vor allem dem Eintreiben der rückständigen Abgaben widmen. Die Pfarrgeistlichkeit steht natürlich infolge dieser Verhältnisse auf einem ungemein niedrigen Niveau; die wenigsten von ihnen besitzen theologische Bildung; ein Teil ist wohl aus den nicht sehr hochstehenden Seminarien von Prizren oder Belgrad hervorgegangen, ohne jedoch wegen der ihnen mangelnden Vorbildung den Lehrstoff erfasst zu haben; sehr oft gewinnen sie dort ganz andere als theologische Ideen. Zumeist jedoch erbt eine Pfarre vom Vater auf den Sohn; für ein grösseres Geschenk weiht der Bischof den Sohn des Popen zum Diakon und nach ein bis zwei Jahren zum Priester. Der Pope ist sechs Tage in der Woche Bauer mit den Bauern oder in den Städten Kaufmann, am Sonntag erinnert er sich seiner geistlichen Stellung und wird Priester.“⁷³¹

Offenkundig bestand ein nur unregelmäßiger und seltener Kontakt der Bischöfe mit ihrer Gemeinde, was vor allem in abgelegenen ländlichen und gebirgigen Regionen der Fall war.⁷³² Daneben waren Korruption und materielle Interessen – die Priester mussten jährliche Abgaben zahlen⁷³³ – häufig von großer Bedeutung. Ippen vertrat zudem die Meinung, dass orthodoxe Geistliche über mangelhafte theologische Bildung verfügten und in den Priesterseminaren weniger religiöse, als vielmehr nationale Inhalte im Vordergrund waren.

⁷²⁹ Gemäß Hickel an Kálnoky, Prizren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263 war die Liturgie in den Kirchen slawisch, lediglich in den Kirchen der Aromunen griechisch.

⁷³⁰ Petar KOSTIĆ, Prizrensko Društvo „Sv. Sava“, *Brastvo* 16 (1921), 231-237; KOSTIĆ, *Prosvetno-kulturni život*, 86-89; KOSTIĆ, *Crkveni život*, 19-21. Mit wenigen Ausnahmen wurde im Gottesdienst noch Mitte des 19. Jahrhunderts auf Griechisch gesungen. Vgl. KOSTIĆ, *Crkveni život*, 29-30.

⁷³¹ IPPEN, *Novibazar*, 60.

⁷³² So auch JASTREBOV, *Stara Srbija*, 138.

⁷³³ KOSTIĆ, *Crkveni život*, 22.

Nationalserbische Ideen, die in enger Verbindung mit dem orthodoxen Glauben standen, wurden nicht nur in den Priesterseminaren, sondern auch in den orthodoxen Klöstern vermittelt. Ganz ähnlich berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1870 aus Prizren, der die orthodoxen Klöster im Vilayet Kosovo als „organes de la propaganda parmi la population“ bezeichnet und hier als die aktivsten Klöster Visoki Dečani, Sveta Trojica und Sveti Marko anführte.⁷³⁴ Der „serbischen Propaganda“ stünden „eine Anzahl von durchaus national gesinnten und gut disziplinierten Popen zur Verfügung [...]“⁷³⁵ Als „serbische Agenten“ zählten auch der Archimandrit und spätere Metropolit Dionisije Petrović⁷³⁶ sowie Bogdan Radenković, Vorsitzender des Zentralausschusses der „Organisation des serbischen Volkes im Osmanischen Reich“, der als Archimandrit Vasil 1912 kurzzeitig als Kandidat für den neu zu besetzenden Posten des Metropoliten von Raška-Prizren im Gespräch war:

„Die Metropolien sind die Centren der serbischen Irredenta. Sie haben die Leitung der ganzen nationalen Propaganda in der Hand. Ihre Executiv-Organe sind die Popen und Lehrer. Die serbische Regierung giebt das Geld, leitet und überwacht die Propaganda durch ihre Konsuln, welche die Befehle und das jeweilige mot d'ordre an die Metropoliten weitergeben.“⁷³⁷

Das 1871 eröffnete Priesterseminar in Prizren stellte für die serbische orthodoxe Kirche und den Einfluss serbischer Priester in diesen Gebieten einen herausragenden Erfolg dar.⁷³⁸ Die Ausbildung der Priester, später auch der serbischen Lehrer,⁷³⁹ erfolgte nun verstärkt hier, daneben aber auch weiterhin im Priesterseminar in Belgrad und dem 1869 eröffneten Priesterseminar in Cetinje. Für die serbische orthodoxe Kirche wurde in der Folgezeit die Forderung nach der Einsetzung eines serbischen Metropoliten immer zentraler, worin sie von Belgrad tatkräftig unterstützt wurde. Seit 1885 wurden diesbezüglich Gespräche zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und Serbien geführt, und 1896 übernahm der Serbe Dionisije Petrović die Leitung der Metropole Raška-Prizren,⁷⁴⁰ die seit diesem Zeitpunkt serbisch blieb. Die Bemühungen Serbiens, die Eigenständigkeit der serbischen orthodoxen

⁷³⁴ Lippich an Beust, 15. Juli 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

⁷³⁵ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Februar 1905, Nr. 8. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Vgl. auch Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse XII/1.

⁷³⁶ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 22. Januar 1893, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291.

⁷³⁷ Tahy an Aerenthal, Mitrovitza, 3. Januar 1912, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 388.

⁷³⁸ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 17, 43-44.

⁷³⁹ Vgl. Kapitel IV.4.

⁷⁴⁰ Zu den Forderungen der lokalen Serben nach einem serbischen Metropolit vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 111-112.

Kirche zu erneuern und das Patriarchat von Peć wieder zu errichten, scheiterten aber am Widerstand des Patriarchats von Konstantinopels und der osmanischen Regierung.⁷⁴¹ Auch die rechtliche Anerkennung der serbischen Schulen lehnte das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ab.⁷⁴²

Die Metropoliten verfügten über eine weite Machtfülle, die durch die finanziellen Abgaben der Priester und der orthodoxen Gemeinde über eine solide Grundlage verfügte und auch dadurch gekennzeichnet war, dass die Metropoliten die letzte Instanz in der Rechtsprechung bei Konflikten innerhalb der orthodoxen Gemeinde waren.⁷⁴³ Mit den serbischen Konsuln gerieten die Metropoliten wiederholt in Konflikt um Machtbefugnisse und die legale Vertretung der orthodoxen Bevölkerung gegenüber dem osmanischen Staat. Besonders vehement gestaltete sich der Konflikt zwischen Nićifor Perić, dem Nachfolger des Metropoliten Dionisije Petrović, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit den Diplomaten über die rechtmäßige Einsetzung von Lehrern stritt und Priestern und Lehrern untersagte, dem serbischen Konsulat Berichte zu schicken.⁷⁴⁴

Die orthodoxen Priester waren in der lokalen städtischen und dörflichen Gesellschaft einflussreiche und angesehene Akteure. Als Vertreter des Metropoliten standen sie den serbischen Schul- und Kirchengemeinden vor und waren die Ansprechpartner der osmanischen Behörden.⁷⁴⁵ Die enge Verbindung zum osmanischen Staat verdeutlicht die Person des Priesters Trifun Ž. Radivojević, der als Schriftsetzer in der Vilayetsdruckerei in Prizren tätig war.⁷⁴⁶ Daneben waren Priester als Lehrer tätig und fungierten als Vertrauensleute der serbischen Diplomaten, wenn auch in einem weitaus geringeren Ausmaß als weltliche Lehrer; vom serbischen Staat erhielten sie finanzielle Zuwendungen. Ebenso waren die Archimandriten der Klöster enge Vertraute der Konsuln.⁷⁴⁷

⁷⁴¹ IVANIĆ, Mačedonija i Mačedonci. Bd. 2, 345. Lokale Serben forderten ebenfalls die Wiedererrichtung des Patriarchats von Peć. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 14. Juni 1875, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

⁷⁴² DSP I/1, 702-703.

⁷⁴³ KOSTIĆ, Crkveni život, 22-24.

⁷⁴⁴ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 53.

⁷⁴⁵ Vgl. Kapitel III.3.

⁷⁴⁶ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 76.

⁷⁴⁷ Vgl. eine Liste von 52 Personen, die 1896 staatliche Zahlungen erhielten. Von den angegebenen Personen war die überwiegende Mehrheit Lehrer, daneben Agenten, Buchhändler und lediglich drei Priester. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 192. Gemäß einer 1903 von Nićifor Perić zusammengestellten Liste von Personen, die in den Sancaks Priştine, Prizren und Yeni Pazar Kulturarbeit leisteten, wurden von 163 Personen 12 Priester angegeben. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 150-153. Siehe auch RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 52-53. Bichler an Kálnoky, Üsküb, 10. Februar 1891, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 284; Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 14. Oktober 1904, Nr. 72. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

Die katholische Kirche

Im Erzbistum Scopia, das 1888 aus den Pfarren Gjakova, Peja, Prizren, Zym, Janjevo (alb. *Janjeva*), Letnica und Skopje bestand,⁷⁴⁸ setzte sich der Klerus bis Mitte des 19. Jahrhunderts in erster Linie aus italienischen und dalmatinischen Franziskanern und Jesuiten zusammen, die auch missionarisch aktiv waren. So war Dario Bucciarelli, von 1864 bis 1878 Erzbischof, ein italienischer, sein Nachfolger, Fulgenzio Czarev, ein dalmatinischer Franziskaner, während erst 1888 mit Ndre Logoreci (ital. Andrea Logorezzi) ein in Shkodra geborener und im dortigen Jesuitenkolleg ausgebildeter Albaner dieses Amt übernahm. Auch die folgenden Erzbischöfe waren von Jesuiten ausgebildete Albaner, so der aus Mittelalbanien stammende Pashk Trokshi (ital. Pasquale Troksci) und Lazër Mjeda (ital. Lazzaro Miedia). Die Aufsicht über die katholischen Institutionen war dreigeteilt und wurde durch den Vatikan und die Propaganda Fide in Rom, die Kultusprotektoratsmacht Österreich-Ungarn in Wien und das Apostolische Vikariat in Istanbul ausgeübt, wobei der katholische Klerus unter der Leitung der Propaganda Fide stand, auf deren Vorschlag die Bischöfe vom Papst ernannt wurden.⁷⁴⁹

Neben der hohen Geistlichkeit waren wichtige religiöse Akteure Priester und Missionare. Im Gefolge der Reformen im 19. Jahrhundert und der rechtlichen Aufwertung der christlichen Glaubensgemeinschaften konnten die missionarischen Aktivitäten der katholischen Kirche verstärkt werden, so dass zunehmend Ordenspriester neben den Weltpriestern aktiv waren.⁷⁵⁰ Zum Teil kam es zu heftigen Machtkämpfen zwischen den verschiedenen Missionsorden, vor allem aber zwischen dem weltlichen Klerus und den Ordenspriestern der Franziskaner um die Betreuung und Leitung der verschiedenen Pfarren, zudem aber auch zwischen hohem und niederem Klerus sowie zwischen Erzbischöfen und der österreichisch-

⁷⁴⁸ Die Anzahl der Pfarren erhöhte sich im Laufe der Zeit. 1895 trennte sich die Pfarre Zllakuqan (serb. Zlokućane) von Peja, 1898 wurde die Pfarre Ferizaj gegründet, 1905 die Pfarre Mitrovica und 1912 Glllogjan (serb. Glogane). Vgl. DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 100. Der Sitz des Erzbischofs wechselte mehrmals. 1680 wurde er von Skopje nach Janjevo und 1821 nach Prizren verlegt, vgl. MÜLLER, Albanien, 39. CLAYER, *Aux origines*, 55 gibt 1816 an. Auf Druck der osmanischen Regierung 1885/1886 wurde der Sitz wieder nach Skopje und auf österreichisch-ungarische Intervention hin 1894 erneut nach Prizren verlegt. Zur historischen Entwicklung der Erzbistums Scopia unter Berücksichtigung der religiösen und kirchlichen Verhältnisse vgl. CORDIGNANO, *L'Albania*, Bd. 2, 106-119. Zur Entwicklung der Bevölkerungszahlen vgl. Peter BARTL, Geistliche Visitationsberichte als Quellen zur albanischen Volks- und Kirchengeschichte. Die Erzdiözese Skopje, in: Thede KAHN/Izer MAKŠUTI/Albert RAMAJ (Hgg.), *Die Albaner in der Republik Makedonien. Fakten, Analysen, Meinungen zur interethnischen Koexistenz*. Wien, Münster 2006, 21-37.

⁷⁴⁹ CLAYER, *Aux origines*, 54-56; BARTL, *Die albanischen Muslime*, 31-36.

⁷⁵⁰ CLAYER, *Aux origines*, 44-45.

ungarischen Kultusprotektoratsmacht.⁷⁵¹ Lokale Muslime, die hofften, die Konflikte für ihren eigenen Machtausbau auszunutzen, unterstützten hierbei verschiedene katholische Fraktionen wie das Beispiel von Riza Bey Gjakova und Bajram Curri in den Konflikten zwischen Anhängern und Gegnern des Erzbischofs Trokshi in Gjakova 1899 zeigt.⁷⁵²

In Kosovo waren zunächst vor allem Franziskaner präsent.⁷⁵³ Sie leiteten die Pfarren Zym, wo auch ein Hospiz betrieben wurde, und Peja sowie Zllakuqan (serb. *Zlokućane*), das sich 1895 von der Pfarre Peja abgetrennt hatte und wo ebenfalls ein Hospiz errichtet worden war.⁷⁵⁴ Im Herbst 1899 konnten die Franziskaner vorübergehend die Pfarre Gjakova gemeinsam mit dem Weltklerus führen, 1912 betreuten sie auch die Pfarre Glllogjan (serb. *Glođane*).⁷⁵⁵ Im Rahmen der sogenannten Fliegenden Mission der Jesuiten in Albanien, die von dem Priester Domenico Pasi geleitet wurde, kamen seit 1893 auch Jesuitenmissionare nach Kosovo, deren Tätigkeit die osmanischen Behörden wiederholt zu behindern versuchten.⁷⁵⁶ Pasi bereiste seit 1890 zunächst alleine, dann in Begleitung weiterer Missionare Städte und Dörfer der Region Peja, Gjakova, Prizren, Zym, Ferizaj, Skopje und Stublla. Während ihrer Aufenthalte hielten sie Wanderpredigten, erteilten Unterweisungen im Glauben und lehrten den Katechismus, nahmen die Beichte ab und beteten gemeinsam mit den Gläubigen. Auch wurden in mehreren Fällen polygame Eheverbindungen aufgelöst. Vor allem aber konnten die Missionare erfolgreich eine Vielzahl von Blutrache-fällen aussöhnen, indem sie sich auf christliche Werte wie Barmherzigkeit und Vergebung beriefen.⁷⁵⁷ Neben Franziskanern und Jesuiten waren ab 1888 Schwestern des französischen Lazaristen-Ordens in Prizren tätig, die den Schulunterricht für Mädchen organisieren sollten, 1892 jedoch auf Wunsch Österreich-Ungarns durch Barmherzige Schwestern aus Zagreb ersetzt wurden, da sich die französischen Schwestern weigerten, das österreichisch-ungarische Kultusprotektorat anzuerkennen und sich lediglich dem französischen Kultusprotektorat verpflichtet fühlten, das jedoch bis zu diesem Zeitpunkt lediglich Schutzrechte

⁷⁵¹ Visitationsbericht Troksi an Gotti, Prisen, 8. Mai 1904. PF N. S. Bd. 290, f. 394v-395v; Troksi an Gotti, Prisen, 29. September 1905. PF N. S. Bd. 325, f. 408v-414r.

⁷⁵² Vgl. DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 308-311, 327-332; CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 210-211.

⁷⁵³ Zu den Franziskanern im gesamten albanischen Raum vgl. MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 81-90.

⁷⁵⁴ CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 224; MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 90.

⁷⁵⁵ DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 100-101, 328-332, 568. Siehe auch Troksi an Gotti, Prisen, 8. Mai 1904. PF N. S. Bd. 290, f. 394v-395v; CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 196.

⁷⁵⁶ Zu den Jesuiten vgl. Ines A. MURZAKU, Catholicism, Culture, Conversion: The History of the Jesuits in Albania (1841 - 1946). Roma 2006. Siehe Zwiedinek, Die albanesische Action des k. und k. Ministeriums des Aeussern im Jahre 1897, Wien, 1. Januar 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI, 12-14. Die Versuche, die Mission als ständige einzurichten, scheiterten.

⁷⁵⁷ Troksi an Gotti, Prisen, 8. Mai 1904. PF N. S. Bd. 290; CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 120-134, 143-227.

über die Katholiken im Vilayet Manastir ausübte. Die französischen Lazaristen, die in Thessaloniki stark vertreten waren, versuchten von dort aus, ihren Einfluss in der Erzdiözese Scopia auszubauen. Es gelang ihnen, einzelne Priester für den Orden zu gewinnen. Österreich-Ungarn, das sich durch die zunehmende Aktivität französischer Missionare in seinen Kompetenzen bedroht fühlte, gelang es aber, den Einfluss Frankreichs zurückzudrängen.⁷⁵⁸

Die Missionare waren häufig nicht nur bei der katholischen Bevölkerung beliebt. Österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten zufolge wurden die Franziskaner auch von albanischen Muslimen geschätzt.⁷⁵⁹ Auch das interreligiöse und interethnische Zusammenleben konnte wesentlich durch die Haltung der Geistlichen beeinflusst werden. So war der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren, der eine Reise nach Zym unternommen hatte, der Meinung, dass „die Beziehungen zwischen Christen und Mohammedanern, dank der tactvollen Haltung des Hospizpräfecten [des Franziskanermissionars Pater Emilio Gabos da Cles, E. F.], der bei Christen und Muselmännern gleich beliebt ist, bei weitem besser sind, als dies an anderen Orten der Fall ist.“⁷⁶⁰ Ähnlich äußerte sich auch Jastrebov, demgemäß der in Tirol geborene Pater Emilio, der 35 Jahre in Albanien gelebt hatte, die albanische Sprache beherrschte und aufgrund seines Medizinwissens und Arztdiensten bei den Albanern großes Ansehen genoss.⁷⁶¹ Die französischen Lazaristen, die ebenfalls Krankenbesuche machten und kostenlose Medikamente verteilten, seien von der Bevölkerung „vergöttert“ worden,⁷⁶² während es mit den Barmherzigen Schwestern aus Zagreb anfänglich zu Konflikten kam. Aufgrund von Gerüchten über eine angebliche kroatische Propaganda und der Tatsache, dass die Schwestern mit den Gläubigen Kroatisch sprachen, herrschte Abneigung diesen gegenüber. Die Beziehungen besserten sich Ende des 19. Jahrhunderts, als die Schwestern die albanische Sprache lernten und albanischen Unterricht erteilten.⁷⁶³ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren auch die Zagreber Schwestern, die ebenfalls Kranke besuchten und Medikamente verteilten, beliebt und geachtet nicht nur von der katholischen, sondern auch von der muslimischen und orthodoxen Bevölkerung.⁷⁶⁴

⁷⁵⁸ DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 389-414, 679-684.

⁷⁵⁹ Primo Dochi, Sullo Stato delle Missioni dell'Albania, Roma, 6. November 1886. PF SC Albania Bd. 43, f. 334v; Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁷⁶⁰ Schmucker an Kálnoky, Prisen, 18. Juni 1882, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 243.

⁷⁶¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 205.

⁷⁶² Cultus- und Schul-Verhältnisse, Beilage 8. Wien, 1. Januar 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁷⁶³ Cultus- und Schul-Verhältnisse, 33. Wien, 1. Januar 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁷⁶⁴ Visitationsbericht Troksi an Gotti, Prisen, 8. Mai 1904. PF N. S. Bd. 290, f. 395v.

Die zunehmende Sichtbarkeit des Religiösen im öffentlichen Raum war nicht nur durch die Anwesenheit von Missionaren gekennzeichnet, sondern ähnlich wie im Falle der orthodoxen Kirche durch einen verstärkten Kirchenbau geprägt, wobei erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts damit begonnen wurde, Glocken an den Kirchen anzubringen,⁷⁶⁵ was zu heftigem Widerstand in Teilen der muslimischen Bevölkerung führte.⁷⁶⁶ 1865 gab es jeweils eine Kirche in Gjakova, Peja, Janjevo, Prizren und Zym, zudem insgesamt 17 Kapellen in der gesamten Erzdiözese, die jedoch sämtlich verfallen oder baufällig waren. Die Kirchen in Gjakova und Prizen bezeichnete der damalige Erzbischof Bucciarelli als „Hütten“.⁷⁶⁷ 1870 wurde in Prizren eine katholische Kathedrale erbaut, 1893 besaß auch Stublla eine Kirche, während Zym nun zwei Kirchen zählte.⁷⁶⁸ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde jeweils eine Kirche in Skopje und in Stublla erbaut.⁷⁶⁹ Nun wurden regelmäßige wöchentliche Gottesdienste abgehalten, im Gegensatz zu früher, wo diese häufig lediglich an Feiertagen im Freien, in privaten Räumlichkeiten oder im Pfarrhaus abgehalten worden waren.

Der Islam

Innerhalb des Islam verfügte die hohe islamische Geistlichkeit, insbesondere die Religionsgelehrten (*ulema*), hier allen voran die Muftis und Kadis, aber auch die rangmäßig unter diesen stehenden Imane und Hodschas, sowie die Vorsteher von mystischen islamischen Orden, die Scheichs, über weitreichenden Einfluss in der Gesellschaft und wurden zum Teil nicht nur von Muslimen, sondern auch von Christen geachtet.⁷⁷⁰ In den größeren Städten war häufig ein gewählter Mufti der religiöse Vorstand und verkörperte die zentrale Autorität, während in den einzelnen Stadtvierteln und Dorfgemeinden die Imane präsent waren, in deren Händen die Leitung der Moscheen lag.⁷⁷¹

⁷⁶⁵ Halla an Gołuchowski, Prisen, 17. April 1904, Nr. 72. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401; IPPEN, Novibazar, 61.

⁷⁶⁶ Hierzu Kapitel VII.6.

⁷⁶⁷ Visitationsbericht Bucciarelli an Barnabò, Priserendi, 18. September 1865, Nr. 116. PF SC Servia Bd. 5, f. 262r. Gemäß NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 51-52 wurde die Kirche in Janjevo 1856 erbaut. Vgl. auch den Visitationsbericht Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember 1893. PF N. S. Bd. 69, f. 738r. Eine Kapelle konnte darüber hinaus auch häufig lediglich ein Zimmer bedeuten, in dem der Gottesdienst abgehalten wurde. Auch JASTREBOV, Stara Srbija, 178 erwähnt eine kleine Kirche in Gjakova.

⁷⁶⁸ Visitationsbericht Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember 1893. PF N. S. Bd. 69, f. 736r; CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 118.

⁷⁶⁹ Visitationsbericht Troksi an Ledóchowski, Prizren, 12. Mai 1901. PF N. S. Bd. 212, f. 321v; Troksi an Gotti, Prisen, 29. September 1905. PF N.S. Bd. 325, f. 410r. Zum Neubau der Kirchen vgl. auch DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 154-176 insbesondere zum Kirchenbau in Skopje.

⁷⁷⁰ Vgl. den Bericht des britischen Konsularmitarbeiters über den Mufti von Prishtina 1880. Siehe DESTANI (Hg.), Albania & Kosovo, 193-194.

⁷⁷¹ IPPEN, Novibazar, 59.

Der Einfluss der islamischen Geistlichkeit war nicht auf den religiösen Bereich beschränkt. Muftis und Kadis waren nicht selten Stellvertreter der höheren osmanischen Beamten und saßen in den Räten, die Kadis fungierten als Vorsitzende der staatlichen Gerichte und der Scheriatgerichte.⁷⁷² Als Verbindungsglieder zwischen osmanischem Staat und lokaler muslimischer Bevölkerung dienten neben den Kadis und Muftis vor allem die Imame der einzelnen Stadtviertel, aber auch Scheiche und Hodschas.⁷⁷³ Hervorzuheben ist, dass Hodschas auch in Teilen der christlichen Bevölkerung angesehen waren und als Wissensinstanzen bei Krankheiten aufgesucht wurden.⁷⁷⁴ Dass sich die lokale muslimische Bevölkerung auch in politischen Fragen nach islamischen Geistlichen richtete, zeigt sich beispielsweise in den Beschreibungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren 1878, der über den Scheich Mustafa von Tetovo festhielt, dass dieser „[...] in sehr hohem Ansehen beim Volke steht, das unbedingte Vertrauen desselben genießt und wird sich die fernere Haltung des Volkes höchst wahrscheinlich nach seinem Rathe richten.“⁷⁷⁵ Die überreligiöse Bedeutung spiegelt sich auch in der Leitung der Liga von Prizren wider, in der anfänglich religiöse Führer eine entscheidende Rolle spielten, so neben dem eben erwähnten Scheich Mustafa von Tetovo die Muftis von Prishtina und Pljevlje, der Lehrer der Prizrener Medrese und Präsident der Liga von Prizren, Haxhi Ymer Efendi, sowie der Kadi von Gjakova, Ahmed Efendi Koronica.⁷⁷⁶ Ähnlich wie angesehene Beys und Notabeln wurden Muftis zur Regelung von lokalen Konflikten⁷⁷⁷ und Blutracheangelegenheiten

⁷⁷² Lippich an Andrassy, Prisen, 16. Juli 1876, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213; Jelinek an Zichy, Prisen, 10. Dezember 1877, Nr. 31. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359; Jelinek an Andrassy, Prisen, 26. Januar 1879, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 229; Rappaport an Pallavicini, Üsküb, 12. Februar 1907, Nr. 14. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434; PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 155. Vgl. auch Kapitel IV.1.

⁷⁷³ Lippich an Andrassy, Prisen, 29. Mai 1876, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213; Jelinek an Andrassy, Prisen, 14. August 1877, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219; Jelinek an Zichy, Prisen, 10. Dezember 1877, Nr. 31. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359; Jelinek an Andrassy, Prisen, 19. Mai 1879, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 229; Hickel an Kálnoky, Prisen, 15. März 1885, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256; Stanković an Đorđević, Priština, 16. Dezember 1891, Nr. 208. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I.

⁷⁷⁴ Vgl. Kapitel VI.5.

⁷⁷⁵ Jelinek an Andrassy, Prisen, 15. September 1878, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Vgl. auch Jelinek an Andrassy, Prisen, 27. August 1878, Nr. 19 und Jelinek an Andrassy, Prisen, 15. Oktober 1878, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

⁷⁷⁶ Jelinek an Andrassy, Prisen, 26. Januar 1879, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 229; Waldhart an Haymerle, Prisen, 9. Juni 1880, Nr. 47. HHStA PA XVII/Kt. 37; Waldhart an Haymerle, Prisen, 1. September 1880, Nr. 80 und Waldhart an Haymerle, 30. September 1880, Nr. 87. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234; Crenneville an Haymerle, Salonich, 9. März 1881, Nr. 35. HHStA PA XII/Kt. 263; Ivanović an Andrejević Igumanov, Prizren, 15. November 1877 und 26. Juni 1878. AS MID PO 1878 Fasz. IV/Dos. VI. Zu Ymer Efendi vgl. PIRRAKU, Myderriz Ymer Prizreni.

⁷⁷⁷ So sollte beispielsweise unter anderem der Mufti von Peja im Konflikt zwischen Riza Bey Gjakova und Bajram Curri schlichten. Vgl. Pilinski an Kálnoky, Prisen, 1. August 1890, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 279.

gerufen.⁷⁷⁸ Auch bei drohenden Überfällen oder Gewalt gegen Christen wurden diese von den osmanischen Beamten zur Beruhigung der Lage um Hilfe gebeten.⁷⁷⁹ So gelang es dem Mufti von Gjakova im Oktober 1878, die Eskalation gewaltsamer Konflikte zwischen albanischen Muslimen und Katholiken zu verhindern.⁷⁸⁰

Religiöse Führer standen außerdem wiederholt an der Spitze von Bewegungen, die sich gegen die osmanischen Beamten und neue Reformen richteten. So führte der Mufti von Mitrovica gemeinsam mit dem Imam in den Jahren 1904/1905 die Beschwerden gegen den dortigen Kaymakam und den russischen Konsul an, und der österreichisch-ungarische Konsul merkte an, dass vor Errichtung des österreichisch-ungarischen und des russischen Konsulats die Muftis von Vuçitërn und Mitrovica mit weiteren Notabeln die dortigen Kaymakame nach Belieben ein- und absetzten.⁷⁸¹ Der weitreichende Einfluss und umfassende Handlungsspielraum der hohen islamischen Geistlichkeit zeigt sich Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eindrucklich in der Person Mustafa Hamdi Efendis, des Muftis von Prishtina.⁷⁸² Mustafa Hamdi Efendi, der aus einer Grundbesitzerfamilie stammte, verdeutlicht auch die teils engen familiären Verbindungen zwischen muslimischem Klerus und Beyfamilien, die deren Einfluss sicherlich stärkten.⁷⁸³ Mustafa Hamdi Efendis Rolle zeigt auch, wie Christenfeindlichkeit und Gewalt durch religiöse Führer ermutigt und verstärkt werden konnten. Der Mufti von Prishtina wurde von österreichisch-ungarischen und serbischen Konsuln als christenfeindlich und Beschützer der Gewalttäter beschrieben.⁷⁸⁴ Gegenüber dem serbischen Konsul, der den Mufti als „Schöpfer aller höllischen Pläne, die gegen die hiesigen Serben ausgeführt werden [...],“⁷⁸⁵ bezeichnete, äußerte sich auch der Mutessarif von Prishtina, dass unter anderem der Mufti von Prishtina den „Fanatismus“ der „Türken“ unaufhörlich bekräftige.⁷⁸⁶ Der Einfluss des Muftis innerhalb der muslimischen Bevölkerung zeigt sich nicht zuletzt in der Wahrnehmung des serbischen Konsuls, der 1903 der Meinung war, dass sich ähnlich wie in Mitrovica auch in Prishtina die Stimmung der Muslime gegen die Reformen wenden würde, wenn sich der Mufti offen

⁷⁷⁸ Vgl. hierzu Kapitel VII.1.

⁷⁷⁹ Lippich an Andrassy, Prisen, 16. Juli 1876, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

⁷⁸⁰ Jelinek an Andrassy, Prisen, 21. Oktober 1878, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

⁷⁸¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 13. Januar 1905, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁷⁸² Stanković an Đorđević, Priština, 16. August 1891, Nr. 153. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I; PERUNIČIĆ (Hg.), Zulumi, 158.

⁷⁸³ Zambaur an Aerenthal, Mitrovica, 31. August 1909, Nr. 71. HHStA PA XXXVIII/Kt. 387. Siehe auch CLAYER, *Aux origines*, 78.

⁷⁸⁴ Winter an Gołuchowski, Prisen, 14. November 1896, Nr. 181. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398; Simić an Đorđević, Priština, 28. Mai 1899, Nr. 156. AS MID PO 1899 Fasz. I/Dos. I.

⁷⁸⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 375.

⁷⁸⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 276.

gegen diese aussprechen würde.⁷⁸⁷ Der Mufti von Prishtina erwies sich tatsächlich als vehementer Gegner der Reformen, eine Haltung, die wohl für viele Geistliche galt.⁷⁸⁸ 1906 plante er gemeinsam mit weiteren albanischen Chefs eine regionale Versammlung für „ganz Ostalbanien“, um über den Widerstand gegen neue Steuern und die Aufnahme von Frauen in die Volkszählungslisten zu beraten. Gleichzeitig gelang ihm im Januar 1906 die Ruhe in der Region Gjilan-Prishtina wieder herzustellen, nachdem dort Volkszählungs- und Steuerbeamten vertrieben worden waren, was verdeutlicht, dass die osmanischen Beamten auf eine Zusammenarbeit mit ihm angewiesen waren.⁷⁸⁹

4. Die Ausweitung des Schulnetzes und die Rolle der Lehrer

Im 19. Jahrhundert nahm die Anzahl neuer Schulen stark zu. Neben islamischen Schulen wurden staatliche osmanische Grund- und Sekundarschulen im Vilayet Kosovo gegründet, außerdem eine kleine Anzahl von privaten Schulen und eine Reihe von konfessionellen orthodoxen und katholischen Schulen, wobei diese ausschließlich Grundschulen waren. Durch die Tanzimat-Reformen erfuhr das christliche Schulwesen einen starken Auftrieb. 1856 erhielt die Gründung öffentlicher und privater Schulen eine gesetzliche Grundlage, wobei die Schulen nun durch auswärtige Staaten finanziell unterstützt werden konnten. Eine rechtliche Verbesserung bedeutete das neue Schulgesetz von 1869, das offiziell den Unterricht in der jeweiligen lokalen Sprache gestattete, eine Praxis, die für die slawische Bevölkerung teils schon vorher üblich gewesen war. Gleichzeitig bedeutete das Gesetz, dass Christen auf ihre Schulhoheit verzichten mussten und der osmanische Staat auch die Aufsicht über die christlichen Schulen erhielt, was teils zu ablehnenden Reaktionen der Christen auf die Schulreformen führte. Die Eröffnung christlicher konfessioneller Schulen benötigte außerdem die Genehmigung durch die kirchlichen Behörden.⁷⁹⁰ In Kosovo fand die staatliche osmanische Schulaufsicht zunächst jedoch keine Anwendung, und erst in den

⁷⁸⁷ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 155.

⁷⁸⁸ So leitete den Widerstand gegen die ausländischen Gendarmerieoffiziere in Mitrovica 1904 unter anderem der dortige Mufti Hatim Efendi und der Hodscha Hafiz Ibrahim. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 3. Mai 1904, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁷⁸⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 9. Januar 1906, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁷⁹⁰ Bertold SPULER, Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg (mit einer Einleitung über das türkische [mohammedanische] Schulwesen). Breslau 1936, 15, 51, 59; Mustafa GENCER, Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion deutsch-türkische Beziehungen (1908 - 1918). Münster, Hamburg, London 2002, 63; MALCOLM, Kosovo, 188; TODORVIĆ/PEROVIĆ, Srpska stvar, 50 erwähnt, dass mit einem Erlass des Sultans von 1872 die Erlaubnis erteilt wurde, serbische Schulen zu eröffnen.

späten 1880er Jahren wurden die Schulen stärker kontrolliert und eine staatliche Genehmigung verlangt, bevor eine Schule neu eröffnet wurde, während bis 1885 praktisch jeder, unabhängig von seiner Ausbildung, eine Schule eröffnen konnte, da sich die osmanische Regierung praktisch nicht einmischte.⁷⁹¹ Der zunehmende Besuch von Schulen, der, wie weiter unten noch gezeigt wird, bis zum Ende der osmanischen Herrschaft weiterhin größtenteils je nach religiöser Zugehörigkeit erfolgte, verstärkte unterschiedliche Lebenswelten, die sich in diesem Bereich nicht oder kaum überschnitten.

Islamische und staatlich-osmanische Schulen

Im 19. Jahrhundert erlebte das osmanische Bildungs- und Schulsystem⁷⁹² weitreichende Neuerungen. Ähnlich der Entwicklung im gesamten Osmanischen Reich kam es in Kosovo zu einer starken Ausweitung des staatlichen Schulnetzes. Auch wenn die Schülerzahlen nicht sehr hoch waren, die finanziellen Ausstattung der Schulen teils mangelhaft und das Niveau des Schulunterrichts vor allem in kleineren Städten und auf dem Land niedrig war, wurden den Kindern, die die neuen Schulen besuchten, Wissen und Weltbilder vermittelt, deren primäres Ziel neben der Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus⁷⁹³ die Festigung politischer, religiöser und ethnischer Loyalitäten der christlichen und muslimischen Schüler waren. Der osmanische Staat konzentrierte sich hierbei auf die Muslime und versuchte, Loyalitäten zu stärken, indem die islamische Religionszugehörigkeit der Muslime angesprochen wurde.

Während seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunächst die Militärakademien reformiert und neu gegründet wurden,⁷⁹⁴ sah der osmanische Staat seit dem frühen 19. Jahrhundert die Notwendigkeit, auch die zivilen Schulen zu modernisieren. Zunächst auf Istanbul be-

⁷⁹¹ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 5. Siehe auch Pisko an Kálnoky, Prisen, 5. Februar 1892, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 286; Jastrebov an Bogičević, Prizren, 22. Dezember 1883. AS MID PO 1883 Fasz. III/Dos. VI.

⁷⁹² Zu den Schulen vor dem 18. Jahrhundert vgl. SOMEL, The Modernization, 17-20. Für das 18.–frühe 20. Jahrhundert vgl. SOMEL, The Modernization, 20-23; GENCER, Bildungspolitik, 60-63.

⁷⁹³ Daneben wurde der Schulunterricht in den osmanischen Staatsschulen als im Rahmen einer „Zivilisierungsmission“ verstanden, um die „barbarischen“ Sitten der albanischen Muslime wie etwa die Blutrache zu bekämpfen. Vgl. GAWRYCH, The Crescent, 92. Die Bedeutung der Bildung wird in der amtlichen osmanischen Vilayetszeitung „Prizren“ kontinuierlich thematisiert. Vgl. *Prizren*, 14.8.1871, 3; *Prizren*, 21.8.1871, 1. Siehe auch KALESHI/KÖRNUMPF, Das Wilajet Prizren, 230-233.

⁷⁹⁴ 1834 wurde die Kriegsakademie in Istanbul gegründet. Vgl. Stanford J. SHAW/Ezel Kural SHAW, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Bd. 2: Reform, Revolution, and Republic. The Rise of Modern Turkey, 1808-1975. Cambridge 1977, 48; SOMEL, The Modernization, 15, 20.

schränkt,⁷⁹⁵ wurden die Reformen seit den 1850er Jahren auch in den Provinzen des Osmanischen Reiches umgesetzt und staatliche Schulen gegründet. Hierbei stand – wie in anderen osmanischen Gebieten – auch auf dem Balkan das Ziel im Vordergrund, der Unzufriedenheit der Muslime mit der osmanischen Verwaltung zu begegnen und ihre Loyalität dem Staat gegenüber zu stärken.⁷⁹⁶ Religiöse Bezüge spielten im Schulbereich weiterhin eine zentrale Rolle, und die neu gegründeten Staatsschulen besaßen einen starken islamischen Charakter. Zwar konnten theoretisch auch Christen die Schulen besuchen, abgesehen von wenigen Ausnahmen war dies jedoch nicht der Fall.⁷⁹⁷ Neben den neu gegründeten staatlichen Elementar- und Sekundarschulen existierte weiterhin eine Vielzahl an islamischen Schulen, so die von frommen Stiftungen getragenen Koranschulen und Medresen, als auch die staatliche geförderten islamischen *sıbyani*-Schulen.⁷⁹⁸ Die von Somel allgemein für den Balkan konstatierte Entwicklung, dass bis in die 1860er Jahre staatlich islamische *sıbyani*-Schulen sogar zunahmen und traditionelle Koranschulen vom osmanischen Staat selbst gegründet wurden, um den islamischen Glauben und den Islam als Mittel politischer Loyalität zu stärken, zeigt sich auch in Kosovo. Eine Weisung von 1861 forderte die Gründung von je zwei *sıbyani*-Schulen,⁷⁹⁹ und das *Salname* des Vilayets Prizren von 1874/1875 zeigt, dass es in der Kaza Prizren 16 *sıbyani*-Schulen und vier Medresen gab,⁸⁰⁰

⁷⁹⁵ 1859 wurde die Zivilbeamtenschule (Mekteb-i Mülkiye) in Istanbul eröffnet, die den immer dringender notwendigen Nachwuchs an Beamten ausbilden sollte, und 1868 das Galata-Serail-Lyzeum als Eliteschule ebenfalls in Istanbul gegründet.

⁷⁹⁶ SOMEL, *The Modernization*, 65.

⁷⁹⁷ Gemäß SOMEL, *The Modernization*, 12 besuchten lediglich die höheren Schulen einige Nichtmuslime. Vgl. auch Benjamin C. FORTNA, *Islamic Morality in Late Ottoman "Secular" Schools*, *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), 369-393. Fortna meint, der Begriff „säkular“ könne aus diesem Grund für die neuen Schulen nicht verwendet werden, da sie nur vordergründig einen interkonfessionellen Charakter besäßen. Die Schulen besaßen eigene Moscheen und befolgten den islamischen Kalender. Im Unterricht waren weiterhin die Interpretation des Korans und die Vermittlung islamischer Vorstellungen von Moral und Sittlichkeit im Vordergrund. Er plädiert dafür, die Schulen lediglich als Staatsschulen zu bezeichnen und diese als komplexe und teils widersprüchliche Institutionen zu begreifen, da sich hier traditionelle und moderne Elemente mischten.

⁷⁹⁸ Somel spricht hier von einem Dualismus der islamischen und der weltlichen Bildung. Vgl. SOMEL, *The Modernization*, 2-3. Auch Adanir spricht von dualistischen Strukturen des Bildungssystems und sieht die öffentlichen Schulen nur als Ergänzung zu den bereits bestehenden konfessionellen Schulen. Vgl. Fikret ADANIR, *Der jungtürkische Modernismus und die nationale Frage im Osmanischen Reich*, *Zeitschrift für Türkeistudien* 2 (1989) H. 2, 79-91, hier 84. Während die frühen Tanzimat-Reformer nicht der Meinung waren, der Islam müsse aus der Schulbildung entfernt werden, entwickelte sich aber bald eine Rivalität zwischen den Anhängern moderner Lehren und den traditionellen Medresen. Vgl. GENCER, *Bildungspolitik*, 63. Erst allmählich begannen die späten Tanzimat-Reformer zu realisieren, dass es notwendig war, auch die Elementarschulen zu säkularisieren und neben religiöser auch weltliche Bildung zu vermitteln. Und so wurde ein Teil der islamischen *sıbyani*-Schulen durch moderne Grundschulen (*iptidaiye*) ersetzt. SOMEL, *The Modernization*, 15, 31-41, 49, 60.

⁷⁹⁹ SOMEL, *The Modernization*, 75.

⁸⁰⁰ Jašar REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriji današnje Jugoslavije do 1918. godine*. Priština 1968, 146-148. Ähnlich bei Hahn, der 17 muslimische Knabenschulen, daneben auch neun Mädchenschulen angibt. Vgl. HAHN, *Reise durch die Gebiete*, 80.

wobei davon auszugehen ist, dass sich die meisten dieser Schulen in der Stadt Prizren befanden.⁸⁰¹ Besonders viele islamische Schulen zählten die Kaza Yakova mit 17 Grundschulen und zwei Medresen, die Kaza İpek mit zwölf Grundschulen und zwei Medresen sowie die Kaza Üsküb mit zehn Grundschulen und acht Medresen.⁸⁰²

Intensiv vorangetrieben wurde die Neugründung von Schulen unter der Herrschaftszeit von Abdülhamid II., der hierin eine Möglichkeit sah, den Islam als Bindeglied zwischen Staat und muslimischer Bevölkerung zu stärken. So wurde unter seiner Regierungszeit die Bedeutung des Islam in der Schulbildung weiter hervorgehoben und der Schulunterricht in den staatlichen Schulen in diesem Sinne ausgerichtet. Der islamische Charakter der Schulen zeigte sich nicht zuletzt darin, dass die osmanische Führungselite und die muslimischen Eliten überhaupt diese Schulen als „islamische“ Schulen wahrnahmen. Des Weiteren bestanden auch weiterhin enge Verbindungen zur muslimischen Geistlichkeit, da viele Angehörige der *Ulema* für die Zusammenstellung der Lehrpläne und Lesetexte mit verantwortlich waren und selbst als Lehrer in den staatlichen Schulen arbeiteten.⁸⁰³

In der späten Tanzimat-Zeit stand die Stärkung des Sekundarschulsystems durch die Gründung von Mittelschulen (*rüşdiye*), auch Progymnasien genannt, im Vordergrund.⁸⁰⁴ Diese sollten die Grundlage für die Erziehung der Kinder bilden und ihre Loyalität dem Staat gegenüber stärken, indem religiöse Bildung einen Schwerpunkt bildete.⁸⁰⁵ Auch in Kosovo kam es verstärkt zu Bemühungen, Osmanisch für nichttürkischsprachige Kinder zu unterrichten. Dies verdeutlicht ein osmanischer Bericht, in dem im Zusammenhang mit der Gründung von Mittelschulen in Gjakova und Peja die Notwendigkeit festgehalten wurde, die ungefähre Anzahl der Kinder zu erfahren, die den Koran zwei- oder dreimal ganz gelesen hätten und die auch die Fähigkeit besäßen, osmanische Texte zu lesen.⁸⁰⁶ Das *Salname* des Vilayets Prizren von 1874/1875 zeigt, dass sich das neue System der Mittelschulen zu diesem Zeitpunkt auch in Kosovo ausgebreitet hatte. In Prizren, Prishtina, Niš, Leskovac, Prokuplje, Skopje, Kumanovo, Štip, Radoviš, Kratovo und Dibra existierte jeweils eine

⁸⁰¹ Wiet gibt 1866 an, dass es in Prizren 17 „türkische“ Grundschulen für Knaben und neun Mädchenschulen gegeben habe. Vgl. WIET, *Mémoire*, 283.

⁸⁰² KALESHI/KORNTRUMPF, *Das Wilajet Prizren*, 227.

⁸⁰³ FORTNA, *Islamic Morality*, 388; FORTNA, *The Reign of Abdülhamid II*, 52.

⁸⁰⁴ Zu den *rüşdiye* in den einzelnen osmanischen Landesteilen, wo dieser Schultyp besonders schnell Verbreitung fand, vgl. SOMEL, *The Modernization*, 65-73; SPULER, *Die Minderheitenschulen*, 72.

⁸⁰⁵ SOMEL, *The Modernization*, 11, 60.

⁸⁰⁶ SOMEL, *The Modernization*, 75.

Mittelschule,⁸⁰⁷ seit 1877 ebenfalls in Gjilan, in der das Studium der arabischen Sprache und des Korans einen zentralen Platz einnahmen.⁸⁰⁸

Nach 1876 begann der osmanische Staat, verstärkt Gymnasien (*idadiye*) zu gründen. Auch wenn hier zusätzliche Fächer eingeführt wurden – im Gymnasium in Peja wurden Französisch, Geographie und Geschichte, Schönschrift und Sport unterrichtet –, zeigt die Tatsache, dass neben türkischem Sprachunterricht auch Arabisch-, Koran- und islamischer Religionsunterricht sowie islamische Moralerziehung erteilt wurden, welchen hohen Stellenwert der Islam in der Schule weiterhin besaß. 1908 wurde ein fünfjähriges Gymnasium in Prishtina gegründet, nach dessen Abschluss die Schüler die Möglichkeit hatten, weitere zwei Schuljahre auf dem Gymnasium in Skopje zu absolvieren, das von besonders vielen albanischen Muslimen aus Kosovo besucht wurde.⁸⁰⁹

Die Zunahme der Grundschulen, die seit Beginn der 1880er Jahre zunehmend in nicht-islamische *iptidaiye*-Grundschulen umgewandelt wurden,⁸¹⁰ zeigt sich etwa in der Kaza Prizren. Den osmanischen *Salnames* zufolge gab es hier zu Beginn der 1890er Jahre 30 Grundschulen, hiervon 16 Mädchenschulen, während in Prizren neben neun staatlich geförderten islamischen *sıbyani*-Schulen vier *iptidaiye*-Grundschulen existierten.⁸¹¹ Aber auch in den neuen *iptidaiye*-Grundschulen bildeten abgesehen vom allgemeinen Lesen, Schreiben und Rechnen das Studium des Korans, islamische Moralerziehung und das Studium des arabischen Alphabets zentrale Unterrichtsgegenstände.⁸¹² Häufig lernten die albanischen Schüler die Koranpassagen lediglich auswendig. Mackenzie und Irby beschrieben den Besuch einer Mädchenschule in Vuçitërn, in der großteils Gebete auf Osmanisch auswendig gelernt wurden.⁸¹³ Auch in der *iptidaiye*-Grundschule in Gjakova erfolgte der Unterricht mit osmanischen Lehrbüchern und die Lehrer, meistens Albaner, übersetzten die Bücher ins Albanische.⁸¹⁴

Während der Regierungszeit Abdülhamids II. war der albanische Unterricht an sämtlichen Schulen verboten, die Verwendung der geschriebenen albanischen Sprache wurde mit

⁸⁰⁷ Vgl. KALESKI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 225-227.

⁸⁰⁸ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 150.

⁸⁰⁹ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 153, 163. Gemäß der serbische Zeitung „Vardar“ sollte eine „muslimische Universität“ in Prishtina gegründet werden. Vgl. Vardar, 13. Februar 1911, Nr. 13, 3. Das Projekt wurde nicht realisiert.

⁸¹⁰ SOMEL, The Modernization, 15, 31-41, 49, 60; REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 143.

⁸¹¹ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 152.

⁸¹² So etwa in der Grundschule in Vuçitërn. Vgl. REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 155-156, vgl. auch 143.

⁸¹³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 240-241. Der Unterricht in der Mädchenschule in Peja wurde ebenfalls auf Osmanisch abgehalten.

⁸¹⁴ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 152.

Verhaftung und sogar Verbannung bestraft.⁸¹⁵ Albanische Muslime in Kosovo forderten zunächst keinen albanischsprachigen Unterricht. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren zufolge waren Ende des 19. Jahrhunderts die in Südalbanien populären Forderungen nach albanischen Schulen im Vilayet Kosovo praktisch aussichtslos.⁸¹⁶ Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es diesbezüglich zu einer Änderung, die sich aber auf enge, gebildete Kreise beschränkte. So berichtete der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica, dass albanische Notabeln in Mitrovica die Eröffnung albanischer Schulen befürworteten oder zumindest solche, in denen die albanische Sprache gepflegt werde.⁸¹⁷ In Skopje wiederum kam es nach der jungtürkischen Revolution zu Forderungen nach albanischen Schulen.⁸¹⁸ Die jungtürkische Regierung genehmigte zunächst den albanischen Sprachunterricht, auch in den Lehrplan der Zivilbeamtenschule in Istanbul wurden 1909 die Fächer Albanisch und Bulgarisch aufgenommen.⁸¹⁹ Die Jungtürken betrieben aber eine starke Agitation gegen das lateinische Alphabet, für das sich albanische Intellektuelle eingesetzt hatten. So wurde 1910 eine Weisung erlassen, dass die für die albanische Sprache angestellten Lehrer am Staatsgymnasium in Skopje nur unter der Bedingung weiter unterrichten durften, wenn sie das Albanische mit arabischen Buchstaben erlernt hätten. Gleichzeitig wurden die Muftis in Prishtina und Dibra aufgefordert, Schreiben an alle Geistlichen zu verfassen und diese zu öffentlichen Kundgebungen gegen das lateinische Alphabet zu bewegen. Des Weiteren wurden Beamte, die sich als Befürworter des lateinischen Alphabets ausgaben, abgesetzt und teils verbannt.⁸²⁰ Bald verboten aber auch die Jungtürken den albanischsprachigen Unterricht und sprachen sich gegen die Errichtung albanischer Grundschulen aus.⁸²¹ In einigen Schulen forderten die Schüler bis zum Ende der osmanischen Herrschaft vergeblich, dass Albanisch als Unterrichtssprache eingeführt wurde.⁸²²

Auch wenn die hohe Anzahl von neu gegründeten Schulen beeindruckt, lässt sich fragen, wie viele Schüler die Schulen tatsächlich besuchten, wie erfolgreich der Unterricht war und inwieweit auch Christen die neuen staatlichen Schulen besuchten. Enthält das *Salname* des Vilayets Prizren von 1874/1875 noch selten Angaben zu den Schülerzahlen, ist das

⁸¹⁵ V[LORA], Die Wahrheit, 12-13.

⁸¹⁶ Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 17. Jänner 1899, Nr. 18. HHStA PA XII/Kt. 312.

⁸¹⁷ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse XII/1.

⁸¹⁸ Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

⁸¹⁹ Vgl. GAWRYCH, The Crescent, 172. Zur Schulpolitik der Jungtürken vgl. GENCER, Bildungspolitik, 78-84.

⁸²⁰ V[LORA], Die Wahrheit, 18-19.

⁸²¹ Prochaska an Aerenthal, Prizren, 30. Januar 1912, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

⁸²² So etwa in der Mittelschule in Gjilan gemäß den Berichten Tahir-Efendis vgl. REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 150.

Salname des Vilayets Kosovo von 1886/1887 bereits aussagekräftiger. Die Schülerzahlen in kleinen Orten waren eher niedrig, konnten in größeren Städten wiederum überproportional hoch sein. In den 1880er Jahren zählte die *iptidaiye*-Grundschule in Prishtina 207 Schüler, die dortige Mittelschule 127 Schüler, während die Mittelschule in Gjilan lediglich 36 Schüler besuchten. Die sechs Grundschulen der Kaza Gilan wiederum zählten 1893 insgesamt 314 Schüler, wohingegen in der Kaza Yakova zum gleichen Zeitpunkt 1101 Kinder 15 Grundschulen besuchten.⁸²³ Die Schülerzahlen konnten freilich stark schwanken, da der Unterricht nicht regelmäßig besucht wurde. Auch sagt die steigende Anzahl der Schulen wenig darüber aus, wie hoch das Niveau des Unterrichts war.

Ein Teil der Bevölkerung lehnte die neuen staatlichen, aber auch die zunehmenden christlichen Schulen ab.⁸²⁴ Lediglich ein kleiner Teil der muslimischen Bevölkerung nahm die Möglichkeit wahr, nach der Grundschule tatsächlich osmanische staatliche Mittelschulen und Gymnasien zu besuchen oder sogar ein Studium an einer Hochschule in Istanbul zu absolvieren.⁸²⁵ Auch wenn nur wenige Kinder der muslimischen Elite die neuen osmanischen Staatsschulen besuchten, war es für diese Schüler auf diesem Wege möglich, nationale Ideen kennen zu lernen, in Kontakt zu anderen Albanern und in größeren Städten oder bei einem Studium in Istanbul auch zu anderen ethnischen Bevölkerungsgruppen zu treten. Die Bedeutung der Schule auf ethnonationale Eigen- und Fremdwahrnehmungen zeigt sich sehr schön in den Beschreibungen Rexhep Mitrovicas, der die Mittelschule in Skopje besuchte und ein Gespräch mit dem stellvertretenden Direktor der Schule, seinem Geographielehrer, wie folgt beschrieb:

„Obwohl er sehr autoritär zu sein schien, war er sehr herzlich gegenüber den Albanern. In den Pausen umringten ihn oft die albanischen Schüler. Manchmal sprach er albanisch, ein Albanisch, das ich nicht sprach. An dem Tag, an dem ich ihn kennenlernte, lächelte er mich voller Freude an und fragte mich, ob ich albanisch spräche.

– Ja, ich kann albanisch sprechen, da es meine Muttersprache ist, aber nicht das Albanisch, das Sie sprechen! – antwortete ich.

Zuerst lachte er, dann fragte er mich:

– Was für ein Albanisch sprichst Du?

⁸²³ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 152-153.

⁸²⁴ Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 21. März 1905, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401. Auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 65 erwähnt den Widerstand der Agas und Beys in Ferizaj gegen Schulprojekte der Serben Ende des 19. Jahrhunderts.

⁸²⁵ Nexhip Draga, der in Mitrovica zur Grundschule ging, schloss das Gymnasium in Istanbul ab, wo er auch die Zivilbeamtenschule (Mekteb-i Mülkiye) besuchte.

– Wie meine Großmutter!

– Ist sie Albanerin?

– Ja, Herr, aber keine Lateinerin!

Als er das Wort ‚lateinisch‘ hörte (d. h. christlichen Glaubens), brach er in schallendes Gelächter aus. Türkisch geblieben, suchte ich vergeblich den Fehler, den ich gemacht hatte, fand ihn aber nicht. Bajo [Topulli, E. F.] half mir.

– Möchtest Du über die christlichen Albaner sprechen?

– Ja, Herr.

– Aber weißt Du nicht, dass die lateinischen Albaner, auch wenn sie christlich sind, unsere Brüder sind.

Ich starrte ihn erstaunt an, dann schaute ich die anderen an, mit dem Ausdruck von jemandem, der die wirkliche Bedeutung der Antwort verstehen wollte. Ich dachte, sie trieben ihren Spaß mit mir!

Sie verstanden mich, und Bajo Topulli riet mir, mit einem seiner Schüler aus einer Klasse höher zu sprechen. Es war Ebedin Bej, der sich in Bezug auf diese Frage um mich kümmerte. Im Laufe der Zeit verstand ich langsam, erkannte ich die ganzen Ideen, die Tendenzen, die Unterschiede, die jene neuen Köpfe betonten.

Nachdem ich die Schüler einzeln kennengelernt hatte, lernte ich, sie in verschiedene Gruppen nach nationaler Zugehörigkeit einzuteilen. [...]

Ich war verwirrt, erschüttert ... Wenn ich nicht türkisch war, dann musste ich mich auf die Seite der Unterdrückten einordnen ...

Aber mein Großvater war Pascha?

Ich konnte so ein kompliziertes Problem nicht lösen. Ich behielt meine Gefühle für mich, da ich die Idee der Freundschaft, die ich gegenüber den Türken empfand, zum Vorteil eines Bulgaren oder auch eines Albaners nicht opfern wollte.“⁸²⁶

Obwohl die neuen Staatsschulen auch Nichtmuslimen offenstanden, besuchten tatsächlich nur wenige Christen diese Schulen. 1910 gingen 16 serbische Schüler in das Gymnasium in Prishtina, so auch Atanasije Urošević, während die übrigen der insgesamt etwa 250 Schüler Albaner und Türken waren. Auch das Gymnasium in Peja besuchten nur wenige serbische Schüler.⁸²⁷

⁸²⁶ HAJRIZI, Rexhep Mitrovica, 243-244.

⁸²⁷ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 153, 154. Nach Gesprächen mit Atanasije Urošević und Jahja Spahija, ehemaliger Schüler des Gymnasiums in Peja, und Vlado Radović, der in den 1960er Jahren als pädagogischer Assistent in Peja tätig war.

Europäische Privatschulen

Beliebt waren innerhalb eines kleinen muslimischen Kreises neben den Staatsschulen auch westeuropäische Schulen. So existierte in Mitrovica in den Jahren 1907–1909 eine private französische Schule mit einer kaufmännischen Ausrichtung, die ausschließlich von Kindern aus Aga- und Beyfamilien besucht wurde. Muslimische Geistliche und „fanatische“ Einwohner lehnten die Schule ab, da sie befürchteten, die Kinder, die diese Schule besuchten, würden ihren Glauben ändern.⁸²⁸ Wie die Erinnerungen Tafil Boletinis zeigen, besuchten muslimische Kinder oft weiterhin islamische Schulen. So schrieb dieser, dass sein Onkel, Isa Boletini, der selbst eine kleine private Schule in seinem Geburtsort Boletin gegründet hatte, häufig gefragt wurde, warum seine Söhne und Neffen nicht die Medrese besuchten, worauf dieser entgegnete, es gebe bereits viele Hodschas.⁸²⁹

Neben der französischen Schule in Mitrovica ist eine italienische Schule in Skopje belegt, die 1903 gegründet und in der Italienisch, Französisch, Deutsch, Osmanisch, Geographie und Mathematik unterrichtet wurden. Während zunächst die Anzahl der Schüler in die Höhe ging – 1904 besuchten diese Schule 15 Muslime, zwei albanische Katholiken, 16 Bulgaren, fünf Serben, 17 Aromunen und drei Juden –, zählte die Schule 1908 lediglich 23 Schüler, hauptsächlich Katholiken.⁸³⁰

Das orthodoxe Schulwesen

Die überwiegende Mehrheit der orthodoxen Bevölkerung besuchte weiterhin die konfessionellen Schulen,⁸³¹ für deren Gründung sich Serbien einsetzte. Hierbei stand Serbien mit seiner Schulpolitik insbesondere in Makedonien seit 1870 in direkter Konkurrenz zum Bulgarischen Exarchat,⁸³² das ebenfalls mit der Gründung eigener Schulen für die orthodoxe slawische Bevölkerung in den ihm zugesprochenen Gebieten begonnen hatte, in denen nun bulgarische Lehrer den Schulunterricht auf Bulgarisch abhielten.⁸³³ Die Zeit reichte jedoch nicht mehr, um ein dichtes Schulnetz aufzubauen, da Serbien im russisch-osmanischen

⁸²⁸ REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete*, 155.

⁸²⁹ BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 36, 220.

⁸³⁰ DEUSCH, *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat*, 757-758.

⁸³¹ Nicht eingegangen wird im Folgenden auf die aromunischen Schulen. Im Vilayet Kosova gab es in Skopje, Kumanovo, Veles, Kratov und Kočani jeweils eine aromunische Schule. Vgl. IVANIĆ, *Mačedonija i Mačedonci*. Bd. 2, 414, 416-417. In Makedonien gab es neben bulgarischen weiterhin Patriarchatsschulen, in denen auf Griechisch unterrichtet wurde. Vgl. REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete*, 108.

⁸³² Vgl. hierzu IVANIĆ, *Mačedonija i Mačedonci*. Bd. 2, 345-359.

⁸³³ In Niš war die Mehrheit der Bevölkerung empört über diese Versuche. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

Krieg 1877/78 das Gebiet der Eparchien Niš und Pirot eroberte, während die wenigen Exarchatsschulen in den übrigen Regionen wieder unter den Einfluss griechischer Patriarchatsbischofe kamen, bis die Schulen 1881 der Kontrolle des Patriarchats von Konstantinopel entzogen wurden und der osmanisch-staatlichen Schulaufsicht unterstellt wurden.⁸³⁴ Bulgarische Schulen existierten zwar lediglich im Sancak Üsküb,⁸³⁵ aber auch im östlichen und südöstlichen Kosovo war die Konkurrenz zwischen dem serbischen und bulgarischen kulturellen und politischen Einfluss im Schulwesen nach 1878 spürbar. Der serbische Konsul in Prishtina berichtete, dass die serbischen Schulen in der Region Lipjan, Gjilan und Prishtina vorübergehend geschlossen werden mussten, da die Lehrer ihre Zeugnisse in Skopje und Belgrad beglaubigen lassen mussten, und wie er hörte, sei dies für alle serbischen Schullehrer der Fall. In der Interpretation des serbischen Konsuls war für diese Entwicklung die „bulgarische Propaganda“ verantwortlich, die die „[...] Schulen in Altserbien nicht in Ruhe [...]“ lasse und den „gierigen türkischen Beamten“ in Skopje bestechen, um ihr Ziel zu erreichen. Denn es habe keine derartigen neuen Bestimmungen der osmanischen Regierung gegeben, wie auch Meletios, der Metropolit von Raška-Prizren, bestätigt habe.⁸³⁶ Obiges Beispiel verdeutlicht die zunehmende Durchsetzungskraft der osmanisch-staatlichen Schulaufsicht, die orthodoxen Lehrer der osmanischen Kontrolle zu unterstellen, und die Konkurrenz um die Entscheidungsbefugnis über die Einsetzung der Schullehrer. Zum einen fühlte sich, wie der Konsul in einem Bericht schreibt, der Metropolit Meletios hierfür zuständig; daneben versuchte der osmanische Staat, die Schulen stärker zu kontrollieren. Auch österreichisch-ungarische Konsuln berichteten vom bulgarisch-serbischen Schulstreit insbesondere in Skopje, wo es den Serben schließlich gelang, auch eine serbische Schule zu eröffnen,⁸³⁷ und in Tetovo, wo sowohl eine serbische als auch eine bulgarische Schule existierten. Als ein „bulgarischer“ Lehrer in die serbische Schule übertrat, waren die „Bulgaren“ in Tetovo, wie der Diplomat festhielt, „auf das Äußerste“ erbittert und zeigten diesen bei den osmanischen Behörden an, verbotene antiosmanische Schriften und Bücher zu besitzen, worauf die serbischen Schulen in Prishtina und Tetovo geschlossen

⁸³⁴ MACH, Der Machtbereich, 22-25.

⁸³⁵ Zu den bulgarischen Schulen vgl. REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 111-115.

⁸³⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 29. Konflikte mit den osmanischen Behörden bezüglich einer Anerkennung der Zeugnisse serbischer Lehrer gab es auch noch 1909. Vgl. Rad narodne skupštine otomanskih Srba, 62-64. Zu einem ganz ähnlichen Konflikt im Jahr 1891 vgl. auch Bichler an Kálnoky, Üsküb, 10. Februar 1891, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 284.

⁸³⁷ Bichler an Kálnoky, Üsküb, 10. Februar 1891, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 284; Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 15. September 1892, Nr. 189. HHStA PA XXXVIII/Kt. 288; Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 22. Jänner 1893, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291.

und die Lehrer verhaftet wurden.⁸³⁸ Die serbische Regierung und die serbischen Diplomaten fühlten sich benachteiligt gegenüber dem bulgarischen Exarchat und waren der Meinung, die osmanische Regierung hindere im Gegensatz zu den Bulgaren die Tätigkeit serbischer Schulen.⁸³⁹ 1894 gelang es Serbien, bei der osmanischen Regierung und dem Patriarchat von Konstantinopel durchzusetzen, dass orthodoxe Schulen im Vilayet Kosovo, die nicht dem Bulgarischen Exarchat unterstanden, auch offiziell als serbische Schulen bezeichnet werden konnten.⁸⁴⁰

Spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert existierten erste serbische, kleine private Knabenschulen, in denen der Unterricht in Privathäusern zunächst von lokalen Priestern abgehalten wurde, und seit den 1830er Jahren erste serbische Mädchenschulen.⁸⁴¹ In den 1850er Jahren sind jeweils eine serbische Schule in Gjakova, Peja, Mitrovica, Vuçitern, Prishtina, Gračanica,⁸⁴² Gjilan, Lipjan, Skopje und Kumanovo belegt,⁸⁴³ die seit den 1860er Jahren von Serbien, unter anderem vom Belgrader Schulverein *Sveti Sava*, unterstützt wurden.⁸⁴⁴ Die Zahl der serbischen Schulen erhöhte sich in der Periode nach 1868. In diesem Jahr wurde in Belgrad ein Bildungskomitee für Schulen und Lehrer in Altserbien, Makedonien, Bosnien und der Herzegowina gegründet, das neben der Neugründung von mehr als 60 Schulen die serbischen Schulaktivitäten in diesen Regionen koordinieren sollte und sich in seiner Zielsetzung sowohl gegen die osmanische Herrschaft als auch gegen bulgarische Bestrebungen in dem Raum richtete.⁸⁴⁵ Neben Ilija Garašanin war ein weiteres prominentes Mitglied des Komitees Miloš Milojević, der in den Jahren 1871–1877 mehrere Reisen in die südlich von Serbien liegenden Gebiete unternahm⁸⁴⁶ und 1873 für Kinder aus dieser

⁸³⁸ Pilinski an Kálnoky, Prisen, 9. Dezember 1890, Nr. 166. HHStA PA XXXVIII/Kt. 279; Bichler an Kálnoky, Üsküb, 10. Februar 1891, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 284.

⁸³⁹ 1892 setzte sich der Patriarch von Konstantinopel bei der Pforte für die freie Arbeit in den serbischen Schulen. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 117–118.

⁸⁴⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 115–116.

⁸⁴¹ Vgl. KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 5–6. Daneben existierten jedoch bereits seit dem Mittelalter Klosterschulen.

⁸⁴² In Gračanica existierte zunächst lediglich eine Klosterschule, erst 1872 wurde eine weltliche Grundschule eröffnet. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 118.

⁸⁴³ Vgl. REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 118, 120; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 117–118; IVANIĆ, Mačedonija i Mačedonci. Bd. 2, 452. Gopčević gibt etwas abweichende Gründungsdaten für die Schulen an. So etwa für Gračanica 1874, Vuçitern 1867. Vgl. GOPČEVIĆ, Makedonien und Alt-Serbien, 320–321.

⁸⁴⁴ IPPEN, Novibazar, 61.

⁸⁴⁵ Stilijan ČILINGIROV, Pomoravija po srbski svidetelstva: istoričeski izdirvanija s edna karta. Sofia 1917, 36–37. Zitiert nach MALCOLM, Kosovo, 188. Das Komitee wurde auf Vorschlag des Belgrader Metropoliten Mihajlo gegründet. Zu den ersten Mitgliedern zählten der Archimandrit Nićifor Dučić, der Professor Panta Srećković und der Wissenschaftler und Politiker Miloš S. Milojević.

⁸⁴⁶ Vgl. die Reisebeschreibungen Miloš S. MILOJEVIĆ, Putopis dela prave - Stare - Srbije. 3 Bde. Beograd 1871–1877. Der serbische Konsul Jastrebov kritisierte Teile der Reisebeschreibung Milojevićs, da er der Meinung war, dieser berufe sich häufig auf Angaben und Erinnerungen von lese- und schreibeunkundigen Perso-

Region eine Schule in Belgrad errichtete, an der jeden Sonntag patriotische Reden über serbische Geschichte gehalten wurden. Als 1876 zwischen Serbien und dem Osmanischen Reich der Krieg ausbrach, schickte Milojević einen Teil dieser Schüler in den Krieg.⁸⁴⁷

Den Berichten des Archimandriten Nićifor Dučić zufolge soll die Anzahl der serbischen Schulen in Kosovo und Makedonien bis 1874 70 Knaben- und 7 Mädchenschulen umfasst haben.⁸⁴⁸ Gemäß österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten, die sich auf serbische Quellen berufen, gab es in der Stadt Prizren vier Knabenschulen und eine Mädchenschule, außerdem in sechs Dörfern des Sancaks Prizren ebenfalls jeweils eine Knabenschule. Im Sancak İpek befanden sich fünf Knabenschulen und eine Mädchenschule.⁸⁴⁹ Für das Gebiet des heutigen Kosovo gibt eine Liste des serbischen Konsuls Avramović für die Jahre 1902/1903 42 Schulen an,⁸⁵⁰ 1893 soll es im ganzen Vilayet Kosovo 120 serbische Schulen gegeben haben,⁸⁵¹ 1900 bereits 188 und 1901/02 209,⁸⁵² von denen die meisten jedoch lediglich Grundschulen waren.⁸⁵³ Im frühen 20. Jahrhundert gab es Branislav Nušić zufolge in Prizren auch ein zweiklassiges Gymnasium,⁸⁵⁴ während Ivan Ivanić für die Jahre 1906–1907 für das Vilayet Kosovo in Prizren lediglich das Priesterseminar erwähnt, daneben in Skopje ein Gymnasium für Knaben und je eine Mittelschule für die Ausbildung von Lehrern und Lehrerinnen sowie in Plevlje ein Gymnasium für Knaben und eine höhere Schule für Mädchen angibt.⁸⁵⁵ Die serbischen Schulbücher kamen meist direkt aus Belgrad, wur-

nen, ohne die Orte selbst besucht zu haben, entsprechende falsche Angaben verbesserte Jastrebov in seinem Werk *JASTREBOV, Stara Srbija*, unter anderem 77, 83, 85, 86, 206. Milojević sammelte auch Volkslieder aus der Region. Vgl. Miloš S. MILOJEVIĆ, *Pesme i običaji ukupnog naroda*. 2 Bde. Beograd 1869-1870. Einen Teil der Lieder fälschte Milojević aber wohl. Siehe Vladimir BOVAN, *Kosovsko-metohijske narodne pesme u zbirci M. S. Milojevića*. Priština 1975.

⁸⁴⁷ Todor P. STANKOVIĆ, *Beleške o Staroj Srbiji-Mačedoniji*. Niš 1915, 54-56.

⁸⁴⁸ Vaso VOJVODIĆ, *Školovanje nacionalnih radnika za rad van Srbije 1873-1877*, *Istorijski glasnik* 16 (1963), H. 3, 1-49; H. 4, 35-78; GOPČEVIĆ, *Makedonien und Alt-Serbien*, 320 gibt an, dass es vor 1876 101 Schulen in Kosovo und Makedonien gegeben habe und beruft sich hierbei auf Miloš Milojević. Vgl. auch IVANIĆ, *Mačedonija i Mačedonci*. Bd. 2, 448-452.

⁸⁴⁹ Pisko an Kálnoky, Prisen, 9. Februar 1892, Nr. 22. HHStA PA XXXVIII/Kt. 286.

⁸⁵⁰ PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo*, 149. Ganz ähnlich geht Nušić 1902 von 30 Schulen für den Sancak Prištine aus. Vgl. NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 117.

⁸⁵¹ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 15. März 1893, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 291. Tatsächlich schwanken die Zahlenangaben in den verschiedenen Quellen teils erheblich, was damit zusammenhängt, dass Schulen teils wieder geschlossen und später neue gegründet wurden.

⁸⁵² REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete*, 128.

⁸⁵³ In den 1880er und 1890er Jahren wurden zunehmend Grundschulen in den Dörfern errichtet. Vgl. für den östlichen Kosovo NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 116-118.

⁸⁵⁴ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 2, 14.

⁸⁵⁵ IVANIĆ, *Mačedonija i Mačedonci*. Bd. 2, 497.

den aber für den Grundschulunterricht in geringer Anzahl auch in der Vilayetsdruckerei in Prizren hergestellt⁸⁵⁶ und in einer 1890 in Prishtina eröffneten Buchhandlung verkauft.⁸⁵⁷

Serbien, das Lehrer in den Kosovo schickte, bemühte sich von Beginn an, Serben aus Kosovo und Makedonien als Lehrer auszubilden. Dies erfolgte anfänglich am Priesterseminar wie auch am Lehrerseminar in Belgrad sowie im Falle der Ausbildung von Lehrerinnen an der Höheren Schule für Mädchen in Belgrad, nach 1869 auch am neu eröffneten Priester- und Lehrerseminar in Cetinje und nach 1871 ebenfalls am Priesterseminar in Prizren, das später in Priester- und Lehrerseminar umbenannt wurde.⁸⁵⁸ Enge Bindungen von Kosovo-Serben zum serbischen Staat wurden begünstigt, als Miloš Milojević 1873 für orthodoxe Kinder aus den noch unter osmanischer Herrschaft stehenden Gebieten eine eigene Abteilung im Belgrader Priesterseminar eröffnete, die von etwa 300 Schülern aus Kosovo und Makedonien besucht wurde. Besonderer Wert wurde auf die Stärkung nationalserbischer Bindungen gelegt. Dies erfolgte etwa in sonntäglichen Reden, in denen die serbische Geschichte gepriesen wurde. Die Verbundenheit und Loyalität dem serbischen Staat gegenüber wurde weiter erhöht, indem Milojević 1876 eine Freiwilligentruppe der Schüler in den Krieg Serbiens gegen das Osmanische Reich schickte.⁸⁵⁹

Neben der tatkräftigen Förderung der Schulen durch Serbien muss auf die herausragende Bedeutung lokaler Serben in Kosovo und ihr kulturelles Engagement hingewiesen werden. Serben aus Kosovo waren als Lehrer tätig, wobei den Lehrern im Priesterseminar in Prizren neben ihrer Unterrichtstätigkeit auch die Aufgabe zufiel, die serbischen Schulen in den osmanischen Gebieten zu beaufsichtigen.⁸⁶⁰ Kosovo-Serben gründeten aber auch selbst Schulen – zu erinnern ist hier an die mehrfach erwähnte und von Sima Andrejević Igumanov geförderte Gründung des serbischen Priesterseminars in Prizren. Im Seminar besetzten bald kosovo-serbische Geistliche wichtige Führungspositionen und verfügten als Lehrer und Direktoren der Bogoslovija über weitreichenden Einfluss. So übernahm der in Brod, einem Gebirgsdorf südlich von Prizren, geborene Petar Kostić, der nach seiner Priesterausbildung in Belgrad zunächst als Lehrer in der Prizrener Priesterseminar gearbeitet

⁸⁵⁶ REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete*, 135; Aleksa JOVANOVIĆ (Hg.), *Spomenica dvadesetpetogodišnjice oslobođenja Južne Srbije*. Beograd 1937, 889. Redžepagić verweist zudem auf das Schulbuch „Prva čitanka za osnovne škole. Kosovo“, das 1884 in der Vilayetsdruckerei in Prishtina gedruckt wurde.

⁸⁵⁷ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 94.

⁸⁵⁸ REDŽEPAGIĆ, *Razvoj prosvete*, 124; IPPEN, *Novibazar*, 61; JASTREBOV, *Stara Srbija*, 27; NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 116.

⁸⁵⁹ STANKOVIĆ, *Beleške*, 54-56. Siehe auch MALCOLM, *Kosovo*, 188-189.

⁸⁶⁰ KOSTIĆ, *Prosvetno-kulturni život*, 17.

hatte, nach dem Tod des damaligen aus Bosnien stammenden Seminarsdirektors Ilija N. Stavrić 1882 dessen Stellung und behielt diese bis 1889.⁸⁶¹

Ähnlich wie in den osmanischen Schulen war auch die Anzahl der Schüler, die die serbischen Schulen besuchten, häufig eher niedrig und etwa um ein Fünftel geringer, als in den Statistiken angegeben wurde.⁸⁶² Dies lag nicht zuletzt daran, dass für Kinder aus armen Familien die Möglichkeiten, die Schule zu besuchen, eingeschränkt waren, da die Familien die Kosten für die Bezahlung der Lehrer, die Beschaffung der Schulbücher, aber auch des Heizmaterials und weiterer Arbeitsgegenstände zu einem gewissen Teil selbst tragen mussten. Dies war vor allem vor der finanziellen Unterstützung durch Serbien und Russland der Fall, aber auch danach, während sich auch das Patriarchat von Konstantinopel an den Kosten beteiligte.⁸⁶³ Nicht selten nahmen nicht mehr als zehn Kinder am Unterricht teil. Das Niveau und der Erfolg des Unterrichts wurden außerdem dadurch beeinträchtigt, dass die Schüler nicht gleichaltrig waren und der Unterricht nur unregelmäßig stattfand, da die Lehrer nicht jeden Tag anwesend waren.⁸⁶⁴ Auch Streitigkeiten um die Kompetenz in schulischen Fragen zwischen den orthodoxen Metropolitern und den serbischen Diplomaten konnte dazu führen, dass der Unterricht unterbrochen werden musste und Zahlungen an die Lehrer gestoppt wurden.⁸⁶⁵ Serbische Konsulatsberichte hingegen zeigen, dass die Schülerzahlen zeitweise recht hoch waren. 1890 zählte die orthodoxe Schule in Prishtina 108 Schüler, die Schulen in der Region Gjilan besuchten 150 Knaben und 45 Mädchen, in Mitrovica gingen 60 Kinder zur Schule.⁸⁶⁶ Gleichzeitig ist zu bedenken, dass die Schülerzahlen stark schwanken konnten und viele Schüler den Unterricht nicht regelmäßig besuchten. Zudem

⁸⁶¹ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 43-54, 58-70.

⁸⁶² TODOROVIĆ/PEROVIĆ, Srpska stvar, 62-65. Jastrebov zufolge gab es eine serbische Schule in Velika Hoča, aber keine Schüler, die die Schule besuchten. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 58.

⁸⁶³ KOSTIĆ, Prosvetno-kulturni život, 5. Hickel an Kálnoky, Prisren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

⁸⁶⁴ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 128.

⁸⁶⁵ So beispielsweise zwischen dem serbischen Metropolitern Nićifor und dem serbischen Konsul Mihailo Marković 1903 über die Einsetzung von Lehrern, POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 181. Siehe auch SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), Dokumenti o spoljnoj politici Kraljevine Srbije, 1903-1914. Bd. I/Heft 2: 15./28. februar 1904 - 31. decembar/13. januar 1905. Bearbeitet von Andrija Radenić. Beograd 1998, 89. So erhielt in Prishtina beispielsweise eine Lehrerin angeblich aufgrund dieser Streitigkeiten vier Jahre kein Gehalt. Vgl. Milovanovićeve an Pečanac, Priština, 15. Dezember 1908. Arhiv SANU Nachlass Rakić Bd. 2, Nr. 671.

⁸⁶⁶ Vgl. weitere Angaben der Schülerzahlen in PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 103-104. Auch Miloško V. VESELINOVIĆ, Pogled kroz Kosovo. Beograd 1895, geht von höheren Zahlen aus. Ihm zufolge zählte die Schule in Prishtina 235 Schüler und 65 Schülerinnen, die Schule in Mitrovica 74 Schüler und 23 Schülerinnen, die Schule in Vučitrn 76 Schüler und 22 Schülerinnen, die Schule in Nerodimlje 27 Schüler und zwei Schülerinnen, die Schule in Lipjan 24 Schüler, die Schule in Gračanica 30 Schüler und fünf Schülerinnen, die Schule in Gušterica 41 Schüler und zwei Schülerinnen und die Schule in Dobrotin 26 Schüler. Vgl. auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 118-119.

schlossen viele Kinder nicht einmal die vier Jahre Grundschulausbildung ab. Von 223 Kindern, die sich für die erste Klasse eingeschrieben hatten, beendeten lediglich 75 die vierte Klasse.⁸⁶⁷

Die schulische Lage und Fortentwicklung unterschied sich in gebirgigen Gegenden und ländlichen Regionen. So hielt Ippen fest: „Wenn auch [...] in den Städten allmählich die Volksbildung infolge des geregelteren Schulwesens zunimmt, so ist in den Dörfern, zumal im Gebirge, alles noch in dem alten Zustande der völligen Unkultur geblieben.“⁸⁶⁸ Dies zeigt sich auch in den Darstellungen der beiden Reisenden Mackenzie und Irby, die die Schule in Gračanica, die in den 1880er Jahren als eine der besten Schulen im ländlichen Raum galt,⁸⁶⁹ in den 1860er Jahren als „elend“ bezeichneten:

„At present, however, their school is certainly far behind all others in the country, and that in more ways than one. In an unfurnished cell we found five miserable children with torn books under their arms. The books were the smallest Belgrade chitankas, and the scholars read out of them both old Slavonic and Serbian, but so glibly that we could not but suspect they were repeating by rote. We therefore opened the books at another place, and then they could scarcely read a word.“⁸⁷⁰

Auch hier wird, ganz ähnlich wie bei den muslimischen albanischen Kindern, deutlich, dass die Lesefähigkeit sehr begrenzt war und die Texte teilweise lediglich auswendig gelernt wurden. In obigem Beispiel entschuldigte sich der Lehrer bei den beiden Reisenden „by taking the blame on his ignorance“ und versicherte, er würde den Kindern lediglich die Grundlagen beibringen, damit diese dann die „gute“ Schule in Prishtina besuchen könnten. Mackenzie und Irby zufolge wies die Schule in Prishtina tatsächlich günstigere Verhältnisse auf. Das dortige Klassenzimmer war groß und sauber, die Wände mit Bibelziten versehen, die Schüler konnten gut schreiben, rechnen und lesen. Die Lehrbücher erhielt die Schule aus Belgrad, den Reisenden fiel aber auf, dass es sich ausschließlich um Lesebücher für kleine Kinder handelte. Ihre Frage, ob die Schule nicht auch Geschichtsbücher besäße, bejahten die Lehrer, merkten aber an, sie hätten Angst, diese zu verwenden, da diesbezüg-

⁸⁶⁷ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 119.

⁸⁶⁸ IPPEN, Novibazar, 61. Spiridon Gopčević zufolge gab es aber auch in kleinere Ortschaften bereits vor 1876 orthodoxe Schulen, so unter anderem in Banjska bei Peja (1871), Janjevo (1866), Kamenica (1870), Lipjan (1866) oder Velika Hoča (1866). Vgl. GOPČEVIĆ, Makedonien und Alt-Serbien, 320-321. Gemäß NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 48 gab es seit 1884 eine serbische Grundschule in Dobrotin und seit 1883 in Gušterica.

⁸⁶⁹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 38.

⁸⁷⁰ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 198-199.

lich bereits Beschwerden eingegangen wären und sie darüber hinaus gehört hätten, dass „in one of the largest Slavonic towns in Turkey, the school histories of Serbia were seized.“ Die Geschichtsbücher würden sie aus diesem Grund lediglich in einem privaten Rahmen lesen.⁸⁷¹

Während folglich die osmanische Regierung den albanischsprachigen Unterricht gänzlich untersagte, war für orthodoxe Schulen auf der einen Seite ein serbischsprachiger Unterricht in einem vorgegebenen rechtlichen Rahmen möglich, dennoch verweist obiges Beispiel auf die reservierte Haltung der Osmanen gegenüber dem Unterricht ihrer christlichen Untertanen, insbesondere aber auf die Ablehnung des zunehmenden Einflusses aus Serbien.

Ganz im Gegensatz zu muslimischen albanischen Schülern kamen orthodoxe Kinder aber mit nationalen Geschichtsdeutungen durch Serbien in Kontakt⁸⁷² – für die albanische Bevölkerung fehlte ein Mutterstaat, der eine ähnliche Rolle hätte übernehmen können. Bilder mittelalterlicher serbischer Könige hingen beispielsweise in dem Arbeitszimmer eines Lehrers in Skopje,⁸⁷³ serbische Gedichte wurden gelesen und „nationale Lieder“ gesungen.⁸⁷⁴ Der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren berichtete 1887 wie folgt:

„Die heranwachsende Jugend wird von ihrer Lehrerschaft in der Tradition befestigt, daß ihre Vorfahren die rechtmäßigen Besitzer des Landes gewesen seien, welche zur Zeit des Zerfalles des serbischen Czaren-Reiches dadurch in die Minderheit kamen, daß ein größerer Theil, sich zurückziehend, auswanderte, während die von den Bergen in die Ebenen herabgestiegenen Arnauten sich rasch ausbreiteten und vermehrten. Die Bedrückungen durch die Moslim's einerseits, die rege katholische Propaganda andererseits hätten das Übrige gethan.“⁸⁷⁵

Insgesamt scheint das Niveau des Unterrichts in den orthodoxen Schulen ein höheres als auf den islamischen und staatlich-osmanischen Schulen gewesen zu sein, wie auch von osmanischen Zeitgenossen festgehalten wurde.⁸⁷⁶ Muslime und Katholiken besuchten die

⁸⁷¹ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 204-205.

⁸⁷² Die Bedeutung von Bildung und dem Aufbau eines einheitlichen Bildungssystems hebt auch Ernest Gellner hervor, der sich in seinen Arbeiten freilich auf die Herausbildung einer Industriegesellschaft bezog. Vgl. GELLNER, Nationalismus und Moderne, 59.

⁸⁷³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 165.

⁸⁷⁴ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 207.

⁸⁷⁵ Hickel an Kálnoky, Prizren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

⁸⁷⁶ Dies hielt 1910 der osmanische Reisejournalist Ahmed Şeref für serbische Schulen in Mitrovica fest. Vgl. GAWRYCH, The Crescent, 92.

orthodoxen Schulen mit wenigen Ausnahmen nicht.⁸⁷⁷ Der in der Forschungsliteratur zuweilen anzutreffenden, aber nicht genügend belegten These, dass eine Reihe von muslimischen Kindern christliche Schulen besuchten, da das Niveau der Schüler höher war,⁸⁷⁸ müsste weiter nachgegangen werden.

Das katholische Schulwesen

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden auch verstärkt katholische Grundschulen eröffnet, die fast ausschließlich von katholischen Kindern besucht wurden. Die älteste katholische Schule befand sich in Prizren, die bis 1870 von den Franziskanern, dann von den Jesuiten geleitet wurde. 1851 wurde eine katholische Schule in Gjakova, 1857 jeweils eine Schule in Peja, Janjevo und Stublla eröffnet.⁸⁷⁹ Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gab es auch je eine katholische Schule in Zym, Letnica und Skopje, in Skopje zudem eine Eisenbahnschule mit deutschem Sprachunterricht, außerdem jeweils eine Mädchenschule in Prizren und Skopje, die von den Barmherzigen Schwestern geführt wurden. In Janjevo und Letnica besuchten auch einige Mädchen die Schule, erhielten aber zunächst lediglich Religions- und Handarbeitsunterricht. Ende des 19. Jahrhunderts besuchten die Schulen in Peja und Gjakova ebenfalls einige Mädchen. 1906 wurde auch in Ferizaj eine katholische Schule gegründet.⁸⁸⁰

Die Schulen wurden finanziell von Österreich-Ungarn unterstützt und standen unter der Leitung und Aufsicht des katholischen Erzbischofs von Skopje, der diese Aufgabe gemeinsam mit den lokalen Priestern ausübte. Die Schülerinnen und Schüler waren ausschließlich katholisch. Den Schulunterricht, der anfangs häufig in den Kirchen oder Pfarrräumen abgehalten wurde, erteilte der lokale Pfarrklerus, wobei der Anteil an weltlichen Lehrern aus der

⁸⁷⁷ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 118 hält fest, dass die serbische Schule in Gjilan 1897/1898 ein katholischer Albaner besuchte; in der Region Prizren gingen 1910 zwei Albaner in serbische Schulen. Redžepagić ist der Meinung, dass es sicherlich weitere Beispiele gebe, es sich aber insgesamt um Ausnahmen handele.

⁸⁷⁸ GAWRYCH, The Crescent, 35, 208. Gawrych macht diesbezüglich aber keine weiteren Angaben über Zahlen oder konkrete Schulen.

⁸⁷⁹ REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 190-191. Gemäß Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Januar 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI gab es in Stublla 1898 keine katholische Schule, vielmehr war die Eröffnung einer Schule geplant. 1905 wurde eine Schule für Knaben und Mädchen eröffnet. Vgl. DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 973-974.

⁸⁸⁰ Katholische Schulen in den Vilajeten Scutari, Kossovo, Janina, Salonich und Monastir, Wien, 10. Februar 1902. HHStA Nachlass Kral/Kt. 1; Troksi an Gotti, Prizren, 8. Mai 1904. PF N. S. vol. 290, f. 392v; Zwiédinek, Die albanesische Action des k. und k. Ministeriums des Aeussern im Jahre 1897, Wien, 11. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI; Albanische Schulaktion 1912. HHStA Nachlaß Szapáry/Kt. 4. Ich danke Krisztián Csaplár-Degovics, der mich auf den Nachlass von Szapáry aufmerksam gemacht hat. Vgl. auch DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 206-207, 959-978; REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 204-205.

lokalen Bevölkerung, die mit dem Klerus zusammenarbeiteten, seit dem späten 19. Jahrhundert stark zunahm. Auch Franziskaner waren anfangs als Lehrer tätig.⁸⁸¹

Bis Ende des 19. Jahrhunderts fand der Unterricht überwiegend in italienischer Sprache mit Erklärungen auf Albanisch statt. Die Schulbücher, die auch Gebetstexte enthielten, waren zweisprachig – Lateinisch/Italienisch und Albanisch – und wurden von Rom zur Verfügung gestellt.⁸⁸² Das Italienische als Unterrichtssprache hatte sich zum einen dadurch verbreitet, dass der katholische Klerus vor allem in der Anfangsphase aus Italien oder dem von den Jesuiten geleiteten Priesterseminar in Shkodra rekrutiert wurde, zum Zweiten war die italienische Sprache die Verkehrs- und Handelssprache der Habsburger Monarchie mit diesen Gebieten.⁸⁸³ Im Rahmen des Kultusprotektorats betrieb Österreich-Ungarn eine aktive Schulpolitik, die es seit 1897 intensivierte. Nun setzte sich Österreich-Ungarn dafür ein, dass das Albanische als Unterrichtssprache in sämtlichen katholischen Schulen verwendet wurde,⁸⁸⁴ weswegen Lehrer, die der albanischen Sprache kundig waren, eingestellt und albanische Lehrbücher verwendet werden sollten. 1898 wurde an der katholischen Schule in Skopje neben Italienisch auch Albanisch als Unterrichtssprache verwendet, in Janjevo und Letnica erfolgte der Unterricht auf Slawisch, wobei in Janjevo zeitweise auch albanischer Sprachunterricht erteilt wurde. Zur gleichen Zeit wurden in Prizren viele Fächer weiterhin auf Italienisch unterrichtet, obwohl hier ein Albaner, Mati Logoreci (ital. Matteo Logorezzi), den Unterricht erteilte, in Gjakova lehrte Lazër Ljumesi (ital. Lazzaro Lumesi) auf Albanisch.⁸⁸⁵ Seit 1898 war jedoch in sämtlichen katholischen Schulen im Vilayet Kosovo mit Ausnahme von Janjevo und Letnica das Albanische alleinige Unterrichtssprache.

⁸⁸¹ So in den Schulen in Peja und Gjakova. Vgl. DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 975-976.

⁸⁸² MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 53. WIET, Mémoire, 283. Einige albanische Wissenschaftler sprechen für die katholischen Schulen ab den 1870er Jahren von „albanischen“ Schulen. Vor dem Hintergrund, dass die Schulen von den Jesuiten und Franziskanern geleitet wurden und der Unterricht italienischsprachig war, ist diese Begrifflichkeit stark zu hinterfragen und unpassend. So argumentiert auch Bojka SOKOLOVA, Les institutions d’instruction étrangères et la formation de l’intelligentsia albanaise à l’époque de la Renaissance, *Études Balkaniques* 19 (1983) H. 4, 16-31, hier 27.

⁸⁸³ V[LORA], Die Wahrheit, 43.

⁸⁸⁴ Der katholische Erzbischof Trokshi in Prizren beabsichtigte 1897, an sämtlichen Schulen der Erzbistums Scopia das Albanische als ausschließliche Unterrichtssprache einzuführen. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul Rappaport riet ihm aber, dies in kleinen Schritten zu machen. Vgl. Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁸⁵ Vgl. Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI. Im Gegensatz hierzu gibt DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 961, 966 unter Angabe von österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten an, dass seit der Anstellung Logorecis als Lehrer 1889 den Unterricht auf Albanisch erteilt wurde. Er stellte albanische Lehrbücher zusammen, da die bisher verwendeten italienisch waren. Aber auch Deusch gibt an, dass der italienische Unterricht erst nach 1897/98 ganz aufgehoben wurde. Logoreci führte für die ersten fünf Schuljahre Albanisch als Unterricht ein, erst im 6. Schuljahr wurde intensiv Italienisch unterrichtet. Mati Logoreci wurde als Anhänger Trokshis 1899 entlassen. Zu Mati Logoreci und Lazër Ljumesi REDŽEPAGIĆ, Razvoj prosvete, 231-239.

Dies war Österreich-Ungarn auch deshalb gelungen, weil es sich stark für die Ausbildung albanischer Lehrer eingesetzt hatte, die in österreichischen Lehrerbildungsanstalten in Klagenfurt und Wien unterrichtet wurden.⁸⁸⁶

So zeigt sich, dass die osmanische Regierung die Einführung des albanischen Sprachunterrichts zwar untersagte, in den meisten katholischen Schulen vor allem in den unteren Klassen dennoch auf Albanisch unterrichtet wurde,

„[...] ein Beweis, dass, wie dies stets in der Türkei der Fall ist, derartige Befehle zwar öfters ergehen, ohne dass jedoch auf deren stricte Befolgung gesehen wird. [...] [So] erscheint es mir gar nicht schwierig, die bisher beobachtete Methode beizubehalten, derzufolge Italienisch oder Slavisches als offizielle Unterrichtssprache angegeben wird, während der Verkehr des Lehrers mit seinen Schülern doch in albanesischer Sprache stattfindet, wie dies zum Beispiel in Prizren der Fall ist.“⁸⁸⁷

Seit den 1890er Jahren waren gemäß den osmanischen gesetzlichen Vorgaben osmanische Sprachlehrer an den orthodoxen und katholischen Schulen tätig, zu deren Aufgabe der Wahrnehmung österreichisch-ungarischer Diplomaten zufolge nicht nur die Erteilung eines osmanischen Sprachunterrichts, sondern auch die Kontrolle über die Lehrinhalte der christlichen Schulen zählte.⁸⁸⁸

Die Einführung der albanischen Unterrichtssprache war auf Initiative Österreich-Ungarns erfolgt, die lokale albanische katholische Bevölkerung hatte nicht darauf gedrängt. Zu Forderungen nach albanischen Schulen wie beispielsweise in Südalbanien kam es im Vilayet Kosovo zunächst nicht. So hielt der österreichisch-ungarische Konsul in Skopje 1890 wie folgt fest:

„Von der Errichtung nationaler Schulen oder diesbezügliche Bestrebungen der Albanen verlautete nie auch nur das Geringste. Es existiert im ganzen Vilayete keine einzige wirklich nationale, albanische Schule, außer die von der hoh. k. und k. Regierung subventionierten ‚Kirchenschulen‘ und ich glaube, daß selbst diese Schulen falls man ihnen die Subventionen entzöge, aufhören würden zu existieren; denn bisher

⁸⁸⁶ Katholische Schulen in den Vilajeten Scutari, Kossovo, Janina, Salonich und Monastir, Wien, 10. Februar 1902 und Mémoire über Albanien (Ende 1901 bis Anfang 1905) verfasst von Kral, Wien, im April 1905. HHStA Nachlass Kral/Kt. 1.

⁸⁸⁷ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁸⁸ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898, Beilage 7. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI; Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 15. Juni 1899, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt 399.

ist mir hierlands kein Fall bekannt geworden, daß Albanesen, denen Politik, Krieg und Raub näher liegt als Lesen und Schreiben, irgendwelche Beträge für Schulzwecke gewidmet hätten. Für einen Krieg gegen Montenegro oder Serbien würden sich die Albanesen (Ghegen) wie ein Mann erheben und zu den Waffen greifen, für die Gründung einer albanesischen Schule dagegen ließe sich unter der Bevölkerung wenig Geld auftreiben. Lesen und Schreiben überläßt man hierlands den Chodschas und Popen; wer lesen und schreiben kann wird höchstens wie ein wildes Thier angestaunt, schließlich wird aber ein Albanese der drei und mehr Morde aus Blutrache aufzuweisen hat und bei dem geringsten Anlasse zu den Waffen greift, mehr gefürchtet und steht daher im größeren Ansehen und Einfluß als alle Weisen des Morgendlandes.

Daraus läßt sich die Erklärung finden warum der Ghege (Nord-Albanese) im Vollbesitze der Macht gar nicht daran denkt durch Schulbildung Propaganda für die nationale Sache zu machen – er thut dies mit Flinte und Yatagan, das entspricht auch mehr seinem kriegerischen, wilden Charakter und dünkt ihm leichter und ehrenvoller.⁸⁸⁹

Albanische Muslime besuchten die katholischen Schulen kaum. Gleichzeitig waren aber auch albanische Katholiken nicht bereit, slawische Schulen wie etwa diejenige in Letnica zu besuchen, wo lediglich Slawisch unterrichtet wurde.⁸⁹⁰ Erst 1908 verfolgte Österreich-Ungarn das Ziel, dass auch albanische Muslime die katholischen Schulen besuchten.⁸⁹¹

Die Schulen hatten zunächst nur eine begrenzte Wirkung, da nur ein geringer Bevölkerungsanteil die Schulen besuchte, Aufgrund der mangelhaften Ausstattung der Gebäude und fehlenden Heizmöglichkeiten wurden im Winter die Schulen teils überhaupt nicht frequentiert, in einem besonders schlechten Zustand war diejenige in Skopje.⁸⁹² 1892 besuchten 25 Schüler die katholische Schule in Skopje, während 1896 die katholische Schule in Prizren 78 Knaben zählte,⁸⁹³ 1897 gingen 130 Knaben und 70 Mädchen in die Schule in Janjevo, sie wurden in getrennten Räumen unterrichtet, 21 Knaben die Schule in Gjakova. In der österreichisch-ungarischen Wahrnehmung waren „[f]reundliche, gut gehaltene Schulräume [...] vor allem nöthig, um die Frequenz unserer Schulen zu erhöhen, weil Aeusser-

⁸⁸⁹ Schmucker an Kálnoky, Üsküb, 19. März 1890, Nr. 62. HHStA PA XXXVIII/Kt. 280. Ähnlich auch in dem Bericht „Sullo Stato delle Missioni dell’Albania“, Primo Dochi an Jacobini, Roma, 6. November 1886. PF SC Albania Bd. 43, f. 331r insbesondere in den Berggebieten.

⁸⁹⁰ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁹¹ Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

⁸⁹² Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁹³ Zwiedinek, Die albanesische Action des k. und k. Ministeriums des Aeussern im Jahre 1897, Wien, 11. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

lichkeiten der Bevölkerung mehr in die Augen fallen als das Schul-Programm.⁸⁹⁴ Gerade in Bergregionen war der Besuch von Schulen kaum möglich:

„Solange jedoch im Volke das Verständniss [sic] für den Nutzen der Schulen nicht durchdringt, wird es vielleicht schwer fallen, eine günstige Frequenz zu erzielen. Mit der Rücksicht auf den Nationalcharakter der Albanesen ist es vor Allem unbedingt geboten, jede Art von Zwang oder Gewaltanwendung zu vermeiden und diesfalls zu Mitteln der Ueberredung seine Zuflucht zu nehmen. Man müsste auch, wenigsten für den Anfang, einige Anziehungsmittel anwenden, z. B. Prämiirung der Fleissigsten, Unterstützung der Aermsten mit Kleidungsstücken u. dgl. Wahrscheinlich müsste man sich damit begnügen, dass der Unterricht bloß während des Winters stattfände, da es im Sommer nahezu unmöglich erscheint, dass die Bauern den Feldbau und die Viehzucht um der Schule willen vernachlässigen [...].“⁸⁹⁵

Auch die Tatsache, dass der Pfarrklerus sich neben dem Unterricht der Seelsorge in der Gemeinde widmen musste, führte dazu, dass der Unterricht vernachlässigt wurde, weshalb es das Ziel Österreich-Ungarns war, die Zahl der weltlichen Lehrer zu erhöhen.⁸⁹⁶

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist auch innerhalb der albanischen Muslime ein stärkeres Bewusstsein für die Verwendung der albanischen Sprache im Unterricht zu bemerken. Erstaunt berichtete der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica, sein Gewährsmann habe gefragt, ob die österreichisch-ungarische Regierung nicht eine katholische Schule in Mitrovica errichten könne. Auf die Antwort des Konsuls, dass dies aufgrund der geringen Anzahl an Katholiken in Mitrovica – zehn Familien – nicht möglich sei, meinte der Gewährsmann, dass eine solche Schule nach einer gewissen Zeit auch von den Kindern sämtlicher albanischer Muslime besucht werden würde. Die österreichischen Schulen seien die einzigen, in denen der albanischen Sprache „ihre vollen Rechte gewährt“ würden, leider sei ihre Anzahl jedoch gering. So gebe es in Skopje beispielsweise keine solche Schule,⁸⁹⁷ während die in Ferizaj geschlossen wurde, und diejenige in Prizren „nicht auf der Höhe ähnlicher serbischer und bulgarischer Konkurrenzunternehmungen [...] sei.“ In Skopje sei vor Kurzem eine Privatschule gegründet worden, angeblich von Italien aus, und da in dieser

⁸⁹⁴ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁹⁵ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898, Beilage 8. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁹⁶ Cultus- und Schul-Verhältnisse in Albanien, Wien, 1. Jänner 1898, Beilage 8. HHStA PA I/Kt. 473, Liasse XXXI.

⁸⁹⁷ Dies trifft nicht zu, denn in der Schule in Skopje wurde albanisch unterrichtet.

auch Albanisch unterrichtet würde, würde diese auch die Aufmerksamkeit der Muslime auf sich ziehen, und bis Mitrovica würde darüber gesprochen werden, ob es nicht möglich sei, dass auch muslimische Schüler die Schule besuchen könnten.⁸⁹⁸

⁸⁹⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse XII/1.

V. Das Eigene und das Fremde: Wahrnehmungsmuster, Selbstverortungen, Abgrenzungen

Im Folgenden sollen regionale und kleinräumige Kommunikationsnetzwerke und Selbstverortungen, religiöse Eigen- und Fremdwahrnehmungen und ethnische Wahrnehmungsmuster beleuchtet werden. Auch wenn die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie, einer Verwandtschaftsgruppe oder einem Stamm, zu einer Berufsgruppe ebenso wie geschlechterbezogene Selbstverortungen im Alltag der Menschen eine herausragende Bedeutung besaßen, zeigen die zur Verfügung stehenden Quellen, dass innerhalb soziokultureller Selbstverortungen neben lokalen und regionalen insbesondere religiöse und ethnische Abgrenzungen prägend waren. Hervorzuheben ist, dass regionale, religiöse und ethnische Bezugswelten parallel zueinander existierten und nicht statisch, sondern veränderbar waren und unterschiedliche Inhalte transportieren konnten.

1. Regionale und lokale Bezugswelten

Regionale Kommunikationsnetzwerke

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert bestanden enge Kommunikationsnetzwerke zwischen dem westlichen Kosovo und dem nordalbanischen, dem montenegrinischen und dem serbischen Raum. Wirtschaftliche Verbindungen zwischen Shkodra und Prizren waren von herausragender Wichtigkeit,⁸⁹⁹ der Markt in Prizren war für die Bergbewohner im heutigen Nordalbanien lebensnotwendig. Erst im Zusammenhang mit dem Eisenbahnbau und dem wirtschaftlichen Aufschwung des östlichen Kosovo nahm auch die regionale Bedeutung des Prizrener Marktes ab. Wiederholt wurden Allianzen zwischen Gjakova und Shkodra gebildet, wie beispielsweise 1834, als mehrere albanische Aga und Pascha aus Prizren, Gjakova und Peja die Aufständischen in Shkodra mit bewaffneten Gefolgsleuten unterstützten.⁹⁰⁰ Die Stämme im heutigen Nordalbanien standen in enger Verbindung und nicht selten im Konflikt mit Stämmen im westlichen Kosovo. So äußerte der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1871 die Befürchtung, dass die Stämme westlich von Peja und

⁸⁹⁹ Bis ins frühe 17. Jahrhundert waren der westliche Kosovo, nordalbanische und montenegrinische Gebiete Teil des Sancaks Dukagjin. Timarioten, die in Shkodra lebten, besaßen Land im westlichen Kosovo. Vgl. DOÇI, Gjendja ekonomike-shoqërore e Mirditës, 63; KORNRUMPF, Ahmed Cevdet Paşa, 115; CLAYER, Aux origines, 84.

⁹⁰⁰ THËNGJILLI (Hg.), Kryengritjet popullore, 212-213, 297. Einer der Aga mit Herkunft aus Gjakova lebte in Shkodra.

Gjakova sich einem möglichen Aufstand in Shkodra anschließen könnten, mit dem Hinweis, dass

„[i]ls sympathisent avec leurs compatriotes des Scutari [...]. Les drapeaux catholiques de Nikai-Martouri, les tribus musulmanes de Gachi et Krasnitch, seront, si l'occasion s'en présente, les premiers à faire cause commune avec les insurgés. Ils leur apporteraient des secours considérables. Nikai-Martouri est bien en querelle avec Schalla et Schoschi, mais les montagnards albanais savent fort bien subordonner des hostilités locales à leur intérêts communs. Celles-là cessent aussitôt que l'intérêt général exige l'union des tribus.“⁹⁰¹

Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts forderte die Stadt Shkodra die Prizrener Einwohner auf, ein Gesuch um eine Eisenbahnlinie von der albanischen Hafenstadt Shëngjin (ital. *San Giovanni di Medua*) über Shkodra nach Prizren und Ferizaj zu unterschreiben; dem Aufruf folgten gemäß einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht die muslimischen Notabeln und zahlreiche Kaufleute unabhängig von religiöser Zugehörigkeit.⁹⁰² Die engen Kontakte im nordalbanisch-kosovarischen Raum wurden auch anlässlich religiös-kultureller Begegnungen und Wallfahrten bekräftigt.⁹⁰³

Daneben gab es enge Verbindungen in den Sancak Yeni Pazar. Ippen zufolge standen die Albaner in Rožaje Ende des 19. Jahrhunderts „[...] mit diesen [Albanern aus der Region Peja, E. F.] in keiner engeren Verbindung, [sie] unterhalten vielmehr lebhaft Beziehungen zu Mitrovica – sowohl Stadt als auch Bezirk [...]“. ⁹⁰⁴ Auch zwischen albanischen und slawischen Muslimen bestanden intensive Kontakte, wie die Netzwerke Ali Draga Paschas aus Mitrovica und seiner drei Söhne zeigen, deren Einfluss von Mitrovica aus in die Region Kolašin, Rožaje und Berane, bis Peja⁹⁰⁵ und sogar Skopje reichte, sowie die Freundschaftsverbindungen der Familie der Boletini von Mitrovica bis Novi Pazar.⁹⁰⁶ Die Netzwerke zwischen muslimischen Albanern im nördlichen Kosovo und slawischen Muslimen im Sancak Yeni Pazar werden auch in den Aufständen gegen die osmanischen Reformen in den 1830er Jahren deutlich und zeigten sich in gemeinsamen Aktionen und Abstimmungen. Ein osmanischer Beamter berichtete beispielsweise an den Kommandanten der Militärexpe-

⁹⁰¹ Lippich an Beust, Prisen, 29. August 1871, Nr. 10. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

⁹⁰² Muthsam an Gołuchowski, Prisen, 17. März 1902, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

⁹⁰³ Vgl. Kapitel VI.5.

⁹⁰⁴ IPPEN, Novibazar, 115.

⁹⁰⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 320.

⁹⁰⁶ BOLETINI/VERLI (Hgg.), Pranë Isa Boletinit, 36-37, 143.

dition gegen die bosniakischen Aufständischen, dass „die Albaner dieser Gegenden [...] seit langem mit den Bosniaken verbunden [...]“ seien.⁹⁰⁷ Auch während der Liga von Prizren bestanden Freundschaftsnetzwerke nach Novi Pazar, die sich etwa darin zeigten, dass an den Versammlungen in Prizren auch slawische Muslime teilnahmen.⁹⁰⁸ Noch im frühen 20. Jahrhundert bestanden Verbindungen zu Novi Pazar, wie österreichisch-ungarische Konsulatsberichte belegen.⁹⁰⁹

Daneben existierten enge Kontakte zwischen den Albanern der Region Niš und Prizren. Als 1874 die Auflösung des Vilayets Prizren beschlossen wurde und die Gebiete zunächst dem Vilayet Niš angegliedert werden sollten, dann jedoch ohne die Region Niš dem Vilayet Manastir unterstellt wurden, zeigte sich die albanische Bevölkerung in Niš, aber auch in Prizren dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge wenig begeistert:

„Es war mir überraschend, im Sandschak von Nissa die Abtrennung von Prizren lebhafter bedauern zu hören als selbst in Scopia, freilich mehr von albanesischer Seite, wo man es als einen Mißgriff betrachtet, von den übrigen Theilen Albaniens losgelöst zu sein. Dies ist umso mehr zu berücksichtigen, als die Albanesen Nissa's eine kompakte Masse bilden, welche mit ihren Stammesbrüdern in ununterbrochenem Zusammenhange steht [...].“⁹¹⁰

Auch im folgenden Jahr wünschte die Bevölkerung, dass das Vilayet Prizren in seinen Grenzen wiederhergestellt werde.⁹¹¹

Lokale und kleinregionale Selbstverortungen: Janjevci, Goranci, Sirinićani, Kolašinci, Fandi

Die Bezugspunkte lokaler und kleinräumlicher Selbstverortungen bildeten Dörfer, Städte und Kleinregionen. Die Verbundenheit mit dem Heimat- oder Wohnort drückte sich beispielsweise in der Eigenbezeichnung der slawisch katholischen Bewohner von Janjevo als Janjevci aus, während Diplomaten und Reisende diese teils als Janjevci, dann wiederum als

⁹⁰⁷ Vgl. THËNGJILLI (Hg.), Kryengritjet popullore, 35-36.

⁹⁰⁸ Jelinek an Andrassy, Prisen, 15. Oktober 1878, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225; Lippich an Andrassy, Scutari, 19. September 1879, Nr. 75. HHStA PA XII/Kt. 259.

⁹⁰⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 9. Januar 1906, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

⁹¹⁰ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

⁹¹¹ Lippich an Andrassy, Prisen, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

Serben, meist als katholische Serben,⁹¹² wiedergaben. Daneben ist für die Janjevci, die von Kaufleuten und Bergarbeitern aus Dubrovnik abstammten und während des 14. Jahrhunderts nach Kosovo eingewandert waren, bereits im frühen 20. Jahrhundert eine kroatische Eigenwahrnehmung belegt. Milan Rakić zufolge sagten die Bewohner Janjevci, sie sprachen Kroatisch und seien Kroaten.⁹¹³ Gerade das Beispiel der Janjevci, die sich auch als Lateiner (latini) bezeichneten⁹¹⁴ und von anderen Bevölkerungsgruppen ebenfalls so bezeichnet wurden,⁹¹⁵ veranschaulicht, wie lokale, ethnische und religiöse Selbstverortungen parallel zueinander existierten. Neben den Janjevci ist auch auf die sogenannten Goranen (serb. Goranci) zu verweisen, eine auch heute noch südlich von Prizren lebende slawischsprachige muslimische Bevölkerung. Kleinregionale Bezüge lassen sich in der Region Sirinić nachweisen, wo sich die slawische Bevölkerung als Sirinićani, die Bevölkerung von Prizren und Umgebung diese wiederum als Šopovi bezeichnete.⁹¹⁶ Als eigene Gruppe wurde auch die slawische Bevölkerung im seit 1878 montenegrinischen Kolašin,⁹¹⁷ einer Landschaft im Sandschak Yeni Pazar zwischen Plevlje und dem Ort Kolašin, wahrgenommen, die von der lokalen Bevölkerung der Umgebung als Kolašincen bezeichnet wurden.⁹¹⁸ Als ein weiteres Beispiel für kleinregionale Eigen- und Fremdwahrnehmungen sind die albanischen katholischen Fandi zu nennen, die sich mit ihrem Namen auf ihre Heimat Mirdita und den *Bayrak* Fandi bezogen. Unter den Begriff fielen jedoch nicht nur Einwanderer aus dem *Bayrak* Fandi, sondern aus der gesamten Mirdita, was wohl damit zu erklären ist, dass eine erste Migrationswelle aus diesem *Bayrak* kam.⁹¹⁹ Die Bezeichnung wurde auch von Diplomaten und Reisenden übernommen und teils sogar allgemein für die katholische Bevölkerung verwendet.⁹²⁰ Die Verbundenheit mit der Mirdita war für das Selbstver-

⁹¹² NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 53; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 58-59; IPPEN, Novibazar, 151. Als „katholische Serben“ bezeichnete sie 1935 auch Atanasije Urošević. Vgl. Atanasije UROŠEVIĆ, Gornja Morava i Izmornik, *Srpski etnografski zbornik* 51, *Naselja i poreklo stanovništva* 28. Beograd 1935, 1-242, 575-616, hier 144.

⁹¹³ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 52. Auch gemäß MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 164 bezeichneten sich die Katholiken in Janjevo als Kroaten.

⁹¹⁴ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 53.

⁹¹⁵ Atanasije UROŠEVIĆ, Katolička župa Crna Gora u Južnoj Srbiji (Letnička župa), *Glasnik Skopskog naučnog društva* 13 (1934), 159-170.

⁹¹⁶ Radivoje MLADENOVIĆ, The Sirinićka Župa: Štrpce Municipality. Historical Background and Current Field Research, in: Dušan T. BATAKOVIĆ (Hg.), Kosovo and Metohija – Living in the Enclave. Belgrade 2007, 156, 158. Gemäß Gopčević nannten die Bulgaren die Bewohnern zwischen Serbien und dem Fluss Isker in Westbulgarien „Šopovi“ (Schopen). Vgl. Spiridion GOPČEVIĆ, Die ethnographischen Verhältnisse Makedoniens und Altserbiens, *Dr. A. Petermann's Mittheilungen* 35 (1889), 57-68, hier 63.

⁹¹⁷ Nicht zu verwechseln mit der Region Stari Kolašin.

⁹¹⁸ IPPEN, Novibazar, 76, 83.

⁹¹⁹ So Schmucker an Kálnoky, Prizren, 9. Jänner 1883, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 248.

⁹²⁰ Serbische Diplomaten verwendeten die Bezeichnung häufig für sämtliche albanische Katholiken. Vgl. etwa PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 163.

ständnis der Fandi zentral. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul Schmucker 1883 in Prizren wie folgt fest:

„[...] doch haben diese Letzteren [die in den Bezirken Gjakova, Peja und Prizren geborenen Fandi, E. F.] ihre Zusammengehörigkeit mit dem Mutterlande nicht vergessen und aufgegeben, sondern besitzen vielmehr ein reges, angeborenes, wohlgepflegtes und daher schwer zu verwischendes Nationalgefühl, das sie mit Stolz zu zeigen suchen und das sie abgesehen von ihren sonstigen guten und schlechten Nationaleigenschaften sofort als Mirditen erkennen läßt. Jeder Fandese, (ich behalte diesen Namen, da er allgemein und ausschließlich für die hierher eingewanderten Mirditen gebraucht wird) weiß genau anzugeben, welchen von den 5 Bannern (Bairaks) Mirditas (Oroschi, Dibri, Kuschneni, Fandi und Spatschi) er angehört; er ist genau mit den Einrichtungen und Gebräuchen des Mutterlandes vertraut, schließt sich, trotz der Religionsgemeinschaft von den übrigen Katholiken des Landes ab und unterscheidet sich von denselben wesentlich durch seine Tapferkeit und kriegerische Gesinnung.

Wann immer die Pforte mit den Nachbarstaaten Krieg führte, berief sie die Fandesen zu den Waffen und immer haben dieselben im Gegensatze zu der übrigen christlichen Bevölkerung, diesem Rufe Folge geleistet und sich als treue und muthige Unterthanen des Sultans bewährt. Dafür waren und sind sie auch stolz auf ihre Privilegien und suchen dieselben bis auf das Äußerste zu vertheidigen.“⁹²¹

Auch in albanischen Volksliedern werden die Fandi besungen und an einer Stelle als „Millet Fandi“ (milet Fannë) bezeichnet.⁹²²

Der Raum „Kosovo“ als Bezugspunkt für Serben und Albaner

Die zur Verfügung stehenden Quellen belegen Vorstellungen von einem Kosovo-Raum, der sich aber nicht auf Kosovo in seinen heutigen Grenzen, sondern auf das Amselfeld (Kosovo polje), die Region zwischen Mitrovica und Kaçanik oder das gesamte Vilayet Kosovo bezog. Zwar verwenden kosovo-albanische Selbstdokumente wie Tafil Boletinis Erinnerungen häufig die Bezeichnung „Kosovo“,⁹²³ zu berücksichtigen ist hier jedoch, dass Boletini seine Erinnerungen erst in den späten 1960er Jahren verfasst und der damals bereits existie-

⁹²¹ Schmucker an Kálnoky, Prizren, 9. Januar 1883, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 248.

⁹²² Vinçenc PRËNNUSHIT (Hg.), *Kângë populllore gëgnishte*. Sarajevo 1911, 9, 31.

⁹²³ Vgl. z. B. BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 27.

rende Verwaltungsbegriff „Kosovo“, der den Grenzen des heutigen Kosovos weitgehend entsprach, Boletinis Darstellung früherer Perioden sicherlich mit beeinflusst hat. Quellen, die im Untersuchungszeitraum oder zeitnah publiziert wurden, zeigen, dass Albaner – ähnlich wie Serben – einen Kosovobegriff verwendeten, der sich auf das Amselfeld oder das gesamte Vilayet bezog. So beschrieb Sami Frashëri in seiner geographisch-historischen Enzyklopädie *Kamus al-a'lam* unter dem Eintrag „Kosovo“ das Vilayet Kosovo, das diesem zufolge den nordöstlichen Teil des „Arnautlluks“ bis Novi Pazar und den nordöstlichen Teil Makedoniens umfasste und, wie Frashëri festhielt, folglich dem Gebiet mit dem antiken Namen „Dardania“ entsprach. Auch die Kosovo-Ebene findet hier Erwähnung, als deren südlichen Endpunkt Frashëri Kaçanik angab.⁹²⁴ Die Enzyklopädie enthält daneben einen Eintrag zur Kosovo-Ebene, wobei Frashëri hier einen etwas weiteren Kosovobegriff verwendete, der auch die Dukagjin-Ebene einschloss. So war Frashëri zufolge die Kosovo-Ebene durch Kaçanik, Prishtina, Novi Pazar, Peja, Gjakova und Prizren begrenzt.⁹²⁵ Dass mit „Kosovo“ das gesamte Vilayet Kosovo gemeint war, wird auch in den sogenannten 14 Punkten von Hasan Prishtina deutlich, der neben dem Begriff „Albanien“ (*Shqypni*) auch häufig „Kosovo“ verwendete und sich zumindest an einer Stelle eindeutig auf das gesamte Vilayet bezog.⁹²⁶ Auch in der in Skopje erscheinenden Zeitung *Shkupi* ist Kosovo gleichbedeutend mit dem Vilayet Kosovo, als dessen „Herz“ Skopje genannt wurde.⁹²⁷ In der Zeitung findet sich in einem Beitrag, der sich direkt an die Albaner des Vilayets Kosovo wendet, die Bezeichnung „Kosovare“ (*Kosovas*),⁹²⁸ die ansonsten lediglich ein einziges Mal in der von Hasan Prishtina 1921 publizierten Darstellung des albanischen Aufstandes von 1912 belegt ist.⁹²⁹ Insgesamt liegt es nahe, dass beispielsweise städtische gebildete albanische Muslime aus Kosovo das Vilayet als Referenzpunkt betrachteten. Osmanische Institutionen auf Vilayetsebene, in besonderem Maße die osmanischen Vilayetszeitungen und die offiziellen Jahrbücher des Vilayets, die nicht selten von albanischen Muslimen aus der Region verfasst wurden, förderten sicherlich ein Selbstverständnis auf dieser Basis.⁹³⁰

⁹²⁴ FRASHËRI, *Vepra* 7, 75-80.

⁹²⁵ FRASHËRI, *Vepra* 7, 42-43.

⁹²⁶ PRISHTINA, *Nji shkurtim kujtimesh*, 23-24.

⁹²⁷ *Shkupi*, 15. Oktober 1911, Nr. 7, 2.

⁹²⁸ Ebd.

⁹²⁹ Hier in der Pluralformen „Kosovaren“ (*Kosovasit*). Vgl. PRISHTINA, *Nji shkurtim kujtimesh*, 15-16.

⁹³⁰ Hinweise auf regionale Zugehörigkeiten auf Vilayetsebene finden sich auch im *Salname* von 1896. Zwar ist nicht sicher, wer die Verfasser sind, es ist aber davon auszugehen, dass diese lokale albanische Muslime waren, da sie „unser Vilayet“ schreiben. So GAWRYCH, *The Crescent*, 114. Auch in der amtlichen Zeitung „Prizren“ des Vilayets Prizren wird auf „unser Vilayet“ Bezug genommen. Vgl. *Prizren*, 14. August 1871, Nr. 1, 1.

Daneben existierte innerhalb der albanischen Bevölkerung der Region Gjakova, Luma und Opoja dem Reisenden und Ethnologen Felix Kanitz zufolge die Selbstbezeichnung „Dukaćini“, die serbische Schriftweise des albanischen Namens „Dukagjin“, das heißt der grammatikalischen Form des determinierten Nominativ Singular „Dukagjini“.⁹³¹ Bereits Jastrebov hielt 1879 fest, dass die Bewohner der Opoja und der Gora auf die Frage, welchem Stamm sie angehörten, antworteten, sie seien „Dukađinci“, während die Bewohner der Luma gewöhnlich sagten, sie seien „Ljumljani“ (dt. in den zeitgenössischen Quellen als Lumesen angegeben).⁹³²

Innerhalb der slawisch-orthodoxen und serbischen Bevölkerung waren regionale Selbstbezüge in spätosmanischer Zeit nur sehr begrenzt vorhanden. Es existieren Belege einer serbischen kleinregionalen und lokalen Eigenwahrnehmung, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit jedoch lediglich auf die östliche Kosovo-Ebene und den Raum Mitrovica bis Kačanik bezog. Dem serbischen Konsul in Prishtina zufolge bezeichneten sich die Serben in Mitrovica 1912 als „Kosovci“ und verkündeten den Slogan „Kosovo den Kosovaren“ (Kosovo Kosovcima).⁹³³ Dass der Konsul sich über diese Erscheinung sehr verwundert zeigte und festhielt, diese sei ganz neu, mag als Anzeichen dafür gewertet werden, dass eine lokale Kosovo-bezogene Wahrnehmung wenig verbreitet war. Einer der wenigen, die den Begriff „Kosovo-Serben“ verwendeten, war der slowenische Anthropologe Niko Županić, der sich hierbei auf die Serben der Kosovo-Ebene bezog und 1912 schrieb: „Die Kosovo-Serben sind ein ruhiges und frommes Volk, welches mit großer Pietät an allem hält, was an die einstige Herrschaft der Nemanjiden erinnert.“⁹³⁴ Serbische Politiker, Diplomaten, Reisende und Wissenschaftler, aber auch die lokale serbische Bevölkerung in Kosovo, hier in erster Linie die gebildete Elite wie Priester, Lehrer und Schüler, verwendeten für die noch unter osmanischer Herrschaft stehenden Gebiete mit orthodoxer Bevölkerung den Begriff „Altserbien“ (*Stara Srbija*), betrachteten folglich die Region als Teil

⁹³¹ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 40. Zur Biographie von Kanitz, der aus einer jüdischen Budapest-Fabrikantenfamilie stammte, vgl. etwa Đorđe S. KOSTIĆ (Hg.), *Balkanbilder von Felix Kanitz – Slike sa Balkana Feliksa Kanica*. Beograd 2011; Géza FEHÉR, *Kanitz Fülöp Félix – „A balkán Kolumbusa“ élete és munkássága 1829-1904*. Budapest 1932.

⁹³² JASTREBOV, *Podatci*, 131.

⁹³³ SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), *Dokumenti o spoljnoj politici kraljevine Srbije 1903-1914*. Bd. V/Heft 2: 15/28. juli-4/17. oktobar 1912. Bearbeitet von Mihailo Vojvodić. Beograd 1985, 973. Auch zitiert in MALCOLM, *Kosovo*, 231.

⁹³⁴ Niko ŽUPANIĆ [= K. Gersin], *Altserbien und die albanesische Frage*. 2. unveränderte Aufl. Wien, Leipzig 1912, 33. Auch Nušić verwendete die Bezeichnung „Kosovci“ für die Serben in der Kosovo-Ebene südlich von Prishtina, wobei es ihm hierbei in erster Linie um eine dialektale Einordnung der Sprache geht. Vgl. NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 150.

Serbiens. Analog wurden lokale Serben auch als Alt-Serben (*Staro Srbi*) bezeichnet.⁹³⁵ Hier verbanden sich regionale mit sprachlichen und ethnischen Elementen.

Die albanische regionale Selbstwahrnehmung als Gegen

Für albanische Bevölkerungsgruppen ist in den Quellen eine andere regionale Eigenbezeichnung belegt, die vor allem in heute nordalbanischen Gebirgsgebieten, aber auch in westlichen Gebieten Kosovos und möglicherweise darüber hinaus verbreitet war. Die Selbstwahrnehmung als „Gegen“, die sich vom gegischen Hauptdialekt des im nördlichen und nordöstlichen albanischen Siedlungsgebiet gesprochenen Albanischen ableitet und auf die engen Kontakte zwischen dem heutigen Nordalbanien und Kosovo verweist, verdeutlicht freilich nicht nur den regionalen Bezugspunkt, sondern auch die Bedeutung von Sprache für die Eigen- und Fremdwahrnehmung innerhalb der albanischen Bevölkerung.⁹³⁶ Der Aspekt der Sprache wird auch in den Reiseerinnerungen Mackenzies und Irbys deutlich, die beispielsweise ein Gespräch mit dem Mudir von Prishtina beschrieben, der „told us the name of his family, adding that they were all Ghegga by race, and that in their country no one spoke a word of Turkish.“⁹³⁷ Auf ein existierendes gegisches Selbstverständnis weist zudem eine Protestnote der Bevölkerung von Peja, Gjakova und Gusinje gegen die Bestimmungen des Vorfriedens von San Stefano hin, die im Mai 1878 nach Istanbul geschickt wurde und in der von „unserem gegischen Volk“ und „unserer gegischen Nation“ (*për kombin tonë gegë*) die Rede ist.⁹³⁸ Auch Hasan Prishtina verwendete in seiner bereits erwähnten Studie über den albanischen Aufstand des Jahres 1912 neben den Bezeichnungen „Albanien“ (*Shqypni*) und „Albaner“/„albanisch“ an einer Stelle das „Gegenland“ (*Gegni*), das als Unterregion Albaniens aufscheint.⁹³⁹ Albanische Volkslieder aus Kosovo, wie sie etwa von Vinçenc Prënnushit 1911 publiziert wurden, veranschaulichen ebenfalls, dass die Begriffe „Gege“/„Gegenland“ verbreitet waren.⁹⁴⁰ 1912 wurde in der in Skopje erscheinenden Zeitung *Shkupi* unter der Überschrift „Deputierte des Gegenlandes (*Gegni*)“ die Städte Peja, Gjakova, Prishtina, Gjilan, Preševo, Mitrovica, Vuçitërn, Ferizaj und Gusinje aufgezählt, in einer anderen Ausgabe wurde auch Skopje dazu gezählt.⁹⁴¹

⁹³⁵ Hierzu mehr im Kapitel V.3.

⁹³⁶ Hierzu ausführlicher im Kapitel V.3 über ethnische Eigen- und Fremdwahrnehmungen.

⁹³⁷ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 203.

⁹³⁸ POLLO/PULAHA (Hgg.), *Akte*, 14.

⁹³⁹ PRISHTINA, *Nji shkurtim kujtimesh*, 4.

⁹⁴⁰ PRËNNUSHIT (Hg.), *Kângë popullore gegnishte*, 4-5.

⁹⁴¹ *Shkupi*, 16. Juni 1912, Nr. 29, 1; *Shkupi*, 19. September 1912, Nr. 33, 1.

Die Bezeichnungen „Gege“ und „Toske“, abgeleitet vom toskischen Hauptdialekt des südlichen albanischen Sprachraums, fanden in der Außenwahrnehmung weite Verbreitung.⁹⁴² Osmanische Beamte verwendeten in ihren Berichten neben der Bezeichnung „Albaner“ häufig die Begriffe „Gegen“ und „Tosken“ sowie „Gegenland“ (türk./osm *Gegalik*) und „Toskenland“ (türk./osm *Toskalik*) anstelle von „Arnautluk“, dem osmanischen Namen für die von Albanern bewohnten Gebiete,⁹⁴³ wobei die „Gegen“ gerne als besonders „wild“ charakterisiert wurden.⁹⁴⁴ Ähnliche Beschreibungen existieren auch von anderen Beobachtern. So bezeichnete etwa ein österreichischer Arzt und Reisender um die Mitte des 19. Jahrhunderts die „Gegen“ als „grausam, hinterlistig, hartnäckig, jeder Neuerung abhold, gegen Jeden, der ihre Sprache nicht kennt, feindselig, vom tiefsten Hasse gegen Serben und Montenegriner erfüllt, selbst dem stamm- und sprachverwandten Tosken aus Religionsrücksichten abgeneigt [...]“.⁹⁴⁵ Bemerkenswert ist hier die Erwähnung der Antipathie gegenüber Serben und Montenegrinern, ein Hinweis, dass bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts das albanisch-slawische Verhältnis von Spannungen gekennzeichnet war. Daneben werden religiöse und sprachliche Abgrenzung ersichtlich.

Das Bild einer gegenseitigen Abneigung von „Gegen“ und „Tosken“ findet sich wiederholt in Reisebeschreibungen,⁹⁴⁶ während österreichisch-ungarische Diplomaten sogar von unterschiedlichen „Nationen“ sprachen. So hielt der Vizekonsul Lippich 1873 wie folgt fest:

⁹⁴² Auf einer ihrer Reisebeschreibung beigelegten Karte zählen Mackenzie und Irby neben anderen „Rassen“ auch die „gegisch-albanische Rasse“ auf. MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 209. Über die Gegen schreibt David Urquhart 1839 wie folgt: „[...] I had now fairly entered into the country of the Guegues: they are the northernmost of the three general divisions of Albania; [...] the third, from Berat to the mountains of Monte Negro and Bosnia, are the Guegues. These last, though speaking a dialect of the Skipt, or Albanian, are strongly tinged with Slavonian blood; [...] The Guegues have a distinct costume: they wear the fustanel, or large white kilt; but the short jacket of the southern Albanians is with them prolonged into a skirt – descends as low as the extremity of the fustanel, and is bound under their belt, so as entirely to cover the fustanel behind. The colour the affect are crimson and purple; and these, with their red caps, white fustanels, red leggings, and gold-embroidered vests, gives a richness and splendour to their appearance, especially when assembled in numbers, which exceeds, even in effect, that most elegant of costumes, the southern Albanians.“ David URQUHART, *The Spirit of the East*. 2 Bde. Bd. 2. London 1838, 307-308.

⁹⁴³ Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 4. Auch in osmanischen Zeitungen wurden die beiden Begriffspaare verwendet, wobei auch Konflikte zwischen „Gegen“ und „Tosken“ thematisiert wurden. Vgl. Jusuf YILMAZ, *Albanisches Vorbild in den osmanischen Zeitungen 1908-1912*. Diplomarbeit Universität Wien 2013.

⁹⁴⁴ Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 29.

⁹⁴⁵ MÜLLER, *Albanien*, 18-19.

⁹⁴⁶ So MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 219-220. Über Gegensätze zwischen Gegen und Tosken berichtete auch der Reverend Henry Fanshawe Tozer, der 1865 durch Albanien reiste und nicht korrekt von zwei Stämmen sprach: „The hereditary opposition between the tribes is so strong, that when they are serving together in the Turkish army feuds will break out among them, and the Turks have at times turned this animosity to their own advantage, by employing them to put down insurrections in one another's country.“ TOZER, *Researches*, Bd. 1, 214. Vgl. auch REID, *Crisis of the Ottoman Empire*, 135.

„Les Guèges, – Albanais du Nord, – cependant, sont une nation bien différente des Tosques, ou Albanais du Sud, qui, depuis longtemps, par leur contact avec l'élément grec, se sont presque assimilés à ce dernier, et ne présentent plus ces marques distinctives de race, restées intactes chez leurs frères du Nord. Ceux-ci ont conservé, dans toute leur pureté, les anciennes qualités nationales, soit bonnes, soit mauvaises; ce sont elles qui les empêcheront de céder aux intentions du Vali. [...] Le Guège chérit ses armes. Il considère la vengeance du sang comme un droit et comme un devoir qui lui est légué de père en fils. Le code des montagnes lui ordonne l'incendie des maisons, la destruction des récoltes et des arbres fruitiers appartenant à des certaines classes de criminels fugitifs. Le brigandage, le vol des bestiaux, à la rigueur encore les lois incendiaires, peuvent être reprimées par la vigilance constante des autorités; mais on sera impuissant à extirper le port d'armes et les vengeances, le premier de ces usages étant la conséquence naturelle du second.“⁹⁴⁷

Das obige Bild der Gegen entspricht der weit verbreiteten zeitgenössischen Wahrnehmung der Albaner im Allgemeinen und bildete auch die Grundlage der Denkkategorien der österreichisch-ungarischen Konsuln. Als zentral nahmen diese den Widerstand gegen Reformen, die Liebe zu den Waffen, die Blutrache und das Gewohnheitsrecht wahr.

2. Religiös geprägte Eigen- und Fremdwahrnehmungen

Abgrenzungsmechanismen innerhalb der lokalen Bevölkerung vollzogen sich besonders stark in religiösen Kategorien, was bei der herausragenden Rolle, die Religion als soziales und staatliches Regulierungselement der Osmanen spielte, wenig verwundert. Hierbei war gerade von Bedeutung, dass die Reformen im 19. und frühen 20. Jahrhundert entgegen ihrer Zielsetzung keine wirkliche Gleichbehandlung von Muslimen und Christen erreichten, ja Religion weiterhin ein sozialer Marker blieb, und darüber hinaus durch die Politik Sultan Abdülhamids II. der Islam als Kohäsionsfaktor des Osmanischen Reiches betont wurde.⁹⁴⁸ Für Angehörige des Islams existierten unterschiedliche religiös konnotierte Bezeichnungen wie „Muslim“, „Mohammedaner“ und „Osmanli“, während für christliche Bevölkerungsgruppen „raya“, „latin“ und „Giaur“ verwendet wurden, wobei die Begriffe unterschiedliche Inhalte transportierten und parallel zueinander in Verwendung waren.

⁹⁴⁷ Lippich an Andrassy, Prisen, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

⁹⁴⁸ Vgl. hierzu Kapitel IV.1.

Ein Gespräch der Reisenden Mackenzie und Irby zeigt, dass die Wahrnehmung religiöser Unterschiede ein zentraler Faktor in der Gesellschaft war. 1866 unterhielten sich diese mit albanischen Muslimen in Kaçanik: „[I]n reply to our first question as to the population, we heard that the town consisted of seventy Mahommedan houses, ‘not one rayah among them all!’“⁹⁴⁹ Der Begriff „raya“, der nach der osmanischen Eroberung zunächst keine religiöse Bedeutung besessen hatte, sondern sozial und sozio-ökonomisch konnotiert war und die bäuerliche steuerpflichtige, weder Staats- noch Militärdienst leistende Bevölkerung im Allgemeinen bezeichnet hatte, erhielt erst seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einen stärkeren religiösen Bezug und wurde immer mehr für die christliche Kopfsteuerzahlende Bevölkerung verwendet.⁹⁵⁰ Der soziale Sinngehalt des Begriffs blieb aber auch im 19. und frühen 20. Jahrhundert erhalten, da Christen, die von der Kopfsteuer befreit waren, nicht zu dieser Gruppe gezählt wurden. So galten beispielsweise gerade albanische Katholiken, die häufig aufgrund ihrer Dienste als lokale Gendarmen und irreguläre Truppen im Krieg keine Kopfsteuer bezahlen mussten, nicht als „raya“, sondern als „latin“. Insgesamt ist neben dem häufigeren Begriff „latin“⁹⁵¹ auch „katolik“⁹⁵² für die katholische Bevölkerung belegt, wobei sämtliche Begriffe parallel zueinander existierten. So bezeichnete der albanische Kawasse von Mackenzie und Irby einen albanischen Katholiken als „raya“ und „latin“.⁹⁵³ Angehöriger der Kategorie „raya“ zu sein, galt nicht sehr erstrebenswert. Verbunden waren damit Eigenschaften wie Waffenlosigkeit, Schwäche und ein untergeordneter Status. Dies veranschaulicht der Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren, in dem dieser 1875 den Widerstand der albanischen katholischen Fandi, die von der Bezahlung der Kopfsteuer befreit gewesen waren, gegen die Militärbefreiungssteuer beschrieb,

„[...] welche von den Albanesen noch immer als die alte Kopfsteuer angesehen und auch Charausch genannt wird, [...] namentlich aus dem Grunde, daß der Volksbegriff derselben die schimpfliche Bedeutung eines Kennzeichens des waffen- und

⁹⁴⁹ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 175. Ein weiteres Beispiel, dass Muslime Christen als *raya* wahrnahmen vgl. MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 224, 312.

⁹⁵⁰ FAROQHI, *Ra'iyya*. Vgl. auch GRANDITS, *Herrschaft und Loyalität*, 347.

⁹⁵¹ *Prizren*, 25. September 1871, Nr. 7, 1; NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 2, 64.

⁹⁵² *Shkupi*, 19. September 1911, Nr. 4.

⁹⁵³ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 84.

machtlosen Standes des Leibeigenen, der Herde, beilegt und dem ungebundenen Sinne der Bergalbanesen dieser Zustand mit Ehrlosigkeit gleichbedeutend ist.“⁹⁵⁴

Folglich wurde nicht die Zugehörigkeit zum Christentum an sich, sondern die Zahlung der Steuer als Kennzeichen einer untergeordneten Stellung empfunden, und dies bestimmte auch den Status eines „Ungläubigen“.⁹⁵⁵ Der Fall der Fandi verdeutlicht darüber hinaus überzeugend, dass noch im 19. Jahrhundert neben Religion gerade der Dienst gegenüber dem osmanischen Staat ein wichtiger Bezugspunkt des Selbstverständnisses war und hierauf die Loyalität dem Staat gegenüber basierte.

In Kosovo, wo ein Teil der albanischen Katholiken die Kopfsteuer nicht zahlen musste, bezog sich *raya* in erster Linie auf die orthodoxe Bevölkerung und hatte, da diese ausschließlich serbisch- und bulgarischsprachig war, eine starke ethnische Konnotation. Die orthodoxe Bevölkerung wurde nicht nur von Muslimen, sondern auch von serbischen Konsuln und Priestern als *raya* bezeichnet. Stets war damit eine gegenüber den Muslimen untergeordnete und benachteiligte Stellung verbunden. So erhielt Isa Boletini 1899 vom serbischen Konsul in Prishtina eine Medaille für seine Dienste als „Beschützer der *raya*“ überreicht.⁹⁵⁶ Die lokale serbische Bevölkerung verwendete selbst ebenfalls den *raya*-Begriff, wie das Gespräch der beiden Reisenden Mackenzie und Irby mit „Christen“ in Peja zeigt:

„For instance, the stories told us by the Christians represented the native Mussulmans as oppressing, robbing, and insulting the *raya* –, for a *raya* to be prosperous is to mark him out for destruction; thus industry is deterred and the country ruined.“⁹⁵⁷

Angehörige der *raya* konnten ihre Lage folglich als sehr negativ empfinden und fühlten sich von lokalen Muslimen unterdrückt, durch Raub bedroht und beleidigt.

Ein weiterer religiös konnotierter Begriff war der des „Giaur“/auch „Ghiaur“ (von arab. *kafir*, osm./türk. *gavur*, Ungläubiger, Gottesleugner), der ähnlich wie *raya* negativ konnotiert war, im Unterschied zu diesem aber nicht als Eigenbezeichnung verwendet wurde. Abschätzig bezeichneten lokale Muslime und osmanische Beamte mit diesem Begriff

⁹⁵⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

⁹⁵⁵ Dies betont Karpát für das 15.–17. Jahrhundert. Vgl. KARPAT, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State*, 21.

⁹⁵⁶ DOGO, Kosovo, 85.

⁹⁵⁷ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 38.

Christen, aber auch christliche Staaten. So ging der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren in einem Bericht 1897 auf die Haltung des Valis Ibrahim Pascha ein und hielt fest, dass dieser Österreich-Ungarn als „katholischen Giaur“ bezeichnete.⁹⁵⁸ Nikola Popović zufolge beschimpften albanische Muslime Serben als „Schweine“ und als „Giaur“.⁹⁵⁹ Der Begriff hatte nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale Konnotation. Ein Giaur war nicht nur jemand, der ungläubig, das heißt nicht muslimisch war, sondern jemand der gleichzeitig kopfsteuerpflichtig war und dem osmanischen Staat keinen besonderen Dienst leistete. Deutlich wird dies in einem Gespräch Mackenzies und Irbys mit albanischen Katholiken, die die britischen Reisenden während ihres Besuches im Patriarchatskloster Peć aufsuchten und die sich von der Gruppe der „Ghiaur“ entschieden abzugrenzen suchten. Sie betonten, dass sie dem Sultan im Krieg stets Hilfstruppen gestellt hätten, aus diesem Grund auch nie Kopfsteuer gezahlt hatten und auch nicht unter dem „contemptous name of ,ghiaour““ mit den „schismatischen“ Christen verwechselt worden waren, aber jetzt würden die Osmanen auch von ihnen die Kopfsteuer⁹⁶⁰ verlangen.⁹⁶¹ Die Befürchtung der albanischen Katholiken war, dass sie im Falle der erzwungenen Zahlung der Steuer ebenfalls gleich den Orthodoxen als Giaur betrachtet würden, eine Bezeichnung, die für sie eine geringschätzige, verächtliche Bedeutung besaß. Dass der Giaur-Begriff, ganz ähnlich wie der *raya*-Terminus, an die Bezahlung der Kopfsteuer und später der Militärbefreiungssteuer gekoppelt war, zeigen auch die Aussagen eines katholischen Priesters in Peja, der Mackenzie und Irby zufolge festhielt:

„If the Latins paid haratch they would come to be called *kauri* (ghious) like the other Christians, – the name applying hereabouts to Christians less as unbelievers than as payers of tribute, or rather being considered by the Albanians simply as an expression of contempt.“⁹⁶²

Katholische Albaner versuchten durch weitere Handlungen zu vermeiden, als „Giaur“ betrachtet zu werden. So berichtete Elmaz Bib Doda, dass in Reka auf Leichenfeiern die Verwandten des Toten beim Totenmahl „reine Kleider“ trugen, „[...] damit sie nicht der

⁹⁵⁸ Winter an Gołuchowski, Prizren, 13. März 1897, Nr. 34. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

⁹⁵⁹ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 183. Weitere Beispiele der Verwendung von „Giaur“ (*kaur*) und auch die weibliche Form (*kaurka*) vgl. POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 283.

⁹⁶⁰ Tatsächlich handelt es sich hier um die Militärbefreiungssteuer, die die Kopfsteuer ersetzt hatte.

⁹⁶¹ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 40.

⁹⁶² MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 2, 54.

Vorwurf [traf], sie seien ‚kaur‘ [...].“⁹⁶³ Wie Bob Doda an einer anderen Stelle festhielt, sei das „[...] ungewaschene Aussehen [...] ein augenfälliges Merkmal, durch das sich die Orthodoxen von den sich infolge ihrer religiösen Vorschriften häufig gewaschenen Mohammedanern unterscheiden.“⁹⁶⁴

Muslimische Selbstbezüge und Abgrenzungen: Muslim und Osmanli

Die Art der Reaktionen von reformfeindlichen Muslimen auf die rechtlichen Zugeständnisse an Christen im Laufe des 19. Jahrhunderts verdeutlichen ebenfalls, wie ausgeprägt religiöse Bezugspunkte und Fremd- und Eigenwahrnehmungen in Teilen der Gesellschaft waren. Als im Winter 1876 die neue osmanische Verfassung und die Gleichstellung der Religionen verkündet wurde, berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul aus Prizren über die entrüstete Haltung der Muslime, die der Meinung waren, ein „Ungläubiger“ könne nicht ein „Osmane“ (osm./türk. *Osmanlı*)⁹⁶⁵ werden.⁹⁶⁶ Eigen- und Fremdwahrnehmung muslimischer Notabeln in Prizren vollzogen sich in religiösen Kategorien, die Zugehörigkeit zum Islam wurde als Voraussetzung betrachtet, Teil der osmanischen Elite zu sein. Die Verknüpfung von Islam und sozialem Status in der Eigen- und Fremdwahrnehmung widerspiegelt sich auch in den Beschreibungen des französischen Konsuls Krajewski, der 1908 festhielt, in Kosovo sei der Islam „die Religion der freien Leute und der Herren“, während das Christentum als „die Religion der Sklaven“ betrachtet werde.⁹⁶⁷ Der Osmanli-Begriff, der nicht nur ethnische Türken umfasste, sondern unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit mit einem hohen sozialen Status und Diensten für den osmanischen Staat in Verbindung stand, bezog sich trotz Versuchen des osmanischen Staates, die Kategorie unabhängig von religiöser Zugehörigkeit auf sämtliche Staatsangehörige des Reiches

⁹⁶³ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 61.

⁹⁶⁴ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 110.

⁹⁶⁵ Bis zu den Reformen im 19. Jahrhundert umfasst die Gruppe der Osmanlı eine sehr kleine, privilegierte Schicht von Muslimen und bezeichnete lediglich Angehörige der Osmanen-Dynastie oder osmanische Staatsdiener. Vgl. GAWRYCH, *The Crescent*, 16; FINDLEY, *The Tanzimat*, 30. Im Zuge der Tanzimat-Reformen wurde das Konzept des sogenannten „Osmanismus“ entwickelt, das in Ausgestaltung des osmanischen Staatsbürgerschaftsgesetzes ein neues Verständnis des Osmanli-Begriffs zur Folge hatte. Als Osmanen wurden rechtlich alle Untertanen verstanden, denen unabhängig von religiöser Zugehörigkeit der Besuch der neugegründeten staatlichen Schulen und der Zugang zu öffentlichen Ämtern gestattet wurden. KARPAT, *The Politicization of Islam*, 314-315. Insgesamt scheiterte nicht zuletzt auch am Widerstand zahlreicher Muslime der Osmanismus; der Begriff blieb weiterhin stark mit der muslimischen Elite verknüpft. Die Zugehörigkeit zum Islam als Bedingung, Teil der osmanischen Elite zu sein, blieb größtenteils bestehen.

⁹⁶⁶ Lippich an Andrassy, Prizren, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

⁹⁶⁷ Zitiert nach CLAYER, *Aux origines*, 77. Die Bedeutung von sozialer Identifikation innerhalb der osmanischen städtischen Elite betont auch ERAN FRAENKEL, *Urban Muslim Identity in Macedonia. The Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism*, in: ERAN FRAENKEL/CHRISTINA KRAMER (Hgg.), *Language Contact – Language Conflict*. New York 1993, 27-42, 31.

auszuweiten, in erster Linie auf Muslime, wobei es hier zu Ethnisierungsprozessen kommen konnte, da sich auch manche albanischen Muslime auch ethnisch-kulturell mit der Gruppe der Türken identifizierten.⁹⁶⁸

Auch die Statuten der Liga von Prizren, die 47 vorwiegend albanische, aber auch slawische Muslime nach Istanbul schickten, belegen die Existenz religiöser Wahrnehmungsmuster.⁹⁶⁹ Neben der Bezeichnung „Liga der Albaner“ (osm./türk. *Arnavudlar Ittifaki*),⁹⁷⁰ in deren Namen die Unterzeichner sich an Istanbul wandten, und des Sich-Beziehens auf eine nicht näher spezifizierte Heimat, ist in denjenigen Punkten der Satzungen, die Antworten auf die Frage nach Selbst- und Fremdverortungen geben, religiöse Zugehörigkeit die zentrale Kategorie, die sich in der Differenzierung Muslim-Nichtmuslim ausdrückte. So wurde in den Statuten im Artikel 4 festgehalten, dass gemäß „[...] des erhabenen Religionsgesetzes (Scheriat) das Leben, das Eigentum und die Ehre der loyalen nicht muselmännischen Confessionsgenossen gleich unseren eigenen [...]“ geschützt werden. Daneben wurden im Artikel 7 „unsere leidenden Landsleute und Religionsgenossen im Balkan“ angesprochen und im Artikel 10 angemerkt, dass ein „[...] Bewohner der dem Bunde beigetretenen Bezirke, wer er immer sei und welcher Confession er angehöre, [...]“ auch nach seinem Austritt aus dem Bund nicht nach Serbien oder Montenegro übertreten dürfe. Im Artikel 16 hieß es wiederum, die Unterzeichner seien bereit, „für Reich, Nation und Vaterland ihr Blut zu vergießen [...]“. Die Entsprechung für „Nation“ im osmanischen Original lautete „millet“, was mit Nation, aber auch mit Religion oder religiöser Gemeinschaft übersetzt werden kann,⁹⁷¹ wodurch sich auch hier die Relevanz religiöser Zugehörigkeit offenbart.⁹⁷² Dass innerhalb der Liga von Prizren religiöse Bezugspunkte vorhanden waren, verwundert nicht, da in der Anfangsphase gerade Geistliche die Führungspersonen stellten. Auch spätere Quellen belegen die Bedeutung religiöser Bezugspunkte für die islamische Geistlichkeit. So fühlten sich gemäß einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht aus Skopje die Hodschas „[...] zuerst als Mohammedaner und dann erst als Albanesen [...]“.⁹⁷³ Vor diesem Hintergrund waren Moscheen in spätosmanischer Zeit wichtige Orte von Zusammenkünften und Beratungen lokaler Muslime. So wurden beispielsweise die Treffen der Liga von Prizren, Besprechungen der alltäglichen Politik oder Beschlussfassungen gegen die osmani-

⁹⁶⁸ Hierzu mehr in Kapitel V.3. und Kapitel VI.1.

⁹⁶⁹ CLEWING, Religion und Nation, 158-160 betont hingegen die ethnischen Momente.

⁹⁷⁰ GAWRYCH, The Crescent, 46.

⁹⁷¹ So die Übersetzung von „millet“ in den Statuten bei GAWRYCH, The Crescent, 47.

⁹⁷² Actenstücke, Bd. 2, 114-115. PULAHA/PRIFTI (Hgg.), La Ligue, 56.

⁹⁷³ Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

sche Regierung stets in Moscheen abgehalten.⁹⁷⁴ Religiöse Zugehörigkeiten spielten aber nicht nur im geistlichen Milieu eine Rolle. Auch innerhalb nationalbewegter Albaner waren sie relevant. Die Brüder Ferat und Aydin Draga beispielsweise sprachen von „unseren muslimischen Brüdern“ in Bosnien,⁹⁷⁵ und Hasan Prishtina soll den Erinnerungen Dimitar Vlahovs, eines Mitglieds der IMRO, zufolge auf die Frage nach seiner Nationalität geantwortet haben: „Ich bin weder Türke, noch Albaner. Ich bin Muslim.“⁹⁷⁶ Religiöse Unterschiede spiegelten sich Elmaz Bib Doda zufolge im Rekatal bei Dibra auch in den verschiedenen Trachten und Kleidungsgewohnheiten wider.⁹⁷⁷ Als im Mai 1879 albanische Garnisonen aus Mitrovica und Prishtina nach Prizren, Gjakova und Peja verlegt werden sollten, um einem drohenden Widerstand albanischer Muslime gegen die Stationierung österreichisch-ungarischer Truppen in Teilen des Sancaks Yeni Pazar zu begegnen, weigerten sich diese dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge mit der Erklärung, dass sie „[...] als Muselmänner gegen Muselmänner nicht marschieren wollen.“⁹⁷⁸ Die Gründe für die Dienstverweigerung mögen sicherlich vielschichtiger gewesen sein – so führte der österreichisch-ungarische Diplomat auch die 35-monatige Nichtbezahlung der Soldaten und das fehlende Vertrauen in ihre Offiziere als weitere Ursachen an. Eine religiös-muslimische Selbstverortung mag aber gerade in Krisenzeiten des Osmanischen Reiches, wie sich beispielsweise in dem verlustreichen Krieg 1877/78 zeigte, eine besondere Dynamik entfaltet haben. Auf ein ausgeprägtes religiöses Selbstverständnis innerhalb der albanischen muslimischen Bevölkerung wies noch 1911 der aus Südalbanien stammende Ekrem Bey Vlora hin, der im Zusammenhang mit den pantürkischen und panislamischen Bestrebungen der Jungtürken und ihren Versuchen, die albanischen Muslime hierfür zu gewinnen, die Meinung vertrat, dass diese Versuche – Vlora bezog sich hier auf die Albaner im Allgemeinen, nicht speziell auf Kosovo – nicht ganz unbegründet seien:

⁹⁷⁴ Jelinek an Zichy, Prisen, 23. Januar 1878, Nr. 2. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359; Waldhart an Haymerle, Scopia, 13. Januar 1881, Nr. 2. HHStA PA XII/Kt. 263; Pilinski an Kálnoky, Prisen, 5. Mai 1891, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283; Winter an Gołuchowski, Prisen, 9. März 1897, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398; Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 21. November 1899, Nr. 233. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399; Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 4. März 1904, Nr. 14. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

⁹⁷⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 319.

⁹⁷⁶ Zitiert nach HACISALIHOĞLU, Die Jungtürken, 265 Anm. 213.

⁹⁷⁷ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 108-114.

⁹⁷⁸ Jelinek an Andrassy, Prisen, 19. Mai 1879, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 229.

„Denn zwei Drittel der albanesischen Bevölkerung bekennen sich zum Islam und der Glaube hat – da auch die ganze Bevölkerung fast ausschließlich aus Analphabeten besteht – eine weit größere Einigungskraft als das Nationalgefühl.“⁹⁷⁹

3. Ethnische Eigen- und Fremdwahrnehmungen

Neben regional-lokalen und religiösen Selbstverortungen waren ethnische Wahrnehmungsmuster äußerst präsent und prägten das Denken nicht nur europäischer Reisender und Konsuln, sondern auch osmanischer Beamter und der lokalen Bevölkerung. Ethnische und religiöse Begriffe waren hierbei parallel zueinander in Gebrauch und besaßen teilweise eine synonyme Bedeutung. Gerade österreichisch-ungarische Konsulatsberichte illustrieren die Vielfalt an möglichen Benennungen für die lokale Bevölkerung, die im Falle albanischer Muslime in ein und demselben Bericht als Arnauten, (muselmännische) Albanesen, seltener auch Skipetaren sowie als Türken und Mohammedaner, im Falle der albanische Katholiken wiederum als Christen, Katholiken und albanische Katholiken, im Falle der slawischen Bevölkerung als Serben, Bulgaren, Christen und Orthodoxe auftauchen konnte.⁹⁸⁰ Dass Ethnonyme nicht unbedingt eine bestimmte ethnische Zugehörigkeit implizierten, sondern oft eine religiöse Zuschreibung beinhalteten, zeigt die häufige Verwendung des Namens „Türke“ nicht nur für ethnische Türken, sondern für Muslime im Allgemeinen unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit.⁹⁸¹ Ähnlich verhielt es sich, – in den österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten aus Kosovo zwar seltener – bei dem Ethnonym „Griechen“, das für orthodoxe Bevölkerungsgruppen verwendet wurde, die dem ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel angehörten.⁹⁸² Dies ist ebenso bei der Verwendung des Ethnonyms „Bulgare“ als Bezeichnung für einen Angehörigen des bulgarischen Exarchats⁹⁸³ und „Serbe“ für einen Anhänger des Ökumenischen Patriarchats der Fall.⁹⁸⁴

⁹⁷⁹ V[LORA], Die Wahrheit, 10.

⁹⁸⁰ Vgl. etwa Lippich an Andrassy, Prisen, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

⁹⁸¹ Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 24. April 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197; Hickel an Kálnoky, Prisen, 16. Mai 1885, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

⁹⁸² Vgl. Schmucker an Haymerle, Üsküb, 23. Juni 1881, Nr. 107. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

⁹⁸³ So unter anderem in einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht, in dem bulgarische Einwohner in Prizen erwähnt werden, vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 14. Mai 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197. Vgl. auch die zitierten Beispiele beim Bulgarischen Exarchat im Kapitel IV.3.

⁹⁸⁴ „Statistische Tabelle der Nationalitäts- und Religionsverhältnisse im Vilayet Kossowo (1903)“. HHStA Nachlass Kral/Kt. 2. Für Vranje vgl. die Darstellung bei GOPČEVIĆ, Die ethnographischen Verhältnisse, 62.

Auch die Bezeichnung „Albaner“ war – zumindest in der Wahrnehmung serbischer Diplomaten und Reisender – oft gleichbedeutend mit einer muslimischen Religionszugehörigkeit. So unterschied etwa Miloš Milojević zwischen „Latini Škipi“ und „Arnauti“,⁹⁸⁵ während der serbische Konsul Branislav Nušić bei einer Aufzählung der Einwohner Prizrens unter anderem Lateiner (Latini) und Albaner (Arnauti) aufzählte.⁹⁸⁶ Auch Niko Županić hielt fest:

„In Altserbien waren die Träger des Islams die Albanesen und hatten deshalb auch eine bevorzugte Stellung inne. Albanese sein hieß dort soviel wie Mohammedaner sein, deshalb trachteten die zum Islam übergetretenen Serben auch die albanesische Sprache zu erlernen, obgleich sie in der Familie serbisch verkehrten.“⁹⁸⁷

Neben den Begriffen „Türken“ und „Muslime“ war für Albaner in seltenen Fällen „Arbanasi“ in Gebrauch.⁹⁸⁸ Serbische Wissenschaftler, Reisende, Diplomaten und Politiker verwendeten seit etwa 1890 den Begriff „Arnautashi“, mit dem Albaner bezeichnet wurden, die gemäß der serbischen Argumentation ursprünglich Serben gewesen und dann islamisiert und albanisiert worden seien.⁹⁸⁹ Während Elemente dieser These schon Mitte des 19. Jahrhunderts zu finden sind,⁹⁹⁰ war es Spiridion Gopčević, der sie besonders stark popularisier-

⁹⁸⁵ MILOJEVIĆ, Putopis, Bd. 2, 190. Auch Pasi bezeichnete die Albaner, die nach der osmanischen Eroberung den Islam angenommen hatten, als Arnauti. Vgl. CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 163.

⁹⁸⁶ NUŠIĆ, S Kosova, 51. Vgl. auch S. 52: „Und so ist Prizren leider der Mehrzahl seiner Bevölkerung nach eine albanische Stadt, und sie [die Albaner = Arnauti, E. F.] betrachten sie auch als ihre Hauptstadt [...]“. Siehe auch Stanković an Đorđević, Priština, 13. Februar 1892, Nr. 16. AS MID PO 1892 Fasz. II/Dos. I.

⁹⁸⁷ ŽUPANIĆ, Altserbien, 28.

⁹⁸⁸ So etwa DSP V/2, 704.

⁹⁸⁹ Županić spricht, bezogen auf die Vilayete Kosova und Manastir, unter anderem von „Arnautasen, welche eine Mittelstellung zwischen den Albanesen und Serben einnehmen“ und von „albanesischen Kolonisten“. Vgl. ŽUPANIĆ, Altserbien, 29, 31.

⁹⁹⁰ Wichtige Aspekte der sogenannten Arnautashi-These, die unter anderem dazu diente, den Anspruch Serbiens auf das Gebiet zu untermauern, wurden bereits untersucht. Vgl. CLEWING, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo, 38-41; MÜLLER, Staatsbürger auf Widerruf, 179-184, 190, 202, 207-208, 435, 480. Wie Dietmar Müller und Konrad Clewing bereits gezeigt haben, geht die Arnautashi-These auf Ami Boué zurück, der bereits 1840 die Albaner in Kosovo als islamisierte und albanisierte Serben darstellte. Vgl. Ami BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 1. Wien 1889, 346. Mitte des 19. Jahrhunderts vertrat dann vor allem Vuk Karadžić die These, dass der Großteil der Muslime, die in oder in der Nähe serbischer Regionen lebten, ursprünglich orthodoxe Serben gewesen seien. Vgl. Vuk St. KARADŽIĆ, Srbi svi i svuda. Kovčević za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona. Beč 1849. Miloš S. Milojević war jedoch einer der ersten, der im serbischen Raum 1872 die These vertrat, dass alle „Gegen“, das heißt neben den Albanern in Kosovo auch die Albaner im heutigen Nordalbanien, albanisierte Serben seien. Zu diesem Zeitpunkt wurden seine Thesen noch abgelehnt, so von Stojan Novaković und Jovan Cvijić, die jedoch bald auch in diese Richtung argumentieren sollten. Vgl. MILOJEVIĆ, Putopis, Bd. 2, 114; Jovan CVJIĆ, La péninsule balkanique. Paris 1918, 343-355; Jovan CVJIĆ, Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije. Bd. 3. Beograd 1911, 120.

te, wobei er von „Albanesen“, „mohammedanischen Serben“ und „albanisierten Serben“ sprach.⁹⁹¹ Der russische Konsul Jastrebov war wohl der als erster 1879 begrifflich zwischen „echten Arnauten“ und „Arnautashi“ differenzierte. Jastrebov zufolge lebten in vielen Dörfern der Sancaks Prizren, İpek, Vuçitirın und Priştine „echte Arnauten“, die sehr leicht von „Arnauten“ unterschieden werden könnten, die „früher“ – Jastrebov bezog sich hierbei auf die Zeit bis zur Wanderung der Serben 1690 – Serben gewesen seien. Wenn ein „Arnaut“ sage, er gehöre dem Stamm der Gashi, Shala, Fandi, Kabash oder der Mirditen an, dann sei er ein albanischer Zuwanderer, antworte er jedoch, er sei Mitglied eines Stammes, das heißt eines Familienverbandes, in einem bestimmten Dorf oder eines *Bayraks*, dann sei er ein „Arnautash“. Während es im Sancak İpek nur sehr wenige Arnautashi-Dörfer gebe, würden die übrigen Sancaks sehr viele derartige Dörfer zählen. Wenn die Bevölkerung nicht sagen könne, welchem Stamm sie angehöre, wie etwa in der Region Opoja, zeige dies, dass diese „Arnautashi“ seien. Des Weiteren würden lediglich „echte Albaner“ in Mordfällen stets Hilfe von ihren jeweiligen Stammesgenossen im nördlichen Albanien erhalten. Ein „echter Albaner“ betrachte es als „Schande“, die osmanischen Lokalbehörden in Konfliktfällen einzuschalten. Ein Arnautash hingegen wisse nicht, was „Ehre“ bedeute:

„Er ist verlogen, hält sein gegebenes Wort nicht. Der echte Arnaut wird dies nicht tun: er bleibt seinem Wort treu und verrät niemanden, er ist bekannt für seine Ehrbarkeit. Der Arnautash schmeichelt sich bei jedem ein, seine Absichten und sein Verhalten vor den Behörden sind niederträchtig, falsch und heuchlerisch. Der Arnaut verhält sich in solchen Fällen würdevoll, edel.“⁹⁹²

Ganz ähnlich unterschied Felix Kanitz 1888 zwischen „echten Albanesen“ und „Arnautashi“:

„Wie schon bemerkt wurde, steht es andererseits zweifellos fest, dass auf den Ostufern des weissen und schwarzen Drins zahlreiche Albanesen reinen Blutes wohnen. Diese unterscheiden sich auch hier, ganz so, wie in den Gebieten von Prizren, Dibra, Peć, Priştina Vuçitir, Giljan, Novo brdo, Djakovo, Kačanik und Skoplja wesentlich von den Arnauten slavischer Abstammung. Vor Allem kennzeichnet sie der Stolz, mit dem sie sich des ‚Fis‘ rühmen, von dem sie einst in der albanesischen Heimat sich trennten. Auf eine bezügliche Frage erfolgt stets die bestimmte Antwort: ich stamme

⁹⁹¹ GOPČEVIĆ, Die ethnographischen Verhältnisse, 64, 66.

⁹⁹² JASTREBOV, Podatci, 131-132.

vom Fis Kabaš (der jetzt bei Prizren wohnt, früher aber in den Bergen von Puki sass, wo noch Reste desselben weilen) oder vom Fis Mirdita, Gaš, Šalja, Fandi, u. s. w. Die meisten Albanesen in den Župen Rjeka, Lumlja und Opolje nennen sich wohl ‚Dukaćini‘, wissen aber nichts von einem speciellen Fis im Arnautluk; sondern antworten: schon unsere ältesten Vorfahren siedelten in dieser Župa; was allein beweist, dass sie ‚Arnautaši‘ und nicht zu den ‚Arnautini‘ (echte Albanesen) zählen.

Beim ‚Arnautaš‘ ist der moralische Sinn weniger entwickelt als beim ‚Arnautin‘. Er besitzt geringeres Ehrgefühl, hält sein Wort nicht streng ein, bequemt sich leichter dem Fremdartigen, ist weniger muthig, verschlossen und von blindem Fanatismus gegen das Christenthum erfüllt. Unter allen ‚Arnautaši‘ sind die Lumljaner die besten. Aber auch sie sind den Arnautins oft weniger sympathisch als selbst der von ihnen verachtete Christ, und auch sie unterscheiden sich in der Physis wesentlich von den Albanesen reinen Blutes. [...]

Da, wo der echte Albanese eingedrungen ist, herrscht noch heute ein Stamm- und Clanwesen, [...] und die Blutrache, [...]. ‚Als ein Knab der Waffen und des Adels Kind‘ ist das Kriegshandwerk des Arnauten Lust, und des Landes militärisch-politische Einrichtungen begünstigen seinen Hang nach blutigen Abenteuern. Alle Versuche der Pforte, den Trotz ihrer arnautischen Unterthanen zu beugen, sind bis heute gescheitert, und Prizren, der Mittelpunkt der hier geschilderten Gebiete, bildet das Centrum ihrer gegen ein strengeres Staatsregiment gerichteten Strebungen.“⁹⁹³

Branislav Nušić scheint der erste serbische Zeitgenosse gewesen zu sein, der in Anlehnung an Jastrebov und Kanitz diese begriffliche Differenzierung übernahm, zunächst aber nicht immer konsequent zwischen „Arnauti“ und „Arnautaši“ unterschied.⁹⁹⁴ Ganz ähnlich der Darstellung von Jastrebov und Kanitz äußerte sich Branislav Nušić, der 1890 dem serbischen Außenminister von der seiner Meinung nach sehr bedrängten Lage der Serben in Kosovo berichtete, die auf die Macht (sila) der osmanischen Behörden und die „[...] Macht der nichtchristlichen Massen, und wenn die Rede von Kosovo ist, an erster Stelle die Macht der Arnauten und Arnautaši [...]“ zurückzuführen sei. Auch Nušić unterschied deutlich zwischen Arnauten und Arnautaši. Im Gegensatz zum „echten Albaner (aus einem Stamm)“, könne man sich auf den „Arnautaš“, so Nušić, „sehr wenig verlassen, der verlogen [ist], sein gegebenes Wort nicht hält, der die ‚Besa‘ [= Ehrenwort, Gottesfriede,

⁹⁹³ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 40.

⁹⁹⁴ NUŠIĆ, S Kosova, 19-20, 51-52.

E. F.]⁹⁹⁵ umgeht, der sich einschmeichelt, falsch [ist] und kein bißchen edelmütig [...].“⁹⁹⁶ Die „Arnauten“ wurden von serbischen Diplomaten als „Räuber“ wahrgenommen,⁹⁹⁷ ein Bild, das sich auch durch die osmanische Vilayetszeitung *Prizren* zieht.⁹⁹⁸ Daneben war ein gängiges Topos das der „albanischen Gewalttäter“ und der „albanischen Verbrecher“, die die serbischen Dörfer überfielen und die Serben zum Übertritt zum Islam zwangen.⁹⁹⁹

Auch osmanische Eigen- und Fremdwahrnehmungen waren nicht ausschließlich religiös, sondern teils deutlich ethnisch geprägt, wobei hier, ähnlich wie in den Fällen oben, Überschneidungen, Parallelen und Synonyme existierten. Lediglich für die rechtliche Einstufung der Bevölkerung, für die Steuererhebung und die Erstellung von Bevölkerungslisten wurden die Bewohner gemäß ihrer religiösen Zugehörigkeit verzeichnet,¹⁰⁰⁰ wobei in späteren Bevölkerungserhebung auch die ethnisch-nationale Zugehörigkeit zunehmend aufgenommen wurde. Eine ausgeprägt ethnische Sicht zeigt sich etwa in Darlegungen Abdülhamids II., der während der Zeit der Liga von Prizren eine albanische Akte mit detaillierten Informationen über die albanische Bevölkerung zusammenstellte und sich wie folgt äußerte:

„I will definitely not approve severe measures against the Albanians. This *millet*, accustomed to freedom, has experienced enough hardship. [...] Whatever number of Christian families there are among them, the Albanians in Europe are our Muslim brothers and our most faithful soldiers upon whom we can rely in every situation [...].“¹⁰⁰¹

Die Albaner werden hier als eigenes millet bezeichnet, gleichzeitig aber als Muslime, als „unsere muslimischen Brüder“ wahrgenommen, was verdeutlicht, dass der Begriff „millet“ nicht nur eine religiöse, sondern auch eine ethnische Bedeutung besitzen konnte. Auch als Selbstbezeichnung existierte der Terminus „albanisches Millet“ (*mileti Shqipetar/milet Arnaud*)¹⁰⁰² ebenso wie „barbarisches Millet“, wobei hier die Unwissenheit und Unbildung der Albaner zum Ausdruck gebracht werden sollte.¹⁰⁰³

⁹⁹⁵ Zur Besa ausführlicher in Kapitel VII.1.

⁹⁹⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 62.

⁹⁹⁷ Novaković an Ristić, Carigrad, 7. November 1887, Nr. 244. AS MID PO 1887 Fasz. I/Dos. II.

⁹⁹⁸ *Prizren*, 25. September 1871, Nr. 1.

⁹⁹⁹ Vgl. die Auswahl an derartigen Berichten in PERUNIČIĆ (Hg.), Zulum.

¹⁰⁰⁰ Hierauf verweist bereits KALESHI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 199.

¹⁰⁰¹ Zitiert nach GAWRYCH, *The Crescent*, 107-108.

¹⁰⁰² *Shkupi*, 3. Mai 1912, Nr. 26, 1; *Shkupi*, 19. September 1912, Nr. 33, 1.

¹⁰⁰³ *Shkupi*, 19. September 1912, Nr. 33, 2.

Innerhalb der lokalen albanischen Bevölkerung waren ethnische Fremd- und Selbstzuschreibungen äußerst präsent und bildeten einen beständigen Faktor im alltäglichen Leben. Um die lokale albanische Bevölkerung für sich und für den osmanischen Staat zu gewinnen, appellierte etwa der bereits an anderer Stelle erwähnte Hasan Pascha aus Tetovo, Mutessarif von Prizren, im Herbst 1881 an diese als „Albaner“ – „[...] er [der Sultan] liebt uns Albanesen [...]“ – und nicht als „Muslime“, obwohl er auch die verbindende Rolle des Islams hervorhob.¹⁰⁰⁴ Die albanische Selbstbezeichnung „Shqiptar“ findet sich auch in den zeitgenössischen albanischen Selbstzeugnissen. Gerade innerhalb der kleinen gebildeten Elite war ein albanisches ethnisches Bewusstsein nicht nur sehr präsent, sondern auch politisch handlungsleitend, wie ein Gespräch der Brüder Aydin und Ferad Draga mit dem serbischen Konsularbeamten Ivan Ivanić eindrücklich zeigt. In dem Gespräch, das die beiden Albaner mit dem serbischen Diplomaten auf Serbisch führten und welches dieser teils wörtlich wiedergab, bezeichneten sich die beiden als „Arbanasi“, wobei es sich bei dem Ausdruck möglicherweise um die serbische Übersetzung von „Shqiptar“ handelte. So äußerte sich Ferat Draga wie folgt:

„Die Albaner machen den Großteil der Bevölkerung dieser Gegenden aus, und dieses Land, insbesondere die südlicheren Gebiete, fielen den Albanern zu, als Skanderbeg den Türken Angst und Schrecken bereitete und Leka Fürst Dukadinac das Volksrecht (narodno pravo) einführte, den berühmten Leh Kaloni, auf den jeder Albaner stolz ist, und das auch jetzt neben dem uns so verhassten türkischen Recht seine Gültigkeit besitzt. Um offen zu sein, mein Herr, wir sind bestrebt, das alte Albanien wiederherzustellen. Unsere gelehrten Leute, die unsere Heimat, die jetzt in türkischen Händen ist, preisgaben, kämpfen mit der Feder in der Hand für unsere Sache. Die albanischen Zeitungen, Bücher und Fibeln, die sie in unserer albanischen Sprache und unserem albanischen Alphabet in Bukarest und Brüssel drucken, lesen wir mit Freude, auch wenn wir sie wirklich sehr schwer bekommen. Wir wären Serbien sehr zu Dank verpflichtet, wenn es gestatten würde, dass die albanischen Komitees nach Belgrad übersiedelten, von wo aus es leichter wäre, in den Besitz albanischer Briefe und Bücher zu kommen, und auf diese Weise könnten sie sich mit mehr Erfolg für die Erweckung unseres wirklich ehrenhaften Volkes einsetzen, das bis heute, ohne eigene Schulen und Bücher, nahezu verwildern musste. All jene täuschen sich, die der Meinung sind, in Albanien gäbe es keine, insbesondere keine albanische Agitation. Es

¹⁰⁰⁴ Schmucker an Haymerle, Prizren, 16. Dezember 1881, Nr. 229. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

gibt sie, mein Herr, und sie wird noch zunehmen. Wir stehen mit den albanischen Komitees im Ausland in Verbindung, und wir werden sie mit Waffen in den Händen unterstützen, wenn ohne diese kein Fortschritt erzielt wird, damit ihre und unsere gemeinsamen Ideen verwirklicht werden.“¹⁰⁰⁵

Gleichzeitig nahm Draga innerhalb der Albaner weitere Unterscheidungen vor. So sprach er von „Wir mohammedanischen Albaner“ und den „lateinischen Arbanasi (Fanda)“ und grenzte sich von den „Arbanasi aus dem Stamm der Krasnići“ und den „Muhadžer aus Serbien“ ab, die als „die größten Gewalttäter und Räuber im ganzen albanischen Volk“ gelten würden.¹⁰⁰⁶ Etwa zur gleichen Zeit äußerte sich Riza Bey Gjakova in einem Interview mit der Zeitung *Nouvelle Presse libre* wie folgt:

„Tous ce que vous autres Européens connaissez, dites et écrivez sur ma chère patrie est faux ... Tous les Albanais, sans exception, sont et restent dévoués au Sultan. Ma présence dans la capitale est la meilleure preuve de notre fidélité et de notre confiance. Je ne représente pas seulement les mahométans de mon pays, mais encore les chrétiens, car chrétiens et mahométans sont égaux chez nous. Nous ne connaissons que des races, mais pas de religions qui séparent. Nous formons tous un peuple unique; tous jouissent chez nous des mêmes libertés et des mêmes droits. Mahométans et chrétiens vivent chez nous en un parfait accord. Les mahométans défendent les droits des chrétiens, les chrétiens ceux des mahométans, que ce soit contre des chrétiens, que ce soit contre des mahométans. Nous respectons les biens de nos frères chrétiens comme nos propres biens.“¹⁰⁰⁷

Auch hier finden sich Bezüge auf die „Heimat“ und „Albaner“, gleichzeitig wird die Loyalität dem Sultan gegenüber herausgestrichen. Besonders legt Riza Bey Gjakova Wert darauf, zu vermitteln, dass Muslime und Christen bei den Albanern gleichberechtigt sind, der Glaube sie nicht trenne, und die Christen die gleichen Rechte und Freiheiten hätten und Muslime und Christen in „perfekter Einigkeit“ zusammenlebten. Sicherlich war es der Wunsch Riza Beys, die im europäischen Ausland verbreitete Meinung zu revidieren, die Albaner seien in verschiedene religiöse Fraktionen gespalten, eine nationale Bewegung sei praktisch nicht vorhanden. Daneben lassen sich seine Gedanken auch als Ziel, das noch zu

¹⁰⁰⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 318-319.

¹⁰⁰⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 318, 319.

¹⁰⁰⁷ ANONYM, Un interview, 158.

erreichen ist, betrachten. Noch 1911 erschienen in der in Skopje in den Jahren 1911 und 1912 von Jashar S. Erebara herausgegebenen Zeitung *Shkupi*, die als zentrales Organ der albanischen Nationalbewegten im Vilayet Kosovo anzusehen ist, zahlreiche Artikel, in denen dafür plädiert wurde, den Glauben gegenüber der Sprache zurückzustellen. In der Zeitung nahm das Bild des „Albaners“ und „Albaniens“ einen prominenten Platz ein. Hier wurde für neue albanische Schulen im Vilayet geworben und die Bedeutung des albanischen Volkes gepriesen. Priester und Hodschas wurden hier nicht nur als „keine guten Patrioten“, sondern als „Feinde Albaniens“ beschrieben, die sich lediglich um religiöse Angelegenheiten kümmerten.¹⁰⁰⁸ Die Feinde der albanischen Nation sind ein zentrales Motiv in der Zeitung, so heißt es in einem Beitrag: „Albanische Brüder, seien wir nicht verwirrt, streiten wir nicht, trennen wir uns nicht wegen des Glaubens: Wir sind Albaner, ein Blut haben wir, eine Sprache sprechen wir. Unsere Feinde sollen sich nicht freuen, [...]“¹⁰⁰⁹ Daneben wird herausgestellt, dass es kein anderes Volk als die Albaner gäbe, das sich derart durch Mannhaftigkeit, Tapferkeit, Ehre, Klugheit und Scharfsinn, das gegebene Wort, die Besa, und durch Wildheit auszeichnete.¹⁰¹⁰ Diese Topoi finden sich auch in den Volksliedern aus Kosovo, wie sie in der bereits zitierten und 1911 von Vinçenc Prënnushit herausgegebenen Ausgabe publiziert wurden und in denen die Eigenbezeichnung „Albaner“ (Shqypitar) wie auch der Name für das Land „Albanien“ (Shqypni) belegt ist und in denen neben dem Kampf gegen die Osmanen (Türken) das Heldentum, die Männlichkeit und die Blutrache der Albaner besungen werden.¹⁰¹¹

Wie sehr Abgrenzung über Sprache erfolgte, veranschaulicht ein Gespräch der Reisenden Mackenzie und Irby mit einem Kaufmann in Skopje, der Baumwolle und Tabak aus Serres und Prilep nach Skopje einfuhrte und dessen Vater aus Montenegro stammte. Als sie den Kaufmann fragten, ob sich bosnische oder albanische Muslime gegenüber der „raya“ besser verhielten, antwortete dieser wie folgt:

„[...] the most cruel, rapacious, and lawless Mussulmans in Turkey were the Albanians at Ipek, Diakovo, Prisren, Prishtina, and the Mahommedans near Prilip. The Bosnian Mussulmans are very oppressive, but after all it is ‘only because they are Mussulmans; they speak the same language as ourselves,’ whereas Albanians and

¹⁰⁰⁸ *Shkupi*, 22. Oktober 1911, Nr. 8, 2.

¹⁰⁰⁹ *Shkupi*, 19. September 1911, Nr. 4, 2.

¹⁰¹⁰ *Shkupi*, 15. Oktober 1911, Nr. 7, 2.

¹⁰¹¹ PRËNNUSHIT (Hg.), *Kângë popullore gegnishte*, 4-5, 18, 46, 60.

Osmanlis, 'not speaking our language,' would be enemies, whether Mussulmans or no.¹⁰¹²

Gleichzeitig beschrieb der Kaufmann die Albaner als verlässlich und stets ihr Wort haltend: „If the fiercest Arnaut give [sic] his word of 'Bessa' – peace – to the poorest rayah, he will keep it; the Bosnians have no such talisman, and scarce think a promise to the Christian sacred.“¹⁰¹³

Ganz unterschiedlich erscheinen zunächst die Wahrnehmungen Ekrem Bey Vloras und eines österreichisch-ungarischen Diplomaten bezüglich der Frage, welche Rolle Religion und Ethnizität für das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Gruppenmobilisierung spielten. So war Vlora noch 1911 der Meinung, nicht zuletzt aufgrund des weit verbreiteten Alphabetismus besitze innerhalb der Albaner der Glauben eine weitaus stärkere Einigungskraft als nationale Gefühle.¹⁰¹⁴ Vlora zufolge zerfiel die Bevölkerung Albaniens – inklusive Kosovos – in drei Teile: der

„Intelligenz des Landes, die mit ihren nationalen Prinzipien alle jene Ideen und Bestrebungen in sich vereinigt [...]. Sie bildet eine geringe Minorität, nur im Süden hat sie einen Teil der Bevölkerung für ihre Prinzipien gewonnen. Die zweite Gruppe ist das große Heer der hoch und niedrig stehenden Ungebildeten, welche sich weder um Nationalität noch um Sprache kümmern und alles guthießen, was ihre eigene Lebensart, ihren materiellen Gewinn nicht stört und in abträglicher Weise beeinflusst.“

Im Norden Albaniens seien hingegen 1909 die „[...] nationalen Kontraste und Reibungen [...] nicht so sehr zum Ausdrucke [gekommen], weil dort die Bevölkerung sich ihrer Nationalität noch nicht so klar bewußt ist.“¹⁰¹⁵ Demgegenüber hielt Lippich 1874 fest, dass „[...] beiden Confessionen das Gefühl der Zusammengehörigkeit und nationalen Gemeinschaft in hohem Grade eigen ist.“¹⁰¹⁶ Zieht man jedoch in Erwägung, dass die Bedeutung „national“ in der Verwendung des Konsuls in den 1870er Jahren nicht derjenigen Vloras 40 Jahre später, geschweige denn dem heutigen Verständnis von national und Nation, entsprach, sondern eher als die von Vlora beschriebene „eigene Lebensart“, liegen beide Einschätzungen

¹⁰¹² MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 166.

¹⁰¹³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 167.

¹⁰¹⁴ Vgl. Kapitel V.2.

¹⁰¹⁵ V[LORA], Die Wahrheit, 14, 22.

¹⁰¹⁶ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

nicht mehr so weit auseinander. Auch das Gewohnheitsrecht interpretierte Lippich als Teil der albanischen nationalen Traditionen:

„Pour toute loi ils reconnaissent un code à eux qu’anciennement un capitaine mirdite, Lech Zii, leur avait fait accepter. Le code-là, véritable constitution des montagnes, est un recueil de leurs traditions nationales, les Catholiques aussi bien que les Musulmans le respectent donc religieusement. C’est un lien qui, malgré leurs dissensions intérieures, et malgré la différence de religion, les réunit, pour ainsi dire, dans une unité législative. Or, quiconque connaît la ténacité avec laquelle les Albanais en général, et surtout les Highlanders de la Haute-Albanie, tiennent à leur nationalité, à leurs coutumes et tradition, comprend qu’il y a du danger d’y toucher brusquement.“¹⁰¹⁷

Gemäß Lippich spielten religiöse Zugehörigkeit und Stammeskonflikte eine untergeordnete Rolle:

„[...] denn die Hochländer sind, wenn auch confessionell geschieden und unter gewöhnlichen Verhältnissen durch Stamm- und Privatfehden entzweit, doch entschieden national gesinnt und Alles eher denn eifrige Anhänger der Pforte, welche nur so lange auf sie rechnen kann, als sie ihrer Freiheit nicht nahe tritt, oder ihnen allenfalls die Aussicht auf Kriegsbeute zu eröffnen im Stande ist.“¹⁰¹⁸

Österreich-ungarische Konsuln, die gerne die Begriffe „Nation“ und „Nationalität“ bei der Beschreibung der albanischen Bevölkerung verwendeten und mit dieser im regen Austausch waren, übernahmen diese Bezeichnung möglicherweise aus dem Albanischen. Das Wort „komb“ mit der gängigen Bedeutung Volk, Nation könnte aber auch als Gemeinschaft verstanden werden – so übersetzt zumindest Isa Blumi das Wort –¹⁰¹⁹, ohne das genau festgelegt sein müsste, ob Religion, ethnische und sprachliche Zugehörigkeit oder die Familie, der Stamm wichtiger war. Vielmehr ist es vorstellbar, dass sämtliche Elemente eine Rolle spielten, zu unterschiedlichen Zeiten jedoch einmal der eine, einmal der andere Aspekt wichtiger war.

¹⁰¹⁷ Lippich an Beust, Prisren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹⁰¹⁸ Lippich an Andrassy, Prisren, 6. Februar 1877, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁰¹⁹ BLUMI, Reinstating the Ottomans, 82-83.

Die Aussage Ernest Gellners bezüglich der bäuerlichen, lese- und schreibeunkundigen Bevölkerung in erster Linie Westeuropas gilt teilweise auch für die Zusammenhänge in Kosovo:

„In den alten Tagen ergab es keinen Sinn zu fragen, ob die Bauern ihre eigene Kultur liebten: Sie nahmen sie als selbstverständlich an, wie die Luft, die sie atmeten, und waren sich beider nicht bewußt. Aber als die Wanderung der Arbeitskräfte und der Einsatz der Bürokratie innerhalb ihrer sozialen Horizontes zu hervorstechenden Zügen wurden, lernten sie bald, daß es einen Unterschied machte, ob sie mit einem Vertreter der eigenen Volksgruppe zu tun hatte, der mit ihrer Kultur sympathisierte und sie verstand, oder mit jemandem, der ihr feindlich gegenüberstand.“¹⁰²⁰

Wenn auch im Falle Kosovos nicht die Industrialisierung die entscheidende Rolle in der Herausbildung ethnonationaler Identitäten in spätosmanischer Zeit spielte, sondern vielmehr die Krise des Osmanischen Reiches, die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Umbrüche und der damit verbundene starke Einfluss der Großmächte und der Balkanstaaten entscheidender waren, lässt sich die Frage nach dem Sinn und dem fehlenden Bewusstsein über eine bestimmte ethno-nationale Zugehörigkeit, wie es oben Gellner verdeutlicht, beispielhaft in einem von Visko Babatasi verfassten Beitrag in der in Brüssel erscheinenden Zeitschrift „Albania“ aufzeigen, in dem er ein Gespräch zwischen einem Albaner, der sich im Ausland befindet, und einem „Fremden“ (*i huaji*) beschreibt:

Fremder: Was bist Du, mein Herr?

Albaner: Ich bin Muslim (oder Christ, wenn er Christ ist)

Fremder: Gut, aber ich frage Dich nicht, welchen Glauben Du hast, sei so gut und sag mir, was Du bist.

Albaner: Du hast nicht verstanden; ich sage Dir, ich bin islamisch (oder katholisch oder Orthodox gegebenenfalls)

Fremder: Du hast nichts verstanden, nichts; ich frage Dich, welcher Nation (*komb*) Du angehörst. Weißt Du, was eine Nation ist?

Albaner: Ich weiß es nicht so genau.

Fremder: Eine Nation ist eine Gruppe von Menschen, die eine gemeinsame Herkunft hat, eine Sprache und eine bestimmte Lebensweise. Jetzt sag mir, was bist Du?

Albaner: Ich bin Türke.

¹⁰²⁰ GELLNER, Nationalismus und Moderne, 95.

Fremder: Gut, aber kannst Du Türkisch?

Albaner: Ich beherrsche es nicht; aber ein wenig kann ich es, ich habe es in der Schule gelernt.

Fremder: Sind Deine Bräuche wie die der Anatolier?

Albaner: Überhaupt nicht. [...]

Fremder: Dann bist Du kein Türke. Vielleicht bist Du Grieche oder Lateiner? Kannst Du die Sprache dieser Völker?

Albaner: Weder Griechisch noch Lateinisch ist meine Sprache; die Sprache habe ich von meiner Mutter in jungen Jahren gelernt, die Sprache, die ich zu Hause gehört habe, nennen sie albanisch.

Fremder: Das Albanische ist eine alte und schöne Sprache. Dann bist Du also Albaner.

Albaner: Ich bin Albaner, ich bin aber auch Türke.

Fremder: Wie kannst Du zwei Sachen zu gleichen Zeit sein? Du bist Albaner, Du bist nur Albaner und nichts anderes. Vielleicht bist Du mohammedanischer Albaner, aber Du bist kein Türke.

Albaner: Ich sage Dir, ich bin Türke. [...]"¹⁰²¹

Deutlich wird, dass in der albanischen Bevölkerung Ethnonyme zwar verwendet wurden und auch ein hiervon abgeleitetes Wort für die albanische Sprache existierte, dies aber nicht unbedingt etwas darüber aussagen muss, wie stark ein ethnisches Bewusstsein vorhanden war und ob dieses handlungsleitend wirkte. Für Kosovo lässt sich aber konstatieren, dass hier zwei gänzlich unterschiedliche Sprachen, das Slawische und das Albanische, aufeinandertrafen und so Abgrenzung sowohl auf albanischer als auch auf slawischer/serbischer Seite deutlicher ausgeprägt war, als in Regionen, die in sprachlicher Hinsicht homogener waren.

Türken

Die Bezeichnung „Türke“ für albanische Muslime findet sich in österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten,¹⁰²² in Berichten katholischer Geistlicher¹⁰²³ sowie in serbischen Kon-

¹⁰²¹ V. BABATASI, Kombi shqipetar, *Albania A* (1897/98), 181-182.

¹⁰²² Lippich an Andrassy, Prisren, 24. April 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197; Lippich an Andrassy, Prisren, 9. Februar 1877, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219; Waldhart an Haymerle, Prisren, 23. Juni 1880, Nr. 53. HHStA PA XVII/Kt. 37; Hickel an Kálnoky, Prisren, 16. Mai 1885, Nr. 56. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256; Heimroth an Aerenthal, Uesküb, 5. Februar 1911, Nr. 18. HHStA PA XXXVIII/Kt. 441.

¹⁰²³ Soppi an Barnabò, Giacova, 24. April 1862. PF SC Servia Bd. 5, f. 40v; Soppi an Barnabò, Giacova, 24. März 1871. PF SC Albania Bd. 40, f. 42v.; Visitationsbericht Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember

sulatsberichten,¹⁰²⁴ Erinnerungen und Abhandlungen.¹⁰²⁵ Albaner selbst verwendeten als Eigenbezeichnung, wie oben bereits beschrieben wurde, ebenfalls den Begriff, daneben war aber auch derjenige der „albanesischen Türken“ in Gebrauch.¹⁰²⁶ Lokale Serben verwendeten parallel zu „Arnaut“ ebenfalls „Türken“, wenn sie albanische Muslimen meinten, wobei die Sicht auf die „Türken“ sehr negativ war. So wurden diese als träge und arbeitsscheu beschrieben. Nikola Popović zufolge arbeiteten die „Türken“ in Prishtina bis 1878 nur selten als Händler und Handwerker, sie lebten als Aga und machten nicht viel anderes als im Kaffeehaus zu sitzen und bei Kaffee, Tee und Tabak inhaltslose Gespräche zu führen.¹⁰²⁷ Zum Zweiten wurden die „Türken“, wie es am Beispiel eines albanischen Feldhüters in der Region Prishtina beschrieben wird, als „Herren“ (*gospodar*), hochmütig, voller Missachtung und arrogant beschreiben. Daneben bezog sich „Türke“ und „türkisch“ auf den osmanischen Staat: Die „wilde türkische Herrschaft“ wurde in einem Atemzug mit dem „arnautischen Unrecht“ genannt.¹⁰²⁸ Daneben konnte der Begriff aber auch eine deutlich ethnische Färbung erhalten und bezog sich auf eine städtische türkisch-osmanisch geprägte Oberschicht, deren Exklusivität sich auch bei ethnischen Nichttürken an der Verwendung der osmanisch-türkischen Sprache festmachte.¹⁰²⁹

Serben, Altserben, osmanische Serben, Bulgaren, Slawen, Shkje

Serbische Konsuln, Reisende und Politiker bezeichneten die lokale slawische orthodoxe Bevölkerung nahezu ausschließlich als Serben (*Srbi*) oder Altserben (*Staro-Srbi*), in bestimmten Fällen, wie oben bereits geschildert, auch als *raya*. Die Eigenbezeichnung „Srbi“ ist in Kosovo vor allem von der Elite, das heißt von lokalen Geistlichen, Lehrern und Kaufleuten,¹⁰³⁰ aber auch in serbischen Volks- und Heldenliedern aus Kosovo belegt, in denen auch die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 besungen wurde.¹⁰³¹ Der Begriff trug eine poli-

1893. PF N. S. Bd. 69, f. 732v; Bieno an Ledóchowski, Prizren, 7. Januar 1900, Nr. 7. PF N. S. Bd. 355, f. 603r.

¹⁰²⁴ Ivanić an Lozanić, Priština, 28. August 1894, Nr. 82. AS MID PO 1894 Fasz. IV/Dos. V; Nušić an Bogićević, Priština, 27. Mai 1895, Nr. 54. AS MID PO 1895 Fasz. I/Dos. IX; DSP I/2, 578.

¹⁰²⁵ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 190-191, 294, 304; NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 60-61, 89, 91-92, 99, 129.

¹⁰²⁶ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse XII/1.

¹⁰²⁷ So beispielsweise Janićije POPOVIĆ, *U mraku zuluma*, in: Vesna ARSENIJEVIĆ (Hg.), *Kosovo – zemlja živih 1389-1989. U znaku Časnoga Krsta i slobode zlatne*. Beograd 1989, 293-295.

¹⁰²⁸ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 199, 294, 304-305.

¹⁰²⁹ Hierzu ausführlicher in Kapitel VI.1.

¹⁰³⁰ So etwa die Verwendung durch Nikola Popović im 19. Jahrhundert, vgl. POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*. Siehe auch Sava Dečanac, Aksentije H. Arsić, Todor P. Stanković, Despot Badžović, Kosta A. Šumenković an Sava Grujić, Beograd, 2. Mai 1877. AS MID PO 1877 Fasz. II/Dos. VIII.

¹⁰³¹ Ivan Stepanovič JASTREBOV, *Obyčai i pēsni tureckich serbov*. 2. Aufl. S. Peterburg 1889, 52, 78, 79, 212, 442.

tische, ethnokonfessionelle und geographische Bedeutung und nahm Bezug auf das mittelalterliche serbische Reich und die serbisch-orthodoxe Kirche sowie das Fürstentum und das Königreich Serbien.¹⁰³² Auch in Bittschreiben und Beschwerdebriefen findet sich die Eigenbezeichnung, wie beispielsweise in einem Gesuch an den Sultan, das vom Priester Stefan Kostić und weiteren 63 Personen 1899 in Prishtina unterzeichnet wurde und in dem sich diese zu Beginn als „treue raya“ (verne raje) ausgaben, an einer späteren Stelle dann als „Serben“,¹⁰³³ während 1896 in einem Brief an die serbische Regierung 17 Serben aus Sveti Otac und Starac südlich von Preševo festhielten: „Wir sind Serben und möchten die serbische Freiheit ausdehnen [...]“.¹⁰³⁴ Neben diesen Begriffen verwendete die kosovo-serbische Elite die Bezeichnungen „Altserbe“ (*Staro-Srbi*) und „altserbisches Volk“ (*staro-srpski narod*), so beispielsweise 1877 in dem bereits zitierten Schreiben des Archimandriten Sava Dečanac, des Rektors des Prizrener Priesterseminars und späteren Bischofs von Žiča, des aus Niš stammende und in Prizren wirkenden und späteren serbischen Konsuls Todor P. Stanković und des Kaufmanns Aksentije H. Arsić aus Prishtina. Sie schrieben, dass sie sich auf „Wunsch des altserbischen Volkes“ als „Bevollmächtigte“ in Belgrad aufhielten und forderten die Aufstellung einer *četa* (bewaffnete Bande) von „Altserben“. Das „Volk“ (*narod*) in Altserbien bestehe aus „reinen Serben, die sich mit ihren serbischen Brüdern vereinigen möchten.“¹⁰³⁵ Daneben war kurz nach der jungtürkischen Revolution 1908 auch die Bezeichnung „osmanische Serben“¹⁰³⁶ in Gebrauch. Ähnlich wie Albanischsein oft gleichbedeutend mit Muslimischsein war, implizierte die Bezeichnung „Serbe“ die Zugehörigkeit zur Orthodoxie,¹⁰³⁷ Erinnerungen an das mittelalterliche serbische Königreich der Nemanjiden und seit dem 19. Jahrhundert auch die Verbundenheit gegenüber dem neu gegründeten serbischen Staat. Dies spiegelt sich etwa in einem Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren wider, der 1874 die christlich-slawische Bevölkerung in Niš und Prizren als „eine der großen Mehrzahl nach rein serbi-

¹⁰³² Vgl. hierzu auch die Anmerkungen Cvijićs zu „Serbe“ als Fremdbezeichnung, Jovan CVJIĆ, *Remarks on the Ethnography of the Macedonian Slavs*. London 1906, 13.

¹⁰³³ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 347-348.

¹⁰³⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 214-215.

¹⁰³⁵ Sava Dečanac, Aksentije H. Arsić, Todor P. Stanković, Despot Badžović, Kosta A. Šumenković an Jovan Ristić, Beograd, 10. Juli 1877. AS MID PO 1877 Fasz. II/Dos. VIII. Vgl. auch Sava Dečanac, Aksentije H. Arsić, Todor P. Stanković, Despot Badžović, Kosta A. Šumenković an Sava Grujić, Beograd, 2. Mai 1877. AS MID PO 1877 Fasz. II/Dos. VIII.

¹⁰³⁶ Rad narodne skupštine otomanskih Srba, 4.

¹⁰³⁷ Noch Mitte des 19. Jahrhunderts hatte Vuk St. Karadžić die serbische Nation ausschließlich über die Sprache und nicht auf der Grundlage von religiöser Zugehörigkeit versucht zu definieren, konnte sich aber mit seinen Ansichten nicht durchsetzen. Vgl. KARADŽIĆ, *Srbi svi i svuda*. Ausführlich hierzu SUNDHAUSEN, *Geschichte Serbiens*, 91-95.

sche“ wahrnahm, die „[...] an den Traditionen ihrer vor-osmanischen Blütezeit mit Zähigkeit festhält, ihr Heil von einem großserbischen Zukunftsstaate erwartet [...]“.¹⁰³⁸ Eine ethnische Abgrenzung der Serben in Prizren zeigt sich auch im Konflikt mit dem dort residierenden orthodoxen Metropolit Meletios, demgegenüber diese 1875 hervorhoben, dass „[...] er als hellenischer Bischof in Prisen nichts mehr zu suchen habe [...]“.¹⁰³⁹ Todor P. Stanković, der als Übersetzer aus dem Osmanischen bei der zweisprachig auf Osmanisch und Serbisch erscheinenden Zeitung *Prizren* tätig war, veränderte das im osmanischen Original häufiger gebrauchte Ethnonym „Bulgare“ meist zu „Serbe“.¹⁰⁴⁰ In einem Beitrag betonte er, die Mehrheit der Bevölkerung im Sancak Prizren setze sich nicht aus „Türken“ – hier meinte er die muslimische Religionszugehörigkeit – und „Albanern“ (*Arnaut*), vom nationalen Standpunkt aus betrachtet, zusammen, sondern aus „Christen, die ihrer Nationalität nach richtige Serben“ seien. Auch in Prizren und im gesamten Sancak sei die Bevölkerung, abgesehen von 700 „lateinischen Häusern“ größtenteils „christlichen Glaubens“ und der Nationalität nach „reine Serben, und sie spricht ihre eigene serbische Sprache“.¹⁰⁴¹

Albaner verwendeten unterschiedlicher Begriffe für die slawische Bevölkerung. Für die Bezeichnung „Serben“ existierte neben „Srbovi“ (alb. Pl. *Serbe/Serbian*),¹⁰⁴² auch *Shka/Shkja/Shqia*, Pl. *Shkje/Shqe*),¹⁰⁴³ daneben wurde seltener auch allgemein von „Slawen“ gesprochen.¹⁰⁴⁴ Bilder und Wahrnehmungen der „Serben“ wie auch der „Shkje“ waren negativ, feindlich und abschätzig konnotiert. In einem Artikel der Zeitung *Shkupi* wurden die Serben 1911 als skrupellos, hochnäsiger, streitsüchtig und grausam beschrieben. Sie stifteten Unruhe, über die Albaner setzten sie Lügen in die Welt, die überall verbreitet würden.¹⁰⁴⁵ Auch in albanischen Volksliedern aus Kosovo ist der Begriff „Shka“ präsent, wobei sowohl Montenegriner als auch Serben so bezeichnet werden und ein zentrales The-

¹⁰³⁸ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

¹⁰³⁹ Lippich an Andrassy, Prisen, 14. Juni 1875, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

¹⁰⁴⁰ So KALESHI/KORNUMPFF, *Das Wilajet Prizren*, 234 Anm. 146.

¹⁰⁴¹ *Prizren*, 25. September 1871, Nr. 7, 1.

¹⁰⁴² *Shkupi*, 15. Oktober 1911, Nr. 7, 2; *Shkupi*, 5. November 1911, Nr. 10, 1; *Shkupi*, 1. April 1912, Nr. 23, 2.

¹⁰⁴³ *Shkupi*, 19. September 1911, Nr. 4, 2; *Shkupi*, 19. September 1912, Nr. 33, 2. Siehe auch DURHAM, *High Albania*, 173. Vgl. auch die weibliche Form „Shkinja“ in einem albanischen Volkslied bei Norbert JOKL, *Vuks albanische Liedersammlung*, herausgegeben und mit sprachwissenschaftlich-sachlichen Erläuterungen versehen, in: Ljub. STOJANOVIĆ (Hg.), *Zbornik filoloških i lingvističkih studija A. Beliću povodom 25-godišnjice njegova naučnog rada posvećuju njegovi prijatelji i učenici*. Beograd 1921, 33-86, hier 83. Zu dem Begriff vgl. Bardhyl DEMIRAJ, „Der Slawe“, *shqau*, im Albanischen. Eine ethnolinguistische Fallstudie zu Herkunft und Aussagekraft einer Fremdbezeichnung, *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/2007), 406-421.

¹⁰⁴⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 319. *Shkupi*, 19. September 1912, Nr. 33, 2.

¹⁰⁴⁵ *Shkupi*, 19. September 1911, Nr. 4, 2.

ma der Widerstand gegen territoriale Abtretungen an Montenegro 1878 ist.¹⁰⁴⁶ Dass mit dem Ethnonym „Shka“ gerade die fortwährende militärische Bedrohung durch Montenegro und Serbien verbunden war, zeigt sich in einem Artikel der Zeitschrift *Albania* aus dem Jahr 1897/98, in dem es hieß: „Wir möchten im Augenblick unter der Herrschaft Seiner hohen Majestät des Sultans leben; die Entwicklungen zwangen uns zur Furcht, vielleicht wird irgendeine Hilfe kommen, um uns vor der Gefahr der Shqe zu retten.“¹⁰⁴⁷

Ein slawisch-mazedonisches Bewusstsein

Ethnische Identifikationen waren nicht nur in der orthodoxen serbischen Bevölkerung, sondern auch in der slawischen Bevölkerung Makedoniens vorhanden. Dass diese sich Ende des 19. Jahrhunderts nicht ausschließlich bulgarisch fühlte, legen österreichisch-ungarische Konsulatsberichte nahe. So hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1874 fest, dass die christlich-slawische Bevölkerung

„[...] Skopia's, energielos und gedrückt wie sie zwar noch ist, doch zu sehr bulgarisch denkt und fühlt, als daß man ihren künftigen Anschluß an ein allfälliges autonomes Bulgarien bezweifeln könnte. Höchstens wäre der Umstand zu berücksichtigen, daß die Bulgaren Skopia's sich als einen macedonischen, von den eigentlichen Donaubulgaren getrennten Bruchtheil der Gesamtnation zu betrachten beginnen, eine Tendenz, die besonders stark in dem intelligenten Köprili vertreten ist und von dort aus lebhaft verbreitet wird. Ob dieselbe praktische Folgen für die Zukunft haben wird, ist allerdings noch nicht abzusehen.“¹⁰⁴⁸

Derartige Diskurse fanden, wie obiges Zitat zeigt, in erster Linie in gebildeten städtischen Schichten statt und wurden von Priestern, Lehrern und ihren Schülern sowie von Kaufleuten geführt. Es ist anzunehmen, dass im Zuge der Machtpolitik Serbiens und Bulgariens und ihrer Versuche, die lokale Bevölkerung in Makedonien zu nationalisieren, die Begriffe „Serbe“ und „Bulgare“ stärkere Verbreitung fanden. So hielt auch Niko Županić 1912 fest, dass es mit der „politischen Propaganda“ zusammenhänge, wenn sich ein „MacedoSlave“ als Serbe oder Bulgare bezeichnete.¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁶ Qemal HAXHIHASANI/Miranda DULE (Hgg.), *Epika historike*. Bd. 2. Tiranë 1981, 283; PRËNNUSHIT (Hg.), *Kângë popullore gegnishte*, 6.

¹⁰⁴⁷ ANONYM, Maleziu, *Albania A* (1897/98), 127.

¹⁰⁴⁸ Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHSStA PA XXXVIII/Kt. 203.

¹⁰⁴⁹ ŽUPANIĆ, *Altserbien*, 30.

Die geringe Festigung ethnonationaler serbischer Konzepte innerhalb der slawisch-orthodoxen Bevölkerung

Ethnische Zugehörigkeiten spielten für die Mehrheit der schreibe- und leseunkundigen lokalen Bevölkerung wohl eine eher untergeordnete Rolle, während in Städten sicherlich auch nicht oder wenig alphabetisierte Bevölkerungsgruppen von Elitendiskursen erfuhren oder sogar an diesen teilnehmen konnten. Aber auch im ländlichen Raum und innerhalb des bäuerlichen Milieus wurden Ethnonyme verwendet, wobei diese divergierende Bedeutung trugen und nicht mit den mehrheitlich zu diesem Zeitpunkt vorhandenen Sinngehalten übereinstimmen mussten. Dies veranschaulicht sehr eindrücklich ein Gespräch, das Spiridion Gopčević 1881 mit Bewohnern des slawischen orthodoxen, nördlich von Shkodra in mehrheitlich albanischer Umgebung gelegenen Dorfes Vraka führte und das, auch wenn die Region nicht Teil des Vilayets Kosovo, sondern Teil des Vilayets İşkodra war, im Folgenden als beispielhaft gelten kann:

„Hier hätte mich die Freude, unter Landsleuten zu sein, bald eine Dummheit begehen lassen.

Ich war abgestiegen und hatte mich zu einem kleinen Trunk inmitten der vermeintlichen Montenegriner niedergelassen. Ich frug meine Wirthe, ob hier herum lauter Serben wohnten. Diese versetzten befremdet, dass es hier lediglich Albanesen gäbe.

– Aber ihr seid doch keine Škipetaren, sondern Montenegriner! rief ich aus.

– Was, wir sind Montenegriner? Wer sagt das? schrien mich die Versammelten entrüstet an.

– Nun, sprecht ihr nicht mit mir serbisch? frug ich verdutzt.

– To nije srpski; govorimo ‚naški‘! (Das ist nicht serbisch; wir sprechen ‚das unsrige‘) gab man mir zur Antwort.

– Aber das ist doch ganz dasselbe! suchte ich meine Zuhörer zu belehren. In Dalmatien nennen es die Slaven ‚naški‘ oder ‚ilirski‘, es ist jedoch trotzdem ‚srpski‘ und dieselbe Sprache, welche die Montenegriner reden, ohne dass es ihnen deshalb einfällt zu sagen: ‚Wir reden ‚crnogorski‘.

Als meine Zuhörer dies nicht begreifen wollten, fügte ich hinzu:

– Auch ihr seid ja eigentlich Montenegriner, denn so viel ich weiss, wurde Vraka ungefähr vor einem halben Jahrhundert durch montenegrinische Emigranten gegründet.

– Wer hat das gesagt? riefen meine Zuhörer entrüstet.

– Ich habe es in einem Buche gelesen, meinte ich etwas verlegen.

– Wo ist der Verfasser desselben? Er soll seine Lügen teuer bezahlen!

Ich sah ein, dass die guten Vrakaner im Laufe der Zeit ihr ganzes Nationalitätsgefühl verloren und jetzt gut albanesisch gesinnt waren. Diese Entdeckung betrückte mich, aber ich liess es mir nicht anmerken. Ich hätte den Renegaten gerne die verfängliche Frage gestellt, woher es denn komme, dass sie nicht albanesisch sondern serbisch sprächen und griechisch-orthodoxer Religion seien. Doch wollte ich mich nicht zu tief einlassen und zudem drängte die Zeit. Ich brach daher auf.¹⁰⁵⁰

Dieses Beispiel zeigt sehr schön die teils geringe Festigung ethnonationaler serbischer Konzepte innerhalb der slawisch-orthodoxen Bevölkerung.¹⁰⁵¹ Daneben wird deutlich, dass existierende Ethnonyme – hier die Bezeichnung „Albaner“ – aufgegriffen und verwendet wurden, nicht aber die albanische Bezeichnung „shqip“ für ihre Sprache. Während im Albanischen eine eigene Bezeichnung für die Sprache existiert, nannten und nennen auch heute slawischsprachige Bevölkerungsgruppen – wie im obigen Beispiel der Vrakaner – die Sprache, die sie untereinander sprechen, „naški“ (das Unsere), während gebildete Kreise im Falle des Serbischen diese als „srpski“ bezeichneten, daneben aber auch „naški“ und „naši krajevi“ (unsere Gegenden) verwendeten.¹⁰⁵²

Ethnizität und ethnische Zugehörigkeit waren im spätosmanischen Kosovo nicht statisch und fest, sondern fließend und veränderbar, und Ethnonyme waren im Falle eines Religionswechsels austauschbar. So hielten Mackenzie und Irby fest, dass „[...] if a Serb forsakes his religion he at once loses the name of Serbian, and is henceforth termed ‘Arnaout.’”¹⁰⁵³ Zwar heißt es auch analog in einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht, dass „die Albanesen griechischen Glaubens schlechtweg Serben genannt werden [...]”,¹⁰⁵⁴ es scheint aber, dass der Diplomat den Namen „Albanesen“ allgemein für die „Bewohner Albanien’s“ verwendete – dies präziserte er nämlich auf Anfrage aus dem österreichisch-ungarischen Außenministerium und wies darauf hin, dass er mit seiner ursprünglichen Aussage nicht den „competenteren Ethnographen“, die ausschließlich von Serben ausgehen, widersprechen wollte. Dass Albanischsein nicht selten gleichbedeutend war mit Muslimischsein, zeigt sich auch in den Beobachtungen Ippens, der 1892 etwas irritiert notierte, dass auch die slawische Bevölkerung in dem nördlichen Vilayet Kosovo und

¹⁰⁵⁰ GOPČEVIĆ, Oberalbanien, 186-187.

¹⁰⁵¹ Hierauf verweist bereits CLEWING, Religion und Nation, 165-167.

¹⁰⁵² So beispielsweise POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 242.

¹⁰⁵³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 219-220.

¹⁰⁵⁴ Hickel an Kálnoky, Prisren, 10. Mai 1887, Nr. 31. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

dem Sancak Yeni Pazar als „Arnauti“ bezeichnet wurden und der Name „Arnautluk“ auch für diese Region verwendet wurde.¹⁰⁵⁵

Auch die Berichte Milan Rakićs zeigen, dass Ethnonyme mehrdeutig waren und vor allem vor dem Hintergrund aktueller lokaler Ereignisse und Entwicklungen je nach Kontext durch andere Ethnonyme ersetzt und wie sehr Eigen- und Fremdwahrnehmung der lokalen slawischen Bevölkerung beeinflusst werden konnten. An dieser Stelle sei auch an das bereits beschriebene Beispiel von Serben in Peja erinnert, die sich 1905 als „Russen“ bezeichneten, was auf den starken Einfluss russischer Mönche im Kloster Visoki Dečani und des russischen Konsuls in Mitrovica zurückzuführen ist.¹⁰⁵⁶ Freilich lässt sich nicht ausschließen, dass angesichts des lokalen Konflikts in Peja der Begriff „Russen“ in erster Linie als Synonym für die Parteigänger der russischen Mönche gebraucht wurde. Auch Elmaz Bib Doda beschrieb die rasche Austauschbarkeit von Ethnonymen innerhalb der slawischen Bevölkerung. Über den orthodoxen Pfarrer in dem Dorf Ničpur (alb. *Niçpur*) im heutigen Westmakedonien an der Grenze zu Albanien berichtete Bib Doda, dass dieser bis 1903 dem Exarchat angehört hatte, sich seit diesem Zeitpunkt aber, als

„[...] die Bulgaren in der Türkei sich verhasst gemacht hatten, samt seinen Glaubensgenossen zum Patriarchate zugewendet hatte. Diese Glaubensänderung ließ sich damals wie an allen anderen Orthodoxen des Rekatales [...] konstatieren, und seither nennen sich diese Leute, die zuvor ‚Bulgaren‘ gewesen waren, immer ‚Serben‘.“¹⁰⁵⁷

Die Beispiele zeigen insgesamt, dass größte Vorsicht geboten ist, von Ethnonymen, die die lokale Bevölkerung verwendete, auf ethnische Zugehörigkeiten und existierende Selbstwahrnehmungen und Identitäten im heutigen ethnischen und nationalen Verständnis zu schließen.

Heimat

Zusammengehörigkeitsgefühle bezogen auf die eigene „Heimat“ belegen die verwendeten Quellen sowohl für die albanische wie die serbische Bevölkerung, wobei nicht immer klar hervorgeht, ob es sich bei der „Heimat“ um eine engere Lokalität, den Geburts- oder Wohnort oder ein umfassenderes Gebiet mit spezifischen Merkmalen handelt. Starke Hei-

¹⁰⁵⁵ IPPEN, Novibazar, 13.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Kapitel IV.2.

¹⁰⁵⁷ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 16.

matverbundenheit attestierten österreichisch-ungarische Diplomaten den Albanern. So hielt der Vizekonsul in Prizren über die Stämme Gashi, Krasniqi, Bitushi und Berisha im Bergland von Gjakova fest: „Ces Albanais sont très attachés à leur patrie et préfèrent la mort même à l'exil.“¹⁰⁵⁸ Bei der Gründung der Liga von Prizren und territoriale Bedrohung durch Serbien und Montenegro in den folgenden Jahren spielte die Verteidigung der Heimat (osm./türk. *vatan*) eine zentrale Rolle. In den Worten des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren 1885 erklärten die albanischen Stammeschefs des Berglandes von Gjakova in Peja, „wenn es sich darum handeln werde, die eigene Heimat gegen Angriffe montenegrinischer Seits zu vertheidigen, könne die Regierung mit Sicherheit auf mindestens 10.000 Streiter zählen.“¹⁰⁵⁹ Auch die Statuten der Liga beziehen sich in zwei Artikeln direkt auf das „Vaterland“, so werden einmal die „Feinde der Nation und des Vaterlandes“ angesprochen, das andere Mal die Bereitschaft betont, „für Reich, Nation und Vaterland“ Blut zu vergießen.¹⁰⁶⁰ Georg W. Gawrych hat in seiner Analyse eines 1874 von Sami Frashëri auf Osmanisch veröffentlichten Theaterstücks über die albanische Besa, in der Frashëri auch Heimat als patriotisches Konzept erörterte, gezeigt, dass mit *vatan* zunächst der Geburtsort, ein bestimmtes Dorf oder eine Stadt gemeint war und sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hieraus die Bedeutung von Vaterland oder Heimat entwickelte, wobei – wie es in Frashëris Theaterstück auch detailliert thematisiert wird – ein osmanisches und ein albanisches *vatan* existierte.¹⁰⁶¹

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts berief sich auch die serbische Bevölkerung im Osmanischen Reich explizit auf ihre „Heimat“. Nićifor Perić, der Metropolit von Raška-Prizren, appellierte 1901 vor dem Hintergrund der gerade erfolgten Auswanderung einer Gruppe von Serben an das Heimatgefühl der lokalen Serben, indem er betonte, „die Heimat muss bewahrt werden, muss geschützt werden [...]“¹⁰⁶² Im Gründungsdokument der 1908 vor dem Hintergrund der jungtürkischen Revolution und der Parlamentswahlen gebildeten „Organisation des serbischen Volkes im Osmanischen Reich“ nahmen die „osmanischen Serben“, wie sich die Verfasser des Textes bezeichneten, durchgängig auf „unsere Heimat“, „unsere gemeinsame Heimat“ und „unsere osmanische Heimat“ Bezug, wobei sich sämtli-

¹⁰⁵⁸ Lippich an Beust, Prizren, 13. April 1870, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹⁰⁵⁹ Hickel an Kálnoky, Prizren, 19. November 1885, Nr. 109. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256. In den Statuten der Liga von Prizren heißt es im Artikel 16, die Unterzeichner seien bereit, „für Reich, Nation und Vaterland ihr Blut [zu] vergiessen [...]“. Vgl. Actenstücke, Bd. 2, 115.

¹⁰⁶⁰ Actenstücke, Bd. 2, 114, 115.

¹⁰⁶¹ GAWRYCH, *The Crescent*, 10-11, 16-18, 37.

¹⁰⁶² Vesna ARSENJEVIĆ (Hg.), *Kosovo – zemlja živih 1389-1989. U znaku Časnoga Krsta i slobode zlatne*. Beograd 1989, 401-402.

che Begriffe auf die noch unter osmanischer Herrschaft stehenden von Serben bewohnten Gebiete bezog.¹⁰⁶³ Während die Heimat folglich räumlich, ethnisch und in einem imperialen Rahmen gedeutet wurde, betonten die Verfasser gleichzeitig, dass mit der Verkündung der neuen osmanischen Verfassung die Rahmenbedingungen geschaffen wurden für eine „friedliche Entwicklung aller Staatsbürger ohne Unterschied der Religion und der Nationalität“. Insbesondere zu dem „Bruder, den Türken“ wollte man nun Verbindungen aufnehmen.¹⁰⁶⁴ Gleichzeitig wurde im Parteiorgan der Organisation, der Zeitung *Vardar*, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Feindschaft zu Österreich-Ungarn eine gemeinsame Heimat von Albanern und Serben beschworen, so wurde bedauert, dass sich die beiden Volksgruppen feindschaftlich gegenüber stünden, anstatt „[...] gemeinsam zum Schutz der gemeinsamen Heimat bereit zu stehen [...]“.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶³ Rad narodne skupštine otomanskih Srba, 1, 3, 4.

¹⁰⁶⁴ Rad narodne skupštine otomanskih Srba, 5.

¹⁰⁶⁵ *Vardar*, 12. Oktober 1908, Nr. 7, 1.

VI. Kommunikation und soziale Praxis

1. Sprache und Mehrsprachigkeit

Angesichts des Zusammenlebens unterschiedlicher sprachlicher und ethnischer Gruppen im Vilayet Kosovo lässt sich nach Verbreitung und Formen von Mehrsprachigkeit fragen. Dabei lassen die zur Verfügung stehenden Quellen befriedigende Antworten über das tatsächliche Ausmaß von Mehrsprachigkeit nur begrenzt zu. Die alleinige Amtssprache des Osmanischen Reiches war auch in Gebieten mit nichttürkischer Bevölkerung das osmanische Türkisch, wobei die offiziellen Vilayetszeitungen, wie bereits erwähnt, bis 1888 zweisprachig auf Osmanisch und Serbisch erschienen. Ebenso wurde schon dargelegt, dass vor 1878 osmanische Beamte die lokalen Sprachen nur selten beherrschten und sich erst in den 1890er Jahren zunehmend ein Bewusstsein dafür entwickelte, dass die Beherrschung der Sprache der Mehrheitsbevölkerung, das Albanische, für eine erfolgreiche staatliche Integration dieser Gebiete von Nutzen war. Während auf der niederen Verwaltungsebene häufig albanische Muslime tätig waren, die der osmanischen Sprache mächtig waren, wurden in den anderen Fällen Übersetzer herangezogen.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, in welchen Regionen und in welcher Form albanisch-slawische Mehrsprachigkeit verbreitet war und welche Bedeutung die Verwendung der albanischen, der serbischen und der osmanisch-türkischen Sprache für das Selbstverständnis von Muslimen und Christen besaß. So bestand die Möglichkeit, durch den Einsatz einer bestimmten Sprache seine Identifikation mit einer bestimmten ethnisch-kulturellen Gruppe, aber auch einer bestimmten sozialen Schicht auszudrücken. Daneben waren nicht selten wirtschaftliche Gründe ausschlaggebend, warum jemand verschiedene lokale Sprachen oder das Osmanische erlernte. Dies war beispielsweise für die Ausübung bestimmter Berufe Bedingung, wie die des Übersetzers etwa, für andere Tätigkeiten wie die eines Gerichtsbeisitzers zumindest von Vorteil.¹⁰⁶⁶ Auch für Kaufleute waren Kenntnisse der verschiedenen Sprachen von Nutzen. Neben einer „natürlichen“ Mehrsprachigkeit, die sich durch den Kontakt zwischen den unterschiedlichen Sprachgruppen entwickeln konnte, war das Erlernen weiterer Sprachen durch den Schulbesuch möglich. Beides ist durch die individuelle Entscheidung gekennzeichnet, weitere Sprachen zu lernen. Insgesamt ist zwi-

¹⁰⁶⁶ So beherrschte Dragotin Radić aus Janjevo Türkisch-Osmanisch, Albanisch und Serbisch in Wort und Schrift, weshalb der österreichisch-ungarische Vizekonsul ihn als geeigneten Kandidaten für den Posten eines katholischen Gerichtsbeisitzers empfahl. Vgl. Lejhanec an Gołuchowski, Prisren, 17. December 1904, Nr. 216. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

schen der aktiven Beherrschung einer Sprache und der passiven, das heißt rezeptiven Mehrsprachigkeit zu unterscheiden,¹⁰⁶⁷ die im Vilayet Kosovo möglicherweise verbreiteter war als die aktive und perfekte Beherrschung mehrerer Sprachen.

Albanisch-slawische Mehrsprachigkeit

Gerade in den nördlichen Teilen des Vilayets Kosovo, in der Region Novi Pazar – Mitrovica – Vuçitërn, ist von einer ausgeprägten albanisch-slawischen Mehrsprachigkeit auszugehen. Hier spielte in den Gebieten, in denen orthodoxe und muslimische Slawen die Bevölkerungsmehrheit bildeten, das Serbische als Handels- und Kommunikationssprache eine wichtige Rolle, weshalb Kenntnisse des Serbischen auch innerhalb der albanischen Bevölkerung verbreitet waren. So konnten die Brüder Nexhip, Ferad und Aydin Draga Serbisch sprechen, lesen und schreiben,¹⁰⁶⁸ und auch Hasan Prishtina und seine Familie samt weiblicher Familienangehöriger sprachen Serbisch.¹⁰⁶⁹ Im Sancak Yeni Pazar waren die Märkte von Sjenica und Novi Pazar von überlokaler Bedeutung. Ippen zufolge wurden diese Märkte von den Albanern der gesamten Region besucht, weshalb diese das „slawische Idiom“ erlernt hätten.¹⁰⁷⁰ Auch in Pešter, dem südlich und südöstlich von Sjenica bis Rožaje gelegenen Gebiet, führte der enge Kontakt zwischen slawischen und albanischen Muslimen zu einer ausgeprägten Mehrsprachigkeit, wobei im alltäglichen Umgang miteinander das Slawische verwendet wurde, im Privaten aber weiterhin albanisch gesprochen wurde. So hielt Ippen wie folgt fest:

„Dieses zum Teil von Albanesen besiedelte Gebiet ragt wie ein Keil in die slavische Bevölkerung hinein, zu beiden Längsseiten von rein slavischen Bezirken umgeben und nur an der Basis mit den albanesischen Bezirken Gusinje und Ipek zusammenhängend. Die Albanesen leben hier überall mit den Bosniaken vermengt, sie haben daher deren Sprache vollkommen erlernt und einiges von den Sitten derselben angenommen. Doch haben sie bisher auch ihre albanesische Sprache bewahrt, deren sie sich stets untereinander bedienen, haben ferner ihre Tracht, ihre Sitten und Gebräuche nahezu vollständig beibehalten und manche derselben sogar ihren bosniakischen Nachbarn, besonders deren mohammedanischen Teile mitgeteilt.“¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁷ Vgl. zur Mehrsprachigkeitsforschung etwa Claudia Maria RIEHL, Sprachkontaktforschung. Eine Einführung. 3., überarb. Aufl. Tübingen 2013.

¹⁰⁶⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 319.

¹⁰⁶⁹ So auch CLAYER, *Aux origines*, 76; CLAYER, *Le Kosovo*.

¹⁰⁷⁰ IPPEN, *Novibazar*, 113.

¹⁰⁷¹ IPPEN, *Novibazar*, 113.

Ähnlich berichtete Elmaz Doda über das im heutigen Westmakedonien gelegene Dorf Žirovnica, dessen Bewohner sich mehrheitlich aus slawischen Muslimen, zum geringeren Teil aus albanischen Muslimen zusammensetzten, dass die dortige Umgangssprache vorwiegend Slawisch war, das Albanische aber auch von den slawischen Muslimen verstanden wurde.¹⁰⁷²

Mehrsprachigkeit bedeutete folglich keineswegs, dass alle Sprachen gleichermaßen beherrscht wurden; während rezeptive Mehrsprachigkeit wahrscheinlich weit verbreitet war, dominierte häufig die eine oder die andere Sprache. Dies spiegelt sich auch in den Reisebeschreibungen Mackenzies und Irbys wider. So schilderten diese, wie ihr albanischer, aus Peja stammender Reiseführer auf dem Weg von Rožaje nach Peja „suddenly turned round, [...] and shrieked out in Serbian, but with a most un-Serbian sharpness of voice and accent [...]“.¹⁰⁷³ Auch während ihres Aufenthaltes in Peja und dem serbischen Patriarchatskloster Peć machten Mackenzie und Irby die Beobachtung, dass Albaner auch Serbisch sprachen, hier ein „[...] civil spoken Albanian did most of the conversation, speaking Serbian, with which, like other Albanians in Ipek, he seemed perfectly familiar.“¹⁰⁷⁴ Gleichzeitig mag der „un-serbische“ Akzent, den die beiden Reisenden bei ihrem albanischen Reiseführer bemerkten, ein Hinweis darauf sein, dass manche Albaner das Serbische sicherlich sprachen, es jedoch nicht perfekt beherrschten.

Dass die nicht dominante Sprache teils nur wenig gesprochen wurde, zeigen auch die Reisebeschreibungen Edith Durhams, die auf ihrer Reise von Shkodra nach Prizren von einem „muslimischen Serben“ aus Plevlje berichtete, der sich auf der Rückreise dorthin befand und sich in der Nähe von Puka der Reisegruppe angeschlossen hatte:

„The Serb, a civil fellow, spoke little Albanian and kept quite apart from the others. He was deathly tired, [...]. We sat round a fire on the ground – the two beaky-nosed, grey-eyed Djakova men and the two soldiers. The Serb – though a Turkish subject and a Moslem – appeared to be considered as much a foreigner as myself.“¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷² DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 18.

¹⁰⁷³ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 10.

¹⁰⁷⁴ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 36.

¹⁰⁷⁵ DURHAM, High Albania, 234.

Hier wird darüber hinaus deutlich, dass sich die Abgrenzung zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen auch anhand von Sprachzugehörigkeit vollzog und Gemeinsamkeiten wie Religion in den Hintergrund gedrängt werden konnten.¹⁰⁷⁶

Verschiedene Formen und Abstufungen von Mehrsprachigkeit existierten nicht nur in nördlichen Teilen des Vilayets Kosovo, sondern in der gesamten Region, wie weitere Quellen belegen. Leo Trotzki zufolge beherrschten die Albaner in Kosovo Serbisch und die Serben Albanisch, und in manchen Dörfern hatte sich eine gemischte serbisch-albanische Sprache herausgebildet.¹⁰⁷⁷ Letzteres war gerade im westlichen Kosovo in der Umgebung Gjakova, Rahovec und Prizren der Fall, wo weite Teile der Bevölkerung mehrsprachig waren. Für diese Region beschrieb Edith Durham ganz ähnlich wie Trotzki eine serbisch-albanische Mischsprache und äußerte sich über einen serbischen Mitreisenden in Gjakova wie folgt:

„He, as indeed did my travelling companions, spoke a mixture of Serb and Albanian, even to each other, and when I questioned him in Serb replied sometimes wholly in Albanian. I noticed that they never inflected their adjectives, but said ‘dobro, po dobro, mnogo dobro,’ i. e. good, more good, much good, for ‘good,’ ‘better,’ ‘best,’ as do the Slavs of Macedonia.“¹⁰⁷⁸

Handels- und Heiratsbeziehungen führten in dieser Region dazu, dass das Serbische auch bei den Albanern bis in den privaten Gebrauch vordrang und sich in der Umgebung von Rahovec eine lokale serbische Sprachvariante, das sogenannte Oravački/Ravački, herausbildete, das eine Mischung albanischer und serbischer/bulgarischer Sprachelemente darstellt und auch heute noch in Verwendung ist.¹⁰⁷⁹ Dass die albanische Sprache für die alltägliche Kommunikation von herausragender Bedeutung war, zeigt sich auch in den Ausführungen Ljubomir Kujundžićs, der in Rahovec geboren worden war und zeitweise in

¹⁰⁷⁶ Auch der österreichisch-ungarische Vizekonsul war der Meinung, dass zwischen albanischen und slawischen Muslimen „nur geringe Zuneigung“ bestünde, diese lediglich zusammenhielten, wenn es sich um die „Niederhaltung christlicher Aspirationen“ handelte oder es darum ging, „den Christen mit List oder Gewalt materielle Vortheile abzurufen.“ Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 17. März 1877, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁰⁷⁷ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege*, 150-151.

¹⁰⁷⁸ DURHAM, *High Albania*, 250.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Mark KRASNIQI, *Orahovac: Antropogeografska monografija varošice*, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* 2 (1957), 87-143. Auch heute wird das Oravački gesprochen, vgl. hierzu Mitra RELJIĆ, *Srpski jezik kao Ravački među orahovačkim Albancima danas*, *Slavistika* 12 (2008), 317-325. Bulgarische Sprachelemente drangen auch infolge der Wanderarbeit in Bulgarien in die Region Prizren ein. So JASTREBOV, *Stara Srbija*, 135-136, 149.

Gjakova und Prizren gelebt hatte¹⁰⁸⁰ und 1902 festhielt, „seit seiner Kindheit neben dem Serbischen auch Albanisch gelernt [...]“ zu haben.¹⁰⁸¹ Die mehrheitlich albanischsprachige Bevölkerung der Region Opoja verwendete Jastrebov zufolge im Kontakt mit den slawischen Muslimen der Gora die serbische Sprache.¹⁰⁸²

Aber auch nördlich von Rahovec, Gjakova und Prizren, in der Region Drenica, scheint Mehrsprachigkeit verbreitet gewesen zu sein. In der Beschreibung ihrer Reise in der zwischen Peja und Prishtina gelegene Region Drenica und dem dortigen Kloster Devič schilderte Edith Durham auch ihre mit der lokalen Bevölkerung geführte Unterhaltung. Während sie die Fragen ihrer Gesprächspartner in albanischen Ausdrücken wiedergab, verwendete sie für ihre Antworten auch serbische Wörter, was als Anhaltspunkt dafür gelten mag, dass die Bevölkerung in der Region Albanisch und Serbisch sprechen oder zumindest verstehen konnte.¹⁰⁸³ Wie in einem mehrsprachigen Umfeld die Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche dazu führen konnte, dass eine Sprache an Wichtigkeit verlieren und eine andere zur Hauptsprache werden konnte, beschrieb eindrücklich Edith Durham. Beim Besuch des südlich von Skënderaj in der Landschaft Drenica gelegenen orthodoxen Klosters Devič fragte Durhams albanischer Reisebegleiter, der nur ein wenig Serbisch sprechen konnte, den Archimandriten des Klosters, ob er auch Albanisch verstünde, worauf dieser wie folgt reagierte:

„He laughed heartily, and replied, ‘I am an Albanian.’ Born of Albanian parents, he explained he had spoken Albanian only as a child. But having joined the Orthodox Church, he was now a Servian, and Servian was more familiar to him than his mother tongue.“¹⁰⁸⁴

Eine eindeutige Interpretation der Passage fällt nicht leicht. Wahrscheinlich handelte es sich hier nicht um einen muslimischen Albaner, der zu Orthodoxie übertrat, sondern um einen orthodoxen Albaner, der in den orthodoxen Klerus eintrat und seine Zugehörigkeit diesem

¹⁰⁸⁰ Hilmi AGANI, Fjalori i Lubomir Kujunxhiçit në dritën e shqipes së Rahovecit e të Gjakovës. Prishtinë 1981, 7.

¹⁰⁸¹ KUJUNDŽIĆ, Srpsko-arnautski rečnik, 7.

¹⁰⁸² JASTREBOV, Stara Srbija, 136.

¹⁰⁸³ DURHAM, High Albania, 258. Hierauf verweisen auch Gespräche serbischer Konsuln mit Albanern, bei denen keine Übersetzer erwähnt werden. Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 304-305. Siehe auch das Schreiben des aus Peja gebürtigen Serben Milovan Miloševics an den serbischen Außenminister, in dem dieser sich für den Posten eines Kawassen in Prishtina bewarb und betonte, dass er Türkisch und Albanisch sowohl mündlich als auch schriftliche beherrsche, da er in „Altserbien“ geboren worden sei. Vgl. Milošević an Grujić, Beograd, 1. Juni 1890. AS MID PO 1890 Dos. I/Fasz. VII.

¹⁰⁸⁴ DURHAM, High Albania, 254.

gegenüber durch die Tatsache, dass die orthodoxe Kirche und ihre Kleriker in Kosovo sowohl in der Kirchensprache als auch in der Eigenwahrnehmung serbisch geprägt waren, auch durch die serbische Sprache ausdrückte. Um zu klären, ob es sich hier nicht doch um den Übertritt eines albanischen Muslims zur Orthodoxie handeln könnte,¹⁰⁸⁵ fehlen weitere Details in Durhams Beschreibung des Falles. Inwieweit es auch Übertritte zur Orthodoxie gegeben hat, kann aufgrund fehlender aussagekräftiger Quellen nicht beantwortet werden, auch wenn es einige Hinweise hierauf gibt.¹⁰⁸⁶ Übertritte zum Christentum waren eine Seltenheit. Der Abfall vom Islam war im Osmanischen Reich verboten und wurde mit Tod oder zumindest Exilierung bestraft. Die Region Drenica war zwar mehrheitlich albanisch muslimisch besiedelt, daneben lebten dort auch orthodoxe Slawen. Es ist aber durchaus denkbar, dass hier – ebenso wie in anderen Regionen des Vilayets – auch albanischsprachige Orthodoxe lebten, die eine albanische Eigenwahrnehmung besaßen und neben Albanisch auch Serbisch sprachen, sodass durch eine stärkere Bindung an die orthodoxe Kirche die serbische Sprache zunehmend in den Vordergrund rückte. Möglicherweise ist die Eigenbezeichnung des Archimandriten als „Serbe“ auch dahingehend zu verstehen, dass er damit vor allem seine Zugehörigkeit zum orthodoxen Klerus zum Ausdruck brachte, sich der Begriff folglich lediglich auf den sozioprofessionellen Bereich bezog, da gleichzeitig weiterhin eine albanische Selbstverortung existierte.

Derartige Wechsel der dominanten Sprache lassen sich ebenso bei katholischen Slawen beobachten. Da der katholische Klerus in Kosovo seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend albanisch dominiert wurde,¹⁰⁸⁷ kam es gerade bei slawischsprachigen katholischen Geistlichen zu Albanisierungsprozessen. So berichtete Durham zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass „[...] one of the most patriotic Albanian priests at Djakova was a Serb [= slawophon, E. F.] by birth – had spoken Serb only as a child, and now had almost forgotten it.“¹⁰⁸⁸

Prozesse der Albanisierung waren nicht nur innerhalb der katholischen slawischen Bevölkerung,¹⁰⁸⁹ sondern ebenso innerhalb der orthodoxen Slawen anzutreffen. In welchem

¹⁰⁸⁵ CLEWING, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo, 41 Anm. 80 geht von einer Konversion zur Orthodoxie aus.

¹⁰⁸⁶ In einem Relationsbericht der Propaganda Fide wird bei der Beschreibung der Verhältnisse in der Erzdiözese Scopia kurz erwähnt, dass auch die Muslime in dieser Region häufig konvertierten, genauer wird hierauf jedoch nicht eingegangen. Vgl. Primo Dochi an Jacobini, Roma, 6. November 1886, Relazione sullo Stato delle Missioni dell'Albania. PF SC Albania Bd. 43, f. 334r.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Kapitel IV.3.

¹⁰⁸⁸ DURHAM, High Albania, 254.

¹⁰⁸⁹ Zu Assimilationsprozessen in beide Richtungen vom 15.–17. Jahrhundert vgl. RIZAJ, Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII, 378.

Ausmaß sich dies ereignete, ist quantitativ nur schwer messbar. Serbische Zeitgenossen – wie auch manche heutige Historiker und Publizisten –, die einen großen Teil der albanischen Bevölkerung in Kosovo als eigentliche Serben betrachten, die dann albanisiert worden seien und die diese Bevölkerungsgruppen als Arnautasi¹⁰⁹⁰ bezeichneten, überschätzten jedoch diese Entwicklungen, die sicherlich anzutreffen waren, in ihrer zahlenmäßigen Bedeutung.¹⁰⁹¹ In Regionen, in denen albanische Muslime die überwiegende Mehrheit bildeten, nahmen slawische Bevölkerungsgruppen nach einer Konversion zum Islam häufig auch die Sprache der Mehrheitsbevölkerung, das Albanische, an. Branislav Nušić zufolge sprachen in der mehrheitlich von orthodoxen Slawen, daneben von albanischen Muslimen bewohnten Region Sirinić in den ausschließlich von Albanern bewohnten Dörfern¹⁰⁹² die Albaner – sowohl Männer als auch Frauen – gewöhnlich Albanisch. Gerieten die Frauen jedoch in Streit miteinander, begannen sie auf Serbisch zu fluchen und zu schimpfen, gemäß Nušić ein Indiz für Islamisierungs- und Albanisierungsprozesse innerhalb der lokalen slawischen Bevölkerung.¹⁰⁹³ Bereits Felix Kanitz interpretierte 1888 derartige Phänomene als „fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Altserbiens“ und hielt fest, dass in der ausschließlich von albanischen Muslimen bewohnten Gebirgsregion Opoja südlich von Prizren „[...] heute noch [...] an manchen Orten der Koloreigen getanzt [wurde], und einzelne alte Leute [...] das zu Anfang des Jahrhunderts in dieser Župa stark verbreitete gewesene slavische Idiom [...]“ sprachen.¹⁰⁹⁴ Weiter argumentierte Kanitz:

„In den Ortschaften auf dem linken Ufer des Schwarzen Drin wurde durch die enge Berührung mit Mirditen und Fandi schon in alter Zeit neben slavisch auch albanesisch gesprochen; auf seinem rechten Ufer und auf dem linken des weissen Drins verdrängte das Albanesische aber erst in den letzten Jahrzehnten mit der fortschreitenden Muhamedanisierung der dortigen Slaven deren ererbte Sprache.“

¹⁰⁹⁰ Vgl. hierzu ausführlicher im Kapitel V.3. CVIJIĆ, *Osnove za geografiju*, Bd. 3, 1162-1166 vertrat die Meinung, dass islamisierte Serben häufig Frauen aus albanischen Stämmen heirateten, auf diesem Wege Teil der albanischen Stammesgemeinschaft wurden und allmählich auch die albanische Sprache annahmen. Daneben sprachen sie weiterhin auch Serbisch. Cvijić zufolge behaupteten „Kenner“ sogar, dass die „Arnautasi“ das Albanische nur schlecht beherrschten.

¹⁰⁹¹ Siehe hierzu auch CLEWING, *Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo*, 38-41.

¹⁰⁹² Koshtanjeva (serb. Koštanjevo), Izhanč (serb. Ižance), Burnik, Semanj (serb. Semanje), Brod und Firaja (serb. Firija).

¹⁰⁹³ NUŠIĆ, *S Kosova*, 19.

¹⁰⁹⁴ KANITZ, *Die fortschreitende Arnautisierung*, 39. So auch JASTREBOV, *Stara Srbija*, 107-108, 123. Zur Biographie von Kanitz vgl. FEHÉR, *Kanitz Fülöp Félix*; KOSTIĆ (Hg.), *Balkanbilder*.

Sobald Serben oder Bulgaren an der albanesischen Sprachgrenze moslimisch geworden (*poturčiti*) [so im Original, E. F.], sprechen sie bald ausschliesslich arnautisch; damit man ihren christlichen Ursprung vergesse.“¹⁰⁹⁵

Hier klingt an, dass durch die Annahme des Islams auch der Anreiz bestand, die albanische Sprache, die Sprache der Mehrheit der Muslime, zu beherrschen, um sich auf diese Weise von der orthodoxen Bevölkerung abzugrenzen. Ganz ähnlich wie in nördlichen Teilen des Vilayets das Serbische die dominierende Sprache war, stellte sich die Lage in den mehrheitlich von Albanern bewohnten Gebieten dar. Gerade in den Städten waren hier nicht zuletzt aufgrund wirtschaftlicher und sozialer Beweggründe die Kenntnisse des Albanischen von Vorteil. So beherrschten beispielsweise auch Tscherkessen, die in den Städten arbeiteten, die albanische Sprache, während sie sich gemäß Nušić ansonsten üblicherweise in der Verwendung ihrer Sprache deutlich von den albanischen Muslimen abzugrenzen suchten.¹⁰⁹⁶ Die Möglichkeit, sich über Sprache abzugrenzen, wurde häufig wahrgenommen. Jastrebov zufolge wollten die Goranen im Allgemeinen nicht Albanisch sprechen, weswegen lediglich eine kleine Anzahl das Albanische ein wenig erlernt hätte.¹⁰⁹⁷ In manchen Teilen der serbischen Bevölkerung wurde die Verwendung der albanischen Sprache sogar heftig abgelehnt. So sprach beispielsweise der Bruder Nikola Popovićs, Petar, kein Albanisch. Nikola Popović schilderte in seinen Erinnerungen ein Gespräch mit vier Albanern, von denen einer seinen Bruder fragte, ob er zu dumm sei, Albanisch zu lernen, oder es aus Trotz nicht mache, worauf Petar antwortete, der Gastgeber lerne die Sprache seines Gastes nicht:

„Dieses Land gehört seit alters her uns, und ihr seid lediglich für einige Zeit als Gäste gekommen, da ihr heute oder morgen wieder dorthin zurückkehren müsst, wo ihr hergekommen seid, warum soll ich mir die Mühe machen, eure Sprache zu lernen?“¹⁰⁹⁸

Die verwendeten Quellen vermitteln insgesamt das Bild, dass die albanische Bevölkerung in einem stärkeren Ausmaß des Serbischen mächtig war, als dies umgekehrt für die slawische Bevölkerung der Fall war, wobei diese Feststellung durch weitere Quellen untermauert werden müsste.

¹⁰⁹⁵ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 39. Der Darstellung und Interpretation von Kanitz und Nušić folgte auch Jastrebov. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 107.

¹⁰⁹⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 76.

¹⁰⁹⁷ JASTREBOV, Stara Srbija, 136.

¹⁰⁹⁸ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 193-194.

Der Gebrauch der osmanisch-türkischen Sprache

Neben den nicht aus der Region stammenden osmanischen Staatsdienern beherrschte die kleine gebildete albanische und slawische muslimische Elite, deren Mitglieder als Beamte vor allem im höheren Dienst tätig waren oder islamische und staatliche osmanische Schulen besucht hatten, die türkisch-osmanische Sprache. Hierbei besaß die Zugehörigkeit zur osmanisch-türkischen städtischen Oberschicht eine starke Anziehungskraft auf urbane nicht türkischsprachige Muslime und konnte dazu führen, dass türkische Lebensgewohnheiten übernommen wurden oder die türkische Sprache verstärkt verwendet wurde. So hielt Ippen 1892 etwa fest, dass die slawischen Muslime im nördlichen Teil des Vilayets Kosovo und im Sancak Yeni Pazar „[...] infolge der Exklusivität ihrer Konfession sehr viel von den Türken angenommen [...]“ hätten.¹⁰⁹⁹ Das Türkische konnte auch zur dominierenden Sprache oder gänzlich übernommen werden, es konnte ein türkisches Selbstverständnis entstehen und sogar zu einer vollständigen Türkisierung kommen, wobei hier ebenso wie bei Prozessen der Albanisierung verbreitete Mehrsprachigkeit ein Faktor war, der derartige Entwicklungen begünstigte.¹¹⁰⁰ Während der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1897 berichtete, in Prizren lebten „[...] viele nur türkisch sprechende Mohammedaner sicherlich albanesischer Abkunft [...]“, ¹¹⁰¹ erwähnte Milan Rakić 1907, dass ein Albaner aus dem Dorf Berivojce (alb. Berivojca) bei Kosovska Kamenica (alb. Kamenica) seinen albanischen Nachbarn beleidigte, indem er diesem sagte, er sei kein Türke,¹¹⁰² wobei „Türke“ hier weniger ethnisch-sprachlich, sondern religiös in seiner synonymen Verwendung für einen „Muslim“, einem Angehörigen des sozial höhergestellten Teils der Bevölkerung zu verstehen ist. Dass die türkische Sprache und Kultur von städtischen albanischen Muslimen als ein Ausdruck von Urbanität und Zugehörigkeit zur politischen und sozialen Oberschicht verstanden wurde, zeigt sich in den Ausführungen Gustav Weigands, der während des Ersten Weltkriegs ethnographische Untersuchungen in Makedonien durchführte und über die „Türken“ in Skopje wie folgt festhielt:

¹⁰⁹⁹ IPPEN, Novibazar, 13.

¹¹⁰⁰ So auch CLAYER, *Aux origines*, 22, 75-77; CLAYER, *Le Kosovo*; CLEWING, *Religion und Nation*, 155 Anm. 119.

¹¹⁰¹ Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 9. August 1897, Nr. 108. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Vgl. ähnlich auch Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434.

¹¹⁰² RAKIĆ/MITROVIĆ, *Konzulska pisma*, 128.

„[...] während doch, wie mir von Einheimischen berichtet wird, die große Masse der sogenannten Türken Albanesen sind, die in der Öffentlichkeit türkisch, in der Familie albanesisch sprechen, aber als Osmanli gelten möchten.“¹¹⁰³

Hier zeigt sich, wie Sprache bewusst eingesetzt wurde, um eine bestimmte soziale Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen. Nicht nur in Prizren und Skopje, auch in anderen städtischen Zentren wie Prishtina, und sogar in kleinen Städten wie Tetovo sprachen Teile der Bevölkerung – dem albanischen Zeitgenossen Sami Frashëri zufolge sogar der Großteil der Bevölkerung – neben Albanisch auch Türkisch.¹¹⁰⁴ In den Städten konnten nicht nur albanische Muslime Türkisch, auch Serben waren hier häufig mehrsprachig. Gemäß den Erinnerungen Nikola Popovićs konnte beispielsweise der als einer der belesensten Einwohner Prishtinas geltende Trajko Kostić neben Serbisch auch Albanisch und „Zigeunerisch“ sprechen, Türkisch und Hebräisch sogar lesen und schreiben.¹¹⁰⁵

Im Unterschied zur gebildeten, städtischen Schicht waren große Teile der einfachen, ländlichen Bevölkerung des osmanischen Türkisch nicht mächtig und besaßen häufig nicht einmal passive Sprachkenntnisse. Einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge etwa verstand die Mehrheit der versammelten Personen in Prizren die Verlesung eines osmanischen Fermanes im Januar 1876 nicht.¹¹⁰⁶ Auch die Tatsache, dass serbische Diplomaten darüber klagten, dass sie keine geeigneten Dragomanen fänden, die das Türkische beherrschten,¹¹⁰⁷ weist in diese Richtung. Tatsächlich war im alltäglichen Zusammenleben der unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen gerade angesichts weitgehend fehlender staatlicher Strukturen in ländlichen und dörflichen Regionen die Kenntnis der Sprache der jeweiligen Mehrheitsbevölkerung weitaus wichtiger als die Beherrschung des osmanischen Türkisch. Mit der türkisch-osmanischen Sprache kam ein kleiner Teil der muslimischen Kinder nicht selten das erste Mal in den islamischen und staatlichen osmanischen Schulen in Kontakt, in denen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der türkischsprachige Unterricht forciert wurde, der jedoch von den Kindern, die die Sprache

¹¹⁰³ WEIGAND, *Ethnographie von Makedonien*, 96. Siehe auch Lukes an Pallavicini, Üsküb, 29. November 1908, Nr. 85. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 434. Vgl. den Beitrag über städtische muslimische Identitäten im Skopje des 15. und 16. Jahrhundert und der Gegenwart: FRAENKEL, *Urban Muslim Identity in Macedonia*. Siehe hierzu auch Burcu Akan ELLIS, *Shadow Genealogies. Memory and Identity among Urban Muslims in Macedonia*. Boulder/CO, New York 2003.

¹¹⁰⁴ FRASHËRI, *Vepra* 7, 78-79, 134, 139, 164.

¹¹⁰⁵ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 295.

¹¹⁰⁶ Lippich an Andrassy, Prizren, 21. Januar 1876, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. Gemäß NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 2, 89 sprachen in Vuçitërn die „Türken“ schlecht Türkisch oder Albanisch.

¹¹⁰⁷ Novaković an Grujić, Carigrad, 16. Mai 1889, Nr. 115. AS MID PO 1889 Dos. I/Fasz. VIII. Auch POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 242 erwähnt einen Serben aus Gušterica, der kein Türkisch konnte.

meist nicht sprachen und die verwendeten Texte lediglich auswendig lernten, nicht verstanden wurde. In Verwendung waren osmanische Lehrbücher, die von den Lehrern aber ins Albanische übersetzt werden mussten.¹¹⁰⁸ Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass durch den Ausbau der osmanischen Schulen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zumindest in den kleinen Bevölkerungskreisen, deren Kinder diese Schulen besuchten, gewisse Grundkenntnisse der türkisch-osmanischen Sprache vermittelt werden konnten. So berichtete Kanitz etwa, dass man seit der Gründung einer türkischen Mädchenschule in Brod, in der Gora „[...] neben dem Serbischen viel türkisch sprechen [...]“ hörte.¹¹⁰⁹ Türkisch lernten die Männer dieser Region Kanitz zufolge auch während des Militärdienstes oder der Wanderarbeit,¹¹¹⁰ wo sie zudem bulgarische und aromunische Sprachkenntnisse erwarben.¹¹¹¹

2. Mischung und Trennung in den Wohnvierteln von Städten und Dörfern

Wie gestaltete sich das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen in den Städten und in den Dörfern? In welchem Maße lebten die unterschiedlichen religiösen und ethnischen Gruppen miteinander vermischt oder voneinander segregiert?

Städte und größere Ortschaften

Bei einer genaueren Betrachtung der Wohnsituation in den Städten und größeren Ortschaften zeigt sich, dass im späten 19. Jahrhundert zwar religiös gegliederte Viertel existierten, aber keine vollständige Trennung zwischen Muslimen und Christen bestand. Häufig lebten mehrere Sprach- und Konfessionsgruppen in einem Viertel, wobei aber nicht selten eine Gruppe die überwiegende Mehrheit bildete. In den Städten konzentrierte sich die Mehrheit der christlichen Bevölkerung auf wenige Stadtviertel (*mahale*), wobei stets ein Viertel existierte, in dem fast ausschließlich Christen lebten.¹¹¹² Dies hing nicht zuletzt mit dem osmanischen, auf religiöser Zugehörigkeit beruhenden Gesellschaftssystem zusammen. Auch durften ausschließlich in christlichen Vierteln Kirchen erbaut und repariert werden, während in konfessionell gemischten Vierteln nur Moscheen existieren durften.¹¹¹³ Neben einer religiösen Segregierung in manchen *Mahale* lebten sowohl muslimische als auch orthodoxe

¹¹⁰⁸ Vgl. Kapitel IV.4.

¹¹⁰⁹ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 39. Auch JASTREBOV, Stara Srbija, 136 erwähnt die Bemühungen durch eine Schulgründung in der Gora die Verbreitung der türkischen Sprache zu fördern.

¹¹¹⁰ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 39.

¹¹¹¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 149.

¹¹¹² Vgl. die Beschreibung von Bjelopolje und Prijepolje in IPPEN, Novibazar, 91, 95.

¹¹¹³ Vgl. IPPEN, Das religiöse Protectorat, 305.

Roma häufig in einem eigenen „Zigeunerviertel“, wobei in diesem zum Teil auch weitere Bevölkerungsgruppen wohnten.¹¹¹⁴ Zudem gab es in vielen Ortschaften ein sogenanntes Muhaxhir- (serb. Muhadžir-) Viertel, in dem muslimische Auswanderer und Flüchtlinge aus den 1877/78 von Serbien eroberten Gebieten um Niš sowie aus Bosnien und der Herzegowina wohnten.¹¹¹⁵ Auch die Tscherkessen lebten häufig in eigenen Vierteln.¹¹¹⁶ Außerdem existierten *Mahale*, in denen bestimmte Berufe und soziale Schichten dominierten. Die Vielfalt der städtischen Differenzierung in den verschiedenen *Mahale* im Pevlje des späten 19. Jahrhunderts beschrieb Ippen wie folgt:

„Die Stadt wird durch eine lange und ausnehmend breite Bazarstrasse, die Čaršija, nahezu in zwei gleiche Hälften geteilt; um diese Hauptstrasse gruppieren sich die Viertel der Stadt, und zwar zunächst die besseren, von Mohammedanern bewohnten, als Hussein Pascha Mahalla, Penda, Ahmed Missirli Mahalla, Zekeria Mahalla, weiterhin die von den Christen bewohnten Viertel Guvno, Varoš und Močevac und am Rande der Stadt die Kipti Mahalla, das Zigeunerviertel. Von der Stadt durch einige Wiesen getrennt, liegt an der Čehotina das Viertel Polja – der ‚Faubourg St. Germain‘ von Pevlje – wo sich die Gehöfte der einzelnen Begs der Pevljer ältesten Familie Selmanović befinden, welches aber trotz der angesehenen Namen seiner Insassen nur gesunkenen Wohlstand und verblichenen Glanz zeigt. Zwischen der Stadt und diesem aristokratischen Viertel ist ein neues armseliges Stadtviertel, Hamidić Ševar Mahalla, entstanden, welches die in Pevlje zusammenströmenden mohammedanischen Flüchtlinge aus Nikšić und den österreichisch-ungarischen Occupationsländern beherbergt.“¹¹¹⁷

Die für Pevlje beschriebene religiöse Segregation findet sich auch anderen Städten. In Novi Pazar lebten gemäß den Reisebeschreibungen von Mackenzie und Irby auf den Hügeln der Stadt lediglich Muslime,¹¹¹⁸ was den Darstellungen Ami Boués entspricht, demzufolge die serbischen Christen am Fuße des Stadthügels wohnten.¹¹¹⁹ Auch in Niš lebten Kanitz zufolge in dem Viertel Kale (dt. Burg) ausschließlich „Türken“, das heißt Muslime, wäh-

¹¹¹⁴ Gemäß NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 86 lebten in dem „Zigeunerviertel“ auch Serben und „Türken“, während orthodoxe Roma in einem anderen Viertel lebten.

¹¹¹⁵ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 90; IPPEN, Novibazar, 104. Für Vučitrn vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 93.

¹¹¹⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 61.

¹¹¹⁷ IPPEN, Novibazar, 65. In Prijepolje lebten in dem am Stadtrand gelegenen Viertel ausschließlich arme Muslime. Vgl. IPPEN, Novibazar, 95.

¹¹¹⁸ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 272.

¹¹¹⁹ BOUÉ, Recueil, Bd. 1, 185.

rend es gleichzeitig ein eigenes Christenviertel gab.¹¹²⁰ In Prishtina, das sich Nušić zufolge in vier und offiziell in 13 *Mahale* teilte,¹¹²¹ lebten in Panađurište und Lokač Serben, Türken und Albaner, in Varoš (dt. Stadt) lediglich Serben und in der Ciganlija Serben und Roma. Außerdem existierte ein eigenes Muhaxhir-Viertel.¹¹²² Nikola Popovićs Erinnerungen zufolge durften die Serben die „türkischen“ Viertel in Prishtina nicht betreten.¹¹²³ Dass Stadtviertel häufig gemischt bewohnt waren oder eine religiöse Gruppe dominierte, zeigt sich in den Ausführungen Jastrebovs, demzufolge in den 1870er Jahren in allen zwölf *Mahale* Gjakovas sowohl Muslime als auch Katholiken und Orthodoxe wohnten.¹¹²⁴ Es ist davon auszugehen, dass die katholische Gemeinde Gjakovas, die Edith Durham zufolge in den 1880er Jahren noch 100 Häuser umfasste, 1908 aber kaum mehr als 20 Familien zählte, sich in einigen wenigen Vierteln konzentrierte. So lebten gemäß Durham die Katholiken vornehmlich in ihren eigenen Vierteln,¹¹²⁵ während die etwa 100 serbischen Häuser in Gjakova

„[...] [were] segregated on the opposite side of the town from the Catholics, and have little or no communication with them. A Catholic actually told me he had never been in the Serb quarter. The two Churches distrust one another more than they do the Moslems.“¹¹²⁶

In den 23 *Mahale* von Prizren waren dem *Salname* des Vilayets Prizren aus den Jahren 1874/1875¹¹²⁷ zufolge zehn ausschließlich von Muslimen¹¹²⁸ und sechs weitere großteils von Muslimen bewohnt.¹¹²⁹ Die überwiegende Mehrheit der orthodoxen Bevölkerung lebte in den beiden mehrheitlich orthodoxen serbischen Vierteln – in Varoš, in dem es neben 189

¹¹²⁰ Felix KANITZ, Reise in Süd-Serbien und Nord-Bulgarien. Ausgeführt im Jahre 1864. Wien 1868, 41; KANITZ, Serbien, 293.

¹¹²¹ Ebenso MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 162.

¹¹²² NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 8.

¹¹²³ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 304.

¹¹²⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 178.

¹¹²⁵ DURHAM, High Albania, 243. Möglicherweise handelte es sich lediglich um ein Viertel, da Edith Durham später (263) lediglich ein einziges katholisches Viertel erwähnte. Auch der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren nannte ein eigenes katholisches Viertel. Siehe Lippich an Andrassy, Prizren, 9. Februar 1877, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹¹²⁶ DURHAM, High Albania, 249.

¹¹²⁷ Gemäß der Darstellung bei JASTREBOV, Stara Srbija, 27-28.

¹¹²⁸ Sozi, Oča, Maksut paša, Kurila, Begzade, Tabana gornja Čohadži Mahmud, Ahmed beg tabana donja, Džuma, Adži Kasam und Budanoča.

¹¹²⁹ Ilijas Kuka, Dragoman, Mehmed paša, Saračana, Hadžiramadan und Jeni.

orthodoxen auch 38 aromunische Häuser und ein katholisches Haus gab,¹¹³⁰ sowie in Sinan paša, das neben 261 serbischen Häusern auch 87 aromunische, 17 katholische und zwei muslimische Häuser zählte. Mit einer Ausnahme¹¹³¹ waren in den gemischt muslimisch-orthodoxen Vierteln stets die Muslime in der Mehrheit. Katholiken lebten in größerer Anzahl lediglich in vier Stadtteilen.¹¹³²

Bei einer Berücksichtigung der religiösen und ethnischen Komponente wird neben der religiösen Gliederung der einzelnen Viertel auch deren teils ausgeprägte ethnische Erscheinung deutlich. So war abgesehen von Sancak Yeni Pazar die überwiegende Mehrheit der Muslime im Vilayet Kosovo albanischsprachig, während die Orthodoxen nahezu ausschließlich serbisch- oder bulgarischsprachig waren. Die osmanischen *Salnames* geben freilich keine Auskunft über die Zahl der Orthodoxen, die zum Islam übergetreten waren, die albanische Sprache aber nicht oder noch nicht angenommen hatten. Die dennoch überwiegend religiöse Prägung der Viertel wird ersichtlich, wenn man bedenkt, dass die meisten Aromunen, die ebenfalls orthodox waren, in den Vierteln gemeinsam mit der serbischen Bevölkerung wohnten. Hier bestanden enge Kontakte zwischen Serben und Aromunen, die angesichts der zahlenmäßigen Bevölkerungsverhältnisse eine Serbisierung begünstigten, der sich jedoch ein Teil der Aromunen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts widersetzen.¹¹³³

Insgesamt zeigt sich, dass Städte und größere Ortschaften durch eine unterschiedlich stark ausgeprägte Segregation der Bevölkerung nach religiöser und ethnischer Zugehörigkeit in bestimmten *Mahale* gekennzeichnet waren. Die unterschiedlichen konfessionellen und sprachlichen Gruppen lebten nicht völlig isoliert voneinander. Denn neben Stadtvierteln, die lediglich von einer einzigen religiösen Gruppe bewohnt waren und in denen eine deutliche städtische Trennung zum Ausdruck kam, gab es ebenso Stadtviertel, in denen verschiedenen religiöse Gruppen lebten, wobei hier meist eine Gruppe deutlich dominierte. Nicht zuletzt aufgrund der fortdauernden Ausbreitung des Islams begannen sich rein christliche Viertel zunehmend aufzulösen. Auch wenn es sich teils um gemischte Viertel handel-

¹¹³⁰ Der österreichisch-ungarische Vizekonsul gab 1876 an, dass in dem Stadtteil Varoš ausschließlich slawische Christen wohnten, vgl. Lippich an Andrassy, Prisren, 16. Juli 1876, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. 1877 bezeichnete er das Viertel als „Serbenviertel“, vgl. Lippich an Andrassy, Prisren, 14. August 1877, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹¹³¹ Das Viertel Mideris zählte 35 orthodoxe, 37 katholische, 27 muslimische und zwei aromunische Häuser.

¹¹³² Neben dem Viertel Mideris, das 37 katholische Häuser zählte, gab es 50 katholische Häuser in Terzi, in Ilijas kuka 19 und in Sinan paša 17 Häuser, in Sejdin beg und Varoš jeweils ein Haus und in Mehmed paša zwei Häuser.

¹¹³³ Hierzu mehr im Kapitel VII.2.

te, sagt dies nicht noch nichts darüber aus, inwieweit es zu Kontakten zwischen den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen kam und welcher Art diese waren, da sich wohl häufig auch innerhalb gemischter Viertel eigene Untergliederungen nach religiöser Zugehörigkeit herausbildeten. Gerade zu Fragen des nachbarschaftlichen Zusammenlebens und der Freundschaft geben die Quellen nur spärlich Auskunft – ein Aspekt, der weiter unten behandelt wird.¹¹³⁴ War der private Bereich des Wohnens oft durch eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Segregation charakterisiert, fanden Kontakte vor allem auf dem Markt statt, wie später noch ausführlicher gezeigt wird.¹¹³⁵

Der ländliche Raum

Die Segregation auf dem Land kam insgesamt stärker zur Geltung als in der Stadt, denn neben gemischten Dörfern gab es viele rein muslimische und rein christliche, wobei hier regional große Unterschiede bestanden. Zunächst soll etwas ausführlicher auf die Region um Rahovec, Suhareka und Prizren eingegangen werden. Gemäß dem *Salname* des Vilayets Prizren von 1874/1875 waren von den 28 Dörfern nördlich und westlich von Rahovec 23 rein muslimisch und mehrheitlich albanischsprachig – in sechs von diesen Dörfern lebten auch muslimische Roma. Ein ausschließlich von Orthodoxen bewohntes Dorf existierte in dieser Region nicht; dem *Salname* zufolge gab es insgesamt lediglich vier orthodoxe Häuser in zwei weiteren mehrheitlich muslimischen Dörfern, außerdem ein katholisches, ein katholisch-muslimisches sowie ein gemischtes Dorf mit Muslimen und orthodoxen Roma.¹¹³⁶

Südlich von Rahovec waren die Dörfer jedoch bereits viel heterogener. Von den 24 Dörfern waren acht rein muslimisch, drei waren mehrheitlich muslimisch mit nur wenigen orthodoxen Häusern, vier waren mehrheitlich muslimisch und zu etwa einem Drittel orthodox. Ein relativ ausgeglichenes Verhältnis zwischen Muslimen und Orthodoxen sowie zwischen Muslimen, Orthodoxen und Katholiken gab es in drei Dörfern. Ebenso wie in der Region nördlich und westlich von Rahovec gab es hier kein einziges Dorf, in dem lediglich Orthodoxe lebten, die 100 Häuser zählende und damit größte Ortschaft der Region, Velika Hoča, zählte aber lediglich drei bis vier muslimische Häuser.¹¹³⁷ In weiteren drei Dörfern

¹¹³⁴ Vgl. Kapitel VI.4.

¹¹³⁵ Vgl. Kapitel VI.3.

¹¹³⁶ JASTREBOV, Stara Srbija, 62-63.

¹¹³⁷ Vgl. auch die Tabelle aus dem Jahr 1887, die in einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht enthalten ist und die Dörfer mit orthodoxer und gemischter orthodox-muslimischer Bevölkerung der Region verzeichnet. Vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

lebten ebenfalls mehrheitlich Orthodoxe, und ein Dorf zählte mehrheitlich orthodoxe und zwei katholische Häuser. Ein einziges Dorf war rein katholisch, während die meisten Katholiken insgesamt in Dörfern mit eher kleinerer Häuserzahl lebten.¹¹³⁸ Südlich von Suhareka waren wiederum von 42 Dörfern 17 rein muslimisch und zwei ausschließlich orthodox. Mehrheitlich orthodox waren sechs Dörfer. In den übrigen gemischten Dörfern waren die Bevölkerungsverhältnisse in sechs Fällen relativ ausgewogen,¹¹³⁹ in neun stellten jedoch die Muslime die Mehrheit. Die Mehrheit der Katholiken lebte in einem Dorf mit überwiegend katholischen und einigen orthodoxen Häusern; daneben gab es ein rein katholisches Dorf, das zehn Häuser zählte.¹¹⁴⁰ Die beiden bereits mehrmals erwähnten südlich von Prizren gelegenen ausschließlich muslimischen Gebirgslandschaften waren gleichzeitig auch weitgehend von jeweils einer Sprachgruppe bewohnt. So lebten in dem 17 Dörfer zählenden Opoja lediglich albanische Muslime,¹¹⁴¹ während in den 31 Dörfern der Gora mehrheitlich slawische Muslime wohnten.¹¹⁴²

Die Region um Gjakova wies ähnliche Verhältnisse auf wie die Region Rahovec und Suhareka. Gemäß dem *Salname*, auf das sich Jastrebov berief, lebten Orthodoxe lediglich in Gjakova (70 Häuser) und in der Umgebung des Klosters Visoki Dečani (20 Häuser), zudem zählte das mehrheitlich muslimische Dorf Voksh fünf orthodoxe Häuser.¹¹⁴³ Besonders deutlich wird die religiöse Prägung der Dörfer bei einer Betrachtung der katholischen Bevölkerung. Von 18 Dörfern, in denen Katholiken lebten, waren 13 rein katholisch. In lediglich zwei Dörfern war das Verhältnis zwischen Katholiken und Muslimen ausgeglichen, während in den übrigen Dörfern nahezu ausschließlich Katholiken oder Muslime lebten.¹¹⁴⁴ Andauernde Islamisierungsprozesse führten dazu, dass auf dem Land ehemals rein christliche Dörfer ihren Charakter langsam änderten und zunehmend gemischt christlich-muslimisch bewohnt wurden. Während in den frühen 1870er Jahren Jastrebov zufolge meh-

¹¹³⁸ JASTREBOV, Stara Srbija, 54.

¹¹³⁹ Ganz ähnlich in der Tabelle aus dem Jahr 1887. Vgl. Hickel an Kálnoky, Prizren, 2. August 1887, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

¹¹⁴⁰ JASTREBOV, Stara Srbija, 68-69.

¹¹⁴¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 107-108. Gemäß JASTREBOV, Podatci, 123 zählte Opoja im Jahr 1879 1820 Dörfer.

¹¹⁴² JASTREBOV, Stara Srbija, 128-129. Gemäß JASTREBOV, Podatci, 134 zählte Gora im Jahr 1879 1827 Dörfer.

¹¹⁴³ JASTREBOV, Stara Srbija, 184-194.

¹¹⁴⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 184-194.

rere rein katholische Dörfer existierten, gab es dem Jesuitenmissionar Pasi zufolge in der Region Peja und Gjakova in den späten 1880er Jahren kaum rein christliche Dörfer.¹¹⁴⁵

Bei einem Blick auf östliche Gebiete des Vilayets Kosovo zeigt sich ein etwas anderes Bild. Bis 1878 waren viele Dörfer der Region Vuçitërn – Prishtina – Gjiilan – Kamenica mehrheitlich von orthodoxen Slawen bewohnt. Die beiden größten Ortschaften in der Umgebung zwischen Janjevo und Lipjan waren Dobrotin, das Nušić zufolge Anfang des 20. Jahrhunderts 52 Häuser und 447 Einwohner zählte, von denen lediglich 20 Roma, der Rest Serben waren,¹¹⁴⁶ und Donja und Gornja Gušterica. Letztere umfasste insgesamt 96 Häuser, von denen ebenfalls lediglich 15 Häuser von Roma bewohnt waren, die übrigen von Serben. Auch die sieben übrigen Dörfer, die Nušić aufzählte, waren weitgehend von einer einzigen religiösen oder ethnischen Gruppe bewohnt. In vier Ortschaften lebten ausschließlich Serben, in zwei Dörfern nahezu ausnahmslos Serben, das Dorf Konjuh hingegen zählte 20 Muhaxhir-Häuser und fünf serbische Häuser.¹¹⁴⁷ Auch das Dorf Rujice war zunächst ausschließlich von orthodoxen Christen bewohnt, erst nach 1878 lebten dort auch albanische Muhaxhir. 1912 zählte das Dorf zehn serbische und 22 albanische Muhaxhir-Haushalte.¹¹⁴⁸ Die nordwestlich hiervon liegende Bergkette Golesh (serb. *Goleš*) und deren Talsohle wiederum wurden praktisch ausschließlich von albanischen Muslimen bewohnt. Im Dorf Slatina lebten Muhaxhir, daneben in geringerer Anzahl auch Tscherkessen in einem eigenen Viertel, und ein weiteres Dorf zählte neben zwölf albanischen Häusern auch zwei serbische Häuser. Das in der Ebene zwischen der Bergkette Golesh und dem Fluss Sitnica liegende ehemals orthodoxe Dorf Radevo zählte neben einem von Roma bewohnten Haus und neun serbischen Häusern Anfang des 20. Jahrhunderts neun Muhaxhir-Häuser.¹¹⁴⁹ Hier wird deutlich, wie sehr sich die Bevölkerungsstruktur im östlichen Kosovo durch die Ansiedlung von albanischen Muhaxhir und bosnischen Flüchtlingen und Auswanderern nach 1878 veränderte, wie die Betrachtung weiterer Dörfer dieser Region auch zeigt. Häufig entstand in rein christlichen Dörfern nun eine muslimische, meist albanische Mehrheit.

¹¹⁴⁵ CORDIGNANO, *L'Albania*, Bd. 2, 168. Im Gegensatz hierzu gab es DURHAM, *High Albania*, 243 zufolge 260 katholische Dörfer in der Region Gjakova, wobei nicht klar hervorgeht, ob diese ausschließlich katholisch bewohnt waren.

¹¹⁴⁶ 1912 lebte in Dobrotin auch eine albanische Muhaxhir-Familie, die sich nach 1878 hier niedergelassen hatte. Vgl. MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 147, dem zufolge außerdem das Dorf 155 serbische Häuser zählte. Atanasije UROŠEVIĆ, *Kosovo*. Beograd 1965, 197-198 zufolge wurden wiederholt Albaner in dem Dorf ansässig, zogen dann aber wieder weg.

¹¹⁴⁷ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 2, 48-50. MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 166, 230 zählte das Dorf 1912 neun serbische und 1922 albanische Muhaxhir-Haushalte.

¹¹⁴⁸ MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 167, 230.

¹¹⁴⁹ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 2, 60-63.

Auch die Ortschaften nordöstlich von Ferizaj waren praktisch rein albanisch, einige Dörfer waren erst mit der Ankunft der Muhaxhir aus der Region Niš neu gegründet worden.¹¹⁵⁰ In der Kaza Priştine lebten in 19 von 40 Dörfern Muhaxhir, in acht von diesen Dörfern waren Muslime erst seit 1878 ansässig, so beispielsweise in Gračanica und Lipjan, und in vier dieser Ortschaften entstand eine muslimische albanische Mehrheit, so in Kruševac, Globoderica, Konjuh und Rujica.¹¹⁵¹ Auch im Sancak Gilan zeigten sich die Auswirkungen der Ansiedlung. Hier lebten in 18 von 90 – zum Teil nur wenige Häuser zählenden – Dörfern Muhaxhir, elf davon waren bis 1878 rein serbisch gewesen – hiervon blieben neun auch nach 1878 mehrheitlich serbisch, so unter anderem Srpska Kamenica und Vrbovac. Zwei Dörfer waren aber nun mehrheitlich muslimisch geworden. Auch in weiteren fünf Dörfern, die zuvor muslimisch und christlich bewohnt waren, änderte sich die Bevölkerungszusammensetzung zu mehrheitlich muslimischen Ortschaften.¹¹⁵²

Wie sich zum Teil auch in den Dörfern sprachlich und konfessionell segregierte Dorfviertel herausbilden und hierdurch sogar neue Dörfer entstehen konnten, zeigt das Beispiel von Nerodimja (serb. *Nerodimlje*). Nušić zufolge umfasste das Dorf zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwei *Mahale* – Gornje Nerodimlje (alb. *Nerodimja e Epërme*) und Stojkoviće –, die beide abgesehen von einigen albanischen Häusern nahezu ausschließlich von Serben bewohnt waren.¹¹⁵³ Ursprünglich hatte das Dorf auch das albanisch geprägte Viertel Nerodimje e Poshtme umfasst. Da sich hier jedoch viele Albaner angesiedelt hatten, löste es sich schließlich von den beiden anderen *Mahale* und bildete ein eigenes Dorf, das 70 Häuser zählte, von denen lediglich 15 serbisch, der Rest albanisch war.¹¹⁵⁴ Auch nordöstlich von Ferizaj bildeten sich sprachlich-ethnisch und religiös segregierte Dorfviertel. So zählte das Dorf Svrčin sieben albanische Häuser, eine eigene *Mahale* von Svrčin bildete Babuš/Srpski Babuš, das zehn serbische Häuser zählte, die jedoch zu einer Familie zählten, die dem Viertel, das sich später als eigenes Dorf entwickelte, den Namen gegeben hatte.¹¹⁵⁵ Auch manche größeren Ortschaften konnten einen starken ethnischen Charakter aufweisen.

¹¹⁵⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 70.

¹¹⁵¹ MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 136-172, 229-230. Hierauf verweist auch SCHMITT, Kosovo, 155. Siehe auch Sabit UKA, Dëbimi i shqiptarëve nga Sanxhaku i Nishit dhe vendosja e tyre në Kosovë (1877/1878-1912). Bd. 1/2. Prishtinë 1994, 182-276.

¹¹⁵² MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 186-220, 233-234. Siehe auch Sabit UKA, Dëbimi i shqiptarëve nga Sanxhaku i Nishit dhe vendosja e tyre në Kosovë (1877/1878-1912). Bd. 3. Prishtinë 1994, 140-172.

¹¹⁵³ Gemäß MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 182 lebten in Gornje Nerodimlje 1912 ausschließlich Serben. Er gibt 91 Familien an.

¹¹⁵⁴ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 67.

¹¹⁵⁵ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 72.

So lebten gemäß Nušić in Kačanik, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts 200 Häuser zählte, ausschließlich Albaner, für „Fremde“ sei es schwierig, in die Stadt zu ziehen.¹¹⁵⁶

Insgesamt kann folglich festgehalten werden, dass die Dörfer, auch wenn sie in manchen Regionen homogener waren, ähnlich wie die Städte häufig von Muslimen und Christen bewohnt waren. Gerade größere Dörfer besaßen eigene Viertel, die nicht nur religiös und ethnisch segregiert waren, sondern sich im westlichen Kosovo teilweise aus unterschiedlichen Verwandtschaftsverbänden zusammensetzten.¹¹⁵⁷ Zudem bildeten sich in den gemischten Dörfern häufig den Städten vergleichbar eigene *Mahale* entlang religiöser Zugehörigkeit heraus. Wie in den Städten lebten etwa Muhaxhir in eigenen Vierteln, und lag ein Dorf an einem Fluss oder Bach, siedelten Nušić zufolge die verschiedenen religiösen Bevölkerungsgruppen auf jeweils einer Uferseite.¹¹⁵⁸ Ähnlich beschrieb auch Elmaz Bib Doda die Situation im Dorf Ničpur in der Reka-Region bei Dibra, das von Orthodoxen und Muslimen bewohnt war. Zwar waren die Dorfviertel nicht streng religiös getrennt, doch wurden die westlichen Teile des Dorfes von Muslimen, die östlichen von Orthodoxen bevorzugt.¹¹⁵⁹ Auch in den Dörfern, die lediglich von Muslimen bewohnt waren, gab es Stadtviertel, die noch Namen trugen, die auf die frühere Existenz christlicher Bevölkerungsgruppen und die soziale Schichtung der Dörfer hinweisen. So umfasste Jastrebov zufolge das in Opoja liegende Dorf Blaq (auch Blaç) drei *Mahale*, von denen eines den Namen Popova mahala (alb. *mahala priftaj*, dt. Priester-Mahala) trug.¹¹⁶⁰

3. Kontakte im öffentlichen Raum

Wirtschaftsbeziehungen: Der Handel auf dem Markt und Schmuggelgeschäfte

Engere Kontakte zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen kamen im Rahmen lokaler Wirtschaftsbeziehungen zustande, die sich auf dem wöchentlich stattfindenden Markt abspielten, der vor allem ein Charakteristikum der Städte, aber auch größerer Dörfer war. Auch wenn die Märkte, ähnlich den Stadtvierteln, teils nach religiöser und ethnischer

¹¹⁵⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 101-102.

¹¹⁵⁷ Vgl. hierzu Kapitel III.2. Jastrebov zufolge zählte das in der Region Opoja gelegene albanische muslimische, 70 Häuser zählende Dorf Brodosan drei *Mahale*. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 107. Auch Nušić erwähnt, dass Dörfer einzelne Gehöfte (*mahale*) haben konnten, bei denen es sich um wenige, nicht weit vom Dorf entfernt gelegene Häuser handelte. Vgl. NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 100.

¹¹⁵⁸ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 100.

¹¹⁵⁹ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 16.

¹¹⁶⁰ JASTREBOV, Podatci, 124.

Zugehörigkeit der Verkäufer aufgeteilt waren, wie beispielsweise Mitte des 19. Jahrhunderts in Tetovo, wo der obere Teil des Marktes stärker muslimisch, der untere stärker slawisch orthodox geprägt war,¹¹⁶¹ führte der Kontakt zwischen Verkäufern und Käufern zu einer Durchmischung der Bevölkerung. Der Markt war somit ein zentraler Treff- und Kommunikationspunkt, wo Waren der Handwerker und Bauern sowie Viehzüchter angeboten, aber auch politische Neuigkeiten und Fragen diskutiert und neue Gesetze verlesen wurden.¹¹⁶² Gabriel Louis-Jaray, der Kosovo 1910 bereiste, beschrieb den Markt in Mitrovica als einen belebten Treffpunkt von Serben, Türken und Albanern: „Les marché est très animé, et le soir les ruelles sont pleines d’une foule disparate au possible: les Serbes et les Turcs y coudoient les Albanais.”¹¹⁶³

Der Markt war häufig ein Ort, an dem Konflikte sowohl zwischen der lokalen Bevölkerung und den osmanischen Behörden als auch innerhalb der unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen ausgetragen wurden. Hierbei bildete der Boykott des Marktes ein bewährtes Mittel, um Missfallen an der Reformpolitik des osmanischen Staates zum Ausdruck zu bringen¹¹⁶⁴ oder eine bestimmte Gruppe von Kaufleuten auszugrenzen.¹¹⁶⁵ Die Konflikte auf dem Marktplatz standen teils mit dem wirtschaftlichen Erfolg und dem sozialen Aufstieg christlicher Bevölkerungsteile in Zusammenhang. So beneideten in der Wahrnehmung Nikola Popovićs Albaner und Türken die Serben um ihren ökonomischen Erfolg, weshalb Albaner die Erwerbstätigkeit der Serben zu behindern versuchten, indem sie gekaufte Waren nur zum Teil bezahlten, die Schulden jedoch nicht beglichen und serbische Ladenbesitzer infolgedessen ihre Läden schließen mussten.¹¹⁶⁶ Ähnlich berichtete Branislav Nušić, dem „Türken“ auf seiner Reise von Prishtina nach Shkodra berichteten, dass der Handel sich verschlechtert habe und das Geld an Wert verloren habe. Das gegenseitige Vertrauen sei verloren gegangen, Rechnungen blieben unbezahlt, und aufgrund offener Kredite bestünden Rechtsstreitigkeiten. Eine neue Entwicklung sei außerdem, dass bei der Vermietung eines Hauses der Mietvertrag entgegen früheren Gepflogenheiten schriftlich geschlossen wurde. Wie Nušić festhielt, führten die „Türken“ diese Verschlechterung auf die Anwesenheit der Muhaxhir zurück: „Alles Schlechte hat angefangen, seitdem die Muhaxhir

¹¹⁶¹ BOUE, Recueil, Bd. 1, 309.

¹¹⁶² Vgl. etwa an Simić an Đorđević, Priština, 17. Mai 1899, Nr. 143. AS MID PO 1899 Dos. I/Fasz. VII.

¹¹⁶³ LOUIS-JARAY, L’Albanie, 41.

¹¹⁶⁴ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. März 1905, Nr. 25. HHSa PA XXXVIII/Kt. 385.

¹¹⁶⁵ Vgl. hierzu ausführlicher in Kapitel VII.6.

¹¹⁶⁶ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 294, 296.

erschienen sind.¹¹⁶⁷ Hier klingt an, wie die Präsenz der muslimischen Flüchtlinge aus dem Sancak Niş seit 1878 die Lebensbedingungen auch für eingesessene Muslime im Vilayet Kosovo verändern konnte und sich diese benachteiligt fühlten.

Während serbische Selbstzeugnisse die serbisch-albanischen geschäftlichen Kontakte meist konfliktgeladen wahrnehmen, finden friedliche Wirtschaftsbeziehungen, die ethnische und religiöse Grenzen überwandern,¹¹⁶⁸ kaum Eingang in die Erinnerungsliteratur. Dass solche existierten, belegen aber serbische Konsulatsberichte, die Schmuggelgeschäfte erwähnen, von denen Serben und Albaner profitierten. So waren an dem Waffenschmuggel aus Serbien nicht nur Serben, sondern auch Albaner aus Kosovo beteiligt, die mit Erfolg zusammenarbeiteten.¹¹⁶⁹ Einem anderen Bericht zufolge schmuggelten ein Serbe und ein Albaner gemeinsam Kaffee, Tabak und Zucker. Der serbische Konsul beschrieb, wie der Serbe seinem albanischen Geschäftspartner Informationen über einen Waffenschmuggel der Serben in Kosovo anvertraute und der Albaner den osmanischen Behörden den Namen des Serben nicht verriet, da er diesem die Besa – sein Ehrenwort – gegeben hatte, diesen bei der Lokalregierung nicht anzuzeigen.¹¹⁷⁰

Grundbesitzer und Bauern

Zu Kontakten zwischen Muslimen und Christen kam es des Weiteren in dem Beziehungsgeflecht zwischen Grundbesitzern, die sich überwiegend aus albanischen, slawischen oder türkischen Muslimen zusammensetzten, und Pachtbauern, die neben Muslimen und Katholiken die Mehrheit der orthodoxen Serben umfassten. Begegnungen zwischen dem Gutsherren und seinen Bauern ereigneten sich vermehrt im Sommer, in der Zeit, in der sich die Grundbesitzer oft für einen längeren Zeitraum auf ihrem *Çiftlik* aufhielten.¹¹⁷¹ Während ein Teil der Bauernschaft relativ frei war und sogar eigenes Land besaß, mussten Pachtbauern neben der Bewirtschaftung des Gutes teils auch Frondienste, das heißt persönliche Dienstleistungen und Arbeiten für ihre Grundherren, aber auch die osmanischen Lokalbehörden leisten, wobei muslimische Bauern weitaus weniger Fronarbeit leisten mussten als christliche Bauern.¹¹⁷² Mitte des 19. Jahrhunderts hielt Ami Boué diesbezüglich wie folgt fest:

¹¹⁶⁷ NUŠIĆ, S Kosova, 9.

¹¹⁶⁸ Hierauf verweist auch GAWRYCH, The Crescent, 208, ohne jedoch genauer hierauf einzugehen und Beispiele bzw. Quellen anzugeben.

¹¹⁶⁹ Ristić an Novaković, Uskub, 2. November 1896, Nr. 689. AS MID PO 1896 Fasz. III/Dos. VII; PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 249.

¹¹⁷⁰ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 249.

¹¹⁷¹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 101.

¹¹⁷² BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 2, 142.

„Die Frohnen sind sehr unangenehm; aber wenn sie in gerechter Weise angeordnet wären, würden sie erträglich sein, denn der ungarische Bauer schuldet seinem Herrn 103 Arbeitstage im Jahre und ist nicht besonders unglücklich; der walachische Bauer schuldet deren nicht weniger, während sich die Frohnen in der Türkei auf eine viel kleinere Arbeitsmenge beschränken. [...]

Nichtsdestoweniger ist es die Unmenschlichkeit der Frohnen, welche die Einwohner der Türkei empört. So schickt man Leute mehrere Tage mehrere Stunden von ihrer Wohnung weg arbeiten, nimmt auf den Markt kommende Bauern, wie wir zu Janina gesehen haben, um vielleicht ganze Tage lang Arbeiten auszuführen, ohne sich darum zu kümmern, was aus ihrer Waare [sic], ihrem Pferde oder Esel wird, wie sie sich ernähren, wie sie sich vor der Kälte schützen und wo sie schlafen werden. Man treibt diese Rohheit sogar so weit, dass man die ersten Bauern, die man auf der Strasse findet, 20 und 30 Meilen weit wegschickt, ohne ihnen Zeit zu lassen, sich entsprechend zu bekleiden oder das zu ihrem Unterhalte nöthige Geld zu holen. Wir erinnern uns noch immer an jenen Bauern von Dibra, der auf der Strasse weinte, weil er seinen Hunger nicht stillen und seinen Oberrock nicht mitnehmen konnte, um sich vor einem ausserordentlich kalten Winde zu schützen, und dennoch begab er sich auf Befehl der Obrigkeit oder vielmehr irgend eines elenden Kawass nach Monastir, eine Reise von nahe an 50 Stunden, den Hin- und Rückweg gerechnet.¹¹⁷³

Zum Teil wurden ganze christliche Dörfer zur Fronarbeit aufgefordert oder gezwungen. Hierbei handelte es sich um den Bau öffentlicher Gebäude, Brücken oder Straßen, aber auch um die Errichtung von privaten technischen Anlagen wie Wassermühlen, die Grundbesitzer in Auftrag gaben, oder um Hilfe bei Erntearbeiten.¹¹⁷⁴ Frondienste waren häufig verbundenen mit Geldforderungen und Gelderpressungen sowie Raub.¹¹⁷⁵ Die christliche Bevölkerung nahm die Forderungen, die theils unter Androhung von Gewalt erhoben wurden, nicht immer widerstandslos hin. Nikola Popović beschrieb in seinen Erinnerungen, wie

¹¹⁷³ BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 2, 143.

¹¹⁷⁴ Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 145-147; MÜLLER, Albanien, 42. Jelinek an Andrassy, Prisren, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹¹⁷⁵ Vgl. die Darstellung bei POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 147-151 über die Dörfer Gračanica, Laplje Selo, Čaglavica, Matičane und Zlatare, von denen ein muslimischer Grundbesitzer Geld erpressen wollte. Dem Konsulatsbericht Lippich an Andrassy, Prisren, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213 zufolge zwangen die muslimischen Stadtbewohner Gostivars gemeinsam mit den „Arnauten“ der Dörfer die „Bulgaren“ zu Frondiensten und berauben diese. Siehe auch Lippich an Andrassy, Prisren, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

er sich hartnäckig weigerte, Fronarbeit zu leisten.¹¹⁷⁶ Über ähnliche Entwicklungen berichtete auch der österreichisch-ungarische Vizekonsul im Sommer 1878:

„In der Nähe von Priština kam es zwischen Muselmännern und griechisch-orientalischen Christen zu blutigen Schlägereien, wobei beiderseits mehrere Tote und Verwundete am Platze geblieben sind. Den Anlass hiezu hatten die Muselmänner gegeben, indem Sie die Christen zur Leistung von Frohndiensten bei den Erntearbeiten zwingen wollten und Letztere sich gegen die von den Türken angewendete Waffengewalt zur Wehre setzten.“¹¹⁷⁷

Während gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der rechtlichen Besserstellung der christlichen Bevölkerung auch das Ausmaß der Frondienste zurückging, beobachtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1905 eine erneute Zunahme von „öffentlichen Gewalttaten“ wie beispielsweise der Heranziehung zu Fronarbeiten und der Erpressung von einzelnen Personen, aber auch ganzer Dörfer.¹¹⁷⁸

Serbische Zeitgenossen beschrieben die Haltung muslimischer Beys und Agas gegenüber ihren orthodoxen Pachtbauern als unterdrückerisch und gewalttätig, und die Lage der Pachtbauern als schwierig und teils verzweifelt. Nicht selten würden die Gutsherren ihre Pachtbauern von den *Çiftliks* vertreiben, weshalb sich diese in der schwierigen Situation wiederfänden, einen neuen Aga zu suchen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.¹¹⁷⁹ Auch fehle bei den Albanern der nachbarschaftliche Zusammenhalt, während bei den Serben die Gemeinschaft besonders stark ausgeprägt sei, was sich im serbischen Brauch der *moba* (Bittfron) äußere, eine nachbarschaftliche Hilfe in Form gemeinschaftlicher freiwilliger Arbeit im Dorf.¹¹⁸⁰

Albanische Muslime als Beschützer von orthodoxen Christen und Wächter von Kirchen und Klöstern

Serbische Konsuln und lokale Serben bemühten sich, gute Beziehungen zu lokal und regional einflussreichen albanischen Muslimen aufzubauen und zu pflegen, um auf diese Weise

¹¹⁷⁶ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 145-151.

¹¹⁷⁷ Jelinek an Andrassy, Prisren, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹¹⁷⁸ Lejhanec an Gołuchowski, Prisren, 28. Mai 1905, Nr. 52. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹¹⁷⁹ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 103-104. Dass „türkische Aga“ orthodoxe Pachtbauern von den *Çiftliks* vertrieben, berichtete auch der österreichisch-ungarische Konsul aus Mitrovica. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 11. Mai 1905, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Hierzu ausführlicher im Kapitel VII.7.

¹¹⁸⁰ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 103.

gewaltsamen Konflikten zwischen Serben und Albanern entgegenzuwirken und einen Schutz für die serbische Bevölkerung vor gewaltsamen Übergriffen zu erwirken. Daneben waren serbische Diplomaten auf ihren Reisen im Vilayet auch selbst von albanischen Begleitern abhängig, die ihnen als Schutzwache dienten. Über lokale serbische Vertrauenspersonen wurden die Kontakte zu Albanern hergestellt. Einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge wurde während der Reise des serbischen Konsuls Spalajković in die Region Peja der serbische Lehrer Bojko aus dem Dorf Banja bei Peja in das Kloster Dević gerufen. Dem Lehrer, der „angeblich in sehr guten Beziehungen zum Arnautluk von Podgor, Prekorupa und Metoja stehen soll“, gelang es, sechs Albaner für einen Teil der Weiterreise als Führer zu gewinnen, die jedoch – so die Einschätzung des Diplomaten – „[...] wohl weniger zufolge des persönlichen Einflusses Bojko's, als vielmehr durch den reichen Lohn, den Spalaiković bot – eine Lira pro Mann für einen Weg von 2 Stunden – eventuelle Regungen ihres politischen Gewissens niedergekämpft haben mochten.“¹¹⁸¹ Albaner waren darüber hinaus als Klosterwächter tätig, eine Institution, die sich vor dem Hintergrund häufiger Raubüberfälle auf orthodoxe Klöster herausgebildet hatte. Priester und Geistliche suchten Wege, um Diebstähle und Überfälle einzudämmen, und traten aus diesem Grund mit mächtigen albanischen Muslimen in Kontakt. Jastrebov zufolge, der sich auf noch lebendige Überlieferungen in der lokalen Bevölkerung berief, stand beispielsweise der Archimandrit des in Korisha (serb. *Koriša*) bei Prizren gelegenen Klosters Sv. Marko Anfang des 19. Jahrhunderts mit lokalen Albanern in freundschaftlichem Kontakt. Indem er den Respekt der Albaner gewann, gelang es ihm, diese von weiteren Raubüberfällen auf das Kloster abzubringen. Seit dieser Zeit, so Jastrebov, seien die Albaner stolz darauf gewesen, dass das Kloster aufgrund ihrer Gunst erhalten geblieben sei, sähen jedoch gleichzeitig an dessen Stelle nun lieber eine türkische Tekke.¹¹⁸²

Bekannt ist vor allem das Kloster Visoki Dečani für seine bis in die Zwischenkriegszeit währende Praxis der Klosterwächter,¹¹⁸³ die die Mönche des Klosters in einer Wahl bestimmten. Ganz ähnlich wie im Falle des Klosters Sv. Marko sahen Albaner eine besondere „Ehre“ darin, „Wächter und Beschützer“ des Klosters zu sein.¹¹⁸⁴ Daneben spielte serbischen Zeitgenossen zufolge auch der materielle Vorteil dieser Tätigkeit eine wichtige Rolle,

¹¹⁸¹ Kraus an Goluchowski, Mitrovica, 9. Juli 1905, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹¹⁸² JASTREBOV, Stara Srbija, 162.

¹¹⁸³ Seit wann Albaner das Kloster Visoki Dečani bewachten, konnte in der vorliegenden Arbeit nicht genauer untersucht werden. Osmanische Quellen vom Ende des 18. Jahrhunderts, die Jastrebov in seiner Arbeit erwähnt, thematisieren die Wahl von albanischen Klosterwächtern, was als Beleg dienen kann, dass in dieser Zeit diese Praxis üblich war. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 237.

¹¹⁸⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 237.

da mit der Ausübung des Amtes auch eine finanzielle Entschädigung verbunden war,¹¹⁸⁵ weshalb innerhalb der verschiedenen albanischen Familien heftige Kämpfe um diese Positionen ausgefochten wurden. Um Einfluss auf die Stimmen der Mönche zu nehmen, raubten die Albaner das Klostervieh. So sollte demonstriert werden, dass die Mönche nicht in der Lage waren, ihre Herden zu beschützen, und auf bestimmte Wächter angewiesen waren, die sie aus diesem Grund wählen sollten. Die Institution der Klosterwächter war in den Augen Jastrebovs deshalb weit mehr mit zahlreichen Komplikationen und Nachteilen für das Kloster verbunden als eine Hilfe. Während der Dauer der Wächterwahl hielten sich die albanischen Wächteranwärter mehrere Tage im Kloster auf und lebten auf Kosten der Mönche, wogegen selbst die osmanischen Behörden nicht vorzugehen in der Lage waren. Jastrebov zufolge war zum Schutz vor Raubüberfällen in der Vergangenheit auch eine Mauer um das Kloster errichtet worden, die jedoch in der Folgezeit von Albanern zerstört worden sei. In den 1860er Jahren gab es erneut Bemühungen, eine Mauer um das Kloster zu bauen. Um zu verhindern, dass Albaner mit den übrigen Besuchern des Klosters zusammentrafen, sollte ein eigener Bereich für Albaner errichtet werden, wo auch ein mehrmals jährlich stattfindender Markt abgehalten werden sollte. Nachdem die Albaner einen Arbeiter getötet hatten und die übrigen Arbeiter geflohen waren, entschied der Kadi von Gjakova mit den Mitgliedern des dortigen Gerichts, den bereits errichteten Teil der Mauer abzureißen und das Vorhaben aufzugeben. Die Mönche zahlten dem Albaner, der den Arbeiter getötet hatte, eine bestimmte Summe an Geld, damit dieser die Mönche nicht belästige und bedrohe. Jastrebov zufolge beraubte dieser aber das Kloster weiterhin bis zu seinem Tode.¹¹⁸⁶

Muslimisch-christliche Kooperation: Widerstand gegen osmanische Beamte und neue Steuern, Ablehnung des österreichisch-ungarischen Machtzuwachses in Bosnien und dem San-cak Yeni Pazar, Absprachen vor den jungtürkischen Parlamentswahlen

Eine weitere Form des Kontakts war der zeitweilige gemeinsame Widerstand von Serben und Albanern gegen osmanische Beamte und die Einführung neuer Steuern sowie deren Erhöhung. Serbische Konsulatsberichte zeigen, dass albanische Beschwerdeführer auch Serben zu ihren Versammlungen einluden, um auf diese Weise ihren Forderungen gegenüber dem osmanischen Staat Nachdruck zu verleihen. Im März 1890 berichtete der serbische Konsul Branislav Nušić, wie manche „Türken“ in Prishtina auch Unterschriften von

¹¹⁸⁵ Siehe beispielsweise Grujić an Novaković, Beograd, 24. April 1889. AS MID PO 1889 Fasz. I/Dos. VI, wo erwähnt wird, dass das Kloster den albanischen Wächtern Geld schuldet und Zahlungsengpässe bestehen.

¹¹⁸⁶ JASTREBOV, Stara Srbija, 237-239.

„Christen“ für ihr Protestschreiben gegen den Mutessarif in Prishtina sammelte, dessen Versetzung sie forderten. Nušić, der seine guten Beziehungen zum Mutessarif in seinem Bericht nach Belgrad betonte und festhielt, dieser erweise ihm jeden Gefallen, riet den „Christen“, sich ablehnend zu verhalten, um so das Wohlwollen des osmanischen Beamten der christlichen Gemeinschaft gegenüber zu erhalten.¹¹⁸⁷ Während in diesem Fall aus dem Bericht nicht eindeutig hervorgeht, ob Teile der christlichen Bevölkerung die Klageschrift auch tatsächlich unterschrieben, zeigt ein anderer Bericht ein enges Zusammengehen von Muslimen und Christen. Als sich im Sommer 1891 die „Türken“ – gemeint sind lokale Albaner – in Prishtina in einer Moschee versammelten, um gegen Pläne der osmanischen Lokalbehörde zu protestieren, den Sitz des Sancaks von Prishtina nach Mitrovica zu verlegen, und auch die Serben aufforderten, an den Versammlungen teilzunehmen, nahmen diese die Einladung an und leisteten in der Folge gemeinsam mit den „Türken“ Widerstand gegen die Beschlüsse. Ähnliche Entwicklungen vollzogen sich, als der Mufti von Prishtina, Mustafa Efendi, abgesetzt werden sollte und die Serben zu den Zusammenkünften der Unterstützer des Muftis eingeladen wurden. Bei den Demonstrationen vor der Eisenbahnstation, an der die Ankunft des neuen Muftis erwartet wurde, nahmen dem serbischen Konsul zufolge 15 bis 20 Serben teil.¹¹⁸⁸

Auch im Widerstand gegen Steuerreformen lässt sich ein gemeinsames Vorgehen von Muslimen und Christen beobachten. So berichtete der österreichisch-ungarische Konsul Zambaur 1904 von der Einführung einer neuen Steuer auf Pferde, Ochsen, Kühe und Schweine, die die Bevölkerung derart erbittert habe, dass in Sjenica und Novi Pazar „[...] eine bisher noch nicht beobachtete Erscheinung – der Zusammenschluß der orthodoxen Christen und Mohammedaner zu gemeinsamer Opposition gegen die mißliebige Steuer – gezeitigt wurde.“¹¹⁸⁹ In welchem Maße es sich dabei um albanische oder slawische Muslime handelte, geht aus dem diplomatischen Bericht nicht hervor, es ist aber durchaus möglich, dass beide Bevölkerungsgruppen vertreten waren.

Insgesamt scheinen derartige Zusammenschlüsse aber eher eine Seltenheit gewesen zu sein. Die serbischen und russischen Diplomaten rieten den Orthodoxen, sich dem Wider-

¹¹⁸⁷ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 63.

¹¹⁸⁸ Stanković an Đorđević, Priština, 16. August 1891, Nr. 153. AS MID PO 1891 Fasz. I/Dos. I.

¹¹⁸⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica 3. Februar 1904. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Auch GAWRYCH, *The Crescent*, 208 verweist auf gemeinsamen Widerstand von Stadtbewohnern unabhängig von religiöser und ethnischer Zugehörigkeit gegen Steuern und die Haltung osmanischer Beamter. Als Beispiel für eine derartige Kooperation über ethnische und religiöse Grenzen hinweg führt er Isa Boletinis Schutz der serbischen Bevölkerung vor albanischen Übergriffen an. Für einen gemeinsamen Widerstand gegen Steuern und osmanische Beamte fehlen jedoch Beispiele und Quellenangaben.

stand der Albaner nicht anzuschließen, wie weitere diplomatische Berichte zeigen. So forderten beispielsweise mehrere albanische Chiefs der Region Peja im März 1905 die Serben in Peja auf, ein Bittschreiben an den Sultan zu unterschreiben. In diesem wurde die Begnadigung aller Personen, die 1903 nach der Niederschlagung der Unruhen in der Region ins Exil nach Kleinasien geschickt worden waren, die Herabsetzung und Abschaffung gewisser Steuern sowie die Bildung eines Notabelnrats gefordert, ohne dessen Zustimmung der Mutessarif von Peja keine Entscheidungen treffen dürfen sollte. Die Serben, die den russischen Konsul in Mitrovica um seine Meinung gebeten hatten, schlossen sich auf seinen Rat hin nicht an.¹¹⁹⁰

Zu Versuchen, eine engere Kooperation zwischen Muslimen und Christen herzustellen, kam es vor dem Hintergrund des wachsenden Einflusses Österreich-Ungarns im Sancak Yeni Pazar. Die Annexion Bosniens und der Herzegowina 1908 und der seit 1907 erneut vorangetriebene Bau der Sandschak-Bahn¹¹⁹¹ erbitterten Teile der albanischen muslimischen und der serbischen Bevölkerung. Im Sommer 1908 hielten Christen und Muslime im Sancak Yeni Pazar mehrere gegen Österreich-Ungarn gerichtete Versammlungen ab, Serben und Albaner nahmen an anti-österreichischen Zusammenkünften teil und boykottierten gemeinsam österreichisch-ungarische Waren. Gleichzeitig führte die „Organisation des serbischen Volkes im Osmanischen Reich“ Gespräche mit albanischen Vertretern. So trat Bajram Curri in Verbindung zu Bogdan Radenković, dem Vorsitzenden des Zentralaussschusses der serbischen Organisation, um die Notwendigkeit eines gemeinsamen Widerstandes von Serben und Albanern zu diskutieren.¹¹⁹² Besonders stark wurde in der Zeitung *Vardar*, dem Parteiorgan der „Organisation des serbischen Volkes im Osmanischen Reich“ die Wichtigkeit einer serbisch-albanischen Zusammenarbeit hervorgehoben. So argumentierte die Zeitung im Oktober 1908, dass Serben und Albaner dem weiteren Vordringen Österreich-Ungarns, das Zwietracht zwischen Albanern und Serben säe, gemeinsam widerstehen müssten:

„Im Interesse der Serben und Albaner, und auch im Interesse der gemeinsamen Heimat, ist es, dass sich die serbisch-albanischen Beziehungen möglichst bald verbessern. Die serbisch-albanische Gemeinschaft dieser Gegenden muss jener kräftige Wall sein, an dem alle Ziele der räuberischen österreichischen Politik zerbrechen

¹¹⁹⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 1. März 1905, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹¹⁹¹ Vgl. Kapitel IV.2.

¹¹⁹² SREJOVIĆ/GAVRILOVIĆ/ĆIRKOVIĆ, *Istorija srpskog naroda*. Bd. 6/1, 335-336; BATAKOVIĆ, *The Kosovo Chronicles*, 160.

werden. Diese Gemeinschaft muss auch der Kern sein, aus dem sich der Bund der Balkanvölker entwickelt, [...]. Österreich-Ungarn darf nicht einen Schritt weiter. Es ist bereits zu weit in das Land der Balkanvölker eingedrungen [...] Angesichts dieser Gefahr sollen und müssen alle unbedeutenden Betrachtungen aufhören, alle persönlichen Rechnungen, damit eine serbisch-albanische Verständigung umso schneller entsteht [...].¹¹⁹³

Als Ziel wird hier eine Verbesserung der albanisch-serbischen Beziehungen formuliert, wodurch deutlich wird, dass diese nicht gut waren oder als nicht gut wahrgenommen wurden. Gleichzeitig lehnte aber ein großer Teil der albanischen Notabeln und Chefs eine Kooperation mit den Serben grundsätzlich ab. So befürwortete beispielsweise der ins jungtürkische Parlament gewählte albanische Bey Fuad Pascha aus Prishtina eine Zusammenarbeit mit Serbien und den lokalen Serben. Ähnlich beriet sich Nexhip Bey Draga, der Vorsitzende des jungtürkischen Klubs in Skopje und Abgeordneter im jungtürkischen Parlament, vor dem Hintergrund der österreichisch-ungarischen Annexion mit dem serbischen Konsul in Skopje, mit dem auch Zejnel Bey aus Peja und Bajram Curri in Verhandlungen standen. Andere albanische Muslime, wie beispielsweise der Mufti in Prishtina, Mustafa Efendi, lehnten eine Zusammenarbeit mit den Serben ab und traten für eine Verständigung mit Österreich-Ungarn ein.¹¹⁹⁴

Zu einer albanisch-serbischen Kooperation kam es auch in der Vorbereitungsphase für die Wahlen zum jungtürkischen Parlament im Sommer 1908. In Tetovo verbündeten sich Gabriel Louis-Jaray zufolge Albaner und Serben gegen die Bulgaren, und hier unterstützten auch albanische Wähler den serbischen Kandidaten Aleksandar Parlić, während die serbischen Wähler in Bitola für den albanischen Offizier Ali Vasfi Efendi stimmten.¹¹⁹⁵ Zu ähnlichen Versuchen kam es im Februar 1912 während der Vorbereitungen für die jungtürkischen Parlamentswahlen 1912. Im Sancak Üsküb unterstützten die oppositionellen Albaner die Exarchatspartei, mit der sie ein Abkommen schlossen. Oppositionelle wie Hasan Prishtina und Nexhip Draga versuchten, auch die lokalen Serben von einer Kooperation bei den Wahlen zu überzeugen. Die Gespräche mit serbischen Vertretern, die in engem Kontakt zum serbischen Konsul in Skopje standen und sich mit diesem absprachen, schei-

¹¹⁹³ Vardar, 12. Oktober 1908.

¹¹⁹⁴ SREJOVIĆ/GAVRILOVIĆ/ĆIRKOVIĆ, *Istorija srpskog naroda*. Bd. 6/1, 335-336; BATAKOVIĆ, *The Kosovo Chronicles*, 160.

¹¹⁹⁵ LOUIS-JARAY, *L'Albanie*, 33. Louis-Jaray schreibt fälschlich, Plevlje befände sich im Vilayet Manastir. Der Grund hierfür lag wahrscheinlich darin, dass Ali Vasfi Efendi zunächst 1908 als Abgeordneter aus Bitola, 1909 jedoch als Abgeordneter aus Plevlje auftaucht. Vgl. HACISALIHOĞLU, *Die Jungtürken*, 255, 265.

terten jedoch, da sich die Serben für ein Zusammengehen mit den Jungtürken entschieden.¹¹⁹⁶

4. Das Private: Freundschaft und Heirat

Die zur Verfügung stehenden Quellen thematisieren nur selten den privaten Lebensbereich der Freundschaft und Heirat, so dass auch nur begrenzt Aussagen über das Ausmaß und die Bedeutung von derartigen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen getroffen werden können. Dennoch soll hier versucht werden, diesen Aspekt näher zu beleuchten.

Freundschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen

Zwar mag die Feststellung, dass zwischen Serben und Albanern auch enge, individuell gestaltete Freundschaften existierten, trivial erscheinen, dennoch sollen hier einige Beispiele angeführt werden, um zu verdeutlichen, dass eine Darstellung verkürzt ist, die ausschließlich Gegensätze, Spannungen und Konflikte betont. Gegenseitige Hilfestellung war ein wichtiger Grund für Freundschaften, die sich häufig im Rahmen nachbarlicher Verhältnisse entwickelten. Nušić, der die Vertreibung der Muhaxhir aus dem Sancak Niš 1877/78 thematisierte und beschrieb, wie diese ihre alte Heimat vermissten, ging auf die Gespräche ein, die er mit seinem Friseur in Prishtina, Halit, einem Muhaxhir aus Prokuplje, führte, der häufig von der Freundschaft mit seinem Nachbarn, einem orthodoxen Priester, erzählte:

„Wenn Halits Vater nicht zu Hause ist, kümmert sich Pop Ilija um die Familie, und wenn Pop Ilija irgendwo unterwegs ist, so kümmert sich Halits Vater auch um dessen Familie und Kinder. Pop Ilija hatte das Recht, jeden im Nachbarhaus zu verprügeln, wenn er nicht gehorchte, und Halits Vater konnte nicht einmal seine Tochter verheiraten, ohne sich mit Pop Ilija beraten zu haben.“¹¹⁹⁷

Nušić berichtete von einem ehemaligen serbischen Lehrer in Prishtina, Stevan Marković, der 1890 die erste serbische Buchhandlung in Prishtina eröffnete, dass dieser keine Schwierigkeiten hätte, mehrmals im Jahr das gesamte „Arnautluk“ zu bereisen. Er sei ein Einhei-

¹¹⁹⁶ SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), Dokumenti o spoljnoj politici kraljevine Srbije 1903-1914. Bd. V/Heft 1: 1/14. januar-14/27. juli 1912. Bearbeitet von Mihailo Vojvodić. Beograd 1984, 233, 242-243, 355-356.

¹¹⁹⁷ NUŠIĆ, S Kosova, 10. Auch gemäß Emin PLLANA, Les raisons et la manière de l'exode des réfugiés albanais du territoire du sandjak de Nish à Kosove (1877-1878), *Studia albanica* 22 (1985) H. 1, 179-200, hier 181-182 waren die Beziehungen in dieser Region friedlich.

mischer, alteingesessen und habe „mehr Freunde unter den Albanern als unter den Serben.“¹¹⁹⁸

Freundschaftliche und gutnachbarliche Verhältnisse offenbarten sich gerade während gewaltsamer Zusammenstöße, wie eine Bemerkung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren zeigt, der im Juni 1876 von einem drohenden Überfall auf die Serben in Gjakova durch albanische Muslime berichtete und festhielt, dass die Serben zu „befreundeten Arnauten“ flüchteten.¹¹⁹⁹ Ähnlich beschrieb der Vizekonsul auch im Februar 1878, dass *Başibozuks* das Waffenlager eines serbischen Waffenschmiedes überfielen und sich ein Kampf entwickelte, in dessen Verlauf sich der Serbe „in das Nachbarhaus eines ihm befreundeten Muselmanen“ flüchtete.¹²⁰⁰ Aber auch Serben unterstützten ihre muslimischen Nachbarn nach Möglichkeit. Als 1885 albanische Muslime aus Luma das Dorf Lubi südliche von Prizren überfielen, eilte ein orthodoxer Priester, der in der Nähe des Dorfes ein altes Kloster bewohnte, seinem muslimischen Dorfnachbarn zur Hilfe und erschoss angeblich fünf Angreifer.¹²⁰¹

Derjenige Aspekt von Freundschaft, in dessen Rahmen einflussreiche albanische Muslime Christen Schutz vor Gewalt boten, wird auch in den Erinnerungen Nikola Popovićs deutlich. So beschrieb dieser den *Hoca-başı* Alija Mula Alić in Banjska bei Peja, der 26 Dörfer der Region Banjska gegenüber den osmanischen Behörden vertrat und in dieser Funktion insbesondere für die Steuerabgaben zuständig war, als „serbischen Freund [...]. In diesen Dörfern ließ er nicht zu, dass den Serben was auch immer für ein Leid durch Türken oder Arnauten zugefügt [...] werde.“ Obwohl er vom Waffenschmuggel der Serben gewusst habe, verriet er diese nicht.¹²⁰² Eine ähnliche Funktion scheint auch die Blutsbrüderschaft zwischen Albanern und Serben gehabt zu haben. So hielt Jastrebov bezüglich der Bevölkerung in der Region Peja, Gjakova und Prizren fest, dass er Christen kenne, die begonnen hätten, sich zu einem bestimmten albanischen Stamm zu zählen, mit dem Ziel, sich mit den „Arnauten und den Arnautaši“ zu verbrüdern, damit sie im Falle von Gewalt Schutz fänden. Vor allem diese Gewalt habe die Christen zur „Arnautašisierung“ und dann zum unvermeidbaren Wechsel des Glaubens geführt.¹²⁰³ Der österreichisch-ungarische Vizekonsul Rappaport hielt über die albanischen Stämme wie folgt fest:

¹¹⁹⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo*, 90.

¹¹⁹⁹ Lippich an Andrassy, Prizren, 27. Juni 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹²⁰⁰ Jelinke an Andrassy, Prizren, 28. Februar 1878, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹²⁰¹ Hickel an Kálnoky, Prizren, 5. Januar 1885, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

¹²⁰² POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 292.

¹²⁰³ JASTREBOV, *Stara Srbija*, 195.

„Bekanntlich besteht zwischen einzelnen, oft weit entfernten Stämmen in diesem Theile der Balkanhalbinsel – ohne Rücksicht auf Nationalität, Religion und Staatsangehörigkeit, von alters her ein eigenthümliches Verbrüderungsverhältniss [sic] (albanesisch kurzweg miksī = Freundschaft).

Die Angehörigen dieser Stämme besuchen sich nämlich periodisch, gewähren sich Gastfreundschaft – bei Gleichheit der Religion heiraten sie auch unter einander.

Ein solches Verhältniss besteht z. B. zwischen den Kuči (in Montenegro)¹²⁰⁴ und einzelnen Clans der Kastrati und Klementi und dergleichen. Merkwürdigerweise erfuhr ich nun, dass dasselbe auch zwischen den serbisch-orthodoxen Vasojević (in der Südwestecke Montenegro's)¹²⁰⁵ und den als fanatisch berüchtigten albanesisch-mohammedanischen Krasnići (nördlich vom Drin benachbart mit den Merturi, Nikaj, Bitüci u.s.w.) der Fall sei; obzwar die Vasojević schon seit Jahren wegen Feindschaft mit den Einwohnern von Gusinje, Ipek und Rugova nicht zu den Krasnići reisen können, sollen fast alljährlich Angehörige des letzteren Stammes sich zu den Vasojević begeben [...].“¹²⁰⁶

Auch die gegenseitige Beeinflussung von Alltagsgewohnheiten legt einen engen Kontakt zwischen Teilen der albanischen und serbischen Bevölkerung nahe. So übernahm Nušić zufolge die serbische Bevölkerung gewisse Hochzeitsbräuche von den „Türken“. Frauen würden sich die Haare und Augenlider färben, und ähnlich wie bei den Albanern gebe es einen Fahnenträger (*bayraktar*) bei einer Hochzeit auf dem Land, der den Gästezug anführte.¹²⁰⁷ Mackenzie und Irby beschrieben wiederum, wie sich serbische Schulkinder als Begrüßung zu ihren Füßen niederwarfen und der lokale Lehrer erklärte, dies hätten ihnen „die Türken“ beigebracht.¹²⁰⁸ Auch bei einer Betrachtung freundschaftlicher Verbindungen zwischen albanischen Katholiken und albanischen Muslimen fällt auf, dass die Quellen eher selten derartige Beziehungen erwähnen.¹²⁰⁹ Dass gute Verhältnisse zwischen Serben und Albanern innerhalb Teilen der serbischen Bevölkerung nicht gutgeheißen oder sogar abge-

¹²⁰⁴ Zu den albanisch-slawischen Kuči, die im montenegrinisch-albanischen Grenzgebiet lebten und deren Siedlungsgebiet 1858 zunächst zwischen Montenegro und dem Osmanischen Reich zweigeteilt wurde, 1879 dann aber gänzlich an Montenegro fiel, vgl. REINKOWSKI, Die Dinge der Ordnung, 163, 174.

¹²⁰⁵ Zu den Vasojević vgl. R. J. V. VEŠOVIĆ, Pleme Vasojevići u vezi sa istorijom Crne Gore i plemenskim životom susjednih brda. Sarajevo 1935.

¹²⁰⁶ Rappaport an Gołuchowski, Prisren, 25. August 1897, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

¹²⁰⁷ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 129.

¹²⁰⁸ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 199.

¹²⁰⁹ Vgl. etwa Waldhart an Haymerle, Prisren, 30. September 1880, Nr. 87. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234, wo erwähnt wird, dass der Gasthausbesitzer „[...] John Topali [...] in steter Verbindung mit mahomedanischem Gesindel [...]“ sei.

lehnt wurden, legt ein österreichisch-ungarischer Konsulatsbericht aus Prizren vom Mai 1914 nahe. Đoka Matić, der Vorsteher des nach dem 1. Balkankrieg 1912/13 eingerichteten serbischen Verwaltungskreises Prizren, war dem Bericht zufolge bei den Prizrener Serben „[...] nicht sonderlich beliebt, da er angeblich die Mohammedaner, entgegen den wahren serbischen Interessen, welche die Säuberung des Landes von den Mohammedanern erheischen, in Schutz nahm.“¹²¹⁰

Heiratsverbindungen

Auch über Heiratsbeziehungen äußern sich die Quellen nur spärlich. Insgesamt scheinen Heiratsverbindungen in den überwiegenden Fällen innerhalb der jeweiligen Konfessions- und Sprachgemeinschaft geschlossen worden zu sein. So hielt Ami Boué 1840 fest:

„Die Heiraten in der Türkei finden in der Regel nur unter Personen desselben Volkes und desselben Glaubensbekenntnisses statt. Eine Ausnahme bilden die Ehen von Türken mit Zigeunermädchen, während der umgekehrte Fall niemals eintritt. [...] Auch sind die Ehen katholischer oder griechischer Albanessen mit mohammedanischen Albanesen zu erwähnen, in den Augen der Geistlichkeit natürlich ein Greuel [sic], obwohl ebenso natürlich wie unsere Mischehen, wenn man die Beziehungen der verschiedenen Bewohner Albaniens unter einander bedenkt. Wir sahen selbst einen solchen Fall in Ipek. Die Griechen fanden es schändlich, dass eine Katholikin sich in die Arme eines Moslims werfe [...].“¹²¹¹

Gleichzeitig wird hier deutlich, dass innerhalb der albanischen Bevölkerung auch über Konfessionsgrenzen hinweg Ehen zwischen Katholiken und Muslimen geschlossen wurden, deren entschiedener Gegner die Geistlichkeit war. Ein Beispiel für Heiratsbeziehungen, die sich in einem konfessionellen Rahmen, aber zwischen unterschiedlichen Sprachgruppen abspielten, stellt das gemischtsprachige Vrnavokolo dar, ein Dorf in der Nähe von Stublla, wo slawische Katholiken gerne albanische katholische Frauen heirateten. Enge Heiratsbeziehungen existierten gerade zwischen slawischen Katholiken von Vrnavokolo und albanischen Katholiken von Stublla.¹²¹²

¹²¹⁰ Lejhanec an Berchtold, Prizren, 10. Mai 1914, Nr. 75. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

¹²¹¹ BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 1, 633. Vgl. Rappaport an Gołuchowski, Prizren, 25. August 1897, Nr. 188. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398 über die albanischen Stämme, siehe das Zitat weiter oben.

¹²¹² DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 974; DUIJZINGS, Religion and the Politics of Identity, 43.

Heiratsverbindungen zwischen slawischen und albanischen Muslimen scheinen hingegen seltener gewesen zu sein, auch wenn hier teils sehr enge Freundschaftsnetzwerke beispielsweise in der Region Novi Pazar und Mitrovica bestanden.¹²¹³ Jastrebov zufolge gingen etwa die slawisch muslimischen Goranen auch nach ihrer Konversion zum Islam keine Eheverbindungen mit albanischen Muslimen der angrenzenden Region Luma ein, ganz im Gegensatz zu albanischen Muslimen der Landschaft Opoja, mit denen die Goranen Heiratsbeziehungen pflegten, wobei diese diejenigen Dörfer bevorzugten, in denen die Frauen noch Serbisch sprachen.¹²¹⁴ Für die slawisch orthodoxe männliche Bevölkerung war es hingegen üblich, innerhalb der eigenen sprachlichen und konfessionellen Gemeinschaft zu heiraten, während die Frauen auch muslimische Männer heirateten. So hielt etwa Ami Boué fest:

„Die Serben vermählen sich mit Bulgarinnen, sowie auch die Bulgaren mit Serbinen; aber sie würden es für sündhaft halten, türkische Frauen zu nehmen, die ihnen (nicht so aber den Griechen) wegen des Mangels der Taufe für unrein gelten. [...] Die Türken nehmen ebenfalls Griechinnen und Slavinnen zu Weibern. Diese Ehen haben oft den Glaubenwechsel der Frau zur Bedingung; manchmal geht man jedoch davon ab und gestattet ihr, dem alten Bekenntnisse treu zu bleiben, [...]“¹²¹⁵

Ausführlich beschrieb Branislav Nušić die Heiratstraditionen innerhalb der serbischen Bevölkerung im östlichen heutigen Kosovo. Mitbedingt durch den Brauch, die Mädchen nicht selten bereits kurz nach der Geburt¹²¹⁶ an die Familie des zukünftigen Ehemannes zu „verkaufen“, flohen Mädchen oder wurden entführt, um einer ungewollten Heirat zu entgehen oder um eine Heirat mit jemandem einzugehen, den die Familie ablehnte. Häufig würden sie auch zu „Arnauten“ flüchten:

„Wenn Mädchen fliehen, gehen sie gewöhnlich in die Stadt, zum Erzpriester, oder in ein anderes Dorf, zum Priester. Aber es kommt vor, damit es sicherer ist, dass sie

¹²¹³ Vgl. Kapitel V.1.

¹²¹⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 128.

¹²¹⁵ BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 1, 633.

¹²¹⁶ Ähnlich auch Boué: „Albanesen, Griechen und Zigeuner, wie auch die Slaven pflegen bei Heiraten ihrer Kinder die Neigungen derselben meist sehr wenig zu Rathe zu ziehen. Man verlobt die Kinder, die noch in der Wiege liegen, aus blossen Familienrücksichten, ja man macht ihnen sogar ein Geheimniss daraus, bis sie das erforderliche Alter, nämlich 12 Jahre für die Mädchen, 18 Jahre für die Jünglinge, erreicht haben, und verpflichtet sie gleichwohl, sich diesen thörichten Entscheidungen zu unterwerfen.“ Vgl. BOUÉ, Die europäische Türkei. Bd. 1, 635. Siehe auch S. 636.

auch zu einem Arnauten, der ein treuer Freund des jungen Mannes ist, flüchten. Der Arnaut versteckt sie in seinem Harem bei seinen Frauen und da ist sie sicherer. Aber sehr oft kommt es auch vor, dass der Arnaut das Mädchen für sich behält, wenn sie ihm gefällt. Die Arme sieht weder ihren Jungen noch ihre Eltern je wieder, dennoch kommt es aber sehr häufig vor, dass man zu einem Arnauten flüchtet.“¹²¹⁷

Wie in den bereits dargelegten Fällen, stellte auch Nušić die Fähigkeit der Albaner, Schutz zu geben, heraus. Hier scheint folglich die Schutzfunktion mancher Albaner so stark überwogen zu haben, dass auch die Gefahr einer ungewollten und erzwungenen Heirat in Kauf genommen wurde. Während in den Quellen Zwangsheirat und damit verbundener Raub¹²¹⁸ orthodoxer Mädchen durch Muslime häufig adressiert werden, werden selbstgewählte Eheschließungen selten beschrieben. Sicherlich gab es aber auch diese, wie ein österreichisch-ungarischer Konsulatsbericht belegt. Diesem zufolge verließ eine serbische Frau aus der Umgebung von Peja ihren Mann und ihre drei Kinder, um einen „Arnauten“ zu heiraten.¹²¹⁹

5. Religiosität und religiöse Praxis im Alltag

Während Freundschaft und Heirat in den Quellen schwieriger zu fassen sind, werden religiöse Glaubensvorstellungen und die religiöse Praxis eingehender thematisiert, wobei europäische Beobachter gerade von den synkretistische Formen religiösen Lebens fasziniert waren und diese deshalb besonders häufig beschrieben. Im Folgenden wird in einem ersten Schritt nach islamischen und christlichen Glaubenshaltungen und deren Ausdrucksweise sowie der Bedeutung von Religion im Alltag gefragt, um dann anschließend transreligiöse Praktiken bei Muslimen und Christen genauer zu beleuchten.

Islamische Glaubenspraxis

Die Bedeutung von Religion im Alltag und wie intensiv diese gelebt wurde, konnte sehr stark variieren und war von verschiedenen Faktoren abhängig. Während sich wohl die meisten Muslime der *umma*, der Gemeinschaft aller Muslime, zugehörig fühlten, bildete die religiöse Praxis in manchen muslimischen Kreisen eine wichtigere Komponente des Alltags als in anderen. Die islamische Religionszugehörigkeit bestimmte den rechtlichen und sozia-

¹²¹⁷ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 128.

¹²¹⁸ Hierzu ausführlicher in Kapitel VII.1.

¹²¹⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 1. März 1905, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

len Status in der Gesellschaft, der – wie bereits dargelegt – bis zu den Reformen im 19. Jahrhundert, faktisch aber auch danach im Vergleich mit den Christen ein höhergestellter war. Religion bildete einen zentralen Bestandteil muslimischer Selbstverortung und der Abgrenzung gegenüber anderen sozialen Gruppen. Gleichzeitig bedeutete dies nicht unbedingt, dass religiöse Praktiken im Alltag strikt und immer eingehalten wurden. Während der Islam im urbanen Raum, insbesondere in Prizren und Skopje, stärker präsent war, praktizierte die bäuerliche Bevölkerung auf dem Land und im Gebirge ihren Glauben weniger intensiv. Auch innerhalb erst rezent islamisierter Bevölkerungsgruppen scheinen religiöse Praktiken nicht so stark verwurzelt gewesen zu sein.¹²²⁰ Jastrebov zufolge war beispielsweise das religiöse Wissen der albanischen Muslime in der Region Opoje sehr oberflächlich, was sich seiner Meinung nach darin zeigte, dass nahezu alle Dorfbewohner sehr wenige Kenntnisse über ihren Glauben hatten. Sie wussten lediglich von dem Fastengebot während des Ramadan und dem Bayramsfest am Ende des Fastenmonats. Tatsächlich würden die „absurdesten“ Auffassungen von Gott, dem Paradies und der Hölle existieren, die ihnen von Hodschas eingeflößt würden, die sie während des Ramadans besuchten.¹²²¹ Hier zeigt sich, wie sich die mangelnde Präsenz islamischer Geistlicher und deren seltene Aufenthalte, die sich auf wichtige religiöse Feiertage beschränkten, sicherlich auf die begrenzte Praxis und wenig vorhandenes religiöses Wissen auswirken konnten, ganz ähnlich wie in christlichen Bevölkerungsgruppen, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird.

Eine herausragende Bedeutung besaßen sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum die größeren religiösen Feste wie Ramadan, Bayram und Kurban Bayram, an denen die Dorfbevölkerung, die sonst ihren Glauben weniger intensiv lebte, die nächstliegende Moschee besuchte.¹²²² Auch religiöse Bestattungsbräuche spielten eine wichtige Rolle.¹²²³ Vor allem wurden aber bestimmte Rituale wie das Fasten während des Ramadans und die Beschneidung junger Knaben im städtischen und ländlichen Raum eingehalten,¹²²⁴ während hingegen in Gebirgsregionen einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge viele Muslime nicht beschnitten waren.¹²²⁵ Insbesondere das Fastenbrechen am Ende des Ramadan und der Kurban Bayram sowie die Beschneidung waren nicht nur religiöse Ereig-

¹²²⁰ Hierauf verweist bereits CLAYER, *Aux origines*, 45-46, 77-78.

¹²²¹ JASTREBOV, *Stara Srbija*, 121.

¹²²² JASTREBOV, *Stara Srbija*, 121.

¹²²³ DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 58-62.

¹²²⁴ LOUIS-JARAY, *L'Albanie*, 46-47; DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 67-68; MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien*, 32.

¹²²⁵ So für die Bergregion westlich von Prizren, Gjakova und Peja. Vgl. Schmucker an Haymerle, Üsküb, 7. Mai 1881, Nr. 69. HHStA PA XXXVIII/Kt. 263.

nisse, sondern stellten gleichzeitig gesellschaftliche Höhepunkte dar, zu denen nicht nur Familienangehörige, sondern auch Freunde und Nachbarn eingeladen wurden und an denen je nach Größe auch das gesamte Dorf teilnehmen konnte. Wie Doda festhielt, fand die Beschneidung meist im Alter zwischen zwei und 14 Jahren statt, manchmal aber auch erst kurz vor der Hochzeit, da diese Voraussetzung für eine Ehe war. In Dörfern, in denen ein Arzt nur periodisch anwesend war, wurden meist mehrere Kinder gleichzeitig beschnitten. Mit dem Ritual waren große Feierlichkeiten verbunden, an denen oft mehrere Familien teilnahmen und deren Kosten jeweils eine Familie trug. Doda beschrieb das Ereignis wie folgt:

„Eingeleitet wird das Fest dadurch, dass der Veranstalter einen Arzt und Musikanten kommen lässt, ein oder zwei Rinder schlachtet und seine Verwandten und Bekannten einlädt. An diesem Festmahle dürfen übrigens unbekannte Fremde teilnehmen. Sämtliche zur Beschneidung bestimmte Kinder versammeln sich nebst ihren männlichen Verwandten gleichfalls im Hause, wo das Fest stattfinden soll. Man führt sie dann in ihren besten Kleidern durch das Dorf, damit sie sich zeigen. [...] Nach dem Gastmahle sperrt man die zuweilen bis zu 100 Kinder in ein Zimmer ein, die ja begreiflicherweise vor der Operation Angst haben, um ein Entweichen zu verhindern, während in einem anderen Zimmer Betten hergerichtet werden. Dann holt man die Kandidaten nacheinander aus dem Kinderzimmer einzeln zur Beschneidung heraus. [...] Damit das Schreien während der Operation im Kinderzimmer nicht gehört werde und die dort befindlichen Kinder nicht in Angst geraten, spielt während der ganzen Zeit die Musik im Hofe. Außerdem rufen im kritischen Augenblicke alle im Zimmer anwesenden Männer ‚Ah! Ah!‘ und klatschen in die Hände. Sobald das beschnittene Kind ins Bett gelegt ist, gibt man ihm einen Haufen Süßigkeiten zu essen.“¹²²⁶

An unterschiedlichen rituellen Zeremonien nahmen auch die Anhänger der verschiedenen Derwischorden teil, die sich in den Tekke um einen Scheich gruppierten und deren Glaubenspraxis durch eine starke Vermischung islamischer und christlicher Elemente gekennzeichnet war. Wie sich exemplarisch an den Gewohnheiten der Rifā'iyya-Anhänger in der Umgebung von Gjakova zeigen lässt, unterschieden sich Glaubensinhalte und Glaubens-

¹²²⁶ DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 41-42. Rexhep Mitrovica beschrieb ausführlich seine Kindheitserinnerungen an das Ramadan-Fasten. HAJRIZI, Rexhep Mitrovica, 227-228. Vgl. auch Eva Anne FRANTZ, *Religiös geprägte Lebenswelten im spätmannischen Kosovo – Zur Bedeutung von religiösen Zugehörigkeiten, Eigen- und Fremdwahrnehmungen und Formen des Zusammenlebens bei albanischsprachigen Muslimen und Katholiken*, in: Oliver Jens SCHMITT (Hg.), *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Frankfurt am Main u. a. 2010, 127-149, 139-141.

praxis der Derwische zum Teil erheblich von jenen sunnitischen Muslimen. So wurden bei Ersteren bestimmte Regeln des Islam nicht so streng gehandhabt und etwa das Trinken von Alkohol erlaubt oder das Fasten während des Ramadans nicht eingehalten.¹²²⁷

Ein durchgängig wiederkehrendes Motiv in europäischen Konsulatsberichten und Reisebeschreibungen sowie in der serbischen Erinnerungsliteratur ist das Bild der „fanatischen Muslime“. So hielt beispielsweise der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich 1874 fest:

„Das muselmännische Element kann als ein im Ganzen ziemlich fanatisches bezeichnet werden, namentlich in den Städten. In Skopia fand ich vor allen anderen einen sehr schlechten Geist gegen die christlichen und fremden Einwohner vor. Besonders haben die Letzteren von dem religiösen Fanatismus der dortigen Muselmänner zu leiden, weil diese, dem europäischen Wesen überhaupt sehr abgeneigt, noch in den Händen einiger äußerst verwegener Derwische sind, gegen welche die Regierung leider eine ganz unbegreifliche Nachsicht übt. [...] Die albanesischen Gebirgsstämme sowie ihre Stammverwandten im Sandschak von Nissa, im Kossovovalde und Karadag [...] tragen zwar religiösen Fanatismus zur Schau, stecken aber so voll von allerhand Aberglauben, kümmern sich so wenig um religiöse Pflichten und sind sich ihres Renegatenthumes so wohl bewußt, [...]“¹²²⁸

Der österreichisch-ungarische Vizekonsul Jelinek äußerte sich 1878, also nur vier Jahre später, wesentlich zurückhaltender: „Die Haltung des Volkes in den Städten ist, bis auf eine in großer Minderheit befindliche fanatische Fraktion eine ruhige [...]“¹²²⁹ Die beiden Zita-

¹²²⁷ So hielt der Jesuitenmissionar wie folgt fest: „I Dervisc di questi luoghi vicino a Giacova oltre al portare la tonaca lunga e lasciar crescere la barba come gli Hogià, portano i capelli giù per le spalle alla nazarena, dicono che onorano Gesù Cristo; bevono acquavite e in quella occasione danno il saluto: Sia lodato Gesù Cristo; disprezzano gli Hogià e la loro religione che dicono essere alterata e non quale l'ha data Maometto; non digiunano il Ramazan; onorano ed hanno venerazione per la Madonna Immacolata; digiunano la Quaresima de SS. Pietro e Paolo. È una setta nata non ha molto e conta molti seguaci specialmente a Giacova e nei dintorni, e quindi i turchi di Giacova non sono contrari ai cristiani come gli altri turchi dell'Albania.“ Siehe CORDIGNANO, *L'Albania*, Bd. 2, 152. Siehe auch BARTL, *Die albanischen Muslime*, 111.

¹²²⁸ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203. Siehe auch Lippich an Beust, Prisen, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189; Lippich an Beust, Prizen, 20. Januar 1871, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193; Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juni 1873, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200; Lippich an Andrassy, Prisen, 21. September 1875, Nr. 21. HHStA PA XII/Kt. 235; Lippich an Andrassy, Prisen, 3. November 1875, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207; Lippich an Andrassy, Prisen, 29. Mai 1876, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹²²⁹ Jelinek an Andrassy, Prisen, 12. September 1878, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Auch die nachfolgenden österreichisch-ungarischen Vizekonsuln verwendeten diese Begriffe. So beispielsweise Waldhart an Haymerle, 1. September 1880, Nr. 80. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234; Schmucker an Haymerle, Prisen, 8. November 1881, Nr. 219. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239; Winter an Goluchowski, Prisen, 11. März 1897, Nr. 33 und Rappaport an Goluchowski, Prisen, 25. August 1897, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398;

te verdeutlichen zum einen, wie sehr die Denkkategorien der jeweiligen Beobachter deren Wahrnehmung beeinflussten, wobei gerade Lippich eine deutlich wahrnehmbare kritische und sogar ablehnende Haltung gegenüber Muslimen und Türken einnahm. Zum Zweiten zeigen Lippichs Aussagen, dass „religiöser Fanatismus“ keinesfalls gleichbedeutend war mit einer ausgeprägten religiösen Praxis, die trotz eines vorhandenen „Fanatismus“ eher bescheiden sein konnte. „Muslimischer Fanatismus“ bezog sich vielmehr auf Aspekte des Zusammenlebens von Muslimen und Christen und welche Haltung Muslime gegenüber Christen, aber auch gegenüber Versuchen des osmanischen Staates einnahmen, Christen mit Muslimen rechtlich gleichzustellen. Der Begriff des „religiösen Fanatismus“ ist folglich für die Beantwortung der Fragen nach der Religiosität der Albaner kaum hilfreich und wenig aussagekräftig,¹²³⁰ auch wenn manche Zeitgenossen von der Einschätzung, albanische Muslime seien nicht „fanatisch“ darauf schlossen, dass diesen Religion an sich nicht wichtig sei.¹²³¹ Tatsächlich unterschieden sich Reisende, Gelehrte, Diplomaten und Publizisten im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, wie bereits Peter Bartl festhielt, in ihrer Einschätzung, welche Bedeutung Religion bei den albanischen Muslimen hatte. Während die einen albanischen Muslimen religiösen Fanatismus vorwarfen, betonten andere ihre religiöse Toleranz.¹²³² Tatsächlich trifft beides zu – so bereits Bartl, der diesbezüglich regionale Unterschiede konstatierte und die Meinung vertrat, dass in ethnisch gemischten Grenzgebieten wie beispielsweise Kosovo „religiöse Intoleranz“ stärker verbreitet war.¹²³³

Christliche Glaubenspraxis

Ähnlich wie bei den Muslimen bildeten auch im Leben der christlichen Bevölkerung religiöse Feiertage eine zentrale Komponente. An kirchlichen Feiertagen wie beispielsweise Mariä Himmelfahrt pilgerte die orthodoxe Bevölkerung aus weiten Teilen Kosovos, aus Prizren, Prishtina, Peja und Mitrovica, in das westlich von Prishtina gelegene Kloster

Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. April 1904, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. IPPEN, Novibazar, 61 schrieb vom „Fanatismus der mohammedanischen Bevölkerung“. Im Bericht der Carnegie-Kommission wurde etwa gefragt, welche Rolle „religiöser Fanatismus“ bei den Balkankriegen gespielt habe. Der Begriff bezog sich aber hier weniger auf die Muslime, als vielmehr auf die serbische, bulgarische und griechische Seite. Vgl. George F. KENNAN (Hg.), *The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict*. Washington/DC 1993.

¹²³⁰ Auch die Beispiele, auf die Bartl eingeht, beziehen sich vielmehr auf das Zusammenleben von Muslimen und Christen und auf religiös aufgeladene Konflikte. Vgl. BARTL, *Die albanischen Muslime*, 93-94.

¹²³¹ Vgl. etwa H. Charles WOODS, *The Danger Zone of Europe. Changes and Problems in the Near East*. London 1911, 89, der festhielt, die albanischen Muslime seien nicht fanatisch, weshalb Religion für sie nicht wichtig sei.

¹²³² BARTL, *Die albanischen Muslime*, 93.

¹²³³ Konrad Clewing betonte, dass für die Beantwortung der Frage nach Toleranz und Fanatismus immer auch die jeweilige konkrete Situation zu berücksichtigen sei. Vgl. CLEWING, *Religion und Nation*, 168.

Devič, um an den dortigen Feierlichkeiten teilzunehmen.¹²³⁴ Neben dem Kloster Devič besaß vor allem das Kloster Gračanica eine besondere Anziehungskraft, wo die *Velika Gospa*, die Feier Mariä Himmelfahrt, eines der wichtigsten kirchlichen Feste darstellte. Gemäß Nikola Popović war dies der „fröhlichste Tag für die unterdrückten Serben“, an dem diese nicht nur aus dem östlichen Kosovo, sondern auch aus Peja, Gjakova und Prizren nach Gračanica strömten.¹²³⁵

Die slawischen Katholiken Janjevo wurden sowohl von österreichisch-ungarischen als auch serbischen Diplomaten als sehr gläubig beschrieben. So bezeichnete Nušić diese als „wirklich treue Katholiken“,¹²³⁶ während der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich 1874 festhielt:

„Interessant ist die katholisch-serbische Gemeinde von Janjevo, welche bei Tausend-fünfhundert Seelen zählend, inmitten einer orthodoxen Bevölkerung, ja in unmittelbarer Nähe der als Wallfahrtsort hochverehrten altserbischen Kirche von Gratschanitza, ihren Katholicismus durch den Drang und Sturm der Jahrhunderte bewahrt hat, und heut zu Tage nicht minder streng römisch-katholisch ist als ihre von allen Seiten sie umschließenden serbischen Stammesbrüder erklärte Schismatiker sind.“¹²³⁷

Ähnliche Beschreibungen existieren für albanische Katholiken. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul Lippich zufolge waren die „römisch-katholischen Albanesen des Amtsbezirkes [...], wie ihre Stamm- und Glaubensgenossen in Skutari, sehr strenggläubige Katholiken [...]“.¹²³⁸ Der Franziskanerpater Lovro Mihačević wiederum beschrieb die Albaner unabhängig von religiöser Zugehörigkeit als

„[...] fromm, [sie] gehen gerne in die Kirchen und Moscheen, ehren auch sehr ihre Priester. Gerne geben sie Almosen, besuchen die Kranken und machen allerlei Gelübde. [...] um nichts auf der Welt werden sie ein Fastengebot übertreten. Um eine

¹²³⁴ DURHAM, High Albania, 249, 260.

¹²³⁵ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 108, 114; Janićije POPOVIĆ, Gračanica manastir. Beograd 1927, 52.

¹²³⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 53.

¹²³⁷ Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

¹²³⁸ Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

Kleinigkeit werden sie einen Menschen töten, zur selben Zeit aber für den Glauben sterben, wenn derselbe von jemandem beschimpft worden ist.“¹²³⁹

Auf die Bedeutung von Religion verweist ebenfalls die Erklärung einiger albanisch katholischer Fandi im Jahr 1883, „[...] bereit [zu sein], gleich den Muselmännern, in der regulären Armee zu dienen und Recruten zu stellen, falls man ihre Religion berücksichtige.“¹²⁴⁰ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung des katholischen Erzbischofs Trokshi, der 1893 in einem Bericht nach Rom festhielt, die Angehörigen der Mirditen, gemeint sind die Fandi, seien „dem heiligen Glauben sehr zugetan, aber möglicherweise mehr aufgrund des Ehrprinzips als aufgrund von Überzeugung und Frömmigkeit.“ Ihre Haltung stünde im Gegensatz zu den übrigen Katholiken, die sich großteils lediglich an einzelne Religionsvorschriften wie etwa die Fastengebote hielten, was nicht zuletzt auf den Mangel an Priestern und religiöser Unterweisung zurückzuführen sei.¹²⁴¹ Ganz ähnlich wie für muslimische Bevölkerungsgruppen bereits festgehalten wurde, führte der Einfluss der Geistlichkeit, der in den Städten wesentlich stärker ausgeprägt war als auf dem Land, dazu, dass religiöse Praktiken im urbanen Raum stärker verankert waren als auf dem Land.¹²⁴²

Transreligiöse Praktiken und volksreligiöse Elemente

Die Tatsache, dass orthodoxe Glaubensinhalte in bestimmten Regionen nicht umfassend vermittelt werden konnten, führte sowohl zu einer starken Präsenz volksreligiöser Elemente als auch zu einer Vermischung der unterschiedlichen Religionen, die vor allem in der älteren Forschungsliteratur als Synkretismus¹²⁴³ bezeichnet wurde und in vielen Teilen der All-

¹²³⁹ MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 32-33. Vgl. auch die Beschreibung, wie kirchliche Feiertage begangen werden auf S. 22-24.

¹²⁴⁰ Schmucker an Kálnoky, Prisren, 9 Januar 1883, Nr 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 248. Vgl. auch CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 166.

¹²⁴¹ Troksi an Ledóchowski, Üsküb, 15. Dezember 1893. PF N. S. Bd. 69, 732v. Noch 1904 existierte Troksi zufolge viel Unwissen bezüglich der Sakramente, insbesondere in der Region Gjakova, Peja und Prizren würden religiöse Vorgaben nicht eingehalten, auch wenn sich die Lage aufgrund der Bemühungen der Priester und Missionare gebessert habe. Vgl. Troksi an Gotti, Prizren, 8. Mai 1904, PF N. S. Bd. 290, f. 395v. Über den Mangel an Priestern in den von Albanern bewohnten Gebieten im 16. und 17. Jahrhundert vgl. BARTL, Die albanischen Muslime, 21-22.

¹²⁴² Über die nordalbanischen Berggebiete hielt Franz NOPCSA, Aus Šala und Klementi. Albanische Wanderungen. Sarajevo 1910, 83 wie folgt fest: „Soweit ich auf Grund meiner Erfahrungen urteilen kann, hängt die Intensität des religiösen Gefühls in Nordalbanien zum Teil davon ab, wie weit die Bevölkerung unter dem Einfluß der glaubenseifrigen, den Schulen entstammenden Geistlichen beider Religionen steht. Im allgemeinen kann man getrost die Städter als Fanatiker, die Bergbewohner als tolerante Leute bezeichnen.“ Siehe auch BARTL, Die albanischen Muslime, 95.

¹²⁴³ Reinkowski weist daraufhin, dass die Bezeichnung „Synkretismus“ mit Vorsicht zu verwenden ist. Tatsächlich könne Synkretismus „[...] offensichtlich nur dann beobachtet werden, wenn religiöse Orthodoxien

tagspraxis im sunnitischen Islam und im Derwischwesen wie auch in Katholizismus und Orthodoxie präsent war.¹²⁴⁴ Reisende, Konsuln und Missionare hielten aus Interesse und Verwunderung gerne synkretistische Formen religiösen Lebens fest, während andere Formen von Religiosität im Verhältnis hierzu seltener beschrieben wurden. Die bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass synkretistische Formen häufiger als andere verbreitet waren. Katholiken und Muslime suchten gleiche Wallfahrtsorte auf, während Muslime auch katholische und orthodoxe Heilige verehrten und zu christlichen Gottesdiensten gingen. Auch wurden bestimmte christliche Feiertage von Katholiken wie Muslimen gefeiert.

Einen besonderen Ruf als Pilgerort genoss zum Beispiel das im südöstlichen Kosovo liegende Letnica, wo die Kirche Majka Božja Letnička (die Madonna von Letnica) von slawischen und albanischen Katholiken, aber auch von mehrheitlich muslimischen Roma, zu einem geringeren Teil auch von Serben und muslimischen Albanern besucht wurde.¹²⁴⁵ Die orthodoxen Klöster wurden nicht nur von Christen, sondern auch von Muslimen in hohem Maße verehrt. So berichtete etwa der britische Reisende Edmund Spencer Mitte des 19. Jahrhunderts, dass das serbische Patriarchatskloster Peć „[...] in high estimation by the inhabitants, both Christian and Mahometan [...]“ gehalten wurde,¹²⁴⁶ während die beiden Reisenden Mackenzie und Irby festhielten, dass der Mudir von Prishtina das Kloster Dečani bewunderte – „[...] as it is the greatest in the world [...]“, – wie er sagte.¹²⁴⁷ Branislav Nušić zufolge suchten muslimische Albaner in Fällen von Krankheit auch orthodoxe Priester und orthodoxe Klöster auf, insbesondere das Kloster Devič, um dort Heilung zu finden.¹²⁴⁸ Vielfach wird darüber berichtet, dass für Muslime nicht nur Ramadan und Bayram, sondern auch christliche Feiertage, häufig zum Missfallen der islamischen Geistlichkeit, zentrale Bezugspunkte darstellten. Der österreichische Ethnologe Felix Kanitz berichtete um 1888, dass in der Region Opoja die dortigen Muslime auch christliche Feiertage beginnen, wobei ihm – wie auch anderen serbischen und serbophilen Beobachtern – dies als Ar-

Glaubensinhalte und -praxis als verbindlich festsetzen.“ Vgl. Maurus REINKOWSKI, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, *Saeculum* 54 (2003), 13-38, 17.

¹²⁴⁴ Vgl. Peter BARTL, Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien, in: Hans Joachim KISSLING/Walther WÜNSCH (Hgg.), *Grazer und Münchener Balkanologische Studien*. München 1967, 117-127. Vgl. auch Ulrich BERNER, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: Gernot WIESSNER (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1978, 11-26; BARTL, *Die albanischen Muslime*, 87-98; Ulrich BERNER, *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*. Wiesbaden 1982.

¹²⁴⁵ UROŠEVIĆ, *Katolička župa Crna gora*, 161. Siehe auch DUIJZINGS, *Religion and the Politics of Identity*, 37-39.

¹²⁴⁶ Edmund SPENCER, *Travels in European Turkey in 1850*. Bd. 1. London 1851, 6.

¹²⁴⁷ MACKENZIE/IRBY, *Travels*, Bd. 1, 203.

¹²⁴⁸ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 137.

gument diene, dass die Albaner dieser Region Nachkommen der ursprünglich slawischen Bevölkerung gewesen seien:

„Noch gegenwärtig feiern die dortigen, als reine Arnauten sich geberdenden Muhamedaner neben dem Bairam die Tage des heiligen Georg's und Demetrius' (unter den Namen Hdrelez und Kasim) nach dem orthodoxen Kalender, obschon es ihre Hodžas sehr ungern sehen. An diesen Tagen feuern sie Kanonen- und Gewehrschüsse ab, verzieren sie ihre Häuser mit Reisig und halten sie die Läden gesperrt. Selbst das Christfest ward noch vor wenigen Decennien durch Anzünden des ‚*badnjak*‘ (Weihnachtsklotz) begangen; man kam davon ab, weil die Männer, welche die Bäume im Walde fällen und oft aus weiter Ferne nach Hause bringen mussten, im Winter auf Verdienst nach Macedonien wandern; vielleicht aber auch, weil die Hodžas allzusehr dagegen eiferten. [...]

[M]anche Frau zündet am Tage des ehemaligen Hauspatrons ein Licht vor seinem Bilde im Geheimen an oder wandert nach Prizren, um dort versteckt eine Kirche einer christlichen Verwandten zu besuchen. Am *božić*, dem Weihnachtsfeste, hört man hie und da noch festliche Lieder ertönen, und zu Brod ward vor Kurzem in einigen Häusern selbst der ‚*badnjak*‘ angezündet“¹²⁴⁹

Die Tage des Hl. Demetrios und des Hl. Nikolaus, insbesondere aber den Tag des Hl. Georg feierten gemäß dem russischen Konsul Jastrebov in Prizren „noch unlängst“ auch die dortigen Muslime auf ähnliche Weise wie den Bayram, indem die Männer mit Gewehren in die Luft schossen, Ringkämpfe veranstaltet wurden und die Bevölkerung zu Romamusik tanzte und türkische Lieder sang.¹²⁵⁰ Die albanischen Muslime in der Region Siriniq zündeten am St.-Nikolaus-Tag und anderen größeren Feiertagen Kerzen an,¹²⁵¹ und in Drajçi (serb. *Drajčić*), einem Dorf bei Prizren, das 34 orthodoxe und acht muslimische Häuser zählte, nahmen gemäß Jastrebov auch die „Vertürkten“ am Tag des Hl. Johannes am Gottesdienst teil und brachten Kerzen mit, bekreuzigten sich lediglich nicht.¹²⁵² Auch Gottesdienste wurden teils von Muslimen und Christen besucht. Der Franziskanerpater Lovro

¹²⁴⁹ KANITZ, Die fortschreitende Arnautisierung, 38-39. Siehe auch BARTL, Die albanischen Muslime, 90. Nahezu identisch beschrieb auch Jastrebov, auf den wohl auch die Ausführungen Kanitz' zurückgehen, die Praxis der Muslime in Opoja, erwähnte aber außerdem noch den Hl.-Nikolaus-Tag, der ebenfalls gefeiert wurde

¹²⁵⁰ JASTREBOV, Stara Srbija, 121. Siehe auch BARTL, Die albanischen Muslime, 90.

¹²⁵¹ NUŠIĆ, S Kosova, 19.

¹²⁵² JASTREBOV, Stara Srbija, 100. Siehe auch BARTL, Die albanischen Muslime, 91.

Mihačević beschrieb 1913 einen Gottesdienst in der Region der Unter-Dibra (alb. *Dibra e Poshtëm*) im damaligen *Bayrak* Lurja im heutigen Nordostalbanien:

„Fast könnte man sagen, in Lurija seien die Christen noch halbe Mohammedaner, die Mohammedaner aber halbe Christen. Haben wir doch selbst in Lurija im Hause des Knez (Dorfältester) gewohnt, der ein Katholik, dessen Bruder aber ein Moslim ist. Der eine feiert Weihnachten, der andere den Bajram, des einen Kinder heißen Ivo und Petar, des anderen Suljo und Osman. In Lurija gibt der Katholik seine Tochter sehr leicht dem Moslem, dieser aber die seinige einem Katholiken zum Weibe. Es war gerade Sonntag und da kamen auch die Moslims in die katholische Kirche, wenigstens fünf oder sechs, und während der ganzen Messe kniete ein türkisches Weib dicht beim Altar.“¹²⁵³

Ganz ähnlich hielt Elmaz Bib Doda fest, dass im Leben der muslimischen Bevölkerung in Reka neben anderen Festen ebenso einige christliche Feiertage begangen wurden. Dies waren *Schinzerz* (Hl. Georg) Anfang Mai, *Schnkrüs* (Hl. Kreuz) Ende September und *Schmitr* (Hl. Demetrius) im November, sechs Wochen nach *Schnkrüs*, wobei *Schnkrüs* und *Schmitr* „[i]m Allgemeinen [...] nur wenig gefeiert [...]“ wurden:

„Gegen Ende April geht man überall in Reka daran, die Häuser zu tünchen und zu weißen, damit sie am *Schinzerz*-Tage für den Sommer schön hergerichtet seien. Im praktischen Leben hat der *Schinzerz* insofern Bedeutung, als man an diesem Tage für die folgenden sechs Monate Dienstboten aufnimmt. Als Feiertag wird er durch Zubereiten und Essen von *ndurdhi* und *tengenitza* zwar von der ganzen Familie gefeiert, ganz besonders aber von den Kindern. [...] Ein weiterer *Schinzerz*-Brauch ist der, dass man an diesem Tage Blumen und grüne, belaubte Äste nach Hause bringt und an jedem Fenster und an jeder Türe zwei grüne Äste anbringt. Als letzter *Schinzerz*-Brauch ist ein Besuch gewisser Quellen, denen man Zauberkräfte zuschreibt und die man nicht *kroni*, sonst [sic] *biguër* nennt. Solche Zauberquellen sind u. a. der Bigueri Waut, der Bigueri Nitschpurit und der Bigueri Retschit.“¹²⁵⁴

¹²⁵³ MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien*, 117-118.

¹²⁵⁴ DODA/NOPCSA/ELSIE, *Albanisches Bauernleben*, 65, 66. Doda hielt weiter (67) fest, dass Frauen am Hl. Georgs-Tag zu diesen Quellen gingen, auf nüchternen Magen von dem Wasser tranken und eine Kupfermünze oder ein Stück Stoff bei der Quelle zurückließen. Auf diese Weise glaubten sie, würde sich ihr Schicksal zum Guten wenden. Die häufigsten Anliegen, um eine Zauberquelle aufzusuchen, waren eine schlechte Gesundheit, Kinderlosigkeit und Zauberei. Auch Kanitz ging auf die Muslime in Reka ein und hielt fest, dass diese den Hl.-Georgs- und den Hl.-Demetrius-Tag feierten. Im Dorf Topoljane wurde der Tag des Hl. Elis als

Deutlich wird, wie sich in die Rituale an den Feiertagen Elemente des Volksglaubens mischten und kirchlich-religiöse Inhalte kaum vorhanden waren. Als „Feiertage zweiten Grades“ bezeichnete Bib Doda *Schnkol* (Hl. Nikolaus) und *Blagavescht* (Verkündigung Mariä), die auch den Muslimen bekannt seien. Weiter hielt er fest:

„Diese Tatsache erklärt sich aus dem Zusammenleben mit den Orthodoxen. Der Religionsunterschied hindert die Mohammedaner Rekas auch keinesweges daran, die Orthodoxen anlässlich ihrer Osterfeiertage zu besuchen, freilich hauptsächlich um an die roten Ostereiern [sic] zu gelangen. Die mündliche Tradition besagt zwar, dass die roten Ostereier mit dem Blute eines mohammedanischen Heiligen gefärbt seien, da dies aber an dem Geschmacke der Ostereier nicht ändert, trugen die Mohammedaner in Reka nie Bedenken, Ostereier anzunehmen.“¹²⁵⁵

Obiges Zitat veranschaulicht, dass zwischen religiösen Feiertagen unterschieden werden muss, die sowohl von Muslimen als auch Christen begangen wurde, wobei es hier nicht unbedingt zu engeren Kontakten zwischen den beiden Religionsgruppen kommen musste, und jenen, die lediglich von einer Religionsgruppe gefeiert wurden, die andere Gruppe jedoch als Gäste an den Feierlichkeiten teilnahm. Es fällt auf, dass die Quellen weitaus häufiger über christliche Feiern berichten, die auch Muslime begingen, als umgekehrt. Abgesehen davon, dass Christen, wie bereits erwähnt, häufig auch Moscheen besuchten oder zum Hodscha gingen, sind Beschreibungen von christlichen Teilnahmen an muslimischen Feiern eher selten. Dem italienischen Jesuitenmissionar Pasi zufolge nahmen 1893 albanische katholische Fandi gemeinsam mit ihren muslimischen Grundherren an einem Bayramsfest in Gjakova teil,¹²⁵⁶ was auf enge Kontakte in dem Beziehungsgeflecht Grundbesitzer und Pachtbauern hinweist. Besonders ausgeprägt waren Vermischungen von christlichen und islamischen Elementen bei verschiedenen Derwischorden. Die bereits erwähnten Rifā'iyya verachteten Pasi zufolge den Hodscha und „seine Religion“, da diese nicht die ursprüngliche von Mohammed überlieferte sei, sondern eine abgewandelte Form darstelle, viel eher würden sie mit einem katholischen Priester zusammen sein. Sie verehrten Jesus und die Jungfrau Maria und hielten die christlichen Fastenzeiten ein, während sie im Ra-

Ali-gjun, in Pobreg und Šitke der Hl. Nikolaus gefeiert. Diese Beobachtungen dienten ihm als Argument, dass die albanischen Muslime in Reka ursprünglich orthodox und slawisch gewesen seien.

¹²⁵⁵ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 67.

¹²⁵⁶ CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 166.

madan nicht fasteten.¹²⁵⁷ Unter den Derwisch-Heiligen wurde in besonderem Maße Sari Saltuk verehrt, dessen Grabmal auf dem Gipfel des Berges Pashtrik jedes Jahr im August am Tage Alis Muslime und Christen aus Nordalbanien und Kosovo besuchten.¹²⁵⁸

Häufig dienten christliche Feiertage auch für Muslime als zeitliche Abgrenzung und Orientierung. So hielt beispielsweise Bib Doda im Zusammenhang mit der Sommer- und Winterweidewirtschaft der Schafe im Hochland und in der Ebene fest, dass die rekanischen Hochweiden „[...] Mitte Mai, genauer gesagt drei Wochen nach dem Festtag des heiligen Georg [...]“ bezogen werden.¹²⁵⁹ Muslimische Albaner verwendeten christliche Feiertage, um eine Besa zeitlich zu befristen. So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul Jelinek im April 1878 von einer erneuerten Besa in Gjakova, die bis zum Tag des Hl. Demetrius Ende November Gültigkeit besitzen sollte.¹²⁶⁰

Im Zusammenhang mit synkretistischen Formen von Religiosität ist auch das Phänomen der sogenannten Kryptochristen zu erwähnen, die im albanischen Siedlungsgebiet besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen und deren Zentren in Kosovo in den Gebieten um Prizren, Gjakova und Peja¹²⁶¹ sowie in der Skopska Crna Gora lagen.¹²⁶² Auf Albanisch auch als *laramanë*, wörtlich „bunt, gescheckt, doppelgesichtig“, benannt, werden mit dem Begriff „Kryptochristen“ Menschen bezeichnet, die zum Islam konvertierten, deren Religionsübertritt jedoch zunächst eher oberflächlich war und die dem Christentum durch religiöse Praktiken weiterhin verbunden blieben, dies jedoch zu verheimlichen versuchten. So verwendeten Kryptokatholiken beispielsweise in der Öffentlichkeit und insbesondere gegenüber osmanischen Behörden muslimische, in privaten und staatsfernen Kontexten jedoch katholische Namen¹²⁶³ und besuchten sowohl die Moschee als auch den christlichen Gottesdienst. Häufig nahm nur der Ehemann den Islam an.¹²⁶⁴ Die klare Abgrenzung zwischen öffentlicher und privater Religiosität, von der in früheren Forschungsarbeiten meist

¹²⁵⁷ CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 152.

¹²⁵⁸ Die Türbe befindet sich auf der albanischen Seite des Pashtrik-Gebirges. Zu den Legenden um Sari Saltuk vgl. Hasan KALESKI, Albanische Legenden um Sari Saltuk, in: V. GEORGIEV/N. TODOROV/V. TÄPKOVA-ZAIMOVA (Hgg.), Actes du premier Congrès International des Etudes balkaniques et Sud-Est Européennes. Sofia, 26 août-1 septembre 1966. Sofia 1971, 815-828. Siehe auch KALESKI/KORNRUMPF, Das Wilajet Prizren, 206.

¹²⁵⁹ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 69.

¹²⁶⁰ Jelinek an Andrassy, Prizren, 20. April 1878, abgedruckt in: Actenstücke, Bd. 2, 95-96.

¹²⁶¹ HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1, 18 zufolge nicht weniger als 8000 im Paşalık Prizren.

¹²⁶² Vgl. Albert RAMAJ, Burime dhe dëshmi. Stublla në dokumente arkivore austriake, shkolla, kriptokristenizmi në Karadak. St. Gallen 2007.

¹²⁶³ Jastrebov erwähnt, dass die Bevölkerung in Gora teils doppelte Namen, christliche und muslimische, getragen wurden. Vgl. JASTREBOV, Stara Srbija, 137.

¹²⁶⁴ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 219. Vgl. ausführlich BARTL, Kryptochristentum; Stavro SKENDI, Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans, *Slavic Review* 26 (1967), 227-246.

ausgegangen wurde, wird aber heute mehrheitlich in Frage gestellt und relativiert. So wies Maurus Reinkowski darauf hin, dass das Bekenntnis zum Islam „weit mehr sein [konnte] als eine rein äußerliche Hülle, der Islam erhielt aber auf keinen Fall die ausschließliche Loyalität der Konvertiten.“ Insgesamt sei der Begriff der „Kryptochristen“ mit Vorsicht zu gebrauchen, da er eine Zuschreibung durch Außenstehende sei, in erster Linie durch katholische Missionare der Propaganda Fide. Kryptogläubige unterschieden auch nicht unbedingt zwischen einer „äußeren und falschen“ sowie einer „inneren und rechten“ Religion, was aber nicht bedeuten musste, dass sie sich überhaupt keiner Unterschiede bewusst wären. Auch würde das „Leben zwischen zwei Religion [...] nicht allein die Pole des noch gänzlich seinen alten Glauben anhängenden Menschen und des den neuen Glauben vollständig annehmenden Konvertiten [kennen], sondern viele Grautöne und Mischformen.“¹²⁶⁵

Im gesamtalbanischen Zusammenhang, aber auch in Bezug auf Kosovo im Besonderen wurden die Bedeutung des Kryptochristentums und die Zahl seiner Anhänger teilweise überschätzt und als Argument benutzt, religiöse Identität spiele bei den Albanern keine Rolle, und der Islam sei hier „oberflächlich.“ Bereits Nathalie Clayer vertrat jedoch die Meinung, derartige Erscheinungsformen seien kein Beleg für eine nicht oder wenig bis kaum ausgeprägte religiöse Identität bei den Albanern.¹²⁶⁶ Tatsächlich zeigen zeitgenössische Quellen, dass Religion und Volksglauben ein zentraler Aspekt im alltäglichen Leben der Menschen waren, sich hierbei aber die Grenzen zwischen den Religionen verwischten, die Menschen es aber auch nicht als notwendig erachteten, sich in ihrer religiösen Praxis für eine der Religionen zu entscheiden, sondern beides lebten. Kryptoreligiöse und synkretistische Phänomene sind vor allem vor dem Hintergrund des engen Zusammenlebens von Muslimen und Christen zu sehen, die muslimische und christliche religiöse Praktiken wahrnahmen, nachahmten und übernahmen. Die islamische Rechtslehre selbst begnügte sich mit einer formalen Konversion zum Islam, gleichzeitig war aber auch der osmanische Staat in abgelegeneren Regionen, insbesondere im Gebirge nur wenig präsent, um vollständige Konversionen zu kontrollieren, wodurch die Existenz pluraler Glaubenswelten erleichtert wurde.¹²⁶⁷ Kryptochristen nutzten ihren Handlungsspielraum teils geschickt aus, um die Vorteile der jeweiligen Religion zu genießen. Das offizielle Bekenntnis zum Islam zeigt etwa, welche Wege die Bevölkerung fand, um die rechtlichen und sozialen Vorteile des

¹²⁶⁵ REINKOWSKI, Kryptojuden und Kryptochristen, 21.

¹²⁶⁶ Vgl. hierzu Nathalie CLAYER, L'Islam sunnite dans l'espace albanophone XIXe-XXIe siècle, in: Oliver Jens SCHMITT (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. Wien u. a. 2010, 151-161.

¹²⁶⁷ REINKOWSKI, Kryptojuden und Kryptochristen, 30.

osmanischen Gesellschaftssysteme zu nutzen und gleichzeitig ihren Glauben weiter zu pflegen; es zeigt möglicherweise aber auch, dass innerhalb der katholischen Bevölkerung Ängste vorhanden waren, sich als Christen zu deklarieren. Seit den osmanischen Reformen des 19. Jahrhunderts kam es vermehrt dazu, dass sich Kryptokatholiken wieder offiziell als Katholiken erklärten. Dies hatte aber nur bedingt religiöse, als vielmehr pragmatische Gründe, um einem drohenden Militärdienst, zu dem nun alle Muslime eingezogen werden sollten, zu entgehen, und hing mit einer allgemeinen Verbesserung des Rechtsstatus von Christen zusammen.

Neben der Vermischung von islamischer und christlicher Religion waren verschiedene Formen von Volksglauben und Volksfrömmigkeit in der lokalen Bevölkerung sehr präsent, die auch den Glauben an übernatürliche Kräfte beinhalteten und teils parallel zum islamischen und christlichen Glauben existierten. Glaubenswelten waren geprägt durch Hexen, Werwölfe, böse Geister und den bösen Blick, wovon Amulette, die am Körper getragen wurden, schützen sollten.¹²⁶⁸ So hielt etwa Mihačević über die Albaner fest:

„Die Sonnen- und Mondfinsternisse halten sie für Teufelsspuck, und wenn sich Sonne oder Mond verfinstern, wird fleißig geschossen, um das Gestirn von der Umarmung Satans zu befreien. Sie glauben an Vampyre, Alpdrücken, Feen und Vilas, dann an ‚Dschins‘, den bösen Blick und ähnliches. Gegen alles dies helfen ihnen die verschiedenen Amulette, die sie sich von Priestern oder auch Hodschas anfertigen lassen.“¹²⁶⁹

Von der heilbringenden Wirkung von Amuletten war auch die orthodoxe Bevölkerung überzeugt. So berichtete Nušić, dass Serben bei schweren Krankheiten, die sie auch als Schicksal, als Fluch oder Hexerei betrachteten, Priester riefen, die Kranken in ein Kloster oder eine Kirche brachten, aber auch zu einem Hodscha gingen, damit dieser ihnen ein Amulett „schreibe“¹²⁷⁰ – so waren Amulette häufig lediglich ein mit einem Bibel- oder

¹²⁶⁸ DURHAM, *Some Tribal Origins*, 248-252. Über Amulette im muslimischen Volksglauben vgl. Rudolf KRISS/Hubert KRISS, *Volksglaube im Bereich des Islam*. Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Wiesbaden 1962.

¹²⁶⁹ MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien*, 33. Den weit verbreiteten Aberglauben erwähnte auch Trokshi in einem Visitationsbericht an die Propaganda Fide. Vgl. Visitationsbericht Trokshi an Gotti, Prisren, 8. Mai 1904. PF N. S. Bd. 290, f. 396v. Soppi an Barnabó, Giacova, 24. März 1871. PF SC Albania Bd. 40, f. 42v hielt den engen Kontakt zwischen „Christen“ und „Türken“ fest und beklagte, dass Letztere die Christen durch ihren Aberglauben verdarben.

¹²⁷⁰ NUŠIĆ, *Kosovo*, Bd. 1, 136-137.

Koranspruch beschriebenes Stück Papier.¹²⁷¹ Nušić erwähnte auch, dass manche Frauen aus dem gleichen Grund zum katholischen Priester nach Janjevo gingen.¹²⁷²

Gemäß Edith Durham waren in der albanischen Bevölkerung Hexen (alb. *shtriga*) dafür bekannt, dass sie Kinderblut besonders liebten, weswegen sie für den Tod von kleinen Kindern verantwortlich gemacht wurden. In Zym seien Erzählungen der Dorfbewohner zufolge angeblich ein Drittel aller Frauen Blutsauger.¹²⁷³ Durham hielt auch fest, dass ihr Albaner in Gjakova berichtet hatten, in der Nähe der Stadt befände sich eine „magische Höhle“ unter der Erde, in der ein Bazar voller Früchte, Fleisch und Kleidung zu finden sei, den aber nur wenige gesehen hätten, da die Höhle von sogenannten Oren (Sg. Ora), Geistern in Form von Schlangen, bewacht würden, die jeden, der die Dinge berühre, verschlängen.¹²⁷⁴ Louis-Jaray wiederum erwähnte „Felder mit druidischen Steinen“ in Mitrovica, wo „ältere Muslime über das Schicksal meditierten.“¹²⁷⁵

¹²⁷¹ Vgl. BARTL, Die albanischen Muslime, 92.

¹²⁷² NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 136-137.

¹²⁷³ DURHAM, Some Tribal Origins, 245.

¹²⁷⁴ DURHAM, High Albania, 264; DURHAM, Some Tribal Origins, 257-258. Hier erscheinen die Oren als böse. An einer anderen Stelle schreibt Durham, dass die Ore ein böser Geist sei und von Albanern mit Teufel übersetzt werde, „they are relics of some pre-Christian beliefs, and are usually seen at night as fiery sparks, and delight to prevent a traveler from proceeding by circling round him and confusing him completely. [...] Another delight of theirs is to ride horses at night and knot their manes. These knots on no account be untied. The ore also guard hidden treasure, and by confusing the seeker prevent him from finding it. The ore were generally believed to be females.“ Sie hält auch fest, dass auf dem ganzen Balkan Vorstellungen existierten, es gäbe versteckte Schätze, die ausschließlich mit einem bestimmten Ritual gefunden werden könnten. Vgl. DURHAM, Some Tribal Origins, 256-257. Gemäß Hahn waren die Ore nicht unbedingt böse. Er schreibt, die Ora [...] geht beständig im Land umher, und achtet auf die Segnungen und Verwünschungen der Menschen, und erfüllt alle, welche sie hört, auf der Stelle [...].“ Vgl. HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1, 162. Allgemein über Aberglauben und Volksreligion vor allem in Mittel- und Südalbanien vgl. HAHN, Albanesische Studien. Bd. 1, 161-166. Ähnlich MÜLLER, Albanien, 18-19 über die „Gegen“, die „[...] voll Aberglauben und blindem Religionseifer [seien] - möge sie ein osmanischer Imam oder ein römischer Missionär leiten [...].“

¹²⁷⁵ LOUIS-JARAY, L'Albanie, 48.

VII. Konflikt und Gewalt in Zeiten des Umbruchs und der Unsicherheit

Im Folgenden sollen verschiedene Formen von Gewalt und Konflikt untersucht werden. Hierbei steht die Frage im Vordergrund, inwieweit Kontinuitäten, die sich über den gesamten Untersuchungszeitraum erstrecken, erkennbar sind und wo und auf welche Weise neue Dynamiken und Mechanismen entstanden. Lässt sich im Untersuchungszeitraum eine neue Qualität von Gewalt beobachten? Der Blick soll hierbei auf die soziale Praxis der Gewalt und auf Erfahrungen, Wahrnehmungen und diskursive Deutungen von Gewalt und Gewalt-handlungen gelenkt werden. Im Folgenden wird argumentiert, dass zu bestimmten Zeiten religiös und ethnisch konnotierte Gewalt eskalieren konnte, wobei für die Eskalation von Gewalt sowohl in der christlichen als auch in der muslimischen Bevölkerung Angst und Verunsicherung eine entscheidende Rolle spielten.

Bestimmte Formen von Gewalt wie etwa Raub und Diebstahl waren häufig, wie weiter unten gezeigt wird, auch rein ökonomisch motiviert, außerdem kam es auch zu Konflikten, die sich aufgrund von Unsicherheiten heraus entwickelten, die bedingt waren durch die wirtschaftliche Dynamik des östlichen Kosovo in den 1870er Jahren in Verbindung mit dem Ausbau des Eisenbahnnetzes zwischen Mitrovica und Skopje. Das wirtschaftliche Aufblühen mancher Ortschaften dieser Region, wie etwa Ferizaj, das überhaupt erst als Eisenbahnstation gegründet worden war, konnte von anderen Städten als Bedrohung oder Konkurrenz wahrgenommen werden.¹²⁷⁶ So hielt Branislav Nušić fest, dass

„[...] die Agas und Beys von Priština, diejenigen, die vermögend sind, das jähe Gedeihen von Ferizović fürchten, welches bald, gemeinsam mit Mitrovica, ein viel wichtigerer Verkehrs- und Handelspunkt in Kosovo [gemeint ist hier das Amselfeld zwischen Mitrovica und Kaçanik, E. F.] sein wird als Priština.“¹²⁷⁷

Deutlich werden hier die Ängste der muslimischen Bevölkerung vor einem möglichen sozialen und wirtschaftlichen Abstieg Prishtinas. Auf derartige Aspekte soll an dieser Stelle verwiesen werden, da auch diese für die damaligen Verhältnisse kennzeichnend waren.

¹²⁷⁶ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 65.

¹²⁷⁷ NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 2, 65.

1. Traditionale Formen von Alltagsgewalt

Zunächst werden verschiedene traditionale Formen von Alltagsgewalt beleuchtet: Raub und Diebstahl, Streit um Weideland und das Recht des Holzfällens, die gewohnheitsrechtliche Institution der Blutrache sowie Mädchenraub und Zwangsheirat. Blutrachekonflikte innerhalb der albanischen Bevölkerung, aber auch zwischen Albanern und Serben, prägten über den gesamten Untersuchungszeitraum das Zusammenleben besonders stark. Ebenso waren Raub und Diebstahl teils weit verbreitet, auch wenn die Täter im Rahmen des Gewohnheitsrechts mit Bestrafung zu rechnen hatten. Zum einen wird der Fokus auf die stark ausgeprägte Gewalt innerhalb der albanischen Bevölkerung gelegt, gleichzeitig wird danach gefragt, welche Mechanismen bei Konflikten zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Bevölkerungsgruppen im Rahmen von Blutrache und Raubwesen wirksam waren. Welche Rolle spielten Religion und Ethnizität bei Alltagskonflikten wie beispielsweise Raub? Welche Wege fanden osmanische Verwaltung und lokale Bevölkerung, Konflikte zu beenden oder einzudämmen?

Zeitgenössische Beobachter nahmen die Region häufig als besonders gewaltträchtig wahr und betrachteten Gewalt als ein Charakteristikum der Albaner. In einem geistlichen Visitationsbericht der Propaganda Fide wird beispielsweise die albanische Bevölkerung als „[...] più sanguinaria, e più infame, al parer di tutti non v'è in tutta l'Albania [...]“ bezeichnet.¹²⁷⁸ Neben dem gewaltsamen Widerstand gegen die osmanische Reformpolitik¹²⁷⁹ war es in erster Linie das albanische Gewohnheitsrecht, und hier insbesondere die Blutrache, sowie das lokale Räuberwesen, welche die Aufmerksamkeit sowohl der osmanischen Verwaltung als auch europäischer Diplomaten und Reisender erregten.

Raub und Diebstahl

Raub und Diebstahl waren im spätosmanischen Kosovo weit verbreitete Phänomene und insbesondere in abgelegenen und schwer zugänglichen Berggebieten auch eine wichtige Einnahmequelle, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Darüber hinaus waren insbesondere Konskriptions- oder Justizflüchtlinge, im Albanischen als *kaçak* (Pl. *kaçakë*) bezeichnet, gezwungen, von Raub zu leben.¹²⁸⁰ Welche Rolle spielte ethnische und religiöse Zugehö-

¹²⁷⁸ Soppi an Barnabó, Giacova, 5 Maggio 1863. PF SC Servia Bd. 5, f. 87r.

¹²⁷⁹ Vgl. Kapitel IV.1.

¹²⁸⁰ Vgl. etwa Lippich an Andrassy, Prisren, 12. April 1876. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. Gleichzeitig berichtete Elmaz Bib Doda, dass das Räuberwesen in Reka nicht nur einträglich sei, sondern auch eine der wenigen Möglichkeiten sei, durch die „[...] ein armer, über Bakschisch nicht verfügender Mensch, der sich eine

rigkeit in diesem Zusammenhang? Raub und Raubmord wurden von Zeitgenossen, insbesondere von serbischen Beobachtern, häufig mit Albanern in Verbindung gebracht. Serbische Konsuln deuteten räuberische Überfälle, die von Muslimen begangen wurden, meist in ethnischen Kategorien als Gewalt von Albanern, die im Speziellen gegen christliche und serbische Dörfer gerichtet sei.¹²⁸¹ Bittschreiben und Beschwerdebriefe lokaler Serben verdeutlichen, dass Raub als „albanische“, daneben aber auch als „türkische Gewalt“ wahrgenommen wurde. In einem Brief beschrieb 1890 Radenko Vučetić aus Peja, dass er aufgrund der „türkischen Gewalt“ nach Serbien geflohen sei: „Seit Mitrovdan überfallen uns Christen die Albaner – von den Dörfern – jeden Tag und misshandeln uns, nachdem sie uns vorher ausgeraubt haben, so lassen sie uns all ihre Macht spüren [...]“.¹²⁸² Die osmanischen Behörden seien praktisch machtlos,¹²⁸³ die Gendarmerie sei ausschließlich in den Städten anwesend. In einem Beschwerdebrief lokaler Serben an die serbische Regierung 1896, in welchem diese um Unterstützung für einen Aufstand und Waffenhilfe gebeten wurde, hieß es, es gebe

„[...] ungeheuerliche Gewalt von Seiten der Albaner und des Staates. Den ganzen Tag töten sie unsere Brüder, den ganzen Tag brennen sie unsere Häuser nieder und berauben uns, den ganzen Tag üben sie schreckliche Gewalt gegen unsere Kinder aus, den ganzen Tag sprechen sie darüber, wie sie uns aufschlitzen, und dass nur derjenige am Leben bleibe, der zum Türken werde, und aus diesem Grund haben schon einige damit begonnen, Türken zu werden.“¹²⁸⁴

Die hier deutlich werdende Unterscheidung zwischen staatlicher Gewalt und albanischer Gewalt findet sich auch in den Darstellungen serbischer Diplomaten, die von einer „Gewalt von oben“ durch die staatlichen Behörden und von einer von Albanern ausgeführten „Gewalt von unten“ sprechen.¹²⁸⁵ Serbische und proserbische Beobachter stellten häufig die Gewalt der „albanischen Lumesen“ gegen die slawischen Muslime in der Region Gora in den Vordergrund, deren Reichtümer, insbesondere deren große Viehherden, für die Albaner

Kleinigkeit hatte zuschulden kommen lassen, endlich seine Amnestierung bei der türkischen Behörde durchsetzen konnte, um in Ruhe gelassen zu werden, pflegten ihn die Behörden zu amnestieren.“ Vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 125. Zum Raubwesen als Einnahmequelle und den Versuchen des osmanischen Staates, dieses zu bekämpfen, vgl. auch die Kapitel III.2 und IV.1.

¹²⁸¹ Vgl. etwa Marinković an Grujić, Priština, 8. Januar 1890, Nr. 4. AS MID PO 1890 Fasz. II/Dos. VII.

¹²⁸² PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 69.

¹²⁸³ Die Machtlosigkeit der osmanischen Behörden gegen Raub beklagen auch katholische Priester, Soppi an Barnabo, Giacova, 24. März 1871, PF SC Albania Bd. 40, f. 42r-43r.

¹²⁸⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 214.

¹²⁸⁵ PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 61-62.

interessant waren, wie Jastrebov festhielt.¹²⁸⁶ Dieses Beispiel zeigt, dass nicht gerade ökonomische Gründe für Diebstahl ausschlaggebend waren, worauf auch selbst Jastrebov an einer Stelle verwies,¹²⁸⁷ und richtete sich häufig nicht explizit gegen Christen. Auch der häufige Überfall auf orthodoxe Klöster, die neben kostbaren Kirchengegenständen auch Vieh besaßen, lässt sich teils ökonomisch motiviert erklären.

Von Raub bedroht waren nicht nur Christen, wie in vielen zeitgenössischen Darstellungen suggeriert wurde,¹²⁸⁸ sondern auch Muslime.¹²⁸⁹ Nach Nušić fürchteten ebenso „Türken“ die Gewalt aus Luma,¹²⁹⁰ während Jastrebov, der auf die häufigen Überfälle von Albanern auf das Kloster Visoki Dečani einging, festhielt, dass auch die Anzahl der albanischen Besucher des Klosters aufgrund ihrer Ängste vor Raubüberfällen kontinuierlich abgenommen habe.¹²⁹¹ Daneben waren Raub und Diebstahl auch in der katholischen¹²⁹² und in der orthodoxen Bevölkerung eine gängige Erscheinung, wie in den Beschreibungen Jastrebovs ersichtlich wird.¹²⁹³ Gleichzeitig deutete Jastrebov auch von Christen ausgeführte Diebstähle in den Wahrnehmungskategorien albanischer Gewalt. So hätten die „Christen“ in Velika Hoča „[...] das Gemüt und die Gewohnheiten der Albaner angenommen [...]“. Sie würden nun selbst genauso stehlen, sehr gerne etwa die Trauben der Prizrener Händler. Zunächst würden sie ihre eigenen Trauben verkaufen und sich diese dann erneut durch Raub aneignen.¹²⁹⁴

Dass die religiöse Zugehörigkeit gerade in Fällen von Diebstahl und Raub oft nur eine untergeordnete Rolle spielte, zeigen österreichisch-ungarische Konsulatsberichte. Auch wenn die Diplomaten häufig über Gewalt berichteten, die von Muslimen gegen Christen ausgeübt wurde, setzten sich manche intensiv mit der Frage auseinander, inwieweit religiöse Gründe als Ursache von Raubüberfällen oder anderen Formen von Alltagsgewalt entscheidend waren. So beschrieb der österreichisch-ungarische Vizekonsul Hickel aus Prizren im Januar 1885, dass es zur Zeit keinerlei

¹²⁸⁶ JASTREBOV, Stara Srbija, 140.

¹²⁸⁷ JASTREBOV, Stara Srbija, 127.

¹²⁸⁸ So auch CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 120 der sich auf die Reisen des Jesuitenmissionars Pasi berief. Cordignano zufolge griffen die „wilden Muslime“ skrupellos insbesondere Christen an und „massakrierten“ sie. Siehe auch MIHAČEVIĆ, Durch Albanien, 167-168, der insbesondere die Ängste der Bevölkerung in Prizren hervorhebt.

¹²⁸⁹ Dass auch „Türken“ Opfer von Raub waren, wird auch erwähnt in Nušić an Bogićević, Priština, 27. Mai 1895, Nr. 54. AS MID PO 1895 Fasz. I/Dos. IX.

¹²⁹⁰ NUŠIĆ, S Kosova, 47. So auch CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 121.

¹²⁹¹ JASTREBOV, Stara Srbija, 226.

¹²⁹² So beispielsweise CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 120 über die räuberischen „Mirditen-Banden“, aufgrund derer der Weg von Puka über Qafa e Malit nach Prizren besonders gefährlich sei.

¹²⁹³ JASTREBOV, Stara Srbija, 102-103.

¹²⁹⁴ JASTREBOV, Stara Srbija, 58. Vgl. auch PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 36.

„[...] anormale Gereiztheit [gebe]. Die Anlässe zu Streitigkeiten sind keineswegs religiöse, sondern sehr allgemeine weltliche, zumeist Habsucht – es mag sich um Mädchenraub, Viehraub oder sonstige Eingriffe in persönliche Rechte und Besitz handeln. Wo sich ein Einzelner zu schwach findet, wirbt er Partner an, oder miethet um Geld Helfer und Delegirte, sei es zum Angriffe, sei es zur Vertheidigung, sei es zur Rache.“¹²⁹⁵

Ausführlich berichtete der Diplomat über einen Viehdiebstahl, den Räuber aus Dibra in einem Dorf nahe Veles ausgeführt hatten und in dessen Verlauf einige Tote und Verwundete zu beklagen gewesen waren, nachdem sich die Überfallenen gewehrt hatten, die Dibraner jedoch stärker bewaffnet gewesen waren. Der Diplomat war zwar der Meinung, dass es sich hierbei lediglich um ökonomisch motivierte Gewalt handelte, gleichzeitig hielt er fest, dass

„[...] hier überhaupt kein Streit ernstere Dimensionen annimmt, ohne daß bei Verschiedengläubigen auch zugleich beiderseits Religionslästerungen – es sei ausdrücklich betont: nicht bloß zwischen Mohammedanern und Christen, sondern ebenso oft zwischen Bekennern des Griechischen und Katholischen Glaubens ausgestossen werden, so verliert ein derartiger Vorfall auch in dieser Beziehung jedes Symptom, auf Grund dessen ihm weittragendere Bedeutung – sei es religiöser, sei es nationaler Tendenzen, oder wie immer man belieben will – zugesprochen werden könnte.“

Daneben nahm Hickel aber durchaus wahr, dass die religiöse Zugehörigkeit von Täter und Opfer teils sehr wohl eine Rolle spielte:

„Es scheint mir wahrhaftig durchaus erklärlich, daß Mohammedaner sich – falls überhaupt die Redensart zulässig ist, – noch weniger ein Gewissen daraus machen, Andersgläubige zu berauben als ihre eigenen Glaubensgenossen, und in dieser Beziehung dürften sich die verschiedenen Religionsbekenner hierzulande, wie übrigens ebenso wie in den benachbarten Provinzen, wo das türkische Element in der Minderheit ist, beobachtet werden kann, in Nichts nachstehen. Bei handwerksmäßigen Räubern aber kann doch schon gar nicht von Toleranzgedanken die Rede sein. Daß also

¹²⁹⁵ Hickel an Kálnoky, Prisren, 5. Januar 1885, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

in diesem Falle das beraubte Dorf ein christliches war, ist wol [sic] von nur ganz untergeordneter Bedeutung.“¹²⁹⁶

Der Vizekonsul ging dann darauf ein, wie ein derartiger Vorfall – Muslime überfallen ein christliches Dorf – zu bestimmten Zwecken instrumentalisiert werden konnte, um die Argumentation und die These der muslimischen Gewalt gegen Christen zu unterstreichen, und vertrat die Meinung, dass es deswegen zu „absichtlichen Verhetzungen“ käme. Gleichzeitig war er der Überzeugung, dass zwar Religion eine untergeordnete Rolle spielte, aber dennoch Orthodoxe Übergriffen stärker ausgeliefert seien als Katholiken, da Erstere vermöglicher seien und im Gegensatz zu den Katholiken keine „gemeinschaftlich füreinander einstehende Organisation“ besäßen,¹²⁹⁷ womit er möglicherweise die engen verwandtschaftlichen Bande und die Rolle des Gewohnheitsrechts und der Blutrache meinte.

Streit um Weideland und das Recht des Holzfällens

Eine Vielzahl der Konflikte innerhalb der albanischen Bevölkerung berührten persönliche Machtkämpfe zwischen albanischen Chefs in einer Stadt oder einer Region, die um Einfluss in der lokalen Gesellschaft rangen. Daneben kam es häufig zwischen ganzen Dörfern, die oft von Familien lediglich eines Stammes bewohnt waren, zu Streit um die genaue Abgrenzung von Land- und Waldbesitz, um Weideland und Flussstellen, das Recht des Holzschlagens in einem Wald oder die Ableitung von Flusswasser zur Bewässerung von Feldern.¹²⁹⁸ Waren zwei Dörfer im Streit, wurden meist die mächtigen Stammeschefs und weitere Stammesmitglieder aus dem Bergland um Hilfe gerufen. So kam es beispielsweise im Mai 1870 zwischen den Stämmen Bitushi und Gashi aus dem Bergland von Gjakova auf der einen Seite und dem Dorf Isnîq (serb. *Istenić*) bei Deçan (serb. *Deçane/Dečani*) auf der anderen Seite zum Streit um Weideland und die Verwendung von Flusswasser, ein Konflikt, den die osmanische Lokalregierung in Prizren in den vorangegangenen drei Jahren vergeblich zu schlichten versucht hatte. Durch bewaffnete Männer der Stämme Bitushi und

¹²⁹⁶ Hickel an Kálnoky, Prisen, 5. Januar 1885, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256. Im gleichen Bericht ging der Vizekonsul auf einen geplanten Raubüberfall der muslimischen Luma-Bewohner auf das ebenfalls muslimische Dorf Lubinja ein. Auch hier gebe es viele Tote, aber die Übergriffe seien nicht religiöser Art.

¹²⁹⁷ Auch Elmaz Bib Doda erwähnt Räuber, die es insbesondere auf Orthodoxe abgesehen hätten. Vgl. DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 131.

¹²⁹⁸ Vgl. SCHMITT, Kosovo, 76-77 und Ilijaz REXHA, Një dokument arkival mbi pajtimin e gjajeve midis fiseve të Gashit dhe të Shalës më 1890, *Arkivi i Kosovës – Arhiv Kosova. Vjetar – godišnjak* 4-5 (1968/69 [1971]), 245-258.

Gashi bedroht, rief Isniq, das von Familien des Stammes Shala bewohnt war¹²⁹⁹, schließlich die Stämme Berisha und Shala zu Hilfe. Erst durch die Vermittlung von zwei neutralen Dörfern der Umgebung konnte ein vorübergehender Waffenstillstand geschlossen werden.¹³⁰⁰ Im Frühjahr 1871 flammte ein im Herbst des Vorjahres ausgebrochener Streit um Weideland zwischen den Dörfern Isniq und Deçan auf, in dessen Verlauf beide Seiten Tote und Verwundete zu beklagen hatten. Hier gelang es der lokalen Verwaltung – dem Kaymakam und dem Rat von Gjakova –, zunächst eine zehntätige Waffenruhe durchzusetzen. Als sich der Streit aber nicht beheben ließ, erhielten der Mutessarif von Prizren, der dortige Kadi und zwei Ratsbeisitzer in Prizren, die gemäß den Darstellungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls beide auf der Seite der Dorfbewohner von Deçan standen, den Auftrag, zwischen den beiden Dörfern zu schlichten. Schließlich besetzten osmanischen Truppen Deçan, das als Hauptverursacher des Konflikts betrachtet wurde.¹³⁰¹

Während viele Diplomaten die Konflikte religiös und ethnisch deuteten, zeigt sich insgesamt, dass Alltagsgewalt häufig unabhängig von religiöser und ethnischer Zugehörigkeit ausgelöst wurde, gleichzeitig aber die religiöse Zugehörigkeit entscheidend dafür sein konnte, in welche Richtung sich ein Konflikt entwickelte. Anhand einiger Beispiele soll dies näher erläutert werden. Das Recht des Holzfällens war innerhalb der lokalen Bevölkerung teils heftig umkämpft, um Waldbesitz wurde deshalb häufig gewaltsam gestritten. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich berichtete beispielsweise im April 1872 von einem bewaffneten Einfall des muslimischen Dorfes Krusha (serb. *Kruša*), zwischen Prizren und Gjakova gelegen, in das Gebiet des katholischen Dorfes Zym. Es handelte sich hierbei um einen bereits seit den 1860er Jahren bestehenden Streit um das Recht, in einem oberhalb von Zym gelegenen Wald Holz zu fällen, wobei, wie Lippich festhielt, „[...] die Katholiken durch dieselben [aus Krusha] sehr viel auszustehen gehabt [hätten].“ Schließlich legte der lokale Verwaltungsrat von Prizren und Gjakova die Grenzen des Waldes fest, wobei die Stämme aus dem Bergland von Gjakova für die Einhaltung der neuen Grenzziehung für beide Dörfer bürgen mussten. Tatsächlich akzeptierten aber die Bewohner Krushas die Entscheidung nicht, sondern begannen, erneut Holz in dem Gebiet zu fällen:

¹²⁹⁹ Vgl. Hickel an Kálnoky, Prisen, 16. Juli 1888, Nr. 42. HHStA PA XXXVIII/Kt. 270.

¹³⁰⁰ Vgl. Lippich an Beust, Prisen, 5. Mai 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³⁰¹ Lippich an Beust, 25. November 1870, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189 und Lippich an Beust, Prisen, 26. Februar 1871, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. Der Konflikt zwischen den beiden Dörfern setzte sich über zwei Jahrzehnte fort. Tatsächlich hatte Deçan als Entschädigung für den Schutz des Klosters das Nutznießungsrecht erhalten. Die Bewohner von Isniq drohten wiederholt dem Kloster, der Archimandrit flüchtete sich nach Montenegro. Vgl. Hickel an Kálnoky, Prisen, 7. Januar 1889, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 274.

„Kruscha, als der reichere Ort, besitzt in Prisren namhafte Beschützer, deren Beistand ihm durch mehrfach geleistete ansehnliche Geldspenden jederzeit gesichert ist. Es sandte eine bewaffnete Schaar ab, welche in den fraglichen Wald drang, die Grenzlinie überschritt und unter der landesüblichen Herausforderung auf dem Gebiete von Zumbi Holz zu fällen begann. Ein drohender blutiger Zusammenstoß wurde durch das Dazwischentreten eines Nachbardorfes verhindert und ein Waffenstillstand von einigen Tagen verabredet, während dessen Zumbi den Beistand des Generalgouverneurs anrief. Die Ältesten beider Dörfer wurden vorgeladen und eine Vereinbarung dahin getroffen, daß das zwar in vollem Rechte befindliche aber schwächere Zumbi einen beträchtlichen Waldstrich an Kruscha abtrat, welcher halbgezwungenen Abtretung binnen weniger Tage noch die eines zweiten Striches folgte, den Kruscha im Gefühle seiner Stärke in Gegenwart der Regierungscommission den armen Zumbianern abtrotzte. Nicht einmal eine Urkunde über die stattgehabte Transaktion wurde dem Dorfe Zumbi ausgestellt; Kruscha wird nach einiger Zeit seine Angriffe auf Zumbi daher um so gewisser wiederholen, als es des Erfolges, ebenso wie dieses Mal, sicher sein kann.“¹³⁰²

Zwar nahm der österreichisch-ungarische Diplomat den Konflikt als einen zwischen katholischen und muslimischen Dorfbewohnern wahr, doch ging es hier in erster Linie um ökonomische Güter, die für die Bewohner lebensnotwendig waren. Die religiöse Zugehörigkeit hat als Gewaltauslöser wohl kaum eine Rolle gespielt. Für den Verlauf des Konflikts war jedoch entscheidend, dass Krusha enge Kontakte zu einflussreichen Personen in Prizren besaß, die möglicherweise auch im städtischen Rat saßen, der die Grenzziehung vornahm. Angedeutet wird das Mittel der Bestechung, um entsprechende Urteile zu erwirken. Wie in den obigen Beispielen zeigt sich auch hier, dass benachbarte, am Streit nicht beteiligte Dörfer zumindest zeitweise eine wichtige Rolle in der Konfliktlösung spielen konnten. Gleichzeitig hatten die Stämme im Bergland von Gjakova einen wesentlichen Einfluss auf die Entscheidungsfindung und die Durchsetzung der staatlichen Urteile, während der osmanische Staat selbst als Ordnungsfaktor kaum in Erscheinung trat.

Trugen im obigen Beispiel die albanischen Katholiken Zyms wahrscheinlich genauso wie die Muslime Krushas Waffen, verdeutlicht ein anderes Beispiel, welche Auswirkungen es haben konnte, wenn in eigentlich nicht religiös motivierten Konflikten Muslime bewaff-

¹³⁰² Lippich an Andrassy, Prisren, 24. April 1872, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

net waren und Christen nicht. Einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge begannen im Januar 1877 muslimische Dorfbewohner in Janjevo Holz zu fällen, das eigentlich in katholischem Besitz war. Da die Katholiken im Gegensatz zu den Muslimen in Janjevo nicht bewaffnet waren, waren sie nicht in der Lage, sich zu wehren, und ein Katholik, der einen Täter zur Rede stellte, wurde gezwungen, das gefällte Holz in die Häuser der Diebe zu transportieren.¹³⁰³

Auch serbische Diplomaten beschrieben Auseinandersetzungen um das Recht des Holzfällens, wobei sie diese als serbisch-albanische Konflikte deuteten. So berichtete der serbische Konsul Nušić im Januar 1903, dass im Dezember des Vorjahres Albaner aus dem in der Nähe Ferizajs gelegenen Dorf Burnik den Serben aus dem benachbarten Dorf Gatnja untersagt hätten, Holz in einem Waldgebiet, das sich dem Diplomaten zufolge im Besitz von Serben befand, zu fällen und wegzutragen. Als sich einer der Serben der Forderung der Albaner widersetzte, wurde er von zwei Albanern angeschossen und verwundet. Im weiteren Verlauf des Konflikts erschoss ein weiterer Albaner aus Burnik einen anderen Serben, der ebenfalls Holz fällte. Nušić zufolge rächte sich der Albaner dafür, dass die Serben sich bei ihm, Nušić, beklagt hatten und er sich dann bei den osmanischen Lokalbehörden über den Vorfall beschwerte, was zur Folge hatte, dass die Lokalbehörden die „Räuber“ verhafteten und dem osmanischen örtlichen Gericht übergaben. In der Interpretation des Konsuls war das Verbot des Holzfällens ein machtvolleres Mittel, um die Serben zur Flucht nach Serbien zu zwingen. In mehreren anderen Fällen von Übergriffen sei trotz Klage beim Kaymakam nichts unternommen worden.¹³⁰⁴ Die Beispiele von 1877 und 1902 zeigen beide, welche Bedeutung den europäischen diplomatischen Vertretungen zukam, an die sich die lokale Bevölkerung in Streitfällen um Unterstützung wenden konnte. Der Vorfall von 1902 lässt darüber hinaus erahnen, welche Auswirkung die von den Großmächten geforderte verbesserte Stellung der Christen haben konnte. Während die osmanischen Behörden früher häufig weniger rigoros gegen muslimische Täter vorgegangen waren, war gerade zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Druck der Großmächte auf die osmanische Politik und Forderungen nach Reformen immens.¹³⁰⁵

¹³⁰³ Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹³⁰⁴ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 164-166. In einem anderen Fall befahl ein Albaner einem Serben, das gefällte Holz in das Haus des Albaners zu bringen. Als sich der Serbe wehrte, tötete ihn der Albaner. Zu Auseinandersetzungen um das Recht des Holzfällens, die als serbisch-albanische Konflikte gedeutet werden, vgl. Stanković an Đorđević, Priština, 16. Februar 1892, Nr. 33. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I.

¹³⁰⁵ Hierzu ausführlicher im Kapitel VIII.6.

In unzugänglichen Gebirgsregionen, aber auch abgeschiedenen dörflichen Gebieten besaß das mündlich tradierte Gewohnheitsrecht¹³⁰⁶ angesichts mangelnder staatlicher Machtstrukturen weitgehend alleinige Gültigkeit und regelte sämtliche Bereiche des sozialen Zusammenlebens. In größeren Ortschaften und urbanen Zentren existierten lokale gewohnheitsgewohnheitsrechtliche Bestimmungen, staatliches Recht, islamisches Recht und christliches Kirchenrecht in verschiedenen Mischformen nebeneinander oder waren zum Teil eng miteinander verwoben. Im Folgenden soll diese Rechtspluralität beleuchtet werden, indem aufgezeigt wird, dass es den Osmanen bis zum Ende ihrer Herrschaft in Kosovo nicht gelang, ihr staatliches Rechtsmonopol vollständig durchzusetzen. Darüber hinaus verdeutlicht die Existenz der verschiedenen Rechtssysteme, dass der Bereich des Rechtes und der Konfliktregulierung teils durch koexistente Lebenswelten der ethnischen und religiösen Gruppen geprägt war. Als besonderer Fall wird die Blutrache beschrieben, deren Abschaffung eines der Ziele der osmanischen Reformpolitik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war. Bei der Zurückdrängung der Blutrache bediente sich der osmanische Staat mehrerer Elemente des Gewohnheitsrechts, so der Besa,¹³⁰⁷ die nun unter staatliche Aufsicht gestellt wurde, ebenso wie der Aussöhnung der Blutrache und der Bezahlung der Blutschuld. Folglich war es wohl nicht das Ziel des osmanischen Staates, das Gewohnheitsrecht gänzlich zu brechen, sondern der staatlichen Gesetzgebung anzupassen.¹³⁰⁸

Innerhalb des albanischen Gewohnheitsrechts waren zentrale Prinzipien diejenigen der persönlichen Ehre, grundsätzlich der Gleichheit der Personen – wobei dies, wie weiter unten noch gezeigt wird, nicht immer der Fall war –, der Freiheit, im Rahmen bestimmter Vorschriften zu handeln, aber ohne dem Befehl einer anderen Person unterworfen zu sein, und schließlich des gegebenen Ehrenwortes, der Besa.¹³⁰⁹ Die Besa wurde zwischen bestimmten Familien und Dörfern geschlossen, konnte aber auch größere Gebiete umfassen

¹³⁰⁶ Zum Begriff des Gewohnheitsrechts vgl. Maurus REINKOWSKI, Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun, in: Michael KEMPER/Maurus REINKOWSKI (Hgg.), Rechtspluralismus in der Islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft. Berlin, New York 2005, 121-142, 122-124. Zum albanischen Gewohnheitsrecht siehe auch Marie Amelie Freiin von GODIN, Das albanische Gewohnheitsrecht, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung* 58 (1956), 121-198.

¹³⁰⁷ Auf die Einbeziehung der Besa verweist bereits REINKOWSKI, Gewohnheitsrecht, 137-138.

¹³⁰⁸ So Hasan KALESKI, Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini, in: Günter REICHENKRON/Alois SCHMAUS (Hgg.), Die Kultur Südosteuropas. Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen. Wiesbaden 1964, 103-112, 112.

¹³⁰⁹ REINKOWSKI, Gewohnheitsrecht, 129-130; MALCOLM, Kosovo, 18; Giuseppe VALENTINI (Hg.), La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880-1932. Firenze 1969, X-XI.

und war eine unter Eid geschworene zeitlich befristete Beilegung von Blutsfehden, Streitigkeiten und Konflikten. Ziel war es, mit vereinten Kräften Widerstand gegen die unliebsamen Reformen des osmanischen Staates oder osmanische Strafmaßnahmen zu leisten oder einer militärischen Bedrohung durch die benachbarten Balkanstaaten zu begegnen, aber sich auch einfach gegen Räuber zusammenzuschließen.¹³¹⁰

Bei Streitigkeiten und Konflikten waren mehrere Lösungen vorgesehen: Neben Schlichtung und Schadenersatz war bei besonders schwerwiegenden Verbrechen wie Mord oder Ehebruch die Blutrache vorgeschrieben. Diese folgte festen Regeln und schloss den osmanischen Staat als Rechtsinstanz aus, weshalb dieser seit den 1860er Jahren nicht nur die albanische Bevölkerung zu entwaffnen versuchte, sondern auch Schritte gegen Blutrache und Selbstjustiz unternahm. Dies war umso wichtiger, als eine erfolgreiche Entwaffnung der Bevölkerung angesichts fortbestehender Blutrache, für deren Ausüben das tägliche Tragen von Waffen für die männliche Bevölkerung unumgänglich war, kaum durchzuführen war.¹³¹¹ Osmanische Beamte argumentierten, eine Aufhebung der Blutrache sei notwendig, um auch ein Verbot des Waffentragens erfolgreich durchzusetzen, welches wiederum Voraussetzung dafür sei, Unruhen und Verbrechen überhaupt erst einzudämmen.¹³¹² Sicherlich spielte auch eine Rolle, dass die strenge Befolgung der Blutrache teils dazu führte, dass Dörfer und Landstriche nahezu gänzlich entvölkert waren, da die männliche Bevölkerung aus Angst vor Rache geflohen war,¹³¹³ und so weder Steuern gezahlt noch Rekruten ausgehoben werden konnten. Wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1873 festhielt, scheiterte der osmanische Staat bei den Bemühungen, sein Rechtmonopol durchzusetzen, gerade an der stark verwurzelten Praxis der Blutrache und dem Waffentragen.¹³¹⁴ Auch Ende des 19. Jahrhunderts war Blutrache ein weit verbreitetes Phänomen. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul Rappaport zufolge machten Blutrache und Konflikte zwischen Stämmen und Familienverbänden die Mehrheit der Todesfälle aus,¹³¹⁵

¹³¹⁰ Eine Beschreibung der Besa findet sich bei MIHAČEVIĆ, *Durch Albanien*, 24-27. 1904 schloss die albanische Bevölkerung Gjakovas und der Umgebung eine Besa gegen die Einführung von neuen Steuern und gegen das Verbot, Waffen zu tragen. Obwohl Boten nach Peja, Drenica und die westlich von Gjakova gelegenen Berggebiete geschickt wurden, waren lediglich die Albaner aus Drenica bereit, sich der Besa anzuschließen. Vgl. Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 11. Februar 1904, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹³¹¹ Auf den engen Zusammenhang der osmanischen Maßnahmen gegen Blutrache und Waffentragen verweist bereits KALESHI, *Türkische Angaben*, 110.

¹³¹² REINKOWSKI, *Gewohnheitsrecht*, 135.

¹³¹³ Lippich an Beust, Prizren, 15. April 1870, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³¹⁴ Lippich an Anrassy, 20. Juli 1873, Nr. Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

¹³¹⁵ Tatsächlich starben gemäß Paul SIEBERTZ, *Albanien und die Albanesen. Landschafts und Charakterbilder*. Wien 1910, 211 alleine im westlichen Kosovo jedes Jahr etwa 600 Männer durch Blutrache. Siehe die statistische Untersuchung Franz Baron Nopcsas zu Blutrachefällen in Nordalbanien, der gemäß in der Ebene 11 %

während andere Verbrechen wie Raub und Diebstahl im Vergleich dazu geringer waren. Rappaport, der gleichzeitig die Meinung vertrat, die Institution der Blutrache und das Tragen von Waffen böten angesichts fehlender staatlicher Autorität in entlegeneren Gebieten eine gewisse Rechtssicherheit, hielt 1897 wie folgt fest:

„Die in Nordalbanien noch erhaltene Stammesverfassung und das nationale, primitive Gewohnheitsrecht beruhen nämlich, wie bekannt, auf der allgemeinen Bewaffnung und stehen und fallen mit dieser. So barbarisch nun auch die gegenwärtigen Zustände sein mögen, so haben doch sogar ottomanische Gerichtsbeamte zugeben müssen, dass hierzulande bloß fortwährende Akte der Blutrache und Stammesfehden existiren, dass aber Strassenraub und andere Verbrechen in unvergleichlich geringerem Maasse [sic], als in anderen Theilen des Osmanischen Reiches, vorkommen. Dass die zahlreichen Individuen, die bei der Armuth des Landes im Elende darben, seltener auf Abwege gerathen, und dass daher für die an Blutfehden unbetheiligten Personen die Sicherheit relativ gross ist, verdankt man wohl ausschliesslich eben der Stammesverfassung, der allgemeinen Bewaffnung und im Grunde genommen sogar der Blutrache selbst, welche hier ein Surrogat für den fehlenden Justiz- und Sicherheitsdienst darstellt und jedes dem ungeschriebenen Gesetze nach ungerechtfertigte Attentat gegen Leben, Sicherheit und Eigenthum mit draconischer Strenge bestraft. Man muss es mit Hinblick auf die Verhältnisse in anderen Provinzen wohl beinahe bestätigen oder kann es wenigstens der besitzenden Classe unter den albanesischen Mohammedanern (und wohl auch christlichen Bergbewohnern) nicht übel nehmen, wenn sie der Ansicht ist, dass eine ottomanische Justiz- und Sicherheitsverwaltung viel weniger im Stande wäre, die zu jeder Gewaltthat bereiten Desperados zu zügeln, als die Vendetta in der Hand der waffentragenden Bevölkerung.“¹³¹⁶

Bei einer genaueren Betrachtung der Versuche des osmanischen Staates, gegen gewohnheitsrechtliche Bestimmungen und Institutionen vorzugehen, zeigt sich zum einen, dass es

der Todesfälle auf Blutrache zurückzuführen seien, im Gebirge liege der Anteil bei durchschnittlich 22 %, in einzelnen Regionen der Mirdita sogar über 30 % im Durchschnitt. Vgl. Franz Baron NOPCSA, Die Bergstämme Nordalbanien und ihr Gewohnheitsrecht (Ausschnitte), in: Fatos BAXHAKU/Karl KASER (Hgg.), Die Stammesgesellschaften Nordalbanien. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861-1917). Wien, Köln, Weimar 1996, 205-428, 322-324. Nopcsa verglich die Situation mit der in anderen Ländern Europas und hielt fest: „In Preußen entfallen in der letzten Zeit vor dem Kriege 1914-1918 auf 100.000 Einwohner rund 1.9 Morde, in Bayern auf die gleiche Anzahl von Einwohnern 2.7., in Serbien steigt dieselbe Anzahl auf 18.0, im Gebirge Albaniens ungefähr auf 60.0. In Albanien wird also etwas mehr als drei Mal so viel gemordet als in Serbien und dreißig Mal mehr als in Preußen.“ Siehe auch REINKOWSKI, Gewohnheitsrecht, 131.

¹³¹⁶ Rappaport an Goluchowski, Prizren, 9. August 1897, Nr. 108. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

dem Staat trotz entschiedener Maßnahmen lediglich in manchen Regionen und auch nur zeitweise gelang, sein Machtmonopol durchzusetzen. Zum Zweiten waren die Lokalbehörden aufgrund ihrer Schwäche dazu gezwungen, mit einflussreichen Vertretern der lokalen Bevölkerung zu kooperieren und zum Teil sogar auf deren Forderungen einzugehen, um überhaupt einen gewissen Erfolg im Zurückdrängen des Gewohnheitsrechts zu erzielen. Aus diesem Grund wurden sogar bestimmte Rechtstraditionen wie die Besa übernommen.¹³¹⁷ Im Folgenden wird anhand einiger Beispiele das Funktionieren der sogenannten Blutrachekommissionen sowie der Besa aufgezeigt und nach der Wirksamkeit derselben gefragt. Außerdem wird besonderes Augenmerk auf die Frage gelegt, auf welche Weise Konflikte zwischen Albanern und Serben in diesen Kommissionen behandelt wurden und in welchem Maße auch Serben von der Besa profitierten.

Österreichisch-ungarische und serbische Konsulatsberichte zeigen deutlich, dass Blutrachefälle zeitweise in Zusammenwirkung der osmanischen Behörden mit lokalen einflussreichen Notabeln und Stammeschefs aus dem Bergland zurückgedrängt werden konnten. Im Vergleich zum städtischen Raum war die Lage in dörflichen und gebirgigen Gegenden, wo staatliche Strukturen wenig präsent waren, schlechter und unsicherer:

„Wie arg es übrigens in letzterer Zeit mit der öffentlichen Sicherheit bestellt ist, beweisen die fast täglich einlaufenden Nachrichten von Mord- und Gewaltthaten am Lande, sei es aus Blut-Rache, sei es aus Hab- und Rachsucht, welchen abwechselnd bald Christen, bald Mohammedaner zum Opfer fallen.“¹³¹⁸

Um gegen das allgemeine Waffentragen und die Blutrache vorzugehen, beriefen osmanische Beamte wiederholt Schlichtungsräte und Kommissionen ein, die als zeitweilige Gerichte fungierten und in denen neben osmanischen Staatsdienern auch örtliche Notabeln saßen.¹³¹⁹ In dem Rat, der sich auf Initiative des Valis von Kosovo, Husni Pascha, im Sommer 1873 konstituierte, waren lokale Notabeln und Stammeschefs aus dem Bergland von Gjakova vertreten. In dem verabschiedeten Reglement wurde ein Ende der Blutrachepaxis gefordert. Offene Konflikte sollten durch die Zahlung eines Blutgeldes von 5000 Piastern ausgesöhnt werden, Waffen durften nicht mehr getragen werden, sondern mussten

¹³¹⁷ Auf die Einbeziehung der Besa verweist bereits REINKOWSKI, Gewohnheitsrecht, 137-138.

¹³¹⁸ Péscha an Kálnoky, Prisren, 8. Juli 1889, Nr. 71. HHStA PA XXXVIII/Kt. 274.

¹³¹⁹ Diese wurden auch als *islahat*- (Reform-) und als Besa-Kommissionen bezeichnet. Vgl. Stanković an Đorđević, Priština, 16. Februar 1892, Nr. 33. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I; Winter an Gołuchowski, Prisren, 27. Oktober 1896, Nr. 165. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398; NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 39.

nun im Haus aufbewahrt werden, und das Niederbrennen von Häusern flüchtiger, von Blutrache bedrohter Personen wurde unter Todesstrafe gestellt.¹³²⁰ Das Reglement verdeutlicht, in welchem Maße die osmanische Verwaltung bestehende Rechtstraditionen der Albaner übernahm. Zwar wurde das Niederbrennen von Häusern verboten, das Blutgeld jedoch, das die Verwandten des Mörders an die Familie des Ermordeten zahlen mussten, war ein verbreiteter Lösungsansatz innerhalb des albanischen Gewohnheitsrechts, der nun nicht nur geduldet, sondern für die eigene Praxis übernommen wurde.¹³²¹ Um die Bestimmungen des Reglements, das auch gegen Raub und Konskriptionsflüchtlinge vorging, erfolgreich umzusetzen, sollten zeitlich befristete Friedensräte gebildet werden, in denen nicht nur Notabeln, sondern auch die „mittleren Schichten und die untere Klasse“ vertreten sein sollten. Während zunächst kaum Veränderungen wahrnehmbar waren, die Albaner weiterhin Waffen trugen, Blutrache an der Tagesordnung blieb und die Stammeschefs aus dem Bergland von Gjakova trotz ihrer Unterschrift nicht wirklich gewillt waren, sich der staatlichen Gewalt unterzuordnen, zeigte sich bis zum Spätherbst 1873, dass die eingerichteten Friedenskommissionen zu einer leichten Beruhigung der Lage beigetragen hatten. Die Blutrachepraxis hatte zwar nicht gänzlich aufgehört, war aber leicht zurückgegangen, gleichzeitig wurden kontinuierlich Blutrachefälle ausgesöhnt.¹³²² Dass diese Erfolge jedoch zeitlich befristet waren, zeigt sich darin, dass im darauffolgenden Sommer von der Wirksamkeit der Aussöhnungsräte wenig zu spüren war. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge wurden Blutrachefälle, Raub und Mord täglich gemeldet.¹³²³

Um zumindest gewisse Fortschritte zu erzielen, war die osmanische Lokalverwaltung gezwungen, den albanischen Notabeln und Chefs bestimmte Zugeständnisse zu machen. Um 1877 eine möglichst hohe Anzahl an Rekruten für den Krieg gegen Russland zu ge-

¹³²⁰ Das Reglement liegt als Beilage im Bericht Lippich an Andrassy, 20. Juli 1873, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200. In einer ähnlichen Version auch abgedruckt in BAXHAKU/KASER (Hgg.), *Die Stammesgesellschaften Nordalbanien*, 55-59. Vgl. auch Lippich an Andrassy, Prisren, 27. Oktober 1873, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200. Auf die Blutrachekommission von 1873 geht bereits REINKOWSKI, *Gewohnheitsrecht*, 136 ein.

¹³²¹ Vgl. hierzu auch Pisko an Kálnoky, Prisren, 22. November 1891, Nr. 127. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283.

¹³²² Lippich an Andrassy, Prisren, 27. Oktober 1873, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

¹³²³ Lippich an Andrassy, Prisren, 12. Juli 1874, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203. Dass die verabschiedeten Reglements und Verordnungen des osmanischen Staates nicht unbedingt darüber etwas aussagten, ob die Vorgaben tatsächlich auch erfüllt wurden, zeigt die Bemerkung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls Schmucker, der bezüglich einer 1881 erlassenen Verordnung wie folgt festhielt: „Wie schön der Wortlaut dieser Verordnung auch klingen mag, auf eine Durchführung derselben ist hier zu Lande ebensowenig zu hoffen wie auf die allgemeine Entwaffnung, welche für die Ausrottung der Blutrache eine *conditio sine qua non* ist. Diese Kundmachung ist Nichts anderes als eine neue Comödie Dervisch Pascha's, die dazu dienen soll, ihn in den Augen des Sultans als Regenerator und Beglucker Albaneins darzustellen und doch haßt ihn Niemand so innig und herzlich als die Albanesen, die ihn den Henker und Brandschatzer ihres Vaterlandes nennen.“ Siehe Schmucker an Haymerle, Üsküb, 5. Juli 1881, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

winnen, wurde mit den *Başibozuk*-Führern eine Übereinkunft erzielt, der zufolge während der Kriegsdauer keine Blutracheakte begangen werden sollten, gleichzeitig bisher verübte Rachemorde und andere Verbrechen in diesem Zeitraum gerichtlich nicht zu verfolgen seien und die Strafuntersuchungen eingestellt werden sollten.¹³²⁴

Auch serbische diplomatische Berichte belegen die enge Kooperation zwischen osmanischen Beamten und lokalen muslimischen Chefs und verdeutlichen gleichzeitig, wie begrenzt die Wirkung der Schlichtungsräte war. So wurden 1891 auf Initiative der Lokalbehörden in den Sancaks Prištine, Prizren und İpek provisorische Gerichte zur Aussöhnung von Blutrachefällen gebildet, in denen die albanischen Chefs der Städte und des Umlands vertreten waren. Dem serbischen Vizekonsul Stanković zufolge wurden die Kommissionen nicht zuletzt mit dem Ziel einberufen, die hohe Anzahl der Gerichtsflüchtlinge, die die Strafe des staatlichen Gerichts vermeiden wollten, zu verringern. Ähnlich wie 1873 legten die einzelnen Kommissionen einen Geldbetrag fest, den der Mörder an die Familie des Opfers zahlen musste. Während es auch diesen Kommissionen zunächst gelang, eine große Anzahl älterer Blutrachefälle auszusöhnen, konnte neue Gewalt nicht verhindert werden. Auch die Umwandlung der Kommissionen in ständig tagende Gerichte, die ähnlich Geschworenengerichten arbeiten sollten, brachte keine Erfolge. In Gjilan saßen Verbündete der Täter in der Kommission und hielten ihre schützende Hand über diese. Hier hatte Stanković zufolge ein Albaner, der verurteilt worden war, mehreren Serben Blutgeld zu zahlen, diese mit Waffen gezwungen, vor der Kommission auszusagen, dass sämtliche Schulden beglichen worden seien. Der serbische Diplomat kritisierte, dass in den Kommissionen keine Serben vertreten waren, und beklagte die Behandlung dieser im Laufe der Verhandlungen. Durch Bestechung sei es etwa einem Albaner, der einen Serben getötet und Vieh geraubt hatte, gelungen, eine Verurteilung abzuwenden. Als ein Mitglied der Familie des getöteten Serben in einem Raufhandel mit dem Mörder diesem dessen auf ihn gerichtetes Gewehr aus Selbstschutz abnehmen konnte, wurde er just aus diesem Grund verurteilt. Der Kommentar des Albaners habe gelautet: „Wie kann es sein, dass ein Giaur das Gewehr eines Türken wegnimmt!“¹³²⁵

¹³²⁴ Jelinek an Zichy, Prisen, 10. Dezember 1877, Nr. 31. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

¹³²⁵ Stanković an Đorđević, Priština, 16. Februar 1892, Nr. 33. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I.; Stanković an Đorđević, Priština, 8. November 1891, Nr. 183. AS MID PO 1892 Fasz. I/Dos. I. Siehe auch NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 39-40; NUŠIĆ, S Kosova, 39. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren berichtet 1896 über die Gefahr einer Beendigung der Kommission. Winter an Gołuchowski, Prisen, 6. Oktober 1896, Nr. 146. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Das jungtürkische Komitee beschloss kurz nach der Revolution, ebenfalls eine Kommission zur Aussöhnung von Blutrachefällen zwischen den Albanern einzurichten. Zunächst wurden in

Serbischen Konsulatsberichten zufolge war die Lage der Serben auch in der im Herbst 1898 in Prishtina eingesetzten Kommission zur Aussöhnung von Blutrachefällen kritisch. Die albanischen Chefs in der Kommission seien die „größten Beschützer der Gewalttäter“, so Simić, die Situation der serbischen Bevölkerung habe sich seit der Einsetzung der Kommission verschlimmert. Die Kommission übernehme nicht nur die Aussöhnung der Blutrachefälle, sondern auch die Urteilsverkündung, wenn es zu keiner Aussöhnung komme, obwohl in solchen Fällen der Schuldige eigentlich verhaftet und dem lokalen osmanischen Gericht übergeben werden müsste.¹³²⁶ Serbischen Konsuln zufolge missfiel es Albanern besonders, wegen Blutrache von einem staatlichen Gericht verurteilt zu werden: „Der Albaner ist es nicht gewöhnt, vor den Behörden zu stehen und sich ihnen gegenüber für seine Taten zu verantworten, und lieber zieht er den Tod vor als das stinkende türkische Gefängnis.“¹³²⁷ Gemäß Simić wurde bei inneralbanischen Konflikten anders verfahren als bei albanisch-serbischen Konflikten. So habe die Kommission die Serben „gezwungen“, dem Täter zu verzeihen, das Blutgeld hätten sie jedoch nicht erhalten; lediglich eine Bescheinigung sei ausgestellt worden, dass der Betrag in einer bestimmten Frist gezahlt werde. Ob der Betrag dann aber gezahlt werde, was der Diplomat stark bezweifelte, überprüfe die Kommission jedoch nicht mehr, da für sie der Fall als ausgesöhnt gelte. Bei albanisch-albanischen Konflikten sei der Täter jedoch unter allen Umständen verpflichtet, der Familie des Ermordeten das vereinbarte Blutgeld zu zahlen. Da den Schuldigen aber häufig kein Geld zur Verfügung stünde, um die Schuld sofort oder innerhalb einer festgelegten Frist zu bezahlen, würden die Albaner das Geld von serbischen Dorfbewohnern erpressen. Tatsächlich würden die Urteilsverkündungen der Kommission lediglich dazu führen, dass die „Räuber“ ihre Freiheit wiedererlangten, ihre „Ehre“ wiederherstellten und weiter Verbrechen begingen. Häufig kämen die Serben deshalb zu ihm, um ihn zu fragen, ob sie sich mit den Mördern aussöhnen sollten, wovon er ihnen abriet – eine Empfehlung, die die Serben auch befolgten.¹³²⁸

der Region Peja und Prizren Albaner, die in Blutrachefälle verwickelt waren, verhaftet. Teilweise wurde gerade von lokaler Seite ein rigoroses Durchgreifen gefordert. GAWRYCH, *The Crescent*, 161.

¹³²⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 369-371.

¹³²⁷ Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), *Svedočanstvo*, 159-160.

¹³²⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), *Pisma*, 369-371. Simić beschrieb beispielsweise, dass sich ein Serbe einmal geweigert habe, sich auszusöhnen, und sich in seinem Haus eingeschlossen und diese monatelang nicht verlassen habe. Als er dann sein Haus schließlich verließ, habe ihn der Albaner, mit dem er im Streit war, geschlagen. Dennoch würde sich der Serbe weigern, sich zu versöhnen, obwohl ihm bewusst sein, dass der Albaner ihn töten würde.

Dass die Aussöhnungskommissionen und die in deren Folge vereinbarten Besa-Beschlüsse aber auch eine durchaus positive Auswirkung auf die Situation der serbischen Bevölkerung haben konnten, zeigen die Berichte Milan Rakić vom Frühjahr 1907, als dieser als Vizekonsul in Prishtina tätig war. Rakić ging ausführlich auf eine Besa in der Kaza Gilan ein, für deren Abschluss sich die osmanische Verwaltung eingesetzt hatte. Kam es nach Abschluss der Besa zu Übergriffen und Gewalt, wurden die Täter hart bestraft. Milan Rakić zufolge, der die Besa in der Kaza Gilan als eine der interessantesten und langlebigsten Besas, die seit Herbst 1906 in der Region abgeschlossen worden waren, bezeichnete, war nun zum ersten Mal seit vielen Jahren eine gewisse Freiheit und Sicherheit für die serbische Bevölkerung in der Kaza spürbar, Mord und Diebstahl hätten ganz aufgehört. Als wesentlichen Grund hierfür erachtete Rakić, dass es aufgrund der Besa-Vereinbarung zu einer engen Zusammenarbeit zwischen dem albanischen Gericht und den osmanischen Behörden gekommen war: „Die Besa stand unter dem Schutz der [osmanischen] Behörde und die Behörde unterstützte und nahm teil an den Urteilstvollstreckungen des albanischen Gerichtes.“¹³²⁹

Nach einiger Zeit veränderte sich jedoch die Besa, da die osmanischen Behörden die Urteile nun nicht mehr vollstreckten. In Fällen schwerer Verbrechen würden „[...] die Albaner allein, ohne die [osmanische] Behörde, die Urteile vollstrecken, [...] und danach übergeben sie die Schuldigen dem staatlichen Gericht, damit dieses noch einmal ein Urteil fällt.“ Diese doppelte Strafe für ein Vergehen sei mit dem Ziel eingeführt worden, damit die Besa besser eingehalten werde, und diene der Abschreckung. So sei beispielsweise ein albanischer Aga, der vier seiner serbischen Pachtbauern verprügelt habe, von dem albanischen Gericht zu einer Geldstrafe von 30 Lira verurteilt und dann dem staatlichen Gericht übergeben worden, das dann eine Haftstrafe von drei Monaten aussprach. Eine weitere entscheidende Neuerung in der Handhabung der Besa war Rakić zufolge, dass jetzt zum ersten Mal auch Serben einer Besa beigetreten waren. Zwar sei es anfänglich die Absicht der Albaner gewesen, alle Serben der Nahiye in die Besa aufzunehmen, schließlich sei aber nur die 70 Dörfer umfassende mehrheitlich serbische Gemeinde Kosovska Kamenica der Besa beigetreten. Auf die Gründe, weshalb nur dieser Teil der serbischen Bevölkerung der Besa beigetreten war, ging Rakić nicht ein. Er führte aus, dass bei Streitigkeiten zwischen Albanern ein albanisches Gericht und bei Streitigkeiten zwischen Serben ein serbisches Gericht das Urteil fällen sollte, während bei Streitigkeiten zwischen Serben und Albanern sowohl

¹³²⁹ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 124-125.

das albanische als auch das serbische Gericht den Fall untersuchen sollte. War der Schuldige ein Albaner, sollte dieser durch das albanische Gericht verurteilt werden, während bei einem serbischen Täter das serbische Gericht entscheiden sollte. Schließlich sollten die Verurteilten auch dem staatlichen Gericht übergeben werden. Obwohl anfangs die Befürchtung überwog, dass sich die Albaner den Bestimmungen widersetzen würden, funktionierte die Besa schließlich gut, und wegen ihrem Nutzen besaß diese auch immer mehr Befürworter und Anhänger. Rakić zufolge hatte sich infolge der Besa die Lage der serbischen Bevölkerung erheblich verbessert.¹³³⁰ Diese sei durch die Besa geschützt, die Rechtsprechung funktioniere gut, und die Serben hätten keine Angst mehr vor den Albanern. Als Beispiel beschrieb er einen Fall in Kosovska Kamenica, wo sowohl ein albanisches als auch ein serbisches Gericht existierte. Hier sei ein Serbe, der nachts zur Aussage gerufen wurde, nicht beim serbischen Gericht erschienen und habe am darauffolgenden Tag erklärt, er sei nicht gekommen, da die Serben ihn gerufen hätten und er diesen nicht traue. Hätten ihn hingegen die Albaner gerufen, wäre er sofort gekommen.¹³³¹ Als dem Serben als Strafe für sein verspätetes Erscheinen vor Gericht 50 Stockschläge verordnet wurden, setzten sich Albaner für ihn ein, um die Strafe abzuwenden.¹³³² Beeindruckend ist hier die Rechtspluralität, die ein Ineinandergreifen nicht nur der osmanischen Staatsgewalt und des albanischen Gewohnheitsrechts, sondern auch der orthodoxen Gerichte miteinschloss.

Inwieweit eine Kommission Erfolg zeigte, war regional sehr unterschiedlich und hing auch stark mit der Person des Mutessarifs zusammen, der der jeweiligen Kommission vorsah und diese leitete. So schritt 1891 im Sancak Prizren die Aussöhnung der Blutrachefälle nicht zuletzt aufgrund des energischen Vorgehens des Mutessarifs Salih Pascha gut voran. In den Berichten des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls aus Prizren spiegelt sich wider, dass bestimmte gewohnheitsrechtliche Praktiken, die noch 1873 verboten worden waren, übernommen und für eigene Zwecke verwendet wurden. Einer Verordnung der Lokalbehörde zufolge sollten bei Nichtaussöhnung eines Blutrachekonflikts das Haus des Schuldigen niedergebrannt und die gesamte Familie ins Exil geschickt werden. Diese Maßnahme, so der Diplomat, habe „unter dem besonnenen Theile der Bevölkerung sehr guten

¹³³⁰ Auch gegenüber dem österreichisch-ungarischen Konsul in Mitrovica berichtete Rakić von der Besa und der durch diese verbesserten Lage der Serben. Vgl. Zambaur an Aerenthal, Mitrovica, 10. Juli 1907, Nr. 54. HHStA PA XXXVIII/Kt. 386.

¹³³¹ Ähnlich antwortete ein orthodoxer Kaufmann in Skopje auf die Frage der beiden Reisenden Mackenzie und Irby, ob die Albaner glaubwürdig und zuverlässig seien, wie folgt: „If the fiercest Arnaout give his word of ‘Bessa’ – peace – to the poorest rayah, he will keep it; the Bosnians have no such talisman, and scarce think a promise to the Christian sacred.“ Vgl. MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 166-167.

¹³³² RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 126-136.

Eindruck gemacht.¹³³³ Tatsächlich konnten unter Zuhilfenahme dieser Maßregeln 150 Blutrachefälle gelöst werden, wobei die Zahl der noch nicht gelösten Fälle auf 100 geschätzt wurde. Der Vizekonsul war guter Dinge, dass im Sancak Prizren zumindest für einige Zeit Ruhe herrschen würde. Ganz anders sei jedoch die Situation in den Sancaks İpek und Yakova, wo „die Anarchie ihren Höhepunkt erreicht[e]“. ¹³³⁴

Die Kommission in Peja, die der neu ernannte Mutessarif Mustafa Remzi Pascha einberief und in der Notabeln aus Peja und Gjakova sowie die Stammeschefs aus dem Bergland vertreten waren, machte hingegen kaum Fortschritte. Alleine in der Stadt Peja bestanden angeblich 500 offene Blutrachefälle. Auch hier wurden eine Frist zur Aussöhnung der Konflikte und die Zahlung eines Blutgeldes festgesetzt. Im Gegensatz zu Prizren widersetzten sich hier viele Albaner, insbesondere diejenigen aus dem nahe gelegenen Bergland von Gjakova, dem Druck, mit der Kommission zusammenzuarbeiten. So erklärte dann auch der Führer einer Deputation der Gashi, dass er überhaupt nicht daran denke, sich der neuen Verordnung zu fügen, solange er nicht Genugtuung für einen vor einem Monat außerhalb des Sancaks İpek von Albanern aus Luma verübten Überfalls bekomme, bei welchem drei Gashi getötet wurden. Der Mutessarif verhandelte hierauf mit Salih Pascha, dem Mutessarif von Prizren, zu dem das Kaza Luma gehörte, konnte sich aber gegen die Albaner nicht durchsetzen.¹³³⁵ Dass eine Reihe von albanischen Notabeln entschieden gegen die Aussöhnungskommissionen eingestellt war, zeigt auch das Beispiel von Gjakova.¹³³⁶ Hier stellte sich Riza Bey Gjakova gegen die Kommission, da er seinen Einfluss in der Stadt durch die Kommission bedroht sah.¹³³⁷

Andere Personen unterstützten wiederum die Bildung solcher Kommissionen, die nicht nur auf Initiative höherer osmanischer Beamter oder Istanbuls zustanden kamen. Auch die lokale Bevölkerung selbst empfand die Blutrachepraxis teils als Belastung, wie eine im

¹³³³ Pisko an Kálnoky, Prisen, 19. Oktober 1891, Nr. 105. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283.

¹³³⁴ Pisko an Kálnoky, Prisen, 22. November 1891, Nr. 127. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283.

¹³³⁵ Pisko an Kálnoky, Prisen, 22. November 1891, Nr. 127. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283.

¹³³⁶ In seinem Bericht ging der österreichisch-ungarische Vizekonsul ausführlich auf die Höhe des Blutgeldes ein. Für einen Mord (ganzes Blut) mussten 6000 Piaster gezahlt werden, für eine schwere Verwundung, die Erwerbsunfähigkeit zur Folge hatte, 3500 Piaster, für eine mittelschwere Verwundung (halbes Blut) 3000 Piaster, für eine leichte Verwundung 1500 Piaster, für eine körperliche Misshandlung, wie beispielsweise Schläge, 2000 Piaster und für eine Verleumdung 3000 Piaster. Wer nach der Urteilsverkündung der Pazifizierungskommission einen Mord beging, musste 12 000 Piaster bezahlen. Wer Schüsse abfeuerte, um die Kommission zu verhöhnen, oder diese verschmähte, sollte mit einer dreijährigen Verbannung bestraft werden, sein Haus sollte niedergebrannt und sein Besitz konfisziert werden. Dieselbe Strafe sollte denjenigen treffen, der sich der Bezahlung der Blutschuld widersetzte oder floh. Vgl. Pisko an Kálnoky, Prisen, 26. November 1891, Nr. 129. HHStA PA XXXVIII/Kt. 283.

¹³³⁷ Winter an Gołuchowski, Prisen, 14. September 1896, Nr. 128, Winter an Gołuchowski, Prisen, 6. Oktober 1896, Nr. 146 sowie Winter an Gołuchowski, Prisen, 27. Oktober 1896, Nr. 165. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

Sommer 1881 an den osmanischen Militärbevollmächtigten in Kosovo, Derwisch Pascha, überreichte Petition der „Chefs und Notablen von 5 Sandschaken des Ghegenlandes“ verdeutlicht, in der diese die osmanischen Behörden baten, gegen die Praxis der Selbstjustiz vorzugehen. Derwisch Pascha erließ daraufhin eine Erklärung, in der ähnlich der früheren Praxis der Rat in Prizren unter Mitwirkung der Ortsältesten und Notabeln offene Blutrachefälle aussöhnen sollte.¹³³⁸

Mädchenraub und Zwangsheirat

In den Quellen werden außerdem Zwangsheirat und damit verbundener Mädchenraub thematisiert – Fälle, die sowohl serbische und russische als auch österreichisch-ungarische Konsuln regelmäßig meldeten. Ausführlich berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul 1871 über den Fall eines Mädchenraubs in dem Dorf Studenica in der Umgebung von Prizren, wo ein „bulgarisches“, das heißt wohl dem bulgarischen Exarchat zugehöriges Mädchen entführt und mit einem jungen „Türken“ verheiratet wurde. Den Darstellungen des Vizekonsuls zufolge schritt die osmanische Lokalbehörde hier rigoros ein. Der „Türke“ musste das Mädchen den Behörden übergeben und wurde verhaftet, nachdem das Mädchen dem zuständigen Rat erklärt hatte, entführt und zur Heirat gezwungen worden zu sein. Das Mädchen erklärte außerdem, weiterhin Christin zu sein und den muslimischen Glauben nicht annehmen zu wollen, worauf sie dem orthodoxen Erzbischof übergeben wurde, der sie zu ihren Eltern zurückbringen sollte.¹³³⁹

Anhand dieses Beispiels wird deutlich, wie Privates einen öffentlichen Charakter annehmen konnte, indem osmanische Behörden in Heiratsangelegenheiten intervenierten und zu schlichten versuchten, in obigem Fall zugunsten des christlichen Mädchens. Außerdem zeigt sich hier, wie durch das Eingreifen der Lokalbehörden ein umfassenderer Konflikt entstehen konnte, in dem unterschiedliche Seiten ihre jeweils eigenen Interessen verfolgten. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge profitierten die Gegner des Valis von dem Zwischenfall und nützten diesen aus, um die öffentliche Ruhe zu stören. So stachelten sie die muslimischen Dorfbewohner Studenicas erfolgreich dazu auf, das Mädchen zurückzufordern und zu drohen, im gegenteiligen Fall Prizren zu überfallen, die Metropole zu

¹³³⁸ Schmucker an Haymerle, Üsküb, 5. Juli 1881, Nr. 118. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

¹³³⁹ Lippich an Beust, Prizren, 7. Januar 1871, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. Vgl. die Darstellung des wahrscheinlich identischen Vorfalls durch Petar Kostić. Er berichtete von der Entführung des serbischen Mädchens Anda aus dem Dorf „Studenčana“ Ende 1870, der „Türke“ taucht hier als „Albaner“ Dena Jopin auf. Beschrieben wird auch, dass das Mädchen viele Qualen erleiden musste, da sie nicht zum Islam übertreten wollte. Die Albaner brachten sie zum Drin und drohten ihr, sie in den Fluss zu werfen, dennoch sei sie standhaft geblieben. Vgl. KOSTIĆ, Crkveni život, 30-32.

plündern und das „bulgarische“ Viertel niederzubrennen. Die Allianz, die zwischen den Muslimen Studenicas und denjenigen anderer Ortschaften in der Umgebung Prizrens zustande kam, und der bevorstehende bewaffnete Einfall in Prizren zwangen den Vali, der aufgrund der drohenden Eskalation des Konflikts sogar ein Kavallerieregiment aus Prishtina herbeifohlen hatte, eine erneute Befragung des Mädchens durchzuführen. Da sich dem jedoch der Metropolit vehement widersetzte, wurde beschlossen, das Mädchen zum Ökumenischen Patriarchen in Istanbul zu schicken.¹³⁴⁰

Zum Mädchenraub konnte es auch kommen, wenn beispielsweise ein Mädchen bereits als Kind jemandem versprochen worden war, sich die Eltern dann aber gegen die frühe Verlobung aussprachen. In solchen Fällen schritten die osmanischen Behörden häufig nicht ein, sondern akzeptierten die gewohnheitsrechtlichen Traditionen.¹³⁴¹

Serbische Diplomaten, die häufig über Mädchenraub und Zwangsheirat einschließlich Islamisierung berichteten, deuteten beides in den Kategorien eines albanisch-serbischen Konflikts, wobei stets die Machtposition, aus der heraus „die Albaner“ agierten, herausgestrichen wurde. Während Serben meist in der Rolle als Opfer auftauchen, werden auch Fälle beschrieben, in denen es Dorfbewohnern gelang, Mädchen vor drohender Zwangsheirat zu retten. In der Folge vom Täter bedroht, sahen sich manche Familien jedoch sogar gezwungen, aus der Region wegzuziehen.¹³⁴² Mädchenraub und Zwangsheirat spielen insbesondere in der serbischen Erinnerung eine zentrale Rolle. Ausführlich beschrieb Nikola Popović einen Fall, der sich in der Region Gjilan und Lipjan ereignet hatte. Hier beabsichtigte ein muslimischer Albaner zu heiraten:

„Aber nicht eine Arnautin, weil das völlig gewöhnlich und einfach ist, und keinen Ruhm mit sich bringt, sei sie auch noch so schön. Eine Giaurin zu nehmen, hingegen, und sie zu vertürken, sei sie auch noch so hässlich, das ist schon eine andere Sache! Vor allem kann man eine Giaurin nicht aus Liebe nehmen. Man muss sie folglich rauben. Und sie zu rauben, bedeutet, den Ruf eines Helden zu erlangen! [...] eine

¹³⁴⁰ Vgl. zum weiteren Verlauf Lippich an Beust, Prisen, 26. Februar 1871, Nr. 4, Lippich an Beust, Prisen, 27. März 1871, Nr. 5, Lippich an Beust, Prisen, 19. Mai 1871, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. Erst im Mai 1871 übergaben die Bewohner Studenicas, die sich dem Beschluss des Valis vehement widersetzen, diesem das Mädchen. Vgl. auch Lippich an Andrassy, Prisen, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹³⁴¹ So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren, dass die Behörden nicht einschritten, wenn das Mädchen bereits als Kind dem Entführer versprochen worden war und die Mutter des Kindes später Einwände gegen die frühe Verlobung vorbrachte. Vgl. Hickel an Kálfonky, Prisen, 5. Januar 1881, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

¹³⁴² Vgl. Stanković an Đorđević, Priština, 16. Februar 1892, Nr. 33. Fasz. I/Dos.I.

Serbin zu vertürken, bedeutet, dem Propheten Mohamed eine gottesgefällige Tat zu erweisen, [...]. Deswegen möchte Bedža nur eine Serbin heiraten.“¹³⁴³

Dieser Ausschnitt beleuchtet eindrucksvoll, wie Albaner von Serben zum Teil wahrgenommen wurden und welche Vorstellungen sie von den Beweggründen und Gedankenwelten der Albaner besaßen. Während sicher auch der religiöse Faktor bei Mädchenraub eine Rolle spielte, wie hier angedeutet wird, waren häufig andere Gründe ausschlaggebend. Wie oben beschrieben, konnte Mädchenraub an sich als Heldentat gelten, während die Anlässe aber auch „sehr allgemeine weltliche, zumeist habsüchtige“ sein konnten, wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren 1885 in diesem Zusammenhang festhielt.¹³⁴⁴ In der weiteren Erinnerung Popovićs half Rashid, der bereits die Tante des Mädchens entführt und geheiratet hatte, seinem Bruder Bexha, da dieser noch unerfahren gewesen sei, und suchte in dem nahegelegenen Dorf Dobrotin das „schönste Mädchen“ aus, Cveta Stanoj Nerandžić. Dieser gelang es aber durch eine List, der bevorstehenden Heirat und dem Übertritt zum Islam zu entkommen. Denn als Rashid mit seinen bewaffneten Kameraden in das Haus der serbischen Familie eindrang, um Cveta zu rauben, habe diese ihre Liebe zu Bexha überzeugend vorgetäuscht und behauptet, sie habe bereits auf Rashid gewartet. Wie Popović weiter ausführt, habe Rashid sie aus diesem Grund nicht, wie sonst üblich, irgendwo weit weg bei Freunden versteckt, bis „ihr der Bauch gewachsen sei“, sondern habe sie gleich zu sich nach Hause gebracht, wo Cveta auch Bexha glaubhaft vermittelte, dass sie ihn aus freiem Willen heiraten und dies, wie auch die Tatsache, dass sie „den türkischen Glauben liebe“, noch am nächsten Tag vor dem Gericht bezeugen wollte. Vor dem Rat habe sie dann jedoch berichtet, was wirklich geschehen war, und habe den Priester Stojan um Hilfe gerufen und bekräftigt, dass sie nicht zum Islam übertreten wolle. Aus diesem Grund seien die „Türken“ im Rat gezwungen gewesen, das Mädchen dem Priester zu übergeben, der es unter Polizeibegleitung nach Hause geführt und sie unter Schutz gestellt habe, bis sie heiratete. Als die Eltern Cvetas aber von Rashids Rachedrohung erfuhren, zogen sie nach Prishtina, während die Brüder Cvetas einige Zeit später nach Serbien flohen.¹³⁴⁵

Die Geschichte veranschaulicht zum einen die Rolle des örtlichen Rates, die der Beschreibung der Entführung des bulgarischen Mädchens in dem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht sehr ähnelt. So besaßen die Räte in bestimmten Fällen durchaus die

¹³⁴³ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 283.

¹³⁴⁴ Hickel an Kálnoky, Prizren, 5. Januar 1885, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 256.

¹³⁴⁵ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 284-285.

Macht, Recht zu sprechen und in diesem Falle im Sinne der christlichen Bevölkerung auch durchzusetzen. Gleichzeitig wird ähnlich wie bei der Tätigkeit der Kommissionen deutlich, dass die Rechtsprechung lediglich in einem begrenzten Rahmen Wirkung zeigte. Zwar wurde in diesem Fall eine Zwangsheirat verhindert, die Furcht vor der drohenden Rache des Albaners zwang die Familie aber, ihren Wohnort zu verlassen. Bemerkenswert ist der Erzählton der Geschichte mit ihren unterschiedlichen Schattierungen. So wird die schwierige Lage der serbischen Bevölkerung herausgestellt, gleichzeitig aber die Naivität der Albaner belächelt, die sich täuschen ließen.

2. Religiös und ethnisch konnotierte Spannungen und Konflikte bis 1875

Oben wurden traditionale Formen von Alltagsgewalt wie Raub, Diebstahl, Streit um Weideland und das Recht des Holzfällens untersucht, die ökonomisch motiviert waren, aber dennoch religiös konnotiert sein konnten, indem die Konflikte häufig in religiösen und ethnischen Kategorien wahrgenommen wurden und indem sich in der weiteren Entwicklung eines Konflikts die Tatsache, ob jemand Muslim oder Christ war, stark auswirken konnte. Im Folgenden soll der Fokus auf die späten 1860er Jahre und die Zeit bis 1875 gelenkt werden. Bereits vor 1875 sind Spannungen zwischen Muslimen und katholischen sowie orthodoxen Christen, zwischen Albanern und Slawen sowie innerhalb orthodoxer Bevölkerungsgruppen zwischen Slawen und Aromunen zu beobachten. Zu einer Eskalation von Gewalt zwischen Muslimen und Christen kam es aber im Zeitraum nach 1875, wie im Kapitel danach dargelegt wird.

Das muslimisch-christliche Verhältnis: „Arroganz“ von Muslimen und Gefühle des Bedrohtseins bei Christen

Eine Reihe von Quellen vermittelt ein Bild der spätoosmanischen Gesellschaft Kosovos, in der sich Muslimen überlegen und Christen sich bedroht fühlten. So schrieb Elmaz Bib Doda, selbst ein muslimischer Albaner, die Muslime in der Oberreka im heutigen Mazedonien behandelten die dortigen Orthodoxen gelegentlich „verächtlich“, was damit zusammenhänge, dass diese der osmanischen Regierung gegenüber im Allgemeinen „fügsamer“ seien als die Muslime.¹³⁴⁶ Ganz ähnlich hielten die beiden britischen Reisenden Mackenzie

¹³⁴⁶ DODA/NOPCSA/ELSIE, Albanisches Bauernleben, 119.

und Irby fest, dass sich albanische Muslime „arrogant“ gegenüber Christen verhielten.¹³⁴⁷ Ein solches Verhalten wurde auch bestimmten osmanischen Beamten vorgeworfen. So erhielt der Generalgouverneur des Vilayets Prizren im Frühjahr 1870 einen anonymen serbischen Brief, in dem seine Verwaltung kritisiert wurde, seine Trägheit, „intime Vergnügen“ und seine „Geringschätzung der Christen und sein Fanatismus“. Zudem wurde ihm vorgeworfen, dass er entgegen den Bestimmungen des Pariser Kongresses von 1856 die Rechte der christlichen Untertanen missachte.¹³⁴⁸ Wie in der Arbeit bereits gezeigt wurde, ist auf der einen Seite seit den 1860er Jahren ein zunehmendes Selbstbewusstsein der Christen in manchen Regionen wahrzunehmen, angestoßen durch immer lauter werdende Forderungen nach einer Gleichberechtigung mit den Muslimen sowie durch die Vertretung mancher Christen in den neu gebildeten Räten und durch die Präsenz von europäischen diplomatischen Vertretern.¹³⁴⁹ Gleichzeitig führten die osmanischen Reformen im 19. Jahrhundert entgegen ihrer Zielsetzung nicht zu einer wirklichen Gleichbehandlung von Muslimen und Christen. Das osmanische Gesellschaftssystem, dem zufolge Muslime in vielerlei Hinsicht rechtlich und sozial bessergestellt waren, Christen hingegen bloß geduldet wurden, hatte sich in den 1860er Jahren trotz Verkündung der Tanzimat-Verordnungen kaum gewandelt. Gleichzeitig variierte die soziale Stellung von Christen erheblich. So war ein Teil der albanischen Katholiken, die Waffen trugen, in einer besseren Lage als Orthodoxe oder andere Katholiken, denen dieses Recht verwehrt wurde. Aber auch innerhalb der orthodoxen Bevölkerung gab es sicher Abstufungen, wie die Aussage der Ehefrau des orthodoxen Priesters in Gjakova gegenüber Mackenzie und Irby nahelegt: „[...] we should find the Christians at Diakovo far inferior to those of the city of the patriarchate [...]“.¹³⁵⁰ Mackenzie und Irby, die in den 1860er Jahren insbesondere die Lage der orthodoxen Bevölkerung als sehr gedrückt beschrieben, waren der Meinung, dass es „noch immer“ Ängste innerhalb der christlichen Bevölkerung gäbe, Muslime zu beleidigen, worauf ihrer Meinung nach auch der kleine Bau einer jüngst, das heißt in den 1860er Jahren errichteten und ohne Ornamente ausgestatteten Kapelle in Gračanica hinwies.¹³⁵¹ Unruhen, die in den Jahren 1864 bis 1866 im Sancak Prizren aufgrund der zentralisierenden Bestrebungen des osmanischen Staates und der „Missbräuche der Verwaltung“ ausbrachen, führten zu Übergriffen auf christliche Bewohner:

¹³⁴⁷ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 220.

¹³⁴⁸ Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³⁴⁹ Vgl. die Kapitel V.1 bis V.3.

¹³⁵⁰ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 2, 96.

¹³⁵¹ MACKENZIE/IRBY, Travels, Bd. 1, 194.

„Das schlechte Funktionieren der Verwaltung sowie die augenscheinliche Schwäche der Regierung erzeugten einen anarchistischen Zustand im Ejalet Prizren¹³⁵², der sich schließlich zu einer gefährlichen Bedrohung der christlichen Bevölkerung zuspitzte. Zusammengerottete Banden – zumeist Hochländer aus den Gebirgen um Djakova – überfielen die von Christen bewohnten Dörfer bei Djakova und Ipek, brannten die Gehöfte nieder und plünderten die Habe der christlichen Bauern.“¹³⁵³

Angesichts derartiger Vorfälle ist die Angst, die innerhalb der christlichen Bevölkerung vorherrschte, erklärbar. Auch der österreichisch-ungarische Vizekonsul Lippich in Prizren hielt wiederholt fest, so beispielsweise 1871, dass sich die orthodoxe Bevölkerung bedroht fühlte. Im Zusammenhang mit der Entführung eines Mädchens aus Studenica bei Prizren, die oben bereits beschrieben wurde und in deren Folge sich heftige Spannungen zwischen Muslimen und orthodoxen Christen in der Stadt Prizren entwickelten, hielt der Diplomat fest:

„La population orthodoxe de Prisren se montra très alarmée des menaces musulmanes. Pendant plusieurs nuits Serbes et Bulgares se tinrent debout, armés et préparés à repousser une attaque. Pour la nuit de Noël on avait annoncé des incendies, mais l’arrivée de la Cavalerie empêcha l’exécution de ce triste projet.“¹³⁵⁴

Der Vizekonsul, der sich zwei Wochen später auf einen Zeitungsbericht aus Belgrad bezog, der die Gefahr eines „Massakers“ an den orthodoxen Slawen und den „muslimischen Fanatismus“ thematisierte, schrieb wie folgt:

„Les musulmans de Prisren sont assez fanatiques. Il y a bon nombre de convents de Dervichs; les cheïkhs, le khodjas y abondent. Ceux-ci pourraient bien, un jour, déchaîner [sic] les mauvaises passions de la populace. Cependant je n’y vois pas un danger sérieux. Celui-ci existe plutôt dans les rapports des slaves orthodoxes de Prisren avec Belgrade et Cettinje [sic] ainsi que dans la conduite suspecte de certains intrigants musulmans, comme Khairullah Aga, Murteza Effendi et leur parti; Ce sont

¹³⁵² Tatsächlich handelt es sich hier um den Sancak Prizren, der Teil des Eyalets Manastir war.

¹³⁵³ IPPEN, Beiträge, 367. Dies erwähnte auch der CORDIGNANO, L’Albania, Bd. 2, 113-114, der sogar von einem drohenden „Massaker an allen Christen“ und einer „fürchterlichen Verfolgung der Katholiken“ in Peja und Gjakova sprach. Siehe auch Lippich an Beust, Prizren, 17. Februar 1870, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³⁵⁴ Lippich an Beust, Prizren, 7. Januar 1871, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

à la plupart des gens ruinés, toujours à la recherche des moyens pour soutenir le poids des dépenses auxquelles leurs souvenirs féodaux les exposent, et se vendant, par conséquent, à qui les paye. – Ce serait assez facile d’arranger, par leur entremise, un petit carnage des chrétiens [...].

La Sublime Porte croit que les personnes [...] disposent d’un parti imposant qu’elle doit ménager. Mais ce n’est pas le cas; c’est l’impunité qui les enhardit et qui donne à la population une certaine idée dangereuse de leur puissance, opinion qui cessera le jour où on les exilera. L’immense majorité les exécra et serait bien satisfaite d’en voir débarassé le pays; seulement, les voyant jouir des faveurs du gouvernement, siéger dans ses conseils et exercer une influence pernicieuse sur la marche des affaires, on les craint et supporte leurs avanies en silence.

Les derniers événements ont prouvé que ces gens-là sont capables de tout. Les intrigues, les séditions, les coups de main ne cesseront qu’avec leur éloignement. [...] Quant à eux-mêmes, ils restent intacts, ils ont gagné leur cause et ne tarderont pas à faire sentir à Safvet Pacha, que ce sont eux qui veulent être considérés comme les véritables maîtres de Prisren.¹³⁵⁵

Der österreichisch-ungarische Vizekonsul betrachtete nicht die Derwische, die Scheichs und Hodschas in Prizren als Auslöser einer möglichen Eskalation von Konflikten, wohl aber die Haltung einzelner muslimischer Akteure, durch deren „Vermittlung“ es sehr leicht sei, „ein kleines Blutbad der Christen“ zu organisieren. Die Mehrheit der Bevölkerung würde diese Personen zwar „verabscheuen“, doch stünden diese in der Gunst der Lokalregierung und saßen in den Räten, sodass sie die Geschehnisse stark beeinflussen könnten. Durch die Tatsache, dass der osmanische Staat sein Machtmonopol nicht durchsetze, blieben diese straffrei. In den Augen des Diplomaten litt unter der Unfähigkeit der Lokalbehörden, die öffentliche Sicherheit zu gewährleisten, vor allem die christliche Bevölkerung,¹³⁵⁶ die „[...] nur geringe Mittel besitzt, um sich gegen planmäßige Bedrückung zu schützen, und oft den Muth zur Weiterführung des hiez u erforderlichen unausgesetzten Kampfes verliert.“¹³⁵⁷ Die albanischen katholischen Fandi, die Militär- und Polizeidienst leisteten, hingegen würden dank ihrer „Stellung“ im Vergleich zu den Orthodoxen noch „wenig angetastet [...]“¹³⁵⁸, hätten sich aber auch „[...] den Haß der umwohnenden muselmän-

¹³⁵⁵ Lippich an Beust, Prisren, 20. Januar 1871, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

¹³⁵⁶ Lippich an Andrassy, Prizren 5. Juni 1873, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

¹³⁵⁷ Lippich an Andrassy, Prizren 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

¹³⁵⁸ Lippich an Andrassy, Prizren 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

nisch-albanesischen Stämme zugezogen [...].¹³⁵⁹ Als die osmanische Regierung versuchte, die Zahlung der Militärbefreiungssteuer bei den Fandi durchzusetzen, hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren fest, dass dieselben durch diese Maßnahme zur Auswanderung gezwungen werden würden, „[...] um den Neckereien zu entgehen, denen sie von Seite der benachbarten muselmännischen Stämme ausgesetzt sein und welche sie in zahllose blutige Händel verflechten würden [...].“¹³⁶⁰ Als es nach 1875 zu einer allgemeinen Erhöhung des Gewaltpotentials in Kosovo kam, sind erneut Konflikte zwischen albanischen Muslimen und albanischen katholischen Fandi zu konstatieren.¹³⁶¹

Albanisch-slawisch orthodoxer Antagonismus

Ein ethnischer albanisch-slawischer Antagonismus wird sowohl in der Außenwahrnehmung durch Diplomaten und Reisende als auch in der Eigen- und Fremdwahrnehmung der lokalen Bevölkerung¹³⁶² erst nach 1875 wirklich greifbar. Die Jahre 1875 bis 1878 sind – wie bereits betont wurde und weiter unten noch ausführlich thematisiert wird – als einschneidende Zäsur zu betrachten. Konflikte und Spannungen hatten in diesem Zeitraum sowohl eine religiöse als auch eine ethnische Dimension. Dennoch legen die Beobachtungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls Lippich aus den frühen 1870er Jahren nahe, dass das Verhältnis zwischen orthodoxen Slawen auf der einen Seite und katholischen sowie muslimischen Albanern auf der anderen Seite durch ethnische konnotierte Feindseligkeiten geprägt war. So hielt Lippich 1874 über die serbische Bevölkerung in Prizren fest, dass

„[...] ein Aufgeben ihrer reservierten Haltung und ein zu offenes zur Schau Tragen politischer oder kirchlicher Sympathien für das Fürstenthum, ihnen unfehlbar Verfolgung von Seite der viel zahlreicheren albanesisch-muselmännischen Bevölkerung eintragen und überdies der Regierung gegenüber eine Stellung schaffen würde, welche mit ihrem Ruine gleichbedeutend wäre.“¹³⁶³

Im gleichen Bericht schrieb er über die albanischen Katholiken wie folgt:

¹³⁵⁹ Lippich an Andrassy, Prizren, 30. August 1875, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Vgl. auch HECQUARD, Histoire, 481.

¹³⁶⁰ Lippich an Andrassy, Prizren, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

¹³⁶¹ Vgl. hierzu Kapitel VIII.3.

¹³⁶² Vgl. hierzu Kapitel V.3.

¹³⁶³ Lippich an Andrassy, Prizren, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

„Von den römisch-katholischen Albanesen des Amtsbezirkes möge nur erwähnt sein, daß sie, wie ihre Stamm- und Glaubensgenossen in Skutari, sehr strenggläubige Katholiken und, soweit sie es zu verstehen im Stande sind, erklärte Feinde alles slawischen Wesens genannt werden können.“¹³⁶⁴

1877 hielt er erneut fest, dass zwischen albanischen Katholiken und orthodoxen Slawen „tiefe confessionelle und nationale Antipathien“ bestünden.¹³⁶⁵ Auf Konflikte weist außerdem eine Beschwerdeschrift, die Serben aus der Region Peja im Jahr 1864 an den Sultan Abülaziz richteten und in der die „gewaltsamen Arnauten“ beklagt werden, die die größten Feinde des christlichen Glaubens und die schlimmsten Folterer der beklagenswerten Raya“ seien.¹³⁶⁶ Insbesondere die Überfälle von „Arnauten“ auf das Kloster Visoki Dečani waren seit den 1850er Jahren Inhalt mehrerer Bittgesuche sowohl des Klosters selbst als auch der dortigen orthodoxen Gemeinde.¹³⁶⁷ Die Priester und die orthodoxe Bevölkerung betrachteten die Gewalt als explizit von „Arnauten“ gegen sie als „Christen“ gerichtete, wobei die Aufzählung der einzelnen Fälle häufig ökonomische Gründe vermuten lässt.

Der serbisch-aromunische Kirchenstreit in Prizren

In den Jahren 1870 bis 1875 entwickelte sich in Prizren zwischen der orthodoxen slawischen und der aromunischen Gemeinde ein heftiger Streit um den Besitz der Kirche Sv. Spas und des dazugehörigen Friedhofs. Anhand der Entwicklung des Konflikts kann exemplarisch aufgezeigt werden, wie durch die Besserstellung des Christentums im Osmanischen Reich starke Spannungen innerhalb christlicher Bevölkerungsgruppen entstehen konnten und wie sich lokale Muslime verhielten. Auch die erneute Serbisierung der orthodoxen Kirche in Kosovo seit der Mitte des 19. Jahrhunderts spielte eine wichtige Rolle für die Zuspitzung von Konflikten, ebenso die Haltung einzelner Akteure. Indem Orthodoxe drohten, zum Katholizismus überzutreten, das heißt eine Kirchenunion mit Rom einzugehen, oder sich vom Patriarchat von Konstantinopel loszusagen und sich dem Bulgarischen Exarchat anzuschließen, konnte der Verlauf eines Konflikts nachhaltig beeinflusst werden.

¹³⁶⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Oktober 1874, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

¹³⁶⁵ Lippich an Andrassy, Prisen, 17. März 1877, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219. Auch europäische Reisende und Journalisten hielten den albanisch-slawischen Gegensatz fest. So war beispielsweise der englische Journalist Henry Charles Woods der Meinung, die „Nordostgegend“ seien „always actuated by feelings of antagonism towards their Slaw brothers [...]“. Vgl. WOODS, *The Danger Zone*, 91.

¹³⁶⁶ Die Klageschrift publizierte der damalige Archimandrit des Klosters Visoki Dečani, Serafim Ristić. Vgl. Serafim RISTIĆ, *Plač stare Srbije*. Zemun 1864, 7. Die Quelle ist auch publiziert in BATAKOVIĆ (Hg.), *Savremenici*, 21-51. Auszüge finden sich auch in JEVTIĆ (Hg.), *Zadužbine Kosova*, 620-621.

¹³⁶⁷ Vgl. JEVTIĆ (Hg.), *Zadužbine Kosova*, 615-620.

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die orthodoxe Kirche Sv. Spas, die im 14. Jahrhundert erbaut worden war und während der osmanischen Herrschaft stark verwahrloste, im Besitz der aromunischen Gemeinde in Prizren, die in diesem Zeitraum in die Region eingewandert war.¹³⁶⁸ Petar Kostić zufolge war die serbische Gemeinde in Prizren zu diesem Zeitpunkt sehr klein, Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es aber zu einer Zuwanderung von Serben, weshalb die Kirche, die bis zu diesem Zeitpunkt von den Serben in Prizren verwendet worden war, nicht mehr ausreichte, und 1836 eine neue Kirche gebaut wurde. Gleichzeitig dienten in der Kirche Sv. Spas neben einem aromunischen auch zwei serbische Priester. Überhaupt war gemäß Kostić das Verhältnis zwischen Aromunen und Serben bis 1860 sehr gut, es gab Eheschließungen und Übernahmen von Patenschaften, und viele Serben besuchten auch die Kirche Sv. Spas. Danach verschlechterte sich das Verhältnis zwischen den Aromunen und dem orthodoxen Metropolit Meletios,¹³⁶⁹ der bekannt dafür war, dass er gegenüber der slawischen Bevölkerung positiv eingestellt war und, obwohl selbst Griechen, die griechische Sprache in der Kirche kaum verwendete und das Slawische stärkte.¹³⁷⁰ In der Darstellung Kostićs kam es in der Folgezeit zunehmend zu Spannungen zwischen Aromunen und Serben, da die Serben eine neue große Kirche – hier handelt es sich wohl um den 1856 begonnen Bau der Kirche Sv. Đorđe – bauten, und die Aromunen nun ihrerseits die Kirche Sv. Spas durch einen Neubau vergrößern wollten. Sie wandten sich 1867 in dieser Frage an Meletios, der beim Sultan einen Ferman erwirkte, dem zufolge die Aromunen die Erlaubnis für den nahezu gänzlichen Abriss der alten Kirche, Restaurationen an dieser und einen Neubau erhielten. Bei den Serben wuchs die Erbitterung, da die Aromunen mittlerweile diesen untersagten, ihre Toten auf dem Friedhof von Sv. Spas zu beerdigen.¹³⁷¹

Der Priester und Lehrer Petar Kostić stellte sich deutlich auf die Seite der Serben. Österreichisch-ungarische Konsulatsberichte werfen ein etwas anderes Licht auf den Konflikt und legen nahe, dass auch zunehmende Serbisierungstendenzen innerhalb der orthodoxen Kirche in Kosovo zu den Spannungen führten. Sie beschreiben eine „religiöse und nationale Autonomie“ der Aromunen, die von serbischer Seite jedoch zunehmend unterdrückt würden:

¹³⁶⁸ JASTREBOV, Stara Srbija, 36; KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 294.

¹³⁶⁹ Gemäß KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 297 forderte der Metropolit, dass die Mietzahlungen des Privathauses, in dem die Metropolit ihren Sitz hatte, zu einem Teil auch von den Einkünften der Kirche Sv. Spas gezahlt werden sollte. Auch bei der Bezahlung des dortigen Lehrers sollte sich die Kirche beteiligen. Die Aromunen lehnten dies ab.

¹³⁷⁰ Vgl. Kapitel IV.3.

¹³⁷¹ KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 294-298; KOSTIĆ, Crkveni život, 19-21.

„Les Valaques sont peu nombreux, mais ils possèdent une espèce d'autonomie religieuse et nationale que, depuis quelque temps, les Serbes s'efforcent de faire supprimer. Les passions sont fort excitées; les Serbes provoquent, et les pauvres Valaques ne font que se défendre, mais avec peu de chance, le gouvernement s'étant mis du côté de leur adversaires.“¹³⁷²

Im Laufe des Jahres 1870 spitzte sich der Konflikt zwischen Aromunen und Serben weiter zu. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul war der Meinung, dass hierfür vor allem die „missverständliche Haltung“ des orthodoxen Erzbischofs Meletios, aber auch die „Bemühungen“ des russischen Vizekonsuls Jastrebov verantwortlich waren, der die Serben unterstützte.¹³⁷³ Auch Kostić kritisierte die Rolle des Metropoliten, der früher die Meinung vertreten habe, Sv. Spas sei eine „serbische Kirche“, dann jedoch für die Aromunen den Ferman für einen Neubau erwirkt hatte. Aufgrund der Verschärfung des Konflikts wurde nun sogar der Patriarch von Konstantinopel eingeschaltet. Um den rechtmäßigen Besitz der Kirche Sv. Spas zu klären, wurden in Istanbul lange Verhandlungen geführt, während derer die Arbeiten an der Kirche unterbrochen werden mussten. Schließlich wurde die Kirche vorübergehend geschlossen, nachdem sich die Aromunen geweigert hatten, die Weisung des Patriarchen von Konstantinopel zu befolgen.¹³⁷⁴

Besonders interessant ist nun der weitere Verlauf des Konflikts. Im Laufe der Verhandlungen zeichnete sich immer deutlicher eine Parteinahme des orthodoxen Erzbischofs für die Serben ab, gleichzeitig wurde den aromunischen Schulkindern der Besuch der „serbo-bulgarischen“ Schule untersagt, ihr Friedhof wurde überfallen und ihre Priester durften nicht mehr arbeiten. Ihnen wurde sogar mit Verbannung auf den Hl. Athos gedroht, worauf die aromunische Gemeinde ihren Wunsch äußerte, zum Katholizismus überzutreten.¹³⁷⁵ Während Kostić beklagte, dass die osmanischen Behörden die Aromunen unterstützten, da diese den Beamten gegenüber ausgesagt hätten, die lokale serbische Bevölkerung stünde mit Serbien in Verbindung und nur auf deren Anweisung würden sie jetzt in den Besitz der Kirche kommen wollen,¹³⁷⁶ war der österreichisch-ungarische Diplomat der Meinung, der

¹³⁷² Lippich an Beust, Prisren, 5. Mai 1870, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189. Ausführlich zum Konflikt auch Lippich an Beust, Prisren, 27. März 1871, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

¹³⁷³ Lippich an Beust, Prisren, 15. Juli 1870, Nr. 6 [sic]. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³⁷⁴ Lippich an Beust, Prisren, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹³⁷⁵ Lippich an Beust, Prisren, 27. März 1871, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. KOSTIĆ, Crkveni život, 33.

¹³⁷⁶ KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 98.

Vali Safvet Pascha habe sich in dem Konflikt auf die Seite der Serben und Bulgaren gestellt, die jedoch dessen Maßnahmen als nicht weitreichend genug erachteten. Gemäß den österreichisch-ungarischen Konsulatsberichten erklärte die gesamte aromunische Gemeinde von Prizren gegenüber dem katholischen Erzbischof von Prizren, Buciarelli, zum Katholizismus überzutreten.

„Cette conversion soudaine d’une communauté de deux milles âmes a consterné les Orthodoxes. Gouvernement et population sont également impressionnés de l’accord et de la fermeté de ces gens si paisibles et inoffensifs; les Musulmans les applaudissent d’avoir secoué le joug de Patriarche.“¹³⁷⁷

Katholischerseits wurde von den Aromunen gefordert, die geistliche Autorität des Papstes anzuerkennen, im Gegenzug könnten sie aber ihren Ritus wie bisher ausüben. Die Gottesdienste könnten sie nun wieder in der Kirche Sv. Spas feiern, diese müsste aber danach immer geschlossen werden und sollte im Besitz der Metropole bleiben. Des Weiteren sollte der Vali eine Kommission unter Einbindung Meletios’ und der muslimischen Stadtältesten bilden, um die Kirche den legitimen Besitzern zuzuweisen. Da Meletios den Verhandlungen fernblieb, wurde schließlich ohne sein Mitwirken ein Beschluss gefasst, den allein die muslimischen Notabeln Prizrens fällten, die sich einstimmig für die Aromunen aussprachen.¹³⁷⁸ Wie obiges Zitat zeigt, waren die Muslime in Prizren in der Wahrnehmung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls erfreut über diesen Schritt der Aromunen, da diese das „Joch des Patriarchats“ abgeschüttelt hatten. Das Patriarchat von Konstantinopel war verständlicherweise entsetzt über diese Entwicklungen. Vor diesem Hintergrund entwickelten sich die Verhandlungen bezüglich der Kirche Sv. Spas in Istanbul nun in eine entgegengesetzte Richtung. 1872 wurde den Aromunen der Besitz der Kirche zugesprochen, sie schlossen Frieden mit dem Patriarchat, unter der Bedingung, dass die Liturgiesprache wie auch der Unterricht der Kinder in der Kirchenschule griechisch sein müsse.¹³⁷⁹

Die gegen die Serben gerichtete Haltung der Muslime wird auch im weiteren Verlauf des Konflikts deutlich. Als sich der orthodoxe Metropolit und die „serbo-bulgarische Gemeinde“ weigerten, den Schlüssel zurückzugeben und der Vali das Kirchentor von Gen-

¹³⁷⁷ Lippich an Beust, Prizren, 27. März 1871, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193. Es wurden 140 Unterschriften geleistet.

¹³⁷⁸ Lippich an Beust, Prizren, 18. April 1871, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

¹³⁷⁹ Lippich an Beust, Prizren, 1. Dezember 1872, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197. Gemäß KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 298 begannen die Aromunen bereits zu Beginn der Verhandlungen in Istanbul 1870 die griechische Sprache in der Kirche und der Schule zu verwenden.

darmen öffnen ließ, beobachtete der österreichisch-ungarische Diplomat folgende Reaktion bei der muslimischen Stadtbevölkerung:

„Cette mesure les combla de joie et causa une satisfaction très-vive aux musulmans de la ville qui, dans ce conflit, s'étaient mis de leur côté, non pas par caprice, mais par respect pour leur bon droit.“¹³⁸⁰

Bemerkenswert ist nun die weitere Haltung der Serben, nachdem sich der Streit um die Kirche zu ihren Ungunsten entwickelt hatte. Ähnlich wie die Aromunen zum Katholizismus übertreten wollten, erklärten die Serben, die Autorität des Patriarchen von Konstantinopel nicht mehr anzuerkennen. Sie beschuldigten Meletios, ihre Interessen durch geheime Absprachen mit dem Patriarchen verraten zu haben. Der österreichisch-ungarische Diplomat war der Meinung, dass sich die Serben Prizrens nicht dem Exarchat unterstellen würden, da sie sich eher dem Patriarchat von Belgrad zugehörig fühlten, ein Projekt, das die „fortschrittlichere Partei und fast alle Vorsteher der Gemeinde“ seit mehreren Jahren verfolgten und es „allein ihr nationaler Eigenwille“ sei, der sie dazu verleitet habe, gegen die Aromunen zu kämpfen.¹³⁸¹ Nachdem sie aber vergeblich von Meletios, der sich während der weiteren Verhandlungen über den Besitz der Kirche 1873 bis 1875 in Istanbul aufhalten musste, gefordert hatten, erneut in den Besitz der Kirche zu kommen, erklärten sie 1875, sich der Autorität des Exarchats zu unterwerfen. Gleichzeitig kündigten sie Meletios den Gehorsam auf und teilte diesem mit, dass er „als hellenischer Bischof in Prisren nichts mehr zu suchen habe [...]“. Zu diesem Schritt versuchten sie auch Serben in anderen Städten zu bewegen. Lippich zeigte sich erstaunt über diese Entscheidung der Serben, da sie noch kürzlich die Meinung vertraten hätten, das alte serbische Patriarchat in Peć solle wieder installiert werden und eine diesbezügliche Petition bei der Pforte einzugeben gedachten.¹³⁸²

Ähnlich wie die Aromunen mit ihrem Übertritt zum Katholizismus Druck auf die Verhandlungen in Istanbul ausübten, taten dies die Serben. Lippich befürchtete im Falle einer Annullierung der Entscheidung des Patriarchats weitere Konflikte zwischen albanischen Muslimen und den Serben, da, wie er meinte,

¹³⁸⁰ Lippich an Beust, Prisren, 1. Dezember 1872, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

¹³⁸¹ Lippich an Beust, Prisren, 1. Dezember 1872, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 197.

¹³⁸² Lippich an Andrassy, Prisren, 14. Juni 1875, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Siehe auch Lippich an Andrassy, Prisren, 4. Mai 1875, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

„[...] die hiesige muselmännisch-albanesische Bevölkerung in dem fraglichen Conflicte aus nationalen Antipathien den Serben feindlich gegenübersteht und einmüthig zu den Walachen hält, auch durch die von Hüsni Pascha verfügte Abtretung eines öffentlichen Zwecken dienenden Grundstückes an die im Baue begriffene Serbenkirche sehr gereizt ist. Der kürzlich in Köprili stattgefundene sehr ärgerliche Conflict von Bulgaren und Walachen hat die Gemüther hier ohnehin erregt, und es dürfte wohl vorsichtiger sein, dem reichlich aufgehäuften Zündstoffe durch eine Zurücknahme der gemeldeten Pfortenverfügung nicht Nahrung zuzuführen.“¹³⁸³

In den Augen Lippichs war die Rolle des orthodoxen Erzbischofs entscheidend für die Konflikte innerhalb der orthodoxen Gemeinde. Auch sei er dafür verantwortlich, dass „[...] die Aversion der Muslime gegen die Bulgaren [= Serben, E. F.] in Hass umgeschlagen [...]“ sei. Der Erzbischof, sein Klerus und einige Notabeln „seiner Nation“ gaben sich „riskanten politischen Machenschaften“ hin, sie seien Anhänger von Serbien und Montenegro und sogar ihre „aktivsten Agenten“. ¹³⁸⁴ Das Verhältnis zwischen Aromunen und Serben hatte sich merklich verschlechtert. Die Tatsache, dass die Aromunen zunehmend die griechische Sprache in der Kirche und der Schule verwendeten, führte Kostić zufolge dazu, dass die serbische Gemeinde alle Kontakte zu den Aromunen abbrach. Es wurden keine Ehen mehr geschlossen, keine Patenschaften mehr übernommen, es kam sogar zu Ehescheidungen, zu einem „totalen Boykott“. ¹³⁸⁵

Schließlich wurde 1875 ein neuer Beschluss bezüglich der strittigen Kirche gefasst: Die Kirche sollte mit der Hälfte ihres Besitzes an die Serben fallen, die Aromunen sollten aber ihren Gottesdienst weiter in der Kirche feiern, bis sie eine neue Kirche erbaut hätten, deren Kosten aus freiwilligen Zahlungen der christlichen Gemeinde beglichen werden sollten. Für Kostić war diese Entscheidung lediglich auf dem Papier zugunsten der Serben ausgefallen. Praktisch blieb die Kirche im Besitz der Aromunen, da keine Frist festgelegt wurde, bis wann eine neue Kirche gebaut werden sollte. Die politischen Entwicklungen nach 1875, angefangen mit den Aufständen in der Herzegowina, führten dazu, dass das Thema nicht mehr weiter behandelt wurde, während die Aromunen 1883 die Genehmigung erlangten, eine zweistöckige Schule auf dem Grundstück der Kirche zu bauen. ¹³⁸⁶ Noch 1903 berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren über Konflikte zwischen den bei-

¹³⁸³ Lippich an Andrassy, Prisren, 9. Juni 1874, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 203.

¹³⁸⁴ Lippich an Beust, Prisren, 18. April 1871, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 193.

¹³⁸⁵ KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 298.

¹³⁸⁶ KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 300-301.

den orthodoxen Gemeinden. So hatte der orthodoxe Metropolit die Leitung der aromunischen Pfarre einem serbischen Priester übertragen, was bei den Aromunen große Aufregung verursachte. Sie sperrten ihre Kirche zu und erklärten dem Patriarchat von Konstantinopel, diese erst dann wieder öffnen zu wollen, wenn ein griechisch-orthodoxer Priester an Stelle ihres früheren Pfarrers eingesetzt werde.¹³⁸⁷

In dem Konflikt zwischen Aromunen und Serben wird deutlich, welche Wege die Bevölkerung fand, die Lösung eines Konflikts in ihrem Interesse zu beeinflussen, indem die unterschiedlichen religiösen Akteure gegeneinander ausgespielt wurden. Dass Orthodoxe eine Union mit dem Papst eingingen, war etwas, das das Patriarchat von Konstantinopel unbedingt vermeiden wollte, gerade zu einem Zeitpunkt, in dem auch die katholische Kirche in Kosovo am Erstarken war. Daneben zeigt sich eine zunehmende Serbisierung der orthodoxen Kirche in Kosovo, der sich die Aromunen zu entziehen suchten. Aber auch Gräzisierungsversuche durch das Patriarchat von Konstantinopel sind in dem Konflikt wahrnehmbar.¹³⁸⁸

3. Die Auswirkungen der Ereignisse 1875–1878

Während bereits vor 1875 das christlich-muslimische Verhältnis zeitweise angespannt und von Konflikten geprägt war, legen Berichte österreichisch-ungarischer und britischer Konsuln, Schreiben des katholischen Erzbischofs in Prizren sowie serbische Beschwerdebriefe nahe, dass seit 1875 gewaltsame Konflikte zwischen Muslimen und Christen deutlich zunahmen, wobei die Gewalt in Kosovo in vielen Fällen von Muslimen ausging. Insgesamt wird deutlich, dass nicht erst die Flucht und Vertreibung nahezu der gesamten muslimischen, vorwiegend albanischen Bevölkerung aus dem Sancak Niş und insbesondere aus der direkt an Kosovo grenzenden Gegend von Topolica im Winter 1877/78 im Rahmen des serbisch-osmanischen Kriegs zu einer Verschlechterung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen führte. Bereits die Entwicklungen in den Jahren 1875 und 1876 trugen zu einer Gewaltzunahme in Kosovo bei – zunächst die Aufstände orthodoxer Bevölkerungsgruppen in der Herzegowina, in Bosnien und in Bulgarien, die Ängste innerhalb der muslimischen Bevölkerung in Kosovo auslösten, in besonderem Maße aber dann die Kriegserklärungen Montenegros und Serbiens im Sommer 1876 und schließlich der rus-

¹³⁸⁷ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 16. Juni 1903, Nr. 68. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

¹³⁸⁸ Dies betonte auch der serbische Konsul Branislav Nušić. Vgl. NUŠIĆ, S Kosova, 49. So auch KOSTIĆ, Cincarska naseobina, 298.

sisch-osmanische Krieg und der serbisch-osmanische Krieg 1877/78.¹³⁸⁹ Nach 1875 nahmen nicht nur Raubüberfälle auf Christen zu, auch die österreichisch-ungarischen Konsulatsberichte über erzwungene Frondienste fallen genau in diese Zeit.¹³⁹⁰

Die Bedeutung der orthodoxen Aufstände in der Herzegowina, in Bosnien und Bulgarien in den Jahren 1875 und 1876

Im Juli 1875 war in der Herzegowina ein Aufstand ausgebrochen, in dem sich orthodoxe Bauern gegen ihre muslimischen Grundherren erhoben hatten¹³⁹¹ und der sich bis in den nördlichen Sancak Yeni Pazar ausdehnte, im August auch auf Bosnien übergriff und im April 1876 Bulgarien erreichte. Die Aufstände wirkten sich auch auf das Zusammenleben von Muslimen und Christen in Kosovo aus, welches sich entscheidend verschlechterte. Dass Konflikte in Kosovo eskalierten, lag nicht zuletzt auch an der Rolle, die osmanische Beamte und osmanische Militärbevollmächtigte spielten, deren Aufgabe es war, möglichst viele Rekruten für die Niederschlagung des Aufstandes in der Herzegowina auszuheben. Die Mobilisierung von Rekruten erfolgte mit Rückgriff auf religiöse Zugehörigkeiten und durch Versuche, Muslime gegen Christen aufzuhetzen, wie die Berichte des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls Lippich im Herbst 1875 über die Lage in Gjakova und Peja zeigen:

„Der Aufruf zu den Waffen geschah durch Dellale/ öffentliche Ausrufer/ und [es] wurde bekannt gemacht, „daß jeder Muselman die Waffen gegen die Ungläubigen ergreife; wer im Kampfe fallen sollte, werde das Paradies gewinnen, und wer einen Ungläubigen tötete sich ein Verdienst um den Propheten erwerben.“¹³⁹²

Als Nachwirkung dieser Aufrufe, so der österreichisch-ungarische Vizekonsul, seien zehn serbische Häuser in Peja geplündert, das Patriarchatskloster von *Başıbozüks* beschossen und die Christen insgesamt eine Woche in „Todesangst“ versetzt worden:

¹³⁸⁹ Zu den beiden Kriegen vgl. Kapitel VIII.1.

¹³⁹⁰ Vgl. Kapitel VI.3. Siehe Lippich an Andrassy, Prisren, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213; Lippich an Andrassy, Prisren, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219; Jelinek an Andrassy, Prisren, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹³⁹¹ Vgl. die detaillierte Analyse und Neubewertung des Aufstandes bei GRANDITS, Herrschaft und Loyalität, 567-664.

¹³⁹² Lippich an Andrassy, Prisren, 21. September 1875, Nr. 21. HHStA PA XXXVIII/Kt. 235.

„[W]er sich in den Straßen zeigte wurde mißhandelt. In Djakova beschränken sich die Ausschreitungen noch auf Beschimpfungen der katholischen Geistlichkeit. Hin- gegen jagte der dortige Kaimakam die katholischen Medschlisbeisitzer, weil sie in seiner Gegenwart sich zu setzen gewagt hatten, unter Schimpfen und Drohungen aus dem Sitzungszimmer, und werden die Katholiken nun zu Leistungen in Geld und zur Beistellung von Karren und Pferden für den Transport von Lebensmitteln nach Nissa verhalten.“¹³⁹³

Insgesamt scheint die orthodoxe Bevölkerung in einem stärkeren Ausmaß Übergriffen aus- gesetzt gewesen zu sein. Gerade orthodoxe Kirchen und Klöster wurden überfallen, ge- plündert und zum Teil in Brand gesetzt. So wurde das orthodoxe Patriarchatskloster Peć beschossen und das orthodoxe Kloster in Berane durch Brandlegung völlig zerstört.¹³⁹⁴ In der Wahrnehmung Lippichs nahm die Gewalt gegen Katholiken jedoch zu. So meldete er im Oktober 1875, dass Albaner zwei Serben aus Prishtina ermordet hatten,¹³⁹⁵ und be- schrieb dann im November 1875 die Lage im westlichen Kosovo wie folgt:

„Der Sandschak von Prisren fährt fort, der Schauplatz sehr bedauerlicher Excesse der Muselmänner gegen die Christen zu sein, obschon diese durch keinerlei Provocation dazu Anlaß geben. Bisher waren es hauptsächlich die Städte Pristina, Djakova und Ipek gewesen, welche in dieser Hinsicht dem Lande mit bösem Beispiele vorange- gangen waren. In dem ersteren dieser Orte wurden nicht nur zahlreiche Christen auf die roheste Weise mißhandelt sondern auch mehrere derselben ermordet. Der dortige Kaimakam trägt durch seine Indolenz einen Theil der Schuld an diesen Vorgängen. Der Kaimakam von Ipek ist zwar ein wohlgesinnter Mann, kann aber seine guten Absichten der drohenden Haltung der Muselmänner gegenüber nur in sehr be- schränktem Maße zur Geltung bringen und ist, seit er in einem besonderen Falle den Lezteren mit Energie entgegengetreten, bei denselben in hohem Grade mißliebig ge- worden. Dort sowohl als auch in Djakova beginnt sich der türkische Fanatismus nunmehr auch gegen die Katholiken zu kehren und waren diese vor dem Bairamfeste so ernstlich bedroht, daß ich mich über dringendes Einschreiten der Geistlichkeit bemüßigt fand, den Gouverneur um einen kräftigeren Schutz derselben zu ersu- chen.“¹³⁹⁶

¹³⁹³ Lippich an Andrassy, Prisren, 21. September 1875, Nr. 21. HHStA PA XXXVIII/Kt. 235.

¹³⁹⁴ Lippich an Andrassy, Prisren, 21. September 1875, Nr. 21. HHStA PA XXXVIII/Kt. 235.

¹³⁹⁵ Lippich an Andrassy, Prisren, 5. Oktober 1875, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

¹³⁹⁶ Lippich an Andrassy, Prisren, 3. November 1875, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

In der Wahrnehmung des österreichisch-ungarischen Diplomaten war es gerade die Haltung der osmanischen Beamten, die nicht unwesentlich dafür verantwortlich war, wie sich ein Konflikt weiter entwickelte. Während sich der Kaymakam von Prishtina eher gleichgültig und passiv den Geschehnissen gegenüber verhielt, war der Kaymakam in Peja zwar von dem Willen geleitet, gegen Gewalttäter vorzugehen, hatte aber kaum Aussicht, sich gegen die lokalen Muslime durchzusetzen. Gleichzeitig ist auch in diesem Fall ein religiöses Moment ersichtlich: so spitzte sich die Lage nicht selten gerade an religiösen Festtagen zu, wie hier kurz vor dem Bajram. Nicht nur in Peja und Gjakova, sondern auch in Prizren war dies im Spätherbst 1875 der Fall:

„Die christliche Bevölkerung Prisrens wurde am Vorabende des Bairams durch einen höchst bedrohlichen Vorfall in Schrecken gesetzt.

Der Kaufmann Gligo Janić, welcher mit seinen Brüdern die angesehenste Firma Prisrens besitzt und dessen loyale Haltung von der Regierung selbst anerkannt worden ist, wurde gegen acht Uhr Abend durch heftiges Pochen an die Haustüre und unter dem Vorwande, man habe ein Telegramm ohne Aufschub an ihn abzugeben, bewogen, in Begleitung seines siebzehnjährigen Sohnes den Eintritt begehrenden zu öffnen. Kaum hatte der Letztere jedoch einen Thorflügel etwas zurückgeschoben, als ihn ein Schuß niederstreckte. Fast zu gleicher Zeit wurde an die Hausthore mehrerer anderer angesehener christlicher Kaufleute, so auch des österreichisch-ungarischen Consulardragomans Baldo Tarabulusi, gepocht und Einlaß begehrt, sowie ein Einbruch in die griechische Kirche versucht. Doch blieben diese letzteren Attentate aus verschiedenen Zufällen erfolglos.“¹³⁹⁷

Ähnlich den anderen Fällen berichtete Lippich auch hier von einem versuchten Einbruch in die orthodoxe Kirche Prizrens und Übergriffen auf „angesehene christliche Kaufleute“. Lippich zufolge hätten die Täter möglicherweise beabsichtigt, die „wohlhabendsten christlichen Kaufleute“ zu ermorden, ihre Häuser und die orthodoxe Kirche zu plündern. Denkbar seien aber auch andere Gründe, meinte der Diplomat. Tatsächlich hätten die osmanischen Lokalbehörden die Täter nicht verfolgt, sondern zunächst nach Waffen im Haus des getöteten Janić gesucht. Der Vali habe sogar versucht, einen christlichen Nachbarn des Opfers zu beschuldigen, während andere Verdächtige nicht verhaftet worden sei-

¹³⁹⁷ Lippich an Andrassy, Prizren, 3. November 1875, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

en. Der Mord an Janić sei in der Öffentlichkeit in Prizren lebhaft diskutiert worden, wobei „die öffentliche Stimme“ die osmanischen Regierungsorgane als die Mörder bezeichnete. Hierbei wurde auch die Meinung vertreten, der Vali habe in der muslimischen Bevölkerung kursierenden Gerüchten Glauben geschenkt, die Christen in Prizren planten einen Aufstand und hätten Gewehre und Munition in die Stadt geschmuggelt. Der Vali habe daraufhin die Durchsuchung mehrere christlicher Häuser angeordnet, wobei „Übereifer oder Brutalität“ zu dem Mord geführt hätten.

Die Darstellung der Ereignisse durch den Vizekonsul zeigt deutlich, wie bedingt durch die Ereignisse in Bosnien und der Herzegowina auch in Kosovo sowohl innerhalb der osmanischen Beamtschaft als auch der muslimischen Bevölkerung Ängste vor einem christlichen Aufstand existierten¹³⁹⁸ und Gerüchte diesbezüglich im Umlauf waren. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge waren diese Gerüchte aber grundlos. Gleichzeitig vertrat er die Meinung, dass Vorfälle wie der Mord an Janić, unabhängig davon, welche konkreten Ursachen diesem zugrunde lagen, im Zusammenhang mit Gerüchten von einem bevorstehenden Aufstand der lokalen Christen „[...] in so prekären Momenten wie dem jezigen die Vorläufer ernsterer Ereignisse [...]“ seien und sich negativ für die christliche Bevölkerung auswirken könnten. Aus diesem Grund bedürften die Christen eines ausreichenden Schutzes.¹³⁹⁹

Im Frühjahr 1876 verschlechterte sich die Lage in Kosovo zunehmend, wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul schilderte:

„Die öffentliche Sicherheit ist in den Sandschaks von Nissa und Üsküb mit Ausnahme einiger Distrikte eine leidlich gute, Dibre und Prisren hingegen, namentlich die Kossowo- und Morawabezirke, sind in dieser Hinsicht sehr übel daran. Leztere Bezirke werden von bewaffneten Banden durchzogen, welche nicht blos den Reisenden auflauern, sondern auch auf die Landbevölkerung, namentlich die christlich-bulgarische, einen unerträglichen Druck ausüben. Sie recrutiren sich größtentheils aus Conscriptionsflüchlingen, erpressen von den wohlhabenderen bulgarischen Bauern unter Androhung unfehlbarer Rache namhafte Geldbeträge und gehen dabei mit der Routine süditalienischer Briganten zu Werke. [...]

¹³⁹⁸ Ängste der „Türken“ und „Arnauten“ infolge der Aufstände erwähnte auch Zarija P. Popović, der seine Erinnerungen an die damalige Zeit literarisch verarbeitete. Vgl. Zarija P. POPOVIĆ, *Pred Kosovom – Beležice iz doba 1875.-1878.g.*, *Godišnjica Nikole Čupića* 16 (1896), 223-263, hier 231.

¹³⁹⁹ Lippich an Andrassy, Prizren, 3. November 1875, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

Abgesehen davon ist die Stimmung der hiesigen Muselmänner theils in Folge der noch immer nicht erfolgten Pacification der Herzegovina und des dadurch bedingten langen Dienstes der *Redifs*, sowie durch die schwankende Haltung Serbiens und Montenegro's, theils aber auch in Folge der immer auffälliger zu Tage tretenden Finanzcalamitäten der Pforte eine sehr gedrückte, beinahe verzagte geworden.¹⁴⁰⁰

Diese Darstellung der Lage in Kosovo durch den österreichisch-ungarischen Vizekonsul verdeutlicht die Existenz weiterer Gewaltakteure. Dieser erwähnte „bewaffnete Banden“, die sich teilweise aus Konstriptionsflüchtlingen zusammensetzten und von „wohlhabenden Bauern“ Geld erpressten. So nutzten Erstere die unsichere Lage nicht selten aus, um ungestraft zu plündern, teils sahen sie sich gezwungen, auf diese Weise ihren Lebensunterhalt zu bestreiten.¹⁴⁰¹ Auch hier verbanden sich folglich soziale, ökonomische und religiöse Aspekte. Der osmanische Staat befand sich aufgrund der Aufstände in seinen nördlichen Grenzprovinzen in einem Ausnahmezustand, was dazu beitrug, dass sich die öffentliche Sicherheit in Kosovo verschlechterte. Einige lokale Muslime weigerten sich, als *Redifs* und *Başıbozüks* rekrutiert zu werden. Hier zeigt sich, dass der Militärdienst von Muslimen auch als Last empfunden werden konnte.¹⁴⁰²

Daneben illustriert obiger Ausschnitt eindrücklich einen zentralen Aspekt, der die Dynamik des interethnischen und interreligiösen Zusammenlebens wesentlich beeinflusste: Die Entwicklungen in den nördlicher gelegenen Regionen des Osmanischen Reiches führte zu Ängsten innerhalb muslimischer Bevölkerungskreise. Der Aspekt der Angst und Unsicherheit innerhalb der lokalen muslimischen Bevölkerung in Kosovo findet sich seit 1875 kontinuierlich in sämtlichen Berichten österreichisch-ungarischer Diplomaten. Eine wesentliche Rolle in der Angstdynamik spielte sicherlich auch die räumliche Nähe der Aufstände in Montenegro und dem Sancak Yeni Pazar, wodurch sich die Unruhen auf das nördliche Vilayet Kosovo ausdehnten.

Die seit Frühjahr 1876 deutlich verschlechterte öffentliche Sicherheit und die „Erregung der Gemüther“ sowohl in der muslimischen als auch in der christlichen Bevölkerung Prizrens hing in den Augen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls mit der angekündigten Ankunft des neuen Mutessarifs von Prizren und der Rückkehr von *Başıbozüks* aus Luma

¹⁴⁰⁰ Lippich an Andrassy, Prisen, 12. April 1876, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴⁰¹ Zu dem Aspekt von Raub als Einnahmequelle vgl. Kapitel III.2.

¹⁴⁰² Ähnlich berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul im Juli 1876, dass die Muslime des Berglands von Gjakova ihren Ausmarsch gegen Serbien und Montenegro verweigert hätten. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

und Gora zusammen, die im bulgarischen Aufstandsgebiet eingesetzt gewesen waren und nun mit ihrer dort gemachten Beute in Prizren einzogen. Daneben wirkten sich der Großwesirwechsel in Istanbul und Gerüchte über die kritische Lage in der Hauptstadt negativ auf die Stimmung innerhalb der Muslime aus. Vor dem Hintergrund der Ausweitung der Aufstände auf Bulgarien im April 1876 und der Ermordung des französischen und des deutschen Konsuls in Thessaloniki durch Muslime im Mai 1876 verschlechterte sich die Lage auch in Kosovo. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul berichtete im Mai 1876 von heftigen Schießereien, nachdem ein christliches Haus in Brand geraten war, und fuhr dann fort:

„Kein Christ wagte es, sich auf den Straßen sehen zu lassen, welche von bewaffneten Pöbelbanden durchzogen wurden. In der unmittelbarsten Nähe des Consulates fielen aus türkischen Nachbarhäusern scharfe Schüsse, Kugeln durchsausten die Luft nach allen Richtungen, ich wachte die Waffen in der Hand mit den Consularkawassen bis zum Morgen.

War diese Nachtszene schon beunruhigend gewesen, so stieg die Panique Tags darauf noch höher als man erfuhr, daß eine türkische Bauernschar noch während des Morgengrauens bewaffnet in die Stadt geeilt war, in der Meinung, daß in dem christlichen Quartiere geplündert und gesengt werde und in der Absicht, ihren Antheil an der Beute zu holen, daß also der Brand und das Schießen auch ein Signal für Außen gewesen sei; ferner, daß der Brand gelegt worden war, – man hatte an das Hausthor des betreffenden Objectes Werg und Theer gehäuft und es mit dessen Hülfe angezündet –; daß türkisches Gesindel prahlte, es sei dies nur eine erste Demonstration gewesen; freilich habe man gehofft, es werde schon diesmal gelingen, einigen Christen den Garaus zu machen, aber man werde ein zweites Mal Mittel treffen, sie aus ihren Häusern zu treiben und sie dann massacriren. Der Gouverneur that wenigstens das Eine, daß er die Imame und Quartiersvorstände berufen und ihnen das Verbot des Schießens bei Feuersbrünsten einschärfen ließ. Von der Lage der Christen war nicht die Rede.

Wenn die Ruhe seit gestern nicht gestört wurde, schreibe ich es dem Umstande zu, daß, wie ich erfuhr, unter den Muselmännern selbst nicht die nothwendige Einmüthigkeit herrscht, welche einer Ruhestörung in größerem Maßstabe förderlich gewesen wäre. Die rein muselmännischen Quartiere forderten zwar insgeheim die mit christlicher Bevölkerung gemischten auf, gemeinsam mit ihnen zu den Waffen zu greifen und ein Christengemetzel zu insceniren, allein die Vorstände der Lezteren

wiesen dieses Anerbieten mit dem Bedeuten zurück, sie könnten es ihrer eigenen Sicherheit wegen nicht thun und seien daher entschlossen, Mord- und Brandpläne mit Waffengewalt zu verhindern.¹⁴⁰³

Deutlich wahrnehmbar ist die Beunruhigung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls, die in enger Verbindung mit den gewaltsamen Vorgängen in Thessaloniki zu sehen ist. Die Atmosphäre zwischen Muslimen und Christen war spürbar aufgeheizt und angespannt, wobei obige Passage aufzeigt, dass Muslime in gemischten Vierteln von Prizren nicht bereit waren, sich an Gewalttaten gegen Christen zu beteiligen. Gleichzeitig entwickelten nun Christen starke Angstgefühle vor muslimischen Übergriffen. Berichtet wurde über „Besorgnisse der hiesigen Christen“,¹⁴⁰⁴ und im Februar 1877, das heißt nach der erfolgten Kriegserklärung Serbiens und Montenegros gegenüber dem Osmanischen Reich Ende Juni/Anfang Juli 1876, meinte der österreichisch-ungarische Vizekonsul: „Dieses Gefühl einer bevorstehenden großen Gefahr ist übrigens durch die ganze christliche Bevölkerung der hiesigen Landestheile verbreitet und ist, wenn auch nur ein Bruchtheil der täglich lauter werdenden Drohungen sich erfüllen sollte, ein wohl gerechtfertigtes.“¹⁴⁰⁵

Im Juni 1876 berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul, dass die drei Stunden von Prizren entfernt gelegenen serbischen Dörfer Zać und Zaćiste durch eine „starke muselmännische Schaar“ entwaffnet wurden und dies möglicherweise der „Beginn eines größeren Actionsplanes“ sei, die „[...] einzelnen slawischen Dorfschaften zumeist mit überlegenen Kräften zu überfallen und ihrer Waffen zu berauben, [...]“.¹⁴⁰⁶ Entwaffnet wurden die Serben auch in den Dörfern Krusha e Madhe (serb. *Velika Kruša*) und Krusha e Vogël (serb. *Mala Kruša*).¹⁴⁰⁷ Die Gewalttaten im Sancak Prizren zeigten, wie der Diplomat festhielt, „[...] auf welchen Höhepunkt der Unsicherheit die hiesigen öffentlichen Zustände angelangt [...]“ seien. Ein Serbe sei in Prizren ermordet, sein Haus niedergebrannt worden, wobei sich unter den Mördern ein Zollwächter befand, der am Tag zuvor verkündet hatte, er müsse „noch heute einen Giaur umbringen.“ Ein weiterer Serbe sei von dem Sohn des „türkischen“ Gerbers Tahir Luma durch einen Messerstich gefährlich verwundet, der Täter nach 24-stündiger Haft entlassen worden. In der Stadt sei außerdem der Kaufladen eines

¹⁴⁰³ Lippich an Andrassy, Prisen, 29. Mai 1876. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴⁰⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 3. November 1875, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207. Vgl. auch Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Mai 1876, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴⁰⁵ Lippich an Andrassy, Prisen, 9. Februar 1877, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁴⁰⁶ Lippich an Andrassy, Prisen, 21. Juni 1876, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴⁰⁷ Lippich an Andrassy, Prisen, 27. Juni 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

katholischen Kaufmanns angezündet und drei katholische sowie vier serbische Häuser ausgeraubt worden. In Gjakova seien zwei Katholiken und ein Serbe ermordet und die dortige katholische Pfarrei beschossen worden. In dem mehrheitlich von ethnischen Türken bewohnten Dorf Mamuşa wurde eine serbische Bäuerin von „Türken“ überfallen und ermordet. Daneben hielt Lippich über die Geschehnisse in Prizren fest:

„Seiner besonderen Rohheit wegen erlaube ich mir noch des Benehmens des Cavallerieoffiziers Mehmed Aga zu erwähnen, der sich darin gefällt, ruhig vor ihren Gewölben sitzende Christen im Vorübergehen mit Schlägen und Ohrfeigen zu überraschen. Namentlich erregen jene sein Mißfallen, welche es wagen mit übergeschlagenen Beinen zu sitzen, da, nach seiner Ansicht nach, diese Pose einem Rajah nicht geziemt. Unter anderem mißhandelte er den serbischen Kaufmann Dimo Janić, den Katholiken Anton Krasnitsch, und den katholischen Medschlisbeisitzer Andrea Marco, den er sich aus einer größeren Anzahl anderer Katholiken auserlas und ihm zwei wuchtige Ohrfeigen versetzte. Da dies in einer Hauptstrasse Prisrens geschah und zahlreiche Türken der brutalen Scene zusahen, konnte der so empörend beleidigte seinem Angreifer nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Er führte Klage, doch ward ihm der Bescheid, eine solche Kleinigkeit habe nichts zu bedeuten. [...] Daß unter solchen Umständen die christliche Bevölkerung von Schrecken erfaßt ist, begreift sich ebenso, wie daß sie in derselben gleichzeitig auch ein so tiefgehendes Gefühl der Erbitterung festsetzt, daß, wenn diese Zustände länger andauern sollten, blutige Conflicte endlich die Folge werden sein müssen.“¹⁴⁰⁸

Erkennbar ist, dass die Gewalt von muslimischer Seite ausging und sich sowohl gegen albanische Katholiken als auch gegen orthodoxe Slawen richtete und auch – wie das obige Beispiel des Kavallerieoffiziers zeigt – vom Militär ausgeübt wurde. Dessen Anmerkung, ein „Rajah“ dürfte nicht mit übereinandergeschlagenen Beinen sitzen, verweist auf religiöse Abgrenzungsmechanismen und die Überzeugung, Muslime stünden bestimmte Rechte zu, die Christen nicht zustanden. Erneut wird deutlich, dass sich gewaltsame Übergriffe besonders häufig gegen sozial höher gestellte Christen, so Kaufleute und Beisitzer in den Räten richteten. Dass ein möglicher Schutz der Christen wesentlich von der Haltung der osmanischen Beamten und dem osmanischen Militär abhing, zeigt sich im Fall der Stadt Niš, wo es ebenfalls zu Spannungen zwischen Muslimen und Christen und einem „[...] Complotte

¹⁴⁰⁸ Lippich an Andassy, Prizren, 27. Juni 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

der dortigen größtentheils aus Belgrad eingewanderten Türken gegen die christlichen Stadtquartiere [...]“ gekommen war, dem der dortige Mutessarif, nicht zuletzt aufgrund ausreichend vorhandener osmanischer Truppen, entschieden begegnete, indem er die muslimischen Stadtviertel vom Militär besetzen ließ, die Muslime entwaffnete und mit härtesten Strafen bei Übergriffen gegen Christen drohte. Dass der Mutessarif von Prizren, Fehim Pascha, kaum Möglichkeiten hatte, sich gegenüber muslimischen Gewalttätern durchzusetzen, hing in der Wahrnehmung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls auch damit zusammen, dass lediglich ein Bataillon an Rediftruppen zur Verfügung stand.¹⁴⁰⁹

Die Auswirkungen der Kriegserklärung Serbiens und Montenegros Ende Juni und Anfang Juli 1876 und die Gewalt der Başıbozucs

Zu einer weiteren Zuspitzung der Lage in Kosovo kam es, als Ende Juni/Anfang Juli 1876 Serbien und Montenegro dem Osmanischen Reich den Krieg erklärten. Während sich die kriegerischen Ereignisse lediglich ganz im Norden des Vilayets Kosovo abspielten – Montenegro rückte Richtung Nordalbanien und Herzegowina vor, serbische Truppen Richtung Bosnien, Bulgarien, den Sancak Niş und den Sancak Novi Pazar, mussten sich aber bald wieder nach Serbien zurückziehen –,¹⁴¹⁰ nahmen in Kosovo Gewalttaten gegen Christen zu. Dass in der Gewalt, die von albanischen Muslimen gegen orthodoxe Slawen ausging, auch ethnische Aspekte eine Rolle spielten, legen die Beobachtungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren nahe, der den „Haß gegen die slavische Rajah“ beschrieb und darüber hinaus die Meinung vertrat, dass die „[...] Beutesucht [der Arnauten] einer- und ihre Abneigung gegen alles Slavische andererseits durch den serbischen Feldzug wieder reichliche Nahrung erhalten haben.“¹⁴¹¹ Die militärische Bedrohung durch die Kriegseröffnung Serbiens und Montenegros war auch in Prizren ganz real, wie ein Bericht Lippichs deutlich macht:

„Die Sensationsnachrichten von der serbischen Grenze in Verbindung mit der Mobilmachung der Baschibozucs erregten hier eine ungeheuere Aufregung. Schon waren die vorhergehenden Tage überaus bewegte gewesen, Alarmirungen hatten

¹⁴⁰⁹ Lippich an Andassy, Prizren, 27. Juni 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴¹⁰ IPPEN, Novibazar, 40-42; Georg STERN, Das alte Rascien – Der Sandschak Novi Pazar und dessen Umland (nach einer im Jahre 1892 erschienen Studie von Th. A. Ippen). Wien 1916, 19-20. Siehe auch H[enry] M[ontague] HOZIER, The Russo-Turkish War: Including an Account of the Rise and Decline of the Ottoman Power and the History of the Eastern Question. Bd. 2. London u. a. 1878, 220-223, 443.

¹⁴¹¹ Lippich an Andrassy, Prizren, 17. März 1877, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

Nacht für Nacht stattgefunden, darunter eine am Abende des 30. Juni, bei welcher Gelegenheit leider wieder zwei Serben ermordet wurden. [...]

Mit Einbruch der Dunkelheit begann [am 3. Juli] ein wahnsinniges Schießen und hielt bis gegen Mitternacht an. Einige Cavallerie- und Zaptié-Patrouillen durchstreiften die Stadt, konnten aber dem Unwesen nicht Einhalt thun; weitere Ausschreitungen ereigneten sich glücklicherweise nicht. Die Christen hatten sich zu mehreren Familien wohlbewahrt in den festeren Häusern zusammengefunden und so konnte nicht leicht etwas gegen sie gewagt werden. Am Morgen des 4. Juli begann der Spektakel wieder und dauerte bis zum Ausmarsche des städtischen Contingentes. Alle Kaufläden waren geschlossen. [...] In der Nacht des 4. auf den 5. Juli fielen nur vereinzelte Schüsse, hingegen erbrachen und plünderten heute abziehende Baschibozuks mehrere christliche Kaufläden.

Die Baschibozuks erhalten im Gegensatze zu den ersten Bekanntmachungen außer einer Brodratation [sic] weder Verpflegung noch Lohn. Sie ziehen mit ihren eigenen unbeholfenen Schießwaffen aus, sollen aber in Pristina, Mitrovitza und Nissa Minié-Gewehre erhalten. Die städtischen Contingente, meistens prahlerisches und meuterisches Gesindel, sind ohne militärischen Werth. Die Landcontingente könnten, gut bewaffnet und geführt, allerdings Kerntruppen angeben, allein beides ist nicht der Fall; ihre Commandanten sind zum größeren Theil wenig verlässlich und auf unlautere Gewinne bedacht.¹⁴¹²

Die irregulären Hilfstruppen, die *Başıbozüks*, die in der serbischen Erinnerungsliteratur vermehrt als „fanatische türkisch-muhammedanische wilde Başıbozüks“, als „verbrecherische Başıbozüks“, daneben auch als „Başıbozuk-Albaner“ beschrieben werden,¹⁴¹³ waren eine der Gruppen, die wesentlich an gewaltsamen Übergriffen und Plünderungen beteiligt waren, wobei hier sicher auch eine Rolle spielte, dass sie – wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul festhielt – kaum Verpflegung und keinen Lohn erhielten. Die mit der Kriegserklärung Serbiens und Montenegros und der Mobilmachung der *Başıbozüks* in Zusammenhang stehende Eskalation in Prizren wird in den weiteren Beschreibungen des Diplomaten deutlich:

„Gestern 7. Juli war für Prisen ein Tag des Schreckens.

¹⁴¹² Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴¹³ Vgl. ANDREJEVIĆ IGUMANOV, Sadanje nesretno stanje, 13, 14, 16, 19.

Gegen 11 Uhr V. M. ließ der Gouverneur ausrufen, die Muselmänner hätten sich im Regierungskonak einzufinden, wo ihnen eine telegraphische Order kundgemacht werden würde. Dort wurde proclamirt, jeder Muselman vom siebenten bis zum siebenzigsten Jahre habe augenblicklich die Waffen zu ergreifen. Sogleich verließ die versammelte Menge den Konak und durcheilte unter Geheul und mit dem Rufe: „Zu den Waffen, auf die Giaurs“ die Stadt. Die ganze muselmännische Bevölkerung stürzte aus den Häusern, rannte schreiend und schießend, plan- und zwecklos die Straßen auf und nieder; Niemand wußte, wem es gelte, was geschehen sei und was geschehen solle; nur der eine Ruf: Auf die Giaurs wurde immer allgemeiner und schien zu einem Losungsworte für die tobenden Rotten zu werden. Es war ein Augenblick des wildesten Getümmels, welcher Jedem, der ihn erlebt hat, unvergeßlich eingeprägt bleiben wird. – In den Rumpelkammern rostende Streitkolben, Ritterschwerter und Krummsäbel wurden hervorgeschleppt, in einem Nu starteten Tausende, selbst kleine Buben, in Waffen bis an die Zähne und Salven durchkrachten die Luft. – Zum Glücke standen der Bazar und alle Kaufläden schon seit vier Tagen geschlossen und so konnte sich die erste blinde Verwirrung ziemlich unschädlich austoben. Wenn diese Scene schon an sich genug furchtbar erschien, bot andererseits der Todesschrecken, das Wehklagen und Flüchten der Weiber und Kinder in dem christlichen Stadtheile ein herzerreißendes Schauspiel. Ich übertreibe nicht, wenn ich Euerer Excellenz versichere, daß wir von einem Momente zu dem anderen uns auf die Wiederholung der Blutscenen von Damaskus gefaßt hielten.“¹⁴¹⁴

Nach diesen ersten Ausbrüchen entspannte sich die Lage jedoch, da es Lippich zufolge den osmanischen Militärpatrouillen gelang, die öffentliche Sicherheit wiederherzustellen. Auch wenn einige Hundert den bereits abmarschierten Abteilungen nachgerückt seien, habe insgesamt die Begeisterung der Bevölkerung, zu den Waffen zu greifen, nachgelassen. Der Diplomat übte heftige Kritik an Fehim Pascha, dem Mutessarif von Prizren:

„Die schlimmste Folge des überstürzten Aufrufs Fehim Pascha's ist die, daß die grünen Fahnen hervorgeholt wurden, zum Zeichen, der Glaubenskrieg sei proclamirt, ein Umstand, den sich nun allerlei Gesindel zu Nutzen macht. So sind auf Kossovo jezt schon alle Tscherkessen mobil; selbst Sträflinge werden entlassen und eingebracht, – eine Maßregel, die denn doch vor Übereifer dictirt ist.“¹⁴¹⁵

¹⁴¹⁴ Nachtrag Lippichs in seinem Bericht an Andrassy, Prisen, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴¹⁵ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

Ganz ähnlich wie bereits für die Zeit der Aufstände in der Herzegowina dargelegt wurde, zeigen die Berichte des katholischen Erzbischofs, dass auch jetzt bei der Eskalation der Gewalt Katholiken im Vergleich zu Orthodoxen weniger bedroht waren. Obwohl die Lage sehr angespannt sei, so der Erzbischof, gäbe es bisher keine Opfer unter den Katholiken. Im Allgemeinen würden Muslime die Katholiken nicht belästigen, Letztere stünden sowohl mit den Behörden als auch mit einflussreichen Notabeln in guten Beziehungen, bei drohender Gefahr würden sie sogar einige Gendarmen zum Schutz erhalten. Dennoch herrsche auch innerhalb der Katholiken Angst vor möglichen Feindseligkeiten. Übereinstimmend mit Lippich hielt auch der Erzbischof fest, dass viele Räuber die „Gelegenheit des Glaubenskampfes“ wahrnahmen, um zu plündern und sich aus diesem Grund den irregulären *Başıbozuk*-Truppen anschlossen.¹⁴¹⁶

Die große Anzahl mobilisierter *Başıbozüks* aus der lokalen Bevölkerung machen folgende Zahlen deutlich: Rekrutiert wurden im Sancak Prizren insgesamt 15 000 und aus der Region Dibra, Mat, Gjakova, Peja, Niš und Skopje insgesamt 35 000 bis 40 000 Irreguläre.¹⁴¹⁷ Seit den Aufständen 1875 wurden kontinuierlich *Başıbozüks* einberufen, die die Aufstandsbekämpfung und den Kriegszustand des Osmanischen Reiches mit Serbien und Montenegro seit Juli 1876 als günstige Gelegenheit zur eigenen Bereicherung und Plünderung betrachteten. Berüchtigt waren einzelne *Başıbozuk*-Führer, wie Chairullah Aga aus Prizren. *Başıbozüks* aus Regionen, die ohnehin bekannt waren für ihr ausgeprägtes Raubwesen wie etwa aus der Luma, scheint die Aussicht auf Raub und Plünderung besonders gelockt zu haben. Als Mitte Juli *Başıbozüks* aus Luma das christliche Viertel Varoš in Prizren überfielen, kam es, wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul berichtete, zu einer Änderung in der Haltung der städtischen Muslime. Anders als noch Anfang Juli versuchten Muslime die christliche Bevölkerung gegen die Angreifer zu unterstützen, in der Wahrnehmung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls

„[...] freilich mehr zu ihrer eigenen Sicherheit und aus Haß gegen Luma, als aus Beweggründen der Humanität. Ihre Rajah und ihr Varosch, ihr legitimes Erbeigenthum, – so meinten sie, – das selbst ihnen zu plündern verwehrt sei, dürfe wenigstens von keinem Anderen angetastet werden. Vor dem Consulate, das mit seinen Wachen

¹⁴¹⁶ Bucciarelli an Franchi, Priserendi, 17. Juli 1876, N. 89. PF SC Servia Bd. 5, f. 682r.

¹⁴¹⁷ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juli 1876, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

einen guten Stützpunkt bot, sammelte sich eine Anzahl türkischer Nachbarn und stellte sich mir zur Verfügung.“¹⁴¹⁸

Dennoch konnte nicht verhindert werden, dass das christliche Viertel überfallen und die „wohlhabendsten christlichen Häuser“ geplündert wurden, wie Lippich betonte. Dass nicht ausschließlich Christen, sondern auch vermögende und einflussreiche Muslime Ziel der Angriffe waren, zeigt der Versuch, in das Haus des reichen Ratsmitglieds Adem Aga einzufallen.¹⁴¹⁹ Dennoch richtete sich die Gewalt in erster Linie gegen Christen und wiederholt gegen christliche Gotteshäuser. So plünderten die nach Prizren heimkehrenden *Başibozuks* wiederum die Ortschaften zwischen Niš und Aleksinac und setzten eine serbische Kirche samt dazugehörigem Kloster in der Nähe von Prokuplje in Brand.¹⁴²⁰ Hinweise, dass Gewalt möglicherweise als Rache verstanden und eingesetzt wurde, liefert ein weiterer Bericht von Lippich, in dem dieser Ende Juli 1876 wie folgt festhielt:

„Die Berichte über die Verheerung des Landes durch Baschibozuk-Colonnen und Räuberbanden sind haarsträubend. Der serbische Einfall gegen Jenibazar wurde an zwei christlichen Dörfern der Umgegend durch die Ausrottung der Einwohnerschaft unter dem Vorwande gerächt, sie hätten das Ausrücken des Feindes nicht rechtzeitig gemeldet.“¹⁴²¹

Im Herbst 1876 berichtete auch der katholische Erzbischof dramatisch über die Lage in Prizren, wo eine „regelrechte Anarchie“ herrsche, „überhaupt keine Sicherheit“ existiere und der „Fanatismus“ blühe. Die von den Kriegsschauplätzen zurückkehrenden *Başibozuk* würden rauben und plündern, trotz des erlassenen Verbots des Waffentragens seien „die Türken, klein und groß“ bewaffnet. Insbesondere die „nicht-unierten Griechen“, das heißt die Orthodoxen, wären Opfer von Gewalt, wobei viele Familien bei den Katholiken Rettung finden.¹⁴²² Im Herbst 1876 verschlechterte sich die Lage in Kosovo zusehends:

„Die Zustände Prisrens fahren fort, die unerquicklichsten zu sein. Wir sind wieder auf den Punkt gelangt, auf dem wir vor zwei Monaten standen; auch Kinder tragen

¹⁴¹⁸ Lippich an Andrassy, Prizren, 16. Juli 1876, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴¹⁹ Lippich an Andrassy, Prizren, 16. Juli 1876, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴²⁰ Lippich an Andrassy, Prizren, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213. Auch abgedruckt in Actenstücke, Bd. 1, 464-468.

¹⁴²¹ Lippich an Andrassy, Prizren, 25. Juli 1876, Nr. 15. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴²² Bucciarelli an Franchi, Priserendi, 11. September 1876. PF SC Servia Bd. 5, f. 686r-686v.

wieder Waffen und Pistolen in den Gürteln, die Bewaffneten erscheinen überall, im Regierungskonak, sowohl als in den Strassen und öffentlichen Lokalen. Ein Christ wird selbst auf der Regierung nicht anders mehr als Giaur genannt, das Giaurmassacer wird täglich angedroht, ich kann mich nicht öffentlich zeigen, ohne daß, trotzdem mich stets ein Zaptié-Soldat begleitet, Äußerungen zu hören wären wie: Da geht der Giaurenconsul; seht, der Giaur geht mit Zaptiés umher; Verd ...Giaur, ... auf sein Kreuz und seinen Christus; machen wir ihn nieder? /Keselüm ?/ u.s.w.¹⁴²³

Im Laufe des Herbstes flohen den Angaben des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren zufolge mehrere christliche Familien aus der Stadt. Aus Vuçitërn wurde die Ermordung eines Christen gemeldet, der auf dem Marktplatz niedergeschossen worden war, und in Prishtina wagte die christliche Bevölkerung nicht mehr, ihre Wohnungen zu verlassen. Das Verbot des Waffentragens in der Stadt, das Fehim Paschas erlassen hatte und für dessen Durchführung lokale Notabeln und die Vorstände der einzelnen Viertel zu Hilfe geholt wurden, konnte nur teilweise durchgesetzt werden. Nur eine geringe Anzahl an bewaffneten Personen wurde tatsächlich aufgefordert, die Waffen abzulegen,

„[...] zahlreichere Gruppen jedoch ignoriert. Nur an einer Stelle richtete ein Redifofficier an einen solchen Trupp die gleiche Aufforderung, liess sich aber, nachdem die Leute unter Drohungen die Pistolen aus den Gürteln gerissen und auf seine Mannschaft in Anschlag gebracht hatten, von herbeieilenden Türken bewegen, nicht weiter einzuschreiten.“¹⁴²⁴

In den Augen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls kam es an den orthodoxen Weihnachtstagen im Januar 1877 zu einer Häufung von Gewalttaten. So wurde ein Attentat auf den orthodoxen Priester Stefan Petrović in Peja verübt und die Besucher der dortigen orthodoxen Kirche angegriffen, gleichzeitig ermordeten „Türken“ den Vorstand der serbischen Gemeinde in Peja, wobei festgestellt wurde, dass es sich bei den Waffen um diejenigen handelte, die an die *Başıbozüks* verteilt und bei deren Rückkehr aus dem Kriegsgebiet nicht wieder abgenommen worden waren. Zur gleichen Zeit erfuhr der österreichisch-

¹⁴²³ Lippich an Andrassy, Prisen, 4. Oktober 1876, Nr. 26. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁴²⁴ Lippich an Andrassy, Prisen, 23. Oktober 1876, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

ungarische Diplomat von einem Attentat auf den Vorstand der serbischen Gemeinde in Prishtina.¹⁴²⁵

Die Lage in Prizren beruhigte sich im Sommer 1877. Die Sicherheit der christlichen Bevölkerung in der Stadt und ihrer Umgebung wurde in der Wahrnehmung Lippichs „in keiner Weise gestört oder gefährdet“, da die osmanische Lokalbehörde umfassende Polizeimaßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ruhe und Sicherheit ergriffen hatte. Gleichzeitig hatte sich auch die „Stimmung der Muselmänner“ beruhigt, da die „[...] erste, gefahrdrohende Aufregung derselben über die an ihren Glaubensgenossen von den Bulgaren und Kosaken verübten Grausamkeiten, einer minder leidenschaftlichen ruhigeren Beurtheilung der bisherigen Kriegseignisse Platz zu machen begonnen [...]“ hatte. Dennoch sei die Atmosphäre innerhalb der serbischen Bevölkerung eine von Angst und Unsicherheit gewesen:

„Nichtsdestoweniger ist die hiesige serbische Bevölkerung, welche begreiflicherweise noch von den vorjährigen Ereignissen hierselbst in hohem Grade ängstlich-gedrückter Stimmung ist, nicht nur um ihr Hab und Gut, sondern selbst um ihre persönliche Sicherheit sehr beunruhigt und seit einigen Tagen sind die meisten Familien im Serbenviertel ‚Varoš‘ damit beschäftigt, Geld- und Werthgegenstände zu vergraben oder sonst in sicheren Verstecken aufzubewahren, indem die Bevölkerung bei der Fortdauer der in Bulgarien stattgehabten Gräueltaten einen plötzlichen Ausbruch des Fanatismus der Muselmänner und auch einen unerwarteten, nächtlichen Überfall Seitens der Lumaner befürchtet.“¹⁴²⁶

Das muslimisch-christliche Verhältnis während der Zeit der Liga von Prizren

Die Statuten des Ligakomitees von Prizren wie auch österreichisch-ungarische Konsulatsberichte zeigen, dass es ein Ziel der Liga war, die lokale Gewalt, die offensichtlich große Ausmaße angenommen hatte, einzudämmen, die öffentliche Ordnung wiederherzustellen und auch die Sicherheit der christlichen Bevölkerung zu gewährleisten. So wurde betont, dass gemäß

¹⁴²⁵ Einer Version zufolge war dieser mit einem Messerstich getötet worden, eine andere Version besagte, dieser sei lediglich leicht verletzt worden. Vgl. Lippich an Andrassy, Prisen, 8. Januar 1877, Nr. 1 und Lippich an Andrassy, Prisen, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁴²⁶ Lippich an Andrassy, Prisen, 17. März 1877, Nr. 9. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

„den Satzungen des Koran [...] die Ehre, das Leben und das Eigenthum nicht nur der Muselmänner sondern auch der Andersgläubigen als heilige, unantastbare Güter zu achten und zu schützen [sei].

Alle Verbrechen, Vergehen und Übertretungen gegen die Sicherheit dieser Güter, von wem immer und ob an einem Muselmänner oder an einem Andersgläubigen begangen, seien von nun an auf das Strengste zu bestrafen und wurden zu diesem Zwecke spezielle, aus den Primaten der betreffenden Bairaks (Banner) zusammengesetzten Volks- oder Schwur-Gerichten organisiert werden.¹⁴²⁷

Tatsächlich gelang dies zunächst kaum, vor allem die Region um Prizren, Gjakova und Peja blieb über den gesamten Zeitraum bis 1881 von Gewalt geprägt.¹⁴²⁸ In Gjakova verschlechterte sich das Verhältnis zwischen albanischen Katholiken und albanischen Muslimen im Herbst 1878 wesentlich, als Mehmed Ali Pascha Anfang September 1878 in Gjakova von Muslimen ermordet wurde und die albanischen katholischen Fandi als osmanische Schutztruppe Mehmed Ali Pascha gegen seine Angreifer zu verteidigen versuchten. Mehmed Ali Pascha war sollte als osmanischer Vertreter in der osmanisch-montenegrinischen Grenzkommision die lokale Bevölkerung in Kosovo von der Annahme der Bestimmungen des Berliner Kongresses überzeugen. In den Kämpfen starben mehrere Hundert Personen.¹⁴²⁹ Eine wesentliche Rolle bei der Eskalation der Gewalt gegen die Katholiken in Gjakova spielten einzelne Akteure, so beispielsweise der Kadi von Gjakova, Ahmed Efendi Koronica, der den Angriff auf Mehmed Ali Pascha geleitet hatte und als besonders christenfeindlich galt. Er hoffte auch die albanischen Muslime aus dem Bergland von Gjakova gegen Mehmed Ali Pascha zu gewinnen, indem er dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge verkündete, „[...] der Giaur, welcher den besten Teil der Türkei an Europa verraten [habe], sei gekommen und drohe die Harems zu schänden. Wer ein Muselman

¹⁴²⁷ Jelinek an Andrassy, Prisen, 24. Juni 1878, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹⁴²⁸ Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul Jelinek zufolge gelang die Einstellung aller Feindseligkeiten und ein begrenzter Waffenstillstand zwischen den unterschiedlichen albanischen Fraktionen lediglich im Sancak Yeni Pazar. Siehe Jelinek an Andrassy, Prisen, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Siehe auch Jelinek an Andrassy, Prisen, 10. September 1878, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹⁴²⁹ Hierzu existieren unterschiedliche Zahlen. Auf der Grundlage eines französischen Konsulatsberichts aus Shkodra gibt MALCOLM, Kosovo, 223 280 Tote und 300 Verwundete an. In einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht werden einmal 450 Muslime und zehn bis zwölf Katholiken als Tote angegeben, in einem späteren Bericht dann die Anzahl der Katholiken mit 30 angegeben und die Toten mit insgesamt über 600 angegeben, was sicherlich als zu hoch betrachtet werden kann. Vgl. Jelinek an Andrassy, Prisen, 21. Oktober 1878, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Actenstücke, Bd. 2, 166.

sei, habe herbeizueilen [...].¹⁴³⁰ Nach der Ermordung des Paschas hetzte Koronica die Muslime nicht nur gegen die Fandi, sondern überhaupt gegen Christen auf und

„[...] proclamierte öffentlich, man könne ungescheut losschlagen, er hätte den Rücken gedeckt, hätte seine Instruktionen von Constantinopel und würde für Alles verantworten. Die Metzeleien wären auch eingetreten, wenn sich nicht der Mufti von Djakova und einige Tribus muslim[ännischer] Bergalbanesen dem ruchlosen, wahn-sinnigen Vorhaben widersetzt hätten.“¹⁴³¹

Hier zeigt sich, dass eine Eskalation von Gewalt durch das Einschreiten einiger einflussreicher Muslime zunächst verhindert werden konnte. Neben den Stammeschefs der Krasniqi und Gashi aus dem Bergland von Gjakova handelte es sich hierbei um den Mufti von Gjakova, der britischen diplomatischen Berichten zufolge zu diesem Zeitpunkt gemeinsam mit dem Kadi der eigentliche Gouverneur der Stadt war, während die osmanischen Lokalbehörden praktisch keinerlei Autorität besaßen.¹⁴³² Das muslimisch-katholische Verhältnis in Gjakova blieb bis ins Frühjahr 1880 äußerst konfliktgeladen. Im November 1878 wurden die katholischen Fandi aufgefordert, ihre Waffen abzuliefern, für den Fall ihrer Weigerung drohte die Familie Koronica, sie zu vertreiben.¹⁴³³ Tatsächlich wurden im Laufe des Jahres 1879 Fandi aus ihren Dörfern in der Umgebung von Gjakova vertrieben, viele flohen nach Prizren,¹⁴³⁴ und im Frühjahr 1880 wurde berichtet, wie in den Dörfern der Fandi geraubt und gemordet wurde:

„Von Giacova wurde mir berichtet, daß starke Banden von Anhängern der Parthei Curzani, Hauptgegner der Fandesen, in den katholischen Dörfern rauben und mordeten. Die Chiefs der Liga sind aus Mangel an Einigkeit nicht im Stande, die Christen zu schützen. Die ottomanischen Beamten und Offiziere, sowohl hier als zu Giacova, Ipek und Ljuma, sind machtlos und manchmal um ihre Sicherheit besorgt.“¹⁴³⁵

¹⁴³⁰ Actenstücke, Bd. 2, 173.

¹⁴³¹ Jelinek an Andrassy, Prisen, 21. Oktober 1878, Nr. 27. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹⁴³² DESTANI (Hg.), Albania & Kosovo, 95.

¹⁴³³ Jelinek an Andrassy, Prisen, 30. November 1878, Nr. 29. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225. Weitere Zusammenstöße zwischen Fandi und muslimischen Albanern vgl. Eva Anne FRANTZ, Gewalt als Faktor der Desintegration im Osmanischen Reich – Formen von Alltagsgewalt im südwestlichen Kosovo in den Jahren 1870-1880 im Spiegel österreichisch-ungarischer Konsulatsberichte, *Südost-Forschungen* 68 (2009), 184-204, 196.

¹⁴³⁴ Jelinek an Andrassy, Prisen, 19. Mai 1879, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 229; Waldhart an Haymerle, Prisen, 28. April 1880, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

¹⁴³⁵ Waldhart an Haymerle, Prisen, 21. April 1880, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234. Siehe ausführlich auch Waldhart an Haymerle, Prisen, 28. April 1880, Nr. 30 mit einem Beschwerdeschreiben des katholischen

Offensichtlich gelang es der Liga in Gjakova nicht, Gewalt gegen Christen zu verhindern. Dass die Beziehungen zwischen Fandi und albanischen Muslimen in Gjakova angespannt waren, zeigt sich auch darin, dass die Fandi zu den Beratungen in Gjakova über die Koordinierung der Kämpfe gegen die Abtretung der albanisch besiedelten Orte Plav und Gusinje an Montenegro im März 1880 nicht eingeladen wurden. Erneut setzten sich einige muslimische Stammeschefs, unter anderem Ali Ibra, für die Fandi ein und richteten ein Schreiben an den katholischen Erzbischof, den englischen Konsul und den österreichisch-ungarischen Vizekonsul. In diesem verlangten sie, die Häupter der Familie Kurzani, die in Gjakova sieben Häuser bewohnte,¹⁴³⁶ und der Gendarmerieoffizier Murteza Aga, ein Verwandter der Familie Kurzani,¹⁴³⁷ „stets Hauptfeinde der Christen, und Anstifter auch der in letzter Zeit so frequenten Ermordungen katholischer Albanesen [...]“, zu verhaften und zu bestrafen und zumindest ins Exil zu schicken. Ihre Forderung, zwei neue Gendarmeriekapitäne einzusetzen, wurde zwar erfüllt, die Kurzani-Familie und Murteza Aga konnten sich aber weiterhin frei in der Stadt bewegen, ohne verhaftet zu werden.¹⁴³⁸ Als sich im März 1880 in der Darstellung des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls eine „neue Liga“ unter der Führung Ali Ibras und Sülejman Vokshs bildete, waren neben den albanischen Bergbewohnern auch die Fandi sowie Stadt und Land von Gjakova, Luma und Prizren beteiligt.¹⁴³⁹

Auch die Beziehungen zwischen albanischen Muslimen und orthodoxen Slawen waren im westlichen Kosovo von Gewalt begleitet. Serben in Peja wandten sich 1879 in einer Bittschrift an den russischen Zaren und klagten über die „türkische Gewalttaten“ im Zeitraum 1876–1879 in der Region Peja, wogegen die osmanischen Behörden nichts unternahmen.¹⁴⁴⁰ Von den 127 von Muslimen begangenen Gewalttaten ereignete sich die überwiegende Mehrheit der Fälle, das heißt 87, bis Ende des Jahres 1877, 1878 wurden 16

Erzbischofs. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234. Siehe auch die britischen Berichte in DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 572-573.

¹⁴³⁶ So der britische Konsul in Prizren im Mai 1880. Vgl. DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 573.

¹⁴³⁷ Vgl. Waldhart an Haymerle, Prisen, 20. Mai 1880, Nr. 41. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

¹⁴³⁸ Waldhart an Haymerle, Prisen, 6. März 1880, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234. Siehe die britische Berichterstattung in DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 557. Erst im Laufe des Mai 1880 wurden zwei Familienmitglieder der Kurzani getötet, ein weiteres Familienmitglied wurde gefangengenommen, nicht jedoch von den osmanischen Behörden, die untätig geblieben waren, sondern von lokalen Muslimen selbst. Es wurde auch gedroht, ihre Häuser niederzubrennen, worauf die Kurzani aber mit Rache drohten und in den Worten des britischen Konsuls warnten, dass sie in einem solchen Fall „[...] would in future assassinate every Christian they could lay their hands on.“ Vgl. DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 573. Waldhart an Haymerle, Prisen, 20. Mai 1880, Nr. 41. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

¹⁴³⁹ Waldhart an Haymerle, Prisen, 21. März 1880, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

¹⁴⁴⁰ Vladimir STOJANČEVIĆ, *Žalba Srba Pećanaca na turske zulume 1876-1878. godine*, *Arhivski pregled* 1-2 (1978), 151-160.

Fälle angeführt, 1879 18 Fälle und für die Monate Januar und Februar des Jahres 1880 insgesamt sechs Fälle.¹⁴⁴¹ Im April 1880 berichtete der britischer Konsul aus Prizren, dass die „christliche raya“ von drei Muslimen verfolgt worden war: „It appears that these three Mussulmans levy black-mail at every marriage, force the Christians to cultivate their land gratis week-days and Sundays, and frequently, without any given reason, compel a village to pay them 2,000 or 3,000 piastres.“ Vor ein paar Tagen hätte sich genau so ein Fall ereignet. Ein Dorfbewohner musste sein Vieh in Prizren verkaufen, um die erpresste Summe zu zahlen, während die Gendarmen, die von den Lokalbehörden den Befehl erhalten hatten, die Täter zu verhaften, von diesen bestochen wurden, was sehr leicht sei, so der Diplomat, da diese keinen regelmäßigen Lohn erhielten.¹⁴⁴² Im gleichen Monat überfielen dem britischen Konsul zufolge 13 Muslime das Haus eines Serben in dem mehrheitlich von Serben bewohnten Dorf Parteš (alb. Partesh) in der Nähe von Gjilan, raubten und vergewaltigten Ehefrau, Tochter und Schwiegertochter, und in dem ebenfalls in der Nähe von Gjilan gelegenen Dorf Lipovica überfielen zehn Muslime ebenfalls ein christliches Haus, forderten Geld und übergossen den Mann mit flüssigem Blei, nachdem sich dieser geweigert hatte, ihren Forderungen nachzukommen.¹⁴⁴³

Der britische Konsul, der zunächst Zweifel an den Angaben gehegt hatte, ließ diese durch seinen Kawassen, einen katholischen Albaner, überprüfen, der die jeweiligen Dörfer besuchte und dort sowohl die betroffenen Familien als auch weitere Personen befragte. Die osmanischen Behörden unternahmen nichts.¹⁴⁴⁴ Der britische Konsularbeamte Alvarez wiederum, der Prishtina und Skopje zu dieser Zeit bereiste, meinte jedoch, die Fälle seien übertrieben. So habe der Kaymakam von Gjilan an den Vali von Kosovo telegraphiert, dass der Überfall in Parteš bestätigt, die Vergewaltigung jedoch dementiert werden müsse, ebenso wie der Vorfall in Lipovica, der gänzlich unwahr sei.¹⁴⁴⁵ Das Urteil Alvarez' über die Wirkung der Liga auf das muslimisch-christliche Verhältnis war durchaus positiv. So hielt dieser im Mai 1880 fest: „The Albanian League has, curiously enough, succeeded in establishing a better feeling between the Mussulmans and Christians of North Albania.“ Als Beispiel führte er an, dass einige albanische Muhaxhir Christen in Vuçitërn angegriffen und deren Vieh geraubt hatten, was von den osmanischen Behörden ignoriert wurde, durch

¹⁴⁴¹ Siehe auch DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 519, 559-562.

¹⁴⁴² DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 549.

¹⁴⁴³ DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 550.

¹⁴⁴⁴ DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 588-589. Für weitere Fälle vgl. Waldhart an Haymerle, Prizren, 21. April 1880, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234. Siehe auch DESTANI (Hg.), *Ethnic Minorities*, Bd. 1, 563-564.

¹⁴⁴⁵ DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo*, 196, 198.

Druck der Liga aber, die in der Stadt ein Regionalkomitee besaß, das dort mehr Macht und Einfluss besaß als der Kaymakam, bestraft wurden.¹⁴⁴⁶ Ein weiterer britischer Diplomat vertrat im Februar 1881 die Meinung, dass die Liga sich um gute Beziehungen zu den Christen bemühte: „It seems that the Chiefs of the League are doing their best to maintain order and tranquillity; and pursuing a conciliatory policy towards those inhabitants of the Vilayet.“¹⁴⁴⁷ Die Beispiele einer positiven Entwicklung des muslimisch-christlichen Zusammenlebens beziehen sich lediglich auf die Zeit nach Mai 1880 und ausschließlich auf die nördlichen Regionen des Vilayets Kosovo – in Prishtina äußerte sich in diesem Sinne sogar ein einflussreicher Serbe der Stadt¹⁴⁴⁸ –, für den gesamten Kosovo kann dies vor dem Hintergrund des zuvor Geschilderten kaum gelten.

Während sich die Lage in Gjakova zwischen Muslimen und Katholiken seit März 1880 beruhigte, wurde nach der Niederschlagung der Liga durch osmanisches Militär erneut vermehrt über Gewalt gegen Orthodoxe berichtet. Im Herbst 1881 wurde der Vorsteher der der serbischen Gemeinde in Peja ermordet, zuvor war die orthodoxe Kirche in Peja geplündert worden, die Mörder konnten nicht gefasst werden. Der Vorfall führte zu einer großen Aufregung und Panik innerhalb der christlichen Gemeinde, da die Regierung nichts unternahm, um die Schuldigen zu bestrafen. 50 Familien wanderten nach Serbien aus.¹⁴⁴⁹ Der Vorfall in Peja führte auch zu Ängsten innerhalb der christlichen Bevölkerung in Gjakova, wie die Beobachtungen des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls aufzeigen:

„[...] [D]ie Christen Djakova's fürchten mit Recht, dass ihre Lage, wenn die Regierung über derlei Gewaltacte nicht sofort energisch und streng einschreitet, sich schlechter gestalten werde als vor der Ankunft Dervisch Pascha's. Die Mohamedaner Ipeks prophezeien Jedem, der über sie bei Dervisch Pascha oder der Pfortenregierung Klage führt, ein ähnliches Schicksal und die Christen müssen sich, da Dervisch Pascha sich um die Bestrafung der Mörder und Räuber falls sie Mohamedaner sind, wenig kümmert, in ihr trauriges Loos fügen und die Bedrückungen und Gewaltacte der Muselmänner ruhig ertragen.“¹⁴⁵⁰

¹⁴⁴⁶ DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo*, 197. Siehe auch MALCOLM, *Kosovo*, 225-226.

¹⁴⁴⁷ Zitiert nach MALCOLM, *Kosovo*, 225-226.

¹⁴⁴⁸ So gemäß einem Bericht, der sich im russischen Archiv befindet. Vgl. Irina G. SENKEVICH, *Albania v period vostochnogo krizisa (1878-1881 gg.)*. Moskau 1965, 147. Zitiert nach MALCOLM, *Kosovo*, 226 Anm. 228.

¹⁴⁴⁹ Schmucker an Haymerle, Prisren, 27. Oktober 1881, Nr. 218 und Schmucker an Haymerle, Prisren, 8. November 1881, Nr. 219. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

¹⁴⁵⁰ Schmucker an Haymerle, Prisren, 7. Oktober 1881, Nr. 198. HHStA PA XII/Kt. 263.

Eine Verschlechterung der Lage der christlichen Bevölkerung zeigt sich auch in den Verhandlungen, die albanische Muslime mit der osmanischen Lokalbehörde darüber führten, an welchem Tag der Markt abgehalten werden sollte. In Gjakova, wo der Markttag im Juni 1881 von Sonntag auf Montag, später auf Dienstag verlegt worden war,¹⁴⁵¹ wurde im Oktober desselben Jahres erneut der Sonntag festgelegt, wobei die Bergstämme Gjakovas dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge gesagt hätten, sie seien „Muselmänner und keine Giaurs. [...] Diese Maßregel ist offenbar gegen die Christen gerichtet [...].“ Ein Gewährsmann des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls meinte, in Gjakova sei der „Hass der Mohamedaner gegen die Christen“ größer denn je. Von der Politik Derwisch Paschas hätten sich die Christen eine Besserung ihrer Lage erwartet, sie hätten ihm „ihre traurige Lage und die Bedrückungen und Gewalttate der Mohamedaner“ vorgetragen, nun unternehme dieser aber nichts, und ihre bei ihm vorgetragenen „Klagen und Bitten, weit entfernt ihnen für die Zukunft Schutz und ein menschenwürdiges Dasein zu verschaffen, setzten sie nur noch mehr dem Hasse und der Rachsucht der Muselmänner aus.“ Die christliche Bevölkerung sei aber in jenen Bezirken numerisch zu schwach, so der Vertrauensmann des österreichisch-ungarischen Diplomaten, um sich selbst zu schützen und könne weder mit Unterstützung der osmanischen Behörden noch mit Bestrafung der Verbrecher rechnen, weshalb sie, um Eigentum und Leben zu bewahren, entweder zum Islam übertreten oder auswandern müssten. Die Lage in Peja habe ihm ähnlich der Bruder des ermordeten Vorstehers der serbischen Gemeinde in Peja geschildert. „Wenn auch diese Angaben etwas übertrieben sein mögen, so kann ich doch nicht umhin zu constatieren, dass ich auch von anderer Seite ähnliche Klagen vernahm, welche mich überzeugten, dass die Lage der Christen um Nichts besser ja womöglich noch gefährdeter als früher ist.“¹⁴⁵²

4. Kosovo als Grenzregion: Bandenkämpfe und Grenzkonflikte

Das Vilayet Kosovo war mit der völkerrechtlichen Anerkennung der Unabhängigkeit Montenegros und Serbiens 1878 zu einer Grenzregion des osmanischen Reiches geworden. Im Osten grenzte das Vilayet an Bulgarien, das seit 1878 ein autonomes Fürstentum des Osmanischen Reiches war und dessen Unabhängigkeit 1908 vom Osmanischen Reich anerkannt wurde. Diese exponierte Lage Kosovos führte wiederholt zu Grenzkonflikten mit den

¹⁴⁵¹ Schmucker an Haymerle, Üsküb, 23. Juni 1881, Nr. 107 und Schmucker an Haymerle, Prisren, 13. Oktober 1881, Nr. 209 HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

¹⁴⁵² Schmucker an Haymerle, Prisren, 13. Oktober 1881, Nr. 209. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

benachbarten Balkanstaaten, die ihrerseits in diese Region expandieren wollten. Gerade vor dem Ausbruch des Krieges Serbiens und Montenegros gegen das Osmanische Reich 1876 und dem folgenden russisch-osmanischen Krieg 1877/78 waren Grenzkonflikte verbreitet.¹⁴⁵³ Auch nach dem Krieg sind Zwischenfälle an den Grenzen zu beobachten, die teils von osmanischer Seite, teils von den Balkanmächten provoziert wurden.¹⁴⁵⁴ Nach 1878 berichteten österreichisch-ungarische und serbische Diplomaten wiederholt über Einfälle „türkischer Flüchtlinge“ und von „Arnauten“ in serbisches Territorium,¹⁴⁵⁵ die noch 1890 andauerten. So erwähnte der serbische Vizekonsul, dass Albaner häufig in Serbien einfiehlen, die Grenzbeamten töteten und sie ausplünderten. Die Einfälle würden die dortigen Serben provozieren, die nun ihrerseits die Grenze zum Osmanischen Reich überschritten und nun dasselbe taten wie die Albaner.¹⁴⁵⁶ Als Gewaltakteure der Grenzkonflikte traten meist sogenannte „Banden“ in Erscheinung. Hierbei ist zu differenzieren zwischen der politisch motivierten Tätigkeit montenegrinischer und serbischer Banden einerseits und ökonomisch motivierten Zwischenfällen andererseits wie beispielsweise Überfälle durch „Räuberbanden“, die häufig mit Viehraub,¹⁴⁵⁷ aber auch mit Kämpfen um Weiderechte¹⁴⁵⁸ und der persönlichen Austragung von Blutracheangelegenheiten über Staatsgrenzen hinweg verbunden waren und die von Akteuren auf beiden Seiten der Grenze ausgelöst werden konnten.¹⁴⁵⁹ Freilich ist eine scharfe Trennung zwischen ökonomisch und politisch motivierter Gewalt nicht immer leicht zu ziehen. Montenegrinische und serbische „Banden“ (serb. *četa*/alb. *çetë*) drangen vermehrt im Frühjahr¹⁴⁶⁰ auf osmanisches Gebiet ein. Hierbei erwies es sich als vorteilhaft, dass sich die Täter schnell wieder nach Serbien und Montenegro zurückziehen und sich so einer Strafverfolgung entziehen konnten. Gleichzeitig bekämpften die

¹⁴⁵³ Vgl. Grenzstörungen durch Montenegro in Gusinje Lippich an Andrassy, Prisren, 31. August 1875, Nr. 20. HHStA PA XXXVIII/Kt. 207.

¹⁴⁵⁴ So überschritten beispielsweise 1881 „bewaffnete Bulgaren“ die osmanische Grenze bei Kratovo und griffen osmanische Gendarmen in Kumanovo an. Vgl. Schmucker an Haymerle, Üsküb, 12. Mai 1881, Nr. 73. HHStA PA XXXVIII/Kt. 239.

¹⁴⁵⁵ 1878 wurden serbische Grenzposten im Kopaonik-Gebirge angegriffen. Vgl. Jelinek an Andrassy, Prisren, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹⁴⁵⁶ Stanković an Grujić, Priština, 28. November 1890, Nr. 128. AS MID PO 1890 III/Fasz. VI.

¹⁴⁵⁷ Über einen Viehraub auf montenegrinischem Gebiet vgl. Hickel an Kálnoky, Prisren, 5. August 1886, Nr. 47. HHStA PA XXXVIII/Kt. 260. Über Viehdiebstähle durch serbische Räuber im Sandschak Novi Pazar vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Februar 1904, Nr. 9 sowie Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 4. März 1904 HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Ähnliche Vorfälle vgl. Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 24. Mai 1905, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁵⁸ Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 17. Oktober 1904, Nr. 180. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁵⁹ Hickel an Kálnoky, Prisren, 5. August 1886, Nr. 47. HHStA PA XXXVIII/Kt. 260; Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 24. Mai 1905, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385; Rappaport an Gołuchowski, Prisren, 7. August 1897, Nr. 105. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398.

¹⁴⁶⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 27. Jänner 1904, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

osmanischen Behörden die Räuberbanden, wie der österreichisch-ungarischen Konsul in Mitrovica anmerkte, oft nicht entschieden genug und verfolgten diese zu wenig,¹⁴⁶¹ auch wenn die Grenzgebiete im Gegensatz zu anderen Teilen des Vilayets stärker vom osmanischen Militär kontrolliert wurden.¹⁴⁶²

Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele dargelegt werden, wie die Aktivität bewaffneter serbischer und montenegrinischer Banden zu Beginn des 20. Jahrhunderts die interethnischen und interreligiösen Beziehungen erheblich belasten konnte. Auch wenn die Frage, welche Rolle religiöse und ethnische Momente in den Grenzkonflikten spielten, aufgrund der Quellenlage in vielen Fällen nur schwer zu beantworten ist, zeigen mehrere Konsulatsberichte, dass Bandenaktivitäten, die zunächst lediglich ökonomisch motiviert waren, sich religiös und ethnisch aufladen konnten, indem die lokale Bevölkerung in die Konflikte hineingezogen wurde und sich gezwungen sah, Stellung zu beziehen. Nicht selten kam es vor, dass bei ökonomisch motivierten Überfällen wie etwa Viehraub montenegrinische oder serbische Banden von der lokalen christlichen Bevölkerung unterstützt wurden. So berichtete der österreichisch-ungarische Konsul im Mai 1905, dass im Sancak Taşlıca eine Bande von angeblich 500 Montenegrinern auf osmanisches Gebiet eingedrungen war. Die Bande trieb eine Rinderherde, die im muslimischen Besitz gewesen war, über die Grenze und erhielt hierbei Hilfe durch die lokale christliche Bevölkerung. Die Reaktionen der dortigen muslimischen Bevölkerung beschrieb der Konsul wie folgt:

„Unter der gesamten mohammedanischen Bevölkerung von Donji-Kolašin, Akova und Taslidja herrscht eine tiefe Erbitterung gegen die christlichen Raja's und liegt die Gefahr nahe, daß sie diesen die ihren Stammesbrüdern aus dem Fürstentum geleistete Unterstützung gelegentlich blutig vergelten werden.“¹⁴⁶³

Folgt man der Interpretation des Konsuls, reagierte die muslimische Bevölkerung der gesamten engeren Region auf diesen Zwischenfall. Zunächst bedeutungslose Grenzvorkommnisse konnten sich folglich zu größeren Konflikten entwickeln und erhebliche Spannungen in der Region auslösen. So berichtete der österreichisch-ungarische Konsul, dass

¹⁴⁶¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Oktober 1904, Nr. 73. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. In derartigen Fällen – so etwa 1904 in Gusinje – konnte es dazu kommen, dass die lokale Bevölkerung osmanische Beamte verjagte. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Juli 1904, Nr. 50. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁶² Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Juni 1905, Nr. 42. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁶³ Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 24. Mai 1905, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

„[...] den letzten Kolašiner Ereignissen nicht die Bedeutung eines bloßen Grenzzwischenfalles beigemessen werden darf, indem die durch dieselben hervorgerufene, höchst erbitterte und gespannte Stimmung gegen die Montenegriner und das einheitliche, serbisch-orthodoxe Element die gesamte mohammedanische Bevölkerung des nördlichsten Kossovo ergriffen hat.“¹⁴⁶⁴

Die serbischen Banden, die sich großteils in Serbien organisierten,¹⁴⁶⁵ konzentrierten sich in ihrem Kampf auf den Sancak Üsküb und den Sancak Manastır, wo sie gegen den Einfluss Bulgariens und gegen bulgarische Banden kämpften.¹⁴⁶⁶ Kosovo war für die serbischen Banden vorerst nur insofern wichtig, als sie dieses Gebiet auf ihrem Weg von Serbien nach Makedonien durchqueren mussten.¹⁴⁶⁷ Sowohl österreichisch-ungarische als auch serbische Konsulatsberichte belegen aber, dass das vermehrte Auftreten von Banden, die im serbisch-osmanischen Grenzgebiet seit Mai 1904 gesichtet wurde,¹⁴⁶⁸ höchst irritierend auf die lokale muslimische Bevölkerung sowohl im nahen Grenzgebiet als auch im restlichen Kosovo wirkte und das Zusammenleben von Muslimen und Christen nachhaltig beeinflusste. Die Zusammenstöße zwischen osmanischem Militär und serbischen Banden, in die auch die lokale Bevölkerung involviert war, konnten sogar den Eindruck eines regelrechten Kleinkriegs vermitteln. 1904 zeigte sich die aufgeladene Stimmung beispielsweise darin, dass die muslimische Bevölkerung in den Grenzregionen den Berichten des österreichisch-ungarischen Konsuls in Mitrovica zufolge das Eindringen serbischer Truppen fürchtete, was durch diesbezügliche Gerüchte verstärkt wurde. Muslime waren der Meinung, dass aus Serbien Waffen geschmuggelt und diese an die serbische Grenzbevölkerung ver-

¹⁴⁶⁴ Kraus an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Juni 1905, Nr. 43. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁶⁵ Seit 1902 unterstützten serbische Privatleute den Aufbau einer serbischen bewaffneten Bewegung in den von orthodoxen Slawen bewohnten Gebieten des Osmanischen Reiches. Der serbische Staat wiederum begann seit 1904 über das Innen-, das Außen- und das Kriegsministerium den Aufbau einer „revolutionären Bewegung“ aktiv zu fördern. Vgl. Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, Četnička akcija u Staroj Srbiji i Mačedoniji. Beograd 1928; RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 305 Anm. 303. Siehe auch Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. März 1904, Nr. 20 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 30. Januar 1905, Nr. 6. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁶⁶ Die sowohl in den Quellen als auch in der Forschungsliteratur gängige Verwendung der Bezeichnungen „serbische Banden“, „montenegrinische Banden“, „bulgarische Banden“, „albanische Banden“ verschleierte, dass sich die einzelnen Mitglieder einer Bande nicht unbedingt aus lediglich einer ethnischen oder religiösen Gruppe zusammensetzten, sondern teils auch gemischt waren. Isa Blumi rückt in diesem Zusammenhang etwa das regionale und lokale Moment in den Vordergrund. Er analysiert ein Foto aus dem Jahr 1908 mit dem Titel „serbische Bandenführer“ und konstatiert hier eine Komplexität von Zugehörigkeiten. Vgl. BLUMI, Reinstating the Ottomans, 16-17. Dass Banden ethnisch nicht unbedingt einheitlich sein mussten, betont auch REID, Crisis of the Ottoman Empire, 123.

¹⁴⁶⁷ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 305 Anm. 3. Vgl. auch RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 123.

¹⁴⁶⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 31. Mai 1904, Nr. 38. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

teilt wurden,¹⁴⁶⁹ während sie gleichzeitig die osmanischen Behörden für zu schwach hielten, hiergegen vorzugehen. Ein mögliches Vordringen Serbiens oder Montenegros wurde von „slawischen Türken und Arnauten übereinstimmend als eine ihre Existenz vernichtende Katastrophe“ bezeichnet.¹⁴⁷⁰ Der serbische Konsul aus Prishtina berichtete von Ängsten der „Türken“ nahe der serbischen Grenzstädte Prepolac und Vranje, da an der dortigen Grenze häufiger als sonst und größere Befestigungsschanzen errichtet wurden. Ohne Erfolg hätte er versucht, die Bevölkerung zu beruhigen. Die Verstärkung der Grenzbefestigungen habe nicht nur zur Folge, dass die Muslime Serbien gegenüber feindlich eingestellt seien, sondern auch gegen die lokalen Serben in der Region selbst.¹⁴⁷¹

Insgesamt zeigt sich, dass in Grenzgebieten, wo die orthodoxe Bevölkerung vermehrt Waffen trug,¹⁴⁷² Gewalt gegen Muslime stärker ausgeprägt war als in anderen Gebieten, wo Muslime vermehrt als Gewaltakteure in Erscheinung traten. Konflikte hatten zwar oft wirtschaftliche Gründe – so waren Viehraub und der Kampf um das Recht des Holzfällens sehr verbreitet –, gemäß dem Konsul waren aber vor allem Muslime Opfer von Übergriffen.¹⁴⁷³ Obwohl in den Augen des Konsuls im März 1904 „größere Bewegungen serbischer Banden“ im Grenzgebiet nicht wahrnehmbar waren,

„bemächtigte sich dennoch des mohammedanischen Elementes in diesem Gebiete eine stets zunehmende Erregung, beziehungsweise Furcht vor einer planmäßigen Aktion seitens Serbiens und Montenegros. Hierzu tragen in erster Linie die hier allerdings nicht genau kontrollierbaren Gerüchte über eine den ganzen Winter bereits anhaltende Gährung unter der christlichen Bevölkerung des Sandžaks Plevlje bei,

¹⁴⁶⁹ Ähnliche existierten Gerüchte, dass Banden aus Montenegro die orthodoxe Bevölkerung der Region Plav, Gusinje und Berane bewaffnete. Vgl. Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 17. Oktober 1904, Nr. 180. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁷⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁷¹ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 191.

¹⁴⁷² So beispielsweise im Sancak Yeni Pazar und Prištine. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 30. Jänner 1905, Nr. 6 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 12. Juni 1905, Nr. 20. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Auch in Velika Hoča besaßen viele der orthodoxen Bevölkerung Waffen. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 42.

¹⁴⁷³ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 20. Oktober 1904, Nr. 74 sowie Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Oktober 1904, Nr. 73. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Eine solche religiös gefärbte Sicht des Konsuls ist freilich zu hinterfragen und spiegelt die lokalen Gegebenheiten nur bedingt wider. Eine mögliche Voreingenommenheit der Konsuln gegen Serben und Montenegriner lässt sich aber nicht konstatieren. So berichtete dieser auch regelmäßig über muslimische Gewalt gegen Katholiken und Orthodoxe.

welche [...] größere Mengen von Waffen aus Serbien einschmuggeln und sich überhaupt zu einer baldigen Erhebung vorbereiten soll.¹⁴⁷⁴

Dass die lokale orthodoxe und muslimische Bevölkerung aber nicht immer Partei für ihre jeweiligen Glaubensgenossen ergriff, zeigen Berichte Milan Rakićs, der das Auftauchen einer siebenköpfigen serbischen Bande in der Nähe von Velika Hoča bei Rahovec im Juni 1905 beschrieb. Rakić zufolge erfuhren albanische Bewohner aus Velika Hoča von der Ankunft der Bande, die eine Unterkunft suchte, und begleiteten diese in das Dorf. Die dortigen Serben lehnten es jedoch ab, die Bande zu beherbergen – lediglich ein Serbe habe sich unter der Bedingung bereit erklärt, dass sich die Bande der osmanischen Armee übergäbe –, die Bande sei dann in ein leerstehendes Haus gezogen.¹⁴⁷⁵ Sich allzu offen für die Banden aus Serbien einzusetzen, war für die lokale christliche Bevölkerung freilich mit Gefahren verbunden, weshalb eine solche Haltung sicherlich eher vermieden wurde. Tatsächlich wurden im obigen Fall auch zwei Serben aus Velika Hoča, die verdächtigt worden waren, Verbündete der Bande zu sein, später von der osmanischen Gendarmerie verhaftet.¹⁴⁷⁶ Die Banden setzten sich zum Teil auch aus Serben des Vilayets Kosovo zusammen, die gerade aufgrund ihrer Kenntnisse der geographischen Gegebenheiten unerlässlich waren. So wurde die in Velika Hoča aufgetauchte Bande beispielsweise von Lazar Kujundžić aus Velika Hoča und Savatije Milošević aus dem Dorf Pavlica bei Raška angeführt.¹⁴⁷⁷

Wie sehr das lokale Zusammenleben durch derartige Banden beeinflusst wurde, zeigte die weitere Entwicklung dieses Zwischenfalls. Als die osmanische Gendarmerie erschien und die Bande aufforderte, sich zu ergeben, wurde der Gendarmeriekapitän durch einen Schuss verletzt oder getötet,¹⁴⁷⁸ und es entwickelte sich eine Schießerei zwischen den osmanischen Gendarmen und der Bande, an der sich auch lokale Albaner aus Velika Hoča und der Umgebung von Rahovec beteiligten. Sämtliche Bandenmitglieder starben, ebenso zwei Soldaten und vier Albaner,¹⁴⁷⁹ weitere zwei Gendarmen und sieben Albaner wurden

¹⁴⁷⁴ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. März 1904, Nr. 20. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Ähnlich über die Furcht vor serbischen Banden aufgrund von Gerüchten Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 22. März 1905, Nr. 19. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁴⁷⁵ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 42.

¹⁴⁷⁶ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 43.

¹⁴⁷⁷ A. JOVANOVIĆ, Vojvoda Savatije, *Letopis Matice srpske* 326 (1930), 127-144, hier 143; Jovan M. JOVANOVIĆ, *Južna Srbija od kraja XVIII veka do oslobođenja*. Beograd 1990.

¹⁴⁷⁸ Es lassen sich unterschiedliche Angaben finden, ob der Hauptmann getötet oder lediglich verwundet wurde. Dem Bericht Milan Rakićs zufolge starb der Hauptmann. Gemäß Petar KOSTIĆ, *Pogibija naših četnika u Velikoj Hoči, Južni pregled* 6-7 (1930), 272-278, hier 274 wurde er lediglich verwundet. Ebenso berichtete Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 10. Juni 1905, Nr. 59. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁷⁹ Rakić gibt an, dass etwa 40 Albaner den Tod fanden. Vgl. RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 42.

verwundet. Sowohl die Berichte Rakićs als auch die des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren belegen, dass die Präsenz der serbischen Bande – wahrscheinlich die erste überhaupt im westlichen Kosovo¹⁴⁸⁰ – und insbesondere der Tod mehrerer Albaner im weiteren Verlauf die albanischen Muslime der Region in große Aufregung versetzte. Bereits während des etwa zehnstündigen Gefechts waren mehr als tausend Albaner¹⁴⁸¹ aus der Umgebung nach Velika Hoča gekommen. Gemäß Rakić seien die Albaner aufgrund der Geschehnisse „sehr erregt“ gewesen,¹⁴⁸² und auch der österreichisch-ungarische Diplomat erwähnte die „durch die vielen Verluste erbitterten“ Albaner. Knapp 30 serbische Familien aus Rahovec flüchteten aus Angst vor Rache der Albaner nach Serbien¹⁴⁸³ und nach Prizren.¹⁴⁸⁴ Obwohl es den osmanischen Behörden gelang, den Albanern aus Rahovec das Versprechen abzunehmen, sie würden dafür sorgen, dass die 16 serbischen Familien nach Rahovec zurückkehrten, weigerten sich 14 dieser geflüchteten Familien, dies zu tun, da in der Zwischenzeit ein Serbe aus Rahovec, Jovan Vasiljev, „[...] augenscheinlich nur als Opfer des mohammedanischen Fanatismus, durch zahlreiche Messerstiche ermordet und mit einem fast gänzlich abgeschnittenen Kopfe aufgefunden wurde.“¹⁴⁸⁵ Petar Kostić zufolge forderten die Albaner, dass elf serbische Häuser in Velika Hoča niedergebrannt werden sollten. Während sich Serben und Albaner durch die Vermittlung eines mit den Serben befreundeten Albaners aus Mala Hoča darauf einigten, lediglich vier Häuser in Brand zu setzen, lehnten die osmanischen Behörden eine derartige Lösung des Konflikts ab. Hierauf stellten die dortigen Albaner die Bedingung, dass die Serben in Velika Hoča und Rahovec entwaffnet würden, was diese jedoch zurückwiesen, da sie, wie Kostić betonte, „[...] seit jeher gleichberechtigt mit den Albanern Waffen trugen [...]“. In der Folge habe sich ein „hoffnungsloser Kampf“ zwischen Serben und Albanern in diesen beiden Bezirken entwickelt.¹⁴⁸⁶ Die Dynamik des albanisch-serbischen Verhältnisses in Velika Hoča und Rahovec wurde, wie hier deutlich wird, sowohl durch die Aktivität der Bande als auch die Versuche des osmanischen Staates beeinflusst, lokale Formen der Konfliktlösung und des Gewohnheitsrechts zu bekämpfen.

¹⁴⁸⁰ Gemäß Leihanec an Gołuchowski, Prizren, 10. Juni 1905, Nr. 59. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸¹ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 43 gab die Zahl 1500 an. Der österreichisch-ungarische Konsul Lejahnec berichtete von „Tausenden“, die erschienen waren. Vgl. Leihanec an Gołuchowski, Prizren, 10. Juni 1905, Nr. 59. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸² RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 42.

¹⁴⁸³ KOSTIĆ, Pogibija naših četnika, 276.

¹⁴⁸⁴ Leihanec an Gołuchowski, Prizren, 12. August 1905, Nr. 85. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸⁵ Leihanec an Gołuchowski, Prizren, 12. August 1905, Nr. 85. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸⁶ Vgl. den Brief Petar Kostićs an das serbische Außenministerium zitiert in RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 311 Anm. 3.

Das Auftauchen einer serbischen Bande in Velika Hoča und der Kampf, in dem mehrere Albaner den Tod fanden, hatte eine mobilisierende Wirkung auf die lokalen Albaner, wie in einem Bericht des österreichisch-ungarischen Konsuls vom Juli 1905 deutlich wird:

„Unter dem Losungsworte: ‚Kampf gegen die Komiten [gemeint sind die Bandenmitglieder, E. F.]‘ wurden bereits zahlreiche Albanesen-Versammlungen abgehalten und werden andere noch größere vorbereitet. Die einzelnen Gegenden wie z. B. Djakova, Ipek, Podrima, Hasi und Luma haben bereits eine Besa geschlossen, alle Feindseligkeiten unter einander bis Sct. Dimitri dieses Jahres einzustellen, um im Bedarfsfalle sofort gegen die Feinde des Reiches – die Komiten – losziehen zu können.“¹⁴⁸⁷

Außerdem hielt er fest, dass unter

„[...] den Arnauten der Bezirke Ipek und Djakova [...] angeblich geheime Organisationen bestehen, welche die Aufgabe haben, im voraus bestimmte serbische Notabeln oder sonst mißliebige Personen durch unauffällige Einzelmorde, wie solche bereits in beträchtlicher Anzahl vorgekommen sind, aus der Welt zu schaffen.“¹⁴⁸⁸

Die Lage beruhigte sich dann etwas, als im Laufe des Sommers keine weiteren bewaffneten serbischen Banden in der Region erschienen.¹⁴⁸⁹ Über ähnliche Entwicklungen in anderen Teilen des Vilayets Kosovo berichtete auch der serbische Vizekonsul aus Prishtina im Sommer 1907, als es im Dorf Pasjan südöstlich von Gjilan zu einem Kampf zwischen einer 29-köpfigen serbischen Bande, angeführt von Rade Radivojević aus Serbien, und dem osmanischen Militär kam, das von Albanern aus den umliegenden Dörfern unterstützt wurde. Sämtliche serbische Bandenmitglieder fanden den Tod, Verluste gab es aber auch auf Seiten des osmanischen Militärs und der Albaner. Auch hier führten der Kampf und die Anwesenheit der serbischen Bande zu Aufregung innerhalb der albanischen Bevölkerung, die vor allem durch Nachrichten und Gerüchte weiter verstärkt wurde und eine „feindselige Haltung“ der Albaner gegenüber den Serben nicht nur in der engeren Umgebung, sondern bis ins westliche und südliche Kosovo zur Folge hatte. Nachdem es in den mehrheitlich serbischen Dörfern Pasjan und Vrbovac zu ersten Rachemorden an Albanern gekommen

¹⁴⁸⁷ Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 3. Juli 1905, Nr. 70. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸⁸ Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 13. Juli 1905, Nr. 71. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁴⁸⁹ Leihanec an Gołuchowski, Prisren, 12. August 1905, Nr. 85. HHSt PA XXXVIII/Kt. 401.

wäre, hätten die Albaner die Gewalt beendet und sogar einige angesehenere Serben zu einer Vereinbarung und einer Versöhnung eingeladen. Festgehalten wurde, dass man zu den Beziehungen zurückkehren wolle, die vor dem Zwischenfall bestanden. Dennoch herrschte gemäß Rakić innerhalb der albanischen Bevölkerung „Erbitterung und Misstrauen“ aufgrund der serbischen Banden:

„Heute beobachten die Albaner jede Bewegung unserer Priester und Lehrer und jedes angesehenen Menschen. Nachts umzingeln sie die serbischen Dörfer, fallen in diese ein und suchen nach Komiten und Waffen.“¹⁴⁹⁰

Da nicht nur die Albaner der Umgebung von Gjilan aufgebracht seien, habe der Zwischenfall in Pasjan seinen lokalen Charakter verloren. Am meisten erzürnt habe die Albaner die Tatsache, dass auch lokale Serben in der Bande aktiv waren. Rakić zufolge wurde in mehreren Orten eine Besa geschlossen, um mit vereinten Kräften gegen diese Entwicklungen vorzugehen. In Prizren wurden die Albaner in der Besa verpflichtet, die Tätigkeit sämtlicher angesehenen Serben zu beobachten und Bandenmitglieder zu verfolgen. Letzteres sollten in erster Linie neu zu gründende albanische Banden übernehmen. Ähnlich gestaltete sich auch die Besa in Peja, in deren Rahmen festgehalten wurde, dass alle Konflikte innerhalb der Albaner beigelegt werden sollten, um gegebenenfalls „alle gemeinsam gegen die Feinde“ vorzugehen.¹⁴⁹¹ Deutlich wird, wie stark die Präsenz der serbischen Banden zu einer Mobilisierung der lokalen Albaner führte. An der Besa in Prizren beteiligte sich, wie Rakić festhielt, auch die albanische Bevölkerung aus Luma, was „seit langem nicht mehr geschehen [...]“ sei. Rakić, der anmerkte, dass in Luma kein einziger Serbe lebte, zeigte sich sichtlich erstaunt über diese Erscheinung und hielt fest, dass die Bevölkerung in Luma die „Ausrottung“ der Serben forderte, da, wie diese betonten, innerhalb der Albaner kein Frieden herrschen könne, solange in dieser Gegend Serben lebten. Diese würden unaufhörlich Klage führen und mit ihren Beschwerden staatliche Reformen provozieren und hätten nun sogar Banden aus Serbien hereingeführt.¹⁴⁹² Tatsächlich betonte Rakić in einem Bericht an den serbischen Außenminister, dass er einen großen Nachteil darin sähe, wenn serbische Banden auf dem Weg von Serbien nach Makedonien durch diese Region – konkret war die Rede von der Region Gjilan – zögen. Hierdurch wäre die Aufrechterhaltung der

¹⁴⁹⁰ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 130.

¹⁴⁹¹ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 130-132.

¹⁴⁹² RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 135.

dortigen Besa gefährdet, an der nicht nur Albaner, sondern auch Serben beteiligt waren, und dadurch drohe der „Verlust der einstigen unvergessenen Freiheit und des Friedens, [...] der Verlust der Gleichberechtigung mit den Albanern und einer gewissen serbischen Selbstverwaltung, [...]“.¹⁴⁹³ In der Region von Novi Pazar und Mitrovica war die Haltung der Muslime gegenüber der orthodoxen Bevölkerung, wie oben gezeigt, bereits seit Sommer 1904 deutlich feindlich eingestellt. Dem österreichisch-ungarischen Konsul gegenüber äußerte sich „einer der angesehensten Vertreter der albanesischen Bey’s“ von Mitrovica über die Stimmung der muslimischen Bevölkerung in dieser Region. In seinen Ausführungen nahm die Frage der Serben einen zentralen Platz ein, so der Diplomat, der dann in seinem Bericht wie folgt festhielt:

„Teils infolge des schon seit einem Jahre äußerst provokanten Auftretens der serbischen Stadt- und Landbevölkerung im sogenannten Altserbien und in Ober-Albanien, sowie der offenkundigen Agitation der das Land überschwemmenden Popen und Lehrer – teils durch die jüngsten Vorgänge, wie die serbisch-bulgarische Verbrüderung, geplantes und zum Teil auch ausgeführtes serbisches Bandenwesen, hat sich der Mohammedaner von Novipazar und Mitrovica – deren Gesinnung übrigens auch von jenen in Priština und Gilan geteilt zu werden scheint – eine derartige Erbitterung gegen das serbische Element bemächtigt, daß man in diesen Kreisen ernstlich erwägt dieses Element geradezu auszurotten.“¹⁴⁹⁴

5. Konflikt und Gewalt als Folge der osmanischen Reformpolitik

Zu einer erheblichen Verschlechterung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen führte seit dem späten 19. Jahrhundert die osmanische Reformpolitik im Zusammenhang mit dem zunehmenden Einfluss der Großmächte, aber auch der christlichen Kirchen und der Missionare.¹⁴⁹⁵ Um dies zu zeigen, soll zunächst der Blick auf das späte 19. Jahrhundert und konkret die Auswirkungen der Verkündung der Verfassung von 1876 gelenkt werden. Dann wird beleuchtet, wie es im frühen 20. Jahrhundert infolge der verstärkten Aufnahme orthodoxer Christen als Gendarmen, Feldhüter und Gerichtsbeisitzer im Rahmen des neuen

¹⁴⁹³ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 128.

¹⁴⁹⁴ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 10. Juli 1904, Nr. 45. HHStA PA XIV/Kt. 16, Liasse XII/1.

¹⁴⁹⁵ So argumentiert allgemein für das Osmanische Reich FINDLEY, *The Tanzimat*, 15. Er verweist auf ähnliche Entwicklungen in Libanon in den 1860er Jahren. Vgl. Ussama Samir MAKDISI, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. Berkeley/Ca., Los Angeles 2000; Engin Deniz AKARLI, *The Long Peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*. Berkeley 1993.

Reformprogramms zu gewaltsamen Übergriffen von Muslimen auf Christen kam. Eine andere häufig anzutreffende Form des Widerstandes gegen den Staat war die Schließung des Bazars, die den Forderungen der albanischen Muslime nach der Absetzung osmanischer Beamte oder gegen neue Steuern Nachdruck verleihen sollte.¹⁴⁹⁶ Der Markt war häufig auch der Ort, wo Konflikte zwischen Muslimen und Christen ausgetragen wurden, wobei eine besondere Form der Boykott christlicher Geschäfte war. Zu beobachten ist außerdem, dass vielen Muslimen die zunehmende Präsenz christlicher Gotteshäuser und insbesondere das seit Beginn des 20. Jahrhunderts begonnene Anbringen von Glocken an den Kirchen missfielen. In einem eigenen Unterkapitel wird abschließend der Frage nach dem tatsächlich vorhandenen Ausmaß der Gewalt von Muslimen gegen Christen nachgegangen.

Die Ablehnung der osmanischen Reformpolitik und der rechtlichen Gleichstellung von Christen im 19. Jahrhundert

In früheren Kapiteln der vorliegenden Arbeit wurde bereits angesprochen, dass die Zentralisierungsbestrebungen des osmanischen Staates im Rahmen der Tanzimat-Reformen seit 1839 insbesondere innerhalb muslimisch-albanischer Bevölkerungsgruppen zu heftigem Widerstand führten, der auch gewaltsame Formen annahm. Osmanische Beamte wurden verjagt oder sogar getötet, osmanische Garnisonen wurden angegriffen, Wachhäuser und staatliche Einrichtungen und Gebäude angezündet, die Regierungspost von Räubern überfallen.¹⁴⁹⁷ Der gewaltsame Widerstand richtete sich aber nicht nur gegen osmanische Beamte, auch innerhalb der lokalen Bevölkerung kam es zu einem Anstieg von Gewalttaten. Eine entscheidende Rolle spielten Bedrohungsängste, die bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch die Tanzimat-Reformen auf das gesellschaftliche Miteinander von Muslimen und Christen einwirkten. Durch die Aufstände in der Herzegowina, Bosnien und Bulgarien 1875 und 1876 und die Kriege Russlands, Montenegros und Serbiens gegen das Osmanische Reich in den Jahren 1876–1878 sowie durch die militärische Bedrohung Kosovos

¹⁴⁹⁶ Vgl. die ausführliche Beschreibung verschiedener Formen einer Schließung des Bazars in Prizren 1897. So konnten die Geschäfte entweder morgens geschlossen bleiben oder die bereits geöffneten Geschäfte wurden plötzlich geschlossen, wobei Letzteres als „schärfere Form“ betrachtet wurde. Rappaport an Gouchowski, Prizren, 11. September 1897, Nr. 124. HHStA PA XXXVIII/Kt. 398. Hierzu auch CLAYER, *Aux origines*, 84. Für weitere Beispiele vgl. Schmucker an Haymerle, Üsküb, 7. Mai 1881, Nr. 69. HHStA PA XII/Kt. 263; Muthsam an Gouchowski, Prizren, 1. April 1900, Nr. 49. HHStA PA XXXVIII/Kt. 399; Prochaska an Aerenthal, Prizren, 22. März 1910, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

¹⁴⁹⁷ Vgl. hierzu ausführlicher Kapitel IV.1. MIKIĆ, *Društvene i ekonomske prilike*, 18–19. Mikić argumentiert, dass die Reformen und der Widerstand gegen diese zu einer erheblichen Verschlechterung der sozialen und wirtschaftlichen Lage der christlichen Bevölkerung führten. Vgl. die Beschwerdeschriften von Serben aus den 1840er Jahren.

wurden diese Ängste innerhalb der muslimischen Bevölkerung weiter genährt und sie verstärkten sich durch die Verfassung, die Abdülhamid II. unter Druck der Großmächte im Winter 1876 einführte.¹⁴⁹⁸ Die Verfassung, in der die gleichen Rechte für alle osmanischen Untertanen unabhängig von religiöser und ethnischer Zugehörigkeit festgehalten wurden, machte dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren zufolge einen „deprimierenden“ Eindruck auf die Muslime.¹⁴⁹⁹ Die Haltung der städtischen muslimischen Notabeln beschrieb der Diplomat wie folgt:

„[D]ie hiesigen Zustände [...] aber bilden eine bedenkliche Illustration zu den feierlich proclamirten Principien der Gleichberechtigung aller Staatsangehöriger und der Gleichstellung der Confessionen. Die hier über diese Angelpunkte aller Reform herrschende Auffassung erhält ihren besten Commentar durch die Äußerungen der muselmännischen Honoratioren, welche der Verlesung der bezüglichen Pfortentelegramme beigezogen worden waren. Was soll, – meinten sie, – der Unsinn heißen? Kann ein Andersgläubiger je zu einem Osmanli werden und kann ein Osmanli ihn je als seines Gleichen behandeln? Was kümmert uns, was dieser Verrückte /: der Gouverneur /: uns da einzureden versucht.“¹⁵⁰⁰

Die ablehnende Haltung der muslimischen Elite gegenüber einer Gleichbehandlung von Nichtmuslimen wird hier deutlich, aber auch ihre Angst vor einem Verlust ihrer Vorrechte. Gleichzeitig sind das Selbstbewusstsein der Muslime und ihr Gefühl der politisch-moralischen Überlegenheit wahrnehmbar. Die Versuche des osmanischen Staates, eine rechtliche Gleichstellung von Muslimen und Christen durchzusetzen, wirkten verunsichernd auf muslimische Bevölkerungskreise und lösten Ängste aus, ihre bevorrechtigte Stellung im osmanischen Gesellschaftssystem zu verlieren.¹⁵⁰¹ Gewaltsame Übergriffe auf Christen können vor dem Hintergrund dieser Bedrohungsängste der Muslime erklärt wer-

¹⁴⁹⁸ An der Ausarbeitung der Verfassung war insbesondere Midhat Pascha (1822–1844) beteiligt. Zur Verfassung vgl. DEVEREUX, *The First Ottoman Constitutional Period*. In der Verfassung wurde festgehalten, dass der Sultan nicht rechenschaftspflichtig war. Seine Hoheitsrechte wurden nicht eindeutig definiert, sondern bewusst offengelassen. Eigens aufgenommen wurden aber seine Rechte, Minister zu berufen und abzusetzen und das Parlament aufzulösen. Die Gesetzgebung konnte noch entscheidend von ihm beeinflusst werden, wodurch die legislative Funktion der Kammer sehr beschränkt blieb. Davison beschreibt diese Verhältnisse als „eingeschränkte Autokratie“. Vgl. DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire*.

¹⁴⁹⁹ Lippich an Andrassy, Prizren, 30. Dezember 1876, Nr. 33. HHStA PA XXXVIII/Kt. 213.

¹⁵⁰⁰ Lippich an Andrassy, Prizren, 15. Jänner 1877, Nr. 2. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁵⁰¹ So auch HADŽI-VASILJEVIĆ, *Arnautski pokreti u XIX veku*, 8.

den.¹⁵⁰² So berichtete der österreichisch-ungarische Vizekonsul aus Prizren in diesem Zusammenhang:

„Gewalttaten gegen die Christen sind die nächsten Symptome, welche die Proclamirung ihrer verfassungsmässigen Gleichstellung mit den Muselmännern hierlandes im Gefolge haben zu wollen scheint. In Prizren wurde ein serbischer Geschäftsmann von einem türkischen Ladenbesitzer durch einen Messerstich im Rücken verwundet. Ein von Pristina zu den Weihnachtsfeiertagen her reisender christlicher Handwerker ward einige Stunden von hier vom Pferde geschossen.“¹⁵⁰³

Tatsächlich hatte die Verfassung, mit der zeitgleich auch ein parlamentarisches Zweikammersystem eingerichtet wurde, das an der Gesetzgebung beteiligt war,¹⁵⁰⁴ keinerlei praktische Auswirkungen auf den Status von Christen in Kosovo. Bereits im Februar 1878 wurde die Verfassung durch die Beurlaubung des Parlaments durch den Sultan faktisch außer Kraft gesetzt.

Gewalt als Reaktion auf die Einsetzung von Christen als Gendarmen, Feldhüter und Gerichtsbeisitzer im frühen 20. Jahrhundert

Zu einer Häufung gewaltsamer Konflikte kam es zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund des Reformprogramms für die Vilayete Selanik, Manastir¹⁵⁰⁵ und den damit verbundenen Bestrebungen, die Lage der christlichen Bevölkerung insbesondere in Makedonien, aber auch in Kosovo zu verbessern. Auf Druck der europäischen Großmächte hatte der Sultan bereits im November 1902 ein Reformprogramm für die europäischen Vilayete verordnet, deren Umsetzung im zwischen Österreich-Ungarn und Russland ausgehandelten Abkommen von Müritz festgeschrieben wurde. Die wichtigsten Punkte, die das interreligiöse Zusammenleben tangierten, waren die Aufnahme von Christen in die Gendarmerie und die Polizei entsprechend ihrem Bevölkerungsanteil, die Erhöhung der Anzahl christlicher Feldhüter und Steuerpächter sowie die Reform der Gerichte, in denen vermehrt christ-

¹⁵⁰² Ähnliche Entwicklungen gab es auch in anderen Teilen des Osmanischen Reiches. So beschreibt etwa Reinkowski derartig motivierte, von muslimischer Seite ausgehende Gewalt. Er erwähnt ein Massaker an der christlichen Bevölkerung in Damaskus im Jahr 1860 sowie gewalttätige Angriffe der Drusen auf die Maroniten im Libanongebirge. Vgl. REINKOWSKI, Die Dinge der Ordnung, 180-189. Vgl. auch MAKDISI, The Culture of Sectarianism.

¹⁵⁰³ Lippich an Andrassy, Prizren, 8. Januar 1877, Nr. 1. HHStA PA XXXVIII/Kt. 219.

¹⁵⁰⁴ Zu den Inhalten der Verfassung sowie der Tätigkeit des Parlaments und dessen eingeschränkten Handlungsspielraum vgl. Gottfried PLAGEMANN, Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz – Gesetz und Gesetzgebung im Osmanischen Reich und der Republik Türkei. Münster 2009, 90-96, 113-120.

¹⁵⁰⁵ Vgl. hierzu auch Kapitel IV.1.

liche Gerichtsbeisitzer ernannt werden sollten.¹⁵⁰⁶ Die Verbesserung des rechtlichen Status von Christen wurde gerade von Orthodoxen sehr begrüßt – gemäß den Erinnerungen von Nikola Popović bejubelte die serbische Bevölkerung etwa das „Ende der Feldhüterei“¹⁵⁰⁷, gemeint ist die Abkehr von der Praxis, dass ausschließlich Muslime als Feldhüter tätig sein sollten – und führte wohl auch zu einem gestärkten Selbstbewusstsein der orthodoxen Bevölkerung, das im Norden des Vilayets gerade durch die Eröffnung des russischen Konsulats in Mitrovica weiter gefestigt wurde.¹⁵⁰⁸ Dies waren Entwicklungen, die den Beobachtungen des österreichisch-ungarischen Konsuls in Mitrovica zufolge, Muslimen missfielen:

„[...] [I]n der hiesigen Gegend [ist es] wohl noch lange nicht zu einer Unterdrückung des mohammedanischen durch das christliche Element gekommen [...]. Das erstere empfindet aber eben jede Ameliorierung in den Verhältnissen des letzteren als eigene Beeinträchtigung. Und wenn auch in dieser Beziehung eigentlich noch recht wenig geschehen ist, so genügt schon das erhöhte Selbstbewusstsein, welches sich unleugbar im letzten Jahre der serbischen Bevölkerung bemächtigt hat, wie manche Übergriffe, die sich Serben unterstützt durch die russischen Vertreter und selbst durch türkische Regierungsorgane auf Kosten der Albanesen (: beider Religionsbekenntnisse :) zu schulden kommen ließen, um bei den Türken eine tiefgehende Erbitterung hervorzurufen.“¹⁵⁰⁹

Der Widerstand von Teilen der muslimischen Bevölkerung richtete sich explizit gegen eine verbesserte Stellung der Christen und stand gleichzeitig in engem Zusammenhang mit der Ablehnung der erneut verstärkten Zentralisierungsbemühungen des osmanischen Staates,¹⁵¹⁰ die von albanischen Muslimen als staatliche Eingriffe in das lokale Gewohnheitsrecht verstanden wurden.¹⁵¹¹ Vor diesem Hintergrund missbilligten Muslime gerade prochristliches Verhalten osmanischer Beamter, wie ein österreichisch-ungarischer Konsulatsbericht verdeutlicht:

¹⁵⁰⁶ Vgl. Jacob RUCHITI, Die Reformation Österreich-Ungarns und Russlands in Mazedonien 1903-1908. Die Durchführung der Reformen. Gotha 1918; Memoire von Kral vom 10. September 1903: „Über die Reformen vom Jahre 1903 und einige mögliche Erweiterungen derselben“. KA Ahob GSt Militärattaché Konstantinopel/Kt. 53.

¹⁵⁰⁷ POPOVIĆ/BOVAN, Život Srba, 304.

¹⁵⁰⁸ Vgl. hierzu Kapitel IV.2.

¹⁵⁰⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 18. Februar 1904, Nr. 11. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵¹⁰ Vgl. Lejhanec an Gołuchowski, Prizren, 21. März 1905, Nr. 24. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401

¹⁵¹¹ Vgl. Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 11. März 1903, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

„In diesen Kreisen, den mohammedanischen nämlich, nimmt übrigens die Mißstimmung infolge ganz ungerechtfertigter und offenkundiger Protegierung des serbischen Elements durch den dortigen Mutessarif, Oberst Hassan Bey, zusehends zu und dürfte es kaum noch lange währen, bis sich die Unzufriedenheit in landesüblicher Weise Luft machen wird.“¹⁵¹²

Muslimen scheint die angestrebte erhöhte politische und gesellschaftliche Teilhabe von Christen und die Ausdehnung ihrer Rechte widerstrebt zu haben. Zu beobachten sind Proteste gegen die verstärkte Aufnahme von orthodoxen Gendarmen und die Einsetzung orthodoxer Feldhüter sowie gegen die reformierten Gerichte und die Berufung von Christen als Gerichtsbeisitzer.¹⁵¹³ Wie schwierig es war, die Praxis zu reformieren, der gemäß ausschließlich Muslime als Feldhüter arbeiteten, zeigt sich in den Beobachtungen des österreichisch-ungarischen Diplomaten Kral, der den heftigen Widerstand der muslimisch-albanischen Bevölkerung gegen Versuche, in überwiegend christlichen Ortschaften Christen als Feldhüter einzusetzen, beschrieb:

„In der Flurhüterangelegenheit liegt die größte Schwierigkeit in den albanesisch gemischten oder nahe an Albanien zu gelegenen Districten, in denen sich das kolossale Übergewicht, der Druck des mohammedanischen Elementes, insbesondere der Grundbesitzer durch einfache administrative Verfügungen nicht beseitigen lässt. Nur eine starke, die Gleichberechtigung der Confessionen garantirende Regierung und tadellose Justiz zur gerechten Bestrafung von Missbräuchen kann eine dauernde und allgemeine Besserung hervorbringen.“¹⁵¹⁴

Während in der Gendarmerie bisher neben Muslimen lediglich Teile der albanischen Katholiken, insbesondere die Fandi, gedient hatten, wurde nun versucht, vermehrt Orthodoxe aufzunehmen. Europäische Diplomaten beschrieben ausführlich seit Februar 1903 den Widerstand von Teilen der muslimischen albanischen Bevölkerung gegen die Aufnahme serbischer Gendarmen. Hierbei zeigt sich, dass albanische Muslime fürchteten, mit der

¹⁵¹² Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 11. Mai 1904, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵¹³ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 176-177. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 30. August 1904. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Siehe auch Prochaska an Aerenthal, Prizren, 9. Juni 1909, Nr. 51. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

¹⁵¹⁴ Memoire August Kral's: Über die Reformen vom Jahre 1903 und einige mögliche Erweiterungen derselben, Monastir, 20. September 1903. KA AhoB GSt Militärattaché Konstantinopel/Kt. 53.

Gendarmeriereform sei eine generelle Entwaffnung der Muslime verbunden.¹⁵¹⁵ Eine Folge war die Zunahme gewaltsamer Konflikte. So berichtete der serbische Konsul Avramović von Versammlungen albanischer Muslime im westlichen Kosovo, die gegen die Reformen organisiert wurden und in denen auch gedroht worden sei, nicht nur den Mutessarif zu vertreiben, sondern auch einflussreiche Serben in Peja zu töten. In Peja sei der Markt geschlossen und den Serben untersagt worden, ihre Häuser zu verlassen.¹⁵¹⁶ Auch der österreichisch-ungarische Konsul in Prizren erfuhr durch seinen Vertrauensmann in Peja von „Arnautenversammlungen“, in denen die Albaner einen Eid auf den Koran geschworen und den Bazar in Peja geschlossen hätten. Auf einer Versammlung in Gjakova wurde zur gleichen Zeit beschlossen, weder Reformgerichte noch höhere Schulen zu dulden und auch keine Christen zum Gendarmerie- und Polizeidienst zuzulassen.¹⁵¹⁷ Ausführlich ging der serbische Diplomat auf die Reaktion von Albanern ein, als diese erfuhren, dass vier Serben aus dem serbischen Dorf Goraždevac (alb. Gorazhdevc) in den Gendarmeriedienst aufgenommen werden sollten. Als die Serben auf die Frage der Albaner, wer ihnen dies erlaubt hätte, antworteten, der Sultan habe der *raya* dieses Recht zugestanden, schrien die Albaner, die Serben könnten auf keinen Fall den Dienst als *Zaptiye* aufnehmen, bis sie nicht von den örtlichen *Bölükbaşı* die Genehmigung hierfür erhielten. In der Wahrnehmung des Konsuls erzürnte die Albaner insbesondere die Tatsache, dass der Sultan den Serben, der „verachteten Raja“, erlaubt hätte, in der herrschaftlichen Gendarmerie zu dienen und Waffen zu tragen. In ihrem „zügellosten Hass auf die Serben“ hätten die Albaner auf ihrer Versammlung beschlossen, dass in Zukunft kein Albaner Serben Schutz bieten dürfe, wenn diese aufgrund von Bedrohung oder Verfolgung in ein albanisches Haus flüchteten. In ähnlichen Fällen hätten die Albaner bisher jedem Schutz gewährt, nun sollten aber Haus und Besitz desjenigen in Brand gesteckt werden, der diesem Beschluss zuwiderhandelte. Avramović berichtete im Folgenden, dass die Albaner die Serben unter Druck setzten, sich der Besa der Albaner anzuschließen, sonst würde man sie töten. Auch seien die Albaner der Meinung, der Sultan habe die Reformen auf Druck der Großmächte verordnet. Verantwortlich hierfür

¹⁵¹⁵ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. April 1904, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵¹⁶ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 169.

¹⁵¹⁷ Muthsam an Gouchowski, Prizren, 19. Februar 1903, Nr. 23 und Muthsam an Gouchowski, Prizren, 18. Februar 1903, Nr. 29. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400. Eine ähnliche Situation war in nördlichen Teilen des Vilayets zu beobachten. In Vuçitërn forderten demonstrierende Albaner vom dortigen Kaymakam, dass die acht serbischen Gendarmen in Vuçitërn entlassen würden. Vgl. Pára an Calice, Üsküb, 4. April 1903, Nr. 81. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 433. Die Forderung, keine Christen als Gendarmen aufzunehmen, findet sich auch in den Folgemonaten. Vgl. Telegramm Muthsam, Prizren, 11. Mai 1903, Nr. 10. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

seien aber die Christen in der Region, die sich so oft über gewaltsame Übergriffe beschwert hätten.¹⁵¹⁸ Dem serbischen Konsul zufolge waren die Albaner der Meinung, die Durchführung der Reformen aufhalten zu können, wenn die Serben durch ihren Beitritt in die Besa ihre Ablehnung der Reformen zum Ausdruck brächten. Den Albanern sei aber nicht klar, so der Diplomat, dass eine diesbezüglich serbische Erklärung nichts wert sei, da allseits bekannt sei, wie leicht eine solche unter Druck und Drohungen zustande käme.¹⁵¹⁹ Er selbst riet den Serben in Peja, die Besa der Albaner auf keinen Fall anzunehmen, sie sollten sich nicht in diese Angelegenheiten einmischen und müssten sich allen Befehlen des Sultans unterwerfen.¹⁵²⁰ Dass Muslime lokale Christen für die Reformen und eine Verschlechterung der Stellung von Muslimen verantwortlich machten, zeigen auch andere Berichte. So legte dem serbischen Konsul zufolge im Februar 1903 ein muslimischer Räuber nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis seine Verhaftung den „Christen“ zur Last und meinte, die „Giaurs“ seien schuld, dass er so viele Tage im Gefängnis verbringen musste.¹⁵²¹ Ähnlich berichtete der Gerent des österreichisch-ungarischen Konsulats in Prizren im Mai 1903, dass die Erbitterung gegen den Sultan zunehme und sich durch öffentliches Schimpfen bemerkbar mache. So seien die Muslime der Meinung, dass der Sultan sich von den „Giaurs“ beeinflussen lasse.¹⁵²²

Gemäß Avramović bewarben sich sehr wenige Serben überhaupt als Gendarmen, viele seien aufgrund der Drohungen von Albanern eingeschüchtert. Bisher würden aufgrund des russischen Einflusses ausschließlich in der Stadt Mitrovica serbische Gendarmen eingesetzt, während in Novi Pazar beispielsweise noch kein einziger Serbe einen Posten erhalten habe.¹⁵²³ Österreichisch-ungarische Quellen belegen, dass die Reformierung der Gendarmerie und der Polizei im gleichen Zeitraum auch in Prizren in Angriff genommen wurde. Untaugliche Gendarmen wurden teils zur Pensionierung vorgeschlagen, teils entlassen, und die frei gewordenen Stellen mit jüngeren und „unbescholtenen“ Personen besetzt. Zusätzlich

¹⁵¹⁸ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 162-163.

¹⁵¹⁹ Österreichisch-ungarische diplomatische Berichte belegen, dass die Albaner, die die Besa geschlossen hatten, nicht nur Serben, sondern auch Albaner zum Beitritt zwangen, die sich dem Widerstand der Reformen zunächst nicht anschließen wollten oder diesem gegenüber neutral eingestellt waren. Vgl. Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 19. Februar 1903, Nr. 23, Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 11. März 1903, Nr. 32, Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 3. April 1903, Nr. 43. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

¹⁵²⁰ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 169-170.

¹⁵²¹ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 164.

¹⁵²² Telegramm Muthsam, Prizren, 15. Mai 1903, Nr. 13. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400. Auch 1909 finden sich ähnliche Beschreibungen. So fände „der allgemeine Hass gegen den General Džavid Pascha [...] in der landläufigen Bezeichnung desselben als ‚Gjaur Pascha‘ charakteristischen Ausdruck.“ Vgl. Prochaska an Aerenthal, Prizren, 14. September 1909, Nr. 87. HHStA PA XXXVIII/Kt. 404.

¹⁵²³ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 162-166.

wurden 55 neue Gendarmen eingestellt, unter denen sich sechs Katholiken, acht Serben und zwei Aromunen befanden. Dem österreichisch-ungarischen Gerenten in Prizren zufolge machte sich innerhalb der Muslime Prizrens „[...] wegen der Zuziehung des christlichen Elements in den Gendarmerie- und Polizeidienst eine gewisse Unzufriedenheit und Erregung bemerkbar, doch sind bis jetzt öffentliche Auflehnungen in dieser Richtung hin nicht zu verzeichnen.“¹⁵²⁴ Während folglich serbische Diplomaten dazu tendierten, „die Albaner“ insgesamt als gegen die Reformen und gegen die Christen eingestellt darzustellen, zeichnen österreichisch-ungarische Konsulatsberichte ein komplexeres Bild. Im Gegensatz zu den Albanern der Region Gjakova und Peja scheinen die muslimischen Bewohner Prizrens den Reformen gegenüber neutraler gegenübergestanden zu haben, obwohl auch innerhalb der Muslime in Prizren Aufregung zu beobachten war. Auch wenn der Widerstand im westlichen Kosovo zum Teil gebrochen werden konnte, reformfeindliche Notabeln verhaftet wurden und nun auch in Peja einige Christen ihren Dienst in der Gendarmerie antraten,¹⁵²⁵ lehnten Muslime die Aufnahme von Christen in die Gendarmerie weiter ab.¹⁵²⁶ Über Morde an orthodoxen Gendarmen wurde kontinuierlich berichtet, wobei die Hintergründe der Tat häufig nicht genauer bekannt waren.¹⁵²⁷

Gewaltsame Übergriffe auf christliche Gendarmen waren freilich nur ein – wenn auch neuer – Aspekt der alltäglichen Gewalt in den Jahren 1904 und 1905. Ein österreichisch-ungarisches Verzeichnis listet 16 Gewalttaten in der Region von Novi Pazar, Gusinje, Mitrovica, Priština, Gjilan, Ferizaj, Peja und Gjakova im Mai 1904 auf, wobei in mehreren Fällen der Täter nicht angegeben wurde oder nicht bekannt war. In neun Fällen richtete sich die Gewalt gegen Orthodoxe: Ein Albaner verübte in Peja ein Attentat auf einen serbischen Gendarmen und verwundete diesen, in Gjilan wurde ein serbischer Kaufmann von Albanern erschossen, in dem mehrheitlich serbisch bewohnten Dorf Laplje Selo wurde die dortige orthodoxe Kirche von Albanern überfallen und Kirchengegenstände gestohlen, in zwei Dörfern der Gegend von Gjakova erpressten zwei Räuber Geld von der serbischen Bevöl-

¹⁵²⁴ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 11. März 1903, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

¹⁵²⁵ Telegramm Muthsam, Prizren, 19. Mai 1903.

¹⁵²⁶ So beispielsweise in Gjakova. Vgl. Halla an Gołuchowski, Prizren, 4. Februar 1904, Nr. 12. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁵²⁷ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 12. Januar 1904, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401; Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 27. Januar 1904, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Im Mai 1904 wurde ebenfalls ein serbischer Gendarm von einem Albaner aus Rugova angeschossen und verwundet. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Weitere Fälle vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 24. März 1905, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Auch in Gjakova hielt der Widerstand gegen serbische Gendarmen an. Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 8. Februar 1904, Nr. 3. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

kerung, auf dem Markt von Sjenica wurde ein orthodoxer Bauer von einem „Türken“ beim Handeln um eine Ziege mit dem Messer niedergestochen. Außerdem wurden in der Region Gjakova und Peja eine orthodoxe Frau und zwei serbische Brüder ermordet, bei Gusinje wurde ein Montenegriner erschossen aufgefunden – in den letzten drei Fällen waren die Täter unbekannt. Erwähnt wurde auch ein Streit unter Serben, in dessen Verlauf zwei Serben getötet und drei verwundet wurden. Neben den Übergriffen auf Orthodoxe wurden außerdem die Erschießung eines katholischen Hirten durch Räuber erwähnt, die Ermordung eines Muslims durch einen muslimischen Feldhüter, die Tötung eines „Bosniaken“ aus dem Hinterhalt und eines Muslims durch einen unbekannten Täter sowie Konflikte mit tödlichem Ausgang zwischen zwei Soldaten sowie zwei Muslimen. Neben dem bereits erwähnten Fall des innerserbischen Konflikts zählte der Bericht einen einzigen weiteren Fall auf, in dem Orthodoxe als Täter aufscheinen. So brannten Serben aus Stari Kolašin mehrere Muslimen gehörige Sennhütten nieder.¹⁵²⁸ Deutlich wird hier die Vielfalt der unterschiedlichen Konflikte. Neben Raubüberfällen, Handelsstreitigkeiten auf dem Markt und persönlichen Konflikten, richtete sich die Gewalt in einem Fall gegen einen serbischen Gendarmen.

Gegen Ende des Jahres 1904 zeigte sich immer deutlicher, dass zwar Orthodoxe als Gendarmen eingesetzt wurden, diese aber wiederholt von albanischen Muslimen angegriffen wurden. Die osmanischen Lokalbehörden waren nicht in der Lage oder gewillt, Orthodoxe zu schützen, vielmehr konnte es vorkommen, dass diese verhaftet wurden, wenn sie sich gegen Gewalt zur Wehr setzten, wie beispielsweise im Fall der beiden Gendarmen Pera Savić und Petro Pavlović, die von Haxhi Mulla Zeka, einem in Peja einflussreichen Albaner, bedroht wurden.¹⁵²⁹ Im März 1905 hatte sich die Lage im westlichen Kosovo derart verschlechtert, dass sich die serbische Gemeinde in Peja in einem Beschwerdebrief an sämtliche Konsuln in Skopje wandte, in dem festgehalten wurde:

„Nach allen Drangsalen türkischer und albanesischer Gewaltherrschaft, welche unser serbisches Volk zur Erhaltung des christlichen Glaubens durch Jahrhunderte in diesen Gegenden über sich ergehen ließ, sind heute die letzten Tage unseres traurigen Daseins angebrochen.

Seit einigen Tagen sieht die türkische Behörde machtlos und gleichgültig dem willkürlichen Treiben der Arnauten zu. Aus Stadt und Land strömen dieselben zusammen, halten geheime und öffentliche Versammlungen ab, in welchen sie ihre

¹⁵²⁸ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵²⁹ Lejhanec an Gołuchowski, Prisren, 17. December 1904, Nr. 216. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

höllischen Absichten fassen uns alle, die wir uns mit dem Kreuze bekreuzigen, auszu-
zurotten. [...]“¹⁵³⁰

In dem Brief wurde weiter geschildert, dass auf dem Markt der Tabakverkäufer Ramir Ukjaun den serbischen Gendarmen Luka Ristić überfallen und mit einem Säbel gefährlich verletzt hatte. Dieser konnte sich retten und wurde ins Krankenhaus eingeliefert. Der Mörder konnte entkommen,

„[...] denn auf allen Seiten standen schon Arnauten bereit um ihn zu retten – und sie retteten ihn. Der Plan der Türken und Arnauten ging dahin, mit Luka anzufangen, dadurch eine größere Schlächtereier hervorgerufen und dann mit dem hiesigen serbischen Christentum endgiltig [sic] aufzuräumen. Und weil ihnen dies vorläufig nicht gelungen ist, beabsichtigen sie ähnliche Überfälle zu wiederholen und dann alle Christen niederzumetzeln, was sicher auch bald geschehen wird!

[...] In dieser verzweiferten Lage stoßen wir den letzten Angstschrei aus, indem wir dieses Gesuch an alle europäischen Großmächte richten und sie bitten uns nach Kräften zu helfen. Wir appellieren [sic] hiebei an das christliche Menschengefühl und bitten Sie alleruntertänigst, haben Sie christliches Mitleid und Gnade, retten Sie uns, erlösen Sie uns, befreien Sie uns oder öffnen Sie uns die Tore Ihrer weiten Länder, geben Sie uns die Mittel und die Möglichkeit dorthin auszuwandern.“¹⁵³¹

In der Wahrnehmung der Konsuln gingen die osmanischen Behörden bei Vorfällen gegen Christen nicht gegen die Täter vor, nur in wenigen Fällen wurden die Vergehen zur Anklage gebracht, im Gegensatz zu Vorkommnissen, in denen Muslime die Opfer waren.¹⁵³²

Auch in Gjakova hatte sich die Lage im Sommer 1905 zugespitzt. Hier hatten albanische Muslime beschlossen, den angekündigten Besuch des russischen und des österreichisch-ungarischen Konsuls „gewaltsam“ zu verhindern, „[...] sich der christlichen Gendarmen zu entledigen, sowie die christliche, und namentlich die orthodoxe Bevölkerung eventuell durch Vornahme von Hausdurchsuchungen zu entwaffnen.“¹⁵³³ Der österreichi-

¹⁵³⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 24. März 1905, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵³¹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 24. März 1905, Nr. 23. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Die schwierige Lage der orthodoxen Bevölkerung insbesondere im westlichen Kosovo in der Region Gjakova und Peja beschrieb auch der Jesuitenmissionar Pasi, der die Region Ende des 19. Jahrhunderts besuchte. Vgl. CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 130-132.

¹⁵³² So der serbische Konsul Avramović in Prishtina 1903. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 154-155.

¹⁵³³ Lejhanec an Gołuchowski, Prishtina, 3. Juli 1905, Nr. 70. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

chisch-ungarische Vizekonsul in Prizren beschrieb die Stimmung der Muslime im westlichen Kosovo wie folgt:

„Der stärkste Haß und Übermut der Mohammedaner kehrt sich gegen die schwächere orthodoxe Bevölkerung, welche vor zwei Jahren in der irrigen Meinung, die Zeiten der türkischen Bedrückung seien auf immer vorüber, das Haupt etwas zu hoch aufgerichtet hatte und jetzt dafür schwere Buße erleidet.“¹⁵³⁴

Unter solchen Umständen, so der österreichisch-ungarische Diplomat, seien im Sancak İpek „[...] nur noch schwache Überreste der Reform vorhanden [...]“. Von den vier christlichen Gerichtsbeisitzerposten in Peja, Gjakova, Gusinje und Berat sei lediglich der erste besetzt, praktisch aber ohne Bedeutung. Christliche Gendarmen seien nicht mehr vorhanden. Abgesehen von mehreren missglückten Attentaten seien fünf orthodoxe Gendarmen ermordet worden, die Täter seien zwar bekannt, aber noch immer frei. Ebenso hätten sämtliche orthodoxe Feldhüter ihre Arbeit aufgegeben und es seien – wie in der Zeit zuvor – erneut ausschließlich Muslime¹⁵³⁵ angestellt worden, auch wenn die Orthodoxen weiterhin als Feldhüter auf dem Papier stünden. Etwas besser sei die Lage in Prizren, wo je zwei Orthodoxe als Gerichtsbeisitzer und Gendarmen tätig waren, und in Tetovo, wo ein Katholik als Beisitzer im Gericht saß. Schließlich verglich der österreichisch-ungarische Vizekonsul auch die Lage der orthodoxen und der katholischen Bevölkerung und kam zu dem Schluss:

„Die Lage der katholischen Bevölkerung ist, wenn auch keine gute, so doch eine erträglichere, was sie einerseits der anerkannten persönlichen Tapferkeit, andererseits der Blutverwandtschaft mit den mohamedanischen Albanesen zu verdanken hat.“¹⁵³⁶

Ganz ähnlich äußerte sich Ende des 19. Jahrhunderts auch der Jesuitenmissionar Pasi, der die Meinung vertrat, dass zwar auch die Katholiken unter Übergriffen von Muslimen litten, aber in einem weitaus geringeren Maße als Orthodoxe. Der Hauptgrund hierfür sei vor allem darin zu sehen, dass die Katholiken auch Waffen trugen, sich verteidigten und die Blutrache befolgten.¹⁵³⁷

¹⁵³⁴ Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 28. Juli 1905, Nr. 82. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁵³⁵ Auch in serbischen Dörfern waren zu Beginn des 20. Jahrhunderts NUŠIĆ, Kosovo, Bd. 1, 101 zufolge ausschließlich Albaner als Feldhüter tätig.

¹⁵³⁶ Lejhanec an Gołuchowski, Prisen, 28. Juli 1905, Nr. 82. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁵³⁷ CORDIGNANO, L'Albania, Bd. 2, 131.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Behandlung von Katholiken und Orthodoxen hinsichtlich der Aufnahme in den Gendarmeriedienst zu Beginn des 20. Jahrhunderts war sicherlich die Tatsache, dass Ersterer bereits vor der Reform in der Gendarmerie gedient hatten und aus diesem Grunde auch in der Öffentlichkeit bewaffnet auftraten, im Gegensatz zu Orthodoxen, die zwar oft auch über Waffen verfügten, diese aber nicht öffentlich tragen durften und deswegen im Haus aufbewahrten. Die gewaltsamen Übergriffe muslimischer Albaner auf christliche Gendarmen galten ausschließlich orthodoxen Christen. Der starke Widerstand gegen eine Aufnahme von Serben in die Gendarmerie ist auch vor dem Hintergrund einer zunehmenden Bewaffnung der orthodoxen Bevölkerung insbesondere in den Grenzgebieten des Osmanischen Reiches durch Montenegro und Serbien sowie muslimischer Ängste vor einem Eindringen serbischer Banden aus Serbien und dem Waffenschmuggel zu sehen.¹⁵³⁸

Dass nun Orthodoxe in der Öffentlichkeit Waffen trugen, wurde aber nicht nur von albanischen Muslimen, sondern auch von albanischen Katholiken als Zurücksetzung betrachtet. Zu Konflikten kam es vor diesem Hintergrund nicht nur zwischen muslimischen Albanern und Serben. Katholiken fühlten sich gegenüber der orthodoxen Bevölkerung benachteiligt und waren der Meinung, in einem geringeren Maße für den Gendarmeriedienst berücksichtigt zu werden. Der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica berichtete von wiederholten Beschwerden der albanischen Fandi seit dem Winter 1903/1904, in denen diese sich beklagten, bei der Ernennung neuer Gendarmen den Serben gegenüber benachteiligt zu werden. Darüber hinaus erwähnten die Fandi „[...] ungerechtfertigte Anschuldigungen seitens der serbisch-orthodoxen Bevölkerung, beziehungsweise Bedrückung durch die serbischen Reform-Gendarmen [...]“. Gemäß dem österreichisch-ungarischen Diplomaten, der freilich selbst eine starke katholische Sicht einnahm, waren die Klagen großteils begründet. So seien in Peja 30 serbische Gendarmen, jedoch lediglich fünf katholische Gendarmen eingestellt worden. Auch die „grundlose Verfolgung“ der Katholiken entspreche gemäß seinen Informationen den Tatsachen.¹⁵³⁹ Ähnlich sei die Lage in Gjakova, wo die Klagen der Katholiken ebenfalls zuträfen. Hier dienten lediglich zwei katholische, dagegen zwölf orthodoxe Gendarmen, obwohl Orthodoxe ausschließlich in der Stadt Gjakova

¹⁵³⁸ Vgl. die Kapitel IV.2. und VII.4. Siehe auch die Berichte Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 27. Januar 1904, Nr. 3, Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. Februar 1904, Nr. 9 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 15. April 1904, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵³⁹ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 28. Mai 1904, Nr. 36. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

die Katholiken zahlenmäßig überträfen, in der gesamten Kaza hingegen seien die Katholiken in der Mehrheit.¹⁵⁴⁰

Ein wesentlicher Grund für den Missmut albanischer Muslime über die Aufnahme von Orthodoxen in die Gendarmerie ist aber auch darin zu sehen, dass muslimische Gendarmen entlassen wurden, um freie Posten für Christen zu schaffen, wie der serbische Konsul selbst festhielt.¹⁵⁴¹ Hier zeigt sich, dass Gewalt insbesondere sozial motiviert war und vor dem Hintergrund sich verändernder Machtverhältnisse in der lokalen Gesellschaft im Vilayet Kosovo zu sehen ist.

Überfälle auf Kirchen und Klöster und der Widerstand gegen den Bau von Kirchen und die Anbringung von Kirchenglocken

Neben dem Widerstand gegen eine erhöhte Präsenz von Christen im Gendarmerie- und Polizeidienst richtete sich der Widerstand von albanischen Muslimen auch gegen den verstärkten Kirchenbau und die zunehmende Anbringung von Glocken an den Kirchen seit dem Ende des 19. und vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts. 1870 gelang es etwa albanischen Muslimen, den Bau einer orthodoxen Kirche in Dibra zu verhindern, die osmanische Lokalbehörde konnte nichts unternehmen.¹⁵⁴² 1873 wurde an Ostern im Zuge einer allgemeinen Verschlechterung der öffentlichen Sicherheit die neu erbaute orthodoxe Kirche in Tetovo in Brand gesteckt, die Kirchenkasse und wertvolle Gegenstände wurden geraubt, die Täter blieben frei.¹⁵⁴³ Bei Überfällen auf Kirchen und Klöster spielte neben dem religiösen Aspekt sicherlich auch die Aussicht auf reiche Beute eine entscheidende Rolle, was als wesentlicher Motivationsfaktor für derartige Überfälle mitberücksichtigt werden muss. Wiederholt war das serbische orthodoxe Kloster Visoki Dečani Ziel von Angriffen,¹⁵⁴⁴ in der Nähe des Klosters wurde im Januar 1904 ein serbischer Priester erschossen,¹⁵⁴⁵ im Mai desselben Jahres wurde auf die christlichen Gendarmen geschossen, die die serbische

¹⁵⁴⁰ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 13. Juli 1904, Nr. 116. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵⁴¹ PERUNIČIĆ (Hg.), Svedočanstvo, 156.

¹⁵⁴² Lippich an Beust, Prisen, 19. September 1870, Nr. 7. HHStA PA XXXVIII/Kt. 189.

¹⁵⁴³ Lippich an Andrassy, Prisen, 5. Juni 1873, Nr. 4. HHStA PA XXXVIII/Kt. 200.

¹⁵⁴⁴ So etwa im Mai 1903 unter der Führung von Sulejman Aga. Vgl. Telegramm Muthsam, Prizren, 3. Mai 1903, Nr. 8 und Telegramm Muthsam, Prizren, 17. Mai 1903, Nr. 14. Ebenso Februar 1904, vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 4. März 1904, Nr. 14 und Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 6. März 1904, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Im Februar 1904 überfielen 150 Albaner aus Rugova die serbische Patriarchatskirche, die Priester flohen nach Peja. Die Kirche, die die Albaner drei Tage besetzt hielten und die gemäß den Darstellungen mancher Zeitungen zerstört wurde, blieb tatsächlich unversehrt, ebenso die Mönche. Bereits in den 1840er Jahren, wahrscheinlich auch schon früher, war das Kloster Ziel von Plünderungen. Vgl. MIKIĆ, Društvene i ekonomske prilike, 20.

¹⁵⁴⁵ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 12. Januar 1904, Nr. 5. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

Patriarchatskirche in Peć bewachten, ein orthodoxer Gendarm wurde tödlich verletzt, auch auf das Kloster Visoki Dečani fielen erneut Schüsse.¹⁵⁴⁶ Neben Klöstern wurden wiederholt Kirchen angegriffen und überfallen. Im April 1904 berichtete der österreichisch-ungarische Konsul aus Mitrovica über die Plünderung einer serbischen Kirche zwischen Prishtina und Vuçitrn, der Opferstock war geraubt worden.¹⁵⁴⁷ Wie dieses Beispiel erneut zeigt, vermischten sich häufig religiöse und ethnische mit sozialen und ökonomischen Aspekten.

Innerhalb der orthodoxen Bevölkerung waren – dies zeigen die bereits mehrfach zitierten Beschwerdebriefe – Ängste vor gewaltsamen Übergriffen tief verwurzelt. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist ein Bericht des serbischen Vizekonsuls Stanković aus Prishtina, der 1891 den Widerstand der albanischen Muslime in Drenica gegen die osmanischen Lokalbehörden im Zuge administrativer Umgestaltungen schilderte. Stanković zufolge suchten einige albanische Chiefs das nahegelegene Kloster Devič auf und versicherten dem dortigen Priester und dem Lehrer, diese hätten von der „albanischen Versammlung“ nichts zu fürchten, da sie – die Albaner – ausschließlich gegen die osmanischen Behörden Widerstand leisteten, gegen die Kirche und die Schulen aber hätten sie nichts einzuwenden.¹⁵⁴⁸

Besonders intensiv waren die Auseinandersetzungen wegen neuangebrachter Glocken an den Kirchen. In Skopje beispielsweise finanzierte die katholische Gemeinde, die seit 1885 eine kleine Glocke in ihrer Kirche läuten durfte, 1891 aus eigenen Mitteln eine weitere Glocke und brachte diese neben der Kirche auf einem Gerüst an. Um die Frage, ob die Glocke berechtigt dort hängen und geläutet werden dürfte, entbrannte ein heftiger Konflikt mit der lokalen muslimischen Gemeinde. Die osmanische Polizei entfernte die Glocke, die Katholiken erhielten aber 1892 die Erlaubnis, eine neue Kirche in Skopje zu erbauen, die auch die Befugnis des Glockenläutens beinhaltete. Während der Streitigkeiten zwischen Katholiken und osmanischer Lokalbehörde äußerte die orthodoxe Bevölkerung in Skopje ihrerseits den Wunsch, ebenfalls – wie die Katholiken – ihre Glocken läuten lassen zu dürfen. Der neue Vali, der 1893 sein Einverständnis mit dem Läuten der Glocken erklärt hatte, erwähnte, dass wohl aus Eifersucht auch die Orthodoxen dieses Recht für sich möglicher-

¹⁵⁴⁶ Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 11. Mai 1904, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385. Über die Gründe des Überfalls existierten unterschiedliche Vermutungen. Der österreichisch-ungarische Konsul berichtete, dass „türkische Kreise“ in Peja behaupteten – seiner Meinung nach „vielleicht nicht zu Unrecht“, dass die „ultraserbische Partei“ in Peja, die den Aufenthalt der russischen Mönche im Kloster ablehnte, die Albaner zu dem Überfall angestiftet hätte.

¹⁵⁴⁷ Zambaur an Goluchowski, Mitrovica, 15. April 1904, Nr. 28. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵⁴⁸ Stanković an Đorđević, Priština, 22. Januar 1891, Nr. 17. AS MID PO 1891 Fasz. V/Dos. III.

weise beanspruchen würden. Aus diesem Grund wies der österreichisch-ungarische Konsul den katholischen Priester in Skopje an, die Glocken lediglich in Maßen läuten zu lassen.¹⁵⁴⁹

Zu Beginn des 20. Jahrhundert äußerte sich verstärkt muslimischer Widerstand gegen die zunehmende Sichtbarkeit christlicher Gotteshäuser im öffentlichen Raum. Während 1903 etwa Shaban Binaku, der Stammeschef des Krasniqi, sich gegen den Bau einer katholischen Kirche in Gjakova äußerte,¹⁵⁵⁰ boykottierten im Frühjahr 1904 unter der Führung Halim Efendis, des Direktors der Prizrener Medrese, die Muslime der Stadt die christlichen Geschäfte und bekräftigten ihren Entschluss durch einen Eid auf den Koran. Unmittelbarer Anlass war die Errichtung eines Glockenturms an der orthodoxen Kirche in Prizren. Die Muslime schickten Boten in die umliegenden Dörfer, die die dortigen muslimischen Bewohner aufforderten, bei Christen nichts zu kaufen. Um die Einhaltung des Boykotts durchzusetzen, wurden in Prizren die christlichen Geschäfte unter Beobachtung gestellt und Muslimen, die sich nicht an den Boykott hielten, Strafen angedroht. Die Bewegung richtete sich dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul zufolge auch gegen die osmanische Lokalbehörde, die das Anbringen von Glocken an der katholischen und der orthodoxen Kirche genehmigt hatte.¹⁵⁵¹ Ende April berichtete auch der österreichisch-ungarische Konsul in Mitrovica über die Entwicklungen in Prizren und hielt fest, es sei

„[...] die bekannte Verschwörung der Mohammedaner wegen Anbringung neuer Glocken in der katholischen und orthodoxen Kirche, jeden Geschäftsverkehr mit den Christen einzustellen, worunter die letzteren bereits sehr mehreren Wochen empfindlichen materiellen Schaden erleiden.“¹⁵⁵²

Der Boykott von Geschäften war ein wirksames Mittel, jemanden wirtschaftlich zu benachteiligen oder sogar seiner Lebensgrundlage zu berauben. Eine ähnliche Wirkung hatte die Maßnahme, Pachtbauern von ihren Gütern zu vertreiben, wie dies einem österreichisch-ungarischen Konsulatsbericht zufolge 1904 in Prizren der Fall war und auch in Peja innerhalb muslimischer Kreise diskutiert wurde. So seien „[...] Nachrichten ein[gelaufen], denen zufolge die Ipeker Mohammedaner das Beispiel Prizrens nachahmen und die serbi-

¹⁵⁴⁹ Vgl. hierzu DEUSCH, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat, 235-243. Siehe auch die Berichte des österreichisch-ungarischen Konsuls Schmucker zu diesem Konflikt in HHStA PA XII/Kt. 269, Liasse XVI Üsküber Glockenaffaire 1891.

¹⁵⁵⁰ Muthsam an Gołuchowski, Prizren, 11. März 1903, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 400.

¹⁵⁵¹ Halla an Gołuchowski, Prizren, 17. April 1904, Nr. 72. HHStA PA XXXVIII/Kt. 401.

¹⁵⁵² Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 29. April 1904, Nr. 30. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

schen Geschäftsleute boykottieren, die orthodoxen Colonen türkischer Agas von den Čiftliks vertreiben wollen [...].¹⁵⁵³

Übertriebene Schilderung und Ethnisierung von Gewalt durch die lokale serbische Bevölkerung und serbische Diplomaten

Die Lektüre der zeitgenössischen Konsulatsberichte vermittelt ein hohes Konfliktpotential zwischen Muslimen und Christen. Albanische Muslime erscheinen in der überwiegenden Anzahl der Fälle als Gewaltakteure. Insgesamt ist zu berücksichtigen, dass sich die Wahrnehmung der Diplomaten neben der Analyse der politischen Situation vor allem auf Spannungen und Konflikte zwischen Muslimen und Christen konzentrierten. Für quantitative Aussagen über die Häufigkeit von Konflikten sind diese Quellen deshalb mit Vorsicht zu verwenden, über die Qualität von verschiedenen Gewaltformen liefern sie jedoch wertvolle Hinweise. Gleichzeitig belegen sowohl österreichisch-ungarische als auch serbische Konsulatsberichte, dass albanische Gewalt gegen Serben zum Teil in ihrem Ausmaß übertrieben wurde – dass es solche aber tatsächlich gab, ist unbestritten und wurde von albanischen Muslimen selbst eingeräumt.¹⁵⁵⁴ Die Nachforschungen des österreichisch-ungarischen Konsuls in Mitrovica beispielsweise hatten 1904 ergeben, dass die Beschwerden des russischen und des serbischen Konsuls bezüglich albanischer Übergriffe auf serbische Gendarmen zum Teil übertrieben waren. In einigen Fällen, so der Diplomat, seien die Beanstandungen des russischen Konsuls nicht ganz korrekt gewesen und hätten auf Berichten lokaler Serben beruht, die nicht ganz den Tatsachen entsprächen. Dies sei durch die Aussagen des russischen Konsuls selbst auch bestätigt worden.¹⁵⁵⁵

Auch serbische Beobachter machten, wenn auch selten, ähnliche Beobachtungen. Während die meisten der serbischen Konsuln die Gewalt, die von Albanern gegen Serben ausging, als sehr hoch einstufen, gab es auch einige kritischere Stimmen. So hielt Milan Rakić, der 1905 als Sekretär des damaligen serbischen Konsuls in Prishtina mit diesem eine Reise nach Peja unternahm, fest, dass es seit ihrer Ankunft in Peja am 5. Juli bis zum 19. Juli keinen einzigen Mord in der Nahiye İpek gegeben habe.¹⁵⁵⁶ Rakić betonte, dass er im Gegensatz zum Konsul nicht der Meinung sei, dass die Lage in Kosovo völlig hoffnungslos sei, so wie sie in den Berichten des Konsuls häufig dargestellt werde. So seien vom 1. Ja-

¹⁵⁵³ Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 11. Mai 1904, Nr. 32. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵⁵⁴ So etwa Ajdin und Ferat Draga 1898 in einem Gespräch mit dem Sekretär des serbischen Konsuls in Prishtina. Vgl. PERUNIČIĆ (Hg.), Pisma, 318.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Zambaur an Gołuchowski, Mitrovica, 16. Juli 1904, Nr. 47. HHStA PA XXXVIII/Kt. 385.

¹⁵⁵⁶ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 58-59.

nuar bis 1. Juni 25 Serben in den Sancaks İpek, Prizren und Priştine getötet worden, hiervon seien aber vier abzuziehen, da diese Morde von Serben verübt worden waren, bei drei weiteren Fällen sei der Täter nicht bekannt. Folglich hätten Albaner in sechs Monaten 18 Serben getötet. Rakić war der Meinung, dass diese Zahl nicht derart hoch sei, um daran zu verzweifeln, ja in Serbien habe es im gleichen Zeitraum mehr Tote gegeben. Insgesamt würde die Gewalt in den Berichten höher dargestellt werden als sie in Wirklichkeit sei, was daran liege, dass die Dorfbewohner und Vertrauensmänner der Konsuln in ihrer Berichterstattung häufig übertrieben, um auf diese Weise finanzielle Hilfen oder Waffen und Munition zu erhalten.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁷ RAKIĆ/MITROVIĆ, Konzulska pisma, 50-52.

VIII. Gewalt und Krieg: Erfahrungen, Wahrnehmungen, Deutungen

1. Der serbisch-osmanische Krieg 1877/78 und seine Folgen

Wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt wurde, waren bereits die Jahre 1875–1877 durch ein hohes Gewaltpotential in Kosovo gekennzeichnet, auch wenn die Region selbst, abgesehen von nördlichen Teilen des Vilayets Kosovo – der Region Niš und dem Sancak Yeni Pazar –, nicht direkt Teil der kriegerischen Auseinandersetzungen mit Serbien und Montenegro im Jahr 1876 war. Der Krieg hatte immerhin die Stadt Novi Pazar erreicht und hatte Rückwirkungen bis nach Prizren, wo sich Gewalttaten gegen Christen häuften. Die Osmanen schlugen die serbische Armee rasch zurück, wobei es bei der Rückeroberung der Städte auch zu gewaltsamen Übergriffen auf die christliche Bevölkerung kam, die zum Teil floh.¹⁵⁵⁸ Bereits im November 1876 wurde ein Waffenstillstand geschlossen, dem im Februar 1877 ein Friedensvertrag folgte. Montenegro kämpfte weiter, konnte jedoch nur geringe Landgewinne verzeichnen.¹⁵⁵⁹

Nun waren im Rahmen des serbisch-osmanischen Krieges weite Teile des Vilayets Kosovo von Kriegsgewalt betroffen. Im Gefolge des russisch-osmanischen Krieges, der im April 1877 ausgebrochen war, erklärte auch Serbien Mitte Dezember 1877 dem Osmanischen Reich den Krieg. Diesmal gelang es der serbischen Armee in nur wenigen Wochen, Niš, Pirot, Prokuplje, Kuršumlje, Leskovac, Vranje, Podujevo, Gjiilan und Kačanik zu erobern. Serbische Armeeeinheiten befanden sich bereits kurz vor Prishtina und rückten von Kačanik Richtung Prizren vor, als Ende Januar Russland und das Osmanische Reich einen Waffenstillstand schlossen, der auch eine Einstellung der serbischen Kriegshandlung beinhaltete. Gemäß dem im Juli 1878 unterzeichneten Berliner Vertrag wurden Montenegro nordwestliche Teile des Vilayets Kosovo zugesprochen, unter anderem der Ort Gusinje, wovon aber aufgrund des albanischen Widerstandes schließlich abgesehen wurde und Montenegro stattdessen Ulcinj erhielt. Serbien konnte den Sancak Niš behalten, seine Truppen, die sich noch in der Region Gjiilan aufhielten, mussten sich jedoch zurückziehen.¹⁵⁶⁰

Wie im Folgenden herausgearbeitet wird, wirkten sich die Kriege Montenegros und Serbiens nachhaltig auf die weiteren politischen Entwicklungen in der Region und auf das

¹⁵⁵⁸ Sreten L. POPOVIC, *Putovanje po novoj Srbiji (1878 i 1880)*. Beograd 1950, 345.

¹⁵⁵⁹ IPPEN, *Novibazar*, 40–42. Zu dem Krieg Serbiens und Montenegros siehe auch R. Grant BARNWELL, *The Russo-Turkish War*. Philadelphia 1877, 399–413.

¹⁵⁶⁰ HOZIER, *The Russo-Turkish War*, Bd. 2, 794–795. Siehe auch Jelinek an Zichy, Prizren, 23. Januar 1878, Nr. 2. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359. Vgl. auch MALCOLM, *Kosovo*, 200.

Zusammenleben von Muslimen und Christen aus. Zum einen kam es zu einer Mobilisierung albanischer Muslime gegen die Abtretung der von Montenegro und Serbien eroberten Gebiete, zum Zweiten führten die Kriege auch zu einer Verschlechterung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen im Vilayet Kosovo. Zu beiden Entwicklungen trug auch die große Anzahl an muslimischen Flüchtlingen (*Muhaxhir*) aus den eroberten Gebieten bei, die sich großteils auch langfristig ansiedelten.¹⁵⁶¹ 1878 wurde vor diesem Hintergrund als Epochenjahr in der albanisch-serbischen Konfliktgeschichte gedeutet.¹⁵⁶² Es handelte sich hierbei nicht nur um die Flüchtlinge aus dem Sancak Niş, die vor den serbischen Truppen geflohen oder vertrieben worden waren, sondern zu einem kleineren Teil auch um Muslime, die aus Bulgarien, wo russische Truppen kämpften, in das Vilayet Kosovo gelangt waren. Dem österreichisch-ungarischen Vizekonsul in Prizren zufolge wurden Anfang Dezember 1877 etwa 2000 muslimische Flüchtlinge aus den bulgarischen Gebieten aufgenommen, in Prizren mussten Teile der lokalen Bevölkerung ihre Häuser räumen, Muslime stellten den Flüchtlingen 160 Häuser, die Serben 27 Häuser und die Katholiken acht Häuser zur Verfügung.¹⁵⁶³

Die Lage in Prizren war zu diesem Zeitpunkt äußerst angespannt. Die bevorstehende Kriegserklärung Serbiens wirkte alarmierend auf die Muslime der Region Gjakova, Peja, Prizren, Tetovo und Luma, die sich weigerten Hilfskontingente nach Shkodra zur Abwehr montenegrinischer Angriffe zu stellen und ausschließlich gegen Russland und Serbien bereit waren, in den Krieg zu ziehen. Zeitgleich herrschte auch innerhalb der Christen der Stadt große Angst, da die Ankunft von *Başibzuks* aus Luma erwartet wurden, die dieses Mal im serbischen Stadtviertel untergebracht werden sollten, und gewaltsame Übergriffe wie 1876 befürchtet wurden. Die Lage war österreichisch-ungarischen Diplomaten zufolge sehr unsicher, bei eventuellen Gewalttätigkeiten könnten die Christen kaum geschützt werden, da Prizren aufgrund des russisch-osmanischen Krieges über keine osmanischen Truppen und nur wenigen Gendarmen verfügte. Zu großer Aufregung in der christlichen

¹⁵⁶¹ So bereits MALCOLM, Kosovo, 228. Ausführlich CLEWING, Der Kosovokonflikt als Territorial- und Herrschaftskonflikt, 185-186; CLEWING, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo, 45-48. Dieser Interpretation folgte auch MÜLLER, Staatsbürger auf Widerruf, 122, 128-138. Allgemein zur muslimischen Emigration aus Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Wolfgang HÖPKEN, Flucht vor dem Kreuz? Muslimische Emigration aus Südosteuropa nach dem Ende der osmanischen Herrschaft (19./20. Jahrhundert), *Comparativ* 6 (1996), 1-24. Vgl. hierzu jüngst auch Isa BLUMI, Ottoman Refugees, 1878-1939. Migration in a Post-Imperial World. London u. a. 2013.

¹⁵⁶² So vor allem Clewing (ebenso Müller). Zur Bedeutung der *muhaxhir* in der Bildung der Liga von Prizren vgl. Konrad CLEWING, Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religionen übergreifenden Nationenkonzepts, in: Alois MOSSER (Hg.), Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten. Frankfurt am Main u. a. 2006, 147-181, hier 160-163.

¹⁵⁶³ Jelinek an Zichy, Prizren, 30. November 1877, Nr. 30. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

Bevölkerung führte der Mord an dem aus Serbien stammenden serbischen Kaufmann Spaso Nesić, der aus dem serbischen Fürstentum auf dem Weg von Priština nach Shkodra in Prizren von einem „türkischen Fleischhauer“ ermordet worden war, nachdem dieser erfahren hatte, dass Nesić ein serbischer Untertan war und, wie der Vizekonsul festhielt, „[...] in demselben irgend einen politischen Emissär oder Spion erblickt haben mag.“¹⁵⁶⁴ Anfang Dezember, kurz vor der Eröffnung serbischer Kriegshandlungen, hielten sich in Prizren 6000 *Başibozuks* auf, die der Mutessarif des Sancaks Prizren nach Niş führen sollte, um so Sorge zu tragen, dass es auf dem Weg dorthin zu keinen gewaltsamen Ausschreitungen gegen Christen käme. Die mehrtätige Anwesenheit der zahlreichen *Başibozuks* in Prizren führte nach der Ankunft weiterer *Başibozuks* aus der Region Rahovec zu Schießereien in der Stadt. Als sich Nachrichten verbreiteten, dass die *Başibozuks* Geschäfte des Bazars ausraubten,

„[...] sperrten, wie auf ein gegebenes Zeichen oder im Vorgefühle einer drohenden Gefahr, alle Christen ihre Verkaufslokale und Magazine zu und seit jenem Augenblicke wurde für dieselben aller Handel und Wandel unterbrochen.

Die ganze christliche Bevölkerung hielt sich seitdem in ihren Wohnhäusern verborgen und war damit beschäftigt, alle werthvolleren Habseligkeiten in sichere Verstecke zu bringen und die nothwendigen Vertheidigungsmaßregeln gegen allfällige Angriffe Seitens der aufgeregten, muselmännischen Volksmassen zu treffen.

Trupps von 20-30 bis an die Zähne bewaffneter *Baschibozuk's*, viele mit geschwungenen *Jatagan's* in der Hand, durchstreiften lärmend und herausfordernd die Gassen, Drohungen aller Art gegen die Christen als: ‚euere Zeit *Giaurs* ist gekommen‘ ‚dießmal werden wir unsere Rechnungen mit euch abschließen‘ und ähnliche wurden ausgestoßen.

In der Nacht vom 5. auf den 6. und in jener auf den 7. d. [Monats] wurden 4-5 kleine Verkaufsläden ausgeplündert.

Die Aufregung in der Stadt wuchs von Stunde zu Stunde am 6. d. [Monats] und wurde noch dadurch gesteigert, daß an jenem Tage plötzlich die beunruhigendsten Gerüchte als: der *Vali* in Priština sei wegen christenfreundlicher Gesinnung von *Tscherkessen* ermordet worden, die Serben hätten die Grenze überschritten, die *Montenegriner* hätten Frauen und Kinder in albanesischen Ortschaften massacrirt u. d. g.

¹⁵⁶⁴ Jelinek an Zichy, Prisen, 30. November 1877, Nr. 30. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

offenbar in tendenziöser Absicht unter der Bevölkerung ausgestreut wurden und darauf berechnet waren, die exaltierten Gemüther noch mehr zu verwirren.“¹⁵⁶⁵

Die hier eindrücklich beschriebenen Vorgänge in Prizren vor dem Hintergrund des russisch-osmanischen Kriegs und kurz vor dem Beginn der Kriegshandlungen Montenegros und Serbiens zeigen, wie sehr in erster Linie die orthodoxe serbische Bevölkerung unter der Gewalt der *Başıbozüks* litt. Diese Zeit bildet eine zentrale Komponente in der serbischen Erinnerung. Sima Igumanov, der sich in einer kleinen Broschüre 1882 an die serbische Öffentlichkeit wandte, um über die schwierige Lage der Christen in Kosovo aufmerksam zu machen,¹⁵⁶⁶ betrachtete den russisch-osmanischen Krieg 1877/78 als einschneidende Zäsur. Den Serben sei vor dem Krieg, vor allem aber während des Kriegs „[...] das Recht auf Leben und überhaupt das Leben selbst genommen [...]“ worden,¹⁵⁶⁷ sie seien der Gewalt der *Başıbozüks* und der Räuber schutzlos ausgesetzt gewesen. Wie im Kapitel bereits angeschnitten, wurde hier das Bild von „fanatischen türkisch-muhammedanischen wilden *Başıbozüks*“ und „*Başıbozuk*-Albanern“ einerseits und „unglücklichen Christen“ andererseits gezeichnet.¹⁵⁶⁸ Igumanovs Deutungs- und Wahrnehmungskategorien bewegten sich in der Gegenüberstellung von christlich-muslimisch, europäisch-asiatisch und zivilisiert-wild.¹⁵⁶⁹ Der Schwerpunkt liegt auf den *Başıbozüks* und dem Aspekt von Raubmord; in diesem Zusammenhang verwendete Igumanov auch die Bezeichnung „Albaner“, so hielt er etwa an einer Stelle fest, dass „*Başıbozuk*-Albaner“ die serbischen Dörfer häufig überfielen.¹⁵⁷⁰ Zentral ist in dem Text auch die Kritik an den osmanischen Behörden, die die Serben nicht nur nicht schützten, sondern selbst Gewalt ausübten, indem sie die Serben regelrecht „verfolgten“ und *Başıbozüks* und Räuber in Schutz nähmen.¹⁵⁷¹ Heftig kritisierte Igumanov außerdem, dass entgegen den Bestimmungen des Berliner Vertrags die Minderheitenrechte nicht geachtet und die Reformen nicht umgesetzt wurden.¹⁵⁷² Nicht thematisiert wurde von ihm, dass Serbien selbst die diesbezüglichen Bestimmungen des Vertrags in seiner Politik im eroberten Sancak Niş nicht einhielt, wie noch weiter unten genauer

¹⁵⁶⁵ Jelinek an Zichy, Prisen, 10. Dezember 1877, Nr. 31. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

¹⁵⁶⁶ ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*. Sima Igumanov kritisierte, dass sich „unsere Šumadiner Brüder“ nicht für das Schicksal der Serben in „Altserbien“ interessieren, serbische Presse und Intellektuelle sollten über „unsere Plagen und Leiden“ (S. 3 Anm. 1, S. 6-8) berichten.

¹⁵⁶⁷ ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*, 13.

¹⁵⁶⁸ ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*, 13, 14, 16, 19-21.

¹⁵⁶⁹ Siehe hierzu MÜLLER, *Staatsbürger auf Widerruf*, 185-186.

¹⁵⁷⁰ ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*, 16.

¹⁵⁷¹ ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*, 18, 22, 28-29.

¹⁵⁷² ANDREJEVIĆ IGUMANOV, *Sadanje nesretno stanje*, 34-35.

beleuchtet wird. Auch in den Erinnerungen Nikola Popovićs werden den kriegesischen Auseinandersetzungen entscheidende Auswirkungen auf das albanisch-serbische Zusammenleben zugeschrieben: „Den Hass der Türken und Albaner gegenüber den Serben gab es seit jeher, aber aufgrund des Krieges 1876/8 [sic] hat er sich [...] verdreifacht.“¹⁵⁷³

Im serbisch-osmanischen Krieg, der Mitte Dezember 1877 eröffnet wurde, kämpften serbische Truppen gegen albanische *Başibozuks*, die in ganz Kosovo ausgehoben wurden, so aus der Region Gjakova, inklusive der Bergdistrikte, wo die Stämme der Krasniqi, Gashi und Bytyçi lebten, daneben aus der Region Has, Dibra, Luma und Tetovo:

„Aus allen christlichen Ortschaften des Kossovo’er Vilajets, welche von den Baschibozuk’s auf ihrem Marsche berührt wurden, dringen bereits Klage- und Hilferufe in die Öffentlichkeit und in Pristina selbst unter den Augen des Vali fühlt sich die christliche Bevölkerung nicht mehr sicher und hält sich in ihren Wohnhäusern verborgen.“¹⁵⁷⁴

Außer diesen irregulären Militäreinheiten standen praktisch keine regulären osmanischen Truppen zur Verteidigung der Gebiete zur Verfügung, da diese in den Kämpfen mit Russland gebunden waren. So waren die serbischen Truppen aufgrund ihres zahlenmäßigen Übergewichts und durch den Einsatz von Kanonen militärisch entschieden im Vorteil, während die *Başibozuks* lediglich mit einfachen, veralteten Gewehren und einer geringen Anzahl an Patronen ausgestattet waren. Die *Başibozuk*-Anführer übten diesbezüglich starke Kritik an der osmanischen Regierung und warfen dieser sogar Verrat vor. Neben einer unzureichenden Artillerie beklagten sie auch die ungenügende Verpflegung und den Mangel an Winterkleidung. Vor diesem Hintergrund sei es verständlich, so der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren, wenn die „Cooperation der [...] getäuschten Arnauten“, die bereits „beim Ausmarsche mehr Neigung zum Rauben und Plündern als zu einem ernsten, opferwilligen Kampf gegen den Feind bekundeten, [...] kläglich ausfallen sollte.“ So seien Desertionen von Albanern ein häufiges Phänomen. Zum Teil kehrten irreguläre Truppen, die in Prishtina mit Gewehren versorgt worden waren, ohne in den Kampf gezogen zu sein in ihre Wohnorte zurück. Viele *Başibozuks* seien aufgrund der Lage entmutigt. Auch die Muslime in Prishtina seien entschlossen, „[...] dem Feinde keinen Widerstand zu leis-

¹⁵⁷³ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 227.

¹⁵⁷⁴ Jelinek an Zichy, Prizren, 3. Januar 1878, Nr. 1. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359. Auch über Plünderungen von Tscherkessen wurde berichtet. Vgl. STANKOVIĆ, *Putne beleške*, 8-9.

ten und ohne weiteres zurückzukehren, wenn sie sich überzeugt haben würden, daß derselbe an Anzahl und besseren Waffen überlegen ist.“ Im Falle ihres Rückzugs vor dem Feind würden die Muslime beabsichtigen, sich telegraphisch an den Sultan zu wenden mit der Frage, ob die Regierung in der Lage sei, die Bevölkerung gegen den Feind zu schützen. Bei einer unbefriedigenden Antwort würden sie sich

„[...] gleich den Bosniern unter den Schutz Österreich-Ungarn's begeben. Der grundverhaßten russischen oder serbischen Herrschaft wolle man sich in keinem Falle unterwerfen, weil man überzeugt sei, daß man gewaltsam zum Übertritte zum Christenthum gezwungen werden würde, während die in Österreich-Ungarn herrschende Religionsfreiheit ihnen das ungestörte Verbleiben bei der Religion ihrer Väter sichert und sie sich glücklich schätzen würden als Unterthanen des althehrwürdigen, mächtigen Kaiserstaates zu werden [sic].“¹⁵⁷⁵

Gleichzeitig fürchteten die Christen in Prizren, dass die *Başibozuks* auf ihrem Rückzug von Prishtina in Prizren Gewalttaten begehen könnten. Hierzu hielt der österreichisch-ungarische Vizekonsul fest:

„Die Nachrichten aus allen, von Christen bewohnten Ortschaften, welche das Unglück hatten von den Baschibozuk's, insbesondere von jenen aus Debre und Kalkandelen, berührt zu werden, stimmen sämmtlich darin überein, daß zwar das nackte Leben der Christen geschont wurde, daß die Irregulären jedoch Schandthaten aller Art gegen dieselben begangen haben, und überall mehr oder weniger geplündert haben. Frauen und selbst Mädchen im zartesten Alter wurden von den wilden Horden entehrt. Die Stadt Wranja hat dieses Mal am meisten gelitten.“¹⁵⁷⁶

Als serbische Truppen im Winter 1877/78 in den Sancak Niş vordrangen, flohen Teile der muslimischen, vorwiegend albanischen Bevölkerung bereits vor Ankunft der Truppen aus Angst, ein großer Teil wurde dann durch die anrückenden serbischen Truppen vertrieben oder wanderte endgültig aus, nachdem die Region im Berliner Vertrag 1878 unwiderruflich an Serbien gefallen war.¹⁵⁷⁷ Die Befehle für die Vertreibungen kamen direkt aus Belgrad,

¹⁵⁷⁵ Jelinek an Zichy, Prisen, 23. Januar 1878, Nr. 2. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359. Siehe auch Jelinek an Zichy, Prisen, 3. Januar 1878, Nr. 1. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

¹⁵⁷⁶ Jelinek an Zichy, Prisen, 23. Januar 1878, Nr. 2. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 359.

¹⁵⁷⁷ PLLANA, *Les raisons*; UKA, *Dëbimi i shqiptarëve*, Bd. 3. Neben albanischen Muslimen handelte es sich auch um slawische Muslime, ethnische Türken und Tscherkessen. Aus einer Reihe von Ortschaften war die

während ein serbischer Armeekommandeur beispielsweise zögerte, die Befehle auszuführen.¹⁵⁷⁸ Ein Beamter aus Serbien, der die Region 1879 und 1880 bereiste, hielt in seinen Reisebeschreibungen fest:

„Von unseren Soldaten, die die Türken nach ihrer Niederlage in Gudelica, Pirot und Vranje in die Flucht schlugen, habe ich Erzählungen gehört, dass sie ganze Lager von Flüchtlingen in einem äußerst beklagenswerten Zustand gesehen haben. Auch das, was sie von ihrem Besitz retten konnten, mussten sie alles auf dem Weg zurücklassen, damit sie schneller fliehen konnten. Eine Menge an Vieh, aufgrund von Erschöpfung und Hunger verendet [...]. Kinder zurückgelassen, verloren, Frauen und Alte erstarrt vom Winter oder halbtot vor Müdigkeit und Hunger.“¹⁵⁷⁹

Ähnlich berichtete auch der britische Vizekonsul im Februar 1878 aus Prishtina:

„The Moslem inhabitants are flying from the districts occupied by the Servians between Nish and Gilan; the majority are reported moving towards Skoplje and Salonica, but on the road to Mitrovica many families were marching towards Bosnia. During the severe weather last and early this month, the fugitives suffered great privations, and the mortality amongst the children is said to be very great now from the effects of cold endured on the road.

The approach of the Servians seems to cause a regular panic amongst the Moslem population in the country districts. The panic is due not to any recent acts of cruelty, but to exaggerated reports that have been spread as to the conduct of Cossacks and their allies in Bulgaria.

In Prishtina, where, out of a population of 10,000, there are only some 1,500 Orthodox, the panic is among the Christians. As far as I can learn, on Thursday, February 7, the Arnaut Bashi-Bazouks plundered and burnt some Christian houses, killing fifteen men and one woman. At the time there were no regulars in the town, and the Bashi-Bazouks had been plundering for several days. The immediate cause of the massacre was an attack on the house of a man with whom one of the Arnauts had a blood feud. The Christian and his wife resisted, shooting four and wounding seven

muslimische Bevölkerung bereits 1876 geflohen, als serbische Truppen im ersten serbisch-osmanischen Krieg in die Sancaks Yeni Pazar und Niš einrückten. Vgl. PLLANA, *Les raisons*, 188.

¹⁵⁷⁸ Jovan HADŽI-VASILJEVIĆ, *Arbanaska liga – Arnautska kongra – i srpski narod u Turskom Carstvu (1878-1882)*. Beograd 1909, 12-13. Der serbischen Armee schlossen sich wohl auch lokale Serben an, zumindest erwähnte Nikola Popović einen solchen Fall in seinen Erinnerungen. Vgl. POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 243.

¹⁵⁷⁹ POPOVIĆ, *Putovanje*, 345. Siehe auch PLLANA, *Les raisons*, 190. Ähnlich erinnerte sich auch ein serbischer Schullehrer aus Leskovac. Siehe KOSTIĆ, *Oslobodenje*.

Moslems before they fell. In the evening Hafiz Pascha and a battalion of regulars arrived, and since then order has been maintained. The Bashi-Bazouks have been sent to their homes, but no one appears to have been punished. The Vali, Riffat Pascha, was in Pristina during the massacre, but from want of troops took no measures to suppress the riot. The matter is now being investigated by a Court of Inquiry.”¹⁵⁸⁰

Ganz ähnlich wie der österreichisch-ungarische Vizekonsul nahm folglich der britische Diplomat die Lage in Kosovo wahr. Er berichtete von Ängsten sowohl innerhalb der muslimischen als auch der christlichen Bevölkerung. In Prishtina fühlte sich die christliche Bevölkerung von Übergriffen bedroht, die aufgrund des Mangels an Truppen und Gendarmen kaum verhindert werden konnten, während die Muslime aufgrund der Kriegsereignisse und damit verbundenen Gerüchten über Kriegsgräuere in Panik waren. Auch vor diesem Hintergrund ist die Flucht von großen muslimischen Bevölkerungsgruppen bereits vor Ankunft der serbischen Truppen erklärbar. Die Muhaxhir flüchteten zunächst vor allem in den Osten Kosovos, in die Region Prishtina, Mitrovica, Ferizaj und Gjilan, zu kleineren Teilen auch in westliche und südliche Teile des Vilayets.¹⁵⁸¹ Die Anwesenheit der Flüchtling führte zu einer weiteren gewaltsamen Eskalationsdynamik im muslimisch-christlichen Zusammenleben, indem bereits vorhandene Bedrohungsängste bei alteingesessenen Muslimen in Kosovo weiter zunahmen, wie ein Bericht des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren im April 1878 veranschaulicht:

„Zu der allgemeinen Misstimmung der muselmännischen Bevölkerung haben un-
streitig auch die andauernden Zuzüge muselmännischer Flüchtlinge aus den von den
Serben und Russen besetzten türkischen Territorien, und mehr noch das unter den
Flüchtlingen herrschende Elend, verschlimmert durch die unter denselben an vielen
Orten ausgebrochene Typhus-Epidemie, nicht wenig beigetragen.
Im Prisrener Bezirke sind 5000, im Djakova’er circa 2000 der Flüchtlinge, selbstver-
ständig in der nothdürftigsten Weise, untergebracht.

¹⁵⁸⁰ DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo*, 56.

¹⁵⁸¹ Zu der Anzahl der Muslime aus den von Serbien eroberten Gebieten, die nach Kosovo flüchteten, gibt es unterschiedliche Angaben. Vgl. hierzu CLEWING, *Religion und Nation*, 160. Im gesamten Vilayet hielten sich 60 000 bis 70 000 Muhaxhir auf. So die britischen Angaben in Skënder RIZAJ, *Nëntë dokumente angleze mbi Lidhjen Shqiptare të Prizrenit (1878-1880)*, *Gjurmime albanologjike, seria e shkencave historike* 10 (1980/81), 181-206, 198. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren sprach hingegen von „mehr als 40 000“ Flüchtlingen für das gesamte Vilayet. Vgl. Waldhart an Haymerle, Prizren, 16. April 1880, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

Eine unmittelbare, zunächst für die Christen höchst bedauerliche Folge der gegenwärtigen prekären politischen Situation ist die allgemeine Unsicherheit des Lebens und des Eigenthums, welche sich seit einiger Zeit auch in Prisren und der nächsten Umgebung in sehr bedenklicher Weise verschlimmert hat.

Auf der Straße von hier nach den Eisenbahnstationen Lipljan und Veressovitz, in dem Engpasse von Cernaleva, einschließlich Prisren's, wurden in der letzten Zeit circa acht griechisch-orientalische Slaven meuchlings ermordet, und die Panique der Christen vor den Muselmännern geht so weit, dass mit dem Sonnenuntergange jeder öffentliche Verkehr in der Stadt aufhört und dass man es nicht wagt, selbst bei Tage, sich einzeln in die nächsten Umgebungen von wenigen Minuten Weges zu begeben.

Die Christen, d. i. die albanesischen Katholiken nicht minder als die griechisch-orientalischen Slaven, erwarten denn auch mit großer Besorgniß den weiteren Verlauf der politischen Ereignisse und setzen ihre ganze Hoffnung einzig auf Europa, daß auch die misslichen Verwaltungs- und Justizzustände dieses Landstriches geregelt und ihnen mit der neuen Ordnung der Dinge eine erträglichere Existenz, zum mindesten die Sicherheit des Lebens und des Eigenthumes, geschaffen werden würde.¹⁵⁸²

In den folgenden Jahren versuchten die Flüchtlinge wiederholt, in ihre alte Heimat zurückzukehren. Gemäß einem britischen diplomatischen Bericht vom November 1878 schickten sie Deputationen nach Belgrad und verfassten Petitionen, um offiziell ihren Wunsch auszudrücken, „loyale Untertanen“ Serbiens zu werden. Bei ihren Versuchen, die Grenze nach Serbien zu überschreiten, würden sie niedergeschossen.¹⁵⁸³ Albanische Kaufleute, die versuchten, in Niš zu bleiben, wurden mit Mord bedroht, Land und Besitz derjenigen, die flüchteten, wurden zu Niedrigstpreisen verkauft. In einem Beschwerdebrief albanischer Flüchtlinge aus Leskovac wurde geklagt, dass Häuser, Mühlen und Moscheen zerstört wurden.¹⁵⁸⁴ Tatsächlich sollten die Flüchtlinge gemäß dem Berliner Vertrag von 1878 die Möglichkeit besitzen, in ihre alten Wohnorte zurückzukehren. Die folgenden Jahre waren gekennzeichnet durch wiederholte Versuche der Flüchtlinge, zum Teil mit Gewalt nach Serbien zurückzukehren, zum Teil entwickelten sich hieraus regelrechte Überfälle und Raubzüge über die Grenze hinweg. Wie der britische Konsul 1880 aus Prizren berichtete,

¹⁵⁸² Actenstücke, Bd. 2, 96. Teile des Zitats auch bei CLEWING, Religion und Nation, 162. Weitere Berichte über die Flüchtlinge siehe Jelinek an Andrassy, Prisren, 6. August 1878, Nr. 16. HHStA PA XXXVIII/Kt. 225.

¹⁵⁸³ DESTANI (Hg.), Albania & Kosovo, 111.

¹⁵⁸⁴ Vgl. MALCOLM, Kosovo, 288.

entwickelten für den osmanischen Staat hieraus erhebliche Komplikation mit Serbien, das aufgrund der Einfälle von den Osmanen Entschädigung verlangte. Osmanische Truppen, die die Flüchtlinge von Grenzübertritten nach Serbien abzuhalten versuchten, wurden von diesen beschossen, und der Vali von Kosovo beriet sich mit den muslimischen Notabeln der Stadt.¹⁵⁸⁵ Noch 1880 schickten die Flüchtlinge Bittschreiben an die Großmächte und beklagten ihre schwierige wirtschaftliche Lage, wobei sie die Rückgabe ihres Landes und ihres Besitzes forderten.¹⁵⁸⁶ Albaner im östlichen Kosovo attackierten aus dem Hinterhalt auch die serbischen Truppen, die sich bis Sommer 1878 noch in der Region Gjilan aufhielten.¹⁵⁸⁷

Für die muslimische Bevölkerung war der serbisch-osmanische Krieg von 1877/78 eine ihre Existenz bedrohende Erfahrung von Kriegsgewalt und Vertreibung. Die Erinnerung lokaler Serben war, wie gezeigt, durch gewaltsame Übergriffe, Raub und Mord insbesondere durch *Başibozuks* geprägt. Daneben wurde die Ankunft serbischer Truppen aber als eine „Befreiung vom türkischen Joch“ empfunden. Wie Nikola Popović hervorhob, erwartete sich die lokale Bevölkerung den Zusammenbruch des osmanischen Reiches und die „Befreiung unseres geliebten Kosovo“.¹⁵⁸⁸

2. Der Erste Balkankrieg 1912/13

Zu einer Eskalation der Gewalt in Kosovo kam es während des Ersten Balkankriegs 1912/13, der als einschneidende Zäsur zu betrachten ist. Er beendete die fast 500-jährige osmanische Herrschaft in Kosovo, das Ende Oktober und Anfang November 1912 von montenegrinischen und serbischen Truppen erobert wurde. Serbien gelang es erst im Laufe des Jahres 1913, die Region tatsächlich unter seine vollständige Kontrolle zu bringen. Der Krieg hatte starke Rückwirkungen auf das interethnische und interreligiöse Zusammenleben in Kosovo. Für viele lokale Serben bedeuteten die Entwicklungen 1912–1913 eine „Befreiung“¹⁵⁸⁹ von der gehassten osmanischen Herrschaft, während albanische Muslime und al-

¹⁵⁸⁵ DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo*, 185. Auch der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren berichtete hierüber. Vgl. Waldhart an Haymerle, Prisen, 16. April 1880, Nr. 25. HHStA PA XXXVIII/Kt. 234.

¹⁵⁸⁶ DESTANI (Hg.), *Albania & Kosovo*, 187–188.

¹⁵⁸⁷ Bogumil HRABAK, *Prvi izveštaji diplomata velikih sila o Prizrenskoj Ligi*, *Balkanica* 9 (1978), 235–289, hier 253.

¹⁵⁸⁸ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 50–51, 242–243.

¹⁵⁸⁹ Vgl. hierzu die Überlegungen in Holm SUNDHAUSSEN, *Die Befreiung von Kosovo: Das Ende einer „unendlichen“ Geschichte?*, in: Wolfgang DAHMEN/Petra HIMSTEDT-VAID/Gerhard REDDEL (Hgg.), *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa*. Festschrift für Gabriella Schubert. Wiesbaden 2008.

banische Katholiken Opfer von massiver militärischer und paramilitärischer Gewalt wurden.¹⁵⁹⁰ Im Folgenden soll zunächst auf die unterschiedlichen Formen von Gewalt eingegangen werden und der Verlauf der Eroberung Kosovos durch Montenegro und Serbien sowie die Verwaltungspraxis beleuchtet werden. Dann wird nach der unterschiedlichen Wahrnehmung und Deutung des Ersten Balkankriegs bei lokalen Serben und Albanern gefragt.

Montenegro und Serbien erklärten Anfang beziehungsweise Mitte Oktober 1912 dem Osmanischen Reich den Krieg, Ende Oktober eroberten serbische Truppen Prishtina, Kumanovo und Skopje und drangen weiter nach Prizren vor, das Anfang November kapitulierte, während montenegrinische Truppen in Peja siegreich waren. Serbische und montenegrinische Truppen griffen Anfang November in einer gemeinsamen Aktion Gjakova und Montenegro an, traten dann aber in westlichen Teilen des Vilayets Kosovo als Konkurrenten um den Besitz der Gebiete auf.¹⁵⁹¹ Erst im November kam es zu einer Übereinkunft, der gemäß Montenegro im Besitz der Städte Peja und Gjakova sowie dessen Umlandes bestätigt wurde.

Tatsächlich regte sich bereits während der Mobilisierung der serbischen Truppen starker Widerstand, und Albaner griffen serbische Grenzposten an.¹⁵⁹² Wie bereits im serbisch-osmanischen Krieg 1877/78 zeigte sich auch jetzt eine deutliche militärische Überlegenheit der serbischen Armee. Während die serbische Armee über 76 000 Soldaten verfügte, umfassten die osmanischen Truppen lediglich etwa 16 000 Mann, zudem waren nicht alle Albaner in Kosovo bereit, an die Front zu gehen.¹⁵⁹³ Während die Albaner sich mit einfachen Gewehren, daneben auch den von Serbien erhaltenen Schnellfeuerwaffen verteidigten, verfügten die serbischen Truppen auch über Bomben, Kanonen, Haubitzen, Panzer und Gebirgsgeschütze.¹⁵⁹⁴ Bereits Anfang des Jahres 1912 hatte Serbien Waffen an albanische

¹⁵⁹⁰ Zum Ersten Balkankrieg allgemein und in Kosovo im Besonderen vgl. unter anderem MALCOLM, Kosovo, 249-258; BOECKH, Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg, 31-40; HALL, The Balkan Wars, 1912-1913; RUSHITI, Rrethanat politiko-shoqërore, 13-80; Wolfgang HÖPKEN, Archaische Gewalt oder Vorboten des „totalen Krieges“? Die Balkankriege 1912/13 in der europäischen Kriegsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Ulf BRUNNBAUER/Andreas HELMEDACH/Stefan TROEBST (Hgg.), Schnittstellen. Gesellschaft, Nation und Konflikt in Südosteuropa. München 2007, 245-260. Für die serbische Sicht auf den Krieg siehe Vladimir STOJANČEVIĆ (Hg.), Prvi balkanski rat. Okrugli sto povodom 75. godišnjice 1912-1987, 28. i 29. oktobar 1987. Beograd 1991; Vladimir STOJANČEVIĆ (Hg.), Prvi Balkanski rat 1912. godine i kraj Osmanskog carstva na Balkanu. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 27. i 28. novembra 2002. godine. Beograd 2007.

¹⁵⁹¹ Vgl. etwa Pözel an Berchtold, Prizren, 9. Juni 1913, Nr. 39. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

¹⁵⁹² TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, Die Balkankriege, 144. Gemäß den Erinnerungen des Albaners Tafil Boletini kam es hierzu, nachdem serbische Truppen die Grenze bereits überschritten hatten. Vgl. BOLETINI/VERLI (Hgg.), Pranë Isa Boletinit, 144.

¹⁵⁹³ MALCOLM, Kosovo, 251.

¹⁵⁹⁴ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, Die Balkankriege, 150.

Muslime in Kosovo verteilt, um sie im Aufstand gegen das Osmanische Reich zu unterstützen, serbische Agenten waren aus diesem Grund mit einflussreichen albanischen Chefs und Beys wie Isa Boletini, Bajram Curri und Nexhip Draga in Kontakt getreten. Die serbische Seite ging davon aus, auf diese Weise die Albaner für ihre Sache gewonnen zu haben, und rechnete damit, dass diese im Falle eines Krieges auf der Seite Serbiens gegen das Osmanische Reich kämpfen würden. Enttäuschung und Erbitterung machte sich innerhalb des serbischen Militärs über die Haltung der Albaner breit, was laut einem serbischen Offizier der „Hauptgrund für ihre [der serbischen Armee, E. F.] Grausamkeit“ gewesen sei. Weiter hielt er hinsichtlich der Gegenwehr der Albaner fest:

„Warum das so war? Natürlich wirkte sich die religiöse Bindung zur Türkei aus, aber die Hauptsache war: Die Albaner begriffen, daß es um die Aufteilung von Albanien zwischen Serbien und Griechenland ging und daß man seine Felder, seine Hütten und seine Herden verteidigen mußte.“¹⁵⁹⁵

Der serbische Journalist und Politiker, der die serbische Armee bei ihrem Vormarsch begleitete, beschrieb den albanischen Widerstand im nordöstlichen Kosovo als besonders stark. Auch er erwähnte die Enttäuschung der serbischen Armee aufgrund des Vorgehens der Albaner.¹⁵⁹⁶ Auch serbische Soldaten und Journalisten beschrieben kurz nach dem Sieg der serbischen Truppen im Detail Gewalt gegen die albanische Bevölkerung als etwas ganz „Alltägliches“, wie beispielsweise das Niederbrennen von albanischen Dörfern, die Tötung von albanischen Zivilisten¹⁵⁹⁷ und die Erschießung von Kriegsgefangenen – Letzteres, wie ein Soldat festhielt, zum Teil „[...] weil man für die betrogenen Hoffnungen Rache üben wollte –, aber vor allem, weil man rechnete: ein Feind weniger – eine Gefahr weniger.“¹⁵⁹⁸ An den Gewalttaten waren demselben Soldaten zufolge auch Offiziere beteiligt, insgesamt aber wurden die Verbrechen weniger von den regulären Truppen als vielmehr von paramilitärische Verbänden und četnik-Banden verübt. In einem Gespräch mit Leon Trotzki, der als Kriegskorrespondent für die russische Zeitung *Kievskaja Mysl'* arbeitete, meinte der Soldat, dass die serbische Armee in der Regel lediglich die Häuser „arnautischer Banditen“ zerstörte. Weiter hielt er fest:

¹⁵⁹⁵ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, Die Balkankriege, 144.

¹⁵⁹⁶ TOMIĆ, Rat na Kosovu, 103.

¹⁵⁹⁷ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, Die Balkankriege, 297-303.

¹⁵⁹⁸ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, Die Balkankriege, 146-147.

„Danach kamen die Reservetruppen und trugen ihr Scherflein bei. Und nach diesen kamen die Landwehr und die Komitadshi [sic], die haben die Sache zu Ende gebracht. Die Komitadshi sind das Schlimmste, was man sich vorstellen kann. Unter ihnen gab es intelligente, denkende Leute, nationale Enthusiasten, aber das waren Einzelfälle. Die übrigen sind einfach Einbrecher und Diebe, die sich der Armee um der Plünderungen willen angeschlossen haben. Sie waren manchmal von Nutzen, denn für sie ist das Leben nichts wert – weder das fremde noch das eigene. [...] Die Komitadshi wurden schon vor dem Krieg organisiert, in unterschiedlichen Gebieten auf unterschiedliche Art. Es gab Einheiten (Čety) von 20, 50 oder sogar 100 Mann, jede geführt von ihrem Vojevoden. Für die Zeit des Krieges wurden sie an einzelne Truppenteile angegliedert und als Vorposten oder Kundschafter eingesetzt, und um sie zu befehligen, wurden einige Offiziere aus der regulären Truppe bestimmt. Solange sich die Einheiten bei ihren Truppenteilen befanden ging es noch einigermaßen. Doch wenn die Operation zu Ende war, die Armee weiterzog und die Četa ohne Beaufsichtigung zurückblieb, um die Bevölkerung zu entwaffnen, – da begannen die Greuel.“¹⁵⁹⁹

Wenn es Vergewaltigungen von Frauen gegeben habe, so der Soldat, seien diese ausschließlich von den Komitadschi, nicht aber von regulären Soldaten verübt worden, daneben waren Raub und Plünderung verbreitet. Auch wenn der Soldat die Rolle der regulären Armee in ein günstigeres Licht zu rücken versuchte, steht außer Zweifel, dass Gewalt gerade von Komitadschi-Banden ausging. Diese setzten sich sowohl aus Serben aus Serbien als auch aus lokalen Serben zusammen, die von Serbien bewaffnet wurden.¹⁶⁰⁰ Es ist davon auszugehen, dass nicht nur paramilitärische Gruppen, sondern auch einfache Serben vor Ort sich an Übergriffen beteiligten. Wie der serbische Verwalter in Skopje, Panta Gavrilović, im November 1912 nach Belgrad berichtete, plünderten serbische Bauern den Besitz muslimischer Beys.¹⁶⁰¹ Die *Carnegie Endowment for International Peace*, die 1913 die Kriegsverbrechen sämtlicher Kriegsteilnehmer an den Balkankriegen untersuchte, hielt fest, dass der Krieg

¹⁵⁹⁹ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege*, 147-148.

¹⁶⁰⁰ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege*, 153, 300. Siehe auch BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 143.

¹⁶⁰¹ SERBISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE (Hg.), *Dokumenti o spolnoj politici kraljevine Srbije, 1903-1914*. Bd. V/Heft 3: 5/18. oktobar - 31. decembar 1912/13. januar 1913. Bearbeitet von Mihailo Vojvodić. Beograd 1986, 245.

„[...] unleashed the accumulated hatreds, the inherited revenges of centuries. It made the oppressed Christians for several months the masters and judges of their Moslem overlords. It gave the opportunity of vengeance to every peasant who cherished a grudge against a harsh landlord or a brutal neighbor.“¹⁶⁰²

Es ist vorstellbar, dass lokale Serben Rache nahmen für gewaltsame Übergriffe durch *Başıbozüks* oder albanische Muslime in den Jahren zuvor. Gleichzeitig zeigt sich, dass von Plünderung und Raub durch Serben nicht nur die albanische Bevölkerung betroffen war. Es gibt Belege, dass lokale Serben, aber auch montenegrinische Truppen auch serbische Geschäfte plünderten.¹⁶⁰³

Im Dezember 1912 wurde in den eroberten Gebieten eine Militärverwaltung errichtet und die Bevölkerung entwaffnet. Den meisten Reisenden und Journalisten, sogar serbischen Staatsangehörigen,¹⁶⁰⁴ wurde eine Einreise nach Kosovo während und nach der Eroberung verboten. Die wenigen Beobachter berichteten aber über Massaker, die sowohl montenegrinische als auch serbische Truppen bei der Eroberung begangen hätten, sogar in Fällen, in denen sich die Bevölkerung friedlich ergeben hatte. Einem dänischen Journalisten in Skopje zufolge waren nach Aussagen von Offizieren und Soldaten in der Region zwischen Kumanovo und Skopje 3000 und in der Umgebung von Prishtina 5000 Albaner getötet worden, die serbische Kampagne, so der Journalist, habe „den Charakter einer entsetzlichen Massakrierung der arnautischen Bevölkerung“ angenommen. Zu Massakern kam es ebenso in Ferizaj und Gjakova sowie in Gjilan und Prizren, die sich ohne Kampf ergeben hatten. Die Zahlen der getöteten Albaner wurden Anfang Januar 1913 auf 20 000 bis 25 000 beziffert.¹⁶⁰⁵

Die Lage scheint in den von Montenegro eroberten und dann verwalteten Gebieten im westlichen Kosovo um Peja, Gjakova und Prizren besonders kritisch gewesen zu sein. Serbischen Quellen zufolge führten die Plünderungen durch montenegrinische Truppen dazu, dass die lokale Bevölkerung den Rückzug des montenegrinischen Militärs forderte und von der serbischen Armee entsprechende Schritte in dieser Richtung erwartete. Auch Türken und Albaner würden ausschließlich die serbische Herrschaft akzeptieren, wenn sie unter

¹⁶⁰² KENNAN (Hg.), *The Other Balkan Wars*, 71.

¹⁶⁰³ DSP V/3, 308.

¹⁶⁰⁴ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege*, 297-298.

¹⁶⁰⁵ Leo FREUNDLICH (Hg.), *Albaniens Golgotha. Anklageakten gegen die Vernichter des Albanervolkes*. Wien 1913, 9, 12-15. Siehe auch MALCOLM, *Kosovo*, 53-54.

montenegrinische Verwaltung fielen, wollten sie auswandern.¹⁶⁰⁶ Es kam zu Entwaffnungsaktionen und Zwangskonversionen zur Orthodoxie von Katholiken und Muslimen sowohl im montenegrinisch als auch im serbisch besetzten Teil Kosovos, die jedoch besonders hart von Montenegro durchgeführt wurden, nachdem, so der österreichisch-ungarische Vizekonsul in Prizren, im Februar 1913 ein Wechsel in der montenegrinischen Armeeführung in Kosovo stattgefunden hatte. Vorher sei das Verhältnis zur lokalen Bevölkerung, insbesondere zu den Katholiken, gut gewesen. Im Mai waren 1100 Katholiken in der Region Gjakova unter Zwang konvertiert, in Peja wurden 2000 muslimische Familien zum Übertritt gezwungen, Katholiken wurden hier noch verschont. Als Folge dieser Politik kam es zu einer massenhaften Flucht von Muslimen und Katholiken auf von serbischen Truppen verwaltete Gebiete. In Gjakova wurde der katholische Priester Luigi Palić mit einem Bajonett erstochen, da er sich geweigert hatte, sich auf orthodoxe Weise zu bekreuzigen.¹⁶⁰⁷ Im Gegensatz hierzu wurde die Konversionspolitik in den von serbischen Truppen besetzten Gebieten weniger stark verfolgt. Im Mai 1913 berichtete der Leiter des Verwaltungsdistriktes Prishtina nach Belgrad, dass 195 muslimische Albaner zur Orthodoxie konvertiert waren.¹⁶⁰⁸

Seit dem Sommer 1913 wurde von Angriffen und Überfällen durch albanische Banden in der Region Peja und Gjakova berichtet, die sich nicht nur gegen die serbischen und montenegrinischen Soldaten richteten. So berichtete der katholische Priester im Juni 1913 aus Gjakova, dass albanische Banden von etwa 50 Männern, die sich aus Katholiken, zu einem kleineren Teil aus Muslimen zusammensetzten, mehrere Personen getötet hatten: Lokale Serben und serbische Soldaten, aber auch albanische Muslime und Katholiken, die unter serbischem und montenegrinischem Druck zur Orthodoxie konvertiert waren. Dem Priester zufolge handelte es sich bei den Bandenführern um jene Katholiken, die als montenegrinische Gendarmen tätig waren und erklärten, den Befehl zu haben, „die serbischen ‚opština’s‘ zu verjagen. Der österreichisch-ungarische Vizekonsul war aus diesem Grund der Meinung, dass möglicherweise auch die Montenegriner in die Geschehnisse verwickelt waren, um „die Serben von den ihrerseits beanspruchten Gebieten hinauszudrängen.“¹⁶⁰⁹

¹⁶⁰⁶ DSP V/3, 308, 371-372.

¹⁶⁰⁷ Pözel an Pallavicini, Prisen, 19. Mai 1913, Nr. 1. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 393; Pözel an Berchtold, Prisen, 9. Juni 1913, Nr. 39 und Kohlruss an Berchtold, Prisen, 15. Oktober 1913, Nr. 112. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405. MALCOLM, Kosovo, 255. Siehe auch DURHAM, Die slawische Gefahr, 300-301; FREUNDLICH (Hg.), Albaniens Golgotha, 28-29.

¹⁶⁰⁸ RUSHITI, Rrethanat politiko-shoqërore, 91.

¹⁶⁰⁹ Pözel an Berchtold, Prisen, 28. Juni 1913, Nr. 50. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

Vor dem Hintergrund dieser Angriffe wurden die Rechte der lokalen Bevölkerung drastisch durch mehrere Gesetze eingeschränkt, die vom serbischen König in Belgrad erlassen worden waren. So wurden Versammlungen von mehr als fünf Personen verboten, Personen, die sich der Autorität des serbischen Staates widersetzen, konnten zu fünf Jahren Zwangsarbeit verurteilt werden, und jeder, der von der Polizei als kriminell eingestuft wurde und sich nicht innerhalb von zehn Tagen ergab, konnte getötet werden. Nachdem im September ein serbischer Offizier im Dorf Fshaj versucht hatte, eine albanische Frau zu vergewaltigen und von deren Mann getötet worden war, wurden Fshaj und zwei weitere Dörfer von den serbischen Truppen zerstört.¹⁶¹⁰ Im September entwickelte sich dann in der Region Luma und der Region Gjakova zunächst aus Überfällen und Angriffen, die auch jetzt zunächst nicht überwiegend politisch motiviert waren und sich nur teils gegen die serbische Verwaltung richteten – vor allem Luma war bekannt für seine Raubüberfälle –,¹⁶¹¹ ein Aufstand der Albaner über die Grenzen der Vilayete Kosovo und İşkodra hinweg. Eine Rolle spielte sicherlich auch, dass die Märkte von Gjakova und Prizren für Albaner aus dem albanisch-kosovarischen Grenzgebiet gesperrt wurden.¹⁶¹² Der Aufstand richtete sich nicht allein gegen die serbische und montenegrinische Herrschaft, Ziel war es, dass auch diese Gebiete Teil Albaniens sein sollten, wo im November 1912 in Vlora die Unabhängigkeit ausgerufen worden war und die Großmächte seit Dezember 1912 auf der Londoner Botschafterkonferenz um die genaue Grenzziehung des neuen Staates rangen.¹⁶¹³ Das militärische Vorgehen der serbischen Truppen in der Niederwerfung des Aufstandes im Herbst 1913 war rigoros. Seit August 1913 wurden ganze Dörfer deportiert, wofür eigene Gesetze in Belgrad verabschiedet worden waren.¹⁶¹⁴ Einem Gewährsmann des österreichisch-ungarischen Vizekonsuls in Prizren zufolge hatten die serbischen Offiziere den Befehl erhalten, alle Ortschaften in der Region Luma und Opoja südlich von Prizren niederzubrennen und die Bevölkerung „auszurotten“. Nur zum Teil hätten die Truppen dies jedoch ausführen können, so der österreichisch-ungarische Diplomat, da die Albaner vor den Truppen in die Berge geflohen wa-

¹⁶¹⁰ Vgl. MALCOLM, Kosovo, 257; KENNAN (Hg.), The Other Balkan Wars, 148-151, 158-165; RUSHITI, Rrethanat politiko-shoqërore, 56. Zekeria CANA, Kosova and the Independent Albanian State, in: Jusuf BAJRAKTARI u. a. (Hgg.), The Kosova Issue – A Historic and Current Problem (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993). Tirana 1996. Siehe auch Kohlruss an Berchtold, Prisen, 18. September 1913, Nr. 97. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

¹⁶¹¹ So Pözel an Berchtold, Prisen, 8. September 1913, Nr. 87. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

¹⁶¹² Kohlruss an Pallavicini, Prisen, 7. September 1913, Nr. 33. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 393.

¹⁶¹³ In dessen Verlauf die serbische Armee bis vor Elbasan in Zentralalbanien vordrang und erst durch ein Ultimatum von Österreich-Ungarn bei ihrem Vormarsch gestoppt wurde.

¹⁶¹⁴ Kohlruss an Berchtold, Prisen, 15. Oktober 1913, Nr. 112. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405.

ren oder sich nach Albanien zurückgezogen hatten. Die in den Dörfern zurückgebliebene Bevölkerung, auch Kinder, sei von den Soldaten, „[...] die sich mit bestialischer Gier dieser mörderischen Tätigkeit hingaben, erbarmungslos massacriert, erschossen oder mit Bajonetten erstochen [...]“ worden.¹⁶¹⁵ Der Brief eines serbischen Soldaten, der in der sozialistischen Zeitung *Radničke novine* publiziert und von Mitgliedern der *Carnegie Endowment for International Peace*, die 1913 die Kriegsverbrechen sämtlicher Kriegsteilnehmer an den Balkankriegen untersuchten, übersetzt wurde, beschrieb die serbische militärische Niederwerfung des albanischen Aufstands im südwestlichen Kosovo im Herbst 1913 wie folgt:

„My dear friend, I have no time to write to you at length, but I can tell you that appalling things are going on here. I am terrified by them, and constantly ask myself how men can be so barbarous as to commit such cruelties. It is horrible. I dare not (even if I had time, which I have not) tell you more, but I may say that Liouma (an Albanian region along the river of the same name) no longer exists. There is nothing but corpses, dust and ashes. There are villages of 100, 150, 200 houses, where there is no longer a single man, literally not one. We collect them in bodies of 40 to 50, and then we pierce them with our bayonets to the last man. Pillage is going on everywhere. The officers told the soldiers to go to Prisrend and sell the things they had stolen.“¹⁶¹⁶

Die Gewalt der Jahre 1912 und 1913 war massiv, Opfer militärischer und paramilitärischer Gewalt waren in erster Linie albanische Katholiken und Muslime. Während dies in den Berichten serbischer Soldaten deutlich zum Ausdruck kommt, fällt auf, dass dieser Aspekt in der Erinnerungsliteratur lokaler Serben völlig fehlt. In den Mittelpunkt wird die Freude über die Befreiung Kosovos gerückt. Auch wird beispielsweise nicht erwähnt, dass nach einem ersten Ausbruch von Enthusiasmus über die Ankunft serbischer und montenegrinischer Truppen und den Beginn ihrer Herrschaft in Kosovo viele lokale Serben mit den Lebensbedingungen unzufrieden waren, wie ein österreichisch-ungarischer Konsulatsbericht vom Januar 1914 zeigt. So hätten Serben auf eine wirtschaftliche Verbesserung gehofft, sähen sich aber nun mit hohen Steuerforderungen konfrontiert, denn nicht nur Albaner, auch Serben müssten höhere Steuern zahlen, wenn auch in einem geringeren

¹⁶¹⁵ Kohlruss an Pallavicini, Prisren, 25. Oktober 1913, Nr. 53. HHStA Botschaftsarchiv Konstantinopel/Kt. 393.

¹⁶¹⁶ KENNAN (Hg.), *The Other Balkan Wars*, 149.

Maße. Zudem sei die Korruption sehr hoch gewesen.¹⁶¹⁷ In der serbischen Erinnerungsliteratur steht die Befreiung Kosovos von osmanischer Herrschaft im Vordergrund. So heißt es in Nikola Popovićs Erinnerungen: „Unser Kosovo ist befreit worden. Es gibt keine wilde türkische Herrschaft mehr, und auch keinen albanischen Mutwillen. Jetzt sind wir frei, um uns Tag und Nacht zu bewegen, und wohin auch immer wir möchten.“¹⁶¹⁸ An einer anderen Stelle beschrieb Popović die Konsequenzen des Kriegs wie folgt:

„Als erste Wohltat führen wir nur dies an: jene 20 albanischen Häuser in Gračanica wagten nicht, auf die serbische Armee zu warten, da sie voller Sünde waren, und so flohen sie am Tag zuvor irgendwohin nach Drenica. Es war das gleiche mit ganz Badovac [alb. *Badovc*, E. F.]. Und von den 120 Familien in Ajvalija [alb. *Hajvalia*, E. F.] blieben nur 30-40 Häuser, bis die Armee kam. Später zogen wieder Serben nach Badovac, und kurz danach ebenso in Ajvalija. Und die dort gebliebenen Arnauten, oh, sie wurden so zahm wie Lämmer!“¹⁶¹⁹

Die Ankunft der serbischen Truppen wurde folglich nicht als Eroberung, sondern als Befreiung empfunden. Ähnlich schilderte auch ein serbischer Soldat ein Zusammentreffen der Soldaten mit serbischen Frauen in dem Dorf Dragovc (serb. *Dragovac*) bei Gračanica, als die Armee Richtung Gjiilan vorrückte. Eine alte Frau habe gesungen: „Wir sind glücklich, daß uns die serbische Armee befreit hat“, die anderen wiederholten das im Chor.“¹⁶²⁰ Ganz im Gegensatz hierzu nahm die albanische Bevölkerung das Vordringen serbischer Truppen als militärische Eroberung und die darauf folgende Herrschaft als Besatzung wahr. 60 Jahre später hielt Tafil Boletini über die serbische Herrschaft wie folgt fest: „Als Serbien Kosovo das erste Mal 1912 eroberte, erkannte es die Existenz des albanischen Volkes nicht an. Es behandelte sie als *raya*. Sie [die Serben] sagten den Albanern: ‚Ihr seid Türken, geht zurück, woher ihr gekommen seid – nach Asien!‘“¹⁶²¹ Weiter schrieb Boletini, die Serben hätten brutale Maßnahmen angewendet und Gräueltaten begangen. Ziel sei eine „Entnationalisierung“ und „Vernichtung“ der Albaner in Kosovo gewesen. Boletini zufolge würden die „Slawen“ bei Eroberung von Gebieten andere Bevölkerungsgruppen nicht mehr dort

¹⁶¹⁷ Kohlruß an Berchtold, Prisren, 27. Januar 1914, Nr. 21. HHStA PA XXXVIII/Kt. 405. Siehe auch MALCOLM, Kosovo, 258.

¹⁶¹⁸ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 199.

¹⁶¹⁹ POPOVIĆ/BOVAN, *Život Srba*, 203.

¹⁶²⁰ TROTZKI/GEORGI/SCHUBÄRTH, *Die Balkankriege*, 152.

¹⁶²¹ BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 223.

leben lassen. Die „Slawen“ würden morden und plündern, um die Albaner zum Gehen zu zwingen. Boletini hielt weiter fest:

„[...] in diesen heiligen Regionen, in denen uns das Unglück dazu verurteilte, unter dem Joch des barbarischsten Feindes der Albaner zu leben, fühlen wir ohne Unterlass Angst, Trauer und Finsternis. [...] Noch heute zittert mein Körper und meine Haare sträuben sich, wenn ich an diese katastrophale Szene denke: Männer kämpfend, um den Angriff des Feindes zu stoppen, der von allen Seiten hereinbrach und der mit seiner Artillerie ganze Dörfer zerstörte und niederbrannte. [...] Wie stark auch immer der Widerstand des Volkes war, mit lediglich einem Gewehr in der Hand und auf offener Flur konnte es der Attacke einer regulären Armee nicht standhalten, die mit jeder Art von moderner Waffe ausgestattet war [...].“¹⁶²²

Die Zeit des Ersten Balkankriegs 1912/13 und der Eingliederung Kosovos in den montenegrinischen und den serbischen Staat im Laufe des Jahres 1913 ist aufgrund der hohen Gewaltintensität und der neuen Formen von Gewalt als einschneidender Bruch zu betrachten. Die militärische Eroberung führte zu einer Eskalation von Gewalt und enthüllte die Brutalität des Krieges. Durch die unterschiedlichen Erfahrungen von Albanern und Serben während dieser Zeit vertieften sich die bereits existierenden Grenzen einer friedlichen Koexistenz, und getrennte Lebenswelten festigten sich.

¹⁶²² BOLETINI/VERLI (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit*, 147, 223.

IX. Fazit

Die vorliegende Arbeit hat versucht, Antworten auf die Frage nach den unterschiedlichen Formen, Dynamiken und Mechanismen des Zusammenlebens von Muslimen und Christen im spätoosmanischen Kosovo zu geben. Die verschiedenen christlichen und muslimischen Lebenswelten wurden hierbei wesentlich als durch den Aspekt der Kommunikation geprägt betrachtet, der sowohl Formen des friedlichen Miteinanders und der Koexistenz als auch des gewaltsamen Konfliktes beinhaltet. Der Zeitraum 1870 bis 1913 war durch tiefgreifende politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen und Umwälzungen gekennzeichnet, die das interreligiöse und interethnische Zusammenleben beeinflussten und zu einer entscheidenden Verschlechterung desselben führten. Aus unterschiedlichen Gründen war Angst sowohl in der muslimischen als auch in der christlichen Bevölkerung verbreitet. Obwohl das Vilayet Kosovo mit Ausnahme 1876-1878 eine relativ lange Friedenszeit durchlebte, war der Zeitraum aufgrund einer Vielfalt an Konflikten durch erhebliche Unsicherheit geprägt.

An erster Stelle ist die Reformpolitik des Osmanischen Reiches zu nennen, deren Ziel, nicht zuletzt auf Druck der europäischen Großmächte, eine rechtliche Gleichstellung von Christen und Muslimen war. Tatsächlich gelang es dem osmanischen Staat bis Ende seiner Herrschaft, die Reformen nur teilweise durchzuführen. Insgesamt blieben die Christen weiterhin benachteiligt. Zwar wurden seit den 1840er und vor allem seit den 1860er Jahren die Verwaltungs- und Rechtsorgane reformiert, und in den neu gebildeten Räten sollten auch Christen vertreten sein. In der Praxis jedoch blieben die Räte muslimisch dominiert, Christen spielten nur eine untergeordnete Rolle. Auch im militärischen Bereich blieb die Ungleichbehandlung weiter bestehen. Christen leisteten weiterhin keinen Militärdienst, sondern bezahlten die Militärbefreiungssteuer, die teils sogar noch höher sein konnte als die vorherige Kopfsteuer, die sie abgelöst hatte. Auch die Reform der lokalen Gendarmerie zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelang nur ansatzweise. Während ein Teil der albanischen Katholiken bereits in der Zeit davor in dieser gedient hatte, gelang es dem osmanischen Staat nicht, die Orthodoxen entsprechend ihrem Bevölkerungsanteil bei der Besetzung von Gendarmenposten zu beteiligen. Auch die Praxis der Zehentpacht wurde nicht nur nicht abgeschafft, sondern blieb weiterhin in den Händen lokaler Muslime. Auch eine Entwaffnung der Muslime misslang der osmanischen Politik.

Ein wesentlicher Grund, weshalb die Reformen nur ansatzweise durchgeführt werden konnten, war der heftige Widerstand der muslimischen Bevölkerung. Zum einen wurden die Reformen, die auch auf eine Zentralisierung der Verwaltung und die Integration ehemals indirekt beherrschter Gebiete abzielten, als Einmischung in lokale Belange empfunden. Zum zweiten aber missfiel weiten Teilen der Muslime die rechtliche Gleichstellung der Christen, die zur Folge hatte, dass Muslime Macht in der lokalen Gesellschaft abgeben mussten. Vor diesem Hintergrund kam es zu gewaltsamen Konflikten, die sich nicht nur darin äußerten, dass osmanische Beamte und Institutionen des Staates angegriffen wurden. Während des gesamten Untersuchungszeitraums lassen sich gewaltsame Übergriffe von Muslimen auf Christen beobachten. Besonders stark waren orthodoxe Serben Opfer von Gewalt, aber auch Konflikte zwischen albanischen Muslimen und albanischen Katholiken konnten eskalieren. Die Dynamik von Konflikten wurde wesentlich dadurch beeinflusst, dass Muslime mehrheitlich bewaffnet waren, während Orthodoxe zwar ebenfalls über Waffen verfügten, diese aber nicht in der Öffentlichkeit tragen durften. Auch die Tatsache, dass in den Städten Muslime in der Mehrheit waren, war hierfür verantwortlich. Daneben spielten auch einzelne Akteure, die besonders christenfeindlich eingestellt waren, eine wichtige Rolle in der Eskalation von Konflikten.

Ein weiterer wesentlicher Faktor, der zu einer Destabilisierung der Region führte, war der zunehmende Einfluss der europäischen Großmächte und der benachbarten Balkanstaaten. Eine prominente Rolle spielte Österreich-Ungarn, das seit 1870 mit einem Vizekonsulat in Prizren vertreten war und 1889 in Skopje und 1904 in Mitrovica je ein Konsulat eröffnen konnte. Gerade die katholische Bevölkerung erhielt dadurch einen neuen Fürsprecher für seine Belange. Russland eröffnete 1866 ein Konsulat in Prizren, 1880 folgte ein Konsulat in Skopje und 1902 eines in Mitrovica. Serbische Konsulate wurden 1887 in Skopje und 1889 in Prishtina eröffnet. Die zunehmende Präsenz von Russland und Serbien, die sich für einen Schutz und eine rechtliche und soziale Besserstellung der orthodoxen Bevölkerung einsetzten, verstärkten innerhalb der Muslime Gefühle von Angst und Unsicherheit, während gleichzeitig eine Erhöhung des Selbstbewusstseins von Orthodoxen zu konstatieren ist. Zu einer Zunahme muslimischer Bedrohungsgefühle trug außerdem wesentlich die territorial-militärischen Bedrohung durch Serbien und Montenegro bei, die sich seit dem serbisch-osmanischen und dem montenegrinisch-osmanischen Krieg von 1876 immer wieder ankündigte, und die Tatsache, dass Kosovo nun die nördlichste Grenzregion des Osmanischen Reiches war. Vor diesem Hintergrund konnten gewaltsame Kon-

flikte eskalieren, wobei sich wiederholt zeigt, dass Muslime als Gewaltakteure gegen Orthodoxe in Erscheinung traten. Deutlich zeigen sich diesbezüglich auch die Auswirkungen der Präsenz serbischer Banden in Kosovo seit dem frühen 20. Jahrhundert. Auf ihrem Weg in den Sancak Üsküb und weiter südliche Gebiete, wo sie gegen bulgarische Banden um Einfluss in Makedonien kämpften, führten sie zu heftigen Irritationen innerhalb der albanischen muslimischen Bevölkerung und zu gewaltsamen Übergriffen auf die lokale serbische Minderheit.

Während in bisherigen Forschungen das Jahr 1878 als Beginn des albanisch-serbischen Konflikts in Kosovo betrachtet wurde, argumentiert die vorliegende Arbeit, dass bereits die Jahre 1875 bis 1876 – die Aufstände orthodoxer Bevölkerungsgruppen in der Herzegowina, in Bosnien und in Bulgarien sowie die Kriege Serbiens und Montenegros gegen das Osmanische Reich – zu einer wesentlichen Verschlechterung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen geführt und zu einer Erhöhung des Gewaltpotentials in Kosovo beigetragen haben. Hierbei gingen gewaltsame Übergriffe in vielen Fällen von den irregulären, lokal ausgehobenen Truppen, den *Başıbozüks*, aus. Die Flucht und Vertreibung der Muslime aus dem Sancak Niš im Rahmen des serbisch-osmanischen Kriegs 1877/78 verschärfte die Konflikte zwischen Muslimen und Christen weiter, wobei es auch zu Spannungen zwischen alteingesessenen Muslimen und den Flüchtlingen kam.

Im Untersuchungszeitraum kam es zur Stärkung sowohl religiöser als auch ethnischer Zugehörigkeiten. Zwar gelang es dem osmanischen Staat nicht, eine tatsächliche Gleichbehandlung von Muslimen und Christen zu erreichen, die katholische und die orthodoxe Kirche wurden aber durch die Reformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wesentlich gestärkt. So wurde der Neubau von Kirchen ermöglicht, der auch durch ausländische Staaten finanziert werden durfte, und die missionarischen Tätigkeiten konnten ausgeweitet werden. Innerhalb der orthodoxen Kirche kam es zu einer zunehmenden Ethnisierung der Strukturen. Der Einflussbereich des Bulgarischen Exarchat reichte in den 1870er Jahren nicht nur in den Sancak Üsküb und das Territorium des heutigen Bulgariens, sondern auch bis in das heutige Südserbien um Niš und zeitweise in südöstliche Regionen des heutigen Kosovo um Gjilan. Nach der Eroberung des Sancaks Niš blieb diese Region dann gänzlich serbisch beeinflusst, während das Vilayet Kosovo – abgesehen vom Sancak Üsküb und den südlich des Šar-Gebirges gelegenen Gebieten des Sancaks Prizren – weiterhin dem Patriarchat von Konstantinopel zugehörig war. Hier vollzog sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bereits unter dem griechischen Metropolit Meletios eine deutliche Serbisierung, die

weiter durch die Tatsache verstärkt wurde, dass die Leitung der Metropole Raška-Prizren seit 1896 von serbischen Geistlichen geleitet wurde. Neben den serbischen Konsuln waren es vor allem die serbischen Metropoliten und die serbischen Priester, die enge Beziehungen zur lokalen orthodoxen Bevölkerung pflegten und diese in ihren Bittschriften und Beschwerden an die lokalen osmanischen Behörden wie auch den serbischen Staat wesentlich unterstützten und beeinflussten. Gerade die Vielzahl an unterschiedlichen Selbst- und Fremdzuschreibungen innerhalb der lokalen Bevölkerung zeigt auf, wie vielschichtig Abgrenzungen zwischen unterschiedlichen Gruppen waren. Deutlich wird aber, dass Religion weiterhin eine wichtige Komponente in der Mobilisierung von Muslimen darstellte und Albanischsein in Kosovo weitgehend gleichbedeutend mit Muslimischsein war, während Serbischsein die Zugehörigkeit zur orthodoxen Kirche implizierte.

Konflikte zwischen Muslimen und Christen in Kosovo sind in dem untersuchten Zeitraum weniger als religiöse und ethnische Konflikte zu sehen, sondern waren vielmehr sozial motiviert. Hier ging es darum, dass eine bestimmte Gruppe ihre exklusiven Rechte und ihren hervorgehobenen Status verlieren sollte und das Osmanische Reich in seinem territorialen Bestand bedroht war. Die Zuschreibungen der unterschiedlichen Gruppen erfolgten aber in religiösen und ethnischen Kategorien, und auch die Mobilisierung größerer Gruppen war mit Bezugnahme auf diese beiden Faktoren möglich.

Das Zusammenleben von Muslimen und Christen war von einem friedlichen Nebeneinander und einem Miteinander bis hin zu einem gewaltsamen Gegeneinander gekennzeichnet. Koexistierende Lebenswelten offenbarten sich sowohl in den weitgehend getrennten Rechtswelten, ebenso in dem stark konfessionell gegliederten Schulunterricht und in den meist religiös und ethnisch segregierten Stadtvierteln und Dorfteilen. Zwar existierten auch eine Reihe von gemischten Stadtvierteln, meist dominierte aber eine bestimmte Bevölkerungsgruppe. In gemischten Dörfern bildeten sich häufig eigene muslimische und orthodoxe Viertel heraus, was auch für den städtischen Bereich gilt. Zu einem engeren Kontakt kam es in der Stadt auf dem Markt, im ländlichen Raum auf dem Gutshof zwischen muslimischen Gutsbesitzer und christlichen Pachtbauern sowie im Rahmen der Praxis der albanischen Klosterwächter und der Schutzgewährung von Orthodoxen durch albanische Muslime. Daneben sind wenige Fälle belegt, in denen Muslime und Christen in ihrem Widerstand gegen osmanische Reformen und gegen den zunehmenden Einfluss Österreich-Ungarns im Sancak Yeni Pazar miteinander kooperierten und gemeinsame Protestaktionen durchführten. Ebenso kam es zu Absprachen bei den jungtürkischen Parlamentswahlen

bezüglicher einzelner Kandidaten, die zur Wahl standen. Auch im religiösen Bereich zeigt die transkulturelle religiöse Praxis enge Kontakte zwischen Muslimen und Christen. Daneben liefern die Quellen auch einzelne Belege für existierende Freundschaften zwischen Muslimen und Christen, sowohl innerhalb der albanischen Bevölkerung als auch zwischen albanischen Muslimen und Serben.

Trotz dieser Feststellungen über ein gutes Miteinander ist zu betonen, dass sowohl Beobachtungen durch Außenstehende als auch Selbstquellen das Bild eines deutlich gespannten Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen, insbesondere zwischen albanischen Muslimen und orthodoxen Serben, im Vilayet Kosovo zeichnen. In der Selbstwahrnehmung spielt Gewalt eine zentrale Rolle. Während Konflikte zwischen albanischen Muslimen und albanischen Katholiken als kurzzeitige, vorübergehende Erscheinungen einzustufen sind, ist dies im Falle der albanisch-serbischen Verhältnisse anders. Lokale Serben sehen den gesamten Untersuchungszeitraum 1870 bis 1913 geprägt durch Gewalt, die der osmanische Staat einerseits und die muslimischen Albaner andererseits explizit gegen sie ausübten. Für albanische Muslime waren wiederum die Flucht und Vertreibung aus dem Sancak Niş 1877/78 und dann vor allem die Gewalterfahrungen des Ersten Balkankriegs 1912/13 zentrale Aspekte, die ein friedliches Miteinander mit den lokalen Serben erschwerten. Bis heute prägt die Periode 1870 bis 1913 die gegenseitige Wahrnehmung albanischer Muslime und orthodoxer Serben.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Nicht publizierte Quellen

1) Österreichisches Staatsarchiv Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv

Ministerium des Äußern. Politisches Archiv

PA I Allgemeines:
Kt. 473

PA XII Türkei:
Kt. 235, 259, 263, 269, 312

PA XIV Albanien:
Kt. 16

PA XVII Montenegro:
Kt. 37

PA XXXVIII Konsulate
Kt. 189, 193, 197, 200, 203, 207, 213, 219, 225, 229, 234, 235, 239, 243, 248, 251, 256, 260, 263, 270, 274, 279, 280, 283, 284, 286, 291, 385, 386, 387, 388, 398, 399, 400, 401, 404, 405, 441

Botschaftsarchiv Konstantinopel:
Kt. 359, 393, 422, 433, 434

Nachlässe

Nachlaß Kral:
Kt. 1, 2

Nachlaß Szapáry:
Kt. 4

2) Österreichisches Staatsarchiv Wien, Kriegsarchiv

Allerhöchster Oberbefehl, Chef des Generalstabs, Militärattaché Konstantinopel:
Kt. 53

3) Arhiv Srbije, Belgrad (Staatsarchiv Serbiens)

Ministarstvo Inostranih Dela – političko odeljenje (Ministerium des Äußeren – politische Abteilung)

Mikrofilmrollen: 45, 50, 74, 87, 99, 108, 110, 122, 124, 125, 148, 151, 157, 161, 202, 209, 333 (der Jahre 1877, 1878, 1883, 1887, 1889, 1890, 1891, 1892, 1894, 1895, 1896, 1899, 1909)

4) Arhiv Srpske Akademije Nauka i Umetnosti, Beograd (Archiv der Serbischen Akademie der Wissenschaften und Künste)

Nachlass Rakić:

Bd. 1, 2

5) Archivio Storico della Propaganda Fide, Rom (Historisches Archiv der Propaganda Fide)

Scritture riferite nei Congressi (bis 1892)

Servia:

Bd. 5

Albania:

Bd. 40, 43

Nuova Seria (N. S.):

Bd. 69, 212, 290, 325, 355, 446

Zeitungen

Prizren

Shkupi

Vardar

Publizierte Quellen

Actenstücke aus den Correspondenzen des kais. und kön. gemeinsamen Ministeriums des Äussern über orientalische Angelegenheiten, 1873-1881. 4 Bde. Wien 1878-1881.

Serbische Akademie der Wissenschaften und Künste (Hg.), Dokumenti o spoljnoj politici kraljevine Srbije, 1903-1914. 7 Bde. Beograd 1980-2010.

Diplomatische Actenstücke zur Reformaktion in Mazedonien 1902-1906. 2 Bde. Wien 1906-1907.

Andrejević Igumanov, Sima, Sadanje nesretno stanje u Staroj Srbiji i Makedoniji. Beograd 1882.

Anonym, Un interview avec Riza bey, *Albania A* (1897/98), 157-158.

Anonym, Maleziu, *Albania A* (1897/98), 127.

Anonym, Detailbeschreibung des Sandžaks Plevlje und des Vilajets Kosovo. Wien 1899.

Arsenijević, Vesna (Hg.), Kosovo – zemlja živih 1389-1989. U znaku Časnoga Krsta i slobode zlatne. Beograd 1989.

Babatasi, V., Kombi shqipetar, *Albania A* (1897/98), 181-182.

- Barnwell, R. Grant, *The Russo-Turkish War*. Philadelphia 1877.
- Bataković, Dušan T. (Hg.), *Savremenici o Kosovu i Metohiji, 1852-1912*. Beograd 1988.
- Baxhaku, Fatos/Karl Kaser (Hgg.), *Die Stammesgesellschaften Nordalbanien. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861-1917)*. Wien 1996.
- Boletini, Tafil/Marenglen Verli (Hgg.), *Pranë Isa Boletinit (1892-1916) & Përballë sfidave të kohës (1916-1963)*. 2. Aufl. Tiranë 2003.
- Boué, Ami, *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe. Détails géographiques, topographiques et statistiques sur cet empire*. Bd. 1. Vienne 1854.
- Boué, Ami, *Die europäische Türkei*. 2 Bde. Wien 1889.
- Brailsford, Henry Noel *Macedonia: Its Races and Their Future*. London 1906.
- Čilingirov, Stilijan, *Pomoravija po srbski svidetelstva: istoričeski izdirvanija s edna karta*. Sofia 1917.
- Cordignano, Fulvio, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano il P. Domenico Pasi S. I. (1847-1914)*. Bd. 2: *Le lotte del gigante nel grande triangolo cattolico de Nord: Scodra – Pùlatum – Uskub (Scòpia)*. Roma 1934.
- Cvijić, Jovan, *Remarks on the Ethnography of the Macedonian Slavs*. London 1906.
- Cvijić, Jovan, *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*. 3 Bde. Beograd 1906-1911.
- Cvijić, Jovan, *La péninsule balkanique*. Paris 1918.
- Dedijer, Jevto, *Stara Srbija*. Beograd 1912.
- Destani, Beytullah (Hg.), *Albania & Kosovo. Political and Ethnic Boundaries 1867-1946*. Slough 1999.
- Destani, Beytullah (Hg.), *Ethnic Minorities in the Balkan States, 1860-1971*. Bd. 1: 1860-1885. Slough 2003.
- Doda, Bajazid Elmaz/Franz Nopcsa/Robert Elsie, *Albanisches Bauernleben im oberen Rekatal bei Dibra (Makedonien)*. Wien 2007.
- Durham, Edith, *Die slawische Gefahr. Zwanzig Jahre Balkan-Erinnerungen*. 3. Aufl. Stuttgart 1922.
- Durham, Edith, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London 1928.
- Durham, Edith, *Durch das Land der Helden und Hirten. Balkan-Reisen zwischen 1900 und 1908*. Wien 1995.
- Durham, Edith, *High Albania*. London 2000.

- Engelhardt, Edouard, La Turquie et le Tanzimat. 2 Bde. Paris 1882-1884.
- Frashëri, Mehdi/Loredan Bubani, Kujtime. Vitet 1913-1933. Tiranë 2005.
- Frashëri, Midhat/Eugen Shehu/Syrja Xhelo, Mbresa udhëtimesh, 1911-1921. Shkup, Kosovë, Sofje, Zvicër, Paris. Tiranë 1999.
- Frashëri, Sami, Vepra 7: Kāmūs al-a'lām (Enciklopedia – Pjesë të zgjedhura). Prishtinë 1984.
- Freundlich, Leo (Hg.), Albaniens Golgotha. Anklageakten gegen die Vernichter des Albanervolkes. Wien 1913.
- Geiss, Imanuel (Hg.), Der Berliner Kongreß. Protokolle und Materialien. Boppard 1978.
- Gërmenji, Themistokli, Bejlerët dhe Pashallarët në Shqipëri, *Biblioteka Zëri i Shqipërisë* 1 (1915), 7-14.
- Glück, Leopold, Albanien und Macedonien. Eine Reiseskizze. Würzburg 1892.
- Godin, Marie Amelie Freiin von, Das albanische Gewohnheitsrecht, *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung* 58 (1956), 121-198.
- Gopčević, Spiridion, Ethnographische Studien in Ober-Albanien, *Dr. A. Petermann's Mittheilungen* 26 (1880), 405-420.
- Gopčević, Spiridion, Oberalbanien und seine Liga. Leipzig 1881.
- Gopčević, Spiridion, Die ethnographischen Verhältnisse Makedoniens und Altserbiens, *Dr. A. Petermann's Mittheilungen* 35 (1889), 57-68.
- Gopčević, Spiridion, Makedonien und Alt-Serbien. Wien 1889.
- Gopčević, Spiridion, Russland und Serbien von 1804-1915 nach Urkunden der Geheimarchive von St. Petersburg und Paris und des Wiener Archivs. München 1916.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Arnautski pokreti u XIX veku. Pokret Arnauta za vreme srpsko-turskih ratova 1876. i 1877.-1878. godine. Beograd 1905.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Arbanaska liga – Arnautska kongra – i srpski narod u Turskom Carstvu (1878-1882). Beograd 1909.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Južna stara Srbija. Istorijska, etnografska, i politička istraživanja. Knjiga prva: Kumanovska oblast. Beograd 1909.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Muslimani naše krvi u južnoj Srbiji. Beograd 1924.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Četnička akcija u Staroj Srbiji i Mačedoniji. Beograd 1928.
- Hadži-Vasiljević, Jovan, Prosvetne i političke prilike u južnim Srpskim oblastima u XIX v. (do srpsko-turskih ratova 1876.-78.). Beograd 1928.

Hahn, Johann Georg von, Albanesische Studien. 3 Bde. Wien 1853.

Hahn, Johann Georg von, Reise von Belgrad nach Salonik nebst vier Abhandlungen zur alten Geschichte des Morawagebietes. 2. von der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften genehmigte Aufl. Wien 1868.

Hahn, Johann Georg von, Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar im Auftrage der k. Akademie der Wissenschaften, unternommen im Jahre 1863. Wien 1869.

Hajrizi, Fazli, Rexhep Mitrovica në lëvizjen kombëtare. Mësues, publicist, ministër, kryeministër, reformator i arsimit, biograf, orator, letërkëmbës, patriot i kulluar. Prishtinë 2008.

Hammer-Purgstall, Joseph von, Geschichte des osmanischen Reiches. Bd. 3: Vom Regierungsantritte Suleiman des Ersten bis zum Tode Selim's II. 1520-1574. Wien 1828.

Hasluck, Margaret, The Unwritten Law in Albania. Cambridge 1954.

Hassert, Kurt, Streifzüge in Ober-Albanien, *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 24 (1897), 528-544.

Haxhihasani, Qemal/Miranda Dule (Hgg.), Epika historike. Bd. 2. Tiranë 1981.

Hecquard, Hyacinthe, Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie. Paris 1858.

Hozier, H[enry] M[ontague], The Russo-Turkish War: Including an Account of the Rise and Decline of the Ottoman Power and the History of the Eastern Question. Bd. 2. London u. a. 1878.

Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2., verb. Aufl. hg. von Elisabeth Ströker. Hamburg 1982.

Ippen, Theodor, Beiträge zur inneren Geschichte Albaniens im XIX. Jahrhundert, in: Thallóczy, Ludwig von (Hg.), Illyrisch-albanische Forschungen. Bd. 1. München, Leipzig 1916, 342-385.

Ippen, Theodor Anton, Novibazar und Kossovo (das alte Rascien). Eine Studie. Wien 1892.

Ippen, Theodor Anton, Das Gewohnheitsrecht der Hochländer in Albanien, *Zeitschrift für Ethnologie* 33 (1901), 43-57, 352-363.

Ippen, Theodor Anton, Das religiöse Protectorat Österreich-Ungarns in der Türkei, *Die Kultur* 3 (1901/1902), 298-310.

Ippen, Theodor Anton, Skutari und die nordalbanische Küstenebene. Sarajevo 1907.

Ippen, Theodor Anton, Die Gebirge des nordwestlichen Albaniens. Wien 1908.

Ivanić, Ivan, Na Kosovu. Sa Šara po Kosovu na Zvečan. Beograd 1903.

Ivanić, Ivan, Mačedonija i Mačedonci. Opis zemlje i naroda. Bd. 2. Novi Sad 1908.

Jastrebov, Ivan S., Podatci za istoriju srpske crkve. Beograd 1879.

Jastrebov, Ivan Stepanovič, Obyčai i pēsni tureckich serbov. 2. Aufl. S. Peterburg 1889.

Jastrebov, Ivan Stepanovič, Stara Srbija. Aus dem Russischen übersetzt von Dragovan Čambar. Priština 1995.

Jevtić, Atanasije (Hg.), Zadužbine Kosova. Spomenici i znamenja srpskog naroda. Prizren, Beograd 1987.

Jireček, Constantin, Geschichte der Serben. Bd.1. Gotha 1911.

Jokl, Norbert, Vuks albanische Liedersammlung, herausgegeben und mit sprachwissenschaftlich-sachlichen Erläuterungen versehen, in: Stojanović, Ljub. (Hg.), Zbornik filoloških i lingvističkih studija A. Beliću povodom 25-godišnjice njegova naučnog rada posvećuju njegovi prijatelji i učenici. Beograd 1921, 33-86.

Jovanović, A., Vojvoda Savatije, *Letopis Matice srpske* 326 (1930), 127-144.

Kanitz, Felix, Reise in Süd-Serbien und Nord-Bulgarien. Ausgeführt im Jahre 1864. Wien 1868.

Kanitz, Felix, Serbien. Historisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1859-1868. Leipzig 1868.

Kanitz, Felix, Die fortschreitende Arnautisierung und Muhamedanisierung Altserbiens, *Österreichische Monatsschrift für den Orient* 14 (1888) H. 3, 37-41.

Karadžić, Vuk St., Srbi svi i svuda. Kovčežić za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona. Beč 1849.

Kennan, George F. (Hg.), The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict. Washington/DC 1993.

Kornrumpf, Hans-Jürgen, Ahmed Cevdet Paša über Albanien und Montenegro. Aus Tezkere Nr. 18, *Der Islam* 47 (1971), 93-135.

Kostić, Josif H., Oslobođenje grada Leskovca, Vlasotinca i okoline. Leskovac 1988.

Kostić, Petar, Prizrensko Društvo „Sv. Sava”, *Brastvo* 16 (1921), 231-237.

Kostić, Petar, Cincarska naseobina u Prizrenu i crkva Sv. Spasa, *Brastvo* 19 (1925), 294-301.

Kostić, Petar, Crkveni život pravoslavnih Srba u Prizrenu i njegovoj okolini u XIX veku (sa uspomenama pisca). Beograd 1928.

Kostić, Petar, Pogibija naših četnika u Velikoj Hoči, *Južni pregled* 6-7 (1930), 272-278.

Kostić, Petar, Prosvetno-kulturni život pravoslavnih Srba u Prizrenu i njegovoj okolini u XIX i početkom XX veka (sa uspomenama pisca). Beograd 1933.

Kral, August Ritter von, Das Land Kamal Atatürks. Der Werdegang der modernen Türkei. Wien, Leipzig 1935.

Kujundžić, Ljub. Popa D., Srpsko-arnautski rečnik. Beograd 1902.

Lamouche, Léon, Quinze ans d'histoire balkanique (1904-1918). Paris 1928.

Louis-Jaray, Gabriel, L'Albanie inconnue. Paris 1913.

Mach, Richard von, Der Machtbereich des bulgarischen Exarchats in der Türkei. Leipzig 1906.

Mackenzie, G. Muir/A. P. Irby, Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe. 2 Bde. 2. Aufl. London 1877.

Mihačević, Lovro, Durch Albanien. Reise-Eindrücke. Prag 1913.

Milojević, Miloš S., Pesme i običaji ukupnog naroda. 2 Bde. Beograd 1869-1870.

Milojević, Miloš S., Putopis dela prave – Stare – Srbije. 3 Bde. Beograd 1871-1877.

Müller, Joseph, Albanien, Rumelien und die österreichisch-montenegrinische Gränze. Prag 1844.

Nika, Nevila (Hg.), Përmbledhje dokumentesh mbi kryengritjet shqiptare (1910-1912). Prishtinë 2003.

Nopcsa, Franz, Aus Šala und Klementi. Albanische Wanderungen. Sarajevo 1910.

Nopcsa, Franz Baron, Die Bergstämme Nordalbanien und ihr Gewohnheitsrecht (Ausschnitte), in: Baxhaku, Fatos/Karl Kaser (Hgg.), Die Stammesgesellschaften Nordalbanien. Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter (1861-1917). Wien, Köln, Weimar 1996, 205-428.

Nušić, Branislav Đ., Kosovo. Opis zemlje i naroda. 2 Bde. Novi Sad 1902-1903.

Nušić, Branislav Đ., S Kosova na sinje more. Beleške s puta kroz Arbanase 1894. godine. Beograd 1902. Neudruck Beograd 2005.

Oestreich, Karl, Reiseeindrücke aus dem Vilajet Kosovo, *Abhandlungen der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien* 1 (1899), 327-372.

Oestreich, Karl, Reisen im Vilajet Kosovo, *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 26 (1899), 305-319.

Pavlović, Dragoljub, Pokret u Bosni i u Albaniji protivu reforama Mahmuda II. Beograd 1913.

Pejčić, Jovan (Hg.), Milan Rakić na Kosovu. Zavet – pesma – čin. Beograd 2006.

Peruničić, Branko (Hg.), Pisma srpskih konzula iz Prištine 1890-1900. Beograd 1985.

- Peruničić, Branko (Hg.), Svedočanstvo o Kosovu 1901-1913. Beograd 1988.
- Peruničić, Branko (Hg.), Zulumi aga i begova u Kosovskom vilajetu. Beograd 1989.
- Pollo, Stefanaq/Selami Pulaha (Hgg.), Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare, 1878-1912 (Memorandume, vendime, protesta, thirrje). Tiranë 1978.
- Popović, Janićije, Gračanica manastir. Beograd 1927.
- Popović, Janićije, U mraku zuluma, in: Arsenijević, Vesna (Hg.), Kosovo – zemlja živih 1389-1989. U znaku Časnoga Krsta i slobode zlatne. Beograd 1989, 293-295.
- Popović, Janićije/Vladimir Bovan, Život Srba na Kosovu, 1812-1912. Beograd 1987.
- Popovic, Sreten L., Putovanje po novoj Srbiji (1878 i 1880). Beograd 1950.
- Popović, Zarija P., Pred Kosovom – Beleščice iz doba 1875.-1878.g, *Godišnjica Nikole Čupića* 16 (1896), 223-263.
- Prënnushit, Vinçenc (Hg.), Kângë popullore gegnishte. Sarajevo 1911.
- Prifti, Kristaq (Hg.), Lidhja shqiptare e Prizrenit në dokumentet osmane 1878-1881. Tiranë 1978.
- Prishtina, Hasan, Nji shkurtim kujtimesh mbi kryengritjen shqyptare të vjetit 1912. 2. Aufl. Tiranë 1995.
- Pulaha, Selami/Kristaq Prifti (Hgg.), La Ligue albanaise de Prizren 1878-1881. Documents I. Tirana 1988.
- Rad narodne skupštine otomanskih Srba. Od 2 februara do 11 februara 1909. god. Skoplje 1910.
- Rakić, Milan/Andrej Mitrović, Konzulska pisma 1905-1911. Beograd 1985.
- Rappaport, Alfred, Albaniens Werdegang, *Die Kriegsschuldfrage* 5 (1927), 831.
- Rappaport, Alfred, Montenegros Eintritt in den Weltkrieg, *Berliner Monatshefte* 7 (1929), 948-949.
- Ristić, Serafim, Plač stare Srbije. Zemun 1864.
- Rizaj, Skënder (Hg.), Burimet turke (osmane) mbi luftën e shqiptarëve për pavarësi dhe humbje e Ballkanit (1908-1912). Prishtinë, Istanbul, Tiranë 1993.
- Ruchiti, Jacob, Die Reformaktion Österreich-Ungarns und Russlands in Mazedonien 1903-1908. Die Durchführung der Reformen. Gotha 1918.
- Seiner, Franz, Ergebnisse der Volkszählung in Albanien in dem von den österr. -ungar. Truppen 1916-1918 besetzten Gebiete. Wien 1922.
- Siebertz, Paul, Albanien und die Albanesen. Landschafts und Charakterbilder. Wien 1910.

Simmel, Georg, Soziologie der Geselligkeit, Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten. Tübingen 1911, 1-16.

Skendo, Lumo [= Midhat Frashëri], Albanais et Slaves. Lausanne 1919.

Spuler, Bertold, Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei von der Reformzeit bis zum Weltkrieg (mit einer Einleitung über das türkische [mohammedanische] Schulwesen). Breslau 1936.

Stanković, Todor P., Putne beleške po Staroj Srbiji, 1871-1898. Beograd 1910.

Stanković, Todor P., Beleške o Staroj Srbiji-Mačedoniji. Niš 1915.

Stern, Georg, Das alte Rascien – Der Sandschak Novi Pazar und dessen Umland (nach einer im Jahre 1892 erschienenen Studie von Th. A. Ippen). Wien 1916.

Stojančević, Vladimir, Žalba Srba Pećanaca na turske zulume 1876-1878. godine, *Arhivski pregled* 1-2 (1978), 151-160.

Thëngjilli, Petrika (Hg.), Kryengritjet popullore në vitet 30 të shekullit XIX (dokumente osmane). Tiranë 1978.

Todorović, Pera/Latinka Perović, Srpska stvar u Staroj Srbiji / Uspomene na kralja Milana. Beograd 1997.

Tomić, Jaša, Rat na Kosovu i Staroj Srbiji 1912. godine. Novi Sad 1913.

Tomitch, Iov(an), Les Albanais en Vieille-Serbie et dans le Sandjak de Novi-Bazar. Paris 1913.

Trotzki, Leo/Hannelore Georgi/Harald Schubärth, Die Balkankriege 1912-13. Essen 1995.

Urquhart, David, The Spirit of the East. 2 Bde. Bd. 2. London 1838.

V[lora], E[qrem] B[ey], Die Wahrheit über das Vorgehen der Jungtürken in Albanien. Wien, Leipzig 1911.

Veselinović, Miloško V., Pogled kroz Kosovo. Beograd 1895.

Vlora, Ekrem Bey, Lebenserinnerungen. 2 Bde. München 1968, 1973.

Vlora, Ismail Qemal, Memorie. Vlora 1992.

Weber, Max, Geschäftsbericht, Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Werner Sombart, Alfred Ploetz, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein, Andreas Voigt, Hermann Kantorowicz und Debatten 1910.

Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl. besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1980.

Weigand, Gustav, Ethnographie von Makedonien. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil. Leipzig 1924.

Wiet, Émile, Mémoire sur le pachalik de Prisrend, *Bulletin de la Société de Géographie*, ser. 5 12 (1866), 273-289.

Woods, H. Charles, The Danger Zone of Europe. Changes and Problems in the Near East. London 1911.

Županić, Niko [Gersin, K.], Altserbien und die albanesische Frage. 2. unveränderte Aufl. Wien, Leipzig 1912.

Sekundärliteratur

Aarbakke, Vermund, Ethnic Rivalry and the Quest for Macedonia, 1870-1913. New York 2003.

Abdyli, Ramiz, Lëvizja kombëtare shqiptare, 1908-1912. 2 Bde. Prishtinë 2004.

Abdyli, Tahir, Lëvizja kombëtare shqiptare më 1900-1903. 2. Aufl. Prishtinë 1982.

Abdyli, Tahir, Hasan Prishtina në lëvizjen kombëtare e demokratike shqiptare. Prishtinë 2003.

Adanır, Fikret, Die makedonische Frage. Ihre Entstehung und Entwicklung bis 1908. Wiesbaden 1979.

Adanır, Fikret, Heiduckentum und osmanische Herrschaft. Sozialgeschichtliche Aspekte der Diskussion um das frühneuzeitliche Räuberwesen in Südosteuropa, *Südost-Forschungen* 41 (1982), 43-116.

Adanır, Fikret, Der jungtürkische Modernismus und die nationale Frage im Osmanischen Reich, *Zeitschrift für Türkeistudien* 2 (1989) H. 2, 79-91.

Adanır, Fikret, Semi-autonomous Provincial Forces in the Balkans and Anatolia, in: Faroqhi, Suraiya N. (Hg.), *The Cambridge History of Turkey*. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839. Cambridge 2006, 157-185.

Adanır, Fikret, Beziehungen von Muslimen und Christen im Osmanischen Reich, in: Kahl, Thede/Cay Lienau (Hgg.), *Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten*. Münster 2009, 59-74.

Agani, Hilmi, Fjalori i Lubomir Kujunxhiçit në dritën e shqipes së Rahovecit e të Gjakovës. Prishtinë 1981.

Agulhon, Maurice, *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*. Paris 1977.

Akarlı, Engin Deniz, *The Long Peace. Ottoman Lebanon, 1861-1920*. Berkeley 1993.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1999.

Anderson, Matthew Smith, *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*. London u. a. 1966.

Arnold, Elizabeth R./Haskel J. Greenfield, *The Origins of Transhumant Pastoralism in Temperate Southeastern Europe. A Zooarchaeological Perspective from the Central Balkans*. Oxford 2006.

Aschauer, Wolfgang, *Identität als Begriff und Realität*, in: Heller, Wilfried (Hg.), *Identität – Regionalbewusstsein – Ethnizität*. Potsdam 1996, 1-16.

Assmann, Aleida, *Kultur als Lebenswelt und Monument*, in: Assmann, Aleida/Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt am Main 1991, 11-25.

Bajraktari, Jusuf (Hg.), *Lidhja shqiptare e Prizrenit dhe vendi i saj në histori. Material nga konferenca shkencore kushtuar 125-vjetorit të Lidhjes shqiptare të Prizrenit mbajtur më 9-10 qershor 2003 në Prizren*. Prishtinë 2008.

Bajraktari, Jusuf (Hg.), *Lidhja Shqiptare e Prizrenit 1878-1881*. Prishtinë 2011.

Bajraktari, Jusufu. a. (Hgg.), *The Kosova Issue – A Historic and Current Problem* (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993). Tirana 1996.

Bajrami, Hakif, *Si e okupoi Serbia Kosovën më 1912. Doktrina politike, strategjia ushtarake 1912, fushata diplomatike 1913*. Prishtinë 2003.

Barker, Elisabeth, *Macedonia. Its Place in Balkan Power Politics*. London 1950.

Barth, Fredrik (Hg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo 1994.

Bartl, Peter, *Kryptochristentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien*, in: Kissling, Hans Joachim/Walther Wünsch (Hgg.), *Grazer und Münchener Balkanologische Studien*. München 1967, 117-127.

Bartl, Peter, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*. Wiesbaden 1968.

Bartl, Peter, *Die Këlmendi. Zur Geschichte eines nordalbanischen Bergstammes, Shêjzat (Le Pleiadi)* (1977), 123-138.

Bartl, Peter, *Die Mirditen. Bemerkungen zur nordalbanischen Stammesgeschichte, Münchner Zeitschrift für Balkankunde* 1 (1978), 27-69.

Bartl, Peter, Kosova and Macedonia as Reflected in Ecclesiastical Reports, in: Pipa, Arshi/Sami Repishti (Hgg.), *Studies in Kosova*. New York 1984, 23-39.

Bartl, Peter, Die Liga von Prizren im Lichte vatikanischer Akten (Archiv der Propagandakongregation), *Südost-Forschungen* 47 (1988), 145-186.

Bartl, Peter, Geistliche Visitationsberichte als Quellen zur albanischen Volks- und Kirchengeschichte. Die Erzdiözese Skopje, in: Kahl, Thede/Izer Maksuti/Albert Ramaj (Hgg.), *Die Albaner in der Republik Makedonien. Fakten, Analysen, Meinungen zur interethnischen Koexistenz*. Wien, Münster 2006, 21-37.

Bartosiewicz, László/Haskel J. Greenfield, *Transhumant Pastoralism in Southern Europe. Recent Perspectives from Archaeology, History and Ethnology*. Budapest 1999.

Bataković, Dušan, *Kosova and Metohija – Living in the Enclave*. Belgrade 2007.

Bataković, Dušan T., Pogibija ruskog konzula G. S. Ščerbine u Mitrovici 1903. godine, *Istorijski časopis* 34 (1987), 309-325.

Bataković, Dušan T., *Dečansko pitanje*. Beograd 1989.

Bataković, Dušan T., *Kosovo i Metohija u srpsko-arbanaškim odnosima. Studije i članci*. Priština, Gornji Milanovac 1991.

Bataković, Dušan T., *The Kosovo Chronicles*. Beograd 1992.

Bataković, Dušan T., *Kosovo i Metohija. Istorija i ideologija*. Beograd, Valjevo, Srbija 1998.

Bayerle, Gustav, Pashas, Begg, and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire. Istanbul 1997.

Behschnitt, Wolf Dietrich, *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*. München 1980.

Belegu, Xhafer, *Lidhja e Prizrenit e veprimet e sajë, 1878-1881*. Tiranë 1939.

Benna, Anna Hedwig, Studien zum Kultusprotektorat Österreich-Ungarns in Albanien im Zeitalter des Imperialismus (1888-1918), *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 7 (1954), 13-26.

Berg, Eberhard, *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. 3. Aufl. Frankfurt am Main 1999.

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*. New York 1998.

Bermes, Christian, >Lebenswelt< (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebten, *Archiv für Begriffsgeschichte* 44 (2002), 175-197.

Berner, Ulrich, Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung, in: Gernot Wiessner (Hg.), *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1978, 11-26.

Berner, Ulrich, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden 1982.

Beumann, Helmut, Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter. Ergebnisse der Marburger Rundgespräche 1972-1975. Sigmaringen 1978.

Binswanger, Karl, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma“. München 1977.

Birge, John Kingsley, The Bektashi Order of Dervishes. London, Hartford/CT 1937.

Blumi, Isa, The Role of Education in the Formation of Albanian Identity and its Myths, in: Schwandner-Sievers, Stephanie/Bernd Jürgen Fischer (Hgg.), Albanian Identities. Myths, Narratives and Politics. London 2002, 36-59.

Blumi, Isa, Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918. Istanbul 2003.

Blumi, Isa, Thwarting the Ottoman Empire: Smuggling through the Empire's New Frontiers in Yemen and Albania, in: Karpas, Kemal H./Robert W. Zens (Hgg.), Ottoman Borderlands. Issues, Personalities and Political Changes. Madison/WI 2003, 255-274.

Blumi, Isa, Understanding the Margins of Albanian History, in: Blumi, Isa (Hg.), Rethinking the Late Ottoman Empire. A Comparative Social and Political History of Albania and Yemen, 1878-1918. Istanbul 2003, 83-101.

Blumi, Isa, Reinstating the Ottomans. Alternative Balkan Modernities, 1800-1912. New York/NY 2011.

Blumi, Isa, Ottoman Refugees, 1878-1939. Migration in a Post-Imperial World. London u. a. 2013.

Boeckh, Katrin, Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. München 1996.

Bogdanović, Dimitrije, Knjiga o Kosovu. Beograd 1986.

Bogdanović, Dimitrije, Kosovo. Vergangenheit und Gegenwart. Zürich u. a. 1992.

Bovan, Vladimir, Kosovsko-metohijske narodne pesme u zbirci M. S. Milojevića. Priština 1975.

Bovan, Vladimir, Jastrebov u Prizrenu (Kulturno-prosvetne prilike u Prizrenu i rad ruskog konzula I. S. Jastrebova u drugoj polovini devetnaestog veka). Priština 1983.

Braha, Shaban, Idriz Seferi në lëvizjet kombëtare shqiptare. Tirana 1981.

Braha, Shaban, Gjenocidi serbomadh dhe qëndresa shqiptare (1844-1990). Gjakova 1991.

Braude, Benjamin, The Foundation Myths of the Millet System, in: Braude, Benjamin/Bernard Lewis (Hgg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. New York 1982, 69-88.

Bridge, Francis Roy, Austria-Hungary and the Ottoman Empire in the Twentieth-Century, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 34 (1981), 234-271.

Brown, Keith, The Past in Question. Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation. Princeton/NJ 2003.

Brubaker, Rogers, Ethnizität ohne Gruppen. Hamburg 2007.

Brubaker, Rogers/Frederick Cooper, Beyond 'Identity', *Theory and Society* 29 (2000), 1-47.

Brunnbauer, Ulf (Hg.), Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa. Frankfurt am Main 2002.

Brunnbauer, Ulf, Gebirgsgesellschaften auf dem Balkan. Wirtschaft und Familienstrukturen im Rhodopengebirge (19./20. Jahrhundert). Wien, Köln, Weimar 2004.

Buda, Aleks (Hg.), Konferenca Kombëtare e Studimeve për Lidhjen Shqiptare të Prizrenit 1878-1881, 12-28 qershor 1978. Tiranë 1979.

Bullemer, Gustav, Ein Tscherkessendorf auf dem Amselfeld, *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien* 75 (1932), 232-238.

Bulst, Neithard/Ingrid Gilcher-Holtey/Heinz-Gerhard Haupt (Hgg.), Gewalt im politischen Raum. Fallanalysen vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2008.

Byrnes, Robert Francis (Hg.), Communal Families in the Balkans. The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in his Honor. London 1976.

Cana, Zekeria, Lëvizja kombëtare shqiptare në Kosovë, 1908-1912. Tiranë 1982.

Cana, Zekeria, Shpalime historike. Prishtinë 1982.

Cana, Zekeria, Socialdemokracia serbe dhe çështja shqiptare 1903-1914. Prishtinë 1986.

Cana, Zekeria, Kosova and the Independent Albanian State, in: Bajraktari, Jusuf u. a. (Hgg.), The Kosova Issue – A Historic and Current Problem (Symposium held in Tirana on April 15-16, 1993). Tirana 1996.

Cana, Zekeria, Politika e Serbisë kundrejt çështjes shqiptare, 1903-1913. Prishtinë 2006.

Čanović, Svetozar G., Srpske škole na Kosovu u devetnaestom veku. Priština 1976.

Chotzidis, Angelos A./Basil C. Gounaris/Anna A. Panayotopoulou, The Events of 1903 in Macedonia as Presented in European Diplomatic Correspondence. Thessaloniki 1993.

Ćirković, Sima, Kosovo und Metochien im Mittelalter, in: Samardžić, Radovan (Hg.), Kosovo und Metochien in der serbischen Geschichte. Lausanne 1989, 23-50.

Clayer, Nathalie, L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967). Wiesbaden 1990.

Clayer, Nathalie, *Mystiques, état et société. Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*. Leiden 1994.

Clayer, Nathalie, Identité nationale et identité religieuse dans le discours des dirigeants musulmans albanais (Albanie, Macédoine, Yougoslavie), *Turkish Review of Balkan Studies* 2 (1994/95), 1-9.

Clayer, Nathalie, Bektachisme et nationalisme albanais, in: Popovic, Alexandre/Gilles Veinstein (Hgg.), *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach*. Istanbul 1995, 277-308.

Clayer, Nathalie, Le Kosovo: berceau du nationalisme albanais au XIX siècle?, in: Clayer, Nathalie (Hg.), *Religion et nation chez les Albanais. XIXe–XXe siècles*. Istanbul 2003, 197-220.

Clayer, Nathalie, *Religion et nation chez les albanais, XIXe–XXe siècles*. Istanbul 2003.

Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris 2007.

Clayer, Nathalie, L'Islam sunnite dans l'espace albanophone XIXe–XXIe siècle, in: Schmitt, Oliver Jens (Hg.), *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*. Wien u. a. 2010, 151-161.

Clayer, Nathalie, The Dimension of Confessionalisation in the Ottoman Balkans at the Time of Nationalisms, in: Grandits, Hannes/Nathalie Clayer/Robert Pichler (Hgg.), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London 2011, 89-109.

Clayer, Nathalie/Alexandre Popovic, Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave, *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* 4 (1992), 13-63.

Clewing, Konrad, Mythen und Fakten zur Ethnostruktur in Kosovo – Ein geschichtlicher Überblick, in: Clewing, Konrad/Jens Reuter (Hgg.), *Der Kosovo-Konflikt. Ursachen – Akteure – Verlauf*. Klagenfurt 2000, 17-63.

Clewing, Konrad, *Staatlichkeit und nationale Identitätsbildung. Dalmatien in Vormärz und Revolution*. München 2001.

Clewing, Konrad, Der Kosovokonflikt als Territorial- und Herrschaftskonflikt, 1878-2002. Chronologie und Beteiligte, in: Beyer-Thoma, Hermann/Olivia Griesse/Zsolt Lengyel (Hgg.), *Münchener Forschungen zur Geschichte Ost- und Südosteuropas. Werkstattberichte*. München 2002, 181-214.

Clewing, Konrad, Religion und Nation bei den Albanern. Von Anspruch und Wirkungsmacht eines Religionen übergreifenden Nationskonzepts, in: Mosser, Alois (Hg.), *Politische Kultur in Südosteuropa. Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten*. Frankfurt am Main 2006, 147-181.

Clewing, Konrad/Jens Reuter, *Der Kosovo-Konflikt. Ursachen – Verlauf – Perspektiven*. Klagenfurt 2000.

Cole, John W./Eric Robert Wolf, Die unsichtbare Grenze. Ethnizität und Ökologie in einem Alpental. Wien 1995.

Dakin, Douglas, The Greek Struggle in Macedonia 1897-1913. Thessaloniki 1993.

Dann, Otto, Nationalismus in vorindustrieller Zeit. München 1986.

Davison, Roderic H., Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876. New York 1973.

de Jong, Jutta, Der nationale Kern des makedonischen Problems. Ansätze und Grundlagen einer makedonischen Nationalbewegung (1890-1903). Frankfurt am Main u. a. 1982.

Demiraj, Bardhyl, „Der Slawe“, shqau, im Albanischen. Eine ethnolinguistische Fallstudie zu Herkunft und Aussagekraft einer Fremdbezeichnung, *Südost-Forschungen* 65/66 (2006/2007), 406-421.

Deringil, Selim, The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909. London, New York 1998.

Dërmaku, Ismet, Kuvendi i Lidhjes Shqiptare të Pejës “Besa Besë” 1899 (dokumente). Prishtinë 1997.

Deusch, Engelbert, Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld. Wien, Köln, Weimar 2009.

Devereux, Robert, The First Ottoman Constitutional Period. A Study of the Midhat Constitution and Parliament. Baltimore 1963.

Đilas, Jagoš K., Škole na Kosovu i Metohiji od Nemanjića do 1912. Priština 2000.

Doçi, Pal Pjetër, Gjendja ekonomike-shoqërore e Mirditës në fund të shek. XIX dhe në fillim të shek. XX, *Studime historike* 2 (1973), 63-86.

Dogo, Marco, Kosovo - Albanesi e Serbi. Le radici del conflitto. Lungro di Cosenza 1992.

Dragnich, Alex N./Slavko Todorovich, The Saga of Kosovo. Focus on Serbian-Albanian relations. New York 1984.

Duijzings, Ger, Egyptians in Kosovo and Macedonia, in: Prifti, Kristaq (Hg.), The Truth on Kosova. Tirana 1993.

Duijzings, Ger, Religion and the Politics of Identity in Kosovo. London 2000.

Dumont, Paul/François Georgeon/Robert Ilbert (Hgg.), Villes ottomanes à la fin de l'Empire. Paris 1992.

Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main 1992.

Ehlers, Joachim, Mittelalterliche Voraussetzungen für nationale Identität in der Neuzeit, in: Giesen, Bernhard (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. 2. Aufl. Frankfurt am Main 1991, 77-99.

Ellis, Burcu Akan, *Shadow Genealogies. Memory and Identity among Urban Muslims in Macedonia*. Boulder/CO, New York 2003.

Elsie, Robert, *Der Islam und die Derwischsekte Albaniens. Anmerkungen zu ihrer Geschichte, Verbreitung und zur derzeitigen Lage*. Veröffentlicht am 27.5.2004 auf www.kakanien.ac.at/beitr/fallstudie/RElsie2.pdf.

Elsie, Robert, *A Biographical Dictionary of Albanian History*. London 2013.

Elwert, Georg, Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (1989), 440-464.

Elwert, Georg, Sozialanthropologisch erklärte Gewalt, in: Heitmeyer, Wilhelm/John Hagan (Hgg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Wiesbaden 2002, 330-367.

Faroqhi, Suraiya, The Early History of the Balkan Fairs, *Südost-Forschungen* 37 (1978), 50-68.

Faroqhi, Suraiya, Ra'yya, in: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Bd. 8. Leiden 1995, 403-406.

Faroqhi, Suraiya, Coping with the Central State, Coping with Local Power: Ottoman Regions and Notables from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century, in: Adanır, Fikret/Suraiya Faroqhi (Hgg.), *The Ottomans and the Balkans. A Discussion of Historiography*. Leiden 2002, 351-381.

Fehér, Géza, Kanitz Fülöp Félix – „A balkán Kolumbusa” élete és munkássága 1829-1904. Budapest 1932.

Filipović, Gordana (Hg.), *Kosovo – Past and Present*. Belgrade 1989.

Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton/NJ 1980.

Findley, Carter V., The Tanzimat, in: Kasaba, Reşat (Hg.), *The Cambridge History of Turkey*. Bd. 4: Turkey in the Modern World. Cambridge 2008, 11-37.

Fischer-Galati, Stephen, The Internal Macedonian Revolutionary Organization. Its Significance in “Wars of National Liberation”, *East European Quarterly* 6 (1973), 454-472.

Fortna, Benjamin C., Islamic Morality in Late Ottoman “Secular” Schools, *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), 369-393.

Fortna, Benjamin C., The Reign of Abdülhamid II, in: Kasaba, Reşat (Hg.), *The Cambridge History of Turkey*. Bd. 4: Turkey in the Modern World. Cambridge 2008, 38-61.

Fraenkel, Eran, Urban Muslim Identity in Macedonia. The Interplay of Ottomanism and Multilingual Nationalism, in: Fraenkel, Eran/Christina Kramer (Hgg.), *Language Contact – Language Conflict*. New York 1993, 27-42.

Frantz, Eva Anne, Gewalt als Faktor der Desintegration im Osmanischen Reich – Formen von Alltagsgewalt im südwestlichen Kosovo in den Jahren 1870-1880 im Spiegel österreichisch-ungarischer Konsulatsberichte, *Südost-Forschungen* 68 (2009), 184-204.

Frantz, Eva Anne, Religiös geprägte Lebenswelten im spätosmanischen Kosovo – Zur Bedeutung von religiösen Zugehörigkeiten, Eigen- und Fremdwahrnehmungen und Formen des Zusammenlebens bei albanischsprachigen Muslimen und Katholiken, in: Schmitt, Oliver Jens (Hg.), Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. Frankfurt am Main u. a. 2010, 127-149.

Frantz, Eva Anne, Catholic Albanian Warriors for the Sultan in Late Ottoman Kosovo. The Fandi as a Socioprofessional Group and their Identity Patterns, in: Clayer, Nathalie/Hannes Grandits/Robert Pichler (Hgg.), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire and Nation-Building*. London 2011.

Frashëri, Kristo, Lidhja Shqiptare e Prizrenit, 1878-1881. Tiranë 1997.

Frashëri, Mehdi, Lidhja e Prizrenit edhe efektet diplomatike të saj. Tiranë 1938.

Fukuyama, Francis, Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen. München 1995.

Galanti, Arturo, L'Albania. Notizie geografiche, etnografiche e storiche. Roma 1901.

Gawrych, George Walter, Ottoman Administration and the Albanians, 1908-1913. Dissertation University of Michigan 1981.

Gawrych, George Walter, The Crescent and the Eagle. Ottoman Rule, Islam and the Albanians, 1874-1913. London 2006.

Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main 1987.

Geertz, Clifford, Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik, *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 48 (1994) H. 5, 392-403.

Geertz, Clifford, The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 2002 [1973].

Gellner, Ernest, Nationalismus und Moderne. Hamburg 1995.

Gencer, Mustafa, Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion deutsch-türkische Beziehungen (1908 - 1918). Münster, Hamburg, London 2002.

Georgeon, François, Présentation, in: Georgeon, François/Paul Dumont (Hgg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Paris 1997, 5-20.

Georgeon, François, Abdülhamid II. Le sultan calife (1876-1909). Paris 2003.

Georgeon, François/Paul Dumont (Hgg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*. Paris 1997.

Giordano, Christian, Ethnizität und Territorialität. Zur sozialen Konstruktion von Differenz in Mittel- und Osteuropa, *Ethnologia balkanica* 3 (1999), 9-43.

Glötzner, Victor, Vom Stammesstaat zum Staat. Montenegro von 1796-1841, in: Bartl, Peter/Peter Glassl (Hgg.), Südosteuropa unter dem Halbmond. Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit. München 1975, 73-86.

Gottsmann, Andreas, Konkordat oder Kultusprotektorat? Die Donaumonarchie und die diplomatischen Aktivitäten des Hl. Stuhls in Südosteuropa 1878-1914, *Römische Historische Mitteilungen* 48 (2006), 409-464.

Gounaris, Basil C., Steam over Macedonia, 1870-1912. Socio-Economic Change and the Railway Factor. Boulder, New York 1993.

Grandits, Hannes, 'From Reliable Bordermen to Good Taxpayers' – Problems of Economic and Social Integration of the Former Habsburg Military Borderland into Croatia, in: Jovanović, Miroslav/Karl Kaser/Slobodan Naumović (Hgg.), Between the Archives and the Field: A Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans. Graz 1999, 115-124.

Grandits, Hannes, Herrschaft und Loyalität in der spätosmanischen Gesellschaft. Das Beispiel der multikonfessionellen Herzegowina. Wien, Köln, Weimar 2008.

Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt am Main 1995.

Hacısalıhoğlu, Mehmet, Die Jungtürken und die Mazedonische Frage (1850-1918). München 2003.

Hadri, Aliu. a. (Hgg.), Konferenca shkencore e 100-vjetorit të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. Referate dhe kumtesa të mbajtura në Seksionin e Historisë, Prishtinë, 6-9 qershor 1978. Prishtinë 1981.

Hall, Richard C., The Balkan Wars, 1912-1913. Prelude to the First World War. London 2000.

Halpern, Joel M., The Changing Village Community. Englewood Cliffs/NJ 1967.

Halpern, Joel M./Barbara Kerewsky Halpern, A Serbian Village in Historical Perspective. New York u. a. 1972.

Hanioğlu, Mehmed Şükrü, Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908. Oxford, New York 2001.

Haselsteiner, Horst, Bosnien-Herzegowina. Orientkrise und südslavische Frage. Wien u. a. 1996.

Haumann, Heiko, Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft und Praxis gewalthafter Verhältnisse. Offene Fragen zur Erforschung der Frühgeschichte Sowjetrusslands (1917-1921), *Archiv für Sozialgeschichte* 34 (1994), 19-34.

Haumann, Heiko, Lebensweltlich orientierte Geschichtsschreibung in den Jüdischen Studien: Das Basler Beispiel, in: Hödl, Klaus (Hg.), Jüdische Studien. Reflexionen zu Theorie und Praxis eines wissenschaftlichen Feldes. Innsbruck u. a. 2003, 105-122.

Haumann, Heiko/Martin Schaffner, Überlegungen zur Arbeit mit dem Kulturbegriff in den Geschichtswissenschaften, *uni.nova. Mitteilungen der Universität Basel* 70 (1994), 18-21.

Haumann, Heiko, Lebenswelten und Geschichte. Zur Theorie und Praxis der Forschung. Wien, Köln, Weimar 2012.

Haupt, Heinz-Gerhard/Michael G. Müller/Stuart Woolf, Introduction, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Michael G. Müller/Stuart Woolf (Hgg.), Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries/Les identités régionales et nationales en Europe aux XIXe et XXe siècles. The Hague, London, Boston 1998, 1-21.

Haupt, Heinz-Gerhard/Charlotte Tacke, Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert, in: Hardtwig, Wolfgang/Hans-Ulrich Wehler (Hgg.), Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996, 255-283.

Heer, Caspar, Territorialentwicklung und Grenzfragen von Montenegro in der Zeit seiner Staatswerdung (1830-1887). Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1981.

Heitmeyer, Wilhelm/Hans-Georg Soeffner (Hgg.), Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme. Frankfurt am Main 2008.

Helmedach, Andreas/Markus Koller, „Haiducken“ – Gewaltgemeinschaften im westlichen Balkanraum im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Werkstattbericht, in: Speitkamp, Winfried (Hg.), Gewaltgemeinschaften. Von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2013, 231-249.

Hobsbawm, Eric, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt am Main 1991.

Hobsbawm, Eric/Terence Ranger (Hgg.), The Invention of Tradition. Cambridge u. a. 1996.

Höpken, Wolfgang, Flucht vor dem Kreuz? Muslimische Emigration aus Südosteuropa nach dem Ende der osmanischen Herrschaft (19./20. Jahrhundert), *Comparativ* 6 (1996), 1-24.

Höpken, Wolfgang, Blockierte Zivilisierung? Staatsbildung, Modernisierung und ethnische Gewalt auf dem Balkan (19./20. Jahrhundert), *Leviathan* 25 (1997), 516-538.

Höpken, Wolfgang, Gewalt auf dem Balkan - Erklärungsversuche zwischen „Struktur“ und „Kultur“, in: Höpken, Wolfgang/Michael Riekenberg (Hg.), Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln, Weimar, Wien 2001, 53-95.

Höpken, Wolfgang, Archaische Gewalt oder Vorboten des „totalen Krieges“? Die Balkankriege 1912/13 in der europäischen Kriegsgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Brunnbauer, Ulf/Andreas Helmedach/Stefan Troebst (Hgg.), Schnittstellen. Gesellschaft, Nation und Konflikt in Südosteuropa. München 2007, 245-260.

Horel, Catherine, 1908, l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après. Bruxelles u.a. 2011.

Horowitz, Donald L., *Ethnic Groups in Conflict*. 2. Aufl. Berkeley u. a. 2005.

Hösler, Joachim, Von Krain zu Slowenien. Die Anfänge der nationalen Differenzierungsprozesse in Krain und der Untersteiermark von der Aufklärung bis zur Revolution 1768-1848 München 2006.

Hrabak, Bogumil, Prvi izveštaji diplomata velikih sila o Prizrenskoj Ligi, *Balkanica* 9 (1978), 235-289.

Hroch, Miroslav, Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. Praha 1968.

Hroch, Miroslav, The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements, in: Haupt, Heinz-Gerhard/Michael G. Müller/Stuart Woolf (Hgg.), *Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries/Les identités régionales et nationales en Europe aux XIXe et XXe siècles*. The Hague, London, Boston 1998, 67-96.

Imami, Petrit, Srbi i Albanci kroz vekove. Beograd 1998.

İnalçık, Halil, Application of the Tanzimat and its Social Effects, *Archivum Ottomanicum* 5 (1973), 97-128.

İnalçık, Halil, Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Taxation, in: Fragner, Christa/Klaus Schwarz (Hgg.), *Osmanistik, Turkologie, Diplomatie*. Festgabe an Josef Matuz. Berlin 1992, 100-116.

İnalçık, Halil/Donald Quataert (Hgg.), *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*. London 1994.

Insabato, Enrico, Gli Albanesi musulmani e le loro congregazioni, *Bollettino della Reale Società Geografica* 3 (1916), 238-239.

Islami, Hivzi, Spastrimet etnike. Politika gjenocidale serbe ndaj shqiptarëve. Shqyrtime, komente, elaborate, dokumente. Pejë 2003.

İslamoğlu-İnan, Huri (Hg.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*. Cambridge, New York 1987.

Jagodić, Miloš, Srpsko-albanski odnosi u Kosovskom vilajetu (1878-1912). Beograd 2009.

Jelavich, Barbara, *Russia's Balkan Entanglements, 1806-1914*. Cambridge u. a. 1991.

Jelavich, Charles/Barbara Jelavich, *The Establishment of the Balkan National States, 1804-1920*. Seattle/WA u. a. 1997.

Jovanović, Aleksa (Hg.), *Spomenica dvadesetpetogodišnjice oslobođenja Južne Srbije*. Beograd 1937.

- Jovanović, Jovan M., Južna Srbija od kraja XVIII veka do oslobođenja. Beograd 1990.
- Jovanović, Vladimir, Svetislav Simić i Makedonski komiteti, *Vardarski zbornik* 1 (1999), 53-68.
- Kaleshi, Hasan, Türkische Angaben über den Kanun des Leka Dukadjini, in: Reichenkron, Günter/Alois Schmaus (Hgg.), Die Kultur Südosteuropas. Ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen. Wiesbaden 1964, 103-112.
- Kaleshi, Hasan, Albanische Legenden um Sari Saltuk, in: Georgiev, V./N. Todorov/V. Tăpkova-Zaimova (Hgg.), Actes du premier Congrès International des Etudes balkaniques et Sud-Est Européennes. Sofia, 26 août-1 septembre 1966. Sofia 1971, 815-828.
- Kaleshi, Hasan/Hans-Jürgen Kornrumpf, Das Wilajet Prizren. Beitrag zur Geschichte der türkischen Staatsreform auf dem Balkan im 19. Jahrhundert, *Südost-Forschungen* 26 (1967), 176-238.
- Kansu, Aykut, The Revolution of 1908 in Turkey. Leiden, New York, Köln 1997.
- Karamata, Stevan (Hg.), Srbi na Kosovu i u Metohiji. Zbornik radova s naučnog skupa održanog u Kosovskoj Mitrovici 27-29 maja 2005. Beograd 2006.
- Karpat, Kemal H., An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State. From Social Estates to Classes, from Millets to Nations. Princeton/NJ 1973.
- Karpat, Kemal H., Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era, in: Braude, Benjamin/Bernard Lewis (Hgg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. New York, London 1982, 141-169.
- Karpat, Kemal H., Ottoman Population, 1830-1914. Demographic and Social Characteristics. Madison/WI, London 1985.
- Karpat, Kemal H., The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State. Oxford 2001.
- Kasapi, Vangjel, Ali Riza Kosova. Shkodër 1996.
- Kaser, Karl, Hirten, Kämpfer, Stammeshelden. Ursprünge und Gegenwart des balkanischen Patriarchats. Wien, Köln, Weimar 1992.
- Kaser, Karl, Familie und Verwandtschaft auf dem Balkan. Analyse einer untergehenden Kultur. Wien, Köln, Weimar 1995.
- Katić, Tatjana, Opširni popis Prizrenskog sandžaka iz 1571. godine. Beograd 2010.
- Khoury, Dina Rizk, The Ottoman Centre versus Provincial Power-Holders: an Analysis of the Historiography, in: Faroqhi, Suraiya N. (Hg.), The Cambridge History of Turkey. Bd. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839. Cambridge 2006, 135-156.
- Kissling, Hans Joachim, Aus der Geschichte des Chalvetije-Ordens, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), 233-289.

Kohl, Christine von/Wolfgang Libal, Kosovo. Gordischer Knoten des Balkan. Wien, Zürich 1992.

Kohl, Karl-Heinz, Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht, in: Assman, Aleida/Gudrun Friese (Hgg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität. Bd. 3. Frankfurt am Main 1998, 269-287.

Koller, Markus, Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit. Eine Kulturgeschichte der Gewalt (1747-1798). München 2004.

Kornrumpf, Hans-Jürgen, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der europäischen Türkei. Vom Erlass der Vilayetsordnung (1864) bis zum Berliner Kongress (1878) nach amtlichen osmanischen Veröffentlichungen. Freiburg 1976.

Kos, Franz-Josef, Die politischen und wirtschaftlichen Interessen Österreich-Ungarns und Deutschlands in Südosteuropa 1912-1913. Die Adria-Hafen-, die Saloniki- und die Kavallafrage. Wien 1996.

Kostić, Đorđe S. (Hg.), Balkanbilder von Felix Kanitz – Slike sa Balkana Feliksa Kanica. Beograd 2011.

Krasniqi, Mark, Orahovac: Antropogeografska monografija varošice, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* 2 (1957), 87-143.

Kreiser, Klaus, Der osmanische Staat, 1300-1922. München 2001.

Kriss, Rudolf/Hubert Kriss, Volksglaube im Bereich des Islam. Bd. 2: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Wiesbaden 1962.

Lewis, Bernard, 'Askari, in: The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Bd. 1. Brill 1954, 712.

Lewis, Bernard, The Emergence of Modern Turkey. 2. Aufl. London 1968.

Lindenberger, Thomas/Alf Lüdtke, Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit. Frankfurt am Main 1995.

Lindner, Rainer, Unternehmer und Stadt in der Ukraine, 1860-1914. Industrialisierung und soziale Kommunikation im südlichen Zarenreich. Konstanz 2007.

Lito, Zana K., Shqipëria dhe Tanzimati. Tiranë 2002.

Lockwood, William G., European Moslems. Economy and Ethnicity in Western Bosnia. New York 1975.

Lopičić, Đorđe, Konzularni odnosi Srbije (1804-1918). Beograd 2007.

Luarasi, Skënder, Isa Boletini – Jetëskrim i shkurtër. Prishtinë 1972.

Lüdtke, Alf, Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen. Frankfurt am Main, New York 1989.

Lüdtke, Alf, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, historische Anthropologie, in: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg 1998, 557-578.

Macfie, Alexander L., The Eastern Question, 1774-1923. London u. a. 1989.

MacKenzie, David, The Serbs and Russian Pan-Slavism, 1875-1878. Ithaca, N.Y. 1967.

MacKenzie, David, Serbs and Russians. Boulder, New York 1996.

Mahon, Milena, The Macedonian Question in Bulgaria, *Nations and Nationalism* 4 (1998), 389-407.

Makdisi, Ussama Samir, The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon. Berkeley/Ca., Los Angeles 2000.

Malcolm, Noel, Kosovo. A Short History. New York 1998.

Malcolm, Noel, The "Great Migration of the Serbs" from Kosovo (1690): History, Myth and Ideology, in: Schmitt, Oliver Jens/Eva Anne Frantz (Hgg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. München 2009, 225-251.

Maliković, Dragi, Kosovo i Metohija 1908-1912. godine. Priština 2000.

Mardin, Serif, The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas. Syracuse/NY 2000.

Markova, Zina, Bălgarskata ekzarkhija 1870-1879. Sofija 1989.

Mead, George Herbert, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt am Main 1968.

Meininger, Thomas A., Ignatiev and the Establishment of the Bulgarian Exarchate, 1864-1872. A Study in Personal Diplomacy. Madison 1970.

Melville, Ralph/Hans-Jürgen Schröder (Hgg.), Der Berliner Kongreß von 1878. Die Politik der Großmächte und die Probleme der Modernisierung in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wiesbaden 1982.

Mihailović, Kosta (Hg.), Kosovo and Metohija. Past – Present – Future. Papers presented at the International Scientific Meeting held in the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade, March 16-18, 2006. Belgrade 2006.

Mikić, Đorđe, Društvene i ekonomske prilike kosovskih Srba u XIX i početkom XX veka (od čifčijstva do bankarstva). Beograd 1988.

Mile, Ligor K., Kryengritjet populllore në fillim të Rilindjes sonë (1830-1877). Tiranë 1962.

Milojković-Djurić, Jelena, The Eastern Question and the Voices of Reason. Austria-Hungary, Russia, and the Balkan States, 1875-1908. Boulder/CO, New York 2002.

Mitrović, Andrej (Hg.), Srbi i Albanci u XX veku. Ciklus predavanja 7-10. Maj 1990. Beograd 1991.

Mitterauer, Michael, Komplexe Familienformen. Fragestellung und Zugangsweisen, *Ethnologia Europaea* 12 (1981), 47-82.

Mitterauer, Michael/Reinhard Sieder, Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie. 2., neubearb. Aufl. München 1980.

Mladenović, Radivoje, The Sirinička Župa: Štrpce Municipality. Historical Background and Current Field Research, in: Bataković, Dušan T. (Hg.), Kosovo and Metohija – Living in the Enclave. Belgrade 2007.

Mosely, Philip E., The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint-Family in the Balkans and its Recent Evolution, in: Byrnes, Robert Francis (Hg.), Communal Families in the Balkans. The Zadruga. Essays by Philip E. Mosely and Essays in his Honor. London 1976, 19-30.

Müller, Dietmar, Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878-1941. Wiesbaden 2005.

Murzaku, Ines A., Catholicism, Culture, Conversion: The History of the Jesuits in Albania (1841 - 1946). Roma 2006.

Musaj, Fatmira, Isa Boletini (1864-1916). Tiranë 1987.

Nedeljković, Slaviša, Kosovski vilajet od 1903. do 1908 godine. Mag.-Arbeit Universität Belgrad 1997.

Niethammer, Lutz/Axel Dossmann, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg 2000.

Norris, H. T., Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World. London 1993.

Pamuk, Sevkett, The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913. Trade, Investment, and Production. Cambridge, New York 1987.

Pantenburg, Isabel Friederike, Im Schatten des Zweibundes. Probleme österreichisch-ungarischer Bündnispolitik 1897–1908. Wien, Köln, Weimar 1996.

Perry, Duncan M., The Politics of Terror. The Macedonian Liberation Movements, 1893-1903. Durham/NC 1988.

Petritsch, Wolfgang/Karl Kaser/Robert Pichler, Kosovo, Kosova. Mythen, Daten, Fakten. Klagenfurt 1999.

Pichler, Robert, Gewohnheitsrecht und traditionelle Sozialformen in Albanien, in: Jordan, Peter (Hg.), Albanien. Geographie – Historische Anthropologie – Geschichte – Kultur – Postkommunistische Transformation. Frankfurt am Main u. a 2003, 97-110.

Pichler, Robert, Die Albaner in der Republik Makedonien – Geschichtswissenschaft im Spannungsfeld von Politik und sozialer Marginalisierung, in: Schmitt, Oliver Jens/Eva

Anne Frantz (Hgg.), Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. München 2009, 149-186.

Pipa, Arshi/Sami Repishti (Hgg.), Studies on Kosova. Boulder, New York 1984.

Pirraku, Muhamet, Myderriz Ymer Prizreni. Ora, zemra dhe shpirti i lidhjes shqiptare, 1877-1887. Sharr 2003.

Plagemann, Gottfried, Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz – Gesetz und Gesetzgebung im Osmanischen Reich und der Republik Türkei. Münster 2009.

Pllana, Emin, Kosova dhe reformat në Turqi (1839-1912). Prishtinë 1978.

Pllana, Emin, Les raisons et la manière de l'exode des réfugiés albanais du territoire du sandjak de Nish à Kosove (1877-1878), *Studia albanica* 22 (1985) H. 1, 179-200.

Popovic, Alexandre, Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui. Istanbul 1994.

Popovic, Alexandre, A propos de Bektachis au Kosovo-Métohiya, *Annales de l'autre islam* 7 (2000), 91-98.

Prifti, Kristaq, Le mouvement national albanais de 1896 à 1900. La Ligue de Peje. Tirana 1989.

Prifti, Kristaq. a. (Hgg.), The Truth on Kosova. Tirana 1993.

Quataert, Donald, The Age of Reforms, 1812-1914, in: İnalcık, Halil/Donald Quataert (Hgg.), An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914. Cambridge 1994, 759-943.

Quataert, Donald, The Ottoman Empire, 1700-1922. Cambridge, New York 2000.

Rahimi, Shukri, Vilajeti i Kosovës më 1878-1912. Prishtinë 1969.

Rahimi, Shukri, Rëndësia historike e kryengritjes së Dervish Carës (1843-1844), in: Kodra, Masar/Majlinda Kodra (Hgg.), Shqiptaret e Maqedonisë. Shkup 1994, 213-222.

Ramaj, Albert, Burime dhe dëshmi. Stublla në dokumente arkivore austriake, shkolla, kriptokrishtenizmi në Karadak. St. Gallen 2007.

Ramet, Sabrina P., The Kingdom of God or the Kingdom of Ends: Kosovo in the Serbian Perception, in: Buckley, Mary/Sally N. Cummings (Hgg.), Kosovo. Perceptions of War and its Aftermath. London, New York 2002, 30-45.

Ramsaur, Ernest Edmondson, The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908. New York 1970.

Rathkolb, Oliver (Hg.), 250 Jahre – von der Orientalischen zur Diplomatischen Akademie in Wien. Innsbruck u. a. 2004.

Ratkoceri, Gani Demir, Idriz Seferi dhe lëvizja kombëtare në Kosovën juglindore. Tiranë 2000.

Redžepagić, Jašar, Razvoj prosvete i školstva albanske narodnosti na teritoriji današnje Jugoslavije do 1918. godine. Priština 1968.

Reid, James J., Crisis of the Ottoman Empire. Prelude to Collapse, 1839-1878. Stuttgart 2000.

Reinkowski, Maurus, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, *Saeculum* 54 (2003), 13-38.

Reinkowski, Maurus, Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert. München 2005.

Reinkowski, Maurus, Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun, in: Kemper, Michael/Maurus Reinkowski (Hgg.), Rechtspluralismus in der Islamischen Welt. Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft. Berlin, New York 2005, 121-142.

Reljić, Mitra, Srpski jezik kao Ravački među orahovačkim Albancima danas, *Slavistika* 12 (2008), 317-325.

Reuter, Jens, Die Albaner in Jugoslawien. München 1982.

Rexha, Ilijaz, Një dokument arkival mbi pajtimin e gjaqeve midis fiseve të Gashit dhe të Shalës më 1890, *Arkivi i Kosovës – Arhiv Kosova. Vjetar – godišnjak* 4-5 (1968/69 [1971]), 245-258.

Rexhepagiqi, Jashar, Dervishët dhe teqetë në Kosovë, në Sanxhak dhe në rajonet tjera përreth. Peja 2003.

Rexhepi, Fehmi, Isa Boletini dhe koha e tij. Materiale nga Sioni Shkencor kushtuar 80-vjetori të rënies së Isa Boletinit, mbajtur në Prishtinë më 23. XI 1996. Prishtinë 1998.

Riehl, Claudia Maria, Sprachkontaktforschung. Eine Einführung. 3., überarb. Aufl. Tübingen 2013.

Rizaj, Skënder, Institucionet arësimore në vilajetin e Kosovës më 1900/01, *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Prištini* 7 (1970), 345-367.

Rizaj, Skënder, Struktura stanovništva kosovskog vilajeta u drugoj polovini XIX stoleća, *Vranjski glasnik* 8 (1972), 91-113.

Rizaj, Skënder, Nëntë dokumente angleze mbi Lidhjen Shqiptare të Prizrenit (1878-1880), *Gjurmime albanologjike, seria e shkencave historike* 10 (1980/81), 181-206.

Rizaj, Skënder, Kosova gjatë shekujve XV, XVI dhe XVII. Administrimi, ekonomia, shoqëria dhe lëvizja popullore. Tiranë 1987.

Rizaj, Skënder, Falsifikimet e historiografisë serbe = The falsifications of Serbian historiography. Prishtinë 2006.

Rizaj, Skënder, The Short Story of Genocide on Albanians and Bosniacs (1689-1995-1999). Prishtinë 2006.

Rizvanolli, Masar, Lufta e Serbisë dhe e Malit të Zi për pushtimin e tokave shqiptare gjatë krizës lindore, 1875-1878. Gjakovë 2007.

Roux, Michel, Les Albanais en Yougoslavie. Minorité nationale territoire et développement. Paris 1992.

Rrapi, Gjergj, Die albanische Großfamilie im Kosovo. Wien, Köln, Weimar 2003.

Rushiti, Liman, Ndarja territoriale dhe rregulimi administrativ i Kosovës 1878-1941. Prishtinë 2004.

Rushiti, Limon, Rrethanat politiko-shoqërore në Kosovë, 1912-1918. Prishtinë 1986.

Rutar, Sabine, Kultur, Nation, Milieu. Sozialdemokratie in Triest vor dem Ersten Weltkrieg. Essen 2004.

Samardžić, Radovan, Kosovo und Metochien in der serbischen Geschichte. Lausanne 1989.

Schanderl, Hanns Dieter, Die Albanienpolitik Österreich-Ungarns und Italiens 1877-1908. Wiesbaden 1971.

Scheben, Thomas, Verwaltungsreformen der frühen Tanzimatzeit. Gesetze, Massnahmen, Auswirkungen. Von der Verkündung des Ediktes von Gülhane 1839 bis zum Ausbruch des Krimkrieges 1853. Frankfurt am Main u. a. 1991.

Scheffler, Thomas, Ethnoradikalismus: Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt, in: Seewann, Gerhard (Hg.), Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München 1995, 9-47.

Schlöss, Erich, Von den Sprachknaben zu den Anfängen der Orientalischen Akademie, *Wiener Geschichtsblätter* 56 (2001), 70-76.

Schmitt, Oliver Jens, Levantiner. Lebenswelten und Identitäten einer ethnokonfessionellen Gruppe im osmanischen Reich im „langen 19. Jahrhundert“. München 2005.

Schmitt, Oliver Jens, Kosovo. Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft. Wien, Köln, Weimar 2008.

Schütz, Alfred, Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971.

Schütz, Alfred, Theorie der Lebensformen. Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode. Hg. von Ilja Srubar. Frankfurt am Main 1981.

Schütz, Alfred/Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. Frankfurt am Main 1979.

Schulze Wessel, Martin, Loyalität als geschichtlicher Grundbegriff und Forschungskonzept. Zur Einleitung, in: Schulze Wessel, Martin (Hg.), Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918-1939. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten. München 2004, 1-22.

Schwandner-Sievers, Stephanie/Bernd Jürgen Fischer (Hgg.), *Albanian Identities. Myth and History*. Bloomington 2002.

Schwandner, Stephanie, Identität, Ehre und Staat in Nordalbanien. Hintergründe ethnizistischen Denkens auf dem Balkan, in: Hardten, Eggert/André Stanisavljević/Dimitris Tsakiris (Hgg.), *Der Balkan in Europa*. Frankfurt am Main u. a. 1996, 77-102.

Sekulić, Vesna, Otvaranje ruskog konsulata u Kosovskoj Mitrovici, *Baština* 19 (2005), 139-153.

Senkevich, Irina G., *Albania v period vostochnogo krizisa (1878-1881 gg.)*. Moskau 1965.

Shala, Xheladin, *Çështja shqiptare dhe diplomacia serbe 1912-1913*. Prishtinë 2006.

Shaw, Stanford J./Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Bd. 1: *Empire of the Gazis. The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*. Cambridge, New York 1976.

Shaw, Stanford J./Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Bd. 2: *Reform, Revolution, and Republic. The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*. Cambridge 1977.

Shkodra, Zija, *Shqipnia në kohën e Tanzimatit*. Tiranë 1959.

Shkodra, Zija, *Esnafet shqiptare. Shekujt XV-XX*. Tiranë 1973.

Shkodra, Zija, *La ville albanaise au cours de la renaissance nationale, 1831-1912*. Tirana 1988.

Skendi, Stavro, *Albanian Political Thought and Revolutionary Activity, 1881-1912*, *Südost-Forschungen* 13 (1954), 159-199.

Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening, 1878-1912*. Princeton/NJ 1967.

Skendi, Stavro, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, *Slavic Review* 26 (1967), 227-246.

Skřivan, Aleš, Österreich-Ungarn, die Großmächte und die Frage der Reformen in Makedonien Anfang des 20. Jahrhunderts in: Marija, Wakounig/Wolfgang Müller/Michael Portmann (Hgg.), *Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa*. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag. Wien, Berlin 2010, 517-532.

Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford 1986.

Smith, Anthony D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, NH 2000.

Smith, Anthony David, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London 2001.

Sokolova, Bojka, *Les institutions d'instruction étrangères et la formation de l'intelligentsia albanaise à l'époque de la Renaissance*, *Études Balkaniques* 19 (1983) H. 4, 16-31.

Somel, Selçuk Akşin, The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline. Leiden 2001.

Sowards, Steven W., Austria's Policy of Macedonian Reform. Boulder/CO, New York 1989.

Speitkamp, Winfried (Hg.), Gewaltgemeinschaften von der Spätantike bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2013.

Spencer, Edmund, Travels in European Turkey in 1850. Bd. 1. London 1851.

Srejskić, Dragoslav/Slavko Gavrilović/Sima M. Ćirković, Istorija srpskog naroda. Bd. 6/1. Beograd 1981.

Stadtmüller, Georg, Die Islamisierung bei den Albanern, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 3 (1955), 404-429.

Stephan, Anke, Von der Küche auf den Roten Platz. Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen. Zürich 2005.

Stojančević, Vladimir (Hg.), Srbija i Albanci u XIX i početkom XX veka. Ciklus predavanja 10-25. novembar 1987. Beograd 1990.

Stojančević, Vladimir (Hg.), Prvi balkanski rat. Okrugli sto povodom 75. godišnjice 1912-1987, 28. i 29. oktobar 1987. Beograd 1991.

Stojančević, Vladimir, Srbi i Arbanasi, 1804-1912. Novi Sad 1994.

Stojančević, Vladimir, Srpski narod u Staroj Srbiji u Velikoj istočnoj krizi 1876-1878. Beograd 1998.

Stojančević, Vladimir (Hg.), Drugi srpsko-turski rat 1877-1878. i oslobođenje jugoistočne Srbije. Povodom 120-godišnjice. Zbornik radova sa naučnog skupa, održanog 17. i 18. novembra 1997. godine. Beograd 2001.

Stojančević, Vladimir (Hg.), Srbija i oslobođenje srpskog naroda u Turskoj, 1804-1912. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 2. i 3. decembra 1999. godine. Beograd 2003.

Stojančević, Vladimir (Hg.), Prvi Balkanski rat 1912. godine i kraj Osmanskog carstva na Balkanu. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 27. i 28. novembra 2002. godine. Beograd 2007.

Sugar, Peter F., Eastern European Nationalism in the Twentieth Century. Lanham, Md. 1995.

Sundhaussen, Holm, Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie. München 1973.

Sundhaussen, Holm, Nationsbildung und Nationalismus im Donau-Balkan-Raum, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 48 (1993), 233-258.

Sundhaussen, Holm, Geschichte Serbiens, 19.-21. Jahrhundert. Wien 2007.

Sundhaussen, Holm, Die Befreiung von Kosovo: Das Ende einer „unendlichen“ Geschichte?, in: Dahmen, Wolfgang/Petra Himstedt-Vaid/Gerhard Reddel (Hgg.), Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. Festschrift für Gabriella Schubert. Wiesbaden 2008.

Suppan, Arnold, Baron Aehrenthal, Pan-Serbian Propaganda and the Annexation of Bosnia-Herzegovina, in: Horel, Catherine (Hg.), 1908, l'annexion de la Bosnie-Herzégovine, cent ans après. Bruxelles u.a. 2011, 37-50.

Ther, Philipp, Einleitung: Sprachliche, kulturelle und ethnische „Zwischenräume“ als Zugang zu einer transnationalen Geschichte Europas, in: Ther, Philipp/Holm Sundhaussen (Hgg.), Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Marburg 2003, IX-XXIX.

Todorov, Nikolai, The Balkan City, 1400-1900. Seattle, London 1983.

Todorova, Maria, Myth-Making in European Family History: The Zadruga Revisited, *East European Politics and Society* 4 (1990) H. 1, 30-76.

Tozer, Henry Fanshawe, Researches in the Highlands of Turkey. Bd. 1. London 1869.

Troebst, Stefan, Das makedonische Jahrhundert. Von den Anfängen der nationalrevolutionären Bewegung zum Abkommen von Ohrid 1893-2001. Ausgewählte Aufsätze. München 2007.

Trotha, Trutz von, Zur Soziologie der Gewalt, in: Trotha, Trutz von (Hg.), Soziologie der Gewalt. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37. Opladen 1997, 9-56.

Uka, Sabit, Dëbimi i shqiptarëve nga Sanxhaku i Nishit dhe vendosja e tyre në Kosovë (1877/1878-1912). 3 Bd. Prishtinë 1994.

Uka, Sabit, Gjurmë mbi shqiptarët e Sanxhakut të Nishit deri më 1912. Prishtinë 2004.

Uka, Sabit, Jeta dhe veprimtaria e shqiptarëve të Sanxhakut të Nishit deri më 1912. Prishtinë 2004.

Ulbrich, Claudia (Hg.), Gewalt in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur 5. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im VHD. Berlin 2005.

Urošević, Atanasije, Katolička župa Crna Gora u Južnoj Srbiji (Letnička župa), *Glasnik Skopskog naučnog društva* 13 (1934), 159-170.

Urošević, Atanasije, Gornja Morava i Izornik, *Srpski etnografski zbornik* 51, *Naselja i poreklo stanovništva* 28 (1935), 1-242.

Urošević, Atanasije, Kosovo. Beograd 1965.

Ursinus, Michael, Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich, *Südost-Forschungen* 48 (1989), 195-207.

Ursinus, Michael, Millet, in: The Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden 1993, 61-64.

Valentini, Giuseppe (Hg.), La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880-1932. Firenze 1969.

Vermeulen, Hans/Cora Govers (Hgg.), The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries". Amsterdam 1994.

Vešović, R. J. V., Pleme Vasojevići u vezi sa istorijom Crne Gore i plemenskim životom susjednih brda. Sarajevo 1935.

Vickers, Miranda, Between Serb and Albanian. A History of Kosovo. New York 1998.

Vierhaus, Rudolf, Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung, in: Vierhaus, Rudolf/Roger Chartier/Hartmut Lehmann (Hgg.), Wege zu einer neuen Kulturgeschichte. Göttingen 1995, 7-28.

Voell, Stéphane, Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension. Marburg 2004.

Vojvodić, Mihailo, Srbija u međunarodnim odnosima krajem XIX i početkom XX veka. Beograd 1988.

Vojvodić, Mihailo, Srbija i albansko pitanje krajem XIX veka, *Zbornik radova* (1990), 63-92.

Vojvodić, Mihailo, Prilike na Kosovu i Metohiji i politika Srbije 1881-1912, *Istorijski časopis* 38 (1991), 163-192.

Vojvodić, Mihailo, Putevi srpske diplomatije. Ogledi o spoljnoj politici Srbije u XIX i XX veku. Beograd 1999.

Vojvodić, Mihailo, Vladimir Karić, srpski konzul u Skoplju (1889-1892), *Vardarski zbornik* 1 (1999), 3-25.

Vojvodić, Mihailo, Putovanje Mihaila G. Ristića po Staroj Srbiji i Makedoniji 1892. godine, *Vardarski zbornik* 2 (2003), 19-30.

Vojvodić, Mihailo, Stojan Novaković i Vladimir Karić. Beograd 2003.

Vojvodić, Vaso, Školovanje nacionalnih radnika za rad van Srbije 1873-1877, *Istorijski glasnik* 16 (1963), H. 3, 1-49; H. 4, 35-78.

Wallerstein, Immanuel/Reşat Kasaba, Incorporation into the World-Economy: Change in the Structure of the Ottoman Empire 1750-89, in: Bacqué-Grammont, Jean-Louis/Paul Dumont (Hgg.), Économie e sociétés dans l'Empire Ottoman (fin du XVIIIe-début du XXe siècle). Paris 1983, 335-354.

Wank, Salomon, Aerenthal and the Sanjak of the Novipazar Railway Project: A Reappraisal, *The Slavonic and East European Review* 42 (1963), 353-369.

Watzlawick, Paul/Janet Beavin Bavelas/Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. 4., unveränd. Aufl. Bern u. a. 1974.

Wettmann-Jungblut, Peter, Gewalt und Gegen-Gewalt. Gewalthandeln, Alkoholkonsum und die Dynamik von Konflikten anhand eines Fallbeispiels aus dem frühneuzeitlichen Schwarzwald, in: Eriksson, Magnus/Barbara Krug-Richter (Hgg.), Streitkulturen. Gewalt, Konflikt und Kommunikation in der ländlichen Gesellschaft (16.-19. Jahrhundert). Wien, Köln, Weimar 2003, 17-58.

Williamson, Samuel R., Austria-Hungary and the Origins of the First World War. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1991.

Wimmer, Andreas, Interethnische Konflikte. Ein Beitrag zur Integration aktueller Forschungsansätze, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47 (1995), 464-493.

Wimmer, Andreas, Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict. Shadows of Modernity. Cambridge 2002.

Yilmaz, Jusuf, Albanisches Vorbild in den osmanischen Zeitungen 1908-1912. Diplomarbeit Universität Wien 2013.

Zelevos, Ioannis, Die Ethnisierung griechischer Identität 1870-1912. Staat und private Akteure vor dem Hintergrund der „Megali idea“. München 2002.

Anhang

Bildmaterial



Portal des Klosters Visoki Dečani mit zwei albanischen Klosterwächtern
ÖNB Bildarchiv Inventar-Nr. 65.852 B



Prizren mit Sinan-Pascha Moschee, nicht datiert, ÖNB Bildarchiv Inventar-Nr. 65.826 B



Mitrovica, Brücke über den Ibar, nicht datiert, ÖNB Bildarchiv Inventar-Nr. 155520 B

Abkürzungsverzeichnis

AS	Arhiv Srbije
Ahob	Allerhöchster Oberbefehl
DPI	Dokumenti o spoljnoj politici kraljevine Srbije
GSt	Chef des Generalstabs
KA	Kriegsarchiv
Kt.	Karton
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv
MID	Ministarstvo Inostranih Dela
N. S.	Nuova Seria
PA	Politisches Archiv
PF	Propaganda Fide
PO	Političko odeljenje
SANU	Srpska Akademija Nauka i Umetnosti
SC	Scritture riferite nei Congressi

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage nach den unterschiedlichen Formen sowie den Dynamiken und Mechanismen des Zusammenlebens von Muslimen und Christen im spätoosmanischen Kosovo im Zeitraum 1870 bis 1913. Die Analyse konzentriert sich hierbei auf die Untersuchung des Verhältnisses zwischen albanischen Muslimen, albanischen Katholiken und orthodoxen Slawen. Gezeigt wird, dass die interreligiösen und interethnischen Beziehungen von einer friedlichen Koexistenz und in bestimmten Bereichen des alltäglichen Lebens durch ein Miteinander, daneben aber auch durch Konflikte und Gewalt gekennzeichnet waren.

Die Arbeit verfolgt einen geschichtswissenschaftlichen Ansatz, greift methodisch aber auch kulturwissenschaftliche und soziologische Fragestellungen auf. Einen zentralen Platz nimmt das Konzept der „Lebenswelten“ ein, das als geeignet betrachtet wird, das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen in einer Gesellschaft zu untersuchen. Innerhalb des lebensweltlichen Ansatzes wird ein besonderer Schwerpunkt auf den Aspekt der sozialen Kommunikation gelegt, die sowohl verständigungsorientierte und friedliche, als auch gewaltsame Formen annehmen kann.

Der behandelte Zeitraum war durch tiefgreifende politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderungen und Umwälzungen gekennzeichnet, die das interreligiöse und interethnische Zusammenleben beeinflussten und zu einer Verschlechterung desselben führten. Vor diesem Hintergrund waren Gefühle von Unsicherheit und Angst sowohl in der muslimischen als auch in der christlichen Bevölkerung verbreitet. Zu einer Destabilisierung der interethnischen und interreligiösen Beziehungen trugen die politische, wirtschaftliche und militärische Krise des Osmanischen Reiches in Verbindung mit seiner Reformpolitik bei, des Weiteren der zunehmende Einfluss der europäischen Großmächte und der benachbarten Balkanstaaten mit ihren territorialen Expansionsbestrebungen in der Region sowie die stärkere Präsenz der christlichen Religionen im öffentlichen Raum. Zu beobachten sind Spannungen und gewaltsame Konflikte zwischen albanischen Muslimen und orthodoxen Serben, aber auch innerhalb der albanischen Bevölkerung zwischen Katholiken und Muslimen. Abgrenzungen gegenüber den „Anderen“ vollzogen sich sowohl in religiösen als auch in ethnischen Kategorien, daneben bestimmten aber auch lokale, kleinregionale und soziale Zugehörigkeiten die Lebenswelten. Koexistierende Lebenswelten offenbarten sich in weitgehend getrennten Rechtswelten, dem stark konfessionell gegliederten Schulunterricht und in den überwiegend religiös und ethnisch segregierten Stadtvierteln und Dorftei-

len. Zu einem engeren Kontakt kam es in der Stadt auf dem Markt, im ländlichen Raum auf dem Gutshof zwischen meist muslimischen Gutsbesitzern und christlichen Pachtbauern sowie im Rahmen der Praxis der albanischen Klosterwächter und der albanischen Schutzgewährleistung für Orthodoxe. Auch im religiösen Bereich zeigt die transkulturelle religiöse Praxis enge Kontakte zwischen Muslimen und Christen. Insbesondere die unterschiedlichen Gewalterfahrungen von Albanern und Serben während der großen Orientkrise 1875 bis 1878 und im serbisch-osmanischen Krieg 1877/78 sowie im Ersten Balkankrieg 1912/13 führten zu getrennten Lebens- und Erfahrungswelten sowie zu exklusiven Abgrenzungsformen.

Summary

The thesis treats different forms as well as dynamics and mechanisms of living together of Muslims and Christians in late Ottoman Kosovo in the period between 1870 and 1913 focusing on the study of the relationship between Albanian Muslims, Albanian Catholics and Orthodox Slavs. It shows that interreligious and interethnic relations were characterised in everyday life by a mixture of peaceful coexistence and cooperation, but also conflicts and violence.

The study adopts approaches of the historical sciences, but also includes research questions of the cultural sciences and sociology. The concept of the lifeworld is well-suited for analyzing different forms of living together of various religious and ethnic groups and occupies a central position in the investigation. A special emphasis concerns the aspect of social communication including both peaceful interaction and orientation towards agreement and as well violence caused by disagreement.

The period of investigation was characterised by profound political, social and economic changes which influenced the interreligious and interethnic living together and lead to a deterioration of relations. Fear and uncertainty became widespread in Muslim and Christian communities. Interreligious and interethnic relations destabilised in consequence of the political, economic and military crisis of the Ottoman Empire exacerbated by its reform policy, the growing influence of the European Great Powers and territorial ambitions in the neighbouring Balkan states as well as the increasing presence of the Christian denominations in public spheres. Tensions and violent conflicts between Albanian Muslims and Orthodox Serbs, but also within the Albanian population between Catholics and Muslims, can be observed. Boundaries separating “the others” were drawn both within religious as well as in ethnic categories; moreover, different local, regional and social affiliations exerted their influence on lifeworlds. These lifeworlds coexisted in largely separate legal worlds, confessionally organised schools and predominantly religiously and ethnically segregated city and village quarters. A closer contact between the different groups developed at the market in the town, in rural regions on the agricultural estates between mostly Muslim land owners and Christian peasants as well as in the area of influence of Albanian monastic guardians and the Albanian safeguards for Orthodox individuals. Close contacts between Muslims and Christians also appear within a transcultural religious practice. In particular, it was the diverging Serb and Albanian experiences of violence during the Great Eastern Crisis in the years 1875 until 1878 and the Serbo-Ottoman War 1877/78 as well as the First

Balkan War 1912/13 that lead to separate lifeworlds and worlds of experience as well as exclusive forms of boundary drawing.

Lebenslauf

Geboren am 17. August 1976

AUSBILDUNG

Seit 03/2005	Doktoratsstudium an der Universität Wien
2004	Magisterabschluss an der Ludwig-Maximilians-Universität München Titel der Magisterarbeit: <i>Prinz Wilhelm zu Wied und Albanien – der Versuch einer Herrschaftseinrichtung von außen 1914</i>
1997–2003	Studium der Ost- und Südosteuropäischen Geschichte, Albanologie und Wirtschaftsgeographie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest
1987–1996	Karls gymnasium München

WISSENSCHAFTLICHE TÄTIGKEITEN

Seit 03/2009	Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien (FWF-Projektmitarbeiterin)
seit 01/2012	in der Kommission Südosteuropa – Türkei – Schwarzmeerregion
bis 12/2011	in der Balkan-Kommission
seit 01/2010	FWF-Projekt: <i>Politik und Gesellschaft im spätosmanischen Kosovo, 1870–1913. Österreichisch-ungarische Konsulatsberichte aus Prizren, Mitrovica und Skopje</i> (Editionsprojekt)
bis 12/2010	Stipendiatin im Dissertationsprogramm der Philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
03/2005–02/2009	Universitätsassistentin am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Wien (seit WiSe 2006/07 Abhaltung von Lehrveranstaltungen)
12/2004–02/2005	wissenschaftliche Hilfskraft am Südost-Institut München im Projekt „ETHNODOC“, Datenbank zu Minderheiten in Südosteuropa. Wissensbasis zur interdisziplinären Minderheitenforschung
08/2002	Redaktionelle Tätigkeit bei der Unabhängigen Historischen Kommission zur Erforschung der Geschichte des Hauses Bertelsmann im Dritten Reich in München
12/2000–12/2001	Studentische Mitarbeiterin am Ungarischen Institut München im Projekt „Auswirkungen deutsch-ungarischer Wissenschaftsbeziehungen“
10/1998	Praktikum in der Historischen Abteilung des Osteuropa-Instituts München

WEITERE TÄTIGKEITEN

2000–2005	Kurzzeitwahlbeobachterin der OSZE in Albanien und Kosovo
10/2004–11/2004	Praktikum in der Albanischen Redaktion der Deutschen Welle in Bonn
11/2002–09/2004	Studentische Mitarbeiterin bei Siemens CT IRC BIS und Siemens ICM in München
09/2002–10/2002	Praktikum in der Marketing-Abteilung des Goethe-Instituts in München
05/2002–07/2002	Dreimonatige redaktionelle Tätigkeit beim Referat für Forschungsförderung der Ludwig-Maximilians-Universität München
1997–1999	Studentische Hilfskraft in den Bibliotheken des Instituts für Alte Geschichte und des Instituts für Geschichte Ost- und Südosteuropas der Ludwig-Maximilians-Universität München

STIPENDIEN UND PREISE

2011	Theodor-Körner-Preis für Dissertationsprojekt
2007, 2008	Stipendium der Universität Wien für Archivrecherchen in Belgrad
1999–2000	Erasmus-Stipendium für ein Auslandsjahr an der Eötvös-Loránd-Universität Budapest
1998, 2001	DAAD-Stipendium für Sommersprachkurs in Tirana, Albanien

MITGLIEDSCHAFTEN

Albanien-Institut e. V.

Südosteuropa-Gesellschaft e. V.