

Zitierhinweis

Schmitt, Oliver Jens: Rezension über: Paschalis M. Kitromilides / Anna Tabaki (eds.), Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation / Relations Gréco-bulgares à l'ère de la formation des identités nationales, Athens: Institute of Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation, 2010, in: Südost-Forschungen, 71 (2012), S. 458-465, <https://recensio-stag.lorax.syslab.com/r/f1c33abe2e094094aa7425178a251e12>



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Historiographie

Greek-Bulgarian Relations in the Age of National Identity Formation. Hgg. Paschalis M. KITROMILIDES / Anna TABAKI. Athens: Institute of Neohellenic Research, National Hellenic Research Foundation 2010. 338 S., ISBN 978-960-9538-00-8, € 28,-

Die Periode zwischen ca. 1500 und dem frühen 19. Jh. wird in der außerregionalen historischen Südosteuropaforschung nur von wenigen Spezialisten bearbeitet und steht daher im Schatten der umfangreichen Forschungsdiskussionen zu Nationalismus und Modernisierung. Die einschlägige Forschung wird sehr intensiv in den Nationalhistoriographien Südosteuropas betrieben, deren Ergebnisse aber oftmals in nationalen Kontexten verharren und zudem oft bibliographisch außerhalb der betreffenden Länder schwer zu ermitteln sind. Dass diese technischen Bemerkungen auf keinen Fall Rückschlüsse auf die Qualität der Forschungen zur südosteuropäischen „Frühen Neuzeit“ (ein hier nur zum Zwecke der Anschlussmöglichkeit an Arbeiten zu anderen Teilen Europas verwendeter, auf den orthodox-osmanischen Balkanraum aber nicht mechanisch übertragbarer Begriff) erlauben, belegt auf eindruckliche Weise der hier zu besprechende Band. Paschalis Kitromilides, einer der profiliertesten Erforscher der balkanorthodoxen Welt unter osmanischer Herrschaft, hat Kenner der griechischen und bulgarischen Geistesgeschichte versammelt, um jenseits der Traditionen nationaler Gegnerschaft – die im Vorwort durchaus angesprochen werden – Formen vornationaler Gemeinschaften der orthodoxen Christen im südöstlichen Balkan herauszuarbeiten. Der Band ist in vier Teile gegliedert: I. Die Aufklärung und die Bildung nationaler Identitäten; II. Das Bulgarenbild in der griechischen Wissenschaft; III. Die griechisch-bulgarische intellektuelle Tradition; IV. Die Herausbildung von literarischen und künstlerischen Traditionen. Die Besprechung konzentriert sich auf den ersten Teil, der für die geschichtswissenschaftliche Diskussion bedeutsame Arbeiten enthält.

Schon der erste Aufsatz von PHILIPPE DETREZ, „Understanding the Pre-Nationalist Balkans: The ‚Romaic‘ Community“ (21-69), verdient eine genaue Betrachtung. Detrez zieht jene Kriterien heran, mit denen Eric Hobsbawm „popular protonation“ und Anthony Smith „Ethnie“ definiert haben, um das Wesen der von ihm beschriebenen (und postulierten) romäischen, d. h. balkanorthodoxen Nation zu bestimmen. Deren Rahmen war vom Osmanischen Reich und dessen rechtlichem Umgang mit der orthodoxen Kirche und Glaubensgemeinschaft vorgegeben. Als 1. Kriterium diskutiert Detrez den Namen der Gemeinschaft: Orthodoxen Christen standen zur Selbstbezeichnung vielfältige Varianten zur Verfügung: „Christ“, „Griechen“ (als europäisches Exonym, dazu das osmanische „Rum“ und die Termini „Romaioi“, „Ellin“, „Graikos“), „Bulgare“, „Serbe“, „Arnaut“. Detrez zeigt, dass vermeintliche Ethnonyme oft sozioökonomische Charakteristika hervorheben und nicht unbedingt die Zugehörigkeit zu einer Sprachgruppe – so bezeichnet „Bulgare“ im bulgarischen Raum den orthodoxen Dorfbewohner im Gegensatz zum „Gräk“, dem orthodoxen Städter. Letzterer war nicht zwingenderweise griechischsprachig, seine Lebensweise und sein Habitus waren jedoch griechisch und ließen ihm auch griechische Bildung – und damit die Sprache – anziehend erscheinen. Als „Bulgaren“ bezeichneten sich auch katholische Bulgarophone im bulgarischen Raum und in Siebenbürgen, die außerhalb der

balkanorthodoxen Welt standen. „Arnaut“ war die Bezeichnung für einen waffentragenden orthodoxen Soldaten oder Polizisten, „Vlache“ meinte den Viehzüchter. Die bekannten Begriffsdifferenzierungen im griechischsprachigen Milieu zwischen „Romaioi“, „Ellin“ und „Graikos“ werden hervorgehoben, ebenso die Tatsache, dass außenstehende Osmanen und Abendländer die Balkanorthodoxen mit den Sammelbezeichnungen „Rum“ bzw. „Griechen“ bestimmten und dabei keine Rücksicht auf sprachliche Binnendifferenzierung nahmen. Bei dieser von Orthodoxen und Außenstehenden verwendeten Begriffsvielfalt fällt es Detrez schwer, einen allgemein akzeptierten Gruppennamen in den Quellen festzumachen: Er bestimmt „Christ“ als den gängigsten Begriff für die Balkanorthodoxen im Osmanischen Reich, gefolgt von (bulg.) Gräk (Griechen) und (bulg.) Romej (Römäer). Es ist „for the sake of brevity“ (35), dass er anschließend von einer „römischen“ Gemeinschaft spricht. Noch schwieriger ist die Bestimmung eines gemeinsamen Gebietes dieser Gemeinschaft (Kriterium 2), wenn man das Raumdenken der Balkanorthodoxen heranzieht, denn dieses ging kaum über dörfliche bzw. kleinregionale Strukturen (gr. *patrida*, srb. *otadžbina*, bulg. *tatkovina*) hinaus, die zwischen „den Unsrigen“ und den „Anderen/Fremden“ unterschieden. Zwar waren Teile der balkanorthodoxen Gemeinschaft in- und außerhalb des Osmanischen Reiches mobil und oft landsmannschaftlich sowie in kirchlichen Beziehungen verbunden, doch hielt sie mehr der gemeinsame Glaube als der Bezug zu einem gemeinsamen Territorium zusammen. Der Glaube – als 3. Kriterium – ist das wohl unumstrittene Element von Detrez' Argumentation. Er zeigt, dass im osmanischen Balkan ein sakraler Symbolraum bestand, der auch die rumänischen Fürstentümer umfasste und starke Verbindungen nach Russland hatte. Religion diente als Abgrenzung und war somit gruppenbildend, nicht ausschließlich gegenüber den Muslimen, sondern vor allem gegen die Katholiken (und auch die Juden), die von der Mehrheit der orthodoxen Gelehrten und der breiten Masse der illiteraten Bevölkerung als eigentliche weltanschauliche Gegner und damit als Hauptbedrohung wahrgenommen wurden. Die römische Gemeinschaft besaß durch ihren Glauben und die ab 1767 alle Orthodoxen umfassende Verwaltung des ökumenischen Patriarchats eine starke innere Kohäsion und wurde von außen durch das Osmanische Reich stabilisiert, das der orthodoxen Kirche weitreichende Selbstverwaltung gewährte. Innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft im östlichen Europa arbeitet Detrez als 4. Kriterium eine Differenzierung zwischen Balkanorthodoxen und den Orthodoxen in Russland heraus, die er ebenfalls als identitätsbildend für eine römische Gemeinschaft ansieht. Der gemeinsame Glaube stützte sich auf gemeinsame Institutionen (Kriterium 5), die orthodoxe Kirche, vor allem das Ökumenische Patriarchat, das keine national griechische, sondern eine alle Balkanorthodoxen einbeziehende Einrichtung war. Detrez erwähnt in diesem Zusammenhang, dass von 97 Patriarchen von Konstantinopel zwischen 1453 und 1872 immerhin elf bulgarischer Herkunft waren und die Zahl der bulgarischstämmigen Metropolitane und Bischöfe stark unterschätzt worden ist. Im Anschluss an Olga Todorova sieht er im 15.-18. Jh. die „kosmopolitischste Periode“ in der Geschichte des Ökumenischen Patriarchats. Kritik an diesem sei nicht als Ausdruck nationaler Ablehnung griechischer Vorherrschaft zu deuten, da antiklerikale Töne bei Bulgaren wie Griechen verbreitet gewesen seien. Als 6. Kriterium bespricht Detrez das „Bewusstsein, zu einer dauerhaften politischen Einheit zu gehören oder gehört zu haben“: Hier stellt er fest, dass

außerhalb rein kirchengeschichtlicher Traktate im griechischen Milieu kaum Erinnerungen an Byzanz gepflegt wurden und auch im bulgarischen Milieu die mittelalterliche bulgarische Staatlichkeit weitgehend vergessen war. Bulgaren wie Griechen lehnten zudem eine Einbeziehung vorchristlicher Traditionen ab, die Bulgaren auch papstfreundliche Herrscher wie Zar Kalojan. Detrez schließt aus diesem Befund, dass sich das vorosmanische byzantinische Commonwealth nach dem Untergang balkanorthodoxer Staatlichkeit in eine neue Gemeinschaft verwandelte, in der einer auf der gemeinsamen Konfession beruhenden Gemeinschaft keine politische Grenzen mehr entgegenstanden. Daraus leitet sich die Frage nach einem handlungsbestimmenden Gefühl der Solidarität und Einheit ab (Kriterium 7) – dieses erkennt Detrez vor allem in den Aufständen gegen die Osmanen am Ende des 18. Jh. und vor allem zu Beginn des 19. Jh. Mit dem Russisch-Osmanischen Krieg von 1806-1812, dem Wirken der *Philike Hetaireia* und dem griechischen Aufstand von 1821 sind tatsächlich auch quantitativ beeindruckende Daten vorhanden, die auf ein gemeinsames politisches Handeln balkanorthodoxer Aktivisten hindeuten. Bulgarische Teilnehmer am Aufstand von 1821 bezeichneten die Konfliktparteien überwiegend mit den Begriffen „Christen“ und „Hagarener“, deutlich seltener mit „Griechen“ und „Türken“, während „bulgarisch“ als Begriff nur einmal aufscheint. Obwohl kein Mythos von einer gemeinsamen Herkunft bestand (Kriterium 8), möchte Detrez mit Bezug auf Begriffe wie „genos“ oder „rod hristianski“ (wieder im Kontext von 1821) ein Gemeinschaftsgefühl erkennen, das über rein religiöse Bindungen hinaus auch ein Denken in Kategorien von Verwandtschaft belege. Die Frage nach einer gemeinsamen Sprache (Kriterium 9) führt die Diskussion in die von nationalen Vorurteilen belastete Frage nach der Stellung des Griechischen im orthodoxen Balkan. Detrez sieht im Griechischen eine „ethnically ‚unmarked‘ language“ (55), die in mehr oder weniger archaisierender Form von Kirche und Gelehrten verwendet wurde und daneben als großregionale Handelssprache diente. Die Verstärkung des griechischen Sprachunterrichts und die begleitenden Aufrufe an nichtgräköphone Orthodoxe, Griechisch zu lernen (etwa von Daniel Moschopolites) deutet Detrez nicht als Strategie einer ethnischen Gräzisierung, sondern als Integration in einen balkanorthodoxen Kommunikationsraum, in dem Griechisch hohes Ansehen besaß und seine Beherrschung erheblichen praktischen Nutzen versprach. Den überethnischen Charakter des Griechischen als Medium für Kultus, Kultur, Handel und Wissenschaft erkannten die meisten der wenigen alphabetisierten Orthodoxen (noch 1881 konnten nur 3 % der bulgarischen Rekruten lesen) an: Zwischen 1750 und 1840 waren im bulgarischen Raum 1115 verschiedene griechischsprachige Bücher im Umlauf, aber nur 52 in bulgarischer Sprache. Detrez vergleicht das Griechische im balkanorthodoxen Raum mit dem Französischen im *Ancien Régime*, das als Verwaltungsinstrument der Elite gedient habe, von der Masse der ländlichen Bevölkerung aber nicht beherrscht worden sei. Vor diesem Hintergrund sei auch Rigas Velestinlis' Vorschlag zu verstehen, Griechisch zur Sprache einer künftigen orthodoxen Balkanrepublik zu erheben. Eine gemeinsame Kultur (Kriterium 10) macht Detrez schließlich im Kirchenbau und im kirchlichen Schrifttum (Damaskinen) fest, die beide eine starke Tendenz zur „Romäisierung“, d. h. zur Vereinheitlichung nach griechischen (und im Falle der Schriftlichkeit deutlich weniger kirchenslawischen) Vorbildern aufwiesen. In der Schlussdiskussion schränkt Detrez die Reichweite seiner These jedoch deutlich ein: An der „romäischen“ Protonation hatten

vor allem schriftkundige Städter teil. Sprachgruppenübergreifende Beziehungen bestanden im städtischen Milieu, in Zünften und besonders im Schulwesen sowie bei den mobileren Teilen der balkanorthodoxen Welt. Auch war das romäische Selbstverständnis „rather loose, open and unarticulated“ (67), doch gerade dies sei typisch für protonationale Gemeinschaften. Die romäische Gemeinschaft zerbrach am aufkeimenden Ethnonationalismus der kulturell dominierenden Sprachgruppe der Griechen. Wenn eine Protonation als Vorstufe einer modernen Nationsbildung verstanden wird, dann, so Detrez, habe den Balkanorthodoxen nur das französische Nationsmodell offen gestanden. Detrez' Modell nimmt an, dass religiöse Bindungen im vormodernen Balkanraum auf jeden Fall andere – auf Sprache und vorgestellte gemeinsame Herkunft beruhende – Identitätsbezüge überwogen hätten. Zwar schränkt Detrez ein, dass dies im dörflichen Milieu weniger der Fall gewesen sei, doch muss er auch für die gebildeten Kreise argumentieren (und die nicht immer eindeutige Evidenz daher in diesem Sinne deuten), dass die vielfältigen Deutungsmuster für Ethnonyme darauf hinwiesen, dass ethnische Bedeutungen weniger wichtig gewesen seien als andere, in erster Linie sozioökonomische. Sprachunterschiede seien sehr wohl wahrgenommen worden, aber nicht entscheidend für das Selbstverständnis gewesen. Seine Beispiele für ein primär auf der Konfession beruhendes Selbstverständnis sind überzeugend, doch spricht zumindest ein Beispiel eindeutig gegen seine Einschätzung des Verhältnisses von Ethnizität und Konfession: Der Namenswechsel der Albaner von „arbër“ zu „shqiptar“, fassbar ab 1700, erfolgte in einem ersten Schritt als Abgrenzung islamisierter Albaner gegen eine christliche Tradition, doch wurde das neue Endonym auch von nichtmuslimischen Albanern angenommen, die somit die sprachliche Abgrenzung gegenüber Griechen und Südslawen – mit denen sie im Falle albanischer Orthodoxer der gemeinsame Glaube verband – über konfessionelle Bezüge stellten. Auch wird die Erinnerung an die serbische mittelalterliche Staatlichkeit in ihrer Bedeutung doch unterschätzt, denn sie wurde im Aufstand von 1804 zu einer mobilisierenden ideellen Kraft, und zwar nicht nur bei den habsburgischen Serben: Karađorđe verwendete schon 1806 die Wappen von Serbien, Bosnien und Raška als Siegelmotiv, und auf den Fahnen erschienen die Wappen von Serbien, Triballien, Rama und Raška. Diese Motive waren gewiss der Stematographie des Hristofor Žefarović entnommen, und nicht alle vermochten sich dauerhaft zu halten. Dennoch sprachen serbische Abgesandte im Jahre 1808 einem russischen General gegenüber von der Erneuerung des mittelalterlichen serbischen Zarenreiches; und der nationale Gedanke erwies sich auch nach der Anfangsphase des Aufstandes als stark mobilisierend. Diese kurzen Bemerkungen sollen Detrez' Ausführungen keineswegs schmälern – sein Aufsatz bildet einen wichtigen Markstein in der Diskussion, an dem die künftige Forschung nicht vorbeigehen kann.

Auf den Aufsatz von RAĬA ZAĬMOVA, „Les images byzantino-bulgares de Peyssonnel (XVIII^e siècle)“ (71-81), folgt ein weiterer zentraler Text des Sammelbandes: VASSILIS MARAGOS, „The Nation of Faith: Partenij Pavlović and Aspects of the Orthodox Commonwealth“ (83-107). Maragos, Verfasser einer wichtigen Monographie zu Paisij Chilandarski und Sofroni von Vraca, stellt Partenij Pavlović als typische Figur des von Paschalis Kitromilides erarbeiteten und von Raymond Detrez ergänzten Modells eines balkanorthodox-osmanischen Commonwealths (in Anlehnung an Dimitri Obolenskys „Byzantine Com-

monwealth“) vor. Partenij Pavlović (ca. 1695-1760) hat in seinem bewegten Leben weite Teile dieses Commonwealth bereist und Stationen an orthodoxen Zentren außerhalb desselben eingelegt. Hauptquelle für sein Leben und seine Haltung zu den geistigen Strömungen seiner Epoche ist seine in kirchenslawischer Sprache abgefasste Autobiographie, die sowohl von der serbischen als auch von der bulgarischen Literaturwissenschaft für den eigenen Kanon beansprucht wurde. Partenij wurde in Silistra an der bulgarischen Donau geboren und durch einen aus Konstantinopel stammenden Lehrer, dann durch den Metropolit der Stadt, Hierotheos, einen bekannten Gelehrten mit Beziehungen nach Italien und der Walachei, auf traditionelle Weise unterrichtet. Wohl unter Ausnutzung dieser Beziehung ging Partenij an die Bukarester Akademie des Hl. Sava, wo er neben Griechisch auch Latein, Italienisch und Rumänisch lernte und in Gegenwart der Töchter des Fürsten Constantin Brâncoveanu predigte. 1719 verließ er Bukarest in Richtung Italien, wo er wegen seiner papstfeindlichen Äußerungen in Neapel körperlich gezüchtigt und dann ausgewiesen wurde. Seine Reise führte ihn auch nach Rom, Venedig, Florenz und Bari. Über Zadar und Korfu – wo er wohlwollend bemerkte, dass auch die Katholiken den Kalender alten Stils beachteten – wandte er sich nach Kastoria und Siatista, wo er bei dem Gelehrten Methodios Anthrakites Logik und Mathematik hörte. Als sein Lehrer wegen der Verbreitung Cartesianischen Denkens nach Konstantinopel vorgeladen wurde, setzte Partenij seine Wanderung fort, nach Ochrid, Sveti Naum und Moschopolis, dann durch Albanien nach Ulcinj und Bar. 1722 wirkte er als Lehrer für die südslawische Bevölkerung in Risan an der Bucht von Kotor und trat als Mönch in das Kloster von Savina bei Hercegnovi ein. Wieder geriet er in Konflikt mit katholischen Behörden und wich erneut ins osmanisch-orthodoxe Gebiet aus. Über Novi Pazar und Sarajevo begab er sich nach Belgrad, von wo aus er mit dem Patriarchen von Peć nach Wien reiste. 1728 wurde er in Karlowitz zum Priester geweiht. Weitere Reisen führten ihn nach Bukarest und Siebenbürgen, 1731 begleitete er den neuen Kirchenfürsten von Peć auf einen Kuraufenthalt nach Karlsbad. Ein Besuch der Leipziger Universität wurde ihm untersagt, so dass er über Dalmatien nach Peć reiste, wo er zwischen 1732 und 1737 lebte. In dieser Zeit besuchte er 1732 Montenegro, im darauffolgenden Jahr drei bulgarische Klöster und bereitete in Rila den Besuch des Patriarchen Arsenije IV. vor. Die Gründe für diese ungewöhnlich ausgedehnte Reise-tätigkeit sind, Maragos zufolge, unklar. Es wird jedoch deutlich, dass der dauernde Kontakt mit Nichtorthodoxen Partenij zu scharfer Abgrenzung veranlasste: Er kritisierte nicht nur die Katholiken in deren Territorium offen, in Shkodra mussten ihn örtliche Christen aus der Gefangenschaft freikaufen, und in Ochrid wurde er verhaftet, weil er entgegen des muslimischen Verbots das *Semantron* hatte schlagen lassen. Ein Schlüsselereignis in Partenijs Leben bildete der gescheiterte Aufstand der Orthodoxen des Kosovo unter Arsenije IV. und die traumatische Flucht von rund 20 000 orthodoxen Serben, von denen nur jeder Zehnte das rettende österreichische Gebiet erreicht haben soll (1737). Nach dem Verlust Belgrads zog sich Partenij zusammen mit seinem Patriarchen nach Karlowitz zurück, wurde 1741 als Priester der griechischen Kapelle nach Wien berufen, ging im folgenden Jahr nach Erlau, dann wieder nach Wien. 1746 lud ihn Constantin Mavrocordat nach Bukarest ein, doch wurde Partenij wegen des – unbegründeten – Verdachtes, in einen Anschlag auf den Fürsten verwickelt zu sein, 18 Monate in Temeswar in Haft gehalten. So folgte er einem

Ruf als Priester nach Ofen, wo er in steter Beziehung zu den serbischen Erzbischöfen blieb und diese zweimal nach Wien begleitete. 1751 stieg er zum Bischofsvikar von Karlowitz auf, wo er sein unruhiges Leben beendete. Seine geistige Welt befand sich in einem Spannungsfeld, das von Wien und dem jungen Petersburg, die beide die Balkanorthodoxen umwarben, sowie von Traditionalismus und der Auseinandersetzung mit abendländischer Wissenschaft und Philosophie im balkanorthodoxen Milieu gebildet wurde. Partenij stellte sich als überzeugten Orthodoxen dar, der in Katholiken verirrte Glaubensbrüder sah. Er verehrte Peter den Großen und verfasste eine „Hymne auf den russischen Adler“. Gerade weil er Russland nie bereist hatte, bewahrte er ein romantisierendes Bild der Stärke des Zarenreiches. Sein Mitarbeiter Zaharije Orfelin veröffentlichte 1772 in Venedig eine bedeutende Biographie Peters I. Der Blick in das ferne Russland hinderte ihn aber nicht an Treue zum österreichischen Staat, dem er viel stärker verbunden war – die österreichischen Soldaten, die im Siebenjährigen Krieg mit Russland gemeinsam gegen Preußen fochten, bezeichnete er als „unsrige“. Beide Kaiserreiche sah er als Teil der gottgegebenen Ordnung, die er nicht hinterfragte. Partenij war, trotz papstfeindlicher Äußerungen, kein Antiwestler, dafür war sein – gemäßigtes – Interesse an der Aufklärung zu bedeutsam. Intellektuell setzte er sich, ähnlich Sofroni von Vraca, wenig mit diesen Strömungen auseinander, doch erhoffte sich 1760 Isipos Moisiodax von Partenij Unterstützung für die Veröffentlichung von Muratoris Moralphilosophie in griechischer Sprache. Maragos stellt Partenij in Zusammenhang mit Gelehrten von Anthrakites bis Orfelin und zieht dann einen Vergleich zu Sofroni und Paisij, um die Bedeutung der nationalen und der konfessionellen Bindung zu diskutieren. Sie alle standen auf dem Boden der orthodoxen Tradition, doch finden sich bei Partenij keine abgrenzenden Bemerkungen gegenüber anderssprachigen Orthodoxen, während Paisij stark gegen Griechen und Serben polemisiert. Partenij stand aber sehr wohl in Beziehung mit serbischen Gelehrten wie Orfelin und Jovan Rajić, die in ethnonationalen Kategorien dachten. Wie Detrez betont auch Maragos, dass Männer wie Partenij sich der sprachlichen Unterschiede innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft bewusst waren, daraus aber kein primäres Kriterium für Identität schufen – er sah sich selbst nicht als Griechen, jedoch mit diesen in einer Konfessionsgemeinschaft vereint. Eine positive ethnische Selbstbezeichnung fehlt in seiner Autobiographie. Orthodoxie, die Bindung an die kirchenslawische Kultur und seine Einbindung in das griechische Kulturmilieu kennzeichnen seine geistige Welt. Damit sieht ihn Maragos als Teil einer „Orthodox Nation or Commonwealth, before the emergence of the defensive attitude taken by the Orthodox Church itself to protect the community of the faithful from the ideas of emerging nationalism“ (105). Der Aufsatz schließt mit einem Zitat aus Joseph Roths „Radetzky marsch“, dass der Nationalismus die neue Religion sei. Maragos bedauert, dass die orthodoxe „Nation“ am Nationalismus zerbrochen ist – und gibt damit den Grundtenor der wichtigsten Beiträge in diesem Band wieder. Partenij Pavlović verkörpert in seinen räumlichen und geistigen Bezügen in fast idealer Weise diesen *homo orthodoxus ottomanicus* – doch wie im Falle von Detrez' Arbeit gilt es festzuhalten, dass es sich um einen Angehörigen einer sehr kleinen Elite handelte, von deren Denken nur äußerst bedingt Rückschlüsse auf die überwältigende Mehrheit der analphabetischen orthodoxen Landbevölkerung gezogen werden dürfen, die an diesen Dimensionen der balkanorthodoxen Welt kaum teilhatten.

Der nächste herausragende Beitrag, von NADIA DANOVA, „Les anti-Lumières dans l'espace bulgare“ (109-130), wendet sich einem Thema zu, das über dem Interesse für die Aufnahme aufklärerischen Gedankenguts auf dem Balkan als Teil eines Europäisierungsprozesses, der in nationalen Narrativen eine bedeutende Stellung einnimmt, oft zu kurz kommt, nämlich den antiwestlichen Strömungen. Im bulgarischen Fall gingen diese Tendenzen zu großen Teilen von in Odessa ansässigen Gelehrten wie Vasil Aprilov (1789-1847) aus, die sich einer slawophilen Ideologie verschrieben hatten und das orthodoxe Russland dem Westen gegenüber als zivilisatorisch und moralisch überlegen betrachteten. Während bulgarische Gelehrte im Osmanischen Reich, die ihre Ausbildung an griechischen Schulen erhalten hatten, ihr Bild vom Abendland allmählich veränderten – vom „schismatischen“ bzw. „ketzerischen Europa“ hin zum „Europa der Aufklärung“, führten die Russophilen einen Feldzug gegen die „Westler“. Letztere pflegten ein positives Bild der städtischen Kultur und Lebensweise, bewunderten Wissenschaft und Philosophie und standen unter dem Einfluss griechischer Gelehrter wie Adamantios Korais, Gregorios Konstantas oder Daniel Philippides. Rajno Popovič (1773-1858), Übersetzer der orthodoxen Chrestoetheia, der äsopischen Fabeln und von Robin Crusoe, schloss sich in Fragen der sprachlichen Gestaltung den entsprechenden Ideen Korais' an. Von orthodoxen Traditionalisten hart angegriffen, bestritt er jeden Zusammenhang zwischen Bulgarien und Russland und polemisierte seinerseits gegen den Klerus. Gegen die Slawophilen in Odessa wandte sich auch Neofit Rilski (1793-1881). Neofit Bozveli, ebenfalls von Korais beeinflusst, griff die Elite der *čorbadžis*, die Phanarioten und die Geistlichkeit an und zeigte sich gegenüber Russland ebenfalls zurückhaltend (seine Schriften wurden von diesen Kritiken gesäubert ediert). Den besonderen Zorn der Slawophilen in Odessa zog sich Konstantin Fotinov zu, der 1842-1846 in Smyrna die erste bulgarische Zeitung namens „Luboslovie“ herausgab und in seiner „Allgemeinen Geographie“ Russland nicht jenen herausragenden Platz zuwies, den die Odessaer Bulgaren wünschten. Die Einbindung bulgarischer Gelehrter in habsburgische Bezüge verdeutlicht das Beispiel Ivan Dobrovskis, der 1849 in Wien nach dem Vorbild des „Hermes ho Logios“ eine bulgarische Zeitung begründete (Mirozrenie, 1850/1851). Dabei verband er aufklärerisches Gedankengut mit der Slawenschwärmerei eines Pavel Josef Šafařík und eines František Palacký und kritisierte vergröbernde Darstellungen der slawischen Welt in der abendländischen Presse. Er griff seinerseits zu okzidentalistischen Klischees, etwa wenn er behauptete, die Engländer hätten noch als Wilde in Wäldern gehaust, als die Chinesen längst eine Hochkultur besäßen. Ähnliches äußerte auch Georgi Rakovski: Die Deutschen hätten sich von Eicheln ernährt, als die Bulgaren bereits ihre eigene Schrift besessen hätten; die Bulgaren hätten unter „Krum dem Schrecklichen“ ein eigenes Recht gehabt, während „das heutige Europa noch sehr rückständig gewesen sei“ (129, Fn. 52). Danova sieht als Träger des antiaufklärerischen Gedankenguts in erster Linie die orthodoxe Kirche, hebt den starken Druck der slawophilen Gruppe in Odessa hervor und verweist auf den starken politischen Einfluss Russlands auf den bulgarischen Raum vor dem Krimkrieg.

Die weiteren Beiträge des Bandes seien hier nur mit ihren Titeln aufgezählt, was aber keine Aussage zu deren Wert bedeuten soll: IOANNIS KOUBOURLIS, „Les Bulgares dans les premiers textes de Constantinos Paparrigopoulos et de Spyridon Zambelios“ (133-145); SONIA MATTHAIOU, „Stephanos Koumanoudis' Perception of the Bulgarians: Convergences

with and Divergences from his Contemporaries“ (147-160); YURA KONSTANTINOVA, „Myths and Pragmatism in the Political Ideology of Dr Ivan Seliminski“ (163-179); PETYA YANEVA, „The Greek Archive of Constantin Fotinov: Lexical Peculiarities“ (181-187); SERGUEY IVANOV, „Nineteenth-century Bulgarian Translations of the Bible“ (189-207); NIKOLAY ARETOV, „Hellenic Mythology: Usages and Transformations in Bulgarian Literature from the Early Nineteenth Century“ (211-225); CLEO PROTOKHRISTOVA, „National Revival: Enlightenment Projects and Attic Tragedy in Bulgaria“ (227-237); ROUMIANA L. STANTCHEVA / PETKO SLAVEYKOV, „Athanasios Christopoulos et la succession des motifs anacréontiques dans la poésie bulgare“ (239-263); STESSI ATHINI, „N. S. Piccolos. L'épreuve du littéraire“ (265-284); ANNA TABAKI, „La formation de la tradition dramatique au fil du XIXe siècle. Nicolas Piccolos et Démosthène Misitzis“ (285-296); OURANIA POLYCANDRIOTI, „Pénélope Delta et la tradition stéréotype des Bulgares dans la littérature pédagogique pour enfants“ (297-311). Zu diesem wohl schwächsten Beitrag des Bandes sei angemerkt, dass er in nicht unproblematischer Weise die Rolle Penelopi Deltas bei der Verbreitung ausgesprochen abwertender antibulgarischer Stereotypen verharmlost, etwa wenn diese stark der „relation obsessionnelle“ Deltas zu dem Makedonomachen und Nationalisten Ion Dragumis zugeschrieben werden und Deltas Haltung in fast rührender Weise mit einem „nationalisme pur et honnête“ erklärt wird. Delta habe „die Idealisierung der Liebe mit der Idealisierung des Vaterlandes assoziiert“ (alle Zitate 301). Zwar erwähnt die Verfasserin im Folgenden die rassistischen Bulgarendarstellungen in griechischen Schulbüchern und der Publizistik sehr wohl, doch blendet sie die Konsequenzen dieses Denkens, nämlich den Vernichtungskrieg griechischer Einheiten gegen die makedobulgarische Bevölkerung im Ersten Balkankrieg und das griechische Vorgehen im Zweiten Balkankrieg aus. Der historischen Korrektheit halber sei angemerkt, dass in diesen Kriegen auch bulgarische Einheiten schwere Kriegsverbrechen begingen, doch fällt die beinahe ahistorische Argumentation des Beitrags aus dem Rahmen eines Bandes, der sich sonst auf hohem Niveau bewegt.

Seinem etwas konservativen Titel zum Trotz handelt es sich um einen bedeutenden Band, dessen 1. Teil wichtige Beiträge zur Debatte um protonationale Identitäten und zur Stellung von konfessionellen und ethnischen Selbstzuschreibungen bietet, vor allem aber das Konzept eines balkanorthodoxosmanischen Commonwealth, oder, wenn man sich der Diktion von Detrez anschließen möchte, einer „romäischen Protonation“ entwickelt, das zwar in einigen Bereichen zu konstruktivem Widerspruch anregt, im Ganzen aber der Balkanorthodoxie des 18. Jh. Konturen verleiht, die in der außerregionalen Forschung wesentlich stärker zur Kenntnis genommen werden sollten, als dies bislang der Fall ist.

Wien

Oliver Jens Schmitt