



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über das
Osmanische Reich und über Polen-Litauen im
16. Jahrhundert“

verfasst von / submitted by

Christoph Kirner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium, UF Deutsch, UF Geschichte

Betreut von / Supervisor:

a.o. Univ.-Prof. Dr. Alojz Ivanišević

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	2
2. Methodische und historische Grundlagen	5
2.1. Die Methode: Historische Diskursanalyse	5
2.2. Das Osmanische Reich im 15. und 16. Jahrhundert	10
2.2.1. Das Osmanische Reich nach der Eroberung Konstantinopels 1453.....	11
2.2.2. Das Osmanische Reich und Europa im 16. Jahrhundert	16
2.3. Polen-Litauen im 16. Jahrhundert	19
2.4. Die Toleranz – Zur Begriffsgeschichte	25
3. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über das Osmanische Reich und Polen(- Litauen) im 16. Jahrhundert.....	32
3.1. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert.....	32
3.1.1. Toleranz im Osmanischen Reich allgemein	33
3.1.2. <i>sürgün</i> und <i>devsirme</i>	37
3.1.3. Das <i>millet</i> -System und die <i>dhimma</i>	40
3.1.4. Die Situation der Juden unter osmanischer Herrschaft	55
3.1.5. Die Situation der Christen unter osmanischer Herrschaft.....	63
3.2. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert	67
3.2.1. Polen-Litauen im Zeitalter der Reformation.....	68
3.2.2. Die „Warschauer Konföderation“.....	72
3.2.3. Die Situation der Juden in Polen-Litauen.....	80
3.2.4. Die Situation der protestantischen und orthodoxen Christen in Polen-Litauen	85
4. Fazit – Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Diskurs.....	90
5. Literatur.....	97
6. Anhang: Abstract	105

1. Einleitung

Dem osmanischen Heer war es im 14. und 15. Jahrhundert nach und nach gelungen, große Teile des christlich dominierten Südosteuropas und 1453 gar Konstantinopel, die Hauptstadt des nun erloschenen christlich-orthodoxen Byzantinischen Reichs, zu erobern. Innerhalb dieses „Weltreichs“ ließ Sultan Mehmet II. große Menschenmassen aus strukturellen Gründen umsiedeln, außerdem wurden Glaubensflüchtlinge aus ganz Europa aufgenommen, zumal Bevölkerungswachstum höhere Steuereinnahmen bedeutete. Durch all diese Prozesse stellte sich die Frage nach der Eingliederung der nichtmuslimischen Bevölkerung in das islamische Staats- und Rechtssystem. Zu diesem Zweck wurden, anstatt im großen Stil Zwangsbekehrungen durchzuführen, sogenannte *millets* geschaffen, organisatorische Einheiten, innerhalb derer sich die großen Religionsgruppen im Osmanischen Reich selbst verwalten sollten. Die Nichtmuslime im Reich standen als sogenannte *dhimmi* (Schutzbefohlene) im In- und Ausland unter der Protektion des Sultans, jedoch hatten sie die Vorrangstellung des Islam zu akzeptieren, eine spezielle Zusatzsteuer (*cizye*) zu entrichten und gewisse Verhaltensregeln einzuhalten. Ansonsten durften sie ihre Religionen weitgehend uneingeschränkt praktizieren. Es gab somit zwar keinen direkten Zwang, jedoch durchaus indirekte soziale und ökonomische Gründe, zum Islam zu konvertieren. Das 16. Jahrhundert wird in der Geschichtsschreibung über das Osmanische Reich unter anderen aus den eben genannten Gründen oft als „Goldenes Zeitalter“ bezeichnet.

Das Königreich Polen und Großfürstentum Litauen waren bereits seit 1385 in Form einer Personalunion aufgrund gemeinsamer außenpolitischer Interessen eng miteinander verbunden. Auch in der Historiographie über Polen-Litauen wird das 16. Jahrhundert, insbesondere die Herrschaftszeit der Jagiellonen, als „Goldenes Zeitalter“ bezeichnet. Außenpolitisch gab es in dieser Zeit eine weitgehende Entspannung, im Inneren achtete der politisch mächtige Adelsstand auf die Wahrung seiner zahlreichen Privilegien, zu welchen nicht zuletzt die freie Wahl der Konfession zählte. Die reformatorischen Strömungen fanden in Polen-Litauen großen Zuspruch und erzwangen ein allseitiges Bemühen zur Wahrung des politischen Gleichgewichts und somit zum Erhalt des Friedens in diesem konfessionell vielfältigen Reich. Ab 1569 war Polen-Litauen offiziell ein Wahlkönigtum, das allerdings häufig als Adelsrepublik bezeichnet wurde, da der polnische Adel zunehmend dominanter wurde. 1573 wurde in Form der „Warschauer Konföderation“ versucht, konfessionelle Toleranz in einem rechtlichen Rahmen festzuhalten.

Hiermit ist der Begriff genannt, welcher im Fokus der vorliegenden Diplomarbeit steht: Toleranz. Mithilfe der Methode der historischen Diskursanalyse soll untersucht werden, welcher Toleranzbegriff – derer es viele gibt – in der Literatur über das Osmanische Reich beziehungsweise über Polen-Litauen gebraucht wird, wenn über die beiden „Goldenen Zeitalter“ im 16. Jahrhundert geschrieben wird. Wie beurteilen die Fachleute die Konfessionspolitik der beiden Reiche? Welche gegensätzlichen Einschätzungen der Situation der jeweils Andersgläubigen in dieser Zeit werden offenbar?

Mit der Konzentration auf die Aussagen versucht die historische Diskursanalyse jedoch nicht, mittels interpretatorischer Verfahren, den „verborgenen“ oder „eigentlichen“ Sinn der Textaussagen zu entschlüsseln. Vielmehr fragt sie, welche Aussagen existieren, was es bedeutet, dass sie existieren und was es bedeutet, dass sie Spuren hinterlassen haben, um möglicherweise wieder aufgegriffen zu werden¹. Die zentralen Forschungsfragen lauten also:

- 1) *Mit welchen Argumenten wird der Toleranzdiskurs in der deutsch- und englischsprachigen Historiographie über das Osmanische Reich und über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert geführt?*
- 2) *Welche Unterschiede sind im Toleranzdiskurs über die beiden Reiche erkennbar?*

In der Historiographie über Toleranz im Osmanischen Reich wird viel über die Art des *dhimmi*-Status gestritten. Bezeugt er ideologische Toleranz oder ein bloßes Existenzrecht? Inwiefern gab es einen unterschwelligen Druck zum Islam zu konvertieren? Hier sind die Übergänge oft fließend und wurden intensiv in der Fachliteratur diskutiert. Wie weit ging die Selbstverwaltung innerhalb der *millets*? Waren bestimmte nichtmuslimische Religionsgruppen bessergestellt als andere?

In der Historiographie über Toleranz in Polen-Litauen stellen sich ähnliche Fragen. War das Reich tatsächlich zu dieser Zeit „des Bauern Hölle, des Städters Fegefeuer, des Edelmanns Himmel und des Juden Paradies“², wie es ein damals verbreitetes geflügeltes Wort besagte? Kann die Warschauer Konföderation von 1573 tatsächlich als „Toleranzedikt“ gelten, oder betrafen ihre Vorzüge bloß den Adel? Diese Fragen führten nach erster Durchsicht der einschlägigen Fachliteratur zu folgenden Hypothesen:

¹ Vgl. Achim Landwehr, *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse* (Historische Einführungen 8, Tübingen 2001), 112-113.

² Vgl. Alfons Brüning, *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648)* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 72, Wiesbaden 2008), 63.

- 1) *Der Toleranzdiskurs über das Osmanische Reich wird hauptsächlich über die faktische Situation der dhimmi und das millet-System geführt. Der Toleranzbegriff wird dabei von den Fachleuten entlang der Koordinaten „Unterdrückung“ versus „Freiheit“ interpretiert.*
- 2) *Der Toleranzdiskurs über Polen-Litauen wird hauptsächlich über die Position und Rolle des Adels geführt. Der Toleranzbegriff wird hier von den Fachleuten entlang der Koordinaten „Ordnung und Frieden“ versus „Achtung der anderen Meinung“ interpretiert.*

In der Bearbeitung dieses großen Themas ergeben sich zahlreiche Herausforderungen, die an dieser Stelle thematisiert werden sollen. Zuerst ist der Untersuchungszeitraum auf das 16. Jahrhundert beschränkt – dies kam vom unabhängig voneinander immer wieder erwähnten Begriff des „Goldenen Zeitalters“, als welches diese Zeit in den beiden Reichen regelmäßig bezeichnet wird. Kritikwürdig ist zudem der Umstand, dass bei der vorliegenden Arbeit eine Einschränkung auf deutsch- und englischsprachige Literatur, mangels sonstiger hierfür nützlicher Sprachkenntnisse, notwendig war. Eine Analyse der türkisch-, arabisch-, litauisch- oder polnischsprachigen Literatur (von der keine Übersetzung vorhanden ist) könnte noch weitere Facetten dieses Themas beleuchten. Des Weiteren ist die Methode der historischen Diskursanalyse kein Rezept, an dem eine punktgenaue Orientierung möglich beziehungsweise gewollt ist. Sie ist vielmehr eine Denkweise, eine Einstellung, mit der Geschichtsschreibung untersucht werden kann. Die historische Diskursanalyse soll helfen, Ähnlichkeiten im Sprechen und Schreiben über Toleranz in den beiden Reichen auf die Spur zu kommen, was in dieser Arbeit versucht wird. Zuletzt ist noch die grundsätzliche Ambivalenz des Toleranzbegriffs zu erwähnen, mit dem hier gearbeitet wird. Er soll, so wie die anderen hier angeschnittenen Themenfelder, im Zuge dieser Ausarbeitung beleuchtet werden.

Die vorliegende Arbeit entstand vornehmlich auf Basis einer bereits breiten Sekundärliteratur und rekurriert nur sehr eingeschränkt auf Originalquellen. Zudem bringt dieser breite Zugang mit sich, dass auf regionale Besonderheiten nicht immer in der gewünschten Ausführlichkeit eingegangen werden kann, wenn es auch versucht werden soll.

2. Methodische und historische Grundlagen

Zuerst wird die historische Diskursanalyse als Methode skizziert. Bei ihr steht nicht die Beurteilung von Handlungen und Ereignissen im Vordergrund, sondern die Frage nach Form und Verfahren³ der Geschichtsschreibung. Danach wird auf die beiden Reiche einzeln eingegangen. Polen-Litauen war im 16. Jahrhundert das flächenmäßig größte Land Europas und das Osmanische Reich erstreckte sich zu dieser Zeit über drei Kontinente und konnte darum durchaus als „Weltreich“ bezeichnet werden. Schließlich wird der Toleranzbegriff untersucht, der wie kaum ein anderer Begriff in pluralistischen Gesellschaften wichtig und gleichzeitig umstritten ist⁴. Für die einen bezeichnet er eine Tugend des gegenseitigen Respekts, für die anderen eine herablassende Haltung oder repressive Praxis.

2.1. Die Methode: Historische Diskursanalyse

„Ausgehend von einem grundsätzlichen Konstruktionscharakter soziokultureller Wirklichkeit fragen diskurshistorisch orientierte Arbeiten nach den Arten und Weisen, wie im historischen Prozess Formen des Wissens, der Wahrheit und der Wirklichkeit hervorgebracht werden“⁵. Achim Landwehr etablierte 2001, aufgrund der bis dahin „problematischen Handhabung des Diskursbegriffs“, eine neue Vorgehensweise in der historischen Diskursanalyse, an welcher sich die vorliegende Diplomarbeit weitgehend orientiert. Zentral bei Landwehr ist Michel Foucaults Betonung der Positivität des Diskurses und seiner Aussagen, wobei die Aussage als Faktum und Ereignis akzeptiert und zum Gegenstand der Analyse gemacht wird⁶.

Die Orientierung erfolgt also entlang des Diskursbegriffs nach Foucault und, darauf aufbauend, nach Pierre Bourdieu, der für die geschichtswissenschaftliche Diskussion als der

³ Vgl. Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 173.

⁴ Vgl. Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Frankfurt am Main 2003), 12.

⁵ Achim Landwehr, Diskurs und Wandel. Wege der historischen Diskursforschung. In: Achim Landwehr (Hg.), Diskursiver Wandel (Wiesbaden 2010), 14.

⁶ Vgl. Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 103.

geeignetste erscheint⁷ – selbst, wenn dieser oft, wie in der Einleitung bereits angedeutet, wegen seiner Vagheit kritisiert wurde⁸. Die soziale Welt wird vornehmlich als symbolische Welt wahrgenommen, in der um die Verfügung über symbolische Macht gekämpft wird. Dabei ist vor allem die Fähigkeit zur Grenzziehung, zur Unterscheidung, zur Klassifizierung und Differenzierung von Bedeutung, denn etwas kann nur entstehen und als existent wahrgenommen werden, wenn es von etwas anderem abgegrenzt und als existierend konstruiert wird⁹. Ab wann kann von Toleranz gesprochen werden? Wo ist die Grenze zur Intoleranz? Foucault wollte ebendiese erfundenen Gegensätze aufdecken: In der Wissenschaft steht, wie Foucault meint, das Wahre gegen das Falsche, in den psychiatrischen Institutionen steht das Wahnsinnige gegen das Vernünftige und im Recht steht das Verbotene gegen das Erlaubte. Solche Mechanismen produzieren Ausschließungen und bilden soziale Herrschaftsformen ab¹⁰. In der vorliegenden Arbeit soll es also um die Entgegensetzung von Toleranz und Intoleranz gehen, welche die Fachleute den Regierungen im Osmanischen Reich beziehungsweise Polen-Litauen im 16. Jahrhundert zu- oder absprechen.

Toleranz ist das Schlüsselwort der vorliegenden Arbeit. Unter Schlüsselwörtern werden Worteinheiten verstanden, die das Selbstverständnis und die Ideale einer Gruppe oder einer Epoche ausdrücken, die Denkgewohnheiten diskursbestimmend markieren und deren kontextuelle und konnotative Bedeutung dominant ist¹¹. Für den Toleranzdiskurs ist das Wort Toleranz dementsprechend das Schlüsselwort, mit dem die Akteure unterschiedliche Assoziationsfelder verbinden: vom gewaltfreien Dulden der Andersgläubigen bis hin zur unterschwellig arroganten Unterdrückung in Form von Ignoranz oder verbaler Herablassung.

Reinhart Kosellecks „Lexikon der Geschichtlichen Grundbegriffe“, dessen Kapitel zum Begriff der Toleranz im Folgenden genauer beschrieben wird, konzentriert sich auf Ausdrücke, die Strukturen und große Ereigniszusammenhänge erschließen, wie zentrale Verfassungsbegriffe; Schlüsselworte der politischen, der wirtschaftlichen und der gesellschaftlichen Organisation; Selbstbenennungen entsprechender Wissenschaften; Leitbegriffe politischer Bewegungen und deren Schlagworte; Bezeichnungen dominierender

⁷ Vgl. Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 97.

⁸ Vgl. Ebd., 76.

⁹ Vgl. Ebd., 94-95.

¹⁰ Vgl. Achim Landwehr, Foucault und die Ungleichheit. Zur Kulturgeschichte des Sozialen. In: Marian Füssel, Thomas Weller (Hg.), Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 15, 1, Frankfurt am Main 2011), 68.

¹¹ Vgl. Jürgen Spitzmüller, Ingo H. Warnke, Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse (Berlin/Boston 2011), 142.

Berufsgruppen und sozialer Schichtung; theoretisch anspruchsvolle Kernbegriffe, auch deren Ideologien, die den Handlungsraum und die Arbeitswelt gliedern und auslegen¹². Der Diskursbegriff nach Foucault und Bourdieu ist aber auch durch die Frage charakterisiert, welche Aussagen zu welchem Zeitpunkt an welchem Ort auftauchen¹³. Unterscheidet sich die Historiographie der 1970er Jahre von jener nach 2000 in der Verwendung von Begriffen wie Toleranz und Intoleranz? Foucaults Vorstellung von Veränderung drückt sich am ehesten im Begriff der Transformation aus. „Wenn Diskontinuität und Bruch Verlaufsformen für einschneidende Veränderungen sind, dann ist die Transformation der beschreibende Modus, der diese Veränderung erfasst“, wie Foucault meint¹⁴. Mit der Transformation soll eine andere Art der Beschreibung möglich werden. Es ist also zu untersuchen, inwiefern sich der Toleranzbegriff geändert hat, beziehungsweise wie er von den Fachleuten im Laufe der Zeit unterschiedlich gebraucht wurde. Wenn also nach diskursivem Wandel gefragt wird, darf nicht vergessen werden, dass man sich damit bereits in einem diskursiven Zusammenhang bewegt. Die Tatsache, dass Geschichte laut Landwehr ein „dominanter abendländischer Diskurs“ ist, hat auf die Konstitution von Diskursen erheblichen Einfluss. Es muss, so Landwehr, immer auch das Problem der Historizität aufgeworfen werden¹⁵, welches in der vermeintlich selbstverständlichen Frage nach dem Wandel von Diskursen steckt:

„[...] die Frage, warum man sich überhaupt dem Problem diskursiven Wandels zuwenden sollte, ja warum man überhaupt Diskurse unter historischer Perspektive in den Blick nehmen sollte, kennt eine zunächst recht offensichtliche Antwort: weil Diskurse keine andere Grundlage haben als ihre eigene Historizität. Arbeitet man sich Schicht um Schicht durch Diskurse, dann tauchen an ihrem Grund eben keine Naturgesetze, keine göttlichen Einflüsse, keine genialischen Eingebungen oder sonstiges auf, sondern dann wird nichts weiter sichtbar als ihre historische Konstitution.“¹⁶

Landwehr kritisiert allerdings mit Blick auf die konkreten Forschungsarbeiten, die im Zusammenhang mit der historischen Diskursanalyse bisher entstanden sind, dass bestimmte thematische Schwerpunktsetzungen vorherrschen, welche sich vielfach immer noch oder immer wieder in den Bahnen bewegen, die bereits durch Foucault vorgezeichnet wurden.

¹² Vgl. Reinhart Koselleck, Einleitung. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Bd. 1, Stuttgart 1972), XIV.

¹³ Vgl. Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, 97-98.

¹⁴ Landwehr, *Diskurs und Wandel*, 18-19.

¹⁵ Vgl. Ebd., 20.

¹⁶ Ebd., 20.

Themen wie die Wissenschaften, Sexualität, Geschlechterverhältnisse, Strafpraktiken und -institutionen finden sich immer noch zentrale Untersuchungsgegenstände, wenn es um konkrete Anwendungen der historischen Diskursforschung geht. Für Landwehr besteht das Problem dieser thematischen Bevorzugungen darin, dass die historische Diskursforschung dadurch in die Gefahr gerät, als exklusives Untersuchungsinstrumentarium für eben solche Themen angesehen zu werden. Gemäß ihrem Selbstverständnis will die Historische Diskursforschung aber nicht auf diese Art und Weise marginalisiert werden. Sie will und muss vielmehr als Analyseinstrument für alle nur denkbaren Themenbereiche in Anschlag gebracht werden¹⁷.

„Die historische Diskursanalyse geht von der Beobachtung aus, daß zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt nur eine begrenzte Menge von Aussagen zu einem bestimmten Thema gemacht werden kann, obwohl rein sprachlich gesehen eine unendliche Menge von möglichen Aussagen existiert. Es ist der Diskurs, der die Möglichkeiten von Aussagen zu einem bestimmten Gegenstand regelt, der das Sagbare und Denkbare organisiert. Vor diesem Hintergrund will die historische Diskursanalyse die Regeln und Regelmäßigkeiten des Diskurses, seine Möglichkeiten zur Wirklichkeitskonstruktion, seine gesellschaftliche Verankerung und seine historischen Veränderungen zum Inhalt der Untersuchung machen.“¹⁸

So hat sich, laut Rudolf Schlögl, die frühneuzeitliche Gesellschaft bis zuletzt als eine Ständegesellschaft betrachtet und beschrieben, auch wenn die Probleme dieser Semantik seit dem 16. Jahrhundert spürbar waren, obwohl die Willkür und der paradoxe Anfang dieser Ordnung längst thematisiert waren. Das Christentum hatte der antiken Natürlichkeit des Herr-Knecht-Schemas das Brüderlichkeitsprinzip und die Überzeugung entgegengesetzt, dass die Heilschancen in den einzelnen Positionen der ständischen Gliederung durch die weltliche Hierarchisierung oft konterkariert wurden¹⁹. Dennoch ist dieser Umstand gerade in Hinblick auf die Untersuchung von Toleranz in Polen-Litauen relevant, zumal der Adelsstand dort eine derart zentrale Rolle spielte. Foucault fragte sich hierzu, unter welchen Bedingungen es dem in Europa über Jahrhunderte hinweg sehr wirkmächtigen Diskurs über das Modell der „Drei-Stände-Gesellschaft“ gelang, Wissen zu etablieren und als adäquate Beschreibung und sogar

¹⁷ Vgl. Landwehr, Diskurs und Wandel, 15.

¹⁸ Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 7.

¹⁹ Vgl. Rudolf Schlögl, Hierarchie und Funktion. Zur Transformation der stratifikatorischen Ordnung in der Frühen Neuzeit. In: Marian Füssel, Thomas Weller (Hg.), Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 15, 2011, Heft 1, Frankfurt am Main 2011), 61.

als Norm sozialer Wirklichkeit zu gelten²⁰. „Denn genau besehen [sic!] muss es erstaunen, dass dieses System über einen so langen Zeitraum funktionierte und sich als Selbstverständlichkeit etablieren konnte“²¹. Landwehr weist als mögliche Antwort darauf hin, wie zentral der Begriff der Ordnung für die Konstitution der ständischen Gesellschaft war:

„Angesichts der deutlichen Zeichen einer Erosion der überkommenen Ständeordnung erschien die Notwendigkeit immer dringlicher, konservative Sozialmodelle zu propagieren, die auf den Erhalt überkommener Vorstellungen ständischer Unterschiede pochten. Eingebettet waren sie in umfassende theologische und kosmologische Modelle, die grundsätzlich die Statik gegenüber der Dynamik nicht nur bevorzugten, sondern Veränderung, Innovation und Mobilität (nicht nur) im sozialen Bereich grundsätzlich als Übel und Verschlechterung ansahen.“²²

Anhand von Randgruppen lässt sich etwas über Minderheiten und Mehrheiten lernen²³. „Differenztheoretisch gesprochen muss die Mehrheit zumindest indirekt deutlich machen, worin sie ihren konstitutiven Kern sieht, wenn sie effektiv Minderheiten ausschließen will“²⁴. Jedoch kann die ständische Gesellschaft nicht von vornherein und per se als Unterdrückungsmodell betrachtet werden, da man den niederen Ständen nicht gerecht wird, wenn man sie einzig als Gefangene eines Zwang-Systems betrachtet – dafür waren ihre Möglichkeiten zu vielfältig, Gegenmächte auszubilden und etablierte Diskurse durchaus subversiv zu unterlaufen (etwa mithilfe von Gerichtsverfahren etc.)²⁵. Das wird gerade an den von der Kirche unabhängigen Gerichten in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert den osmanischen *kadi*-Richtern deutlich, auf die weiter unten eingegangen wird.

Diskurse wirken demnach sowohl produktiv als auch restriktiv. Sie sind strukturiert und bringen ihrerseits Strukturen hervor. Da solchen Diskursen Regelhaftigkeiten unterliegen, können sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht werden²⁶. Seine hierfür vorgeschlagene Methode gliedert Landwehr in folgende Untersuchungsschritte: Themenfindung, Korpusbildung, Kontextanalyse, Aussagenanalyse, Textanalyse,

²⁰ Vgl. Landwehr, Foucault und die Ungleichheit, 75.

²¹ Ebd., 77.

²² Landwehr, Foucault und die Ungleichheit, 77.

²³ Vgl. Jean-Claude Schmitt, Die Geschichte der Außenseiter. In: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hg.), Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft (Frankfurt am Main 1990), 203.

²⁴ Landwehr, Foucault und die Ungleichheit, 80.

²⁵ Vgl. Ebd., 81.

²⁶ Vgl. Achim Landwehr, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4, Frankfurt am Main 2009), 99.

Diskursanalyse²⁷. Das Thema dieser Arbeit wurde bereits in der Einleitung erklärt und begründet. Zwecks Eingrenzung des Korpus wird allerdings vornehmlich mit dem Medium Buch gearbeitet, was zwar Foucaults Vorgehensweise entspricht²⁸, an dieser Stelle jedoch dem begrenzten Umfang einer Diplomarbeit geschuldet ist. Dennoch ist festzuhalten, dass es außer Büchern zum Thema auch eine Vielzahl anderer Medien gäbe, die untersucht werden könnten, da es zu den Charakteristika der historischen Diskursanalyse gehört, dass sie keine mögliche Quelle ausschließt, seien es Texte, Bilder, Musik oder materielle Zeugnisse²⁹. Die historische Diskursanalyse interessiert sich laut Landwehr generell für Oberflächlichkeiten und Positivitäten. Sie will nicht mehr im Sinne einer traditionellen Hermeneutik hinter die Erscheinungen gelangen, um deren „eigentlichen“ Kern freizulegen³⁰. Die Beschäftigung mit Diskursen ist zunächst durch eine Haltung, durch eine bestimmte Perspektive und charakteristische Fragestellungen gekennzeichnet³¹. Außerdem ist der Korpus auf englisch- und deutschsprachige Literatur begrenzt. Kontextanalyse, Aussagenanalyse, Textanalyse und Diskursanalyse sollen parallel im Hauptteil dieser Arbeit erfolgen.

2.2. Das Osmanische Reich im 15. und 16. Jahrhundert

“In fact, it is important to notice in our context that the Ottoman Empire never became Muslim in the same sense as the western realms became Christian. Much of its population was always Christian and Jewish, and Christians and Jews were often recruited to exercise power on behalf of what was certainly a Muslim empire.”³²

Dieses muslimische Reich veränderte sich grundlegend, nachdem Konstantinopel, die ehemalige Hauptstadt des einst mächtigen Byzantinischen Reichs von den osmanischen Truppen unter Mehmet II. 1453 erobert wurde.

²⁷ Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, 100-131.

²⁸ Vgl. Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 113.

²⁹ Vgl. Ebd., 136.

³⁰ Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, 92.

³¹ Vgl. Ebd., 100.

³² Ivan Kalmar, Early Orientalism. Imagined Islam and the notion of sublime power (London/New York 2012), 40-41.

2.2.1. Das Osmanische Reich nach der Eroberung Konstantinopels 1453

Der Aufstieg der Osmanen ging einher mit dem Niedergang des Oströmischen Reichs³³. Bereits vor der Eroberung Konstantinopels war das Osmanische Reich ein „multikulturelles Gebilde, das die Völker der von ihm unterworfenen Gebiete in sich aufzog, ohne großen Wert auf ethnische Identität zu legen. Seine Kerntruppe waren Slawen, sein führender General ein Grieche, sein Admiral ein Bulgare und sein Sultan wahrscheinlich ein halber Serbe oder Mazedonier“³⁴. Sultan Mehmet II. (1432-1481), war durch seinen Vater Murad II. (1404-1451), der sich vor allem auf die Sicherung des Reichs fokussiert hatte³⁵, auf das Amt als Herrscher und Heerführer gründlich vorbereitet worden. Mehmeds II. Regierungsperiode stellt sich als eine über 30 Jahre andauernde nahezu ununterbrochene Folge von Feldzügen dar, die zunächst in erster Linie nach dem Westen gerichtet waren³⁶. Diese Feldzüge hatten vor allem zwei Gründe, einerseits Prestige für den Eroberer und andererseits finanziellen Gewinn, der nötig war, um das große Reich zu verwalten³⁷. Donald Pitcher bezeichnete deshalb den Zeitraum von 1451 bis 1503 in seinem Werk zur Geschichte des Osmanischen Reichs als die „Zweite Phase der Expansion“³⁸ und Michael Angold schrieb, dass die Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen absehbar gewesen wäre³⁹.

Die Eroberung von Konstantinopel als letztem Überbleibsel des Oströmischen Reichs am 29. Mai 1453 ist laut Klaus Kreiser das wichtigste Einzelereignis während der Herrschaft von Mehmet II.⁴⁰. Seit langer Zeit stand die Politik des Osmanischen Reichs in der *gazi*-Tradition, des Heiligen Krieges mit dem Ziel der Eroberung der Welt⁴¹. Auch Ivan Kalmar betonte, wie entscheidend die Eroberung Konstantinopels für die Entstehung Europas war. Ebenso wie im Zuge der *Reconquista* auf der Iberischen Halbinsel – wo die Muslime und Juden von den katholischen Monarchen vertrieben wurden –, ordneten sich riesige Gebiete unter dem Islam oder unter dem Christentum. „It was the absolute precondition for orientalism as the mental

³³ Vgl. Roger Crowley, Konstantinopel 1453. Die letzte Schlacht (Stuttgart 2008), 40.

³⁴ Ebd., 15.

³⁵ Klaus Kreiser, Der Osmanische Staat 1300-1922 (München 2008), 23.

³⁶ Vgl. Ebd., 24.

³⁷ Vgl. Halil İnalcık, An economic and social History of the Ottoman Empire. Volume 1. 1300-1600 (Cambridge 1994), 132.

³⁸ Vgl. Donald E. Pitcher, An historical Geography of the Ottoman Empire from earliest Times to the End of the sixteenth Century (Leiden 1972), 75.

³⁹ Vgl. Michael Angold, The Fall of Constantinople to the Ottomans. Context and Consequences. Turning Points Series (Harlow 2012), vi.

⁴⁰ Vgl. Kreiser, Der Osmanische Staat, 24.

⁴¹ Vgl. İnalcık, An economic and social History of the Ottoman Empire, 11.

division of the world into East and West conceived of as civilizational opposites”⁴². Die muslimische Expansion mit dem Ziel der Weltherrschaft war das Spiegelbild der christlichen. Europa wurde fortan mit dem Christentum gleichgesetzt, der Orient mit dem Islam⁴³. Bewunderung für und Furcht vor dem Gegenüber gingen dabei Hand in Hand⁴⁴.

In Konstantinopel lebten Menschen aus vielen Ländern, die Stadt war eine Metropole und ein Zentrum des Handels zwischen Europa und Asien. Bezüglich der Ethnien schrieb Angold, dass Zeitgenossen es für nahezu unmöglich hielten, eine befriedigende Klassifizierung der Bevölkerungsstruktur Konstantinopels aufzubieten, da die christliche Gemeinde stets als undifferenzierte Einheit gesehen wurde, also unabhängig von der jeweiligen Herkunft der Familien⁴⁵. Die Bevölkerungszahl 1453, am Vorabend der Eroberung durch die Osmanen unter Mehmet II., beziffert Halil Inalcik mit maximal 50.000⁴⁶. Hinsichtlich der Schwäche des Oströmischen Reichs war die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen keine große Überraschung. Dennoch verursachte sie geschockte Reaktionen weltweit, was in erster Linie an der symbolischen Bedeutung der Stadt lag, wie Angold schreibt: „Its overthrow and with it the deconstruction of Byzantine civilisation were not only shocking but also forced a reassessment of the state of the world”⁴⁷. Roger Crowley betont, dass die Belagerung und die anschließende Plünderung Konstantinopels definitiv zu „schauerlichen Szenen und einem grauenhaften Gemetzel“ führten, was laut ihm aber „die zu erwartende Reaktion einer mittelalterlichen Armee, die eine Stadt durch einen Sturmangriff erobert hatte“, war⁴⁸. Die erste unmittelbare Folge der erfolgreichen Belagerung war also die Plünderung der Stadt, welche Mehmet II. seinen Truppen gemäß dem Gesetz des Islam zugesichert hatte – nicht zuletzt um die Moral vor dem entscheidenden Angriff zu stärken⁴⁹. Eines der ersten Ziele war neben den italienischen Kaufmannsläden auch das jüdische Viertel, welches ein Zentrum des Schmuckhandels war⁵⁰. Der Großteil der Juden wohnte zwar in Galata-Pera (der Schwesterstadt Konstantinopels), es gab allerdings auch eine jüdische Gemeinde *intra-muros*,

⁴² Kalmar, *Early Orientalism*, 41.

⁴³ Vgl. Ebd., 42.

⁴⁴ Vgl. Ebd., 45.

⁴⁵ Vgl. Angold, *The Fall of Constantinople to the Ottomans*, 36.

⁴⁶ Vgl. Halil Inalcik, *The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City*. In: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23 (Washington 1969-1970), 231.

⁴⁷ Angold, *The Fall of Constantinople to the Ottomans*, 18.

⁴⁸ Crowley, *Konstantinopel*, 235.

⁴⁹ Vgl. Ebd., 192.

⁵⁰ Vgl. Ebd., 223-224.

innerhalb der Stadtmauern⁵¹. Mehmet II. brach jedoch, entgegen seinem Versprechen, die eigentlich dreitägige Plünderung bereits am ersten Abend ab, da die Stadt bereits völlig ausgeräumt war⁵². Inalcik, einer der meistzitierten Forscher zur Geschichte des Osmanischen Reichs, betonte, dass nach der Eroberung einer Stadt in der Reorganisation bestimmten Prinzipien gefolgt wurde:

“According to the *sharia* [d.h. dem religiösen Gesetz, *Anm.*], the inhabitants of a city or town which had responded to the invitation to surrender were left undisturbed in their homes, with the status of *dhimmi* [d.h. Schutzbefohlene, *Anm.*], and their lives, their possessions, and the practice of their religion were fully protected by the Islamic state. [...] after a Christian population had agreed to pay the supplementary due of the *jizya*, to which Muslims were not liable, they obtained from the imam exactly the same rights and obligations as the Muslims enjoyed.”⁵³

Theoretisch hatten die *dhimmi*, also die Schutzbefohlenen (Christen oder Juden), die Vorrangstellung des Islam zu akzeptieren und folgende Verbote einzuhalten: Sie durften keine Autorität über Muslime ausüben, also auch keine muslimischen Sklaven oder Bedienstete besitzen, sie durften kein Land und keine zu großen Häuser besitzen, keine Gebetshäuser renovieren oder bauen, ihre Religion nicht in einer Art praktizieren, dass sie Muslime stören könnte, keine Kleidung in bestimmten Farben (hellgrün, weiß), noch Schwerter tragen und schließlich war ihnen auch das Reiten von Pferden verboten⁵⁴. Die strikte Einhaltung dieser Regeln ist jedenfalls zu hinterfragen, zumal unter anderen Minna Rozen betont, dass die Osmanen damit meist äußerst pragmatisch verfahren⁵⁵. Dazu jedoch mehr im Kapitel über den Toleranzdiskurs über das Osmanische Reich.

Die orthodoxe Kathedrale Hagia Sophia wurde zwar unmittelbar nach der Eroberung in die Aya-Sofya-Moschee umgewandelt⁵⁶, andere Kirchen die durch Entgegenkommen der Bewohner im Viertel verschont wurden, durften auch weiterhin für Gottesdienste benutzt werden⁵⁷. „Das christliche Kaiserreich hatte aufgehört zu bestehen; doch er selbst [Mehmet

⁵¹ Vgl. Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The formative Years, 1453-1566. The Ottoman Empire and its Heritage*, Volume 26 (Leiden/Boston 2002), 5.

⁵² Vgl. Crowley, *Konstantinopel*, 234.

⁵³ Inalcik, *The Policy of Mehmed II toward the Greek*, 234.

⁵⁴ Vgl. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, 16-17.

⁵⁵ Vgl. Ebd., 19.

⁵⁶ Vgl. Crowley, *Konstantinopel*, 238.

⁵⁷ Vgl. Steven Runciman, *Die Eroberung von Konstantinopel 1453* (München 2005), 159.

II., Anm.] sah sich als Erbe seiner Kaiser und war als solcher seiner Pflichten eingedenk“⁵⁸, schrieb Steven Runciman. Die griechisch-orthodoxen Untertanen sollten ebenso wie die jüdischen ein *millet* bilden, also eine selbstregierende Gemeinde innerhalb des Reichs, unter Amtsgewalt ihres kirchlichen Oberhauptes, des Patriarchen, der dem Sultan für ihr gutes Betragen verantwortlich sein sollte⁵⁹. Das *millet*-System stellt in seiner Beschaffung und Funktionsweise eines der umstrittensten Themen im Toleranzdiskurs über das Osmanische Reich dar, wie weiter unten gezeigt werden soll.

In der Verwaltung des Osmanischen Reichs änderte sich nach der Eroberung Konstantinopels einiges. Mehmeds II. Politik in der neuen Hauptstadt sollte der Etablierung als muslimische Metropole dienen (trotz einem Drittel griechisch-orthodoxer Bevölkerung). Darum veranlasste Mehmet II. große Bevölkerungsumsiedlungen (*sürgün*, nach dem türkischen Wort für Exilanten) und setzte zudem Anreize für Muslime im ganzen Osmanischen Reich, sich in der Stadt niederzulassen⁶⁰. Insgesamt 20 Jahre lang wurden Menschen auf diese Weise in die Stadt transferiert, was die Bevölkerungsstruktur Istanbuls nachhaltig veränderte. Doch nicht nur Muslime wurden umgesiedelt, sondern auch zahlreiche Juden, weshalb Rozen die vier Jahrzehnte nach der Eroberung Konstantinopels bis zur Massenimmigration der iberischen Juden in den 1490er Jahren als „period, forming the basis for the development of the city’s Jewish community“⁶¹ beschrieb. So kamen die jüdischen *sürgün* aus unterschiedlichen Siedlungen in den heutigen Ländern Griechenland, Mazedonien, Albanien, Bulgarien und Türkei. Aufgrund ihrer kaufmännischen Qualitäten setzte der Sultan auch alles daran, sie in der Stadt zu halten, weshalb es ihnen verboten war, die Stadt dauerhaft zu verlassen⁶².

Mehmet II. hatte die Grundsätze seiner Politik auch gegenüber seinen neuen griechisch-orthodoxen Untertanen festgelegt. Sie sollten ebenfalls ein *millet* bilden, also eine selbstregierende Gemeinde innerhalb des Reichs, unter der Amtsgewalt ihres kirchlichen Oberhauptes, des Patriarchen. Die Kirchengerichte waren demnach ermächtigt, alle Rechtsfälle zwischen Orthodoxen zu verhandeln, denen eine religiöse Bedeutung zukam. Vom Patriarchen eingesetzte weltliche Gerichtshöfe befassten sich mit allen anderen

⁵⁸ Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel, 160.

⁵⁹ Vgl. Ebd., 161.

⁶⁰ Vgl. Rozen, A History of the Jewish Community in Istanbul, 45.

⁶¹ Ebd.

⁶² Vgl. Ebd., 45-46.

Zivilsachen zwischen orthodoxen prozessierenden Parteien. Nur strafrechtliche Fälle, sowie Fälle in die Muslime verwickelt waren, kamen vor osmanische *kadi*⁶³.

Generell wurden Siedlungen im Osmanischen Reich nach dem *îmaret*-Prinzip angeordnet, dass die Glaubensgemeinschaften üblicherweise rund um ihre religiösen Zentren siedelten, also Muslime um Moscheen, Christen um Kirchen und Juden um Synagogen, wobei die religiösen Führer auch für Administratives in ihrer Gemeinde zuständig waren⁶⁴. Als Ruhe und Wohlstand wieder eingekehrt waren, kamen auch mehr und mehr Griechen aus freien Stücken, um die vielfältigen Möglichkeiten zu nutzen, welche die wiedergeborene Metropole zu bieten hatte. Auch Juden und natürlich Muslime strömten vermehrt in die Stadt, sodass sich die Bevölkerungszahl von der Eroberung bis zu Mehmeds II. Tod im Jahr 1481 vervierfachte⁶⁵. Viele Juden aus deutschsprachigen Territorien, suchten Zuflucht im Osmanischen Reich. Anlass dazu gab auch der Brief des Rabbis Yitzhaq Zarfaty von Edirne, der die tendenziell freundlichere Einstellung der osmanischen Verwaltung gegenüber Juden im Vergleich zu der feindseligen Haltung in christlichen Territorien beschrieb und die Flüchtenden einlud, sich im Osmanischen Reich niederzulassen. Ob er den Brief auf Drängen osmanischer Autoritäten versandt hat, ist nicht gesichert⁶⁶. Außerdem flüchtete eine große Zahl jener Juden, die in den 1490er Jahren von der Iberischen Halbinsel vertrieben worden waren, in das Osmanische Reich. Dies kam ebenfalls dem Plan der osmanischen Verwaltung entgegen, den Handel im Reich und speziell in der neuen Hauptstadt Istanbul zu beleben⁶⁷.

Kamil Karaman betont, dass der Umfang dieses Bevölkerungstransfers und die darauffolgenden Veränderungen in der Bevölkerungsverteilung im Reich Richtung Zentrum ein besonderes Merkmal dieses Zeitalters darstellen. Bis ins Jahr 1600 war Istanbul als Hauptstadt des Osmanischen Reichs zu einer Stadt mit etwa 800.000 Einwohnern gewachsen und war damit eine der größten Städte der damaligen Welt. Allerdings gab es im gesamten Osmanischen Reich keine andere Stadt, die mehr als 100.000 Einwohner zählte. Die Provinzen, speziell auch die traditionell wichtigen Schwarzmeerbahnen waren aufgrund der

⁶³ Vgl. Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel, 161-162.

⁶⁴ Vgl. Halil İnalcık, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600 (London 1973), 143-144.

⁶⁵ Vgl. Runciman, Die Eroberung von Konstantinopel, 165-166.

⁶⁶ Vgl. Aryeh Shmuelevitz, The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa (Leiden 1984), 30.

⁶⁷ Vgl. Ebd., 12.

sürgün geschrumpft⁶⁸. Migration wurde nicht als individuelle Entscheidung der Betroffenen, sondern als machtpolitisches Instrument gesehen⁶⁹.

Karaman untersuchte in seiner Forschung vor allem das Steuersystem des Osmanischen Reichs, welches auf zuvor erfolgten aufwendigen Volkszählungen basierte. „A principle of Ottoman tax system was that Muslims were exempt from certain taxes non-Muslims paid, implying, all else equal, an even lighter burden than the Christians. In stark contrast to Europe, no peasant revolts were observed in the Ottoman territories“⁷⁰. In diesem Kontext stellt Karaman die Frage, warum der große Aufwand der Volkszählungen überhaupt betrieben wurde, wenn die Steuern dann so niedrig ausfielen und gibt die Antwort: „Furthermore, the Ottoman center not only had the incentive, but also the administrative capacity, to implement such a policy. The policy served the center’s interest by allowing it to capture the lion’s share of a relatively small gross tax revenue“⁷¹. Niedrige Steuern sollten Aufständen vorbeugen. An anderer Stelle beschreibt Karaman dies als den Wunsch des Zentrums, eher ein großes Stück eines kleinen Kuchens abzubekommen, als ein kleines Stück eines großen⁷². Mit diesem neu organisierten, effizienten System zur Verwaltung des nun massiv gewachsenen Gebiets, waren die Voraussetzungen für das „goldene“ 16. Jahrhundert in der Geschichte des Osmanischen Reichs geschaffen worden.

2.2.2. Das Osmanische Reich und Europa im 16. Jahrhundert

Heinz Schilling schrieb in seinem Werk „Konfessionalisierung und Staatsinteressen“ aus dem Jahr 2007 über die europäische Propaganda, welche „den Türken“ als den nichteuropäischen, nichtchristlichen Eindringling schlechthin darstellte⁷³. Eine koordinierte gesamteuropäische Politik gegen das Osmanische Reich kam allerdings trotz zahlreicher Versuche von päpstlicher Seite nie zustande⁷⁴. Schilling interpretierte die in der Literatur häufig gebrauchten Begriffe wie den sogenannten „Goldenen Apfel“, der sich – als Ziel der osmanischen

⁶⁸ Vgl. Kamil Kivanc Karaman, Decentralized coercion and self-restraint in provincial taxation: The Ottoman Empire, 15th–16th centuries. In: Journal of Economic Behavior & Organization (71, 2009), 699.

⁶⁹ Vgl. Leila Erder, The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century. In: Middle Eastern Studies (Volume 11, No. 3, 1975), 294.

⁷⁰ Karaman, Decentralized coercion and self-restraint in provincial taxation, 692.

⁷¹ Ebd., 693.

⁷² Vgl. Karaman, Decentralized coercion and self-restraint in provincial taxation, 701.

⁷³ Vgl. Heinz Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559-1660 (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2, Paderborn 2007), 11.

⁷⁴ Vgl. Ebd., 198-199.

Expansion – nach der Eroberung Konstantinopels nach Rom beziehungsweise Wien verschoben hatte, oder die Selbstbezeichnung des Sultans als „Weltkaiser“, als kalkuliertes Spiel um diplomatische und militärische Vorteile seitens des Osmanischen Hofes: „Dasselbe gilt für die bluttriefende und anmaßend beleidigende Rhetorik der Propaganda und selbst ihrer diplomatischen Schriftstücke, die die Gegner einschüchtern sollten und die bis heute das Türkenbild der Europäer verfinstern, weil sie mancher für bare Münze nimmt“⁷⁵. Realgeschichtliche Überlegenheit und soziopsychologisches Schreckensprofil der Osmanen waren das Produkt einer gewaltigen Formierung und Modernisierung, die Sultan Mehmet II. ab der Mitte des 15. Jahrhunderts dem vormaligen Reitervolk abverlangt hatte. Die Grundpfeiler dieser weitgehend bis ins 19. Jahrhundert bestehenden politischen, gesellschaftlichen, militärischen und kulturellen Ordnung waren: erstens ein zentralistisches, autokratisches Herrschaftssystem, das ganz auf den Sultan ausgerichtet war; zweitens eine Gesellschaftsverfassung, in deren Zentrum die Person und der Hof des Sultans standen – jedoch ohne dynastisches Netzwerk, welches die europäischen Höfe der damaligen Zeit auszeichnete; drittens eine Eigentums- und Steuerverfassung, die das Individualeigentum zugunsten staatlicher Eigentums- und Abschöpfungsrechte in den Hintergrund drängte; und schließlich viertens eine Militärverfassung, die hohe technische Professionalität der Kriegsführung garantierte⁷⁶.

Trotz der stets neu heraufbeschworenen Gegensätze bestanden intensive, häufig bereits reguläre diplomatische Kontakte zwischen dem Sultan und den christlichen Mächten. Mitte des 16. Jahrhunderts war das Osmanische Reich über längerfristige Verträge und Allianzen in das europäische Mächtespiel einbezogen, etwa in Siebenbürgen, Moldau und Ungarn. In den Jahrzehnten um 1600 festigte sich somit die Anbindung an Europa. Diplomatische Kontakte wurden intensiviert und verstetigt, nachdem erste Beziehungen bereits unmittelbar nach dem Fall Konstantinopels aufgenommen worden waren⁷⁷. Schilling bezeichnet das Osmanische Reich seit dieser Zeit als „supra- oder pränationales Staatswesen mit universellem Anspruch“. Nicht nur militärisch, sondern auch verwaltungsmäßig, fiskalisch und kulturell-geistlich war das Osmanische Reich außerordentlich leistungsfähig und in manchem der lateinisch-

⁷⁵ Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 206-207.

⁷⁶ Vgl. Ebd., 207-208.

⁷⁷ Vgl. Ebd., 11.

christlichen Zivilisation überlegen, deren Herrschaften und Völker noch ganz am Anfang ihrer frühmodernen Staatsbildung standen⁷⁸.

Nachdem Sultan Selim I. (1470-1520) von Syrien aus 1517 den Hedschas, den südlich angrenzenden östlichen Küstenstreifen des Roten Meeres mit den heiligen Stätten Mekka und Medina, erobert hatte, waren die Osmanensultane zugleich Schutzherren über die wichtigsten Pilgerstätten der islamischen Welt. Als Kalifen waren sie die höchsten geistlichen Würdenträger über alle Sunniten, also über die große Mehrheit aller Muslime. Eine vergleichbare Wirkung hatte auch der Umstand, dass die heiligen Stätten der Christenheit und des Judentums in Palästina ebenfalls in ihrer Hand waren⁷⁹, wie auch Fatma Müge Göcek hervorhob:

“The Ottomans, as they reformulated the existing practices of succession and administration, constructed a new conception of an empire around the parameters of absolutism and justice. [...] It drew its power from a tradition of rule interpreting the Central Asian, Islamic and Eastern Roman practices. It aspired to a world sovereignty that would ultimately result from this just rule. During the era of Süleymân the Magnificent, this ideal Ottoman imperial tradition was institutionalized. It was then that the Ottoman state united its ideological, structural and cultural images of empire into a synthesis that was to last for a long period.”⁸⁰

Die politischen Vorteile dieses neuen Status wurden unter der Herrschaft von Selims I. Nachfolger Suleiman I. (1520-1566) offenbar, da sich die Staatseinnahmen innerhalb weniger Jahre verdoppelt hatten und der neue Sultan somit seine umfassenden Eroberungspläne realisieren konnte⁸¹. Auch unter seiner Herrschaft wuchs die Bevölkerung stark an und auch die Zahl an landwirtschaftlich genutzten Flächen nahm massiv zu⁸². Schilling bezeichnete deshalb die fast fünfzigjährige Regierung Suleimans I. als „Goldene Zeit der Osmanen“ und begründete dies in erster Linie mit der drei Kontinente umspannenden territorialen Ausdehnung des Herrschaftsgebiets⁸³. Auch die Rechtsprechung wurde unter Suleiman I. rationalisiert:

⁷⁸ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 201-202.

⁷⁹ Vgl. Ebd., 203.

⁸⁰ Fatma Müge Göcek, The Social Construction of an Empire: Ottoman State under Süleymân the Magnificent. In: Halil Inalcik, Cemal Kafadar (Hg.), Süleymân the Second and his Time (Istanbul 1993), 107.

⁸¹ Vgl. Inalcik, The Ottoman Empire, 34.

⁸² Vgl. Ebd., 111.

⁸³ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 202-203.

„Neben der *scharia*, dem religiösen Recht des Islam, lagen der Verwaltung und Rechtsprechung die sogenannten *kânuns* [...] zugrunde. Die von Suleiman verfügte Kodifizierung der weltlichen Rechte befähigte Regierung und Verwaltung, mittels klarer und rationaler Regeln – hierin dem römischen Recht Europas durchaus vergleichbar – die Aufgabe zu bewältigen, in Administration, Steuerwesen und Gerichtsbarkeit die neu eroberten, überwiegend nichtislamischen, also nicht direkt der *scharia* angehörenden Völker und Länder in das osmanische Weltreich zu integrieren.“⁸⁴

Cemal Kafadar hingegen sah dieses sogenannte „Goldene Zeitalter“ des Osmanischen Reichs unter der Herrschaft von Suleiman I. (1520-1566) vor allem als Kreation der Historiker in der Zeit des langsamen Niedergangs des Weltreichs – besonders im Vergleich mit den europäischen Mächten – die den Kontrast zum ehemals überlegenen Herrschaftssystem deutlich machen wollten. Das 16. Jahrhundert wurde im Nachhinein zum Sehnsuchtsort der osmanischen Intellektuellen⁸⁵, die nach Halt in der Vergangenheit suchten.

2.3. Polen-Litauen im 16. Jahrhundert

In den Anfängen des Großfürstentums Litauen im 13. Jahrhundert zeichnete sich dieses als „letzter Hort des europäischen Heidentums“⁸⁶ aus, bis 1385 eine Personalunion mit Polen geschlossen wurde und der gerade zum Christentum konvertierte Wladislaw II. Jagiello 1386 den polnisch-litauischen Königsthron bestieg⁸⁷. Die Jagiellonen (1386-1572) kontrollierte zeitweise vier bedeutende europäische Throne (Polen, Ungarn, Kroatien, Böhmen), sodass das von ihnen regierte Gebiet vom Böhmerwald bis zum Schwarzen Meer reichte⁸⁸. Seit der Lubliner Union von 1569 war Polen-Litauen, das nun von einer Personal- zu einer Realunion geworden war, neben dem Heiligen Römischen Reich das flächenmäßig größte Land Europas,

⁸⁴ Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 209.

⁸⁵ Vgl. Cemal Kafadar, *The Myth of the Golden Age: Ottoman historical Consciousness in the Post-Süleymânîc Era*. In: Halil İnalcik, Cemal Kafadar (Hg.), *Süleymân the Second and his Time* (Istanbul 1993), 39.

⁸⁶ Ralph Tuchtenhagen, *Litauen*. In: Harald Roth (Hg.), *Geschichte Ostmittel- und Südeuropas* (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999), 244.

⁸⁷ Vgl. Ebd., 245.

⁸⁸ Vgl. Jörg K. Hoensch, *Geschichte Polens. 7 Karten* (Uni-Taschenbücher 1251, Stuttgart 1983), 87.

jedoch deutlich dünner besiedelt: Es hatte um 1600 etwa fünf Millionen Einwohner, das Heilige Römische Reich etwa 18 Millionen⁸⁹. Ein wirksames Steuersystem fehlte jedoch in Polen-Litauen⁹⁰.

1503 wurde ein Waffenstillstand mit dem Osmanischen Reich geschlossen, der für viele Jahre eine Ruhepause bot und eine aktive Südostpolitik verhinderte⁹¹. Dieser Waffenstillstand wurde 1533 zwischen Sultan Suleiman I. (1520-1566) und König Sigismund I. (1507-1548) in einen auf Lebenszeit der beiden Herrscher geltenden Friedensvertrag ausgeweitet⁹². Im 16. Jahrhundert erlebte Polen-Litauen laut Schilling und zahlreichen anderen Fachleuten, fast gleichzeitig wie das Osmanische Reich, sein „Goldenes Zeitalter“: Eine extensive Massenproduktion des im Westen dringend benötigten Getreides und ein ausgreifender Handel vor allem über die Fluss- und Ostseehäfen sicherten ökonomischen Reichtum. Kunst und Wissenschaft hatten eine blühende Renaissancekultur hervorgebracht und das religiöse und kirchliche Leben war lebendig und vielfältig⁹³. Das Land erfreute sich innen- und außenpolitischer Stabilität, die auf der Balance zwischen starker und erfolgreicher Krongewalt einerseits und Unabhängigkeit und Libertät von Magnaten (d.h. dem hohem Adel) und der Szlachta (d.h. dem niederen Adel) andererseits beruhte⁹⁴. Jörg Hoensch bezieht das „Goldene Zeitalter der polnischen Geschichte“ auf die Jahre zwischen 1506 bis 1572⁹⁵, Harald Roth grenzt es noch weiter auf die Jahre 1548 bis 1572, unter König Sigismund II. August, ein⁹⁶.

Die Reformation entwickelte sich in Polen-Litauen etwas später als in den deutschen Landen, der Schweiz, Frankreich oder den Niederlanden. Sie setzte erst ein, als sich in den anderen Ländern die protestantischen Kirchen bereits konsolidiert hatten und über eine eigene Organisation und ein eigenes dogmatisches System verfügten und sich einander heftig bekämpften. Eine einheitliche protestantische Kirche wirkte unter diesen Umständen utopisch, wie Janusz Tazbir anmerkte⁹⁷.

⁸⁹ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 321.

⁹⁰ Vgl. Ebd., 322.

⁹¹ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 89.

⁹² Vgl. Ebd., 91.

⁹³ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 321-322.

⁹⁴ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 322.

⁹⁵ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 99.

⁹⁶ Vgl. Harald Roth (Hg.), Geschichte Ostmittel- und Südeuropas (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999), 511.

⁹⁷ Vgl. Janusz Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz (Warschau 1977), 52.

Bereits 1499 und 1511 wurden der christlich-orthodoxen Kirche staatsrechtlich Selbstverwaltung und das geistliche Gerichtswesen übertragen. Mittelpunkt des geistlichen Lebens der orthodoxen Christen blieb Kiew. Der durch die polnische Vermittlung begünstigte kulturelle Kontakt mit dem Westen, die Auswirkungen der Reformation und wachsender politischer Druck trugen im Laufe des 16. Jahrhunderts jedoch zu einem Abbau der Sonderstellung der christlich-orthodoxen Kirche in Polen-Litauen bei⁹⁸.

Neben der institutionell wie geistig ungebrochen starken katholischen Kirche waren um 1550 die reformatorischen Lehren weit verbreitet, in erster Linie der Calvinismus, aber auch die Lehren Luthers und Varianten jenseits der protestantischen Konfessionskirchen wie Täufer, Spiritualisten, selbst Libertiner und Antitrinitarier, die nirgendwo anders in Europa Duldung fanden. Diese außergewöhnliche geistige und religiöse Vielfalt beruhte laut Schilling auf dem traditionellen Freiheitswillen des Adels und auf der Tatsache, dass angesichts der orthodoxen Randgebiete zu Russland für Polen-Litauen das Zusammenleben unterschiedlicher Religionen nichts Ungewöhnliches war⁹⁹. Tazbir ging 1977 gar so weit, das dritte Kapitel seines Buches „Auf dem Weg zur vollständigen Toleranz“ zu betiteln. Darin beschreibt er, wie die Persönlichkeiten der Könige im 16. Jahrhundert, insbesondere jene Sigismunds I. (1507-1548) und Sigismunds II. (1548-1572) zum friedlichen Verlauf der Ereignisse beigetragen hätten. Jenem wurde von Tazbir Gutmütigkeit zugeschrieben, diesem Unentschlossenheit und eine mangelnde Neigung zu entscheidenden Lösungen. Sigismund II. August betrachtete laut Tazbir die Konfessionsfragen in politischem Licht. Er stand einem Konfessionswechsel ablehnend gegenüber, gleichzeitig lehnte er aber eine Einmischung der katholischen Bischöfe in die Politik ab und eine Anwendung von Gewalt in Glaubensfragen ebenso¹⁰⁰. Tazbir beschrieb, wie die Gesamtheit des Adels in „diesem Riesenstaat“ ohnehin bereits genug Zwistigkeiten untereinander hatte und ein Kampf in Form von gewalttätigen Konfessionskriegen darum unerwünscht gewesen sei. Sigismund II. hätte die Einheit seines Reichs nicht gefährden wollen und nahm es deshalb hin, dass zahlreiche Vertreter des Adels „die gegenreformatorischen Dekrete auf die leichte Schulter nahmen“¹⁰¹. Tazbir bezeichnet Sigismund II. August als „Schiedsrichter“ zwischen den Konfessionen, der sich keine Verletzung des ohnehin schwankenden Gleichgewichts wünschte¹⁰². Genauer auf die

⁹⁸ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 92-93.

⁹⁹ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 321-322.

¹⁰⁰ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 36.

¹⁰¹ Vgl. Ebd., 37-38.

¹⁰² Vgl. Ebd., 44.

Auslegung des konfessionellen Konfliktes in der Historiographie wird jedoch weiter unten eingegangen.

Reformation und Konfessionalisierung waren Teil eines längerfristig angelegten Wandels, der zwischen dem 14. und dem 17. Jahrhundert Religion und die Kirche tiefgreifend veränderte. Besonders im 16. Jahrhundert zerfiel die Einheit der lateinischen Christenheit endgültig durch die Reformationen Luthers und Calvins¹⁰³. Diese Prozesse waren innerkirchlich, und so ergaben sich, angesichts der strukturellen Verschränkung von Religion und Politik, daraus unmittelbare Konsequenzen für Staat und Gesellschaft, und zwar sowohl innerhalb, als auch zwischen den europäischen Ländern und Völkern¹⁰⁴. Um 1600 spielten schließlich in Nordost-, sowie in Mittel- und Westeuropa konfessionelle und kirchenpolitische Zusammenhänge in den Staatenbeziehungen eine zentrale Rolle. Polen-Litauen und Russland versuchten in der litauischen Übergangszone zwischen katholischem und christlich-orthodoxem Kulturkreis, wo die Kompetenzen seit dem Mittelalter strittig waren, durch zwei Neuregelungen mit hoher symbolischer Aussagekraft ihre Position auszubauen: Russland, indem es Moskau 1589 zum Patriarchat erhob und damit zum „Neuen Rom“ erklärte; Polen-Litauen, indem es 1596 mit dem Papst die Kirchenunion von Brest zwischen römisch-katholischer und christlich-orthodoxer Kirche beschloss, um den Protestantismus zurück zu drängen. Ab den 1590er Jahren setzte die katholische Konfessionalisierung ein, die Polen-Litauen im 17. Jahrhundert bestimmen sollte¹⁰⁵.

Trotz seiner geistlich-kulturellen, ökonomischen und politischen Bedeutung bildete der Klerus in Polen-Litauen aber keinen eigenen Stand, sondern war in den weltlichen Adel integriert. Im Verlauf des 15. Jahrhunderts verlagerte sich die politische Macht zunehmend zum Adel, der eine „für Europa einmalige extrem-republikanische Adelsverfassung“¹⁰⁶ durchsetzen konnte, wonach – zumindest theoretisch – alle politischen Entscheidungen in einem ständigen *communis consensus*, also einstimmig, getroffen werden mussten.

Die Hoffnung des Adels, die Zeit nach dem Tod des letzten Jagiellonen-Königs Sigismund II. 1572 zu nutzen, um eine Änderung der Kräfteverhältnisse im Staat herbeizuführen, erfüllte sich nicht. Im Gegenteil, das Fehlen des Monarchen wirkte sich negativ auf die Reformchancen aus. Denn das durch den Tod des Königs entstandene Machtvakuum wurde

¹⁰³ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 34.

¹⁰⁴ Vgl. Ebd., 35.

¹⁰⁵ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 323.

¹⁰⁶ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 95.

von beiden rivalisierenden Teilen der Adelsgesellschaft – der Szlachta und den Senatoren oder Magnatenfraktionen weitgehend gleichmäßig ausgefüllt. Das daraus resultierende Patt machte eine wirkliche Veränderung des politischen Systems unmöglich. Bereits die Herrschaft Sigismunds II. hatte gezeigt, dass weder der Senat noch die Abgeordnetenversammlung in der Lage waren, ihre Positionen ohne die Unterstützung des Monarchen auszubauen. Das gleiche Muster galt also auch für die Zeit des Interregnums. Bemerkenswert ist laut Maria Rhode, dass es die protestantischen Adligen waren, die den gesetzgeberischen Auftrag ihres Standes bis zum letzten Interregnum am eifrigsten verteidigten¹⁰⁷. Trotz der zeitweilig großen Machtfülle betrachtete die Szlachta die Zeit des Interregnums nicht als ein Wunschbild adliger Herrschaft, sondern als einen zeitweiligen Ausnahmezustand, den es möglichst schnell zu beenden galt. Die Autorität des Königs war in der Zeit der Herrscherlosigkeit weder durch eine Institution noch durch eine Person zu ersetzen¹⁰⁸. Eine zusätzliche Schwierigkeit lag darin, dass der Prozess der Warschauer Konföderation von 1573, beziehungsweise deren Ausführungsbestimmungen, über eine lange Zeit unbestimmt blieben und diese auch im Interregnum zur Ungewissheit über die nötigen rechtlichen Folgen beitrugen. Der Versuch einer adligen Minderheit, die Zeit der Herrscherlosigkeit zu nutzen, um die Protestanten mit dem Schwert zu bekämpfen, stieß beim restlichen Adel auf heftige Ablehnung. So gehörte auch die Bestätigung der Warschauer Konföderation zu den ersten Schritten, die der Adel in jedem Interregnum unternahm. Protestanten wurden auch bis zuletzt mit Abgeordneten- oder Richterfunktionen betraut¹⁰⁹. Mit der Verabschiedung der Warschauer Konföderation fiel ein anderes bedeutendes Ereignis zusammen, denn im Jahr 1572 hörte das Inquisitionstribunal für Polen auf zu bestehen. Es hatte allerdings auch zuvor fast keine Tätigkeit entwickelt, worüber alle Bescheid wussten, die in der Adelsrepublik Schutz suchten¹¹⁰.

Die Verteidigung der Grundwerte, vor allem der freien Königswahl, wurde auch zu jenem Integrationsfaktor, der über alle regionalen und konfessionellen Differenzen hinaus verhindern konnte, dass die Adelsrepublik im Interregnum in unabhängige regionale Einheiten zerfiel. Auch in der königslosen Zeit stellten die Landboten den Anspruch, Repräsentanten des Gemeinwohls und nicht einzelner Regionen zu sein. „Obwohl die lokalen

¹⁰⁷ Vgl. Maria Rhode, *Ein Königreich ohne König. Der kleinpolnische Adel in sieben Interregna* (Deutsches Historisches Institut Warschau, Studien 5, Wiesbaden 1997), 290-291.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., 291.

¹⁰⁹ Vgl. Rhode, *Ein Königreich ohne König*, 295.

¹¹⁰ Vgl. Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 67.

Institutionen, die Landtage, in dieser Zeit in ihrer Bedeutung aufgewertet wurden, behielt die Szlachta ihr gesamtstaatliches Bewusstsein bei“¹¹¹, schreibt Rhode.

„Merkmale, die als Grundübel des politischen Systems galten, nämlich die kleine Zahl von Zentralinstitutionen und der unterentwickelte Beamtenapparat, erwiesen sich in der Krisenzeit des Interregnums als rettend, weil ihr Wegfallen die Stabilität des Gemeinwesens nicht wirklich gefährden konnte. [...] Gerade im Interregnum zeigte sich aber auch, daß der Monarch für die Entwicklung des politischen Systems unbedingt notwendig war. Ohne den schlichtenden Einfluß des Königs waren die einzelnen Gruppen nämlich lediglich darauf bedacht, ihre Position, wenn nicht auszubauen, so zumindest zu erhalten.“¹¹²

Die freie Königswahl hatte eine Internationalisierung Polen-Litauens zur Folge, zumal alle ausländischen Kandidaten um den Thron das Königtum nutzen wollten, um ihre machtpolitische Situation in Ostmitteleuropa zu verbessern. Bei den Wahlen 1572/73 und 1575 spielte die Konfession der Anwärter noch kaum eine Rolle: Der protestantische Adel Polens stimmte 1572 mit Heinrich von Valois für ein Mitglied der französischen „Bartholomäusnacht-Dynastie“ und dieser sagte ihnen Religionsfreiheit zu. 1575 wurde der Habsburger Kandidat Maximilian II. gewählt, der ebenfalls gemäßigt auftrat. Nach dessen frühem Tod begann das Königtum Stephan Bathorys (1575-1586), das Schilling als „gutes Jahrzehnt innerer Stabilität und erfolgreichen außenpolitischen Handelns“ beschrieb. Mit dessen Wahl erlangte auch die Warschauer Konföderation ständige Rechtskraft und wurde 1588 sogar in das litauische Grundgesetz übernommen¹¹³. Erst 1587 setzte sich mit Sigismund III. Wasa (1587-1632) ein Katholik durch, dem es mit Unterstützung der Jesuiten gelang, binnen einer Generation den Protestantismus in den Hintergrund zu drängen¹¹⁴ und Polen-Litauen eine Vormachtstellung im skandinavisch-baltischen Mächtekreis zu sichern¹¹⁵.

Der Fokus dieses Kapitels lag bisher auf der privilegierten Situation des Adels, welcher auch in der Fachliteratur große Aufmerksamkeit zukommt. Die Bauern, auf der anderen Seite, waren stetig wachsenden Fronverpflichtungen unterworfen und seit 1496 in weitgehender, nach 1543 in fast völliger Erbuntertänigkeit an ihre Grundherren gebunden. Zudem waren sie nach dem 1518 verfügte Wegfall der Appellationsmöglichkeit an königliche Gerichte ganz

¹¹¹ Rhode, Ein Königreich ohne König, 291.

¹¹² Ebd., 295.

¹¹³ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 67.

¹¹⁴ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 324-326.

¹¹⁵ Vgl. Ebd., 456.

der adligen Gerichtsbarkeit ausgeliefert¹¹⁶. Generell war die Gesetzgebung der Reichstage zum Vorteil des Adels. Sie gestand ihm das Privileg der zollfreien Ein- und Ausfuhr zu, was einheimischen Kaufleuten verboten war und untersagte den Städten fast ausnahmslos Grundbesitz. Diese Regeln und die Politik des Adels, auf die bäuerliche und städtische Bevölkerung alle fiskalischen Lasten abzuwälzen, bremsten die wirtschaftliche Expansion und beschleunigten den Verarmungsprozess weiter Bevölkerungsteile¹¹⁷.

2.4. Die Toleranz – Zur Begriffsgeschichte

Der Begriff „Toleranz“, der zentral für diese Arbeit ist, wurde im Laufe der Zeit immer wieder neu definiert. Hier soll eine Auswahl der wohl wichtigsten Ansätze in chronologischer Reihenfolge angeführt werden, die in ihrer Gesamtheit eine Annäherung an die Ambivalenz dieses Begriffes erlauben.

Im theologischen Nachschlagewerk „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ aus dem Jahr 1957 schrieb Kurt Galling von zwei verschiedenen Arten der Toleranz und ihres Gegenteils in der Religionsgeschichte: der formalen und der inhaltlichen Toleranz und Intoleranz. „Das Wort Toleranz (von lat. *tolerare* = dulden, erdulden) weist nur auf die erste Form der Toleranz hin; denn unter *formaler* Toleranz verstehen wir das bloße Unangetastetlassen fremder Religion und Praxis“. Vom tolerierten Objekt aus wird dann von Glaubensfreiheit gesprochen. Das Gegenteil, die formale Intoleranz, zwingt die Bekenner fremden Glaubens zur Unterwerfung unter eine sakrale Institution des Staates oder einer Kirche, deren formale Einheit durch abweichenden Glauben und Kultus gestört werden würde. „*Inhaltliche* Toleranz dagegen beschränkt sich nicht auf bloße Duldung, sondern ist darüber hinaus die positive Anerkennung fremder Religion als echter Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen“¹¹⁸. Diese Unterscheidung ist zentral für diese Diplomarbeit, zumal die meisten Fachleute, die den Toleranzbegriff in ihren Werken zum Osmanischen Reich oder zu Polen-Litauen im 16. Jahrhundert gebrauchen, von der formalen Toleranz

¹¹⁶ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 95.

¹¹⁷ Vgl. Ebd., 96.

¹¹⁸ Vgl. Kurt Galling, RGG - Die Religion in Geschichte und Gegenwart (6, Tübingen 1957³), 932-933.

schreiben. Inhaltliche Toleranz wird nur selten erwähnt, da sie deutlich schwieriger nachzuweisen ist.

In den Universalreligionen, so erklärte Galling weiter, hingen Toleranz und Intoleranz von ihrer Grundstruktur ab, das heißt davon, ob sie prophetischen oder mystischen Charakters sind. Von der Konzeption der Einheit des Göttlichen aus betrachten alle mystischen Religionen wie der Buddhismus, der Hinduismus oder der Sufismus die verschiedenen Religionen als divergente Wege zur Einheit mit dem Göttlichen. In den prophetischen Religionen begründet der in ihnen durchweg vorhandene exklusive Absolutheitsanspruch eine radikale inhaltliche Intoleranz, also sowohl im Judentum, wie im Christentum und im Islam. Das Christentum stand in seiner Geschichte immer wieder vor der doppelten Aufgabe, Toleranz zu erringen und Toleranz zu gewähren. Dabei sind jeweils religiöse und philosophische Voraussetzungen untrennbar mit rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten verbunden¹¹⁹, auf die im nächsten Kapitel jeweils eingegangen werden soll. Galling schreibt weiter:

„Die öffentliche Toleranz reicht von beschränkter Duldung bis zu vollkommener, nur durch die allgemeinen Staatsgesetze begrenzter Freiheit. Ihre Geschichte durchläuft drei Situationen: a) konfessionelle Staatseinheit (mit unterdrückten oder geduldeten Häresien), b) konfessionelle Pluralität auf christlicher Basis, c) religiöse Neutralität (einschließlich des Atheismus). [...] Die Übergänge zwischen den drei Situationen sind das eigentliche Thema der Toleranzgeschichte.“¹²⁰

Klaus Schreiner definierte im Historischen Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe 1972 Toleranz als „Relationsbegriff“. Seine Entstehung, Geschichte und Wirkung resultierten aus dem Bemühen, Beziehungen unter Menschen normativ zu gestalten. Mit „*tolerantia*“, dem lateinischen Äquivalent von „Toleranz“ und „Duldsamkeit“, wird – in der frühen Neuzeit von den christlichen Gelehrten – die Geduld Gottes (*tolerantia Dei*) umschrieben. Toleranz hat mit der Leidensfähigkeit des Einzelnen zu tun und seinem Verhalten gegenüber anderen (*tolerantia mutua*). Als Gegenbegriff von „*intolerantia*“ verweist „*tolerantia*“ dabei auf die Duldungsbereitschaft, die staatlich anerkannte Großkirchen Heiden, Juden und Ketzern entgegenbrachten oder verweigerten. „Begriffsprägend wirkten vor allem kontrovers geführte Diskussionen über Grundfragen des religiösen Pluralismus im Konfessionsstaat der frühen Neuzeit. Dieser gebot konfessionsgebundene Rechtgläubigkeit, weil religiöse Geschlossenheit

¹¹⁹ Vgl. Galling, RGG.

¹²⁰ Ebd., 934.

ein unverzichtbares Fundament politisch-sozialer Integration darstellte“¹²¹. Dieser Aspekt ist gerade auf Polen-Litauen im 16. Jahrhundert bezogen relevant, wie im Folgenden gezeigt wird.

Die Geschichte des Begriffs wurde laut Schreiner maßgeblich durch das Spannungsverhältnis zwischen passiver Geduld und aktiver Duldung bestimmt, zwischen der Fähigkeit, Leiden zu ertragen, und der Anerkennung anderer in ihrem jeweiligen Anderssein. Der Mangel geschärfter Eindeutigkeit gab zu der Feststellung Anlass, der Begriff „Toleranz“ sei „schwammig“, was Schreiner aber mit dem Nachweis zu widerlegen suchte, dass die Geschichte des Begriffs nicht willkürlich verlief, sondern geistig-religiöse und politisch-soziale Strukturveränderungen konsequent widerspiegelt. Dies werde jedoch erschwert durch den enormen Abstand zwischen der zeitgebundenen Sprache der Quellen und dem inflationären Gebrauch in der Wissenschaft. So tauchte der Begriff „Toleranz“ etwa nicht einmal in den Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts auf. „Toleranz“ als begrifflich ausformulierter und rechtlich verankerter Ordnungsbegriff, der sprachlich benennt und normativ vorgibt, wie Sozialbeziehungen zwischen konfessionellen Mehr- und Minderheiten geregelt und gestaltet sein sollen, sei also eine Errungenschaft aus nachreformatorischer Zeit, befindet Schreiner¹²². Soziale Ab- und Ausgrenzung seien so Erscheinungsformen sich verschärfender Interessensgegensätze zwischen gesellschaftlichen Gruppen, Schichten und Klassen und wären gerade in der frühen Neuzeit eng verknüpft gewesen mit territorialen Grenzbestimmungen¹²³.

„Religiöse Pluralität ist – unter anderem – ein Problem“, schreiben Christian Augustin, Johannes Wienand und Christian Winkler 2006 im Sammelband „Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa“. Die Vielfalt religiöser Bezugssysteme gehe laut ihnen mit einer Vielfalt politischer, kultureller, und sozialer Reibungsflächen einher. Dabei hätten sich gerade im religiös pluralen Europa Konzepte des religiösen Pluralismus und der Toleranz herausgebildet, die das „Gegeneinander“ der religiösen Konflikte zu überwinden trachteten, ein „Nebeneinander“, ein „Miteinander“ oder auch ein „Füreinander“ anstrebten und die positiven Möglichkeiten und Chancen religiös-weltanschaulicher Vielfalt freisetzen

¹²¹ Klaus Schreiner, Toleranz. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Bd. 6, Stuttgart 1972), 446.

¹²² Vgl. Ebd., 446-447.

¹²³ Vgl. Ebd., 471.

wollten¹²⁴. So könne religiöse Toleranz als Ursprung der modernen europäischen Demokratie gelten¹²⁵. Das Osmanische Reich ließen die Autoren im Sammelband leider unbeachtet, zu Polen-Litauen finden sich aber interessante Ansätze, die im Folgenden diskutiert werden sollen.

Da Toleranz ein so „schwammiger“ Begriff ist, ist sogar umstritten, ob sie überhaupt etwas Gutes meint, worauf unter anderen Rainer Forst mehrfach hingewiesen hat¹²⁶. Toleranz könne auch Arroganz bedeuten, also Überheblichkeit den Ungläubigen gegenüber. So unterstrich auch Michael Salewski 2006 die besondere innere Überzeugung jener Menschen, die Toleranz predigten. Sie hätten dies nämlich zum Wohl der Untertanen getan: „Die Opfer der religiösen Intoleranz hätten sich demgegenüber mit dem Gedanken trösten können, dass diejenigen, die sie verfolgten, eigentlich nur das Beste für sie wollten“¹²⁷. Heiden und Juden waren für die überzeugten Gläubigen tragische Fehlgeleitete, die auf den einzig wahren Weg zum Himmel wie auch immer zu führen oder zurückzuführen eine christliche Tat war, welche getan werden musste. Allerdings relativiert Salewski:

„Toleranz kann es immer nur dann geben, wenn das, was toleriert werden soll, nicht existenziell ist. Nur vom sicheren Port aus lässt sich Toleranz üben. Im Prinzip der Toleranz schwingt auch Herablassung mit, ein Nicht-für-voll-Nehmen anderer Meinungen und Überzeugungen. Was wirklich ernst genommen wird, wird nämlich nicht toleriert, wenn es den Überzeugungen widerspricht.“¹²⁸

Toleranz sei demnach ein freiwilliges Geschenk jener, die sie propagieren und ausüben und sie können das nur, weil sie im Besitz der „einzigen Wahrheit“ seien. Jene, die von den Segnungen der Toleranz profitierten, hätten sie wie ein Gnadengeschenk entgegenzunehmen und nur Wohlverhalten, so der Regelfall, könne diese Gnade andauern lassen¹²⁹. Diese Analyse gilt zwar im erwähnten Sammelband für Europa, kann jedoch durchaus auch auf das Osmanische Reich übertragen werden, zumal dieser Umstand auch immer wieder in der Fachliteratur besprochen wurde. „Toleranz ist nichts anderes als das Eingeständnis, dass es

¹²⁴ Vgl. Christian Augustin, Johannes Wienand, Christian Winkler, Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Eine Vorbemerkung. In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006), 9.

¹²⁵ Vgl. Julian Nida-Rümelin, Geleitwort. In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006), 7.

¹²⁶ Vgl. Forst, Toleranz im Konflikt, 13.

¹²⁷ Michael Salewski, Europa, der tolerante Kontinent? In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006), 14.

¹²⁸ Salewski, Europa, der tolerante Kontinent?, 15.

¹²⁹ Vgl. Ebd.

mit dem alleinseligmachenden Glauben nicht nur nicht weit her ist, sondern es unwahrscheinlich, ja unmöglich ist, ihn flächendeckend durchzusetzen“¹³⁰. Toleranz gibt es nach Salewski also nur mangels besserer Alternativen. Er empfahl darum, neben den Begriff der „Toleranz“ jenen des „Pluralismus“ zu setzen. „Pluralismus ist von Pluralität zu unterscheiden; letztere meint bloß Varianten eines Gegebenen. Pluralismus sei das Ergebnis von Freiheit und damit auch das eigentliche Gegenteil der Intoleranz“¹³¹. Während der Begriff der Toleranz aus der religiösen Sphäre stamme, soll der des Pluralismus säkular und wertneutral sein:

„Das, was wir als Pluralismus und als Konstrukt der Moderne wahrnehmen, hat es de facto wahrscheinlich immer schon in Europa gegeben, das war der Wurzelboden, dem die europäischen Ideen von Toleranz und Pluralismus als Lebensformen überhaupt entsprossen konnten. Die Realität war also vor der Theorie, anders ist die ungemein reale und geistige Vielgestaltigkeit des europäischen Kontinents schon im Mittelalter gar nicht zu erklären.“¹³²

Angelika Hartmann setzt sich eingehend mit der Toleranz im Islam auseinander und leistet damit einen wichtigen Beitrag zum meist christlich beziehungsweise europäisch geprägten Toleranzdiskurs. Der Koran kann generell unterschiedlich und sogar gegensätzlich interpretiert werden, je nachdem, welche Suren zur Analyse des Toleranzbegriffes herangezogen werden. Hartmann kritisiert, dass Koranstellen fast immer isoliert gelesen und interpretiert werden¹³³, was ein grundsätzliches Problem im Toleranzdiskurs in Zusammenhang mit dem Islam darstellt. Aus diesem Grund soll in dieser Arbeit nur am Rande auf unterschiedliche Koran- oder Bibelexegesen eingegangen werden – stattdessen soll der Diskurs in der Fachliteratur über die darin beschriebene Alltagspraxis untersucht werden.

Eine Herausforderung stellen allerdings die semiotischen Schwierigkeiten bei der Übertragung europäisch-philosophischer Konzepte auf andere Kulturen anderer Epochen dar. Für „Pluralismus“ und „Toleranz“, zwei besonders in der europäischen Aufklärung geprägten Begriffen, existieren laut Hartmann weder in den islamischen Offenbarungsschriften, noch in der sonstigen religiösen, historiographischen oder sonstigen Literatur autochthone arabische Begriffe. Ein adäquater Terminus ist auch in anderen Idiomen muslimischer Sprecher nicht zu

¹³⁰ Salewski, Europa, der tolerante Kontinent?, 17.

¹³¹ Ebd., 17-18.

¹³² Ebd., 21.

¹³³ Vgl. Angelika Hartmann, Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam. In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006), 124-125.

finden, abgesehen von Neologismen aus europäischen Sprachen. Am nächsten kommen die arabischen Begriffe *tasamuh*, der sich in etwa mit „Weitherzigkeit“ übersetzen lässt¹³⁴, beziehungsweise *safha*, was ungefähr „geduldige Zurückhaltung“ bedeutet¹³⁵. Es überwiegt hier die Vorstellung einer eher formalen Toleranz, die starke pragmatische Komponenten enthält. Gemeint ist eine indifferente Einstellung zum Glauben und zur Religion: „Gewährenlassen“ im Sinne eines „Nicht-weiter-Verfolgens“¹³⁶ – eine Schlussfolgerung, die bereits Salewski herausgestrichen hat.

David Gaunt vermutet, dass die geringe Auseinandersetzung mit der Thematik der Toleranz in der islamischen Literatur auf der langen Tradition im Schutz von Nichtmuslimen gründet – dass also gerade die als selbstverständlich praktizierte Toleranz im Osmanischen Reich der Grund war, warum von den Zeitgenossen so selten über sie geschrieben wurde. So hätten im 15. Jahrhundert, als der Balkan erobert wurde, Muslime vermutlich nicht einmal die Mehrheit der Bevölkerung des Reichs ausgemacht, was eben pragmatische Lösungen erforderte¹³⁷.

Die *scharia* als „Gesetz“ dürfe laut Hartmann außerdem nicht im europäischen Sinne als gesetztes Recht verstanden werden, sondern vielmehr als ein zu findender „Weg“, als Prozess der richtigen Auslegung. Die Eigenart der *scharia* als eines religiösen islamischen Gesetzes bestehe darin, den Gläubigen stets mehrere Möglichkeiten der Gesetzestreue anzubieten – die rechtlichen Konsequenzen werden von den *kadis* bestimmt¹³⁸. Allerdings stellt Hartmann klar:

„Toleranz als Verstehensvorgang für das Leiden anderer, als emotionale Offenheit sowie als Anerkennung einer Abweichung von der herrschenden Lehrmeinung bzw. Standardnorm hat es de facto in der islamischen Geschichte kontinuierlich gegeben. Ungeachtet des Fehlens bedeutsamer, direkt auf die Gesellschaft wirkender programmatischer Schriften zu diesem Thema ist der Toleranzbegriff mehr oder weniger unabhängig vom Koran in viele Bereiche der Wissensvermittlung, der Dichtung und mythischen Literatur und nicht zuletzt in die alltägliche Praxis eingedrungen.“¹³⁹

Dass es zahlreiche verschiedene Auffassungen beziehungsweise Konzeptionen von Toleranz gibt, hat auch Forst nachgewiesen. Vom dulddenden, paternalistischen oder strategischen

¹³⁴ Vgl. Hartmann, Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam, 129.

¹³⁵ Vgl. Ebd., 132.

¹³⁶ Vgl. Ebd., 130.

¹³⁷ Vgl. David Gaunt, Tolerance in the Early Ottoman Empire. In: Egidio Ivetic, Drago Roksandic (Hg.), Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the “Other” on the Borderlands. Eastern Adriatic and Beyond. 1500-1800 (History, Economy and Society 5, Padua 2007), 18.

¹³⁸ Vgl. Hartmann, Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam, 131.

¹³⁹ Ebd., 133.

„Gewährenlassen“ – dem Hinnehmen des anderen als derzeit nicht zu besiegendem Gegner – der Achtung des anderen als moralisch und rechtlich gleichberechtigte Bürgersubjekts trotz tiefgreifender ethischer Unterschiede; bis hin zur Wertschätzung des anderen, gibt es viele Erscheinungsformen und Abstufungen dieses heiklen Begriffs¹⁴⁰. Dies passt gut zu der von Galling vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz, ergänzt dieses Konzept aber um einige Zwischenstufen.

Toleranz ist laut Forst eine Haltung, die nur im Konflikt erforderlich wird. „Dabei ist jedoch das Besondere, dass die Toleranz die Auseinandersetzung, durch die sie auf den Plan gerufen wird, nicht auflöst, sondern nur einhegt und entschärft“¹⁴¹. Der Gegensatz von Überzeugungen, Interessen und Praktiken bleibe erhalten, verliere aber an Zerstörungskraft. Das Versprechen der Toleranz laute demnach, dass ein Miteinander im Dissens möglich ist. Ihre konkrete Gestalt sei situationsgebunden, sie könne aber auch selbst Gegenstand von Konflikten sein. Ihre Bedeutung sei also nicht klar zu definieren – so könne es vorkommen, dass ein und dieselbe Handlung als von der einen Seite als Ausdruck der Toleranz, von der anderen jedoch als Akt der Intoleranz angesehen wird¹⁴².

„Toleranz meint Duldung“, so definiert auch Georg Eckert den Begriff in der 2008 erschienenen „Enzyklopädie der Neuzeit“. „Sie ist das Komplementäre zur Freiheit der Andersdenkenden, Andershandelnden und Anderslebenden und war als solches immer umstritten – als Konzeption in der philosophischen Theorie, als Praxis im gesellschaftlichen Alltag und als Argument in der politischen Auseinandersetzung“¹⁴³. Für die Neuzeit attestiert Eckert jedoch, dass die Intoleranz den moralischen Standard setzte und jede Form der Toleranz stets einer besonderen Begründung bedurfte. Diese Begründungen werden im nächsten Kapitel genauer analysiert. Eckert kritisiert zudem, dass die Geschichte der Toleranz nicht identisch mit der Geschichte der Religionsfreiheit sei, aber dennoch vornehmlich als solche erzählt werde¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Vgl. Rainer Forst, Toleranz und Anerkennung. In: Christian Augustin, Johannes Wienand, Christiane Winkler (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006), 78-83.

¹⁴¹ Forst, Toleranz im Konflikt, 12.

¹⁴² Vgl. Ebd., 13.

¹⁴³ Georg Eckert, Toleranz. In: Friedrich Jaeger, Enzyklopädie der Neuzeit (13, Stuttgart 2008), 619.

¹⁴⁴ Vgl. Ebd., 620.

3. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über das Osmanische Reich und Polen(-Litauen) im 16. Jahrhundert

Die Geschichte der Außenseiter, wie sie Jean-Claude Schmitt¹⁴⁵ bezeichnete, zu erzählen, hilft, gesellschaftlichen Strukturen und Diskursen auf die Spur zu kommen. Es gibt darum ein begründetes Interesse der Historiker für das Randständige¹⁴⁶. Gerade für das Osmanische Reich und für Polen-Litauen im 16. Jahrhundert stellen die religiösen Minderheiten ein ideales Anschauungsmaterial für die alltägliche Realität der Toleranz dar. Wie über sie geschrieben wurde, ist der Fokus dieser Arbeit.

3.1. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert

„Es ist nicht angebracht, sich die Herrschaft der Osmanen auf dem Balkan als Jahrhunderte andauernde Schreckensherrschaft vorzustellen, wie es, besonders in Kriegszeiten, antitürkische Flugschriften und Pamphlete so eindringlich nahelegen“¹⁴⁷, schrieben Reinhard Lauer und Hans Georg Majer 2014 in der Einleitung zu ihrem Band „Osmanen und Islam in Südosteuropa“. Dennoch geschah dies in der europäischen Geschichtsschreibung immer wieder und zieht sich auch durch moderne Werke. Kontextanalyse, Aussagenanalyse, Textanalyse und Diskursanalyse sollen in diesem Zusammenhang als Methodenwerk der historischen Diskursanalyse dienen, wie einleitend dargelegt wurde. Dabei werden sich durchaus diverse Ansätze finden, welche den Fokus auf einzelne Prozesse oder Ereignisse legten, während andere Fachleute allgemeinere Betrachtungen verfassten.

¹⁴⁵ Vgl. Schmitt, Die Geschichte der Außenseiter, 201.

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., 203.

¹⁴⁷ Reinhard Lauer, Hans Georg Majer, Osmanen und Islam in Südosteuropa. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014), 1-2.

3.1.1. Toleranz im Osmanischen Reich allgemein

Zu Ersteren zählen hier Lauer und Majer – sie vertreten die Auffassung, dass das Leben im Osmanischen Reich oft zu pessimistisch dargestellt werde. Ihrer Meinung nach, empfanden „nicht wenige“ Bevölkerungsschichten die osmanische Herrschaft als Befreiung von teils religiösem, teils feudalem Druck, zumal die osmanische Führung, anders als die Propaganda der europäischen Öffentlichkeit einhämmerte, keine Zwangsislamisierung betrieb und die christliche und jüdische Bevölkerung als eigenständige, religiös definierte Gemeinschaften mit innerer Autonomie in ihren Staat integrierte:

„Allerdings gab es auf der Basis der *scharia* Einschränkungen in ihrem Rechtsstatus, auch wurden die christlichen Untertanen in der Regel nicht zum Militärdienst herangezogen, hatten stattdessen aber für den Schutz, den ihnen der islamische Staat gewährte, eine nach dem Einkommen gestufte ‚Kopfsteuer‘ (*cizye*) zu zahlen. Die durch die ‚Knabenlese‘ (*devsirme*) aus der christlichen Bevölkerung ausgehobenen Knaben allerdings wurden, nachdem sie türkisch gelernt hatten, islamisch erzogen und militärisch ausgebildet worden waren, zur Elitetruppe und überdies zu einem Reservoir für das Führungspersonal des Reichs.“¹⁴⁸

Lauer und Majer setzten ihren Sammelband in den Kontext einer tendenziell optimistischen, teilweise sogar undifferenziert positiven, Betrachtung der Osmanenherrschaft in Südosteuropa: „Wir werden in diesem Band versuchen, die eingefahrenen, meist negativen Stereotype über die Osmanenzeit in Südosteuropa nicht zu übernehmen, sondern einen anderen, unbefangenen Blick auf den Gegenstand zu richten“¹⁴⁹. Die stabilisierende Wirkung des osmanischen Herrscherhauses stellten sie dabei in Gegensatz zu den vorher untereinander oft zerstrittenen Herrscherhäusern der Balkanregion: „Für all die Menschen im Reich, Generation um Generation, ohne Unterschied von Religion, Sprache oder Ethnie wurde der Sultan aus dem Haus Osman der altgewohnte Herrscher, wurde der großherrliche Hof ein Zentrum und notfalls ein Zufluchtsort“¹⁵⁰.

Majer spricht immer wieder von einem „generell pragmatischen Vorgehen“ der osmanischen Regierung¹⁵¹. Er betont, dass sich das Osmanische Reich am Balkan daher nicht als bloße militärische Besatzung erfassen lässt, denn Jahrhunderte lang bestand das Reich ganz

¹⁴⁸ Lauer/Majer, Osmanen und Islam in Südosteuropa, 2.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Hans Georg Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014), 13.

¹⁵¹ Vgl. Ebd., 10.

wesentlich aus den Landschaften und Bewohnern der Balkanhalbinsel. „Für zehn, fünfzehn, zwanzig Generationen von orthodoxen Christen, Muslimen und Juden in Südosteuropa war es der gewohnte Rahmen des Daseins, war es Alltag, erschien es als unveränderliche Lebenswirklichkeit, war es Normalität, im Osmanischen Reich zu leben“. Dies nicht zu erkennen, war laut Majer der grundlegende Fehler vieler optimistischer westlicher „Türkenkriegspläne“, die von einem labilen, leicht löslichen Gebilde ausgingen. Man unterschätzte aus der Distanz den Zusammenhalt des Reichs. Die Kohäsion bewirkten vor allem Faktoren wie der islamrechtliche Rahmen, der auch den Nichtmuslimen Raum gab und die osmanische Verwaltung, die „klug und zurückhaltend“ durch ihre geringe Regulierungs- und Vereinheitlichungswut der bunten Bewohnerschaft nicht zu nahetrat und ihr einen weitgehend ungestörten religiösen und sozialen Raum ließ¹⁵². Bei der Wortwahl Majers fallen hier die positiv wertenden Begriffe auf, unter denen sich zwar nie konkret „Toleranz“ findet, denen aber durchaus eine wohlwollende Tendenz zuzusprechen ist. Eine ähnliche Auffassung vertrat Bernard Lewis bereits 2004: „Für viele Anhänger der morgenländischen Kirchen brachten das Aufkommen des Islam und der Wechsel von christlicher zu muslimischer Herrschaft eine entscheidende Verbesserung ihrer Verhältnisse und einen Zuwachs an Glaubensfreiheit mit sich“¹⁵³.

Dem Amt des *kadi* (d.h. osmanischen Richters) sprach Majer einige besonders bedeutende, für das Reich stabilisierend wirkende Eigenschaften zu. Der *kadi* amtierte stets als Einzelrichter. Dadurch dass er zügig urteilte, dem Geschäftsleben Sicherheit gab, gefährdete Nachlässe sicherte, Witwen, Waisen und verlassenen Frauen den Unterhalt sicherte, Steuern möglichst gerecht umlegte, für die Leute Bittschriften an den Sultan richtete und überhaupt für Recht und Gerechtigkeit stand, diente der *kadi* laut Majer als eine zentrale Bezugsperson für die gesamte Bevölkerung. Seine Autorität und Tätigkeit trug so wesentlich zum weithin friedlichen Zusammenleben und damit zur *pax ottomanica* auch in Südosteuropa bei¹⁵⁴. Majer spricht also von einem generell friedlichen Zustand, seine Aussagen betonen stets die Stabilität des Reichs. Er erwähnt aber auch negative Erfahrungen mancher Zeitgenossen mit den *kadis*: So hätte es immer wieder auch Klagen der Bevölkerung über schwarze Schafe unter ihnen gegeben. „In solchen Fällen entsandte der Sultan üblicherweise einen staatlichen Beauftragten oder einen ortsfremden *kadi* zur Untersuchung des Falles, wartete seinen Bericht

¹⁵² Vgl. Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 13.

¹⁵³ Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Beck'sche Reihe 1572, München 2004), 26.

¹⁵⁴ Vgl. Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 19.

ab und zog dann die Konsequenzen, die von der Amtsenthebung bis zur Hinrichtung reichen konnten“¹⁵⁵. Auch an dieser Stelle betont Majer das reibungslose Funktionieren des Staatswesens und bringt damit dessen Gerechtigkeit als zentrale Aussage seiner Beschreibung des osmanischen Gerichtswesens in den Diskurs.

Schilling andererseits strich 2007 andere Aspekte im Herrschaftsstil der osmanischen Sultane heraus, aus denen er erhellende Erkenntnisse über das Selbstverständnis der Institutionen zu gewinnen suchte. So beschrieb er etwa, wie die Institution des *harem* die Notwendigkeit von zuvor durchaus üblichen dynastischen Eheverbindungen ersetzte: „Auch das war Ausdruck ihres universellen Überlegenheitsbewusstseins, das keinem anderen Herrscherhaus, auch nicht einem muslimischen, Ebenbürtigkeit des Blutes zubilligte“¹⁵⁶ – von inhaltliche Toleranz spricht Schilling hier also nicht. Die unterstellte Arroganz konterkariert er allerdings mit wertschätzenden Aussagen. Das frühmoderne Reich der Osmanen und insbesondere sein neues Machtzentrum Istanbul (vormals Konstantinopel) wären, so Schilling, „in einer Weise multikulturell gewesen, wie das für die christlichen Konfessionsstaaten, die sich in den Jahrzehnten nach 1550 im lateinischen Europa herausbildeten, ganz unvorstellbar war“¹⁵⁷. Die islamische Praxis war also weniger streng als die Lehre – genau umgekehrt wie im Christentum – wie Lewis 2004 ebenfalls befand¹⁵⁸, eine These, die in der Wissenschaft allerdings durchaus umstritten ist, wie in diesem Kapitel noch gezeigt wird. „Die meisten Erschwernisse waren eher sozialer und symbolischer als greifbarer und praktischer Natur. Die einzige echte wirtschaftliche Strafmaßnahme, die den *dhimmi* auferlegt wurde, kam vom Fiskus. Sie mußten höhere Steuern zahlen [...]“¹⁵⁹. Einnahmen machte das Reich nämlich hauptsächlich über Steuern und Zölle¹⁶⁰, wofür sich gerade die Schutzbefohlenen als zahlungskräftige Untertanen eigneten. Die diesbezüglich kontrovers diskutierte Beschreibung der Situation der *dhimmi* folgt in Kapitel 3.1.3.

Majer meint auch, dass die wirtschaftlichen Kontakte unter den verschiedenen Religionsgruppen sehr eng gewesen waren, weniger jedoch die sozialen Kontakte, da man im religiösen Bereich strikt getrennt geblieben sei. „Religiösen Streit gab es daher vor allem unterhalb der verschiedenen Religionen des Reichs, unter den Muslimen, unter den Christen

¹⁵⁵ Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 19.

¹⁵⁶ Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 211.

¹⁵⁷ Ebd., 208.

¹⁵⁸ Vgl. Lewis, Die Juden in der islamischen Welt, 31.

¹⁵⁹ Ebd., 33.

¹⁶⁰ Vgl. Shmuelewitz, The Jews of the Ottoman Empire, 81.

und unter den Juden, sei es um Personalien, sei es um die religiöse Ausrichtung“¹⁶¹. Wo solcher Streit aber ausartete, griff der osmanische Staat schlichtend oder entscheidend ein, wobei sein eigenes Interesse mit in die Waagschale fallen konnte. Majer stellt den osmanischen Staat als pragmatischen, fairen Verwalter dar und trifft im Allgemeinen positiv wertende Aussagen über dessen Toleranz. Den Diskurs ergänzt er insofern, als dass er andere Einschätzungen durchaus erwähnt und zulässt.

Um ein weniger differenzierteres Beispiel zu nennen, sei hier Inalcik zitiert, einer der produktivsten Erforscher der Geschichte des Osmanischen Reichs, der 1973 über Mehmet II., den Eroberer Konstantinopels, etwas pathetischer schrieb: „He was a warrior who strove for world dominion but who was at the same time a man of tolerance and culture“¹⁶². Er gebraucht hier direkt den Toleranzbegriff, ohne ihn jedoch genauer zu definieren – eine Beobachtung, die sich auch auf andere „ältere Werke“ zu Thema (d.h. vor 1990), die im Zuge der vorliegenden Diplomarbeit ausgewertet wurden, übertragen lässt. Den Toleranzbegriff gebrauchten aber auch Osman Sezgin und Ramazan Bicer, als sie 2006 zusammenfassend schrieben:

“The Turkish–Ottoman Empire followed earlier traditions and set up a system based on tolerance towards its ethnically diverse subjects. It was due to this exceptional system assuring stability and freedom of conscience that the Empire was able to hold together people of different religions, languages and races, and to protect and preserve different cultures and languages.”¹⁶³

Es wäre eigentlich davon auszugehen, dass die beiden Autoren hier von formaler Toleranz sprechen. Sie schrieben dafür allerdings eine eigene Definition: “Tolerance is an attitude that enables one to tolerate principles and practices of others despite one’s own desires or even dislikes. It does not imply genuine sympathy for what is tolerated, but its absence”¹⁶⁴. Sezgin und Bicer darf durchaus eine naiv-einseitige Argumentation auf der Aussageebene unterstellt werden, denn es finden sich auch Sätze wie der folgende: „Throughout history, Muslims who obeyed the decrees mentioned above did not mistreat people of other faiths. In the conquered lands, both Christians and Jews enjoyed freedom of worship”¹⁶⁵. Auch Céline Dauverd

¹⁶¹ Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 26-27.

¹⁶² Inalcik, The Ottoman Empire, 29.

¹⁶³ Osman Sezgin, Ramazan Biçer, Foundations of Tolerance in Turkish Culture. In: The European Legacy (11, 4, 2006), 405.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd., 407.

gebrauchte explizit das Wort Toleranz: „Mehmet II. trieb die massive Zentralisierung der Verwaltungspolitik voran und religiöse Toleranz half dabei, Unruhen vorzubeugen, sorgte aber auch für eine stabilere Wirtschaft“¹⁶⁶. Ihr Ansatz ist einer der pragmatischen Toleranz der Osmanen. Die Diversität, die Mehmet II. dadurch schuf, war wie sie schreibt, nämlich nicht politisch oder religiös, sondern rein ökonomisch motiviert: „Merchant nations such as the Genoese received tax breaks to immigrate. Peasant farmers, on the other hand, saw their taxes increased to finance Mehmed’s wars of expansion“¹⁶⁷. Hier wird aufgrund des gegenwärtigen Forschungsstandes vor allem auf die Situation der Juden und der Christen eingegangen. Muslimische Untergruppierungen, etwa Derwisch-Orden, wurden aber ebenfalls geduldet, da gewaltsames Unterdrücken laut David Gaunt nur zu größerem Widerstand geführt hätte. Bloß offene Revolten wurden brutal niedergeschlagen¹⁶⁸.

Gaunt zog 2007 die Grenze zwischen Toleranz als Idee und Toleranz als Praxis: „The history of the idea of tolerance is not the same as the actual praxis of toleration, that is the everyday practice of governments and citizens in performing tolerance towards difference“¹⁶⁹. Mit dem Fokus auf einzelne osmanische Institutionen, wie auch auf Juden und Christen im Allgemeinen soll diesem Gedanken Rechenschaft getragen werden. Im Vordergrund steht bei der Analyse einmal mehr, wie die Fachleute über dieses Thema geschrieben haben, welche Worte, Formulierungen und Aussagen sie gewählt haben, um ihre Standpunkte vorzubringen und wie sie damit den Toleranzdiskurs über das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert mitgestaltet haben.

3.1.2. *sürgün* und *devsirme*

Die Zwangsumsiedelungen (*sürgün*) großer Bevölkerungsteile in den Jahren nach der Eroberung Konstantinopels wurden bereits in Kapitel 2.2.1. erläutert. In der Geschichtsschreibung werden diese Maßnahmen von niemandem geleugnet, es herrscht Übereinkunft über die Faktenlage. In der Interpretation offenbaren sich allerdings sehr unterschiedliche Auffassungen von der Tragik dieser Ereignisse.

¹⁶⁶ Céline Dauverd, Cultivating Differences: Genoese Trade Identity in the Constantinople of Sultan Mehmed II. 1453-81. In: Mediterranean Studies Volume 23, No. 2, (Penn State University Press 2015), 106.

¹⁶⁷ Ebd., 104-105.

¹⁶⁸ Vgl. Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 21-22.

¹⁶⁹ Ebd., 15.

Während etwa Inalcik 1994, die Ereignisse bloß nebenbei erwähnte und nicht wertend erläuterte¹⁷⁰, betonte Roger Crowley 2008 vor allem die den *sürgün* folgenden freiwilligen Migrationsbewegungen in die Metropole infolge der Wiederbelebung der Stadt. „Die Flüchtlingsströme nach der Einnahme Konstantinopels bewegten sich größtenteils in eine Richtung, nämlich von den christlichen Ländern ins Osmanische Reich. Mehmet II. ging es mehr darum, ein Weltreich zu errichten, als die Welt zum Islam zu bekehren“¹⁷¹ – eine These die natürlich für viele Herrscher, unabhängig ihrer Religion, aufgestellt werden kann.

Lewis 2004 schrieb über „die Juden in der islamischen Welt“, dass jene, die im Osmanischen Reich im 15. und 16. Jahrhundert als Flüchtlinge willkommen geheißen, zum Zuzug motiviert oder gar zwangsumgesiedelt wurden, für die muslimische Bevölkerung „eine Ergänzung und keine Konkurrenz“ darstellten. So besetzten sie im Wirtschaftssektor Funktionen, die Muslime nicht einnehmen konnten oder wollten¹⁷². Lewis legt also seinen Fokus auf die freiwilligen beziehungsweise die als positiv zu wertenden Bevölkerungsveränderungen. Durch die nebensächliche Erwähnung der *sürgün* nimmt er ihr jenes Gewicht, das andere Fachleute den Zwangsumsiedelungen zugeschrieben haben. Die pragmatische Haltung der osmanischen Behörden gegenüber den Juden und anderen, nicht-muslimischen religiösen Gruppen war aber eine solide Basis für die Entwicklung der Gemeinde, wie Rozen 2002 ebenfalls betonte¹⁷³. Auch Inalcik legte den eigentlichen Fokus im Kontext der *sürgün* auf den privilegierten Status der Umgesiedelten, die als Handeltreibende als wichtiger Faktor für die Prosperität der jeweiligen Gebiete gesehen wurden:

“There the deportees enjoyed a special status; for a specified period they were exempt from taxation but were forbidden to move elsewhere. [...] but the central authorities knew well how essential to the rehabilitation of a city were merchants and craftsmen, and the Sultans made it a principal point of policy to resettle, especially in their capital cities, men of influence, wealthy merchants, and skilled craftsmen of newly conquered territories.”¹⁷⁴

¹⁷⁰ Vgl. Inalcik, *An economic and social History of the Ottoman Empire*, 18.

¹⁷¹ Crowley, *Konstantinopel*, 247.

¹⁷² Vgl. Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, 127.

¹⁷³ Vgl. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, 305.

¹⁷⁴ Inalcik, *The Policy of Mehmed II toward the Greek*, 235.

Die Knabenlese (*devsirme*) ist vermutlich eines der ambivalentesten Spezifika, die das Osmanische Reich auszeichnete und mit Sicherheit eines der bis heute meist diskutierten. Schilling charakterisierte es 2007 folgendermaßen:

„Die in Istanbul konzentrierte Leitgesellschaft des Osmanenreichs war erstaunlich offen und von hoher sozialer Mobilität, basierend allerdings, wie vieles in diesem Reich, auf Gewalt und Willkür. Denn zentral für die osmanische Gesellschaft war die Institution der Knabenlese (*devsirme*), mit der aus den unterworfenen Völkern gewaltsam Kleinkinder zum Dienst für den Sultan ausgehoben wurden. [...] Dementsprechend wurde die *devsirme* von der christlichen Propaganda gegeißelt und auch von vielen Historikern nur in den militärischen Kontext gestellt. Das übersieht aber die zivile Seite dieser Institution. Denn die intelligenteren der ausgehobenen Kinder kamen nicht ins Heer, sondern wurden nach Konstantinopel in die Palastschule gegeben. Dann begann in der Regel der über Verwaltungs- und Militärschulen verlaufende Aufstieg in die Elite der osmanischen Bürokratie.“¹⁷⁵

Die eben genannte „zivile Seite“ der *devsirme* macht ihre Besonderheit und Ambivalenz aus. Sie kann entweder als Entführung von christlichen Kindern oder als einzigartige soziale Aufstiegsmöglichkeit in die höchsten Ränge des osmanischen Staatsapparats gesehen werden. Beides scheint zutreffend zu sein – interessant sind an dieser Stelle die Gründe, mit denen die Fachleute für die jeweilige Sichtweise argumentieren. Das Jahrzehnt der Veröffentlichung scheint bei der Betrachtung dafür keine Rolle zu spielen, zumal sich für beide Sichtweisen ältere und jüngere Beispiele in der Historiographie finden lassen. 2014 schrieben Lauer und Majer: „Die durch die ‚Knabenlese‘ aus der christlichen Bevölkerung ausgehobenen Knaben allerdings wurden, nachdem sie türkisch gelernt hatten, islamisch erzogen und militärisch ausgebildet worden waren, zur Elitetruppe und überdies zu einem Reservoir für das Führungspersonal des Reichs“¹⁷⁶. Sie hinterlassen den positiven Eindruck einer günstigen Eliteausbildung. In seinem Text beschreibt Majer, wie die neuere Forschung zeige, „dass von Zwangskonversion kaum je die Rede sein kann, dass hingegen die soziale Verlockung, der wirtschaftliche und persönliche Vorteil, den eine Konversion bringen konnte, ausschlaggebend war“¹⁷⁷. Auch Schilling betonte, dass Prestige und die hohe Besoldung der Elitetruppe zusätzlich zu den *devsirme*-Rekrutierten auch Freiwillige in ihre Reihen lockten¹⁷⁸. Er schließt mit der Feststellung, dass die *devsirme* in besonderem Maße die soziale

¹⁷⁵ Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 208-209.

¹⁷⁶ Lauer/Majer, Osmanen und Islam in Südosteuropa, 2.

¹⁷⁷ Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 21.

¹⁷⁸ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 210.

Durchlässigkeit des osmanischen Systems symbolisiere, allerdings mit „religiösem Filter“¹⁷⁹. Deutlich negativer bewertete Ye’or 2005 die *devsirme*:

„Zur Verwundbarkeit fügte sich die ideologische Konditionierung. Das beste Beispiel hierfür sind die *Janitscharen* [die osmanische Elitetruppe, *Anm.*]. Als Kinder wurden sie bei Beutezügen ihren christlichen Eltern weggenommen, in den Fünften der Kriegsbeute oder in die Knabenlese einbezogen, versklavt und zum Islam bekehrt. Sie erhielten eine gründliche militärische und religiöse Ausbildung und waren die Elitetruppen der muslimischen Machthaber. Als blinde und fanatische Werkzeuge des Sultans wurden aus ihnen die grausamsten Feinde der Christenheit, die also fortan auch von ihren eigenen Kindern bekämpft wurde.“¹⁸⁰

Dieser Auszug soll die Wortwahl und Argumentation deutlich machen, die sich an Begriffen wie „Feinde der Christenheit“ und ähnlichem orientiert. Ihr Buch wird später noch einmal ausführlich erläutert, zumal sie neben Karl Binswanger zu den entschiedensten KritikerInnen der „osmanischen Toleranz“ zählt. Der Diskurs über die *devsirme* wird, wie eben gezeigt, anhand der Argumente geführt, dass diese Maßnahme entweder ein Privileg für die ausgewählten Kinder darstellte, oder dass es eine brutale Entwurzelung für sie darstellte, so früh zum Militär- oder Staatsdienst ausgebildet zu werden.

3.1.3. Das *millet*-System und die *dhimma*

Karen Barkey ist der Meinung, dass es dem Osmanischen Reich beeindruckend gut gelang, eine derart heterogene Bevölkerung, die sich durch die raschen und zahlreichen Eroberungen ergeben hatte, zu verwalten, wie sie 2005 schrieb: „As the Ottoman conquerors incorporated vast territories and an extraordinary medley of peoples into the empire, they – as many other large imperial states did in history – understood and managed difference“¹⁸¹. Diesen Punkt betonte Richard Clogg bereits 1982, indem er erwähnte, dass für die Osmanen ein einziges Ziel vorrangig war, nämlich, dass sich die neuen Gemeinden effektiv um sich selbst kümmerten und regelmäßig die vorgeschriebenen Steuersummen an den Staat abgaben¹⁸².

¹⁷⁹ Vgl. Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich, 23.

¹⁸⁰ Bat Ye’or, Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude (Gräfelfing 2005), 270.

¹⁸¹ Karen Barkey, Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model. In: International Journal of Politics, Culture, and Society (19, 1, 2005), 13.

¹⁸² Vgl. Richard Clogg, The Greek Millet in the Ottoman Empire. In: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 2: The Arabic-Speaking Lands (New York/London 1982), 185.

Die *dhimma*, als das Regelwerk, das die Nichtmuslime im Osmanischen Reich zu Schutzbefohlenen (*dhimmi*) erklärte, war die ideelle Basis für das osmanische *millet*-System, dessen wichtige Rolle bereits angedeutet wurde. Aryeh Shmuelevitz machte folgenden Versuch einer Definition:

“It is a provision for the government of subject minorities whose religious faith differs from that of the governing institution of the state, and who are, therefore, limited in their citizenship by virtue of the fact that the laws of personal statute are based upon religious sanctions. Such subjects are hence classified according to their creed or rite, and certain phases of their civil administration are committed directly to the jurisdiction of the ecclesiastical organization of the sect, under the oversight of the Head of the *millet*, who is usually the ranking member of the hierarchy and is, in turn, directly responsible to the State for the administration of such subjects.”¹⁸³

Hartmann beschrieb das *millet*-System 2006 als „Anker“, nicht nur für die Vertriebenen der *Reconquista*: Durch den Niedergang des Islam in Spanien öffnete sich so das Begriffsnetz „Toleranz“ für viele jüdische, muslimische, aber auch christliche Migranten aus der Region in einem anderen, ebenfalls durch Pluralität gekennzeichneten Staat: dem Osmanischen Reich. Dort fanden die Vertriebenen eine neue Heimat. Als besonders kennzeichnend für das Osmanische Reich, wie auch für alle anderen „multikulturellen“ und polyglotten islamischen Staatswesen, sah Hartmann die Tatsache, dass zu keiner Zeit eine Ideologie der religiösen oder ethnischen Reinheit eines Staates bestanden habe. Darin liege einer der entscheidenden Unterschiede zu den extremen politischen und religiösen Utopien eines islamischen Gottesstaates, wie sie von radikalen Islamisten in der Gegenwart aufgestellt werden würden¹⁸⁴. Hartmann setzte die osmanische Vergangenheit – durchaus idealisierend – als positives Kontrastmittel für die Gegenwart ein.

Auch Shmuelevitz sieht das *millet*-System als durchaus gelungenes Modell. „The religious law was considered to be personal, made for believers and only for them”¹⁸⁵. Shmuelevitz charakterisiert die *dhimma* als Schutzvertrag, der nichtmuslimische Untertanen unter die Herrschaft des Islam eingliedern sollte, durch Unterwerfung¹⁸⁶. Der Ausdruck „Unterwerfung“ steht an jener Stelle in Kontrast zu seiner übrigen Argumentation, da er ansonsten dezidiert die gute Organisation und Regulierung lobt, die durch dieses System gewährleistet war und so generell ein – an manchen Stellen wenig differenziertes –

¹⁸³ Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 15.

¹⁸⁴ Vgl. Hartmann, *Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam*, 148

¹⁸⁵ Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 15.

¹⁸⁶ Vgl. Ebd., 15-16.

freundliches Bild des *millet*-Systems und des *dhimmi*-Status zeichnet¹⁸⁷. Er verweist dabei etwa auf die jahrhundertlange Erfahrung der Selbstverwaltung, welche die jüdischen Gemeinden aufgrund ihrer Geschichte bereits hatten¹⁸⁸ und dank der sie das gute Gelingen der osmanischen *millet*-Organisationsform stützen konnten.

Shmuelevitz legte dabei besonderen Fokus auf die lokalen Autoritäten, die innerhalb eines *millet* Aufgaben der Organisation und Administration übernahmen. Diese – im Falle des jüdischen *millets* – Rabbis in den städtischen Gemeinden verursachten laut ihm keine Probleme für die übergeordnete Administration des *millet*: „On the contrary, these units could be easily incorporated within the regular administration and could carry out their functions according to the regulations of the autonomy system“¹⁸⁹. In jeder Stadt wandten sich demnach die osmanischen Autoritäten an die gewählten jüdischen Führungspersonlichkeiten, die für die jeweilige Gemeinde die Verantwortung trugen. Shmuelevitz' Aussagen zeichnen ein Bild des effizienten, reibungslosen Umgangs, den das *millet*-System ermöglichte.

Gaunt verwies 2007 darauf, dass in der „älteren“ Forschung immer von der generellen Pluralität und Toleranz im osmanischen *millet*-System ausgegangen werde. Die Völker lebten angeblich friedlich nebeneinander, vermischten sich aber nicht¹⁹⁰. Zu diesen traditionellen Autoren rechnet er auch Braude und Lewis, deren Standpunkt später im Text beschrieben wird. Gaunt sieht sie mit dieser Einstellung in einer Linie mit den europäischen Philosophen der Aufklärung, welche die islamischen Reiche als – im Vergleich zu den frühneuzeitlichen europäischen Staaten – als besonders tolerant priesen, mit folgender Begründung: „Although non-Muslims outside the territory of conquest could be attacked, within the conquered territories non-Muslims were not seen as enemies, but rather as potential converts who should be kept in peace until they decided to convert“¹⁹¹. Was die Kopfsteuer (*cizye*) betrifft, so schrieb Gaunt: „The state did not care about the form of collection [innerhalb des *millets*, *Anm.*] as long as the correct amount of money arrived“. Auch die Dorfrichter (*kadis*) hätten sich diesbezüglich pragmatisch verhalten und nicht jedes Mal eine überprüfende Zählung der Haushalte durchgeführt¹⁹². „Islamic states were ideally theocratic, but the Ottoman state was a

¹⁸⁷ Vgl. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 16-17.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., 17.

¹⁸⁹ Ebd., 26.

¹⁹⁰ Vgl. Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 16.

¹⁹¹ Ebd., 17.

¹⁹² Vgl. Ebd., 19.

heterogeneous empire and needed to be flexible in relations to the native non-Muslims”¹⁹³. Gaunt vertrat demnach den klassischen Ansatz, das *millet*-System als Basisbedingung für die praktizierte Toleranz darzustellen, verweist jedoch zusätzlich auf den Pragmatismus, der dem Ganzen zugrunde lag.

Er merkte zudem an, dass es bis ins 18. Jahrhundert nur drei offizielle *millets* gab, nämlich das christlich-orthodoxe, das jüdische und das altorientalistisch-christliche armenische, welche Mehmet II. 1453 begründet hatte¹⁹⁴ und deren Führer er selbst bestimmt hatte¹⁹⁵. Das katholische und das protestantische *millet* wurden erst später hinzugefügt, wie Gaunt schreibt. Dieser Umstand führte, ob der Diversität innerhalb der drei *millets*, zu Unmut bei den marginalisierten religiösen oder sprachlichen Untergruppen¹⁹⁶. Vor allem durch die Eroberungen im 16. Jahrhundert wurden die drei *millets* ständig erweitert. Laut Gaunt hingen das Zusammenleben und die daraus folgende Toleranz gerade darum stark von den lokalen Führungspersonen ab, welche die Unzulänglichkeiten der *millet*-Organisation kompensieren konnten; jedoch auch von der generellen Freiheit der Nichtmuslime, je nach Streitfall auch den *kadi*-Richter einzuschalten, falls durch diese Maßnahme Vorteile zu erhoffen waren¹⁹⁷. “If the *millet* was anything more than a principle it could probably be seen as a procedure for gaining the advice and consent of subjects within an autocratic regime”¹⁹⁸. Gaunt sprach also dezidiert von einem autokratischen System, dem jedoch durch das pragmatisch gehaltene *millet*-System Stabilität und relative Sicherheit zu erhalten gelang.

Asli Ergul unterstrich 2012 die Art und Weise, wie das *millet*-System auf das Staatswesen an sich zurückwirkte, mit den Worten: „The Ottoman Empire was not only a socio-cultural collection of these different *millets* but also a symbiosis of them all“¹⁹⁹.

Tilman Nagel untersuchte 2014 einen weiteren Grundbegriff des osmanischen Systems, nämlich den der *raja*, der immer wieder unterschiedlich interpretiert wurde. Eigentlich bedeutet das Wort in etwa „Herde“, also alle Untertanen des Sultans, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Nagel sprach, die Nichtmuslime betreffend, von der typischen

¹⁹³ Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 19.

¹⁹⁴ Vgl. Ebd., 20.

¹⁹⁵ Vgl. Ebd., 23.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd., 20.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd., 21.

¹⁹⁸ Ebd., 26.

¹⁹⁹ F. Asli Ergul, *The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?* In: *Middle Eastern Studies* (48, 4, 2012), 629.

Gegenüberstellung von „Duldsamkeit“ und „Diskriminierung“ in der bisherigen Literatur²⁰⁰. Der Begriff sei eng mit dem der *dhimmi* verwoben: „Die Ausübung der Herrschaft meint im Islam daher die Aufrechterhaltung und Stärkung der Maßnahmen, die die Triebseele unterdrücken“²⁰¹. Nagel war bemüht zu belegen, dass sich der Begriff der *raja*, ebenso wie die *askeri*, die den *raja* übergeordnete Gruppe der Landbesitzer, keineswegs durch die Religionszugehörigkeit definiere, sondern vielmehr funktional²⁰²: Die *raja*, als ein Stand aufgefasst, alimentierten den *askeri*-Stand, die religiös-militärische Führungsschicht²⁰³. Die Herde müsse ruhig gehalten werden, um das System zu stabilisieren. Die *raja* sieht Nagel somit nicht als religiös definierte Gruppe, sondern vielmehr als Stand. Damit argumentierte er gegen eine antijüdische beziehungsweise antichristliche Interpretation der Stellung der *raja* und versucht das Osmanische Reich nachträglich zu entkonfessionalisieren.

Ganz anders fasste Binswanger 1977 die Situation der *dhimmi*, also der Schutzbefohlenen, zusammen: Konfessionell gemischte Städte seien zwar erwünscht gewesen, jedoch hätten sich gerade aus dem engen Zusammenleben Gefahren für die Integrität der *dhimmi* ergeben: Sie durften nicht zu nahe an einer Moschee wohnen oder arbeiten, weil sie dadurch die Andacht der Muslime gestört hätten. Durch den hieraus erfolgten erzwungenen Umzug der *dhimmi* in andere Stadtteile kam es im Laufe der Zeit zur Bildung rein muslimischer Viertel. Dadurch wurde laut Binswanger die kommunale Geschlossenheit und der soziale Zusammenhalt der *dhimmi* zerstört²⁰⁴:

„Zum Entzug des kultischen Mittelpunkts einer *dhimmi*-Gemeinde gesellen sich für die verbliebenen Kultgebäude geltende besondere Auflagen, welche den christlichen/jüdischen Kultus nach islamischen Gesichtspunkten zurechtstutzten und darüberhinaus [sic!] unter die Schwelle sinnlicher Wahrnehmbarkeit drücken – womit die Frage nach der ‚Duldung‘ oder ‚Tolerierung‘ dieses Kultus gegenstandslos wird.“²⁰⁵

Binswanger legte 1977 all jene Punkte als Diskriminierung aus, die später von anderen Fachleuten als zwangsläufige Nebenerscheinungen des Systems gesehen wurden. So könnte

²⁰⁰ Vgl. Tilman Nagel, *Raja – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte*. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.), *Osmanen und Islam in Südosteuropa* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014), 37.

²⁰¹ Nagel, *Raja*, 49.

²⁰² Vgl. Ebd., 79-80.

²⁰³ Vgl. Ebd., 98.

²⁰⁴ Vgl. Karl Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma“* (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Ostens 23, München 1977), 200.

²⁰⁵ Ebd., 202.

der Um- beziehungsweise Zusammenzug der *dhimmi* nämlich auch als gemeinschaftsfördernd für sie interpretiert werden. Einzig Ye'or bezog sich 2005 regelmäßig auf Binswanger und übernahm auch dessen Argumente, um sich gegen die Verwendung des Toleranzbegriffs in Zusammenhang mit dem Osmanischen Reich auszusprechen, wie weiter unten gezeigt wird. Binswanger zitierte auch den Koran und begründete mit einer ausgewählten Sure, die angeblich alltägliche Diskriminierung, da darin von einer „Forderung nach grundsätzlicher Demütigung der *dhimmi*“²⁰⁶ die Rede sei.

Binswanger fasste seine Sicht mit den drastischen Worten zusammen: „was die *dhimmi* als Einheit kennzeichnet, ist ihre Würdelosigkeit, ihre Erniedrigung, ihre Inferiorität“²⁰⁷. All die negativen Maßnahmen der Gesetzgebung gegen die *dhimmi* hätten das Ziel der „Integration“ und das letztliche Selbstauslöschen des *dhimmi*-Milieus durch Konversion zum Islam²⁰⁸. „Lediglich die offenen Kampfhandlungen werden eingestellt, aber die *dhimmi* werden nicht in Frieden gelassen“²⁰⁹. Binswanger schlug darum eine andere Definition des Begriffes der *dhimma* vor:

„*Dhimma* ist ein zwischen der islamischen Staatsmacht und den Nichtmuslimen, die im islamischen Staatsgebiet wohnen, herrschendes Verhältnis, das Vertragscharakter zu haben scheint. [...] Die *dhimma* dient primär den Muslimen durch die hohe Kopfsteuer, welche *dhimmi* zu erlegen [sic!] haben. [...] Die *dhimma* dient – in jedem ihrer Details – ausdrücklich der Islamisierung der *dhimmi*, sie ist selbst das Medium und Instrument zu dieser Integration. Die *dhimma* regelt also eine Art von Koexistenz, dient aber nicht zu deren Aufrechterhaltung, sondern im Gegenteil direkt zu deren Erlöschen.“²¹⁰

Die *dhimma* ist laut Binswanger und Ye'or „die Fortsetzung des *jihad* mit anderen Mitteln“²¹¹. Bemerkenswert ist, dass die Kopfsteuer (*cizye*) von Binswanger als hoch bezeichnet wird, obwohl ansonsten in der Fachliteratur von einer sehr moderaten Besteuerung der *dhimmi* die Rede ist. Sezgin und Bicer zum Beispiel verwarfen 2006 das Argument, die *dhimmi* wären durch die *cizye* diskriminiert worden. Vielmehr wären erstens alle möglichen Benachteiligten (Frauen, Kinder, Alte, Arme, Behinderte, etc.) von ihr befreit gewesen; zweitens konnte die Steuerlast innerhalb der *millets* selbstständig aufgeteilt werden, je nach

²⁰⁶ Vgl. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime, 204.

²⁰⁷ Ebd., 206.

²⁰⁸ Vgl. Ebd., 206-207.

²⁰⁹ Ebd., 328.

²¹⁰ Ebd., 351-352.

²¹¹ Vgl. Ebd., 353.

Vermögen; drittens hielt sich der Pro-Kopf-Betrag durchaus in moderaten Grenzen; und viertens hatten Muslime selbst eine eigene gemeinnützige „Armensteuer“ zu zahlen, von der wiederum alle *dhimmi* befreit waren²¹². Interessant, aus diskursanalytischer Sicht, ist hier besonders, wie gegensätzlich die Fachleute die diesbezügliche Faktenlage interpretieren. An dieser Stelle soll noch ein Absatz aus Binswangers Buch direkt zitiert werden, der seine Vorgehensweise anschaulich und den Stil seiner Argumentation deutlich macht:

„Wir wollen hier noch Missverständnisse, Fehlinterpretationen und Denkfehler betrachten, die für die bisherige Behandlung der *dhimma*-Problematik symptomatisch sind. Die Positionen als solche sind in Fachkreisen hinlänglich bekannt; deshalb können wir uns auf die wichtigsten Aspekte beschränken, und brauchen Nachweise aus der Sekundärliteratur nicht in grösserem Umfang anführen. Man braucht nach solchen Denkfehlern etc. nicht systematisch suchen, sie begegnen einem häufig genug. [...] Es versteht sich von selbst, dass auch Denkfehler sich in der Wissenschaft so fortpflanzen und weitervererben, wie richtige Deduktionen. Das kann und sollte man missbilligen; aber dieses Faktum berechtigt uns, diese Denkfehler etc. als ‚eingebürgert‘ zu bezeichnen. Es bedarf keiner eigenen Begründung, dass ein Missverständnis aufgrund seines Alters nicht gerade zu einer wissenschaftlichen Aussage wird.“²¹³

Binswanger schrieb, dass aus seiner Sicht viele WissenschaftlerInnen den Islam „moralisch entschuldigen“ wollten, indem christliche Staaten noch größerer Intoleranz beschuldigt wurden und unterstellt diesen ForscherInnen somit Polemik statt Wissenschaft zu betreiben²¹⁴, an anderer Stelle gar eine „wissenschaftliche Islamophilie“²¹⁵. Der folgende Auszug soll veranschaulichen, wie er im diskurstheoretischen Sinn Realität zu erzeugen versuchte, um seine Meinung zu stützen und jene wissenschaftlichen KollegInnen, die konträre Standpunkte vertreten, Paroli zu bieten:

„Wir haben in dieser Arbeit den Toleranzbegriff ersatzlos gestrichen, weil er kein Objekt hat, auf das er sich beziehen könnte. Wir brauchen deshalb keinen alternativen Begriff einzuführen, weil wir [...] die Tatsache, dass man das Huhn, von dem man goldene Eier erwartet, nicht nur nicht schlachtet, sondern es auch vor dem Fuchs schützt, nicht für Toleranz halten, sondern für eine Banalität.“²¹⁶

²¹² Vgl. Sezgin/Bicer, *Foundations of Tolerance in Turkish Culture*, 408.

²¹³ Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime*, 370.

²¹⁴ Vgl. Ebd., 372.

²¹⁵ Vgl. Ebd., 401.

²¹⁶ Ebd., 384.

Die Toleranz der Muslime war laut ihm nur notwendige Voraussetzung zur Erreichung des angestrebten Zieles: der Integration aller Ungläubigen in den Islam²¹⁷. Binswangers islamkritische Position kann allerdings nicht bloß als Zeiterscheinung der 1970er Jahre gesehen werden, zumal Ye'or noch 2005 dieselben Thesen vertrat, während Inalcik 1973 ganz anders über denselben Sachverhalt schrieb. Die Bevölkerung war laut Inalcik unterteilt in zwei Kategorien: Muslime und Nichtmuslime – diese Trennung gemäß dem *serîat* (dem „Pfad Gottes“) entsprach jedoch nicht einer realen sozialen und ökonomischen Trennung. „Muslim and non-Muslim merchants and craftsmen, in fact, belonged to the same class and enjoyed the same rights, while rich Jewish, Greek and Armenian merchant dressed and acted like Muslims“²¹⁸. Er betonte an gleicher Stelle, dass die offizielle Gesetzgebung durch den Sultan, also die Kleidungsverbote für *dhimmi*, ineffektiv waren. Selbst, wenn es zu Diskriminierungen durch die Zünfte gegen Nichtmuslime kam, ordnet Inalcik diese als wirtschaftlich motiviert und durch Rivalität befeuert ein²¹⁹.

Hinsichtlich der verschiedenen religiösen Gruppen, die sich in Städten oft nach dem *imaret*-Prinzip ansiedelten – also rund um eine Kirche, Moschee oder Synagoge – schrieb Inalcik: „Priests and rabbis performed the same functions in non-Muslim quarters representing the community before the government. This situation did not hinder the good relations between Muslims and non-Muslims“²²⁰. Er erwähnte dabei auch, dass muslimische Männer oft nichtmuslimische Frauen geheiratet hätten, ohne dass diese ihre Religion wechseln hätten müssen – bloß ihre gemeinsamen Kinder mussten in der Folge muslimisch erzogen werden²²¹. Generell vertrat Inalcik also einen sehr gemäßigten Standpunkt und nahm hauptsächlich den Alltag der Menschen in den Fokus, anders als Binswanger, der die zugrundeliegenden Ideen der osmanischen Regierung zu erkennen behauptete. Lewis erläuterte 2004, dass das Besondere am inferioren *dhimmi*-Status sei, dass er – anders als der Status „Frau“ oder „Sklave“ – jederzeit freiwillig geändert werden konnte, sobald der „Ungläubige“ zum Islam konvertierte²²². Diesen Umstand interpretierten Binswanger und Ye'or genau umgekehrt und betonten den unterschweligen Zwang, anstatt die Möglichkeit der Vermeidung von Unterdrückung.

²¹⁷ Vgl. Binswanger, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime, 385.

²¹⁸ Inalcik, *The Ottoman Empire*, 151.

²¹⁹ Vgl. Ebd.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Vgl. Ebd.

²²² Vgl. Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, 18.

Auffallend am Diskurs über die *millets* an sich ist, dass es keine Einigkeit in der Forschung im Detail darüber gibt, wie die *millets* genau organisiert waren. Mark Epstein etwa sprach 1982 von drei unterschiedlichen Führungspersönlichkeiten im jüdischen *millet*: Dem Rabbi von Istanbul, als oberstem jüdischem Vertreter, die regionalen Rabbis und schließlich den einflussreichen Privatleuten, darunter prominente Ärzte und Geldverleiher²²³. Es existiert aber laut Lewis (2004) kein stichhaltiger Beweis aus dem 15. oder 16. Jahrhundert, dass es irgendeine Art Oberrabbinat für das gesamte Osmanische Reich gegeben hätte²²⁴. Lewis argumentierte gegen die Theorie, dass es ein einheitliches jüdisches *millet* gegeben hätte. Vielmehr hätte es sich um einzelne, lokale, selbstverwaltete jüdische Gemeinden gehandelt – so auch bei jener, die Mehmet II. nach der Eroberung Konstantinopels bestätigte²²⁵. Amnon Cohen bezweifelte bereits 1982, dass es eine über die regionalen Gemeinden hinausgehende Struktur der *millets* gab:

“Both Christians and Jews enjoyed a substantial degree of autonomy in Jerusalem and entertained an intensive network of links with their coreligionists in the capital and elsewhere in the empire. There is, however, no indication of any formal or even practical relationship whereby they might be held subject to any superstructure of a *millet* system in the Ottoman Empire as a whole. In the light of the Islamic court archives it appears that in Jerusalem during the entire sixteenth century, at least, the *millet* system as we know it from later times was simply nonexistent in term, form, and in what is believed to have been its overall and well-defined contents.”²²⁶

Generell setzt sich ein großer Teil der Literatur über das *millet*-System mit der Frage auseinander, wie die detaillierte Organisation der *millets* ausgesehen haben könnte. Auch über die Einhaltung der *dhimma*-Regeln innerhalb der *millets* herrscht Uneinigkeit in der Forschung. Jerusalem stellte etwa laut Cohen (1982) einen Spezialfall dar, da es dort, anders als in anderen Städten Palästinas, keine eigenen Viertel für Juden oder Christen gab, sondern diese vielmehr verteilt auf unterschiedliche Viertel nebeneinander lebten und arbeiteten. Diesen Schluss zog Cohen aus der Analyse der zeitgenössischen *tahrir* Registern (Volkszählungen, die auch die ethnische Zugehörigkeit vermerkten; wie oben bereits bei

²²³ Vgl. Mark A. Epstein, The leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. In: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 1: The Central Lands (New York/London 1982), 101.

²²⁴ Vgl. Lewis, Die Juden in der islamischen Welt, 118.

²²⁵ Vgl. Ebd., 117-118.

²²⁶ Amnon Cohen, On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century. In: Benjamin Braude, Bernard Lewis (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 2: The Arabic-Speaking Lands (New York/London 1982), 15.

Karaman erwähnt)²²⁷. Cohen vertrat zudem die Meinung, dass auch jene *dhimma*-Regeln nicht konsequent eingehalten wurden, die zu einer äußerlichen Unterscheidung zwischen den Religionen hätten dienen sollen: „But when it came to the test of daily life it seems to have been quite difficult to tell a Christian from a Muslim. There were several cases in which Christians were brought to trial for having behaved as if they were Muslims“²²⁸. Er begründete diesen Umstand damit, dass es bei einer kleinen christlichen Gemeinde wie Jerusalem, wahrscheinlich gar nicht notwendig war, sich speziell zu kleiden, um die Religionszugehörigkeit zu demonstrieren, da sich die Menschen ohnehin gegenseitig kannten.

Die Frage nach der Einstellung der muslimischen Bevölkerung gegenüber den Nichtmuslimen wurde ebenso intensiv in der Fachliteratur diskutiert, wie die Frage der Einhaltung der *dhimma*-Regeln. So schrieb Cohen 1982 über die *dhimmi* in Jerusalem, dass sie durchaus der Diskriminierung ausgesetzt waren, die aus der gefühlten Überlegenheit der Muslime resultierte: „Religiously speaking, both Christianity and Judaism were looked upon with disdain by the Ottoman state and its agencies. [...] They were regarded as different from and thus unequal to the followers of the ruling religion, basically deprived of certain rights and quite often molested and harassed“²²⁹. Barkey setzte dem 2005 idealisierend entgegen, dass die Osmanen sehr stolz auf ihre „kosmopolitische und pluralistische“ Herrschaftsform gewesen wären, die den einzelnen *millets* derart viel Selbstverwaltung gestattete und sah die Toleranz deshalb durchaus als in der Praxis gegeben an²³⁰. Sie gewährleistete den sozialen Frieden im Reich: „Like many other examples of imperial indirect rule, intermediaries with a real stake in the maintenance of the status quo administered various religious communities organized into autonomous, self-regulatory units. This ensured that top down and bottom up an interest in ethnic and religious peace was upheld“²³¹. Den Zweck des *millet*-Systems kondensierte Barkey darum auf drei zentrale Begriffe: Trennung, Ungleichheit und Schutz²³². Innerhalb dieser administrativen Prinzipien gab es jedoch durchaus Raum für Flexibilität, weshalb es, wie bereits durch andere Fachleute belegt, viele Ausnahmen zur Regel gab. Die Führer der jeweiligen *millets* setzten deshalb alles daran, die friedlichen Beziehungen innerhalb und mit den anderen *millets* aufrecht zu erhalten, aus Furcht vor Bestrafung durch die Regierung. Interner Friede war somit Priorität für alle Beteiligten und formale Toleranz

²²⁷ Vgl. Cohen, On the Realities of the Millet System, 9.

²²⁸ Ebd., 10.

²²⁹ Cohen, On the Realities of the Millet System, 14.

²³⁰ Vgl. Barkey, Islam and Toleration, 15.

²³¹ Ebd., 16.

²³² Vgl. Ebd.

ein zweckmäßiges Mittel zum Erreichen dieses Zieles²³³ – ein Argument, das auch in der Historiographie über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert immer wieder auftaucht. Barkey sah deshalb „the Ottomans most precious lesson, that in a world of difference you have to accommodate and manage rather than fall prey to a view of ‘us’ versus ‘them’”²³⁴.

In ihren Zusammenfassungen der Interpretation des *millet*-Systems unterscheiden sich die Fachleute also maßgeblich. Während Barkey die Meinung vertritt, dass das Osmanische Reich von Toleranz gekennzeichnet war, solange Frieden herrschte und den Begriff auch regelmäßig direkt verwendete²³⁵, sieht Gaunt das Osmanische Reich als eine streng hierarchische Ordnung, in welche die Nichtmuslime mithilfe der *millets* integriert werden sollten. Besonders im Falle der Juden funktionierte dies seiner Ansicht nach nur bedingt. Auf einer überregionalen Ebene zeige das *millet*-System keinen dauerhaft relevanten Zusammenhalt. Durch seine Struktur, so argumentiert Gaunt, fördere das *millet*-System das Zerschneiden der einzelnen Religionsgemeinschaften in zahlreiche Untergruppen, je nach Sprache oder spezifischer Religions- oder Traditionsauslegung. Nicht zuletzt gab es auch innerhalb der kleinen Gruppierungen Trennungen durch die *cizye*-Befreiungen mancher Bürger beziehungsweise Gruppen. „The so-called *millets* may have been part and parcel of a self-destructive trend“²³⁶. Gaunt spricht also nie von inhaltlicher Toleranz, wie sie eingangs beschrieben wurde, sondern von rein formaler Toleranz. Das zwangsläufige Aufsplittern der *millets* in zahlreiche Untergruppen wurde ihm zufolge kommentarlos hingenommen: “The Ottoman Empire was tolerant in practice even if it lacked a theory or ideology of tolerance. However, the state gave very little support to the non-Muslim *millets*. They were allowed to crumble and divide”²³⁷. Ye’or verortet in ebendiesem Umstand Absicht der osmanischen Obrigkeiten, da diese die *dhimmi* indirekt zur kompletten Anpassung und letztlich zur Konversion zum Islam zwingen hätten wollen. Der Status der *dhimmi* ist deshalb eine der umstrittensten Fragen im Zusammenhang mit der „osmanischen Toleranz“ im Allgemeinen. Hier tun sich die größten Gräben auf und es stehen sich die Meinung, dass das Osmanische Reich bloß pragmatisch mit den Untertanen verfuhr beziehungsweise, dass es genau dieser Status war, der „zum Niedergang der unterdrückten Religionsgruppen“ führte, gegenüber. Vertreterin letzterer These ist neben Binswanger vor allem Ye’or, die 2005 ein Buch mit dem

²³³ Vgl. Barkey, *Islam and Toleration*, 17.

²³⁴ Ebd., 18.

²³⁵ Vgl. Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 40-41.

²³⁶ Ebd., 41-42.

²³⁷ Ebd. 42.

Titel „Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam“ veröffentlichte. Darin sah sich ihr Verleger Heribert Busse im Vorwort sogar gezwungen, die Autorin vorsichtshalber in Schutz zu nehmen:

„Der Leser könnte den Eindruck gewinnen, Ye’ors Ausführungen seien islamfeindlich. Die Verfasserin leugnet nicht, daß der Islam Träger einer hohen Kultur ist. Es steht aber auf einem anderen Blatt, daß er, wo er uneingeschränkt herrschte, das Christentum in eine mißliche Lage gebracht hat. Ein Grundproblem des Islam ist die politische Funktion der *Umma*, einer im Prinzip auf der Religion basierenden Gemeinschaft, die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Staat.“²³⁸

Die generelle Wortwahl in diesem Buch begründet den Bedarf nach näherer Analyse derselben. So ist etwa bei den Kapitelnamen auf die Wortwahl zu achten, exemplarisch im dritten Kapitel, das sich mit der „*Dhimmitude*“ beschäftigt – ein Wort aus dem Französischen, das laut dem Übersetzer Kurt Maier folgendermaßen umschrieben werden kann: „Das Leben der *dhimmi*, das *dhimmi*-Dasein, der *dhimmi*-Status; es bezeichnet alles, was durch diesen Zustand bedingt ist“²³⁹. Die Unterkapitel darin heißen etwa „Ausschluß von öffentlichen Ämtern“, „Ungleichheit vor dem Gesetz“, „Zwangsbekehrungen“ oder „Abgrenzung und Erniedrigung“, wobei jeweils auf mehreren Buchseiten auf diese Missstände eingegangen wird. In ihrer rhetorisch noch stärker zugespitzten Schlussbetrachtung fokussierte sich Ye’or „auf die Überprüfung einiger Argumente aus der Kontroverse um die *Dhimmitude*“²⁴⁰ und stellt die Frage, ob dieses System im Vergleich mit anderen intolerant oder besonders tolerant gewesen sei²⁴¹. Dabei behauptete Ye’or, den Begriff der Toleranz verwerfen zu wollen – wie dies Binswanger vermeintlich bereits 1977 getan hatte –, den sie als unangemessen und irreführend betrachtet, weil er sowohl die religiöse Vorschrift, als auch die politische Praxis beinhalte²⁴². Dennoch verwendete sie ihn in ihrem zitierten Buch:

„Der globalisierende Trend gibt *implicite* einen statischen Geschichtsbegriff wieder. Über dreizehn Jahrhunderte hinweg und auf drei Kontinente verteilt, wird die Lage der *dhimmi*-Völker so dargestellt, als hätten diese alle gleichermaßen und auf unbegrenzte Zeit in einem Klima wohlwollender Toleranz gelebt. [...] dieser für alle Beteiligten paradiesische Zustand, in dem angeblich Millionen von Menschen dreizehn Jahrhunderte lang gelebt haben sollen, hat

²³⁸ Ye’or, *Der Niedergang*, 21.

²³⁹ Ebd., 422.

²⁴⁰ Ebd., 275.

²⁴¹ Vgl. Ebd., 276.

²⁴² Vgl. Ebd., 278.

in Wirklichkeit zu keiner Zeit, an keinem Ort auf dem Planeten und bei keinem Volk stattgefunden, da er bedauerlicherweise mit der Rolle und dem Schicksal der Menschen unvereinbar ist. Glückliche Menschen, sagt man, haben keine Geschichte.“²⁴³

Diskursanalytisch ist Ye'ors Text auf Wortebene hier abermals bemerkenswert, da sie Phrasen wie „in Wirklichkeit“ gebraucht und ihren Gegnern vorwirft, von einem unveränderlichen „Schicksal der Menschen“ auszugehen. An anderer Stelle finden sich Aussagen wie diese: „Die Praxis des Weglassens oder Amalgamierens ist den Apologeten des Türkentums wohl vertraut. Die türkische Propaganda war bemüht, die öffentliche Meinung davon zu überzeugen, daß das Los der *raja* sogar besser sei als das der Muslime“²⁴⁴. Ob sich die semantischen Mängel in dieser und anderen Passagen auf den Übersetzer Kurt Maier zurückführen lassen, kann hier nicht eruiert werden. In ihrer Argumentation und Kritik an „islamophilen“ ForscherInnen folgt sie Binswanger, den sie auch regelmäßig zitiert. Sie schreckt auch hier nicht vor rhetorischer Zuspitzung zurück:

„Man muss sich also damit abfinden, daß die diesbezüglichen Quellen partiisch sind; dies gilt auch, und zwar in stärkerem Maße, für islamische Quellen und pseudo-objektive Argumente von Islamkundlern. [...] Gewisse Puristen lehnen von Europäern verfaßte Dokumente ab und vertrauen ausschließlich auf arabische und türkische Quellen, als wären diese nicht noch viel partiischer.“²⁴⁵

Damit bietet sie einen spannenden Kontrapunkt und eine interessante Ergänzung zur Untersuchung des Toleranzdiskurses. Laut Ye'ors pointierter und zuweilen radikaler Sichtweise auf die Thematik, habe das *dhimmi*-System „[...] zahlreiche Völker und blühende Kulturen in den Untergang gezogen. Es hat unzählige Generationen gequält und geknechtet und es hat Verhaltensweisen fixiert“²⁴⁶. Ein paar Zeilen später schrieb sie: „Das Prinzip der islamischen Toleranz wird in der vorliegenden Studie weder bestätigt noch wird ihm widersprochen; eine Wertung wird nicht vorgenommen. Es werden lediglich Denkanstöße gegeben, und als Schlußfolgerung daraus ergeben sich einige Fragen“²⁴⁷. Ye'or widerspricht sich hier zwar selbst – nichtsdestotrotz stellt ihre islamkritische Sichtweise ein wichtiges Element im Toleranzdiskurs um das Osmanische Reich dar.

²⁴³ Ye'or, Der Niedergang, 281.

²⁴⁴ Ebd., 283.

²⁴⁵ Ebd., 293.

²⁴⁶ Ebd., 298.

²⁴⁷ Ebd., 299.

Charles Parker nannte Ye'or 2006 “the most outspoken representative of this perspective” und nahm dazu Stellung, dass es zwar eine radikale Sichtweise sei, den *dhimmi*-Zustand als Erweiterung des *jihad*, des heiligen Krieges mit dem Ziel der muslimischen Weltherrschaft, der dementsprechend Unterdrückung und Diskriminierung bedeutete, zu sehen, meinte jedoch, dass sie trotzdem wichtige Aspekte des interreligiösen Verhältnisses offenbare. Parker verwies auf die Tatsache, dass die Interaktion zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in den meisten Fällen relativ frei und friedlich ablief, sowohl vor Gericht, als auch in direkter Nachbarschaft oder auf den Marktplätzen: “Christian and Jewish guild members in sixteenth-century Jerusalem, for example, made no complaints about discrimination from Muslim guild masters”²⁴⁸. Parker schrieb ebenfalls von einem pluralistischen Osmanischen Reich²⁴⁹, das sich durch drei Hauptcharakteristika auszeichne:

“First, that Ottoman authorities treated minorities as collective entities, which reinforced sectarian tendencies in exclusivist religious faiths, such as Judaism, Christianity, and Shi'ism. Jews and the various Christian groups – Greek Orthodox, Jacobites, Uniates, and Copts – formed their own distinct communities. [...] Second, though minorities organized themselves into tightly connected communities, Muslims, Jews, and Christians shared the same spaces as individuals and intermingled with others in a multitude of ways. [...] Third, a combination of religious privilege and political subordination characterized the relationship between minority communities and their Ottoman overlords.”²⁵⁰

Hartmann verfolgte 2006 auch die Argumentationslinie der „pragmatischen Lösungsansätze“ der osmanischen Regierung: „Die als Teil der muslimischen Gesellschaft betrachteten ‚Schutzbefohlenen‘ unterlagen zwar Beschränkungen in der materiellen Lebensführung, ihre tatsächlichen Lebensumstände aber waren abhängig von den politischen Umständen der Zeit, in der sie lebten”²⁵¹. Gaunt schrieb 2007, wie oben bereits angedeutet, auch von einer Inferiorität im Status der *dhimmi*, sogar von einem „second-class treatment”²⁵². Es hätte jedoch nur einen indirekten Druck gegeben, zum Islam zu konvertieren. Wirklich intolerant

²⁴⁸ Charles H. Parker, Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies. In: Journal of World History (17, 3, 2006), 280.

²⁴⁹ Vgl. Ebd., 284.

²⁵⁰ Vgl. Ebd., 285-286.

²⁵¹ Hartmann, Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam, 148-149.

²⁵² Vgl. Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 17.

waren die Gesetze bloß gegenüber Menschen, die den Islam aufgaben, da dieses Vergehen mit der Todesstrafe geahndet wurde²⁵³:

“The chief claim to ‘system’ quality lies in the fact that Christians and Jews were treated alike – no better, but also no worse. Thus there was a real difference compared with Poland-Lithuania where the treatment of non-Catholic groups varied, with near equality for Lutherans and Calvinists, but with the radical Antitrinitarian sects at the bottom were completely unprotected, and Jews could be forbidden residence in many places including the capital city. In comparison, Ottoman practice was more even-handed.”²⁵⁴

Idealerweise²⁵⁵, wie Gaunt meinte, sollten sich die *dhimmi* anders kleiden als Muslime, keine Waffen tragen etc., wobei bei dieser Wortwahl der Zweifel an der praktischen Umsetzung mitzuschwingen scheint. Anders als die polnisch-litauische Toleranz, war die osmanische außerdem nicht in offiziellen Deklarationen festgehalten. Es gab kein zentrales Dokument, das alle Privilegien festgehalten hätte:

“The appointments of the religious leaders were in the form of private letters of appointment. [...] Those that have been preserved show that these were not very specific about tolerance and self-government, but merely established the extent of the territory, the amount of money to be given the state for the appointment, and a guarantee to the leader and his servants of non-intervention from the state officials.”²⁵⁶

Das *millet*-System im frühmodernen Osmanischen Reich als ein System kompletter Toleranz für Nichtmuslime darzustellen, bezeichnete Gaunt somit als „übertrieben“. Dauverd fasste ihre Sicht auf das *millet*-System folgendermaßen zusammen und ergänzt die divergierenden Forschungsmeinungen um den ökonomischen Aspekt, der bislang unerwähnt blieb:

“The *millet* system has been called an early example of premodern religious pluralism. It was not exactly so. This religious pluralism was really a taxonomy of people based on economic performance. Religious ecumenism had therefore a purpose: to cultivate differences by enabling each community of traders to fit within a religious category.”²⁵⁷

Der Toleranzbegriff wird von den meisten Fachleuten nur vorsichtig gebraucht und wenn, dann hauptsächlich auf formale Toleranz bezogen. Einige von ihnen (wie Gaunt, Dauverd

²⁵³ Vgl. Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 18.

²⁵⁴ Ebd., 18.

²⁵⁵ „ideally“: Vgl. Ebd., 19.

²⁵⁶ Ebd., 42-43.

²⁵⁷ Dauverd, *Cultivating Differences*, 106.

oder Barkey) sehen die Toleranz als positiven Effekt des *millet*-Systems. Ihnen gegenüber stehen etwa Binswanger und Ye'or, die in all jenen Punkten Absicht vermuten, wo die Anderen Zufall sehen. Alle zitierten Fachleute scheinen auf dieselbe Faktenlage zu verweisen, interpretieren diese jedoch sehr unterschiedlich. Am einen Ende steht die These der absichtlich hervorgerufenen Zersetzung der nichtmuslimischen Glaubensgemeinschaften durch den inferioren *dhimmi*-Status – auf der anderen Seite steht die Betonung des in der Praxis friedlichen Zusammenlebens der Nichtmuslime und Muslime, indem es nur wenige diskriminierende Ausnahmen zur relativen Gleichstellung gab.

3.1.4. Die Situation der Juden unter osmanischer Herrschaft

Die Juden lebten im Osmanischen Reich zum größten Teil in den Städten, wo sie in örtlichen jüdischen Gemeinden organisiert waren, deren oberste Verwaltungsebene theoretisch das jüdische *millet* darstellte²⁵⁸. Die jüdischen Siedlungen am Balkan waren fast ausschließlich in Städten konzentriert, allerdings nicht in Form geschlossener Ghettos. Nach dem muslimischen Stiftungssystem starteten diese Siedlungen im 16. Jahrhundert meist mit einem Gebäudekomplex, um den sich im Laufe der Zeit Händler und schließlich Wohnhäuser gruppierten. Es gab allerdings keine Gesetze, die vorschrieben, dass sich Juden in diesen jüdischen Vierteln ansiedeln mussten²⁵⁹. Gleiches galt, wie oben im Kapitel über das *millet*-System beschrieben, auch für Christen und Muslime. Avigdor Levy war noch 2002 der Auffassung, dass die Erforschung des jüdischen Lebens erst in den Anfängen stecke und eine breitere Behandlung unterschiedlicher Quellen vonnöten sei, sowohl jüdischer als auch osmanischer, türkischer, arabischer und europäischer²⁶⁰.

Eine besondere positive Behandlung erfuhren die Juden laut Rozen, die sich 2002 ausführlich mit der Geschichte der jüdischen Gemeinde Istanbul auseinandersetzte, unter osmanischer Herrschaft in den Folgejahren der Eroberung Konstantinopels, wenn sie sich im Ausland aufhielten. Sie wurden nun nämlich als Untertanen des Sultans angesehen²⁶¹, dementsprechend wurden ihre Interessen im Ausland vertreten, sowie jene der Muslime:

²⁵⁸ Vgl. Shmuelewitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 27.

²⁵⁹ Vgl. Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 33.

²⁶⁰ Vgl. Avigdor Levy, Introduction. In: Avigdor Levy, *Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century* (Syracuse 2002), xviif.

²⁶¹ Vgl. Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul*, 34.

“Although the Jews in the empire were, in principle, second-class subjects, the Ottoman government’s pragmatic attitude created a reasonable basis for their lives. In contrast to the Christian states where Jews were simply tolerated and their rights were only *iure soli*, the Ottoman Jews had *iure sanguinis* rights which put them under the sultan’s protection even when they were abroad. The status of the Jews in Istanbul, who were closest to the seat of power, was even more favourable than those in the rest of the empire. They enjoyed the advantages that derive from physical proximity to the rulers, which enabled them to strengthen their status in foreign lands by using the Ottoman tendency to see private interests and state interests as one.”²⁶²

Das Osmanische Reich war für die jüdische Bevölkerung sozusagen ein sicherer Hafen in einer feindseligen christlichen Welt, wie Rozen durchaus pathetisch schrieb. Die pragmatische Einstellung der osmanischen Verwaltung, private und Staatsinteressen als Einheit zu sehen, ermöglichte den Juden, die zwar theoretisch zweitklassige Untertanen waren, ein relativ sicheres Leben. Auch Dauverd vertrat, wie bereits erwähnt, diese Meinung²⁶³. Auch Levy sah die enge Zusammenarbeit der Juden mit der osmanischen Verwaltung in ihrer gemeinsamen Oppositionsrolle zum Christentum begründet – eine äußerst gewagte These. Deshalb besetzten laut Levy im 16. Jahrhundert und darüber hinaus überdurchschnittlich viele Juden wichtige Ämter im osmanischen Staatsapparat. Diese Ansicht stützte Levy unter anderem auf Inalciks Forschung²⁶⁴. An einer Stelle beschreibt Inalcik nämlich das Verhältnis der Juden zu den Osmanen gar als „one family united in friendship“ und verweist darauf, dass aus jüdischen Texten und Liedern aus dem 16. Jahrhundert hervorgeht, dass sich Juden im Osmanischen Reich tatsächlich zuhause gefühlt hätten und somit durchaus einen osmanischen Patriotismus entwickeln konnten²⁶⁵. Shmuelevitz beschrieb 1984 die soziale Einbindung der jüdischen Gemeinschaft in die Gesellschaft des Osmanischen Reichs mit ebenso positiven Attributen:

“Scholars working on the history of the Jewish Community within the Ottoman Empire have often been inclined to describe it as an isolated Community. In fact, in some respects the Community was isolated, but the Jews did not live in a vacuum. They were very much

²⁶² Rozen, A History of the Jewish Community in Istanbul, 37.

²⁶³ Vgl. Dauverd, Cultivating Differences, 104.

²⁶⁴ Vgl. Levy, Jews, Turks, Ottomans, xx.

²⁶⁵ Vgl. Halil Inalcik, Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation. In: Avigdor Levy, Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century (Syracuse 2002), 14.

integrated in the daily life of what one call the Ottoman urban society, because they had developed a wide range of relations with other Communities and the Ottoman authorities.”²⁶⁶

Shmuelevitz untersuchte bei seiner Arbeit tausende Responsen, die im späten 15. und 16. Jahrhundert von jüdischen Autoritäten – auf rechtliche Anfragen von Einzelpersonen – verfasst wurden. Obwohl er eine „gewisse Spannung zwischen leichtem Druck und offenem Konflikt“ konstatiert, schreibt er generell von einer konstruktiven Zusammenarbeit zwischen osmanischer Herrschaft und jüdischen Autoritäten: „Nevertheless, solutions were generally found“²⁶⁷. Shmuelevitz merkt dabei allerdings auch an, dass sich die Responsen nicht als objektive Quellen eignen, vor allem, da es sich bei ihnen um Antworten auf meist außergewöhnliche, interessensgeleitete Anfragen an die Rabbis handelte. Doch, so argumentiert er, ließe sich gerade von solchen Ausnahmen auf die Regel schließen, was einen tieferen Einblick in den jüdischen Alltag im Osmanischen Reich ermögliche²⁶⁸. Dennoch schreibt Shmuelevitz, dass ein gewisses Objektivitätsproblem beim Untersuchen der Responsen bestehen bleibt²⁶⁹. Nichtsdestotrotz seien sie wegen ihrer rechtlichen Präzision und Verbindlichkeit geeignete Quellen²⁷⁰ zur Analyse des jüdischen Alltags im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts.

Shmuelevitz beschrieb auch die Differenzen innerhalb der jüdischen Gemeinde, die sich hauptsächlich an Traditionsunterschieden zwischen den jüdischen Gruppen – den Jiddisch sprechenden Juden aus Nordosteuropa, den Ladino sprechenden iberischen Juden, etc., aber auch innerhalb derselben – entzündeten²⁷¹ und die im Kontext der historiographischen Beurteilung des *millet*-Systems als Ganzem bereits im vorigen Kapitel angedeutet wurden. Dennoch war Shmuelevitz der Meinung: „The widespread Jewish perception of the Ottoman Empire, under the rule of the sultans of the fifteenth and sixteenth centuries, was that it was a very powerful state, generous and tolerant towards its Jewish subjects“²⁷². Vor allem im Kontrast zu anderen Herrschern in Europa erschien der Sultan als besonders toleranter Herrscher, was gerade die im 15. Jahrhundert aus Spanien und Portugal vertriebenen Juden so wahrgenommen hätten.

²⁶⁶ Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, VII.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Vgl. Ebd., 2-3.

²⁶⁹ Vgl. Ebd., 4.

²⁷⁰ Vgl. Ebd., 9.

²⁷¹ Vgl. Ebd., 13.

²⁷² Ebd., 30.

Shmuelevitz erwähnte jedoch auch negative Erfahrungen der Diskriminierung und Unterdrückung von Juden durch muslimische Autoritäten: Etwa die Verwüstung der jüdischen Wohnviertel Konstantinopels nach der Eroberung 1453; die darauf folgenden Zwangsumsiedlungen zahlreicher ländlicher jüdischer Gemeinden in die neue Hauptstadt zum Zwecke der wirtschaftlichen Wiederbelebung der eben zerstörten Stadt; das Schließen neu gebauter Synagogen unter Berufung auf die *sharia*-Gesetze, welches im Laufe der Zeit immer wieder vorkam, etc.²⁷³. Dennoch ist sein Gesamteindruck durchaus positiv: „Most of the complaints, and there are others, were considered small incidents that would not change the general Jewish attitude because they could be overcome, either through arrangements with the supreme authority or by trying to see some benefit in them”²⁷⁴. Dieser Umstand änderte sich laut dem Autor nicht einmal durch die schlechteren Bedingungen gegen Ende des 16. Jahrhunderts unter Sultan Murad III. (1574-1595), wofür er zwei Hauptgründe nennt: Erstens den Umstand, dass das Osmanische Reich seine Tore für Juden aus der ganzen Welt offen ließ und es ihnen erlaubte neue Gemeinden zu gründen, nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell; zweitens das Vertrauen in die hochrangigen Juden, die als Ärzte oder Finanzbeamte und Ratgeber am Hof des Sultans arbeiteten und welche durch ihren Einfluss größere Diskriminierungen zu verhindern wussten²⁷⁵.

In den Responsen zeigte sich laut Shmuelevitz überdies ein ausgeprägtes Wissen der jüdischen Autoritäten über die osmanische Gesetzgebung, sowohl die religiöse (*sharia*) als auch die weltliche des Sultans (*kanun*)²⁷⁶. Dieses Wissen der Rabbis wäre essentiell für das Wohlergehen ihrer Gemeinden gewesen, da so Prozesse teilweise vor den *kadis* verhindert werden konnten, was den Streitfällen eine größere Öffentlichkeit beschert hätte. So hätten die Rabbis versucht, Probleme innerhalb der Gemeinde, basierend auf den jüdischen Gesetzen, zu lösen, anstatt die höheren osmanischen Autoritäten zu bemühen²⁷⁷. Dies beschränkte sich jedoch bloß auf innerjüdische Konflikte. Sobald Mitglieder anderer *millets*, oder Muslime in den Rechtsstreit involviert waren, ging der Fall an den örtlichen *kadi*²⁷⁸. Im letzteren Fall hätten *dhimmi* mit großer Wahrscheinlichkeit das Nachsehen im Prozess gegen Muslime gehabt, womit Shmuelevitz das Aufkommen von Korruption im osmanischen Gerichtswesen begründete: „The non-Muslims sometimes had no other way to win their case than to buy

²⁷³ Vgl. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 31.

²⁷⁴ Ebd., 32.

²⁷⁵ Vgl. Ebd., 32.

²⁷⁶ Vgl. Ebd., 34.

²⁷⁷ Vgl. Ebd., 38-39.

²⁷⁸ Vgl. Ebd., 44-45.

Muslim witnesses or to bribe the judges“²⁷⁹. Shmuelevitz berichtete auch von Fällen, in denen *kadis* jüdische Gelehrte um Rat fragten²⁸⁰, wodurch er das hohe Ansehen der jüdischen Instanzen auch in den osmanischen Regierungszirkeln herausstrich. Rozen betonte ebenfalls an mehreren Stellen, dass es im 16. Jahrhundert zahlreiche Juden zu großen Einfluss und Reichtum im Osmanischen Reich gebracht hätten²⁸¹.

Einnahmen machte der Osmanische Staat hauptsächlich über Steuern und Zölle²⁸², weshalb neben der Kopfsteuer (*cizye*), die alle *dhimmi* bezahlen mussten, in einigen jüdischen Gemeinden im 16. Jahrhundert zusätzlich eine Rabbi-Steuer zu entrichten war, neben ein paar anderen Steuern, deren Mechanismen nicht mehr eindeutig zu rekonstruieren sind und die sich in Art und Regelmäßigkeit teilweise von Stadt zu Stadt beziehungsweise von Gemeinde zu Gemeinde unterschieden²⁸³. „In brief, one can say that decisions as to who was eligible to pay taxes within the community were based primarily on the customs of each community; but traditional Jewish regulations and Ottoman procedures were also considered“²⁸⁴. Nichtsdestotrotz blieb ein Rest an Flexibilität, Kompromisse betreffend, den Gemeinden überlassen, sodass sich Juden frei zwischen diesen bewegen konnten. Frauen, Kinder und Behinderte waren etwa sowohl nach osmanischem als auch nach jüdischem Recht steuerbefreit²⁸⁵. Das Steuersystem war Shmuelevitz zufolge demnach sehr effizient und trug in der Folge zur Stabilität des Reichs durch eine friedliche Organisation der religiösen Pluralität bei: „It was possible because of the community’s ability to preserve internal discipline, mutual assistance, and a well-organized tax administration, which managed to maintain a just division of the tax burden among its members and to maintain cordial relations with the state tax collectors, with the help of gift and cash payments“²⁸⁶. Die Rabbis selbst waren laut Shmuelevitz flexibel im Umgang mit internen Problemen, ebenso wie im Zusammenhang mit den staatlichen Autoritäten oder nichtjüdischen Nachbarn. Bräuche und

²⁷⁹ Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 45.

²⁸⁰ Vgl. Ebd., 48.

²⁸¹ Vgl. Minna Rozen, *The Ottoman Jews*. In: *The Cambridge History of Turkey: Volume 3 the Later Ottoman Empire, 1603-1839* (2006), 258.

²⁸² Vgl. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 81.

²⁸³ Vgl. Ebd., 93-104.

²⁸⁴ Ebd., 120.

²⁸⁵ Vgl. Ebd., 121.

²⁸⁶ Ebd., 126.

Gewohnheit waren dabei die zentralen Faktoren, die bei der Entscheidungsfindung halfen²⁸⁷. Er fasst zusammen:

“The legal decisions – the responsa – by these rabbis reveal the prevailing atmosphere among the Jews in the sixteenth century: an atmosphere of confidence in the Ottoman Empire, of great respect and admiration for its rulers and its governmental institutions, and of obedience to and cooperation with state authorities. The legal decisions also demonstrate a large degree of autonomy observed strictly by the communities and their leaders in an attempt to prevent interference with their internal affairs by Ottoman administrative and legal authorities.”²⁸⁸

Shmuelevitz zeichnete generell ein sehr positives Bild der osmanischen Verwaltung in ihrer Zusammenarbeit mit dem jüdischen *millet*. Den Toleranzbegriff vermied er konsequent, stattdessen tauchen bei ihm immer wieder Begriffe wie Autonomie, Respekt und Wertschätzung auf.

Auch Cohen beschreibt, wie Shmuelevitz, die Juden im Osmanischen Reich, und speziell in Jerusalem, als eine keineswegs homogene Gruppe, sondern vielmehr als Vielzahl kleiner Gruppierungen, die sich nach Herkunft, Sprache, Bräuchen und Traditionen unterschieden und welche jeweils ihre eigenen Führungspersönlichkeiten hatten²⁸⁹. Diese sammelten die Kopfsteuer (*cizye*) selbstständig ein und führten die vorgeschriebenen Beträge an den Sultan ab, kümmerten sich aber auch um den Schutz der jüdischen Bevölkerung indem sie etwa Nachtwachen stellten. Ihre Hauptaufgabe war jedoch laut Cohen, eine Schnittstelle zwischen der jüdischen Gemeinde und den osmanischen Autoritäten zu sein²⁹⁰. Eingesetzt wurden diese Führer vom örtlichen *kadi* auf Lebenszeit²⁹¹.

Auch Cohens Standpunkt ist, dass die Juden im Osmanischen Reich eine bemerkenswerte Freiheit besaßen, sowohl in sozialer als auch in religiöser Hinsicht. Er ruft somit die generelle Situation von Untertanen im Osmanischen Reich ins Gedächtnis, die – unabhängig von ihrer Religion – oft der Willkür der regionalen osmanischen Autoritäten ausgesetzt waren. So belegte er auch einzelne Fälle, in denen muslimische Untertanen unterdrückt beziehungsweise ungerecht behandelt wurden²⁹². Zwar streitet Cohen nicht den niedrigeren Status der *dhimmi*

²⁸⁷ Vgl. Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire*, 181.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century* (Cambridge/London 1984), 36.

²⁹⁰ Vgl. Ebd., 37-38.

²⁹¹ Vgl. Ebd., 38-39.

²⁹² Vgl. Ebd., 220-221.

im Allgemeinen ab, setzte ihn aber in Relation zum generellen Verfahren von Autoritäten mit ihren Untertanen im 16. Jahrhundert. Dieser Zugang stellt definitiv eine Bereicherung des Diskurses dar. Cohen spricht von der Komplexität und Vielseitigkeit der Zustände, die keine Pauschalisierungen zuließe, beziehungsweise diese stark relativiere²⁹³. „Life was so arranged in Jerusalem that the Jews could survive, develop, and sometimes even prosper within Muslim society and under the aegis of Muslim rule“²⁹⁴.

Lewis schreibt in seinem Buch aus dem Jahr 2004, dass jüdische Berichte über Behandlung und Verhaltensweisen seitens der Osmanen meist übereinstimmend positiv seien²⁹⁵, was dem gerade gezeichneten Bild der beiden eben zitierten Fachleute entspricht. Er versucht deshalb diese positive Sicht etwas zu relativieren. Die Haltung der osmanischen Behörden gegenüber den Juden war ihm zufolge „zwar im allgemeinen [sic!] tolerant, aber nicht ganz so herzlich und aufnahmebereit, wie in einigen dieser eher enthusiastischen Lobeshymnen geschildert“²⁹⁶. Vereinzelt „[...] Mißhelligkeiten scheinen jedoch Christen weit mehr betroffen zu haben als Juden. Selbst das negative Verhalten der Türken den Juden gegenüber war insgesamt eher verächtlich als feindselig“²⁹⁷.

Die jüdischen Gemeinden im Osmanischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts verdankten ihren Rang und Wohlstand den Kontakten zu Europa und den Vorteilen sowie dem Nutzen, die ihnen aus diesen Verbindungen erwuchsen²⁹⁸. Lewis bezeichnete deshalb sowohl die „Toleranz“, als auch die „Intoleranz“ im Osmanischen Reich, über die im Kontext der Juden im Reich immer wieder geschrieben werde, als überholte „Klischees“, die nachträglich auf diese Jahrhunderte rückprojiziert würden. Lewis sieht dabei das Problem nicht nur beim modernen Toleranzbegriff, sondern auch bei der Definition des Begriffes „Islam“. Spricht man von der Offenbarung des Propheten Mohammed, der Religion als Institution, oder von den Gläubigen als Gesamtheit²⁹⁹? Er warnt darum davor, die Theorie des einen mit der Praxis des anderen zu vergleichen und stellt ebenso wie Shmuelewitz die Frage nach der Alltagspraxis³⁰⁰, die er so zusammenfasst: „Diskriminierung gab es immer, sie ist permanent vorhanden und faktisch unvermeidlich, weil systemimmanent und in Gesetz und Praxis

²⁹³ Vgl. Cohen, *Jewish Life under Islam*, 222.

²⁹⁴ Ebd., 225.

²⁹⁵ Vgl. Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt*, 124.

²⁹⁶ Ebd., 126.

²⁹⁷ Ebd., 127.

²⁹⁸ Vgl. Ebd., 130.

²⁹⁹ Vgl. Ebd., 13-15.

³⁰⁰ Vgl. Ebd., 16-17.

institutionalisiert. Verfolgung, also gewalttätige, aktive Repression, war selten und atypisch³⁰¹. Lewis vertrat demnach ebenfalls die Auffassung von rein formaler Toleranz.

Vergleiche man den Status von Juden in Christentum und Islam, so hatten die Juden in der islamischen Welt des Mittelalters und der frühen Neuzeit meist ein besseres Leben als jene im christlichen Europa, schreibt Maurus Reinkowski 2003: „Wäre demnach das häufigere Vorkommen von Kryptoreligionsgruppen [d.h. heimlich praktizierte Religion, *Anm.*] in der islamischen Welt Zeichen einer Kultur der Tolerierung? Für das christliche Europa gibt es jedenfalls deutlich weniger Hinweise auf Kryptoreligionsgruppen“³⁰². Die Rabbis hielten laut Reinkowski die Konversion zum Islam zudem für ein akzeptables Mittel, um sich mit der Regierung zu arrangieren, da es sich beim Islam um „keine götzenverehrende Religion“ handle und die jüdischen Konvertiten ihre Religion im Notfall heimlich ausüben könnten³⁰³. Auch Clogg schrieb 1984 von verhältnismäßig großer Freiheit der Juden, vor allem im Vergleich mit dem christlichen Europa des 16. Jahrhunderts³⁰⁴, die Gaunt auch unterstreicht und über die Verbesserungen für die jüdische Gemeinde, die sich in Folge der Eroberung Konstantinopels ergaben:

“The civil status of the Jews improved slightly when the Ottoman took control. Under the Byzantines, the Jews had been subordinate to the Christians, but after the conquest the Jews and the Christians were placed on exactly the same level. The Ottomans were unlikely to permit the Christians to harass the Jews. Jews were allowed to settle throughout the empire rather than in a few designated places. All non-Muslims were subordinate to the Muslims, and they paid the same taxes for protection, were subject to the same discrimination, and so on. While the Ottoman conquest resulted in a great decline in status for the Orthodox Christians, the status of the Jews did not decline in any essential point. On the contrary their sense of security probably increased since Muslims were not as prone as Christians to persecute people belonging to other faiths and the Jews acquired freedom of movement throughout the empire.”³⁰⁵

Rozen streicht das von Ye’or und Binswanger immer wieder vorgebrachte Argument des Assimilierungspotentials der jüdischen Gemeinden aufgrund der osmanischen Toleranz heraus: „On the other hand, this tolerance of difference made it extremely difficult to maintain an absolute separation between Jewish society and the ambient society. Some traits of

³⁰¹ Lewis, Die Juden in der islamischen Welt, 17.

³⁰² Maurus Reinkowski, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam. In: Saeculum (53, 2003), 34.

³⁰³ Vgl. Reinkowski, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, 36.

³⁰⁴ Vgl. Clogg, The Greek Millet in the Ottoman Empire, 185.

³⁰⁵ Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 28-29.

assimilation of Ottoman culture were common to great parts of the empire”³⁰⁶. Die Akzeptanz des Osmanischen Staates für die Rechte der „Anderen“, anders zu sein, förderte allerdings auch die Diversität: „The result was that throughout the centuries under discussion, Jewish society, like other religious and ethnic groups in the empire, was subjected to two opposing forces: one tended towards the reinforcement of individuality and diversity, and the other towards cultural assimilation”³⁰⁷. Es hätte also beide Strömungen gegeben, argumentiert Rozen und vertritt damit eine differenzierte Meinung über die Zustände der jüdischen Gemeinden unter osmanischer Herrschaft.

Das Fazit, das Levy über die Situation der jüdischen Bevölkerung des Osmanischen Reichs zieht, ist, dass ihre Armut beziehungsweise ihr Reichtum immer auch im Zusammenhang mit dem generellen wirtschaftlichen Zustand des Reichs stand – ein Umstand, der von den anderen Fachleuten nicht so explizit genannt wurde:

“What makes their experience unique, however – especially when compared with that of European Jewry – is that over a period lasting six centuries, in good times or bad, Jews were never singled out for persecution or oppression because of their religion. In fact, for much of this period, they enjoyed the status of a favored minority. Most Jews appreciated the security of this period they enjoyed in the Ottoman Empire and the plural character of its society, and these evoked among them sentiments of loyalty and patriotism.”³⁰⁸

Binswanger und Ye’or, die größten VerfechterInnen der These, dass keineswegs von einer „osmanischen Toleranz” gesprochen werden könne, befassten sich kaum mit der Situation der jüdischen Gemeinde, weshalb sie hier nicht als Gegenpol zur gängigen Forschungsmeinung präsentiert werden können. Ihr Fokus lag auf dem Zustand der christlichen Gemeinden unter osmanischer Herrschaft, auf die im folgenden Kapitel eingegangen wird.

3.1.5. Die Situation der Christen unter osmanischer Herrschaft

Das christlich-orthodoxe *millet* war das zahlenmäßig größte. Es beinhaltete bis ins 19. Jahrhundert auch die Katholiken und Protestanten³⁰⁹. Yigit Topkaya befand 2015, dass sich die Geschichte der Osmanen nicht auf eine Dualität von Orient und Okzident, von Muslimen

³⁰⁶ Rozen, *The Ottoman Jews*, 260.

³⁰⁷ Ebd., 259.

³⁰⁸ Levy, *Jews, Turks, Ottomans*, xix.

³⁰⁹ Vgl. Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 37.

und Christen, von Fremdem und Eigenem reduzieren ließe und mit einer breiteren Sichtweise gearbeitet werden müsse³¹⁰. Das christliche Europa hätte sich – nicht nur im 16. Jahrhundert – schwergetan, ein gemeinsames Vorgehen gegen das Osmanische Reich zu finden, welches in der Propaganda oft als der Antichrist schlechthin dargestellt wurde. Es könne zudem von einer christlichen Solidargemeinschaft auch im Kontext der Türkenkriege also keine Rede sein³¹¹. Generell sah Mehmet II. die (christlichen) Griechen als gleichberechtigte Untertanen seines Reichs an, dennoch kam es, wie Inalcik bereits 1970 betonte, immer wieder zu politischen Entscheidungen, die auf eine Diskriminierung derselben abzielten³¹². Inalcik beschreibt darin aber auch den positiven Einfluss Suleimans I. (1520-1566) auf die Situation der europäischen Protestanten. In einem Brief bezeichnete sie der Sultan als „den Muslimen nahe stehend“, da sie im Papst einen gemeinsamen Feind hatten. Die Unterstützung der Lutheraner und Calvinisten gegen die Katholiken war ein Grundpfeiler osmanischer Politik in Europa, da die Kirchenspaltung das Habsburgerreich schwächte und einen geeinten Kreuzzug unwahrscheinlicher machte. So hatte etwa der Calvinismus in Ungarn unter osmanischer Herrschaft im 16. Jahrhundert eine starke Stellung³¹³. Das Ziel des Regierens war dennoch, die Ideale des Islam zu realisieren, schrieb Inalcik 1973. Die Herde (*raja*), also alle steuerpflichtigen muslimischen und nichtmuslimischen Untertanen, sollten vom Sultan und der steuerbefreiten Klasse der Militärs entlang des Pfades Gottes (*serîat*) geführt werden. Inalcik betonte darum immer, dass es in diesem Gesellschaftsbild keine Unterscheidung zwischen Christen und Muslimen gab³¹⁴, weil beide gleichermaßen dem Gesetz des Islam zu gehorchen hatten.

Cohen betont 1982 in seinem Text „On the realities of the *millet* System“, den Umstand, dass es trotz der teils beträchtlichen Traditionsunterschiede zwischen den jüdischen Gemeinden dennoch nur ein gemeinsames *millet* gab, während die christlichen Konfessionen jeweils eigene *millets* bilden durften. Dies sei daran gelegen, dass sich die jüdischen Gruppierungen untereinander deutlich nähergestanden hätten, als dies die christlichen Gemeinden voneinander behaupten konnten. „The main reason for the different approach must have had to do with the fact that the split among the Christian communities was, by far, deeper and wider than the divergent ritual customs or even the sense of distinctiveness among Jews

³¹⁰ Vgl. Yigit Topkaya, Augen-Blicke sichtbarer Gewalt? Eine Geschichte des „Türken“ in medientheoretischer Perspektive (1453-1529) (Paderborn 2015), 12.

³¹¹ Vgl. Ebd., 13.

³¹² Vgl. Inalcik, The Policy of Mehmed II toward the Greek, 239.

³¹³ Vgl. Inalcik, The Ottoman Empire, 37.

³¹⁴ Vgl. Ebd., 67-69.

coming from various places of origin”³¹⁵. Auch Gaunt war 2007 der Meinung, dass das osmanische *millet*-System zwar keine religiösen oder sprachlichen Unterschiede innerhalb der Gruppen kreiert habe, es aber dennoch wahrscheinlich sei, dass dieses System zum letztendlichen Auseinanderbrechen der Gemeinschaften geführt hätte³¹⁶. Vor allem die Katholiken hätten darunter gelitten, wie Gaunt betont:

“If there was any non-Muslim group that was relatively badly treated it was probably the Catholics, or at least some researchers have argued this point. The argument is that Roman Catholics were considered security risks since the Pope was an enemy of the Ottomans and many aggressive Catholic states bordered the Empire. Thus when there were prolonged wars with the Catholic powers, and particularly when the Ottomans were unsuccessful, there was some oppression of the Catholics living in the Empire.”³¹⁷

Die Orthodoxe Kirche als *millet*-Führung schien die Katholiken ausschließlich im Einsammeln der Steuer vertreten zu haben³¹⁸, fasst Gaunt zusammen - daraus hätte sich ihr inferiorer Status im Vergleich zu den anderen christlichen Konfessionen ergeben.

Reinkowski schrieb 2003 über ein Thema, dass in der übrigen Historiographie selten behandelt wurde: die Kryptochristen. Darunter seien Menschen zu verstehen, deren „tatsächliche religiöse Auffassungen und Praktiken mit ihrer öffentlichen Religionszugehörigkeit nicht in Übereinstimmung standen und die oft auch vor Außenstehenden diese Tatsache zu verheimlichen suchten“³¹⁹. Da Kryptojuden und Kryptochristen eben nicht auffallen wollten und sich und ihre Gemeinde zu schützen versuchten, ließe sich ihre Existenz, oder zumindest das Ausmaß und die Dauer ihrer Existenz, in vielen Fällen nur vermuten, erklärt Reinkowski³²⁰. Viele wären allerdings durch die „erhöhte Steuerlast“ aufgrund des „Status als zweitklassige Untertanen“ langfristig zur Konversion zum Islam gedrängt worden³²¹. Reinkowski argumentierte damit ebenfalls mit dem steuerlichen Druck, unter dem die *dhimmi* gelitten hätten. Er fragte sich andererseits auch, was vormoderne islamische Herrschaften dazu bewog, in zahlreichen Fällen Nicht-Muslime zur Konversion zu zwingen, um dann aber die Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen zu dulden:

³¹⁵ Cohen, On the Realities of the Millet System, 9.

³¹⁶ Vgl. Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 37.

³¹⁷ Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 39.

³¹⁸ Vgl. Ebd., 40.

³¹⁹ Reinkowski, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, 13.

³²⁰ Vgl. Ebd., 14.

³²¹ Vgl. Ebd., 19.

„Von vornherein in allen Fällen eine erzwungene Konversion anzunehmen ist nicht hilfreich. Bei der Bildung von kryptoreligiösen Gruppen muß aber unter den drei möglichen Mustern der Konversion, (a) der Konversion durch freiwilligen Anschluß, (b) der Konversion durch politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Druck oder (c) der Konversion durch Assimilation, das erste Muster am wenigsten prägend gewesen sein. In vielen historischen Einzelfällen ist und bleibt es schwierig, den Widerspruch zwischen dem Faktum der erzwungenen Konversion und dem dann oft über viele Jahrzehnte hinweg geduldeten Status einer kryptoreligiösen Gruppe aufzulösen. Eine Erklärung kann sein, daß der vormoderne Staat nicht in genügender Weise gegenwärtig war, um die vollkommene Umsetzung der Konversion zu überwachen und entsprechende Kontroll-, aber auch spirituelle Betreuungsinstitutionen einzurichten. Wenn zudem kryptoreligiöse Gruppen die islamischen Praktiken im öffentlichen Bereich befolgten und die heimlich praktizierte Religion auf den häuslichen Bereich beschränkten, so erregten sie keinen Anstoß und gaben den Herrschaftsorganen keine Veranlassung zum Handeln.“³²²

Generell von „Zwangskonversionen“ zu sprechen, befand Reinkowski also als unzutreffend, er schreibt aber auch, dass sich diese „Großzügigkeit“ gegenüber den Andersgläubigen und Halbgläubigen jedoch nicht aus der Skepsis speiste, ob es überhaupt eine alle anderen Wahrheiten ausschließende Wahrheit geben könne, sondern vielmehr aus der Selbstsicherheit, diese eine Wahrheit zu besitzen“.

„In den Augen der Muslime wurden mit Muhammad die beiden vorangehenden Religionen des Judentums und Christentums als mindere und korruptierte Formen aufgehoben. Der Islam verstand sich damit als eine die Vorgänger ersetzende Religion und wurde zumindest durch die historische Entwicklung der ersten islamischen Jahrhunderte in seiner Auffassung bestätigt. Diese Selbstsicherheit kommt auch durch die in langen Perioden der islamischen Geschichte herrschende Überzeugung zum Ausdruck, daß langfristig die gesamte nicht-muslimische Welt (*dar al-harb*) dem Herrschaftsbereich des Islams (*dar al-islam*) einverleibt werden und sich damit die Frage von Kryptojuden und Kryptochristen von selbst erledigen würde.“³²³

Damit trifft auch er die klare Unterscheidung zwischen inhaltlicher und formaler Toleranz. Es werden also Linien deutlich, die den Diskurs in der Geschichtsforschung über das Osmanische Reich im 16. Jahrhundert prägten: Die formale Toleranz wird im Sinne Landwehrs „normiert“, sie ist sozusagen der Gemeinplatz, an dem nicht einmal die radikalsten Vertreter der kritischen Sichtweise rütteln könnten. In der Interpretation der Details gehen die Forschungsmeinungen allerdings auseinander. Ob und inwiefern die

³²² Reinkowski, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam, 30.

³²³ Ebd., 37.

Assimilierung nichtmuslimischer Bevölkerungsgruppen heimliche Absicht der osmanischen Herrscher war, oder ob sie eher ein zwangsläufiger Anpassungsprozess an ein generell formal-tolerantes und stabil prosperierendes System war, wird bis heute intensiv diskutiert.

3.2. Der Toleranzdiskurs in der Historiographie über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert

Die Frage des Verhaltens gegenüber Andersgläubigen gab es selbstverständlich bereits lange vor der Reformation. Im polnisch-litauischen Unionsstaat lebten Katholiken, Orthodoxe, altorientalisch-christliche Armenier, Juden und Muslime nebeneinander, wobei die christlichen Konfessionen auch über umfangreiche politische Freiheiten verfügten. Der Einfluss der Reformation beeinträchtigte aber das heikle Gleichgewicht der Religionen³²⁴. Tazbir, einer der meistzitierten Forscher auf diesem Gebiet, schreibt 1977, dass „die religiöse Toleranz mit einer nationalen Hand in Hand ging“, da Polen seit der Union von Lublin 1569 ein „Vielvölkerstaat“ gewesen sei, der sich aus unterschiedlichen Nationalitäten und Religionsgemeinschaften zusammensetzte. Der Adel machte darin im 16. Jahrhundert acht bis zehn Prozent der Bevölkerung aus, also 600.000 bis 800.000 Menschen, die, neben zahlreichen anderen Privilegien (etwa Unantastbarkeit von Vermögen und Person), das aktive und passive Wahlrecht besaßen. Das wichtigste unter ihnen war aber laut Tazbir, dass der gesamte Adel, unabhängig von Sprache und Bekenntnis, dieselben Standesprivilegien genoss. Im Laufe der darauffolgenden Jahre assimilierte sich der nun aufgewertete litauisch-ruthenische Adel zusehends (vor allem sprachlich), weshalb Tazbir hier von einer „freiwilligen Polonisierung“³²⁵ sprach.

³²⁴ Vgl. Maciej Ptaszynski, Religiöse Toleranz oder politischer Frieden? Verhandlungen über den Religionsfrieden in Polen-Litauen im 16. Und 17. Jahrhundert. In: Johannes Paulmann, Matthias Schnettger, Thomas Weller (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016), 163.

³²⁵ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 68-69.

Das Verhältnis der von der Regierung bevorzugten Religion zu den anderen, stellt ein intensiv diskutiertes Thema in der Fachliteratur dar und betrifft beide im Zuge dieser Arbeit untersuchten Reiche gleichermaßen: „Islam was given priority in the Ottoman Empire in the same manner Catholicism came to get first priority in Poland, there was a constant drain of the elite away from the non-Muslim religions through conversion. Many religions were tolerated, but one received preferential treatment“³²⁶. Diese 2007 von Gaunt aufgestellte These gilt sowohl für das Osmanische Reich, als auch für Polen-Litauen im 16. Jahrhundert und eröffnet die Frage, ob die Fachleute für die oben beschriebene Assimilierung der religiösen Minderheiten in den beiden Reichen die gleichen Ursachen sehen.

3.2.1. Polen-Litauen im Zeitalter der Reformation

In Polen-Litauen spielten im Zeitalter der Reformation die Interessenskonflikte der unterschiedlichen Gesellschaftsschichten eine kritische Rolle. Zur Situation der Bauern schreibt Hoensch, dass diese stetig wachsenden Fronverpflichtungen unterworfen und seit 1496 in weitgehender, nach 1543 in fast völliger Erbuntertänigkeit an ihre Grundherren gebunden waren. Zudem waren sie nach dem 1518 verfügten Wegfall der Appellationsmöglichkeit an königliche Gerichte ganz der adligen Gerichtsbarkeit ausgeliefert, was ihre Situation noch prekärer machte³²⁷. Hoensch beschreibt die dominante Rolle des Adels somit überaus kritisch, während Rhode betont, dass eben die Verteidigung der Grundwerte des Adels, vor allem der freien Königswahl, zu jenem Integrationsfaktor wurde, der über alle regionalen und konfessionellen Differenzen hinaus verhindern konnte, dass die Adelsrepublik im Interregnum 1572 in unabhängige regionale Einheiten zerfiel. Sie stellte den Adel dabei als wichtigsten Faktor für den Zusammenhalt des Reichs dar: „Auch in der königslosen Zeit stellten die Landboten den Anspruch, Repräsentanten des Gemeinwohls und nicht einzelner Regionen zu sein. Obwohl die lokalen Institutionen, die Landtage, in dieser Zeit in ihrer Bedeutung aufgewertet wurden, behielt die Szlachta ihr gesamtstaatliches Bewusstsein bei“³²⁸. Von diesem „gesamtstaatlichen Bewusstsein“ schienen die Bauern allerdings nicht wirklich zu profitieren, wie Hoensch betonte. Die Gesetzgebung der Reichstage war nämlich vor allem zum Vorteil des Adels: Sie gestand ihm das Privileg der zollfreien Ein- und Ausfuhr zu, was einheimischen Kaufleuten verboten war, untersagte den

³²⁶ Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 42.

³²⁷ Vgl. Hoensch, *Geschichte Polens*, 95.

³²⁸ Rhode, *Ein Königreich ohne König*, 291.

Städten fast ausnahmslos Grundbesitz und generell war Bauern der Zuzug in die Stadt untersagt. Diese Regeln und die Politik des Adels, auf die bäuerliche und städtische Bevölkerung alle fiskalischen Lasten abzuwälzen, bremsten die wirtschaftliche Expansion und beschleunigten den Verarmungsprozess, weshalb in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur wenige Städte prosperierten, schreibt Hoensch³²⁹. Bereits manchen Zeitgenossen im 16. Jahrhundert erschien das Doppelreich Polen-Litauen mitunter als ein skurriles Gebilde, wie Alfons Brüning anmerkt. Nach einem damals verbreiteten geflügelten Wort war es um diese Zeit „des Bauern Hölle, des Städters Fegefeuer, des Edelmanns Himmel und des Juden Paradies“, was vergleichend mit den anderen europäischen Ländern gemeint war³³⁰.

Brüning schließt sich Hoensch in der Feststellung an, dass kaum irgendwo anders in Europa der Adel, der in Polen-Litauen durchschnittlich einen Bevölkerungsanteil von acht bis zehn Prozent erreichte, so weitreichende Privilegien und Mitspracherechte genoss. Darunter fielen Einrichtungen wie das *liberum veto*, jener Zwang zur Einstimmigkeit, die es einem einzelnen Adligen auf dem Land- oder Reichstag erlaubte, allein durch seinen Einspruch die Beschlüsse der vorangegangenen Beratungen für nichtig zu erklären – was demnach zahlreiche Reichstage ergebnislos enden ließ und dem Reich vor allem im 17. und 18. Jahrhundert zum Verhängnis wurde³³¹. Die Bauern litten unter der sich seit dem 16. Jahrhundert entwickelnden Vorwerkwirtschaft, die eine Zentralisierung bedeutete, und die Bauern in eine sogenannte „zweite Leibeigenschaft“ zwang, wovon allein die adligen Gutsbesitzer profitierten. Auch dies trug mangels Verbesserungen im Laufe der Zeit zum ökonomischen Niedergang des Reichs bei³³². Dazu kam ein durch die Dominanz des Adels begründbares, langsam erstarrendes Festhalten an den „goldenen Freiheiten“. Das herkömmliche Bild in der Geschichtsschreibung über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert, welches den Niedergang des Reichs im 17. und 18. Jahrhundert erklären soll, umreißt Brüning wie folgt: Schwäche des Zentralstaates, Adelsdemokratie, *liberum veto*, Magnatenoligarchie, ökonomische Rückständigkeit und bäuerliche Unfreiheit³³³.

Bezogen auf die Städte schreibt Henryk Samsonowicz, dass die gesellschaftliche Pluralität und der florierende Handel in der Hauptstadt Krakau Ende des 15. Jahrhunderts deren Sonderstellung innerhalb der polnischen Städte ausmachten, zumal es um 1500 Sitz der

³²⁹ Vgl. Hoensch, Geschichte Polens, 96.

³³⁰ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 63.

³³¹ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 65.

³³² Vgl. Ebd., 66.

³³³ Vgl. Ebd., 67.

Jagiellonenherrscher war und unter den etwa 20.000 Einwohnern zahlreiche verschiedene Nationen lebten und verkehrten (darunter vor allem Polen, Deutsche, Juden, Litauer, Italiener, Ungarn, Tschechen, Niederländer und Franzosen). Sie alle bedienten sich unterschiedlicher Sprachen oder Mundarten. Auch religiös, respektive konfessionell gab es dementsprechend eine große Vielfalt³³⁴. Diese besondere Rolle Krakaus nahmen auch die Zeitgenossen im 15. und 16. Jahrhundert wahr, wie Samsonowicz schreibt. Krakau wurde laut ihm von seinen Bewohnern als „einheitlicher Organismus“ gesehen, trotz der Existenz verschiedener gesellschaftlicher Gruppen, ähnlich wie andere Städte³³⁵.

Eines der umfangreichsten Werke zur Entwicklung Polen-Litauens im konfessionellen Zeitalter stellt das bereits zitierte Buch Brünings „Unio non est unitas“ aus dem Jahr 2008 dar. Darin setzt er sich ausführlich mit dem „Topos vom toleranten Polen-Litauen“ auseinander, von dem bis heute in geschichtlichen Nachschlagewerken häufig die Rede ist³³⁶. An der bisherigen historiographischen Behandlung dieses Themas kritisierte er vor allem, dass konfessionelle und konstitutionelle Entwicklung oft „relativ unbearbeitet nebeneinander“ gestellt würden³³⁷. Die beiden seit Tazbir am weitesten verbreiteten Ansätze, nämlich jener der „Multikonfessionalität“ vor der eigentlichen Zeit der Konfessionen im Mittelalter und jener der „Modernität“ im Toleranzdenken des extremen Flügels der Reformation (den Antitrinitariern), fanden in der nachfolgenden Geschichtsschreibung dankbare Aufnahme³³⁸. Brünig wollte darum eine Synthese schreiben³³⁹.

Die Entscheidung über konfessionelle Rigidität oder Toleranz wären eine Sache der politischen und kirchlichen Eliten gewesen, die jedoch selbst der konfessionellen Formung unterlagen. Außerdem hätten sie wechselnde Grundmotive für ihr politisches Handeln gehabt, wodurch sich ihre mal rigide, mal tolerante Vorgehensweise erklären³⁴⁰. Brünig nennt Toleranz in diesem Zusammenhang eine „Option“:

³³⁴ Vgl. Henryk Samsonowicz, Gesellschaftliche Pluralität und Interaktion in Krakau. In: Marina Dmitrieva, Karen Lambrecht (Hg.), Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000), 117-118.

³³⁵ Vgl. Ebd., 120.

³³⁶ Vgl. Der große Ploetz, Die Enzyklopädie der Weltgeschichte (Freiburg im Breisgau ³⁵2008), 1144.

³³⁷ Vgl. Brünig, Unio non est unitas, 2.

³³⁸ Vgl. Ebd., 3.

³³⁹ Vgl. Ebd., 5.

³⁴⁰ Vgl. Ebd., 33.

„Die Verhältnisse entschieden in Sachen Konfessionalisierung nicht nur über das „Ob“ oder „Ob nicht“, sondern auch über das „Wie“, in Intensität und Richtung. Es war kaum so, dass nur die Wahl bestand zwischen Teilnahme an einem zwangsläufigen Prozess von Konfessionalisierung und Modernisierung, oder politischer und gesellschaftlicher Marginalisierung und Rückständigkeit. Für die Entscheidungsträger bestand unter Umständen ein gewisser Spielraum, und es sind Gründe denkbar und gefunden worden, sich gerade im Interesse der Selbsterhaltung des Gemeinwesens dem rigiden Streben nach konfessioneller Homogenität, die die Gefahr einer Verhärtung bestehender Fronten mit sich brachte, zu verweigern.“³⁴¹

Brüning suchte also nach verschiedenen Motiven der weltlichen Entscheidungsträger pro oder contra Toleranz. Dabei unterstreicht er die „fundamentale Bedeutung des Religiösen“ im Alltag der Menschen der frühen Neuzeit und fragt nach den Grenzen zwischen Religion und Politik³⁴². Die religiöse Toleranz erscheint für Brüning so im Hinblick auf die bisherige Forschung zu Polen-Litauen im 16. Jahrhundert als „wenigstens teilweise eher brüchiges, vorläufiges, jedenfalls bedingtes Phänomen“. Sie entspreche dem Ideal der von adligen Freiheitsrechten getragenen Republik³⁴³. Seine ausgewogene Argumentation ist bemerkenswert. Er vertritt nicht einen einseitigen Standpunkt, sondern sucht, im Sinne einer Synthese, zwischen den extremeren Darstellungen zu vermitteln.

Sowohl die königlichen als auch die geistlichen Tribunale erwiesen sich laut Tazbir als wenig geeignetes Instrument zur Bekämpfung der Häresie. Ihnen fehlte nämlich auf diesem Gebiet die Unterstützung des Adels – und damit die Exekutivgewalt³⁴⁴. Den angeblichen Antiklerikalismus, der Polen-Litauen im 16. Jahrhundert gegenüber anderen Ländern besonders ausgezeichnet hätte, relativiert Brüning aber als „politisch, manchmal moralisch, oft ökonomisch motiviert“³⁴⁵:

„Im Adel herrschte sichtbar ein Standesethos, das gegenüber konfessionellen Differenzen eher eine Pflicht zum Ausgleich bedeutete – im Verhältnis zu seinesgleichen wie zu den Untergebenen. Ein „Zwang zur Konfessionalisierung“ bestand hier nicht, wohl aber eine gewisse Verantwortlichkeit für religiöse Belange. [...] Auf ihren Gütern hielten die großen Herren einen ähnlichen Kurs wie die Könige auf der Ebene des Gesamtreichs – sie förderten, wo ihnen das möglich schien, eine bestimmte Konfession, überschritten dabei aber offenbar nie eine Grenze, die

³⁴¹ Brüning, *Unio non est unitas*, 34.

³⁴² Vgl. Ebd., 36.

³⁴³ Vgl. Ebd., 72.

³⁴⁴ Vgl. Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 99.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., 139.

den öffentlichen Frieden angesichts der auf all diesen Gütern recht bunten Gemengelage verschiedener Glaubensbekenntnisse garantierte. Dennoch sind auch hier Tendenzen einer Übergangszeit zu verzeichnen [...].“³⁴⁶

Diese Übergangszeit verortete Brüning zwischen der Mitte des 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts, in welcher der Weg zur Einheit in der Religion nach und nach bei allen wichtigen konfessionellen Parteien mehr in der Konversion zu einer bestehenden Konfession gesehen wurde und nicht mehr im von ständischen Idealen übernommenen Übereinkommen gleichberechtigter Parteien. Somit war Polen-Litauen in dieser Zeit weniger ein Sonderweg beschieden, sondern vielmehr einfach eine Teilnahme an der allgemeinen Entwicklung in Europa³⁴⁷, argumentiert Brüning.

3.2.2. Die „Warschauer Konföderation“

Maciej Ptaszynski beschreibt in seinem 2016 erschienenen Aufsatz „Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?“ die Verhandlungen über den Religionsfrieden im Polen-Litauen des 16. und 17. Jahrhunderts. Dabei stellte er fest, dass trotz gewaltreicher Episoden im 16. Jahrhundert, wie etwa der Hinrichtung zahlreicher protestantischer Prediger in Danzig 1526, es immer noch als „Epoche der Toleranz“ gilt, während das 17. Jahrhundert in der Geschichtsschreibung als „Epoche der Intoleranz beziehungsweise Verfolgung“ gebrandmarkt ist³⁴⁸. „Gegen diese schematische, dichotomische und wertende Vereinfachung kann der Einwand erhoben werden, dass sowohl das 16. Jahrhundert als auch das 17. Jahrhundert durch Versuche geprägt wurden, den Religionskonflikt zu lösen“³⁴⁹. Einen der zentralen Versuche stellten die hier beschriebenen Beschlüsse dar, die in der Fachliteratur unterschiedlich interpretiert wurden.

Duldung einer zuvor nicht geduldeten Religion oder Konfession kann, so Brüning, in verschiedenem Umfang gewährt werden. Das Minimum wäre das bloße Recht zu existieren, aber bei „Verbot jeglicher Gewissensdemonstration“, wie Brüning es nennt. Das Maximum an Duldung wäre, dass die zuvor Ausgeschlossenen voll in die Volksgemeinschaft aufgenommen

³⁴⁶ Brüning, *Unio non est unitas*, 382.

³⁴⁷ Vgl. Ebd., 383.

³⁴⁸ Vgl. Ptaszynski, *Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?*, 161-162.

³⁴⁹ Ebd., 163.

werden – mit aktiver Teilhabe an den Staatsgeschäften. Auch der geringste Freiheitsgrad sei für beide Teile von positiver Bedeutung:

„Der Gewissensanspruch kommt aber nur zu seinem Recht, wo ein Toleranzerlaß mit dem Maximum zusammenfällt oder ihm angenähert ist. [...] Der Toleranzerlaß als geschichtlicher Vorgang zielt auf vorhandene Gruppen von Gläubigen bestimmter Religionen und Konfessionen, der verfassungsrechtliche Grundsatz der Toleranz dagegen ist allgemein auf Religionen und Konfessionen ausgerichtet.“³⁵⁰

Zu fragen wäre an dieser Stelle also, ob die Warschauer Konföderation in der Geschichtsforschung als Toleranzerlass interpretiert oder ob sie als grundsätzliches Plädoyer für Toleranz gesehen wird. Es galt also, im Zuge der konfessionellen Konflikte des 16. Jahrhunderts, einen *modus vivendi* zu finden, der weder auf den Sieg der einen über die andere Seite, noch auf Toleranz aus Indifferenz gegründet war³⁵¹, wie es Julian Nida-Rümelin in seinem Geleitwort zum 2006 publizierten Sammelband „Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa“ formuliert. Gerade deshalb sei es besonders bemerkenswert, wie Schreiner bereits 1972 betonte, dass der Begriff „Toleranz“ nicht ein einziges Mal in den Religionsfrieden des 16. Jahrhunderts auftauche³⁵². Das Wort „Toleranz“ stand weder im Augsburger Religionsfrieden 1555 noch in Reichsabschieden und Landesordnungen des 16. Jahrhunderts: „Das in Theorie und Praxis verankerte Ideal politischer und religiöser Eintracht nährte immer noch die Hoffnung, dass die Spaltung im Glauben überwindbar sei und der Friede deshalb nur bis zur endlichen Vereinigung der Religionen zu gelten brauche“³⁵³. Letztlich begründet auch Schreiner das Entstehen der Forderung nach Toleranz, gerade im 16. Jahrhundert, mit dem Wunsch nach Friedenssicherung³⁵⁴.

1570 konnten sich die protestantischen Konfessionen Polen-Litauens zum sogenannten „Consensus von Sandomir“ durchringen, sodass die Mitglieder unterschiedlicher, in anderen Ländern Europas einander verfolgender Kirchen in Polen zu gemeinsamen Beratungen zusammenkamen und gegenseitig an Gottesdiensten teilnahmen. Das Abkommen hielt darüber hinaus dazu an, miteinander ins Gespräch über den „rechten Glauben“ zu kommen. „All das konnte nicht ohne Einfluss bleiben auf den Charakter der allgemeinen Atmosphäre, auf den gemäßigten Verlauf der religiösen Dispute sowie auf das Entstehen einer Reihe von

³⁵⁰ Galling, RGG, 946.

³⁵¹ Vgl. Nida-Rümelin, Geleitwort, 7.

³⁵² Vgl. Schreiner, Toleranz, 446-447.

³⁵³ Ebd., 484.

³⁵⁴ Vgl. Ebd., 537.

Werken, die die Losungen der konfessionellen Toleranz verkündeten“³⁵⁵, schreibt Tazbir. Die in Sandomir getroffene Vereinbarung stellte laut ihm „ein schönes Beispiel gegenseitiger Toleranz“ dar, das in anderen europäischen Ländern bewundert und nachgeahmt wurde³⁵⁶. Er betont die gegenseitige Toleranz, also nicht bloß die Duldung, die den „Consensus von Sandomir“ zu einem Toleranzerlass der stärkeren Partei gemacht hätte.

Die „Warschauer Konföderation“ von 1573 ist ebenfalls als Versuch zu werten, die durch die konfessionelle Spaltung in Europa hervorgerufene ideologische Krise zu überwinden, „und zwar diesmal auf dem Wege der Toleranz“, wie Tazbir meint. Sie dehnte dasselbe Prinzip der Milderung des Religionsstreites und die Forderung des einträchtigen Zusammenlebens verschiedener Konfessionen auf die ganze Bevölkerung der Adelsrepublik aus. „Sie bildete eine weitere, höhere Etappe eines Entwicklungsprozesses, der von der Übereinkunft dreier konkreter Konfessionen zum Prinzip der Koexistenz aller christlichen Bekenntnisse führte“³⁵⁷. Tazbir betonte allerdings, dass sie im Interesse des Adelstandes geschlossen worden war, also einer sozialen Gruppe, die sich auf die Einheit der Privilegien, nicht aber des Bekenntnisses stützte³⁵⁸. Die Städte konnten sich allerdings nicht auf die Konföderation berufen. Sie waren der Amtsgewalt sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Herren unterworfen. „Wenn auch die Wohltaten der religiösen Toleranz vor allem auf den Adel beschränkt blieben, stellte die Warschauer Konföderation in konfessioneller Hinsicht doch den am breitesten gedachten Rechtsakt und die höchste Errungenschaft der polnischen Toleranz dar“³⁵⁹. Tazbir benutzt regelmäßig und häufig den Begriff Toleranz. Er definierte diesen zwar an keiner Stelle, aus seinem Schreibstil lässt sich allerdings herauslesen, dass sein Toleranzkonzept weitestgehend jenem der formalen Toleranz entspricht, von dem in der Fachliteratur auch sonst meist die Rede ist.

An manchen Stellen scheint Tazbirs Toleranzbegriff aber über diese Grenzen hinauszugehen und bereits die inhaltliche Toleranz zu meinen. So war die Warschauer Konföderation laut ihm gar „Ausdruck ihrer [der Adligen, *Anm.*] toleranten Gesinnung und Reife“³⁶⁰. „Seit der Zeit Sigismunds I. und Sigismund Augusts, die jedem Gewissensfreiheit zugesichert hatten

³⁵⁵ Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 57.

³⁵⁶ Vgl. Ebd., 57-58.

³⁵⁷ Ebd., 59.

³⁵⁸ Vgl. Ebd.

³⁵⁹ Ebd., 62.

³⁶⁰ Ebd.

[...], herrschten in Polen Friede und Toleranz“³⁶¹. Tazbir gebrauchte derartig zugespitzte Formulierungen regelmäßig – ein Umstand, der sein Werk von der jüngeren, weniger pointiert geschriebenen Fachliteratur abgrenzt. Nach dem Willen Sigismunds I. sollte die Institution der Monarchie aber offiziell katholisch bleiben, wie auch der offizielle staatliche Kultus der Katholizismus sein sollte. Andere Religionen und Konfessionen waren bloß geduldete Minderheiten, die in ihren privaten Räumen eigene Zeremonien ausüben sollten – jedoch nur, solange die Rücksicht auf den inneren Frieden das verlangte – schreibt Ptaszynski³⁶². Er stellt damit der Ansicht von Tazbir, dass die Warschauer Konföderation von 1573 ein „Meilenstein der polnischen Toleranz“ sei (siehe oben), eine andere Deutung entgegen, da er dessen Toleranzbegriff als „relativ breit und unscharf“ bezeichnet und nicht der Meinung ist, dass die Konföderation „theologische Debatten ausklammerte“³⁶³. Die Freiheit der Religionswahl wurde zwar in das Rechtssystem integriert und konnte als eine der politischen Freiheiten der Stände verteidigt werden. Die Adligen hatten einen Anspruch auf das Prinzip *cuius regio, eius religio* (d.h. „wessen Gebiet, dessen Religion“) erhalten. Die Warschauer Konföderation formulierte diese Garantien als Kompromiss angesichts eines Bürgerkriegs, womit die Duldung der konfessionellen Pluralität als das kleinere Übel dargestellt wurde, wie Ptaszynski meint. Die Warschauer Konföderation basierte laut ihm vor allem auf alten Vorstellungen von Ständefreiheiten und -privilegien, welche die friedliche Koexistenz sichern sollte, als auf Toleranz. Die Stände gaben sich in der Zeit des Interregnums eine bloße Garantie der Unantastbarkeit³⁶⁴. Ptaszynski schloss mit der Feststellung, dass es in der jüngeren Forschung hauptsächlich um die Definition des Toleranzbegriffs gegangen wäre, deren letzter Schluss ein „bloßes Wortgezänk“ gewesen sei, da man sich gewissermaßen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner geeinigt hatte: Toleranz habe in der gesellschaftlichen Praxis bloß die Freiheit von Verfolgung geheißen. Ptaszynski plädiert jedoch für eine etwas engere Definition der Toleranz: Das Konzept der religiösen Toleranz setze die Trennung zwischen Kirchen und Staat voraus, sowie individuelle Entscheidungen in Konfessionsfragen und den Verzicht auf Gewalt. „Die Warschauer Konföderation 1573 war kein Toleranzedikt, sondern lediglich ein ständisch verankertes Sonderrecht, das nur eine gewisse Autonomie einer begrenzten gesellschaftlichen Gruppe gewährleistete“³⁶⁵.

³⁶¹ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 65.

³⁶² Vgl. Ptaszynski, Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?, 177.

³⁶³ Vgl. Ebd., 172.

³⁶⁴ Vgl. Ebd., 173-174.

³⁶⁵ Ebd., 178.

Auch Schilling schreibt in seinem 2007 erschienenen Buch „Konfessionalisierung und Staatsinteressen“, dass alle christlichen Kirchen die universelle Christenheit im Auge hatten, „weshalb sie in ihrer territorial-partikularstaatlichen Verankerung eine die Grenzen der Einzelstaaten überspannende exklusive Geltung in der gesamten europäischen Christenheit anstrebten“³⁶⁶. Da das jedoch zumindest mittelfristig nicht durchzusetzen war, musste ein *modus vivendi* gefunden werden, um inneren Glaubens- beziehungsweise Bürgerkriegen zu entgehen. So kam es zu Abschlüssen dauerhafter oder zeitlich befristeter Religionsfrieden. Das bedeutete, wie Schilling bemerkt, aber keineswegs die Anerkennung eines religiös-kirchlichen Pluralismus³⁶⁷.

Für Hans-Jürgen Bömelburg hatten die ständisch-bündischen Übereinkünfte, welche den polnisch-litauischen Reichsverband auszeichneten, „stets eine stark ausgeprägte konfessionelle Seite“³⁶⁸. Um 1580 teilte sich die Gesamtbevölkerung in etwa gleich starke katholische und orthodoxe Bevölkerungsgruppen, während die Protestanten gesamt circa zehn bis 20 Prozent der Bevölkerung ausmachten. Außerdem lebten in Polen-Litauen eine wachsende jüdische Gruppe, sowie kleinere Gruppen armenischer Christen und Muslime tatarischen Ursprungs. Anders sah jedoch die Zusammensetzung der Eliten aus, unter denen neben Katholiken insbesondere Calvinisten stark vertreten waren³⁶⁹. In der Warschauer Konföderation 1573 schrieben sie, so Bömelburg, ihren Verzicht auf eine gesamtstaatliche kirchliche Gerichtsbarkeit, eine Gewährung der Religionsfreiheit, zumindest für jeden Adligen, sowie Gleichberechtigung und Ämtervergabe unabhängig von Bekenntnisfragen fest³⁷⁰. Bömelburg kritisierte aber generell, dass in der Forschung die „Toleranzidee“ zum Paradigma der frühneuzeitlichen Religionsgeschichte Polen-Litauens erhoben wurde, während konfessionelle Gegenpositionen in ihrer Bedeutung relativiert wurden. Er betonte deshalb die nachhaltigen Anstrengungen zu einer katholischen Reform in Polen-Litauen, in denen auch „fundamentalistische Positionen“ aufscheinen und durchgesetzt wurden, die sich vor allem um 1600 zu entfalten begannen³⁷¹. So beschrieb er etwa, wie seit Anfang der 1590er

³⁶⁶ Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 42.

³⁶⁷ Vgl. Schilling, Konfessionalisierung und Staatsinteressen, 42.

³⁶⁸ Vgl. Hans-Jürgen Bömelburg, Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft. In: Heinz Schilling (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 70, München 2007), 286-287.

³⁶⁹ Vgl. Ebd., 287.

³⁷⁰ Vgl. Ebd., 288.

³⁷¹ Vgl. Ebd., 289.

Jahre ein Bündnis von Königshof, katholischer Religionspartei und Kleinadel „ein systematisches Rollback“ aller protestantischen und parallel der orthodoxen Positionen und Rechte zugunsten einer katholischen Einheitskirche auslösten³⁷².

Zu dieser konfessionellen Homogenisierung der polnischen Eliten, die Bömelburg eingehend beschreibt, trug die Kirchenunion von Brest 1596 entschieden bei, welche die Unterstellung der orthodoxen Bistümer Polen-Litauens unter päpstliche Jurisdiktion vollzog. Sie wurde nicht aus politischen Erwägungen getroffen, sondern unter dem Druck konfessioneller Motive. Die Regierung wurde daraufhin zur „Geisel“ des gefassten Beschlusses, da der Einfluss der konfessionellen Motive auf die Politik Sigismunds III. (1587-1599) immer stärker wurde³⁷³. Zudem kam es seit 1587 zu einer ganzen Serie von Ausschreitungen in den Städten, angestachelt und gerechtfertigt durch die „katholische Kontroverspublizistik“. Protestantische Gotteshäuser und Friedhöfe wurden zerstört und nichtkatholische Begräbniszüge wurden gestört, um durch „Rituale der Gewalt“ das öffentliche Leben der nichtkatholischen Konfessionen zum Erliegen zu bringen und eine uneingeschränkte Dominanz katholischer Frömmigkeitsformen wie Prozessionen, Wallfahrten oder Heiligenverehrung durchzusetzen³⁷⁴. Trotz wiederholter Bemühungen gelang es daraufhin gegenüber dem Widerspruch der katholischen geistlichen Senatoren nicht, die Bestimmungen der Warschauer Konföderation mit Strafbestimmungen oder -androhungen zu versehen, um diesem Treiben Einhalt zu gebieten³⁷⁵. Seit 1591 bestand somit in den königlichen Städten kein effektiver Rechtsschutz für Andersgläubige mehr und um 1620 befand sich Polen-Litauen bereits fest in den Händen des katholischen Klerus. Bömelburg relativierte somit die praktische Macht der Warschauer Konföderation, welche Fachleute wie Tazbir, als ausschließlich positiv dargestellt hatten. Er betont vor allem, wie gerade die sooft gefeierte Toleranz als Begründung der Schritte zur Aufhebung des konfessionellen Nebeneinanders diene – nämlich mit dem Argument, die konfessionelle Vielfalt wäre die Ursache für die Konflikte innerhalb des polnisch-litauischen Reichsverbandes und die Toleranz gegenüber Andersgläubigen wäre die Ursache des Niedergangs des Gemeinwesens³⁷⁶. Deshalb wurden die protestantischen Konfessionen als „fremder Glaube“, als „deutsche Lehre“ oder ähnliches national ausgegrenzt, wie Bömelburg betont. Aus dieser Grundfigur folgte eine generelle

³⁷² Vgl. Bömelburg, Konfessionspolitische Deutungsmuster, 292.

³⁷³ Vgl. Ebd., 293.

³⁷⁴ Vgl. Ebd., 294.

³⁷⁵ Vgl. Ebd., 295.

³⁷⁶ Vgl. Ebd., 296.

zeittypische Denunzierung von orthodoxen und protestantischen Handlungsmustern als „Verrat“ und „Verschwörung“. Dieses – von Bömelburg mit zahlreichen Beispielen belegte – massive Hervortreten von Verschwörungsvorwürfen gegenüber andersgläubigen Adligen sei demnach nicht mit der „postulierten Toleranzgesellschaft“ vereinbar, weil es die lebensweltlichen Beziehungen vergiftet hätte. Außerdem wären die nach 1600 deutlich zunehmenden militärischen Auseinandersetzungen (mit Schweden, Moskau und dem Osmanischen Reich) in der katholischen Öffentlichkeit Polen-Litauens überwiegend als ideologisch-konfessioneller Kampf mit „Häretikern“ und „Ungläubigen“ gedeutet worden, was die nichtkatholischen Eliten somit kontinuierlich im Verdacht der Illoyalität stieß, der nach Belieben instrumentalisiert wurde³⁷⁷.

Nicht zuletzt argumentierte Bömelburg gegen die vermeintliche Toleranz gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Polen-Litauen mit dem Faktum, dass zwischen 1593 und 1599 von König Sigismund III. nur Ämter an Katholiken vergeben wurden, was sich auch in den darauffolgenden beiden Jahrzehnten kaum änderte. Die Ämtervergabe bezeichnete Bömelburg gar als „Waffe zur Ausschaltung der protestantischen Eliten“ – ein Privileg, das dem König vorbehalten war. Die Gesamtsituation löste in ebendiesen Eliten Abstiegsängste und Konversionen zum Katholizismus aus, bei einer sich radikalierenden Gruppe jedoch auch offenen Widerstand, welcher sich im Großfürstentum Litauen konzentrierte und in einem Bürgerkrieg (1606-1609) endete³⁷⁸, auf den hier jedoch nicht genauer eingegangen werden kann. Zwischen 1590 und 1630, so Bömelburgs Conclusio, „griff auch in den traditionell multikonfessionellen polnisch-litauischen Eliten fundamentalistisches Gedankengut um sich, das im Primat einer Politik um jeden Preis, der Inkaufnahme von Gewalt und einer scharfen konfessionellen Polemik Ausdruck fand“³⁷⁹. Erst unter Berücksichtigung dieser fundamentalistischen Positionen würde die Fragilität wie spezifische Leistung von frühneuzeitlichen Toleranz- und Koexistenzvorstellungen verständlich, erklärte Bömelburg. Er trug im Diskurs zur „Normierung“³⁸⁰ des Begriffes „Fundamentalismus“ bei – den er gewissermaßen als Gegenpol zum Toleranzbegriff setzte – verortete diesen aber in erster Linie in der katholischen Elite, denen es in den folgenden Jahrzehnten schließlich auch gelang, ihre Position in Polen dauerhaft durchzusetzen.

³⁷⁷ Vgl. Bömelburg, Konfessionspolitische Deutungsmuster, 298.

³⁷⁸ Vgl. Ebd., 299-300.

³⁷⁹ Ebd., 309.

³⁸⁰ Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, 115.

Brüning schließt sich Bömelburgs Meinung an, dass von dem Suchen nach Einheit und den realen oder imaginären Aussichten darauf, auch die „polnische Toleranz“ abhängt. Auch mit ihr ging es in dem Maß bergab, wie man in bestimmten Kreisen allmählich begann, Homogenität und Einförmigkeit statt Einheit als Garanten des staatlichen Zusammenhalts und der inneren Sicherheit zu sehen³⁸¹. Am Anfang der „Epoche der Konfessionalisierung“, die demnach direkt an das proklamierte „Goldene Zeitalter“ anknüpfte, standen laut Brüning die zwei Einigungswerke³⁸², nämlich die Lubliner Union von 1569 und die Warschauer Konföderation von 1573. Diese waren seiner Meinung nach jedoch „rein politische Dokumente“, in denen hauptsächlich von Begriffen wie „Freiheit“, „Barmherzigkeit“, und „Frieden“ die Rede war³⁸³. Brüning begründete dies auch damit, dass es zu dieser Zeit europaweit kein tragendes und allgemein anerkanntes, theologisch argumentierendes Theoriegerüst für religiöse Toleranz und Gewissensfreiheit gegeben hätte. „In Polen selbst wurde über die theologischen Grundlagen der Toleranz eigentlich kaum reflektiert. [...] Wenn überhaupt, dann ging es um die Frage, wie Häretiker zu bestrafen seien“³⁸⁴ – eine Argumentation, die jener Gaunts zur „selbstverständlichen Toleranz“ im Osmanischen Reich sehr ähnlich ist. Brüning stellte deshalb die berechtigte Frage, inwieweit das Fehlen ernster und dauerhafter Konflikte nicht eher als mit einem „nicht“ mit einem „noch nicht“ zu erklären wäre. „Alltägliche Animositäten, oft geboren aus gegenseitiger Unkenntnis, und damit Potentiale für späteren Fanatismus gab es genug“³⁸⁵. Im Gegensatz zum Augsburger Religionsfrieden, schreibt Michael Müller, gewährte die Warschauer Konföderation nämlich zwar dem einzelnen, aber eben nicht dem protestantischen Bekenntnis als Ganzem den Schutz des Reichsrechts und der Ständeverfassung – was laut Müller den besonderen Charakter dieses Abkommens unterstreicht. So konnte es nicht zu einer dauerhaften kirchenorganisatorischen Verankerung des Protestantismus kommen. Stattdessen blieb sein kirchliches Überleben von dem individuellen Engagement weltlicher Protektoren abhängig³⁸⁶.

³⁸¹ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 73.

³⁸² Vgl. Ebd., 74.

³⁸³ Vgl. Ebd., 111.

³⁸⁴ Ebd., 126.

³⁸⁵ Ebd., 133.

³⁸⁶ Vgl. Michael G. Müller, *Der Consensus Sendomirensis – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert*. In: Joachim Bahlcke, Karen Lambrecht, Hans-Christian Maner (Hg.), *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* (Leipzig 2006), 403.

3.2.3. Die Situation der Juden in Polen-Litauen

Die ersten Juden im polnisch-litauischen Raum lassen sich bereits zu Beginn des 12. Jahrhunderts nachweisen und seit Mitte des 13. Jahrhunderts wanderten sie zunehmend in polnisch-litauische Städte ein. Einen Höhepunkt erreichte der Zustrom allerdings mit der Ankunft der Ende des 14. Jahrhunderts aus westdeutschen und Mitte des 15. Jahrhunderts aus ostdeutschen Gebieten vertriebenen Juden. Ihr rechtlicher Status wurde in Privilegien (1264, 1434) geregelt, wonach sie den Schutz des Landesherrn genossen, eine eigene Gerichtsbarkeit besaßen und Selbstverwaltung und gewisse Vorrechte im Handel – nicht unähnlich der Organisation der osmanischen *millets*. Sie arbeiteten in Kleinhandel, Geldverleih, Handwerk, Pächter von Gasthäusern und Mühlen, sowie als Verwalter von Latifundien. Diese hauptsächlich aus dem deutschen Sprachraum zugewanderten Juden assimilierten sich sprachlich nicht an das Polnische, sondern entwickelten eine Verkehrssprache des Jiddischen³⁸⁷. Sie bildeten zu Beginn eine zahlenmäßig kleine Gruppe in Polen-Litauen, die aber beständig wuchs. Vertrieben aus den verschiedenen Ländern Europas (aus England 1290, aus Frankreich 1394, aus Spanien 1492, aus Portugal 1496) und aus den deutschen Fürstentümern, „fanden sie in Polen einen sicheren Zufluchtsort“³⁸⁸, wie Tazbir 1977 schrieb.

In den 1650er-Jahren betrug die Zahl jüdischer Bewohner im Osmanischen Reich zwischen 300.000 und 350.000. In Polen-Litauen lebten zu dieser Zeit etwa 450.000 Juden. Zusammen beherbergten diese beiden Länder also den Großteil der weltweiten jüdischen Bevölkerung³⁸⁹. Die bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts andauernde Prosperität und relative Rechtsicherheit der polnisch-litauischen Juden wurde erst 1648 nachhaltig erschüttert, als die Juden im Zusammenhang mit den Kosakenaufständen gegen das polnisch-litauische Königreich das bis dahin schwerste Pogrom erlebten. Das Massaker forderte weit über 100.000 Opfer und die wirtschaftliche und soziale Basis der Juden wurde weitgehend vernichtet³⁹⁰. Der Fokus soll hier jedoch auf dem 16. Jahrhundert, dem „Goldenen Zeitalter“ in Polen-Litauen, liegen. Noch 1999 konstatierte der Herausgeber des „Studienhandbuch Östliches Europa“ Harald Roth, dass die Forschung zu den Juden in Ostmittel- und Südosteuropa in weiten Teilen noch unzureichend und gesicherte Aussagen oft schwer zu treffen seien. Übergreifende Darstellungen fehlten genauso wie Quellen- und Bestandsübersichten. Die historische

³⁸⁷ Vgl. Ralph Tuchtenhagen, Juden. In: Harald Roth (Hg.), Geschichte Ostmittel- und Südeuropas (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999), 473.

³⁸⁸ Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 10.

³⁸⁹ Vgl. Gaunt, Toleration in the Early Ottoman Empire, 27.

³⁹⁰ Vgl. Tuchtenhagen, Juden, 473.

Beschäftigung mit dem Judentum in den Ländern Südosteuropas gewinne jedoch zunehmend an Bedeutung³⁹¹.

Trotz seiner Grundhaltung, dass Polen-Litauen ein „Hort der Toleranz“ gewesen sei, erwähnte Tazbir auch Fälle, in denen die jüdische Religion als Vorwand für die nicht erfolgte Verleihung des Bürgerrechts angeführt wurde, wobei er als eigentlichen Grund dafür die Furcht vor wirtschaftlicher Konkurrenz angab. „Niemals war jedoch eine andere Nationalität in der Adelsrepublik eine Barriere, die es unmöglich machte, die Stadtbürgerschaft zu erhalten“³⁹². Tazbir beschrieb auch die wichtige Rolle der gebildeten Juden, von denen manche hohe Ämter im Staat bekleidet hätten. Unter der Obhut Sigismunds I. (1506-1548) kam es auch zu einer wirtschaftlichen Blüte der jüdischen Gemeinden und sie genossen „völlige Selbstverwaltung“, die sich sowohl auf religiöse Angelegenheiten als auch auf die Fragen der Sozialfürsorge, des Schulwesens und der Justiz erstreckte³⁹³. Tazbir Wortwahl stützt auch hier den Gesamteindruck, dass es die Juden in Polen-Litauen im Vergleich zu anderen Ländern besser gehabt hätten.

Heidemarie Petersen definiert in ihrem Beitrag zum Sammelband „Krakau, Prag und Wien“ aus dem Jahr 2000 als Ziel ihrer Forschung, das Selbstbild der Krakauer Juden Ende des 16. Jahrhunderts in ihren Beziehungen mit Nichtjuden. Dazu untersuchte sie Responsen sowie andere Materialien aus der Krakauer Gemeindeverwaltung³⁹⁴: „Hinweise auf eine bestimmte Einstellung zur städtischen Umgebung der Judengemeinde lassen sich überall dort vermuten, wo die Bestimmungen über den unmittelbaren Kreis jüdischer Interna – d.h. Fragen der Religionsausübung und des innerjüdischen Gerichtswesens – hinausgehen“³⁹⁵. So hätten sie versucht, als „geschlossene Gruppe“ in Erscheinung zu treten, wenn es um Streitfälle mit Nichtjuden ging³⁹⁶. Ihre Autarkie behaupteten sie dadurch, dass sie von außen auferlegte Beschränkungen internalisierten, indem diese von der Gemeindeführung als selbst gesetzte Norm neu formuliert wurden³⁹⁷. Es ging ihnen darum, eine praktische Einstellung gegenüber

³⁹¹ Vgl. Roth, Studienhandbuch Östliches Europa, 477.

³⁹² Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 69-70.

³⁹³ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 84-85.

³⁹⁴ Vgl. Heidemarie Petersen, Jüdisches Selbstverständnis im städtischen Kontext: Die Gemeindeordnung der Krakauer Juden aus dem Jahr 1595. In: Marina Dmitrieva, Karen Lambrecht (Hg.), Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000), 131.

³⁹⁵ Ebd., 136.

³⁹⁶ Vgl. Ebd., 138.

³⁹⁷ Vgl. Ebd., 139.

den Mitgliedern der nichtjüdischen Gemeinschaft zu finden, ohne die konstituierenden Prinzipien der eigenen Gruppenidentität in Frage stellen zu müssen. Ziel war nicht eine „Integration“ in den sozialen und kulturellen Raum der christlichen Gesellschaft, sondern eine „friedliche Koexistenz“³⁹⁸. Petersen gebrauchte den Toleranzbegriff also in diesem Zusammenhang nicht, sondern ihr Fokus liegt auf dem praktischen Umgang der jüdischen Gemeinde mit – teilweise als Diskriminierung auslegbaren – Bestimmungen der Krakauer Stadtverwaltung.

Karin Friedrich stellte sich im gleichen Band wie Petersen die Frage nach „der Rolle der multinationalen Hauptstadt Krakau für die Entwicklung des Vielvölkerstaats Polen-Litauen“, in dem die Juden eine wichtige Rolle spielten. Sie betonte dabei, dass die Aufnahme in den Adel zwar das „Maß und Ziel“ städtischer Aspirationen darstellte, den Juden allerdings verwehrt blieb³⁹⁹:

„Trotz der integrierenden Funktion des Stadtpatriotismus, der Ratsinstitutionen und Zünfte, der Kirche und des gemeinsamen Ehrgeizes der Ratselite, einmal in den Adel aufzusteigen – ein Merkmal, das übrigens für das europäische Bürgertum allgemein galt und keineswegs auf ein besonders ‚feudal‘ geprägtes polnisches Bürgertum hinweist –, wäre es falsch, ein ausschließlich harmonisches Bild von der multi-nationalen Koexistenz zu entwerfen.“⁴⁰⁰

Es kam zu diesem Zweck zu einer zwanglosen „Selbst-Polonisierung“ des nicht-polnischen Bürgertums Krakaus⁴⁰¹, jedoch wurde einer Gruppe die Integration aufgrund ihrer Religion vollständig verwehrt, nämlich den Juden⁴⁰². 1495 waren viele aus Krakau vertrieben und in die Nachbarstadt Kazimierz umgesiedelt worden, wie Friedrich erläuterte. Davor gab es in Krakau aber weder ein Ghetto, noch den in Europa weit verbreiteten Zwang, den Judenstern zu tragen und auch danach wohnten weiterhin einige jüdische Familien in Krakau und betrieben Geschäfte⁴⁰³. Die Stadtbevölkerung setzte sich neben Polen, Litauern und Ukrainern (Ruthenen) aber auch zu einem guten Teil aus Deutschen, Armeniern und eben Juden zusammen, außerdem aus Engländern, Schotten, Ungarn, Niederländern und Böhmen. „Alle

³⁹⁸ Vgl. Petersen, Jüdisches Selbstverständnis im städtischen Kontext, 141.

³⁹⁹ Vgl. Karin Friedrich, *Cives Cracoviae: Bürgertum im frühneuzeitlichen Krakau zwischen Stadtpatriotismus und nationaler Pluralität*. In: Marina Dmitrieva, Karen Lambrecht (Hg.), *Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000), 145.

⁴⁰⁰ Ebd., 152.

⁴⁰¹ Vgl. Ebd.

⁴⁰² Vgl. Ebd., 156.

⁴⁰³ Vgl. Ebd., 157.

diese Gruppen unterlagen keinerlei Diskriminierung wegen ihrer Nationalität, sie erfreuten sich einer umfassenden Selbstverwaltung und genossen schließlich volle Religionsfreiheit“⁴⁰⁴. Aussagen wie diese von Tazbir fanden sich in der späteren Fachliteratur nicht mehr.

Friedrich schrieb diesbezüglich etwa über die widersprüchlichen Gesetze des Königs: „Einerseits genoß die Judengemeinde gegen gewisse Abgaben königlichen Schutz, andererseits bestätigten die polnischen Monarchen regelmäßig städtische Privilegien „*De non tolerandis Judaeis*“, die das autonome Leben und die Freiheit der Juden einschränkten oder unterbanden“⁴⁰⁵. Nachdem Sigismund I. im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts auf Betreiben der Geistlichkeit Wohnverbote und andere diskriminierende Dekrete gegen Juden verabschiedet hatte, dies aber zu einer wirtschaftlichen Beeinträchtigung des Krakauer Handels führte, wurden diese Gesetze umgehend wieder aufgehoben. Meistens verstärkten die königlichen Städte Polens ihre antijüdische Gesetzgebung nämlich bloß in Krisenzeiten⁴⁰⁶. Friedrich streicht damit die praktischen Gründe für den variierenden Toleranzgrad gegenüber den Juden heraus: Wenn es wirtschaftlich schlecht lief, wurden sie als Sündenböcke bestraft; wenn es gut lief, verfuhr man tolerant und entgegenkommend.

„Dennoch war es die unübertroffene Diversität der Nationalitäten und Abstammungen der Krakauer Bürger, die der Stadt vom 15. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine Dynamik verlieh, wie sie auch anderen frühneuzeitlichen Metropolen im west-östlichen Schnittpunkt Europas eigentümlich war. Als Polen-Litauen sein ‚goldenes Zeitalter‘ erlebte, hatte auch Krakau einen Anteil daran – aus eigener Kraft und durch das bunte, europäische Profil seiner Bevölkerung.“⁴⁰⁷

Den Umstand, dass die jüdischen oder die wenigen muslimische Händler Rivalen im Geschäftsleben darstellten und deren leichteste Abwehr rechtliche Einschränkungen waren, betonte auch Maria Bogucka. In der diesbezüglichen Debatte in Danzig im 16. Jahrhundert wurden rechtliche, politische, historische und ökonomische Argumente vorgebracht, nur selten hingegen theologische Motive⁴⁰⁸. In der Praxis hätte der Stadtrat von Danzig jedoch häufig ein Auge zugedrückt, wenn es um die Tätigkeiten von Personen in der Stadt ging, die

⁴⁰⁴ Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 69.

⁴⁰⁵ Friedrich, Stadtpatriotismus und nationale Pluralität, 158.

⁴⁰⁶ Vgl. Ebd., 158-159.

⁴⁰⁷ Ebd., 161.

⁴⁰⁸ Vgl. Maria Bogucka, Religiöse Koexistenz – Ausdruck von Toleranz oder von politischer Berechnung? Der Fall Danzig im 16. und 17. Jahrhundert. In: Joachim Bahlcke, Karen Lambrecht, Hans-Christian Maner (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Leipzig 2006), 532.

nach dem Gesetz diskriminiert waren. Dies belegt Bogucka mit Beispielen von Juden, die von einflussreichen Adligen protegiert wurden und sogar dem Fall eines „Türken“, der zu einer Zunft zugelassen wurde – Fälle, wo der Stadtrat öffentlich für Toleranz plädierte⁴⁰⁹. Wie Friedrich unterstrich Bogucka also die Willkür, mit der Toleranz geübt wurde – ein Punkt, der etwa bei Tazbir nicht erwähnt wurde. Der hier beschriebene Toleranzbegriff steht erneut in einem rein formalen Kontext, keineswegs in einem inhaltlichen. Es ging einzig und allein um das „Nicht-Diskriminieren“ der jüdischen Konkurrenz.

Brüning kritisierte, dass bisher kaum diskutiert wurde, ob die Bestimmungen der Warschauer Konföderation auch für die jüdischen oder muslimischen Bewohner des Reichs Gültigkeit hatten. Von Muslimen ist interessanterweise in der Fachliteratur zu Polen-Litauen, bis auf wenige ausnahmsweise beschriebene Einzelfälle, kaum je die Rede, zumal ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung verschwindend gering gewesen sein muss. So war auch laut Brüning ein jüdischer Adliger undenkbar, zumal sich die Toleranzregelungen ohnehin nur auf den Adel erstreckt hätten⁴¹⁰. Er bezeichnete deshalb das „Paradies für Juden“, als das Polen-Litauen oft gerühmt wurde, als „ein ärmliches Paradies – und ein bedrohtes dazu“. Plünderungen und Übergriffe eines christlichen Mobs hätte es bereits im Laufe des 15. Jahrhunderts wiederholt gegeben. „Die Rechtsstellung der Juden in Städten wie Krakau oder Lemberg war zwar weniger repressiv als in Städten des Westens – sie mussten beispielsweise keine besonderen Zeichen tragen – aber sie war immer noch mit Einschränkungen verbunden“⁴¹¹. Aufgrund ihrer Mittlerposition als Händler zwischen Stadt und Land gerieten sie oft zwischen die Fronten. Die Toleranz, von der in der Fachliteratur geschrieben wird, hatte also durchaus Grenzen, sobald die jüdische Konkurrenz zu erfolgreich wurde, beziehungsweise sich die gesamtwirtschaftliche Situation verschlechterte. Nachdem es keine jüdischen Adligen gab, hätten die jüdischen Gemeinden, vor allem in den Städten, zwar durchaus ihre Selbstverwaltung genossen – von einer Toleranz der christlichen Mehrheit gegenüber der jüdischen Minderheit, im Sinne von gleichberechtigter politischer Mitbestimmung, konnte jedoch nie die Rede sein.

⁴⁰⁹ Vgl. Bogucka, Religiöse Koexistenz, 532.

⁴¹⁰ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 129.

⁴¹¹ Ebd., 130.

3.2.4. Die Situation der protestantischen und orthodoxen Christen in Polen-Litauen

Das Christentum stand in seiner Geschichte immer wieder vor der doppelten Aufgabe, Toleranz zu erringen und Toleranz zu gewähren. Dabei verbanden sich jeweils religiöse und philosophische Voraussetzungen mit rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten⁴¹², wie oben bereits angedeutet. In Polen-Litauen war diese Doppelaufgabe insofern gegeben, als dass die katholischen Adligen beziehungsweise der König Toleranz gewähren konnten und die übrigen christlichen Konfessionen sie zu erringen suchten. Die moralische Seite gottesfürchtigen Lebens verband sich am Ende oft mit der Angst vor Aufruhr und Umsturz, die man in den Häretikern sah⁴¹³. Besonders im Calvinismus sorgte die Vorstellung, sich in einem endzeitlichen Kampf um die Seelen zu befinden, für Rigidität der politischen Anschauungen und zeitweise weitgehender Intoleranz gegenüber den in religiösen Fragen Andersdenkenden. Dennoch kann selbst hier nicht von einer zwangsläufig intoleranten Haltung der politischen Entscheidungsträger die Rede sein. Viele waren dennoch der Meinung, dass niemand zum Glauben gezwungen werden könne, wie Brüning bemerkt⁴¹⁴. Sehr wohl Gemeingut war aber der Gedanke, dass die konfessionelle Einheit für den Erhalt des Staatswesens wünschenswert und daher anzustreben sei⁴¹⁵. Brüning schlägt also vor, Polen-Litauen im sogenannten „konfessionellen Zeitalter“ nicht mehr bloß als rühmliche Ausnahme zu sehen, sondern als „mehr oder weniger spezifische Variation (Phänotyp) eines europäischen Themas“, weil dann seine Entwicklung in dieser Zeit besser zu erklären sei⁴¹⁶. Im 16. Jahrhundert wurde generell nicht versucht, Staat und Kirche auseinander zu halten, so wie das später in Zeiten der Aufklärung zum Ideal wurde⁴¹⁷.

Die orthodoxen Christen etwa waren von Gleichberechtigung „noch ein gutes Stück entfernt“⁴¹⁸, wie es Brüning formuliert. Tazbir behauptet hingegen, dass der orthodoxe Adel in Polen bereits im 15. Jahrhundert dieselben Privilegien wie der katholische genossen habe und wegen seines Glaubensbekenntnisses in keiner Hinsicht verfolgt worden sei. Den orthodoxen litauischen Fürsten jedoch wurde Zutritt zu Staatsämtern und zum großfürstlichen Rat verwehrt, wie Tazbir anmerkte. Diese Einschränkungen hob erst Sigismund II. August

⁴¹² Vgl. Galling, RGG, 933.

⁴¹³ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 39.

⁴¹⁴ Vgl. Ebd., 41.

⁴¹⁵ Vgl. Ebd., 42.

⁴¹⁶ Vgl. Ebd., 44-45.

⁴¹⁷ Vgl. Ebd., 52.

⁴¹⁸ Vgl. Ebd., 131.

1563 auf. Jedoch gab es immer noch Diskriminierungen von Orthodoxen in anderen Bereichen. Im gesamten Territorium war es nämlich verboten, orthodoxe Kirchen zu bauen und alte zu erneuern, obwohl dieses Verbot in der Praxis selten eingehalten wurde. Tataren, Armenier und Juden hatten diesbezüglich jedoch keine Einschränkungen⁴¹⁹. Es ist fraglich, warum Tazbir von „denselben Privilegien“ für Orthodoxe spricht, wenn er diese Aussage in der Folge durch zahlreiche diskriminierende Ausnahmen ergänzt. Sein Toleranzbegriff bezieht sich offenbar einzig auf eine Duldung ohne gewalttätige Verfolgung, nicht allerdings auf alltägliche gewaltlose Diskriminierungen. Vielmehr als über die orthodoxen Christen in Polen-Litauen wurde in der Forschung allerdings über die Situation der Protestanten geschrieben.

Der Kontakt mit der Lehre Luthers war in Polen-Litauen schnell, intensiv und ambivalent, sowohl beim einfachen Volk als auch bei den Adeligen. Ptaszynski nennt hierzu zahlreiche Einzelbeispiele. So schreibt er etwa, dass Sigismund I. 1526 die ersten lutherischen Pfarrer in Danzig mit Gewalt bekämpfte, während er zuvor gerade Lehensherr der ersten lutherischen Landesherren überhaupt geworden war – wodurch sich Widersprüche ergaben⁴²⁰. Es ist generell schwer, die genaue Zahl der Anhänger der Reformation in Polen-Litauen festzustellen, jedenfalls bildeten sie eine Minderheit der Bevölkerung. Unter den Adligen machten sie vermutlich etwa 16 bis 20 Prozent aus, für welche die Reformation, wie Tazbir betont, „vor allem ein Werkzeug im Kampf um politische Ziele“ darstellte, weniger um konfessionelle. Der Adel griff nur zu den Waffen, wenn es galt, die Standesinteressen gegenüber dem König zu verteidigen, oder um die Bauern in Schach zu halten. „Keine anderen Gründe, auch keine religiösen, konnten ihn zu einem Bürgerkrieg herausfordern“⁴²¹, befindet Tazbir. Ptaszynski streicht die Rolle des Königs in diesem Mächtenspiel heraus:

„Kurz zusammengefasst lässt sich feststellen, dass die Ereignisse der Jahre 1520-1530 gut zum allgemeinen Bild der europäischen Vor- und Frühreformation passen. Die Auseinandersetzungen wurden von der obrigkeitlichen Seite nicht nach Kategorien des Glaubens oder der Toleranz, sondern nach Kategorien der guten Ordnung („Concordia“) interpretiert. [...] Der Monarch strebte nach religiöser und konfessioneller Einheit, musste aber zwischen den Parteien vermitteln.“⁴²²

⁴¹⁹ Vgl. Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 6-7.

⁴²⁰ Vgl. Ptaszynski, *Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?*, 163-167.

⁴²¹ Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 98.

⁴²² Ptaszynski, *Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?*, 170.

Toleranz ist auch laut Brüning jedoch nie Selbstzweck, sie ist nie endgültig. Als Fernziel blieb zu dieser Zeit, seiner Ansicht nach, immer die Einheit im Glauben zu erhalten. „Aus diesem Grund droht der Toleranz dort Gefahr, wo man glaubte, um der Einheit willen nicht mehr warten zu können“⁴²³. Ungeachtet der Duldung wurde der eigene Wahrheitsanspruch nicht aufgegeben. Die Toleranz war somit durch „Vorläufigkeit“ gekennzeichnet⁴²⁴. Zur Zeit der Religionskämpfe betrachteten auch laut Tazbir alle beteiligten Glaubensgemeinschaften die Toleranz als notwendiges Übel, als vorübergehende Abweichung bis zu dem Augenblick, in dem es möglich sein werde, den Glaubensgegner zu überzeugen oder zu überwältigen, also auf diese oder jene Weise zur Kapitulation zu zwingen⁴²⁵. Wenn auch die Führer der Reformation ihren anfangs verkündeten Losungen von der Gewissensfreiheit nicht treu blieben, dürfte diese Bewegung doch für die Entwicklung der Toleranz, und zwar sowohl in theoretischer als auch praktischer Hinsicht, von grundlegender Bedeutung gewesen sein⁴²⁶. Bis Mitte des 16. Jahrhunderts wurden allein in Krakau ungefähr 30 Ketzerprozesse geführt, sie endeten jedoch vorwiegend mit einer Verwarnung der „Sünder“⁴²⁷. Brüning verortete „im Ganzen vorwiegend toleranten Polen-Litauen“ dennoch „Intoleranz vor Ort, im Kleinen“⁴²⁸:

„Politische Protagonisten entschieden sich heute für Großzügigkeit gegenüber den Ketzern, und nahmen die Großzügigkeit morgen zurück. Sie duldeten die einen, und vertrieben die anderen. Toleranz wie Intoleranz konnten jedenfalls, je nach der spezifischen Verbindung von Konfession, Ideologie und politischem Handeln, mehr oder minder nebeneinander bestehen.“⁴²⁹

Dieser Befund Brünings stellt gewissermaßen eine Synthese der Forschungsmeinungen bis 2008 dar. Die Hauptaufgabe des Herrschers bestand nämlich generell in der Herstellung des Friedens⁴³⁰, wie Ptaszynski erklärt. Die Stellung des Königs lässt sich laut ihm also weder als protestantisch noch als antiprotestantisch beschreiben, sondern als eine „Mischung pragmatisch motivierter Duldung und Einheitsstrebens“⁴³¹. Die öffentliche Toleranz reiche von beschränkter Duldung bis zu vollkommener, nur durch die allgemeinen Staatsgesetze

⁴²³ Brüning, *Unio non est unitas*, 54.

⁴²⁴ Vgl. Ebd., 57.

⁴²⁵ Vgl. Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 19.

⁴²⁶ Vgl. Ebd., 21.

⁴²⁷ Vgl. Ebd., 25.

⁴²⁸ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 60.

⁴²⁹ Ebd., 59.

⁴³⁰ Vgl. Ptaszynski, *Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?*, 170.

⁴³¹ Ebd., 171.

begrenzter Freiheit. Ihre Geschichte durchlaufe demnach drei Situationen: erstens die konfessionelle Staatseinheit (mit unterdrückten oder geduldeten Häresien), zweitens die konfessionelle Pluralität auf christlicher Basis und drittens die religiöse Neutralität (einschließlich des Atheismus). Die Übergänge zwischen den drei Situationen seien laut der RGG das eigentliche Thema der Toleranzgeschichte⁴³². Tazbir beschreibt den Beginn der Entwicklung der „polnischen Toleranz“ mit der Verurteilung von Zwangstaufen durch polnische Juristen Anfang des 15. Jahrhunderts, die sich im konfessionellen Zeitalter durch folgenden Gedanken übertrug: „Wenn Orthodoxe, Armenier, Tataren und Katholiken in Eintracht miteinander leben konnten, warum sollten dann nicht Lutheraner, Calvinisten oder Arianer neben ihnen toleriert werden?“⁴³³. So könnte laut Tazbir von der zweiten Stufe öffentlicher Toleranz gesprochen werden. Auch Ptaszynski war dieser Meinung:

„Dieses Modell der vorkonfessionellen Monarchie erlaubte es, mehrere Konfessionen oder sogar Religionen unter einer Herrschaft zu beheimaten. Es waren also ‚versöhnbare Unterschiede‘, die Konfessionen trennten, und die Grenze der Versöhnung bzw. Duldung stellte immer der öffentliche Kultus dar. Auf diesem Modell beharrten auch die protestantischen Adligen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. [...] Das Ziel des Adels bestand in der Anerkennung der Freiheit des privaten Kultus und der Aufhebung der Urteile der katholischen (bischöflichen) Kirchengerichte.“⁴³⁴

Zur Zeit der Reformation konnten so die politisch-rechtlichen Standesprivilegien ihre adligen Anhänger recht wirksam schützen⁴³⁵. Der Adel führte Mitte des 16. Jahrhunderts sowohl gegen die weltlichen (Magnaten) als auch die geistlichen Machthaber (Bischöfe) und nicht zuletzt gegen den König selbst einen Kampf um die führende Stellung im Staat. In diesem Kampf hätte eine Berücksichtigung der Glaubensunterschiede nur die Schlagkraft des Adels gegen die Standesprivilegien der Magnaten und des Klerus geschwächt. Die Rivalität mit dem Klerus erklärte Tazbir durch die „Habsucht der Geistlichkeit in weltlichen Dingen“, konkret den Kirchengütern oder dem Zehnten⁴³⁶, aber auch wegen deren Einmischung in die landesherrliche Gerichtsbarkeit⁴³⁷.

⁴³² Vgl. Galling, RGG, 934.

⁴³³ Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 12-13.

⁴³⁴ Ptaszynski, Religiöse Toleranz oder politischer Frieden?, 171.

⁴³⁵ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 17.

⁴³⁶ Vgl. Ebd., 33.

⁴³⁷ Vgl. Ebd., 34.

Der Toleranzdiskurs in der modernen Historiographie über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert verläuft generell entlang der Frage, was Toleranz überhaupt bedeutet. Hier wurden zahlreiche Ansätze präsentiert, wobei die meisten sich auf die pragmatische, rein formale Toleranz beziehen. Von dieser Toleranz profitierten allerdings in erster Linie die Adligen. In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass die Bauern in keiner Weise das Privileg der freien Religionswahl genossen.

4. Fazit – Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Diskurs

Die Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz gehört zu den großen gesellschaftlichen Herausforderungen der Neuzeit, schrieb Johannes Paulmann 2016⁴³⁸. Die Entwicklung von Toleranz sei aber keineswegs bloß eine Geschichte des stetigen Fortschritts vom Mittelalter bis zur Aufklärung. Es ging weniger um die Idee der Toleranz, als um die verfahrensmäßig abgesicherten Vorgänge, die gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisteten oder politische Herrschaft sicherten und dabei weder Eindeutigkeit noch Konsens in religiös-konfessionellen Angelegenheiten zwingend voraussetzten⁴³⁹. „Praktisch scheinen Entschiedenheit und Eindeutigkeit oft weniger hilfreich zu sein, um die Herausforderungen, die sich aus religiös-konfessioneller Verschiedenheit ergeben, zu meistern, weil sie Handeln erzwingen, das gesellschaftliche und politische Gegensätze eher vertieft“⁴⁴⁰. Diese Feststellung gilt auch für die historiographischen Diskurse über das Osmanische Reich und über Polen-Litauen im 16. Jahrhundert generell. Es scheint gerade diese Ambivalenz beziehungsweise mangelnde Eindeutigkeit in der Gesetzgebung der frühneuzeitlichen Reiche zu sein, die demnach eine Vielfalt an Abstufungen in der alltäglichen Praxis der Menschen ermöglichte, welche die Geschichtsschreibung bis heute bewegt und sie diskursanalytisch so interessant macht.

Es ging in dieser Arbeit in erster Linie um die historische Annäherung an die Problematisierung der Wirksamkeit von Toleranz in historisch fassbaren, gesellschaftlichen Zusammenhängen und nicht um eine theologische Auseinandersetzung mit dem Charakter der Toleranz. Aus diesem Grund wurden Bibel- oder Koranzitate in der Auswertung der Fachliteratur nur am Rande berücksichtigt, ebenso theologische Schriften der Kirchenväter oder ähnliches. Theologen und Juristen der Frühen Neuzeit stellten die Geltungsdauer gegenseitiger Toleranz, die sich Konfessionen schuldeten, unter den Vorbehalt der Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit. „Toleranz“ begriffen sie als Duldung auf Zeit⁴⁴¹. Tazbir schreibt diesbezüglich, dass die Theologen somit in der Regel nicht tolerant gewesen seien. Hätten sie das Sagen gehabt, „wäre es bald zur Vertreibung der

⁴³⁸ Vgl. Johannes Paulmann, Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz – eine gesellschaftliche und politische Herausforderung in der europäischen Neuzeit. Einleitende Bemerkungen. In: Johannes Paulmann, Matthias Schnettger, Thomas Weller (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016), 12.

⁴³⁹ Vgl. Ebd., 15.

⁴⁴⁰ Ebd., 16.

⁴⁴¹ Vgl. Schreiner, Toleranz, 601.

Glaubensgegner gekommen; im 16. Jahrhundert war keine herrschende Kirche tolerant“⁴⁴². Barbara Stollberg-Rilinger betont, dass es bei religiösen Konflikten nicht allein um Glaubenswahrheiten ginge, sondern auch um soziale Alltagspraxis und um politische Loyalitäten⁴⁴³, weshalb diese im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen. Auch Inalcik bemerkt diesbezüglich, dass sich die WissenschaftlerInnen im Laufe der Zeit von der Vorstellung verabschiedet hätten, es gäbe in sozialen Beziehungen unveränderliche gesetzlich vorgegebene Muster. Vielmehr gab es zahlreiche Ausnahmen zur Regel, lockerere reale Bedingungen als sie die Gesetzestexte vorschrieben und eine höhere soziale Mobilität als bisher angenommen⁴⁴⁴. Anzumerken ist dennoch, dass sich sowohl die christlichen Konfessionen als auch der Islam auf einen Absolutheitsanspruch beriefen, der Toleranz eigentlich zu einem Übergangsphänomen machte, wie mehrere hier zitierte Fachleute im Laufe der letzten Jahrzehnte betonten. Intoleranz sei jedoch keineswegs eine zwangsläufige Beigabe der Offenbarungsreligionen. Erst politische Faktoren, wie etwa die wahrgenommene Gefährdung der weltlichen, sozialen oder kirchlichen Ordnung, ließen sie im Hinblick auf Abweichler ambivalent werden⁴⁴⁵. Der Blick zurück zeigt allerdings, dass religiöse Pluralität in historischer Perspektive eher die Regel und religiöse Homogenität eher die Ausnahme war⁴⁴⁶.

Stollberg-Rilinger beschreibt einige Faktoren, die den Umgang mit religiöser Differenz beeinflussten. Als zentral befindet sie dabei den Ort der jeweiligen Religionsgruppe in der mächtropolitischen Gesamtkonstellation, also die Frage, ob eine religiöse Minderheit Rückhalt bei mächtigen auswärtigen Glaubensgenossen fand oder nicht. Dies sieht sie etwa als wesentlichen Grund für die dauerhaft prekäre rechtlich-politische Lage der Juden, die auf der ganzen Welt keine auswärtigen Herrscher des eigenen Glaubens hatten, die ihnen direkte oder indirekte Unterstützung gewähren hätten können⁴⁴⁷. Anders verhielt es sich mit den jeweiligen Minderheiten der christlichen Konfessionen, wie am Beispiel der Katholiken im Osmanischen Reich deutlich geworden ist, bei denen sich die außenpolitischen Beziehungen zum Papst zunächst negativ auf ihren praktischen Status auswirkten.

⁴⁴² Tazbir, *Geschichte der polnischen Toleranz*, 98.

⁴⁴³ Vgl. Barbara Stollberg-Rilinger, *Unversöhnte Verschiedenheit. Schlusskommentar*. In: Johannes Paulmann, Matthias Schnettger, Thomas Weller (Hg.), *Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016), 197.

⁴⁴⁴ Vgl. Inalcik, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 605-606.

⁴⁴⁵ Vgl. Brüning, *Unio non est unitas*, 47.

⁴⁴⁶ Vgl. Stollberg-Rilinger, *Unversöhnte Verschiedenheit*, 197.

⁴⁴⁷ Vgl. Ebd., 203.

Die Mängel, unter der diese Arbeit in Anbetracht der schwierigen Ausgangslage gelitten hat, wurden bereits in der Einleitung angedeutet. So lag etwa der Hauptfokus der untersuchten Fachliteratur auf den Städten der beiden Reiche – allein wegen der besseren Quellenlage. Außerdem bestand der Korpus, der mithilfe der historischen Diskursanalyse durchleuchtet wurde, fast ausschließlich aus deutsch- und englischsprachigen Werken, beziehungsweise Übersetzungen – mit all den damit einhergehenden Unzulänglichkeiten und Gefahren. Der Wandel in der Argumentation im Laufe der Zeit hinsichtlich der Verwendung des Toleranzbegriffs in der Fachliteratur ließ einige Tendenzen erkennen, deren wichtigste vermutlich die zunehmende Ausdefinierung des Begriffes „Toleranz“ an sich darstellt. So gebrauchten Tazbir und Inalcik vor den 1980er Jahren den Begriff deutlich leichtfertiger, als dies in der späteren Literatur der Fall war. Während Tazbir 1977 eines der Kapitel seines vielzitierten Buches noch „Auf dem Weg zur vollständigen Toleranz“ nannte, ohne auf die Ambivalenz dieses Begriffes näher einzugehen, versuchten die Fachleute in den nachfolgenden Jahrzehnten zunehmend ihre spezifische Auffassung von Toleranz zu erläutern, bevor sie *in medias res* gingen. Jedoch waren auch sie nicht vor Extremem gefeit, wie zahlreiche Beispiele belegen. Das eine Ende des Spektrums stellt dabei die leichtfertige Verherrlichung der Zustände dar, wie etwa bei Sezgin und Bicer (2006):

“Our overview of Islamic attitudes to people of other cultures and religions demonstrates a spirit of genuine pluralism. This, in fact, is the spirit behind many centuries of peaceful coexistence of peoples of different religions and cultures under Ottoman rule. The multinational, multicultural and multireligious system it established ensured tolerance and harmony among its peoples. It is a system often referred to in academic discourse on the dialogue and coexistence of civilizations. And especially so with regard to translating its exemplary features - religious and ethnic tolerance - providing peoples of different faiths, languages and races the possibility of living and working together in peace on the basis of equality, the rule of law and universal human rights, for only these would constitute a real culture of peace.”⁴⁴⁸

Demgegenüber stehen Fachleute wie Binswanger oder Ye’or, die zum in dieser Arbeit mehrfach zitierten anderen Extrem tendierend, das Osmanische Reich als gezielten Unterdrückungsapparat zeichneten, um ihre Ablehnung des Toleranzbegriffes im Zusammenhang mit dem *dhimmi*-Status zu betonen.

⁴⁴⁸ Sezgin/Bicer, *Foundations of Tolerance in Turkish Culture*, 412.

Die historische Diskursanalyse schien deshalb ein geeignetes Mittel zu sein, um sich auf die Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den jeweils gebrauchten Toleranzbegriffen zu begeben. Im Bewusstsein des „Gemacht-worden-Sein von Wirklichkeit, Wissen und Wahrheit“⁴⁴⁹ wurde jeder erreichte Erkenntnisschritt als Ausgangspunkt genommen, um neue Fragen aufzuwerfen und weitere Zweifel anzubringen. Landwehr schreibt über die Gefahr der Fokussierung auf einen Einzelbegriff:

„Ebensowenig sollten Aussagen zur Analyse von Einzelwörtern in der Tradition der Begriffsgeschichte hinreißen, denn es sind Sätze und Gedanken und nicht Wörter und Begriffe, durch die wir uns auf die Wirklichkeit beziehen. Sie legen das Wissen über die Welt frei, das ansonsten kaum expliziert wird, während eine Konzentration auf Einzelbegriffe nicht ausreichend berücksichtigt, daß die Bezeichnungen von Gegenständen und Sachverhalten immer in weitere Vorstellungen und Denkhorizonte eingebunden sind, die allein durch die Betrachtung einzelner sprachlicher Zeichen nicht erfaßt werden können.“⁴⁵⁰

Deshalb wurde in dieser Arbeit versucht, die Aussagen und Texte der Fachleute in ihrer Gesamtheit zu untersuchen. Die historische Diskursanalyse hat hier aber auch inhaltlich viele interessante Erkenntnisse gebracht. Wichtig war dabei vor allem, zu bedenken, dass die Verflechtung der religiösen Praxis mit der alltäglichen Lebenswelt, der gesellschaftlichen Struktur und der politischen Herrschaft, eine grundlegende Gemeinsamkeit vormoderner Gesellschaften war – so auch von jenen in Polen-Litauen und im Osmanischen Reich im 16. Jahrhundert. Religiöse Differenz führte zu vielerlei Konflikten und stellte darum eine Gefahr für die Stabilität der Herrschaft dar. Vor allem dort, wo sich bereits bestehende soziale, wirtschaftliche oder politische Gegensätze fanden, konnte ein religiöser Widerspruch rasch zum Kristallisationspunkt für eine antagonistische Gruppenbildung werden. Wesentlich dafür war auch stets die symbolisch-rituelle Markierung des Glaubensunterschiedes, an der sich die Anhänger der jeweiligen Gruppe gegenseitig erkennen und von den „Anderen“ abgrenzen konnten. Was dabei Ursache und was Wirkung war, ließ sich mitunter kaum auseinanderhalten⁴⁵¹. „Unsichtbare Grenzen“, wie Stollberg-Rilinger sie bezeichnete, verliefen schließlich nicht nur quer durch ein Reich, sondern auch quer durch einzelne Städte, Dörfer, Nachbarschaften und Familien⁴⁵². Das macht es schwer, einen allgemeinen Vergleich anzustellen. Dennoch lassen sich immerhin einige Parallelen beobachten und

⁴⁴⁹ Vgl. Landwehr, Historische Diskursanalyse, 171.

⁴⁵⁰ Landwehr, Geschichte des Sagbaren, 112.

⁴⁵¹ Vgl. Stollberg-Rilinger, Unversöhnte Verschiedenheit, 198.

⁴⁵² Vgl. Ebd., 197.

Vergleichsaspekte benennen. Einen der größten Unterschiede im Toleranzdiskurs der beiden Reiche fasst Gaunt wie folgt zusammen: „Since there was no aristocracy and nobility, the Ottoman state lacked the possibility, which existed in Poland, of noblemen protecting a favored minority from persecution“⁴⁵³. Jedoch waren die Juden in Polen-Litauen, da es dort keine jüdischen Adligen gab, kaum politisch vertreten und waren deshalb der stetig wechselnden Gesetzgebung durch die Obrigkeiten unterworfen. So betont etwa Brüning mehrmals die Ambivalenz und Willkür im Verhalten der Machthaber gegenüber den religiösen Minoritäten, weshalb er hier noch einmal zitiert sei:

„Politische Protagonisten entschieden sich heute für Großzügigkeit gegenüber den Ketzern, und nahmen die Großzügigkeit morgen zurück. Sie duldeten die einen, und vertrieben die anderen. Toleranz wie Intoleranz konnten jedenfalls, je nach der spezifischen Verbindung von Konfession, Ideologie und politischem Handeln, mehr oder minder nebeneinander bestehen.“⁴⁵⁴

Die weltlichen Obrigkeiten ihrerseits nahmen Konflikte in der Regel zunächst nicht primär als religiöses Problem wahr, sondern als Problem des Ungehorsams und als Störung des öffentlichen Friedens. Die Entwicklung solcher Konflikte hing nicht zuletzt von der Autorität, der Machtposition und der Strategie der Obrigkeiten ab, wobei es nicht bloß eine einheitliche Herrschaftsgewalt gab, sondern ein Gefüge unterschiedlicher, abgestufter und teilweise sogar konkurrierender Herrschaften⁴⁵⁵. Eine interessante Erkenntnis der vorliegenden Arbeit ist, dass die „Selbst-Polonisierung“⁴⁵⁶ des litauischen Adels – also seine Assimilierung – in der untersuchten Historiographie nicht in derselben Weise interpretiert wird, wie dies Binswanger und Ye’or im Falle des Osmanischen Reichs tun. Die beiden sehen nämlich in der Assimilierung christlicher oder jüdischer Kaufleute an die muslimische Kultur die heimliche Absicht des Sultans.

In Polen-Litauen, wo der es im 16. Jahrhundert zu einem Patt der Religionsparteien kam, wählte man für den politischen Umgang mit der religiösen Differenz die Herstellung eines Rechtsfriedensschlusses unter Ausklammerung theologischer Streitfragen. In der Warschauer Konföderation von 1573 wurde Religionsfreiheit als garantiertes ständisches Recht in der Landesverfassung verankert, nach dem Muster anderer ständischer Freiheiten. Dabei waren die Kontrahenten allerdings ständisch privilegierte Akteure, sodass die Religionsfreiheit als

⁴⁵³ Gaunt, *Toleration in the Early Ottoman Empire*, 42.

⁴⁵⁴ Brüning, *Unio non est unitas*, 59.

⁴⁵⁵ Vgl. Stollberg-Rilinger, *Unversöhnte Verschiedenheit*, 198.

⁴⁵⁶ Vgl. Friedrich, *Stadtpatriotismus und nationale Pluralität*, 152.

Privileg des Adels und nicht als individuelles Recht aller Bewohner des Reiches garantiert wurde⁴⁵⁷. Vertreter der privilegierten Schicht hatten in Polen-Litauen nichts zu befürchten, wenn sie eine andere Religion praktizierten als den Katholizismus, schrieb Tazbir bereits 1977⁴⁵⁸. Hierüber scheint weitgehend historiographischer Konsens zu herrschen, zumal alle ForscherInnen die Privilegien der Adligen beschrieben, die sie von den Untertanen unterschied. Wie erwähnt blieb jedoch der Adelsstand Juden und Muslimen generell verschlossen und damit auch alle mit ihm verbundenen Vorzüge. Im Osmanischen Reich galt dies zwar für die Juden, Christen konnten allerdings durch die in der Geschichtsforschung so heiß diskutierte *devsirme* (d.h. Knabenlese) durchaus höchste Staatsämter bekleiden.

Die Möglichkeiten von Integration im Sinne „versöhnter religiöser Verschiedenheit“ waren in der Frühen Neuzeit begrenzt, solange Recht, Politik und Religion nicht voneinander entflochten waren. „Versöhnte Verschiedenheit bedeutet ja weder, dass es keine religiösen Differenzen mehr gibt, noch, dass man sich darüber nicht mehr streitet, sondern vielmehr, dass man potentiell Streit in formalisierten und für alle Beteiligten gleichen rechtlichen Bahnen austrägt“⁴⁵⁹, schreibt Stollberg-Rilinger. Hierfür stellten die Warschauer Konföderation in Polen-Litauen und das *millet*-System im Osmanischen Reich, Versuche dar, die zwar in der Fachliteratur mal gelobt, mal kritisiert wurden, die aber dennoch zumeist als Gründe herangezogen wurden, warum das 16. Jahrhundert bis heute sooft als „Goldenes Zeitalter“ der beiden Reiche bezeichnet wird.

Die Hypothese, dass der Toleranzdiskurs über das Osmanische Reich hauptsächlich über die faktische Situation der *dhimmi* und das *millet*-System geführt werde, wurde bestätigt. Zu ergänzen wären hier die besonderen Bedingungen der *devsirme* und der *sürgün*, welche in der Forschung ebenfalls intensiv diskutiert werden. Der Toleranzbegriff wird dabei von den Fachleuten durchaus entlang der Koordinaten „Unterdrückung“ versus „Freiheit“ interpretiert. Für diese stehen besonders Binswanger und Ye’or, für jene besonders Sezgin und Bicer. Andere wählten allerdings einen nüchterneren Zugang zur Thematik, wie etwa Inalcik.

Die zweite Hypothese, nämlich, dass der Toleranzdiskurs über Polen-Litauen hauptsächlich über die Position und Rolle des Adels geführt werde, bestätigte sich zwar, muss aber um die unterschiedlichen Einschätzungen der Situation der Juden ergänzt werden. Zwar wurden die Privilegien nur an den Adelsstand und nicht an die relativ schlecht gestellten Bauern

⁴⁵⁷ Vgl. Stollberg-Rilinger, Unversöhnte Verschiedenheit, 200-201.

⁴⁵⁸ Vgl. Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, 38.

⁴⁵⁹ Stollberg-Rilinger, Unversöhnte Verschiedenheit, 203.

verliehen, jedoch war die Religion ein Faktor, der durchaus die Möglichkeit einer Erhebung in den Adelsstand verhindern konnte. Der Toleranzbegriff wird hier von den Fachleuten entlang der Koordinaten Ordnung und Frieden interpretiert, das heißt als formale Toleranz.

Bei der vorliegenden Arbeit war eine Einschränkung auf deutsch- und englischsprachige Literatur mangels sonstiger hierfür nützlicher Sprachkenntnisse des Verfassers notwendig. Eine Analyse der türkisch-, arabisch-, litauisch- oder polnisch-sprachigen Literatur würde weitere Facetten zu diesem Themenkomplex ergänzen. Die Methode der historischen Diskursanalyse sollte helfen, Strukturen im Sprechen und Schreiben über Toleranz in den beiden Reichen auf die Spur zu kommen, was zu Erkenntnissen über Gemeinsamkeiten und Unterschiede führte. Der ambivalente Toleranzbegriff an sich stellte zudem eine besondere Herausforderung dar. Seine Definition muss – dies ist eine zentrale Erkenntnis dieser Arbeit – immer in den Kontext der jeweiligen Zeit und der spezifischen gesellschaftlichen und politischen Situation gestellt werden.

Aus passiver aktive, beziehungsweise aus formaler inhaltliche Toleranz zu machen, bleibt eine ständige ethische Herausforderung. Am Begriff Toleranz haftet der Charakter grundsätzlicher Überholbarkeit durch idealere Formen zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhaltens. Bis heute ist die Sensibilität dafür gewachsen, dass es keine lücken- und interessenslose juristische Dogmatik gibt, mit deren Hilfe sich Grenzen politischer Toleranz präzise bestimmen lassen. Loyalität, die Grundvoraussetzung für den Zusammenhalt und die Funktionalität eines Gemeinwesens, kann nicht Gegenstand staatlicher Gesetzgebung und staatlicher Kontrolle sein, wie Schreiner meint⁴⁶⁰. Das *millet*-System beziehungsweise die Friedensverträge im 16. Jahrhundert konnten bloß die rechtlichen Voraussetzungen schaffen, in denen die Menschen dann aktiv Toleranz praktizieren konnten. In vielen Fällen geschah dies auch im Osmanischen Reich und in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert. Toleranz als Bedingung persönlicher und kollektiver Freiheit verdankt ihre politisch und sozial ausgleichende Kraft nämlich nicht der Stimmigkeit juristischer Konklusionen, sondern der Entschlossenheit, Interessensgegensätze auf der Grundlage gemeinsamer Wertüberzeugungen auszutragen⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ Vgl. Schreiner, Toleranz, 605.

⁴⁶¹ Vgl. Ebd.

5. Literatur

Michael *Angold*, The Fall of Constantinople to the Ottomans. Context and Consequences. Turning Points Series (Harlow 2012).

Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christian *Winkler*, Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Eine Vorbemerkung. In: Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christiane *Winkler* (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006) 9-11.

Karen *Barkey*, Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model. In: International Journal of Politics, Culture, and Society (19, 1, 2005) 5-19.

Karl *Binswanger*, Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma“ (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Ostens 23, München 1977).

Maria *Bogucka*, Religiöse Koexistenz – Ausdruck von Toleranz oder von politischer Berechnung? Der Fall Danzig im 16. und 17. Jahrhundert. In: Joachim *Bahlcke*, Karen *Lambrecht*, Hans-Christian *Maner* (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Leipzig 2006) 521-532.

Hans-Jürgen *Bömelburg*, Konfessionspolitische Deutungsmuster und konfessionsfundamentalistische Kriegsmotive in Polen-Litauen um 1600. Durchsetzung und Grenzen in einer multikonfessionellen Gesellschaft. In: Heinz *Schilling* (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 70, München 2007) 285-310.

Alfons *Brüning*, Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569-1648) (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 72, Wiesbaden 2008).

Richard *Clogg*, The Greek Millet in the Ottoman Empire. In: Benjamin *Braude*, Bernard *Lewis* (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 2: The Arabic-Speaking Lands (New York/London 1982) 185-209.

Amnon *Cohen*, Jewish Life under Islam. Jerusalem in the Sixteenth Century (Cambridge/London 1984).

Amnon *Cohen*, On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century. In: Benjamin *Braude*, Bernard *Lewis* (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 2: The Arabic-Speaking Lands (New York/London 1982) 7-19.

Roger *Crowley*, Konstantinopel 1453. Die letzte Schlacht (Stuttgart 2008).

Céline *Dauverd*, Cultivating Differences: Genoese Trade Identity in the Constantinople of Sultan Mehmed II. 1453-81. In: Mediterranean Studies Volume 23, No. 2, (Penn State University Press 2015) 94-124.

Georg *Eckert*, Toleranz. In: Friedrich *Jaeger*, Enzyklopädie der Neuzeit (13, Stuttgart 2008) 619-627.

Mark A. *Epstein*, The leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. In: Benjamin *Braude*, Bernard *Lewis* (Hg.), Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Volume 1: The Central Lands (New York/London 1982) 101-117.

Leila *Erder*, The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century. In: Middle Eastern Studies (Volume 11, No. 3, 1975) 284-301.

F. Asli *Ergul*, The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum? In: Middle Eastern Studies (48, 4, 2012) 629-645.

Rainer *Forst*, Toleranz und Anerkennung. In: Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christiane *Winkler* (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006) 78-83.

Rainer *Forst*, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (Frankfurt am Main 2003).

Karin *Friedrich*, Cives Cracoviae: Bürgertum im frühneuzeitlichen Krakau zwischen Stadtpatriotismus und nationaler Pluralität. In: Marina *Dmitrieva*, Karen *Lambrecht* (Hg.), Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000) 143-162.

Kurt *Galling*, RGG - Die Religion in Geschichte und Gegenwart (6, Tübingen 1957).

David *Gaunt*, Toleration in the Early Ottoman Empire. In: Egidio *Ivetic*, Drago *Roksandic* (Hg.), Tolerance and Intolerance on the Triplex Confinium. Approaching the “Other” on the Borderlands. Eastern Adriatic and Beyond. 1500-1800 (History, Economy and Society 5, Padua 2007) 15-44.

Fatma Müge *Göcek*, The Social Construction of an Empire: Ottoman State under Süleyman the Magnificent. In: Halil *Inalcik*, Cemal *Kafadar* (Hg.), Süleymân the Second and his Time (Istanbul 1993) 93-108.

Angelika *Hartmann*, Pluralismus und Toleranz aus Sicht des Islam. In: Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christiane *Winkler* (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006) 123-186.

Jörg K. *Hoensch*, Geschichte Polens. 7 Karten (Uni-Taschenbücher 1251, Stuttgart 1983).

Halil *Inalcik*, Foundations of Ottoman-Jewish Cooperation. In: Avigdor *Levy*, Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century (Syracuse 2002) 3-14.

Halil *Inalcik*, An economic and social History of the Ottoman Empire. Volume 1. 1300-1600 (Cambridge 1994).

Halil *Inalcik*, The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600 (London 1973).

Halil *Inalcik*, The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City. In: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23 (Washington 1969-1970) 229-249.

Cemal *Kafadar*, The Myth of the Golden Age: Ottoman historical Consciousness in the Post-Süleymânîc Era. In: Halil *Inalcik*, Cemal *Kafadar* (Hg.), Süleymân the Second and his Time (Istanbul 1993) 37-48.

Ivan *Kalmar*, Early Orientalism. Imagined Islam and the notion of sublime power (London/New York 2012).

Kamil Kıvanc *Karaman*, Decentralized coercion and self-restraint in provincial taxation: The Ottoman Empire, 15th–16th centuries. In: *Journal of Economic Behavior & Organization* (71, 2009) 690-703.

Reinhart Koselleck, Einleitung. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Bd. 1, Stuttgart 1972) XIII-XXVII.

Klaus Kreiser, Der Osmanische Staat 1300-1922 (München 2008).

Achim Landwehr, Foucault und die Ungleichheit. Zur Kulturgeschichte des Sozialen. In: Marian Füssel, Thomas Weller (Hg.), Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 15, 1, Frankfurt am Main 2011) 64-84.

Achim Landwehr, Diskurs und Wandel. Wege der historischen Diskursforschung. In: Achim Landwehr (Hg.), Diskursiver Wandel (Wiesbaden 2010) 11-30.

Achim Landwehr, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4, Frankfurt am Main ²2009).

Achim Landwehr, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 8, Tübingen 2001).

Reinhard Lauer, Hans Georg Majer, Osmanen und Islam in Südosteuropa. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014) 1-8.

Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert (Beck'sche Reihe 1572, München 2004).

Avigdor Levy, Introduction. In: Avigdor Levy, Jews, Turks, Ottomans. A shared History, Fifteenth through the Twentieth Century (Syracuse 2002) xvii-xxvi.

Hans Georg Majer, Südosteuropa im Osmanischen Reich. In: Reinhard Lauer, Hans Georg Majer (Hg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014) 9-36.

Michael G. Müller, Der *Consensus Sandomirensis* – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert. In: Joachim Bahlcke, Karen Lambrecht, Hans-Christian Maner (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikte in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Leipzig 2006) 397-408.

Tilman *Nagel*, Raja – ein Schlüsselbegriff islamischer Staatlichkeit und seine Geschichte. In: Reinhard *Lauer*, Hans Georg *Majer* (Hg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge 24, Berlin/Boston 2014) 37-102.

Julian *Nida-Rümelin*, Geleitwort. In: Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christiane *Winkler* (Hg.), Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa (Wiesbaden 2006) 7-8.

Charles H. *Parker*, Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies. In: *Journal of World History* (17, 3, 2006) 267-296.

Johannes *Paulmann*, Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz – eine gesellschaftliche und politische Herausforderung in der europäischen Neuzeit. Einleitende Bemerkungen. In: Johannes *Paulmann*, Matthias *Schnettger*, Thomas *Weller* (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016) 9-18.

Heidemarie *Petersen*, Jüdisches Selbstverständnis im städtischen Kontext: Die Gemeindeordnung der Krakauer Juden aus dem Jahr 1595. In: Marina *Dmitrieva*, Karen *Lambrecht* (Hg.), Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000) 131-142.

Donald E. *Pitcher*, An historical Geography of the Ottoman Empire from earliest Times to the End of the sixteenth Century (Leiden 1972).

Der große *Ploetz*, Die Enzyklopädie der Weltgeschichte (Freiburg im Breisgau ³⁵2008).

Maciej *Ptaszynski*, Religiöse Toleranz oder politischer Frieden? Verhandlungen über den Religionsfrieden in Polen-Litauen im 16. Und 17. Jahrhundert. In: Johannes *Paulmann*, Matthias *Schnettger*, Thomas *Weller* (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016) 161-178.

Maurus *Reinkowski*, Kryptojuden und Kryptochristen im Islam. In: *Saeculum* (53, 2003) 13-38.

Maria *Rhode*, Ein Königreich ohne König. Der kleinpolnische Adel in sieben Interregna (Deutsches Historische Institut Warschau, Studien 5, Wiesbaden 1997).

Harald *Roth* (Hg.), Geschichte Ostmittel- und Südeuropas (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999).

Minna *Rozen*, The Ottoman Jews. In: *The Cambridge History of Turkey: Volume 3 the Later Ottoman Empire, 1603-1839* (2006) 256-271.

Minna *Rozen*, A History of the Jewish Community in Istanbul. The formative Years, 1453-1566. *The Ottoman Empire and its Heritage*, Volume 26 (Leiden/Boston 2002).

Steven *Runciman*, Die Eroberung von Konstantinopel 1453 (München 2005).

Michael *Salewski*, Europa, der tolerante Kontinent? In: Christian *Augustin*, Johannes *Wienand*, Christiane *Winkler* (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa* (Wiesbaden 2006) 12-27.

Henryk *Samsonowicz*, Gesellschaftliche Pluralität und Interaktion in Krakau. In: Marina *Dmitrieva*, Karen *Lambrecht* (Hg.), *Krakau, Prag und Wien. Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 10, Stuttgart 2000) 117-130.

Heinz *Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. *Internationale Beziehungen 1559-1660* (Handbuch der Geschichte der Internationalen Beziehungen 2, Paderborn 2007).

Rudolf *Schlögl*, Hierarchie und Funktion. Zur Transformation der stratifikatorischen Ordnung in der Frühen Neuzeit. In: Marian *Füssel*, Thomas *Weller* (Hg.), *Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuzeitforschung* (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 15, 2011, Heft 1, Frankfurt am Main 2011) 47-63.

Jean-Claude *Schmitt*, Die Geschichte der Außenseiter. In: Jacques *Le Goff*, Roger *Chartier*, Jacques *Revel* (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft* (Frankfurt am Main 1990) 201-243.

Klaus *Schreiner*, Toleranz. In: Otto *Brunner*, Werner *Conze*, Reinhart *Koselleck* (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Bd. 6, Stuttgart 1972) 445-605.

Osman *Sezgin*, Ramazan *Biçer*, Foundations of Tolerance in Turkish Culture. In: The European Legacy (11, 4, 2006) 405-415.

Aryeh *Shmuelevitz*, The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa (Leiden 1984).

Jürgen *Spitzmüller*, Ingo H. *Warnke*, Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse (Berlin/Boston 2011).

Barbara *Stollberg-Rilinger*, Unversöhnte Verschiedenheit. Schlusskommentar. In: Johannes *Paulmann*, Matthias *Schnettger*, Thomas *Weller* (Hg.), Unversöhnte Verschiedenheit. Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessioneller Differenz in der europäischen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 108, Göttingen/Bristol 2016) 197-204.

Janusz *Tazbir*, Geschichte der polnischen Toleranz (Warschau 1977).

Yigit *Topkaya*, Augen-Blicke sichtbarer Gewalt? Eine Geschichte des „Türken“ in medientheoretischer Perspektive (1453-1529) (Paderborn 2015).

Ralph *Tuchtenhagen*, Litauen. In: Harald *Roth* (Hg.), Geschichte Ostmittel- und Südeuropas (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999) 244-250.

Ralph *Tuchtenhagen*, Juden. In: Harald *Roth* (Hg.), Geschichte Ostmittel- und Südeuropas (Studienhandbuch Östliches Europa 1, Köln/Weimar/Wien 1999) 473-474.

Bat *Ye'or*, Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude (Gräfelfing ²2005).

6. Anhang: Abstract

In der modernen Historiographie über das Osmanische Reich und in jener über Polen-Litauen wird, wenn vom 16. Jahrhundert die Rede ist, oft von einem sogenannten „Goldenen Zeitalter“ geschrieben. Dieser Ausdruck wird mit machtpolitischen, wirtschaftlichen und kulturellen Besonderheiten in diesem Jahrhundert in diesen beiden Reichen begründet und, nicht zuletzt, mit der praktizierten Toleranz anderen Religionen oder Konfessionen gegenüber. Belege hierfür sollen die Warschauer Konföderation in Polen-Litauen und das *millet*-System im Osmanischen Reich Beweise liefern, die aber in der Fachliteratur mal gelobt, mal kritisiert werden. In dieser Arbeit wurde deshalb, nach Erforschung der Geschichte des Toleranzbegriffs im Allgemeinen und einleitenden Erläuterungen zur politischen Geschichte der beiden Reiche im 16. Jahrhundert, mithilfe der Methode der historischen Diskursanalyse die moderne deutsch- und englischsprachige Historiographie seit den 1970er Jahren hinsichtlich des jeweils verwendeten Toleranzbegriffs durchleuchtet. Dabei lag der Fokus auch auf der Diskussion, ob überhaupt von Toleranz im Osmanischen Reich respektive im Polen-Litauen des 16. Jahrhunderts gesprochen werden könne, beziehungsweise wie sich diese jeweils manifestierte. Dabei ließ sich feststellen, dass die Faktenlage von den Fachleuten, gerade das Osmanische Reich betreffend, teilweise konträr interpretiert wird. Manche Missstände werden von islamfreundlichen Fachleuten als ungünstige Nebenerscheinung eines grundsätzlich toleranten Systems gesehen und von kritischen als eine vom Sultan bewusst geplante Zersetzungsmaßnahme der nichtmuslimischen Glaubensgemeinschaften interpretiert. Von jenen wird der Begriff Toleranz häufig gebraucht und seine Besonderheit in der frühneuzeitlichen Welt hervorgehoben und von diesen wird er als im Osmanischen Reich nicht existent verworfen und mit detaillierten Beschreibungen des Leidens der Nichtmuslime illustriert. Derart gegensätzliche Forschungsmeinungen fanden sich im Toleranzdiskurs über Polen-Litauen zwar nicht, doch auch dort führten religiöse Differenzen zu vielerlei Konflikten und stellten darum eine Gefahr für die Stabilität der Herrschaft dar. Vor allem dort, wo es bereits soziale, wirtschaftliche oder politische Gegensätze gab, konnte ein religiöser Konflikt rasch zum Kristallisationspunkt für eine antagonistische Gruppenbildung werden, wie das im konfessionellen Zeitalter auch im übrigen Europa häufig der Fall war. Der Adelsstand genoss dabei durchaus das Privileg der freien Religionswahl, was den Bauern nicht vergönnt war – ein Umstand den die Fachleute stets als faktische Beschränkung des Toleranzgedankens nennen. Es ging dabei weniger um die Idee der Toleranz als um die verfahrensmäßig abgesicherten Vorgänge, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisteten oder politische Herrschaft sicherten und dabei weder Eindeutigkeit noch Konsens in religiös-konfessionellen Angelegenheiten zwingend voraussetzten. Scheinbar hat gerade diese Ambivalenz in der Gesetzgebung der frühneuzeitlichen Reiche eine Vielfalt an Abstufungen in der alltäglichen Praxis der Menschen ermöglicht, welche die Geschichtsschreibung bis heute bewegt und sie diskursanalytisch so interessant macht.