

Überlegungen zu Erinnerungsorten der Pomaken in Bulgarien

Franziska Schwittay / Martin Henzelmann

1. Einleitende theoretische Vorbemerkungen

Im vorliegenden Text werden exemplarisch zwei Räume betrachtet, die für die Pomaken in Bulgarien als Erinnerungsorte deklariert werden sollen. Erstens betrachten wir die Sonderrolle der Rhodopen als wichtige geographische Region, in der sich zahlreiche Eigentümlichkeiten der muslimischen Bevölkerung entfalten konnten, bevor wir zweitens das (nahezu) verschwundene Dorf Staro Debren nahe Goce Delčev am südwestlichen Fuße des Rhodopengebirges als Beispiel für eine konkrete und sichtbare Erinnerungskultur anführen wollen. Diese Beispiele können die facettenreiche Kulturgeschichte Bulgariens freilich nur minimal tangieren, sie sollen aber aufzeigen, welche Bedingungen dazu führen, dass es bestimmte Räume gibt, die vor allem für die muslimischen Bulgaren von herausragender Bedeutung sind.

In unserer Arbeit gehen wir vom konstruktivistischen Ansatz aus, den wir mit unseren Eindrücken aus Feldforschungen verbinden. In diesem Sinne ist zunächst einmal kollektive Identität als ein Konstrukt zu verstehen, welches das Selbstbild einer Gruppe prägt, während als Grundlage der Konstruktion kollektiver Identitäten häufig eine bestimmte gemeinsame Erinnerung dient. John R. Gillis stellt heraus, dass bereits die Vorstellung eines spezifischen Gedächtnisses herausragend ist, da so der Kerngedanke der Identität durch eine gemeinsame (imaginäre) Geschichte unterstützt wird (GILLIS 1994: 3). Als empirischer Soziologe geht Maurice Halbwachs der Frage nach, welche Faktoren Individuen in Gruppen zusammenhalten und skizziert, dass gemeinsame Erfahrungen und die Kommunikation unter den Mitgliedern für die Straffung einer eigenen Identität innerhalb einer Gruppe essentiell sind. Er kommt zu dem Schluss, dass es ein Gruppengedächtnis geben muss, welches nicht nur durch die Mitglieder selbst, sondern auch durch einen sozialen Rahmen stabilisiert wird. Das soziale Gedächtnis steht mit der Gruppe in einem gegenseitigen Wechselverhältnis: Erinnerungen erfahren stets soziale In-

teraktion und Bestätigung. Die Individuen innerhalb der Gruppe fungieren hierbei als Gedächtnisträger und die Kommunikation innerhalb des sozialen Rahmens ermöglicht ihnen überhaupt erst den Zugriff auf Gruppenerinnerungen. Individuelle Wahrnehmungen sind für Halbwachs dementsprechend nicht ohne den Rückgriff auf das Kollektiv möglich. Da der Mensch seine Erfahrungen mit anderen Menschen macht, befindet er sich in der Kommunikation und in der Identifikation im Austausch mit ihnen, um Geschehnisse aufrecht zu erhalten, was allerdings dann nicht mehr funktionieren kann, wenn sich der soziale oder politische Rahmen auflöst. Ethnische Gemeinschaften und soziale Gruppen orientieren sich beim Erinnern an räumlichen und zeitlichen Ankerpunkten, sodass ihr Gedächtnis stets raum- und zeitkonkret ist (HALBWACHS 1991: 2ff.). Der Historiker Pierre Nora knüpft an diesen theoretischen Überbau an, ihm zufolge wird das Gedächtnis durch die Gesellschaft manifestiert. Die Individuen in einer Gruppe identifizieren sich zeit- und raumübergreifend mittels gewisser Symbole und Zeichen und nehmen so an einem gemeinsamen Gedächtnis teil. Auf diese Weise entsteht eine Gruppenidentität, die unabhängig davon ist, ob sich die einzelnen Individuen persönlich kennen oder nicht (ASSMANN 2010: 132). In den 1980er Jahren entwickelten auch Aleida und Jan Assmann die Halbwachs'sche Theorie zum kollektiven Gedächtnis weiter. Sie differenzieren einerseits zwischen einem kommunikativen Gedächtnis, welches durch die alltägliche Kommunikation von Individuen untereinander entsteht und durch Erzählungen von Zeitzeugen an die nächste Generation weitergegeben wird. Der mitwandernde Zeithorizont dieses kommunikativen Gedächtnisses erstreckt sich demzufolge auf bis zu vier Generationen. Andererseits sprechen sie von einem kulturellen Gedächtnis, das aus festen Erinnerungsorten, also bestimmten historischen Fixpunkten besteht, an welche sich die Gesellschaft durch zeremonielle Traditionen erinnert. So wird die Weitergabe von Erinnerungen nicht vom Vergessen durch das Ableben der Zeitzeugengeneration bedroht (ASSMANN 2008: 117). Aleida Assmann spricht ferner vom kulturellen Gedächtnis, welches sie in den bewohnten Gedächtnismodus, das „Funktionsgedächtnis“, und den unbewohnten Gedächtnismodus, das „Speichergedächtnis“ unterteilt. Das Funktionsgedächtnis zeichnet sich dadurch aus, dass es gruppenbezogen, selektiv, wertebindend und zukunftsorientiert ist, während im Speichergedächtnis jene Erinnerungen kulminieren, die aktuell ihren Bezug zur Gegenwart verloren haben. Sie sind durch die Institutionen der Geschichtswissenschaften archiviert und können bei Bedarf wieder für das Funktionsgedächtnis abgerufen werden. Das Speichergedächtnis kann auf diese Weise als Reservoir eines

imaginären künftigen Funktionsgedächtnisses betrachtet werden (ASSMANN 2010: 134).

Tilmann Robbe grenzt die Begriffe Gedächtnisort und Erinnerungs-ort voneinander ab, er definiert Gedächtnisorte als Orte mit abgelegten Bedeutungsschichten, die durch archäologische Untersuchungen wieder freigelegt werden können. Erinnerungsorte sind hingegen einer *unaufhörlichen Aktualisierung* ausgesetzt (ROBBE 2009: 33). Der deutsch-französische Historiker François Étienne definiert Erinnerungsorte als *langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität* (ETIENNE/SCHULZE 2003: 17f.), welche sowohl in materieller als auch in immaterieller Form existieren können (BERGER/SEIFFERT 2014: 14). Sie sind in einen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kontext eingebunden und verändern sich entsprechend. Ausschlaggebend für die Existenz von Erinnerungsorten ist nicht ihre materielle Gegenständlichkeit, sondern ihre symbolische Funktion – ein ausgesprochen wichtiger Aspekt, der in unserer Studie belegt werden soll. Erinnerungsorte sind in diesem Sinne keinesfalls zwangsläufig als physisch existent und greifbar zu verstehen, sondern können auch immaterielles Gut wie etwa traditionelle Musik und Brauchtum beinhalten. Aleida Assmann merkt zudem an, dass Gedenkort durch gekennzeichnet sind, dass an ihnen „Vor-bildliches geleistet oder exemplarisch gelitten wurde“ (ASSMANN 2010: 328), was auch für die im dritten Kapitel präsentierte Fallstudie von herausragender Bedeutung sein wird. Die Aufgabe von Gedenkort besteht darin, einer Gruppe mit einer bestimmten Deutung der Vergangenheit eine Richtung für zukünftiges Handeln zu weisen, also dem historischen Geschehen einen kollektiven Sinn zuzuschreiben. Eine weitere Art von Erinnerungsorten sind die sogenannten *Generationenorte*. Assmann stellt heraus, dass eine feste und lange Verbindung von Familiengeschichten Orte mit einem besonderen Gedächtnis ausstattet. Die Besonderheit bei der Vorstellung der Generationenorte liegt darin, dass eine Familie über viele Generationen hinweg ohne Unterbrechungen an einem Ort gelebt haben kann.

Im Folgenden werden wir einige der hier skizzierten Aspekte aufgreifen und in der Kulturlandschaft der muslimischen Pomaken in Bulgarien verorten. Wir gehen dazu kurz auf einzelne Problematiken ein und widmen uns anschließend zwei Teilstudien.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten entstand eine beachtliche Fülle von Publikationen, die sich mit den Besonderheiten und Charakteristika der Pomaken und ihrer Kultur in Bulgarien beschäftigen und von denen hier nur einige exemplarisch genannt werden können. Allen voran fin-

den wir eine Vielzahl historischer Studien, die etwa die geschichtlichen Umstände aufarbeiten, unter denen sich der Islam in der Balkanregion und in den Rhodopen etablierte. So beschreiben bulgarische Autoren etwa die Bedeutung der osmanischen Register, in denen teilweise exakt dokumentiert wird, unter welchen Umständen die lokale Bevölkerung einer Konversion zum Islam zustimmte.¹ Hiermit stehen Untersuchungen zum politischen Alltag der Pomaken oder der politischen Instrumentalisierung im engen Zusammenhang, denn häufig werden sie unfreiwillig zum Zankapfel unterschiedlicher geopolitischer Interessen. Vor allem mit dem Erlangen der staatlichen Unabhängigkeit Bulgariens wurde schnell die politische Bedeutung erkannt, die die Auseinandersetzung mit den bulgarischen Muslimen im neu gegründeten Staat in sich birgt. Das Spektrum reicht hier vom Selbstverständnis der Bulgaren als christlich-orthodoxe Nation hinweg über Zwangstaufer der Pomaken,² die teilweise mit immensem Nachdruck veranlasst wurden, über eine gezielte Etablierung der patriotischen Organisation *Дружба „Родина“* in den Jahren 1937–1947, der staatlich orchestrierten und erzwungenen Änderung der Namen (KONSTANTINOV 1992, s. dazu auch weiter unten) bis hin zur Gründung der Partei ПОМАК im Jahre 2013, einem ganz bewusst ausgewählten Akronym für die *Патриотично обединение за многообразие, автентичност и култура*. Dieser komplexe historische und politische Rahmen öffnet ein weiteres Untersuchungsspektrum, welches sich der Frage der Identität und der selbstpostulierten Ethnizität, aber auch spezifischen Erinnerungsorten der Pomaken widmet. Sowohl im historischen Querschnitt als auch in stichprobenartigen Feldstudien fällt immer wieder auf, dass bei der Bevölkerung eine gewisse Flexibilität in der Zuordnung von identitären Selbsteinschätzungen attestiert werden kann (KARAGIANNIS 1997, 2005). Neben diesen Forschungsfeldern ergänzen Musik, Trachten und Folklore sowie Ethnographie und Anthropologie das Interessengebiet von Wissenschaftlern, die das Mosaik der authentischen pomakischen

-
- 1 So wird erläutert, dass die Misere der ländlichen Bevölkerung vor allem in den Rhodopen allgegenwärtig war. Dieser Umstand machte es nicht notwendig, sonderlichen Druck auf die damals noch christlichen Einwohner auszuüben, um sie vom islamischen Glauben zu überzeugen. Vielmehr notierten die Machthaber selbst in akribischer Detailarbeit, dass die rituale Verpflegung mit Kleidung und einem Stück Brot mitunter bereits ein hinreichendes Lockmittel für die Bevölkerung war, um die neue Religion anzunehmen und anschließend auch vom sozialen Aufstieg profitieren zu können (detailliert u. a. bei ДИМИТРОВ 1988, РАЙЧЕВСКИ 1998, РАДУШЕВ 2008 und КОВАЧЕВ 2010).
 - 2 Trotz sich immer wiederholender Schikanen durch örtliche Milizen konnten sich einige Dörfer wie Breznica nahe Goce Delčev eine Zeit lang der Assimilierung und der Namensänderung widersetzen (MYUHTAR-MAY 2014: 129).

Brauchtümer engmaschig dokumentieren.³ Zudem werden aktuelle Problemfelder wie etwa die Wechselwirkung von Identität und Tourismus in der Region untersucht.⁴ All diese Phänomene stehen in einem gewissen Spannungsfeld zueinander und bilden ein Kontinuum von Faktoren, die sich in unterschiedlicher Intensität auf die gegenwärtigen Konstrukte pomakischer Selbstwahrnehmung auswirken und gleichzeitig wegweisend für die Herausbildung von Erinnerungsorten betrachtet werden können, und das vor allem aus historischer Perspektive.

2. Die Rhodopen als kulturhistorisches Konstrukt genuiner (pomakischer) Erinnerung

Konzentriert man sich auf die Ansätze von Aleida Assmann, so wird schnell deutlich, warum die Rhodopen eine sehr wichtige Rolle in der *Erinnerungskultur* der Pomaken spielen: Sie sind ein besonderer Ort, der maßgeblich zur Herausbildung ihrer Identität als Muslime in einer speziellen Prägung beigetragen hat. Es besteht nach wie vor ein reges Interesse daran, sich mit dem Aufkommen, der Verbreitung und Auslebung des Islam vor Ort aus diachroner und aus synchroner Perspektive zu befassen.

2.1 Die Ausbreitung des Islam als kollektive Erinnerung

Die Konversion der Pomaken zum Islam stellt einen ersten wichtigen Baustein im Mosaik ihrer Erinnerungskultur dar. Man kann sogar sagen, dass sie überhaupt als zentrales Element geltend gemacht werden kann und somit als wesentliches Merkmal pomakischer Identität figuriert. Der Religionswechsel beginnt Ende des 14. Jahrhunderts und setzt sich bis zur nationalen Unabhängigkeit 1878 fort. Dies hat unterschiedliche Gründe, die relativ gut bekannt sind, denn authentische Aufzeichnungen aus der Zeit des Osmanischen Reiches dokumentieren beispielsweise den Straßen-, Brücken- und Wohnungsbau, aber auch den Islamisierungsprozess auf dem Balkan (БЕЛКОВ/ПАДУШЕВ 1988: 57). So werden in der bulgarischen Nationalbibliothek in Sofia über eine Million einzelne Zettel (sog. *Defteri*) und darüber hinaus noch mehr als 500 osmanische Register aufbewahrt (БЕЛКОВ/ПАДУШЕВ 1988: 57). Diese geben detailliert Aufschluss über den Alltag in der damaligen Zeit und über das Schicksal der lokalen

3 Vgl. hierzu etwa die Studien von БЪЛКАНСКИ 2007 und РОДОВА 2013.

4 Vgl. hierzu КИРЯКОВА-ДИНЕВА 2017.

Bevölkerung (КОВАЧЕВ 2010: 92). Es ist daher auch interessant, dass es keinen Nachweis dafür gibt, dass ein muslimischer Bevölkerungsanteil auf dem Territorium Bulgariens zwischen dem Jahr 680 und dem ausgehenden 14. Jahrhundert siedelte (ПЕТРОВ 2010: 16). Daher ist die Ausbreitung des Islam als später einsetzender Prozess aufzufassen, dessen Spezifika Cvetana Georgieva wie folgt darstellt:

„Най-ранните сведения за мюсюмани в родопските селища се откриват в османски данъчен регистър от 1499–1502 г. Техните жители са с български имена, а регистраторът ги определя като ‚невернишка рая‘, но в множество села са регистрирани единични случаи на ‚нови мюсюмани‘, записани като Али, син на Владислав, Елиас, син на Тодор, Бехадер, син на Георги, жители на съществуващото и днес помашко село Теплен в западния дял на планината [...]. От XVI в. в различните по тип османски документи броят на мюсюманите в Родопите непрекъснато се увеличава.“ (ГЕОРГИЕВА 1998: 288)

Das erklärt auch, warum man heute in Bulgarien die Pomaken oftmals als „bulgarische Muslime“ bezeichnet. Dies ist nicht nur auf ihre Sprache und Kultur, sondern auch auf die Informationen aus den osmanischen Dokumenten zurückzuführen (КАРАХАСАН-ЧЪНАР 2005: 124). Es lässt sich anhand dieser Belege nachzeichnen, welche grundlegenden Veränderungen in der damaligen Gesellschaft vom 15. bis zum 17. Jahrhundert stattfanden, die in Anlehnung an Strašimir Dimitrov rekonstruierbar sind: Ein Teil der lokalen Bevölkerung erkannte die neuen osmanischen Herrscher an und stellte sich in deren Dienste, wobei bereits im Laufe des 15. Jahrhunderts zahlreiche Übertritte zum Islam gleichzeitig eine Einreihung in die herrschende Klasse bedeuteten (ДИМИТРОВ 1988: 34). Zudem können kulturell-religiöse Probleme wie die Diskriminierung des Christentums (ДИМИТРОВ 1988: 34) als Gründe für die Konversion zum Islam genannt werden, was der Autor mit folgenden Worten erklärt:

„Османската обществена система като цяло се оказва така устроена, че да насилва хората да преминават към исляма. Пътят за отскубване от тази най-ниска степен на утнетеност минавал през ислямизацията. Новият мюсюманин се прехвърлял в по-горна социална категория, но се откривал и пътят за неговата етнокултурна асимилация.“ (ДИМИТРОВ 1988: 34)

Somit besteht ein ganz wichtiger Punkt darin, dass die osmanische Politik und ihr Umgang mit der nicht-muslimischen Bevölkerung als Hin-

tergrund für die starke Verbreitung des Islam in den Rhodopen gedeutet werden kann, gleichzeitig fungiert sie als Vorbote ethnokultureller Assimilation. Allerdings war das nicht der einzige Grund und auch nicht in jedem Fall der entscheidende, sondern vielmehr war es die bittere Armut, von der die Bevölkerung in den Rhodopen geprägt war. Asparuch Velkov und Evgen Raduŝev sprechen sogar davon, dass die prekäre Lebenslage der unterdrückten Bevölkerung sowie das Fehlen eines existenziellen Minimums ein Grundmotiv für den Übertritt zum Islam darstellten (ВЕЛКОВ/РАДУШЕВ 1988: 61). Ein Ausweg aus dieser Misere konnte deshalb im Religionswechsel gesehen werden, da diejenigen, die den Islam neu angenommen hatten, sofort um Lebensmittel oder um Kleidung bei den Machthabern bitten durften. Dafür gibt es zahlreiche Belege, so beispielsweise die Bitten einiger Konvertiten um ein Stück Brot oder um rituelle Kleidung.⁵ Hinzu kamen schon zu Beginn der osmanischen Herrschaft ganz bestimmte Druckmittel, um die lokale Bevölkerung zu kontrollieren:

„Die Bewohner der neu eroberten christlichen Gebiete hatten eine spezielle unmenschliche Art von Tribut zu entrichten. Sie mussten den sogenannten Knabenzehnt (Devschirme, von devşirmek, einsammeln) an den osmanischen Hof ‚abliefern‘, der daraus eine spezielle ‚neue Truppe‘ (yeni çeri) bildete, die Janitscharen.“ (ORTAG 2006: 84)

Nichtmuslime wurden im Allgemeinen von den Osmanen eher geduldet als toleriert. Sie waren unter anderem verpflichtet, Kleidung in bestimmten Farben zu tragen und es bestand lange ein Bauverbot für ihre Gotteshäuser (BRUNNER 2012: 42). Auch das islamische Steuersystem der *Dschizya* begünstigte einen Zulauf zum Islam: Christen zahlten unter osmanischer Herrschaft eine Kopfsteuer und mussten symbolische Einschränkungen hinnehmen (KNAUS 1997: 56). Das System unterschied die Bevölkerung nicht nach Ethnien, sondern nach religiöser Zugehörigkeit, um die muslimischen Bewohner von einigen Steuerzwängen zu befrei-

5 „Честити господарю, ... Вашият покорен роб е от село Арнауд – Търновска околия (днес с. Арбанаси – б.а., А.В.). Тъй като приех мюсюлманската вяра, благоволете да ми окажете милостта си, като ми отпуснете парче хляб за препитание ... [Подпис] Ваш покорен роб с ново име Шабан. 28.07.1717 г. [...] Oder: Честити господарю, ... Тъй като приех исляма, благоволете да ми дадете според обичая ритуални дрехи и парчина милостиня за едно парче хляб ... [Подпис] Новият мюсюлманин. 11.02.1686 г.“ (ВЕЛКОВ/РАДУШЕВ 1988: 61). Diese Beispiele, von denen sich noch eine ganze Reihe weitere anführen ließen, geben deutliche Aufschlüsse über die schlechte Lebenslage und die verzweifelte Suche nach Auswegen, was besonders durch die Annahme der neuen Religion zum Ausdruck kommt.

en und andererseits etwa die Christen zu Sondersteuern zu verpflichten (РАЙЧЕВСКИ 1998: 75). Um diese finanziellen Hürden zu umgehen, bot sich für die Bevölkerung eine Konvertierung zum Islam an (ПАДВИШЕВ 2008: 47). Der Hintergrund des Übertritts zum Islam basiert daher oft auf bitterer Armut der Bevölkerung und der damit verbundenen sozialen und finanziellen Notlage, die man durch die Zugehörigkeit zur muslimischen Religion abmildern konnte. Im Sinne Aleida Assmanns haben wir es bei den Rhodopen also bereits deshalb mit einem wichtigen Gedenk-ort zu tun, weil all diese Prozesse hier abliefen und die Bevölkerung vor Ort mit einem – wie sie es formuliert – exemplarischen Leiden (ASSMANN 2010: 328) in materieller Hinsicht konfrontiert war, welches sie zu schwerwiegenden Entscheidungen drängte, die nicht nur punktuell, sondern generationsübergreifend prägend wurden.

Der Vorteil, den ein Übertritt zum Islam unter osmanischer Herrschaft bedeutete, wurde den Pomaken bereits kurz vor, ganz besonders aber nach dem Erlangen der staatlichen Unabhängigkeit Bulgariens wieder zum Verhängnis. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wurden sie systematisch in die historische Selbstwahrnehmung Bulgariens aufgenommen, was etwa durch Georgi Rakovskis Gedicht *Горски пътник* von 1854 Niederschlag in der Literatur fand (РАЙЧЕВСКИ 1998: 21–24). Die pomakische Bevölkerung war seit dem Ende der osmanischen Herrschaft wiederholt Extremen ausgesetzt, die entweder 1) anti-islamisch oder 2) eher liberal waren und bestimmte islamische Traditionen tolerierten (KONSTANTINOV 1992: 343). Gerade der Umgang mit Minderheiten wie den Pomaken wurde im 20. Jahrhundert ein komplexes und spannungsgeladenes Themenfeld, sodass die bulgarischen Muslime zeitweise als „Problemfall“ wahrgenommen wurden, denn sie schienen nicht in das idealisierte bulgarische Selbstbild der Zeit zu passen, weshalb man besonders gegen Ende des Jahres 1912 mit erzwungenen Taufen der muslimischen Bevölkerung in den Rhodopen begann (BÜCHSENSCHÜTZ 1997: 78), die sich ebenfalls in Aleida Assmanns prototypische Darstellung des erfahrenen Leidens einfügen. Die Rhodopen werden somit aus doppelter Hinsicht ein Ort der aufgezwungenen Religionszugehörigkeit, was für die Pomaken zu einem ganz besonders traumatischen und stigmatisierenden Ereignis und gleichzeitig zu einem wesentlichen Element kollektiver pomakischer Erinnerung werden sollte.