

**Literatur im Dienste der Modernisierung.  
Bosnien-Herzegowina im Kontext des islamischen Aufklärungsdiskurses**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt von

Kristin Lindemann

an der

Universität  
Konstanz



Geisteswissenschaftliche Sektion  
Fachbereich Literaturwissenschaft

Tag der mündlichen Prüfung: 01.10.2015

1. Referent: Prof. Dr. Jurij Murašov
2. Referent: Prof. Dr. Dr. Tanja Zimmermann



	3
Ein Hinweis zur Rechtschreibung .....	5
1. Die Aufklärung und ihre Herausforderungen .....	7
1.1 Die westeuropäische Aufklärung .....	13
1.2 Die „fortschrittlichen“ Muslime .....	19
2. Die (Wieder-)Entdeckung einer Wissenskultur: der Modernisierungsdiskurs in den islamischen Ländern .....	29
2.1 Im Osmanischen Reich .....	37
2.2 Dschamal ad-Din al-Afghani .....	42
2.3 Sayyid Ahmad Khan und <i>deobandi</i> .....	47
2.4 Im Russischen Reich .....	54
3. Hauptakteure der <i>napredni muslimani</i> .....	63
3.1 Mehmed beg Kapetanović Ljubušak .....	64
3.2 Osman Nuri Hadžić .....	69
3.3 Osman Đikić .....	71
3.4 Edhem Mulabdić .....	72
3.5 Safvet beg Bašagić .....	73
3.6 Musa Ćazim Ćatić .....	80
4. Die Erziehung des Volkes: Die muslimische Presse in Bosnien- Herzegovina im Dienste der Modernisierung .....	83
4.1 Bošnjak – Blatt für Politik, doch besonders für Belehrung .....	86
4.2 <i>Behar</i> – Unterhaltende Literatur als gutes Vorbild .....	110

4

5. Islam und Modernisierung in der Literatur der <i>napredni muslimani</i> .....	136
5.1 Wissen(schaft) und Islam bei Osman Nuri Hadžić: Der Islam und die in ihm angelegte Aufklärung .....	136
5.2 Osman-Aziz' bildende Geschichten .....	145
5.3 Geschichte anschaulich dargestellt: <i>Abdullah paša</i> .....	182
5.4 Neue Aufgaben der Poesie: Lehrer oder Dichter des Volkes? ....	189
6. Das Scheitern der Aufklärung .....	235
7. Glossar: .....	245
8. Bibliographie .....	247
8.1 Quellen.....	247
8.2 Literatur .....	249

## Ein Hinweis zur Rechtschreibung

Bei allen bosnischen (bzw. kroatischen und serbischen) Wörtern wurde die Originalschreibweise beibehalten. Auch türkische Wörter, sofern sie in Bosnien-Herzegowina verwendet wurden (sog. Turzismen), wurden nach der in der damaligen Zeit im Land geläufigen Rechtschreibung geschrieben.

Im Sinne der Lesbarkeit habe ich mich außerhalb der Zitate jedoch, wann immer möglich, für eine im deutschsprachigen Raum gängige Schreibweise entschieden: z.B. Scharia und nicht shari'a oder šerijat. Gibt es keine allgemein bekannte deutsche Version, wurde das Original kursiv gesetzt und eine Übersetzung hinzugefügt: z.B. *hodža* (Religionsgelehrter, Lehrer) oder *rušdija* (Reformgymnasium).

Städte werden in den Zitaten mit ihren dort verwendeten Namen angegeben: Carigrad bzw. Stambul, Agram usw. Im Fließtext wurde jedoch auf die heutigen Namen (Istanbul, Zagreb usw.) zurückgegriffen.

Grundsätzlich gab es Ende des 19. Jahrhunderts noch keine einheitliche Rechtschreibung in Bosnien-Herzegowina, daher sind Unregelmäßigkeiten, auch innerhalb der Texte eines Autors, keine Seltenheit. Auch bei der Schreibung der bosnischen Namen, besonders der Nachnamen, existieren häufig mehrere Varianten. Hier schließe ich mich der geläufigsten an.

Jedan narod može izgubiti moć i gospodstvo; slava njegova oružja može isplaviti, barjak pod kojim je vojevao može postati olijenom neprijatelja; njegova prava i pravice mogu se pretvoriti u mrtva slova – kratko rečeno: jedan narod može doživjeti pravi politički, socialni, i ekonomski fiasko u svojoj postojbini. Sve je to privremeno, može biti od danas do sutra. Ali ipak ima se nešto, što nije prolazno, što ne može ni puki slučaj ni najljući neprijatelj uništiti, a to su umotvorine, koje mi zovemo literaturom.

Ein Volk kann Macht und Herrlichkeit verlieren. Der Ruhm seiner Waffen kann verblassen, die Flagge, unter der es gekämpft hat, kann zur Beute des Feindes werden, seine Rechte können sich in tote Buchstaben verwandeln – kurz gesagt: Ein Volk kann in seiner Heimat ein richtiges politisches, soziales und ökonomisches Fiasko erleben. All dies ist vorübergehend, all dies kann von heute auf morgen geschehen. Aber dennoch gibt es etwas, das nicht vergänglich ist, das weder der reine Zufall noch der erbittertste Feind vernichten können, und zwar die Geistesprodukte, die wir Literatur nennen.

Safvet beg Bašagić

## 1. Die Aufklärung und ihre Herausforderungen

Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Blutklumpen erschaffen hat!

Trag vor! Dein Herr ist edelmütig wie niemand auf der Welt, [er] der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er [zuvor] nicht wußte (Sure 96, 1-5).<sup>1</sup>

Der Islam in Bosnien-Herzegowina wird heute dank seines „hohe[n] Grad[es] an Institutionalisierung“ sowie seiner „Erfahrung der religiösen Praxis im europäisch geprägten und säkularisierten Umfeld“ häufig als ein moderner und vor allem aufgeklärter Islam mit „Vorbildcharakter“ dargestellt (Omerika 2013, 11). Die *Islamska zajednica* (Islamische Gemeinschaft), die organisierte Vertretung der Muslime in Bosnien, hatte lange bewusst auf eine Formulierung der autochthonen islamischen Tradition im Land verzichtet. Die zunehmende religiöse Pluralisierung der 1990er und 2000er Jahre und die damit verbundenen Konflikte über „islamische Orthopraxis, religiöse Autorität und die islamische Legitimation kulturspezifischer islamischer Traditionen“ (ebd., 12) veranlasste sie jedoch schließlich offiziell Stellung zu beziehen. Die 2006 vom Professor für Recht und Rechtsgeschichte Fikret Karčić vorgeschlagene Definition für das Selbstverständnis der *Islamska zajednica* grenzt den traditionellen bosnischen Islam nicht nur von neueren Einflüssen aus dem vorwiegend muslimischen Ausland (u.a. Türkei, Iran und Saudi-Arabien) ab, sondern benennt explizit, dass sich das islamische Denken in Bosnien-Herzegowina seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts „unter dem bedeutsamen Einfluss der reformistischen Bewegungen (arab. *hara-ka al-islāh wa-t-tağdīd*)“ entwickelt habe (Karčić, in Omerika 2013, 68). In diesem Kontext bedeuten die durchgeführten Reformen eine „Erneue-

---

<sup>1</sup> Bei allen hier zitierten Suren wurde auf die Übersetzung von Rudi Paret aus dem Jahr 1962 zurückgegriffen, die als vollständig, philologisch zuverlässig und möglichst nah am Vorbild verfasst gilt – wenn auch nicht als die am leichtesten lesbare. Ein Vergleich verschiedener Koranübersetzungen findet sich sehr anschaulich unter: [www.koransuren.de](http://www.koransuren.de) (Stand: 19.03.2016).

zung (arab. *tağdīd*) des religiösen Gedankenguts und der Bedeutung des Glaubens im Leben der Muslime, insbesondere durch die Wiederbelebung der Interpretation auf der Grundlage unabhängiger Vernunft (arab. *iğtihād*) sowie die Verbesserung (arab. *islāh*) der Lage islamischer Einrichtungen“ (ebd.).

Karčić' Definition eröffnet den von Armina Omerika herausgegebenen Sammelband *Muslimische Stimmen aus Bosnien und der Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen Denktradition* (Freiburg 2013), der mit seinen diskursiven Quellentexten aus einem Zeitraum von mehr als hundert Jahren die tiefe Verwurzelung des modernen islamischen Gedankenguts, des sog. „modernen Islams“ (vgl. Kurzman 2002), in der bosnisch-herzegowinischen Tradition zeigt. Omerika weist dabei vor allem auf die von den Reformern verwendete Sprache hin, die von Anfang an zeigte, wie sehr die Modernisierung des Islams im 19. Jahrhundert von der westeuropäischen Ideengeschichte beeinflusst wurde: „Nicht nur die Texte ‚weltlicher‘ Modernisten, sondern auch der islamischen Gelehrten und islamisch gebildeten Intellektuellen“ bezögen sich „stark auf wissenschaftliche und andere Konzepte, die einem westeuropäischen Leser vertraut erscheinen werden“ (Omerika 2013, 14). Diese Texte würden daher, bei größerer Bekanntheit, nicht zuletzt dazu beitragen, die seit Jahrhunderten bestehende – und immer noch festzustellende – „Dichotomie zwischen den vermeintlich unvereinbaren Blöcken ‚Europa‘ und ‚Islam‘ zu relativieren und zu verbinden“ (ebd.).

Eine der ersten in dem Sammelband übersetzten und veröffentlichten Schriften ist ein Beitrag des religiösen Oberhauptes der bosnischen Muslime Anfang des 20. Jahrhunderts, des *reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević (1870-1938). In einem kleinen Dorf im Nordwesten Bosnien-Herzegowinas geboren, schickten seine Eltern ihn mit siebzehn Jahren nach Istanbul, um eine höhere Ausbildung zu erlangen. Hier kam er Ende der 1880er Jahre mit dem Gedankengut des islamisch-staatlichen Reformismus, des sog. *Tanzimats* (der ‚Zeit der Erneuerung‘), und den Lehren der Jung-Osmanen in Kontakt. Später reiste er nach Kairo und hörte dort Vorträge des damals schon für seine Reformpolitik berühmten Ägypters Muhammad 'Abduh (1849-1905). Wieder zurück in Bosnien, arbeitete Čaušević erst als Arabischlehrer am Gymnasium in Sarajevo, später an der *šerijatčka sudačka škola*, der neu gegründeten islamischen Richterschule. Eine seiner bekanntesten Schriften trägt den Titel

*Gemeinsamer Unterricht* (Omerika 2013, 103-108). In diesem Text, den er mit einer Sure eröffnete – genauer gesagt mit dem Vers 76 der zwölften Sure („Und über jedem, der Wissen hat, ist einer, der [noch mehr] weiß“) – verglich Čaušević die Schulsysteme verschiedener Länder der Erde mit der islamischen Bildung in Bosnien-Herzegowina – zum Nachteil seines Heimatlandes. „Und just in dem Moment, wo ich mit meiner Deutung an diese Stelle gelangte“, schrieb Čaušević, „kam ein gelehrter Freund vorbei und sagte mir, nachdem er das Geschriebene gesichtet hatte“:

„Du schreibst in diesem Kommentar über alle möglichen Dinge, du erwähnst wissenschaftliche Erfindungen in Amerika. Mir scheint es, du würdest, sobald du dich in eine Wissenschaft eingearbeitet hast oder irgendeine Weisheit bemerkst, alles immer mit der Religion verbinden. Besonders fällt es mir auf, dass du betonst, wie in Amerika junge Männer und Frauen gemeinsam lernen und wie sie dadurch wissenschaftlich und moralisch fortgeschritten sind. Wenn du dies in einer Exegese (bosn. *tefsir*, arab. *tafsīr*) machst, dann bedeutet das, du möchtest dasselbe für die Muslime. Das ist aber etwas, wogegen die Muslime sich auflehnen.“ Ich sagte zu ihm: „Islamische Gelehrte haben den Frauen die Entschleierung des Gesichtes und ähnliche Sachen erlaubt, wenn es nötig ist. Sie sagten, dass die Muslimin im Zeugenstand, beim Handeln und bei ärztlichen Behandlungen ihr Gesicht zeigen könnte. All dies, und auch andere Dinge, haben die ‚*ulamā*‘ in zahlreichen Büchern behandelt, woraus ersichtlich wird, dass ihnen das Prinzip der Notwendigkeit am wichtigsten war. Außerdem habe ich nicht gesagt, dass Männer und Frauen gemischten Unterricht besuchen sollen. Ich habe lediglich geschildert, was manche Völker machen und habe gesagt, dass wir für uns den schönsten Weg suchen sollten“ (Čaušević, in Omerika 2013, 103f.).

Diese Aussage Čaušević’ pointiert eine Diskussion, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weite Teile der islamischen Welt erfasst hatte und die sich mit nicht weniger als der Frage nach der Zukunft der islamischen Religion mitten im sich rasant modernisierenden Europa

bzw. mitten in von mehrheitlich christlichen Europäern eroberten und kolonialisierten Ländern auseinandersetzte.

Zu jener Zeit präsentierte die sich rasant ausbreitende militärische und wirtschaftliche Überlegenheit des Westens, sei es durch Expansion, Eroberung, Kolonialisierung oder durch Nachahmung, eine ernstzunehmende Bedrohung für die ‚islamische Welt‘, wie sie mangels eines besseren Begriffes in dieser Arbeit bezeichnet werden muss (vgl. Hendrich 2004, 153). In den Ländern vom Maghreb bis Südostasien, auch wenn sie Gesellschaften mit völlig unterschiedlicher „Geschichte, Struktur und Komplexität“ (ebd.) beinhalteten, ließen sich ähnliche Reaktionen auf die westliche Dominanz finden. Eine Frage beschäftigte die Intellektuellen dabei besonders: „How [could] this have happened?“ (Karčić 1999, 24). Wieso stand der europäische Kulturraum auf einmal für all das, was die Muslime lange Zeit als *ihr* Erbe angesehen hatten: eine starke Wirtschaft, ein gut entwickeltes Handels- und Rechtssystem, eine effiziente Bürokratie, ein gut ausgebildetes, mächtiges Militär, eine Kultur der Wissenschaft und Bildung?

Besonders für diejenigen Völker, die nun unter westeuropäischer Fremdherrschaft lebten, bedeutete die Überlegenheit der neuen Eliten eine große Herausforderung. Die in manchen Ländern Jahrhunderte alte Einheit von „*din*“ und „*dawla*“, von Religion und Staat, existierte auf einmal nicht mehr und neu eingeführte Gesetze und Reformen waren vor allem „expressions of others’ historical experience“ (vgl. Karčić 1999, 99). Dies warf eine Vielzahl von Fragen auf: Wie sollte man sich als Religion, aber auch als Kulturgemeinschaft gegenüber den neuen und schlagkräftigen Konzepten des Rationalismus, des Kapitalismus und Materialismus, des Nationalismus und des Atheismus bzw. der Säkularisierung positionieren?

Vor allem suchten die islamischen Gelehrten im Angesicht der Übermacht Westeuropas nach Gründen für das ‚Scheitern‘ ihrer Gesellschaften sowie, im nächsten Schritt, auch nach Lösungsansätzen für ein erfolgreiches Fortbestehen ihrer Kulturen. Während ein Teil der Gelehrten die vollkommene Abschottung von allen fremden Einflüssen hin zu einer reinen Form des Islams wie in den Anfangsjahren des Glaubens ersehnte, sahen zahlreiche weitere Intellektuelle eine gezielte, kontrollierte Adaption an bestimmte Aspekte des westeuropäischen Denkens als

unausweichlich für die moderne Zeit – sei es, weil sie die Überlegenheit der neuen Technologien erkannten oder weil sie von den neuen Möglichkeiten, besonders den Errungenschaften im Bereich der Naturwissenschaften, fasziniert waren. Diese ‚modernistischen‘ Intellektuellen vereinte, dass sie den Westen ausgesprochen gut kannten: Sie studierten in Paris, in Wien oder in Leipzig, sie lasen Voltaire, Rousseau, Byron, Goethe und Herder – möglichst im Original. Sie analysierten die westeuropäischen Institutionen und verglichen sie mit ihren eigenen; vor allem die Schulsysteme mit der beginnenden gezielten Förderung der Frauenbildung sowie die wissenschaftlichen Einrichtungen mit ihren Gesellschaften und Stipendien. Auch die Vorzüge einer gut ausgebauten Presselandschaft in der jeweiligen Muttersprache erkannten sie früh und deutlich. Nach und nach bildeten sich für sie die Grundlagen des westeuropäischen Erfolges heraus: erstens der technische Fortschritt, ermöglicht durch eine bessere Schulbildung und frei(er)e Forschung; zweitens die Befreiung von Tradition und Aberglauben; drittens die Hinwendung zur Volkssprache als Kommunikationssprache zwischen den einzelnen Schichten, die eine Verbesserung der Bildungssituation im ganzen Land mit sich brachte, sowie viertens die Erforschung der eigenen Kultur, der eigenen Vorzüge und Werte für ein verbessertes Selbstbewusstsein und Zusammengehörigkeitsgefühl.

Eine Anekdote, von der Jürgen Jacobs in *Aporien der Aufklärung: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts* (Tübingen 2001) berichtet, beschreibt jedoch anschaulich eine Kehrseite der Modernisierungs-Medaille:

Ein Dorfprediger hatte bei seinen Pfarrkindern mit aufklärerischem Zureden den Aberglauben an Geistererscheinungen glücklich ausgerottet. Die Folge war, daß die Knechte und Mägde bei Nacht ihrem Geistlichen das Obst aus dem Kirchhof stahlen, von dem sie vorher die Angst vor Gespenstern ferngehalten hatte. Der bestohlene Pfarrer fragte sich daraufhin, ob er seine Gemeinde nicht doch besser in ihren abergläubischen Vorstellungen gelassen hätte. Der philanthropische Schulmann Villaume indessen hält ihm entgegen, er hätte seine Schäfchen eben eine auf Vernunft gegründete Moral beibringen sollen: ‚Er mußte die Sicherheit seines Obstes nicht auf die Spükerei bauen, und seine

Katechumenen lehren, daß man mit oder ohne Spuck das Eigentum Anderer unangetastet lassen muß' (Jacobs 2001, 19).

Diese Geschichte zeige, so Jacobs, das allgemeine Problem, dass nämlich nach der „kritischen Auflösung der bislang wirksamen unaufgeklärten Vorstellungen keineswegs sogleich neue, von der Vernunft gebilligte Normen das Verhalten bestimmen“. Vielmehr könne „ein Mangel an ideeller Orientierung eintreten, der die (auch von den Aufklärern selbst verfochtenen) Standards des sozialen Verhaltens gefährdet“ (ebd.). Was der Theologe Peter Villaume (1746-1825) hier für seine ‚Schäfchen‘ erklärte, wurde als mindestens ebenso dringlich von den islamischen Modernisierern erkannt: Wie sollten sie die Errungenschaften der Aufklärung, deren gesellschaftliche Auswirkungen sie sowohl in ihren Studien als auch in ihrem Alltagsleben unter den Kolonialherrschaften nachverfolgen konnten, mit ihrer eigenen Kultur – in der die Religion nach wie vor die zentrale Rolle einnahm und auch weiterhin einnehmen sollte – verbinden? Die dem Westen unterlaufenen ‚Fehler‘ wurden dabei deutlich wahrgenommen und genau analysiert: die Über-Rationalisierung der Gesellschaft bis hin zur emotionalen Kälte und mangelnden Solidarität, der Konkurrenzkampf des entstehenden Kapitalismus sowie die negativen Nebenwirkungen der Industriellen Revolution. Vor allem jedoch die Säkularisierung – nicht in ihrer politischen Dimension, die stieß durchaus auf Zustimmung, sondern im Sinne des Moralverlustes der Gesellschaft durch die Entfremdung von der Religion – führte in den Augen der islamischen Reformen zu einer Auflösung des ‚sozialen Zusammenhaltes‘, des *asabīya*. Wenn also besonders die Masse des einfachen Volkes sich nicht durch die tiefgreifenden Veränderungen von den moralischen Grundsätzen der islamischen Gesellschaften abwenden sollte, musste noch stärker an die traditionellen Werte des Glaubens appelliert werden. Doch um den hieraus entstandenen Zwiespalt der Reformen zu verstehen, die zumeist im gleichen Maße moderne Intellektuelle wie auch islamische Theologen waren, muss man einen Blick zurück, in die Geschichte der Aufklärung, werfen.

### 1.1 Die westeuropäische Aufklärung

Europa gründete sich einst auf drei Säulen: der griechischen Philosophie, dem römischen Recht und dem Christentum. Dabei war die europäische Identität eng an die christliche geknüpft und der Begriff ‚Europa‘ bzw. ‚europäisch‘ wurde in seiner kulturellen Dimension spätestens seit dem 17. Jahrhundert auch als Synonym für ‚Christentum‘ (wie in *Pax Christiana*) verwendet (Karčić 1999, 22). Mit dem Zeitalter der Aufklärung kamen jedoch weitere Konnotationen zum Europabegriff hinzu: Nationalstaat, Humanismus, Rationalismus, Wissenschaft, Technologie, Industrialisierung und Kapitalismus waren nur einige von ihnen, die dafür sorgten, dass im 19. Jahrhundert, als sich der Kontinent auf dem Höhepunkt seiner Macht und in seiner größten Ausbreitung befand, der Name ‚Europa‘ gleichzeitig auch eine bestimmte Vorstellung von Zivilisation beinhaltete, die er sich bis heute bewahrt hat (ebd., 23). Der Prozess der Ausbreitung dieser modernen Weltanschauung wurde mehr und mehr unter dem Begriff der ‚Europäisierung‘ bekannt; und oft gleichgesetzt mit ‚Verwestlichung‘ (hier zumeist beschränkt auf die katholischen und protestantischen Länder).

Doch der Begriff der ‚Aufklärung‘ bezeichnet im umfassenden kulturellen Kontext keine heterogene Epoche, sondern mehr ein gesamteuropäisches Phänomen, in dem gleiche Tendenzen das öffentliche Denken beherrschen. Ernst Cassirer hat in seinem bis heute maßgeblichen Werk über *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) „die Entwicklung des 18. Jahrhunderts als einen Prozeß dargestellt, der sich in den literarischen und philosophischen Texten einer Vielzahl von Autoren manifestiert, aber nicht ein undurchdringliches Gewirr von Stimmen erzeugt, sondern sich durch die individuellen Beiträge hindurch konstituiert und eine komplexe, von großen, inneren Spannungen geprägte Einheit gewinnt“ (Jacobs 2001, 15). Als solcher Prozess soll die Aufklärung für diese Arbeit verstanden werden, nämlich nicht als eine fest abgegrenzte Epoche literarischer oder kultur-geschichtlicher Natur, sondern vielmehr als ein Paket von Gedanken und Zielen, die das Denken und die Arbeit der sog. ‚Aufklärer‘ motivierte und bestimmte. Dafür muss der Aufklärungsbegriff in seiner ursprünglichen Bedeutung verwendet werden, wie Peter-André Alt sie bis ins ausgehende 17. Jahrhundert zurück verfolgt hat: In Kaspar Stieler's *Der Teuschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teut-*

*scher Sprachschatz* von 1691 begegne dem Leser ‚aufklären‘ im Sinne von ‚aufhellen‘, ‚aufheitern‘:

Die hier anklingende meteorologische Hauptbedeutung behält das Wort im frühen 18. Jahrhundert bei. Zugleich gewinnt es eine neue Nuance durch metaphorische Verwendung: ‚aufgeklärt‘ meint nun auch ‚geistig erhellt‘, ‚zur Klarheit geführt‘. Diese Bedeutungsdimension taucht schon bei René Descartes auf, der 1637 in seinem *Discours de la méthode* davon spricht, daß die Urteile der Vernunft klar und distinkt sein müßten, um jeglichen Zweifel standzuhalten“ (Alt 2001, 2f).

Leibniz sah darüber hinaus in den *Essais de théodicée* aus dem Jahre 1710 sowie in seinen Schriften zur Metaphysik „die Worte ‚éclairer‘ und ‚éclaircissement‘ als Metaphern, die erhellende Akte des Verstandes, aber ebenso die religiöse Erleuchtung des Geistes bezeichnen“ und übertrug das französische ‚éclairer‘ eher mit *ausgeklärt* als *aufgeklärt* (Alt 2001, 2f.). Dabei war das Wort noch nicht ausschließlich auf den Bereich der *ratio* konzentriert; vielmehr illustrierte, so Alt, „das Bild des Lichtes und der Aufhellung [...] einen Prozeß der Vermehrung von geistigen Einsichten, der durch Verstandesübung und religiöse Inspiration gleichermaßen in Gang gesetzt werden kann“ (ebd.). Die enge Verknüpfung des Begriffes mit dem reinen Verstand vollzog sich erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts:

‚éclaircissement‘ (bzw. italienisch ‚illuminismo‘ und spanisch ‚ilustración‘), ‚enlightenment‘ und ‚Aufklärung‘ avancieren nunmehr zu gängigen Begriffen, die den Akt der rationalen Aufhellung der Vernunft durch Schulung des Intellekts, Erweiterung der Erfahrung und Einübung logischer Denkpraxis bezeichnen. Die Metaphorik der ‚Erleuchtung‘ wird damit zur geregelten Terminologie, die auf das Geschäft der Verstandestätigkeit und die ihr zugeordneten programmatischen Vorsätze weist (ebd., 2f.).

Die unwandelbare Vernunft, die sich immer mehr zu einem „praktischen Ideal“ (Cassirer 1998, 5) entwickelte, stand dabei zunehmend im Mittel-

punkt des aufgeklärten Denkens – und man ging davon aus, dass sie „dieselbe für alle denkenden Subjekte, für alle Nationen, alle Epochen, alle Kulturen“ sein müsse (ebd.). Allein ein vernunftorientiertes Handeln konnte garantieren, dass „sich der Mensch in der von Gott hervorgebrachten Schöpfung nach besten Möglichkeiten einrichtet und, gestützt auf eine zunehmend souveräne Verwendung der ihm gegebenen rationalen Fertigkeiten, in seiner individuellen bzw. gattungsgeschichtlichen Entwicklung zu immer größerer Vollkommenheit fortschreitet“ (Alt 2001, 11). Zum Ideal der Vernunft wurden jedoch nicht – auch dies war eine markante Eigenschaft der Aufklärung – die „philosophischen Lehren der Vergangenheit“ erklärt, sondern das naturwissenschaftliche, methodische Denken der „Analyse“ (Cassirer 1998, 7). Dafür lieferten die führenden Denker der Zeit, u.a. Diderot und Voltaire in Frankreich, Kant, Wolff und Lessing in Deutschland oder Hume und Locke in England, ein Programm für die Erziehung des Menschen, sozusagen eine Anleitung für den richtigen „Gebrauch seiner Verstandeskkräfte“ (ebd., 9). Sie ließen bei all den Widersprüchen, die sich auch in ihren Schriften finden, keinen Zweifel daran, dass „sie in einem Zeitalter der Kritik und der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis lebten, in der Epoche eines geistigen Umbruchs, die auch in der gesellschaftlichen Ordnung tiefgreifende Wandlung herbeiführen mußte“ (Jacobs 2001, 10f.). Diese neue Zeit sollte vor allem lebensnahe und lebenspraktische Kenntnisse an die Gesellschaft vermitteln.

Man fühlte sich als Zeitgenosse einer Ära, die neue Normen setzte und alle überkommenden Autoritäten vor den Gerichtshof der Vernunft zitierte – nach den Worten d'Alemberts in einem Jahrhundert „qui se croit destiné à changer les lois en tout genre & à faire justice“. Das Zeitalter der Aufklärung findet seine Einheit nicht in einem bestimmten Lehrsystem, nicht in fixierbaren Resultaten, sondern [...] in seiner geistigen Dynamik und in einem nach allen Richtungen strebenden Erkenntnisdrang (ebd.).

Mit Hilfe dieses Erkenntnisdranges sollte sich die Bevölkerung von Unfreiheit im Denken, von Tradition und Aberglauben lösen können und diejenigen intellektuellen Fertigkeiten ausbilden, die dem einzelnen Menschen helfen würden, aus der bis dahin geltenden Vorbestimmung ausbrechen und seinen persönlichen Lebensweg, sein individuelles Glück zu

finden. Nicht der „Besitz der Wahrheit“, sondern deren „Erwerb“, wie es Lessing formulierte, wurde zum Grundsatz der Epoche (Cassirer 1998, 17). Eine der Voraussetzungen hierfür war ein neues Verständnis vom Wesen der Zeit: „Die mit älteren Kulturstufen verbundene, an kosmologische oder biologische Elementarerfahrungen [...] orientierte ‚mythische‘ Auffassung einer zirkulären Zeit macht[e] der ‚historischen‘ Vorstellung einer linear fortschreitenden Zeit Platz“ (F. Bauer 2004, 18f.). Der Zeitpfeil löste den Zeitkreis ab und wies nun in eine „offene, nicht abgeschlossene, nicht abschließbare Zukunft“ (ebd.), die den Menschen vor neue Herausforderungen stellte, aber auch eine Unzahl an neuen Möglichkeiten mit sich brachte. Eigenverantwortung, Voraussicht und individueller Lebensentwurf wurden zu den Schlagwörtern der Aufklärung.

Praktisch Hand in Hand mit dem Interesse an der Erklärbarkeit sämtlicher irdischer Vorgänge sowie der Aufwertung des Menschen als Individuum ging die Säkularisierung<sup>2</sup> einher, die nicht nur eine zunehmende Verweltlichung, sondern gleichzeitig auch eine Abwertung kirchlicher Autoritäten beinhaltete (Alt 2001, 13). Obwohl während der Anfänge der Aufklärung noch versucht wurde, die Vernunftserkenntnis mit der christlichen Offenbarung zu „versöhnen“ – z.B. bei Leibniz, der davon ausging, dass sich Wahrheit und Offenbarung schon alleine aus logischen Gründen nicht widersprechen könnten (ebd., 17)<sup>3</sup> –, zeichnete sich doch

---

<sup>2</sup> Die einzelnen Schritte, die eine Nation auf dem Weg von einem „konfessionellen Staat“ bis hin zur Trennung von Glauben und Politik durchlaufen muss, beschreibt z.B. René Rémond in: Ders. (2000): *Religion und Gesellschaft in Europa von 1789 bis zur Gegenwart*. München, 171f.

<sup>3</sup> „Ich setze voraus“, schrieb Leibniz im *Discours de la conformité de la foi avec la raison* (Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft), der die *Theodizee*-Schrift einleitet, „daß zwei Wahrheiten einander nicht widersprechen können, daß der Gegenstand des Glaubens die Wahrheit ist, die Gott auf ungewöhnlichem Wege offenbart hat, und daß die Vernunft die Verknüpfung der Wahrheiten ist, besonders aber – im Gegensatz zum Glauben – der Wahrheiten, zu denen der menschliche Geist, auf natürlichem Weg, ohne Beihilfe der Erleuchtung durch den Glauben, gelangen kann“ (Leibniz, zitiert nach Alt 2001, 17). Die Wahrheit der Vernunft und die der Offenbarung seien deshalb gleich, so Leibniz, da es nicht „zweierlei Formen der Wahrheit, folglich auch keine Konkurrenz zwischen Wahrheitsbegriffen geben könne“. Glaube und Wissen seien daher nur „Varianten der Wahrheitserschließung“ (ebd., 17).

bald ab, dass „die Ermächtigung der menschlichen Ratio zwangsläufig die Entmächtigung der Sphäre des Glaubens und seiner Institutionen herbeiführen“ musste (ebd., 13), besonders, da Prozesse der Säkularisierung immer auch die soziale Kontrolle, die die Religion bis dahin innehatte, massiv einschränkten. Die Säkularisierung stand somit zuallererst für eine Veränderung der sozialen, nicht der religiösen Lebensrealität. Erst im nächsten Schritt führte sie zu einer Emanzipation der Philosophie von der Theologie, indem sie die bis dahin bestehende heilsgeschichtliche Welterfassung von der Glaubensdoktrin und den kirchlichen Dogmen ablöste. Nicht zuletzt deswegen bezeichnete sich das 18. Jahrhundert gerne selbst als das „Zeitalter der Philosophie“, schrieb Cassirer (Cassirer 1998, 2), denn „die Wissenschaft der Natur gewinnt von Tag zu Tag neuen Reichtum; [...] das wahre System der Welt ist endlich erkannt, weiterentwickelt und vervollkommen worden“ (d’Alembert 1758, zitiert nach Cassirer 1998, 3f.). Und diese Entdeckung einer neuen Methode des Philosophierens habe einen allgemeinen Aufschwung der Ideen mit sich gebracht:

Von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbaren Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu Fragen der Wirtschaft und des Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht ist alles diskutiert, analysiert, aufgerührt worden (ebd.).

Das Wissen um das eigene Tun wurde zum eigentlichen Sinn des Denkens erklärt und lieferte so die Basis für die aufklärerische Kritik an kirchlichen und weltlichen Autoritäten, für das Infragestellen gottgewollter Unabänderlichkeit der ständischen Gesellschaftsordnung und in ferner Konsequenz auch für die wissenschaftlich-technische Unterwerfung der Welt (und letztlich allerdings auch des Menschen selbst) in der Industriellen Revolution (vgl. F. Bauer 2004, 17f.).

Um diese neuen Ideen zeitnah und weit verbreiten zu können, musste auf ein günstigeres und unaufwendigeres Medium als das Buch zurückgegriffen werden können: ermöglicht durch die Erfindung des Buchdrucks und unterstützt durch die Neukonzeption des Schulsystems bzw. der Unterrichtsmethoden, entstand eine neue publizistische Landschaft rund um

Zeitungen und -schriften, Wochenblätter, Periodika, Kalender, Flugschriften u.ä. Die Aufklärung erwies sich somit als das Zeitalter der Entdeckung des Lesers auf der einen Seite und des Pädagogen auf der anderen: „Buch und Schule, Lektüre und Ausbildung repräsentieren zentrale Elemente des aufklärerischen Diskurses und seiner praktischen Wirkungsabsicht“ (Alt 2001, 11f.). Wissen und Wissenschaft, mit dem reinen Denken, dem Rationalismus, als Schaltstelle dieses neuen Konzeptes, standen bald im Mittelpunkt aller Diskussionen. Die in jener Zeit lebenden Publizisten verstanden sich daher gleichermaßen als Denker und als Lehrer bzw. Volkserzieher, die die vorherrschenden Themen vor allem deshalb künstlerisch aufgriffen, um sie an die Massen weitergeben zu können.

Sieht man also die Aufklärung vor allem als ein von drei Leitmotiven bestimmtes Zeitalter an, nämlich der bereits beschriebenen *Ermächtigung der Vernunft*, der *Zeit des Wissens bzw. der Wissenschaft* und der *Erziehung des Menschen*, dann übernahmen die Zeitungen und mit ihnen die herausgebenden Intellektuellen die Verantwortung für alle drei Punkte: Zeitungen avancierten zum Medium des moralischen Anspruchs und verbanden diesen mit bürgerlichem Wirkungsethos und publizistischen Ambitionen (vgl. Alt 2001, 47). Zeitungsausgaben waren schnell produziert, einzelne Beiträge konnten nahezu unmittelbar aufeinander reagieren. In Form von Serienveröffentlichungen ersetzten die Zeitungen Bücher und neue literarische Genres wurden mit ihrer Hilfe in den Markt eingeführt. Auch die Verbreitung von wissenschaftlichen Erkenntnissen, die Einführung neuer Disziplinen und Denkparadigmen, erfolgte fast mehr durch Zeitungen als über Schulen und Bildungsanstalten (vgl. Kürsat 2003, 420).

Zwar eroberten im Zeitalter der Aufklärung zahlreiche neue oder wiederentdeckte literarische Genres den Markt: Essays, die sich mit der Theorie der Aufklärung und den praktischen Auswirkungen auf den Menschen und die Gesellschaft im Allgemeinen auseinandersetzten; Romane, in denen die Schilderung ‚vorbildlicher‘ Lebenswege dem Leser die Möglichkeiten der neuen Zeit aufzeigten; Lehrgedichte über die Vernunft, die Natur, über Mythologie, Geschichte sowie sozialkritische Themen, die kurz und knapp, aber gleichzeitig auf ästhetische Art und Weise informierten und unterrichteten. Doch besonders die Zeitung entwickelte sich in dem Dreieck aus fortschrittlicheren technischen Möglichkeiten, verbesserter Alphabetisierungsrate und Intensivierung der schulischen Bil-

derung zum Medium der öffentlichen Meinung bzw. der Gestaltung des kulturellen Raumes. Und der sich immer stärker emanzipierende Bürger wurde innerhalb weniger Jahrzehnte zugleich zum Leser und zum Literaturkritiker.

## 1.2 Die „fortschrittlichen“ Muslime

Die westliche Geschichtsschreibung sieht in der Eroberung Ägyptens durch Napoleon im Jahr 1798 den Beginn der Moderne in der islamischen Welt (Hendrich 2004, 41) – auch wenn der Islam mit seiner verkörperten Mystik und seinen scheinbar Jahrhunderte alten rituellen Formalismen für die westeuropäischen Intellektuellen jener Zeit das absolute Gegenteil von wirtschaftlichem, technischem und gesellschaftlichem Fortschritt symbolisierte. Zwar werteten romantische und naturalistische Strömungen die muslimische Lebensform, besonders die nomadischen Steppen- und Wüstenvölker, als ‚echter‘ und ‚ursprünglicher‘ auf<sup>4</sup> – und erachteten ihrerseits die westliche Moderne<sup>5</sup> als Irrweg –, doch die Mehrheit der Europäer beanspruchte das humanistische sowie pragmatisch-rationale, kurz: das aufgeklärte Denken für sich und schloss den islamischen Kulturraum konsequent und kategorisch aus jedem Zugang zur Moderne aus.<sup>6</sup> Gerade in der Epoche der europäischen Expansion war

---

<sup>4</sup> So entsprach für viele Reisende des 18. und 19. Jahrhunderts eine Expedition in den Orient einer Reise in die Vergangenheit, sozusagen in die „Kindheit der Kultur“: Reinheit und Ursprünglichkeit wurden ebenso mit dem Orient assoziiert wie Primitivität, Wildheit und Leidenschaft (vgl. dazu auch Weber 2001, 42). Besonders Rousseau, der bekanntermaßen mit einem eher pessimistischen Blick auf die Neuzeit schaute, erhob in seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, 1755) den „edlen Wilden“ (d.h. den vorislamischen Araber, nicht den islamisierten „Barbaren“) zur Idealgestalt (Weber 2001, 49).

<sup>5</sup> Zur Entstehung und historischen bzw. kulturellen Veränderung des „Moderne“-Begriffes in Europa, siehe u.a. Hans Ulrich Gumbrecht (1993): ‚Modern, Modernität, Moderne‘. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 4. Stuttgart.

<sup>6</sup> Verantwortlich für die Dichotomie zwischen der westlichen Moderne (d.h. *der* Moderne *per se*) und einem *modernen Islam* ist nicht zuletzt die in diesem Ansatz bereits implizierte Gleichstellung von ‚Orient‘ und ‚Islam‘, die der kulturel-

der Westen so stark auf sich selbst, auf die weitreichenden Umbrüche im eigenen Raum und die großen Erfolge im Ausland fokussiert, dass ‚inner-islamische‘ Entwicklungen kaum wahrgenommen wurden.

Der Österreicher Joseph Maria Baernreither veröffentlichte kurz nach seinem Amtsende als Handelsminister des Habsburger Reiches *Bosnische Eindrücke. Eine politische Studie* (Wien 1908). Hier schilderte er, dass die Türken – man spürt förmlich seine Überraschung – die Lösung ihrer Probleme nun „selbst in die Hand genommen hätten“ (Baernreither 1908, 30). Er spielte auf jene kleine Gruppe muslimischer Studenten in Bosnien an, die sich im 19. Jahrhundert mit dem Ziel der gesellschaftlichen Modernisierung bewusst und eindringlich an die Öffentlichkeit wandten. Sie werden als *napredni muslimani* (dt.: fortschrittliche Muslime, Kemura 1986) bezeichnet.<sup>7</sup> Kurz vor bzw. während der Habsburger Machtübernahme im Jahr 1878 geboren, hatten diese *napredni muslimani* ein duales Bildungssystem durchlaufen: sie schlossen erst die traditionelle islamische Grundausbildung (*mekteb* und Medresse) in ihren Heimatstädten ab, später dann die *rušdije* (türk.: rüşdiye), die bereits von den Osmanen

---

len Heterogenität sowie der Heterogenität der philosophischen Diskurse in der arabo-islamischen Welt nicht gerecht wird. Darüber hinaus setzt der Begriff *Muslimen* eine geographisch bedingte Einheit von Volk und Religion voraus, die einen vergleichenden Blick auf ‚die Europäer‘ auf der einen Seite und ‚die Muslime‘ auf der anderen von vorne herein terminologisch erschwert.

Geert Hendrich schreibt in dem für diese Arbeit grundlegenden Werk *Islam und Aufklärung* (2004), dass die Mehrheit der Modernisierungsdiskurse weder rein „inner-islamisch“ seien, noch die Gesellschaften, in denen sie stattfänden, „mit dem Begriff ‚islamisch‘ wirklich treffend bezeichnet“ werden könnten (Hendrich 2004, 153). Dies trifft um so mehr auf den im Anschluss noch genauer beschriebene Modernisierungsdiskurs in der ‚islamischen Welt‘ zu. Für einen großflächigen Überblick über die Vertreter eines ‚modernistischen‘ Islam, vgl. Kurzman 2002.

<sup>7</sup> Mustafa Imamović beschreibt die heterogene Gruppe der *napredni muslimani* ausführlich in seiner *Historija Bošnjačka* (Sarajevo 1998). Dabei ist besonders das Verhältnis zu den Aktivisten der sog. „Bewegung für Glaubens- und Bildungsautonomie“ (*pokret za vjersku i prosvjetnu autonomiju*) wichtig, von denen sich einige der in dieser Arbeit beschriebenen Intellektuellen klar distanzieren. Dies betrifft jedoch vor allem das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, während diese Arbeit auf die 1880er und 1890er Jahre fokussiert. Zu den *napredni muslimani* vgl. Kemura 1986, Imamović 1998 sowie Džanko 2006.

reformierten weiterführenden Schulen, sowie staatliche Gymnasien. Anschließend besuchten sie entweder die von der Habsburger Regierung neu gegründete *šerijatska sudačka škola* (die Scherijatsrichterschule, so die offizielle Bezeichnung in der Monarchie) in Sarajevo und studierten Jura in Kroatien, oder sie studierten östliche und westliche Sprachen und Literaturen in Istanbul oder Kairo und Zagreb, Wien oder Budapest (vgl. Rizvić 1973, 77). Als Resultat sprachen sie die wichtigsten orientalischen Sprachen wie osmanisches Türkisch, Arabisch und Persisch, aber auch Deutsch, Englisch, Französisch, zum Teil Griechisch, Latein und Ungarisch. Die hier genannte Aufzählung stellte dabei keine willkürliche Reihenfolge dar: die Biographien der *napredni muslimani* – auf die später noch genauer eingegangen wird –, zeigen, dass sie auf geistiger Ebene als erstes mit den islamischen Intellektuellen anderer osmanischer und ehemals osmanischer Provinzen verbunden waren – sowohl was ihren Bildungshintergrund betraf als auch in ihrer Zukunftsvision für die (bosnisch-)muslimische Gesellschaft; sich darüber hinausgehend aber das zu jener ‚moderne‘ westeuropäische Denken über die Literatur und Kultur ihrer Studienorte und –sprachen aneigneten.

Einige Bereiche des öffentlichen Lebens in Bosnien-Herzegowina waren schon unter osmanischer Herrschaft modernisiert worden; in Sarajevo hatte es beispielsweise tiefgreifende Veränderungen in der Architektur gegeben, alle großen europäischen Mächte hatte Konsulate eröffnet und eine neue Post sowie Telegraphenmasten waren gebaut worden (Karčić 1999, 66f.). Doch die Reformen des *Tanzimats* wurden, auch wenn sie einem westlichen Vorbild folgten, innerhalb eines islamischen Referenzrahmens ausgeführt. Das Konzept des *dim wa dawla*, der Einheit von Staat und Religion, blieb – erstmal zumindest – das übergeordnete Gerüst einer nun „europäisch“ gekleideten Elite; die zentralisierte Verwaltung und die modernisierten Technologien und Fabriken blieben Institutionen einer muslimischen Nation. Unterstützung für oder die Ablehnung von den Reformen konnten und wurden nur innerhalb des religiösen Diskurses geführt (Karčić 1999, 71). Die *millet*<sup>8</sup>-Organisation im Osmanischen

---

<sup>8</sup> Mit *millet* wurden in der traditionellen Gesellschaftsordnung des Osmanischen Reiches die einzelnen Religionsgemeinschaften bezeichnet, die innerhalb ihrer Gesellschaften relative Autonomie genossen. Sie besaßen zumeist eigene Schulen, Gerichte und Krankenhäuser. An der Spitze jedes *millet*s stand ein religiöses Oberhaupt, das z.B. für die Eintreibung von Steuern sowie der Sicherung der

Reich förderte darüber hinaus, zumindest auf der Ebene der Gelehrten, den inner-konfessionellen Austausch stärker als jede Kommunikation auf der regionalen Ebene. Die jeweiligen Intellektuellen hatten sich bis ins 19. Jahrhundert hinein weitgehend aus dem Klerus zusammengesetzt und sich vor allem an ihren Mutterländern bzw. Mutterkirchen orientiert. Daher mag es eigentlich nur durch die westeuropäische Schablone betrachtet, die zumeist bei der Erforschung der sog. österreichisch-ungarischen Periode Bosnien-Herzegowinas angelegt wird, verwundern, wie viele Parallelen sich gerade ab dem beginnenden 19. Jahrhundert zwischen den *napredni muslimani* und diversen Mitstreitern im restlichen Teil der islamischen Welt finden lassen.<sup>9</sup>

---

öffentlichen Ordnung zuständig war und sich vor der osmanischen Obrigkeit für seine Gemeinschaft verantworten musste (Marcinowski 2007, 47).

<sup>9</sup> Dies ist ein Punkt, den Geert Hendrich generell für jede Betrachtung der islamischen Welt bemängelt: Möchte man von der ‚islamischen Moderne‘ erzählen, stelle sich einem vor allem die europäische, zumeist sogar eurozentristische Sicht auf *den* Islam in den Weg, denn dass auch in der islamischen Welt eine Aufklärung, sogar eine Reformation stattgefunden hat, wenn sie auch innerhalb der dort geltenden Begrifflichkeiten beschrieben und bewertet werden muss, ist unumstritten. Sie wurde nur vom Westen bislang kaum wahrgenommen. So sieht Geert Hendrich auch sowohl in der modernistischen als auch in der romantischen Rezeption des Islam keine Auseinandersetzung mit der islamischen Kultur, sondern lediglich „mit den Positionierungen, die die Orientalisten ihrerseits (meist uneingestanden) zur Moderne einnehmen“: beide Sichtweisen prüfen letztendlich nicht den Inhalt des Islam, sondern lediglich seine Kompatibilität zum Westen (Hendrich 2004, 41). Die Beschreibung von Modernisierungsprozessen wird zusätzlich durch die Beschränkung auf das westeuropäische, in diesem Fall deutsche Vokabular erschwert, in dem der ‚Moderne‘-Begriff nur einseitig und mit genau bestimmten, zumeist auf Europa beschränkten Definitionen und Konnotationen verwendet werden kann. Es ist daher wichtig zu verstehen, dass diese Modernedebatte „eben nicht um eine eindimensionale Bejahung oder Verneinung von Moderne [kreist], sondern um Positionsbestimmungen innerhalb eines bereits vollzogenen Bezugssystems von Modernität, bei dem es nicht um die prinzipielle Haltung zur Moderne, sondern um das Bild von Moderne geht, welches angestrebt wird“ (Hendrich 2004, 63). Zu Diskussionen über Konzepte der westeuropäischen Aufklärung, die vor dem 18. Jahrhundert in der islamischen Welt geführt wurden, vgl. ebd.

Die in dieser Arbeit beschriebenen bosnisch-muslimischen Intellektuellen sahen sich in erster Linie als Brüder im Geiste der großen islamischen Modernisierer ihrer Zeit: Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) aus Iran und seine Schüler Muhammad 'Abduh (1849-1905) aus Ägypten und Muhammad Rashid Rida (1865-1935) aus dem Libanon; Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) und Muhammad Iqbal (1877-1938) aus Indien sowie Namik Kemal (1840-1888) aus der Türkei und Ismail Bey Gasprinskij (1851-1914) von der Krim. Ebenso wie diese verstanden sie sich als aufklärerische, fortschrittlich orientierte (=napredni) ‚Volks-erzieher‘, auch sie sahen die Zukunft der Menschheit in der Hinwendung zur Vernunft, zu Wissen und Wissenschaft und technischem Fortschritt. Sie warben intensiv für eine Reformierung des Bildungssystems, um Raum für das Studium weltlicher Fächer, besonders der Naturwissenschaften, schaffen zu können. Und sie setzten sich für die Publikation ‚nützlicher‘ Bücher in der Volkssprache ein. Politisch strebten sie nach einem vereinten Volk, das sich aufgrund der gemeinsamen Sprache zusammenfand – und nicht anhand konfessioneller Linien trennte. Um ihre Überzeugungen von einer moderneren, erfolgreicherer muslimischen Gesellschaft, vom „homo islamicus novus“ (Noack 2000, 164), in das Volk tragen zu können, mussten auch sie eine Öffentlichkeit außerhalb der religiösen Zentren rund um die Medressen erschaffen und bauten sich hierfür gezielt eine muttersprachliche Presselandschaft nach westeuropäischem Vorbild auf.<sup>10</sup> Vor allem die im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts entstandenen *Moralischen Wochenzeitungen* wie u.a. *Der Patriot* (1724-1726), *Die Vernünftigen Tadlerinnen* (1725-1726) oder *Der Biedermann* (1727-1729) dienten als Vorbild für die neuen Zeitungen der bosnisch-muslimischen Intellektuellen. In ihrem Mittelpunkt stand erstmals der

---

<sup>10</sup> Zwar war Bosnien-Herzegowina bereits über Kroatien und Serbien in Kontakt mit dem modernen Pressewesen gekommen, die erste Leserschaft hatte sich hier jedoch fast ausschließlich aus kirchlichen Kreisen (bosnischen Franziskanern und orthodoxen Geistlichen), Lehrern und Kaufleuten rekrutiert (Džaja 1994, 84). Die erste eigenständige Buchdruckerei im Land wurde erst 1866 gegründet. Es kam den muslimischen Reformern jedoch zugute, dass die österreichisch-ungarische Regierung die Publizistik in Bosnien gezielt förderte: Ab den 1880er Jahren stieg die Zahl der Druckereien rasch an und es erschienen bis zu einhundert Zeitungen und Zeitschriften alleine in Bosnien, darüber hinaus zahlreiche Kalender und Vereinsblätter – auch wenn viele dieser Blätter keinen Erfolg hatten und nach wenigen Ausgaben wieder von der Bildfläche verschwanden (ebd.).

Mensch als Individuum und als Teil der Gesellschaft, und zwar als ein erziehbares Wesen, das zunächst als weißes, unbeschriebenes Blatt sein Leben beginnt und mit Hilfe von Bildung zum Ideal wachsen kann und soll. Dabei traten die Autoren mehr als Lehrer, denn als reine Literaten auf, mit einem Erziehungskonzept, das eng an die Vernunft gebunden war, die als „lumen naturale“ (Schneider 1967, 69) über allem stand. Mit der Absicht, ein verlockendes Bild von Tugend als Weg zur Glückseligkeit zu entwerfen, wurden in den Zeitschriften immer wieder idealisierte Personen dargestellt, die den Lesern ein Vorbild sein sollten. Die Wochenschriften richteten sich demnach vor allem an das breite, durch den Ausbau des Schulnetzes vermehrt alphabetisierte Publikum, nicht an die kleine Schicht der Intellektuellen (auch wenn die Realität durch die hohe Analphabetenrate wohl anders aussah).

Besonders die Eltern sollten zur Verantwortung gezogen werden, ihren Kindern eine im Sinne der Aufklärung gute Ausbildung zukommen zu lassen, die sie von Anfang an zu modernen, für die Gemeinschaft lebenden Bürgern erziehen würde. Ihnen sollte mit der Hilfe von leicht verständlichen, eingängigen Lehrgedichten, von Fabeln, Allegorien sowie kurzen, oftmals dialogisch gehaltenen Erzählungen und Abhandlungen die relevanten Themen wie „Naturwissenschaft und Moralphilosophie, Glaubensfragen, aber auch alltagspraktische und pädagogische Probleme“ erörtert werden (Alt 2001, 47). Hierfür entwickelte sich der Essay als weit verbreitete Beitragsform, der sich gleichermaßen zur theoretischen Behandlung der Themen wie auch zur anschaulichen Erzählung eignete – ohne in Gefahr zu geraten, mit allzu abstrakten, wissenschaftlichen Erörterungen das junge Leserpublikum abzuschrecken. Die dem Essay eigene subjektive Darstellung der Themen kam dabei dem persönlichen Lehrauftrag der Autoren zugute: als stets spürbar ‚anwesender‘ – egal ob reeller oder fiktiver – Verfasser, konnte er so seine Bildung und Erfahrung an den Leser weitergeben (vgl. ebd., 72f.). Durch den wöchentlichen, höchstens zweiwöchentlichen Erscheinungsrhythmus, konnten auch umfangreichere Fortsetzungsgeschichten veröffentlicht werden, ohne das Konzentrationsvermögen auch der ungebildeten Leser zu überfordern (ebd.). Das Ziel war es eine kritische Öffentlichkeit zu schaffen, die sich durch die Ausbreitung der publizistischen Landschaft und dem daraus resultierenden öffentlichen Diskutieren von neuen Gedanken und Errungenschaften etablieren würde.

Mal stärker und mal schwächer von der Habsburger Regierung kontrolliert – und mal stärker und mal schwächer für politische Visionen der Herausgeber instrumentalisiert – entwickelten sich diese Zeitungen in Bosnien und der Herzegowina zum zentralen Medium der muslimischen Reformer. Durch das Vorbild nützlicher und unterhaltsamer Geschichten, die das „prodesse et delectare“-Konzept („nützen und erfreuen“) von Horaz umsetzten, sollten sie die bosnisch-herzegowinischen Massen bilden und aufklären, informieren und beeinflussen. *Bošnjak – list za politiku, pouku i zabavu* (Bosniake – Blatt für Politik, Belehrung und Unterhaltung; 1891-1910) sowie *Behar – list za pouku i zabavu* (Blüte – Blatt für Belehrung und Unterhaltung; 1900-1911), das stärker die Literatur in den Mittelpunkt stellte, waren zwei dieser neu ins Leben gerufenen Zeitungen und können als ‚Sprachrohr‘ der jungen Intellektuellen bezeichnet werden. Es waren die ersten Publikationen, welche die heute als „europäischen Islam“ bezeichnete Ausrichtung der islamischen Religion in Bosnien und Herzegowina öffentlich diskutierten: ein Islam, „der mit den Wertvorstellungen und Normen in anderen Teilen Europas kompatibel ist und sich der Entwicklung von Wissenschaft und Technik öffnet“ (Sundhaussen 2014, 210).

Darüber hinaus entstand Ende des 19. Jahrhunderts eine Reihe bemerkenswerter Schriften in Bosnien und der Herzegowina, hauptsächlich Essays und kurze Erzählungen, einige Romane und zahlreiche Gedichte, in denen die Inhalte des Modernisierungsdiskurses künstlerisch verhandelt wurden. Einige der Autoren näherten sich der Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Moderne vor allem über die theoretische, zumeist religionsgeschichtliche Herangehensweise – wenn auch nicht unbedingt immer streng wissenschaftlich. Andere verfassten erste Romane, die sich aktuellen Fragen und Sorgen der Bevölkerung widmeten. Vor allem die pragmatischeren unter den muslimischen Intellektuellen schienen sich für dieses Genre zu begeistern, das besonders geeignet war, „empirisch plausible, psychologisch authentische und konkrete Situationen und Charaktere darzustellen“ und eine „Analyse menschlichen Verhaltens in konkreten Situationen und Verhältnissen [...] mit moralisch-ethischen Normen“ zu verbinden (Hofmann 1999, 125).

Sich auch hier sowohl am westlichen, zumeist französischen und deutschen, Vorbild orientierend, doch auch die Entwicklungen im Osmanischen Reich genau verfolgend (u.a. bei den Jung-Osmanen), verfassten

die *napredni muslimani* zudem erste Theaterstücke, in denen sie noch unmittelbarer auf das zu erziehende und zu bildende Volk einwirken konnten. Dass ihnen das Theater noch mehr als die Romane die Gelegenheit bot, regionale Mundarten aufzugreifen und so zum Zuschauer in dessen Sprache zu sprechen, kam den Volkserziehern dabei gerade recht.

In der Lyrik wandten sich die Dichter dem oftmals sozialkritischen Lehrgedicht zu. Aber auch Oden, Hymnen und sogar Sonette wurden in Bosnien-Herzegowina mit eigenen lyrischen Traditionen verbunden. Zudem eroberte religiöse und patriotische Dichtung den Markt. Die individuelle Person des Dichters und das lyrische Ich traten dabei mal in einer romantischen, mal in einer aufklärerischen Prägung in den Vordergrund.

Gemein hatten alle diese literarischen Werke, dass sie das Motto der Zeitungen erst einmal weiter verfolgten: Lehren seien um so verständlicher zu vermitteln, wenn sie in eine schöne, unterhaltsame Geschichte – möglichst in der einfachen Sprache des Volkes – untergebracht sind. Die Literatur nahm somit eine Rolle als Verhandlungsbasis ein und wurde hierfür bewusst eingesetzt. Doch wie genau wurden die Leitgedanken – die Hinwendung zur Vernunft und zum Wissen bzw. zur Wissenschaft – in der Publizistik diskutiert? Und welche Taktiken wandten die Autoren an, um ihren überwiegend muslimischen Lesern die fremden, oftmals auch bedrohlich wirkenden Konzepte mit Hilfe der Literatur anschaulich zu vermitteln?

Diese Frage, die für weite Teile der islamischen Welt zumindest ansatzweise untersucht wurde (u.a. bei Hendrich 2004 und Kurzman 2002), ist in Hinblick auf die bosnisch-muslimische Literatur Ende des 19. Jahrhunderts bislang noch nicht beantwortet worden – auch wenn aktuelle Bücher wie Armina Omerikas 2013 erschienene Sammlung *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition* (Freiburg) sowie Abdulgafar Velić (2013): *Bošnjaci i Evropa. Bošnjačko razumijevanje Evrope i zapadnoevropske kulture u periodu austrougarske uprave nad Bosnom i Hercegovinom 1878-1918* (Die Bosniaken und Europa. Das bosniakische Verständnis von Europa und der westeuropäischen Kultur in der Periode der österreichisch-ungarischen Herrschaft über Bosnien-Herzegowina 1878-1918, Sarajevo) zeigen, dass auch in Bosnien-Herzegowina ein

Interesse an dem Thema aufgekommen ist.<sup>11</sup> Die ideologischen Überspitzungen der 1990er Jahre, die von einer „bosnischen Wiederge-

---

<sup>11</sup> Die Habsburger Periode Bosnien-Herzegowinas ist aus historischer Sicht gut erforscht: Neben den allgemeinen Kulturgeschichten über Bosnien (Balić 1992; Malcolm 1996; Lovrenović 1998; Hoare 2007; Keßelring 2007), die jedoch auf einen breiten Rahmen angelegt sind und nicht hinreichend auf die kurze, aber sehr entscheidende Zeit der österreichisch-ungarischen Verwaltung Bosnien-Herzegowinas Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts fokussieren, existieren einige historische und politologische Werke über die sog. „Okkupationszeit“ (Donia 1981; Čupić-Amrein 1986; Haselsteiner 1996; Heuberger 1997; Juzbažić 2003; Okey 2007). Sie dokumentieren detailliert die Sprach- und Modernisierungspolitik der österreichisch-ungarischen Regierung sowie institutionelle Veränderungen im Presse- und Parteienwesen. Dabei gehen sie jedoch auf den literarisch-publizistischen Diskurs, in dem die Modernisierungsprozesse ausgehandelt wurden, nur am Rande ein. Auch wird in ihnen zumeist nicht zwischen den ‚einfachen‘ Religionsgelehrten (*ulema*) und der hoch gebildeten Intelligenz unterschieden. Dabei vertraten diese beiden Gruppen oftmals eine regelrecht konträre Haltung.

In den spezifischen Werken über die Nationalisierung der bosnischen Muslime (u.a. Pinson 1994; Friedman 1996; Babuna 1996; Wieland 2000) liegt der Fokus auf der muslimischen Oppositionsbewegung, die sich erst auf den kulturellen Bereich beschränkte, jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts auch politische Züge annahm. Hier werden zumeist die begrifflichen Schablonen der 1990er Jahre, wie z.B. „pro-kroatisch/pro-serbisch“, über die einzelnen Autoren gelegt. Dies ist jedoch zu stark vereinfacht und wird der Komplexität des Themas nicht gerecht. Die Bosnier werden in diesen Werken darüber hinaus stets als reagierende, fast schon unmündige Gruppe gesehen, die vollkommen unter dem Einfluss der Habsburger Politik sowie ihrer Nachbarländern stehen – und nicht als eigenständige selber Akteure.

Mit der Publizistik in Bosnien während der österreichisch-ungarischen Verwaltung beschäftigten sich – hauptsächlich bibliographisch – Babuna (1996), Džaja (2004), Tomić-Kovač (1991) sowie Rizvić (1973), ohne den übergeordneten Kontext der islamischen Modernisierungsbewegung miteinzubeziehen.

Besonders jedoch in der zumeist anachronistisch operierenden bosnischen Literaturforschung (Rizvić 1973; Tomić-Kovač 1991; z.T. auch Džaja; sowie die Beiträge in Duraković‘ Chrestomathie 1998 von Rizvić; Kazaz u.a.) wurden die für das Projekt ausgewählten Autoren bislang vernachlässigt. Außer wenigen bibliographisch-dokumentarischen Erwähnungen, die die Biographien ideologisch ausleuchten und den Autoren eine fehlende nationale Identität vorwerfen, findet keine differenzierte Auseinandersetzung mit den Inhalten ihrer Arbeit

burt“ sprachen (u.a. Rizvić 1990) und den national(istisch)en Diskurs erneut anfachten, sollen dabei so weit wie möglich ausgeklammert werden.

Erschwert wird die Forschung jedoch durch die bislang fehlende systematische Erfassung der einzelnen Zeitungsausgaben (*Bošnjak* ist darüber hinaus in seiner Originalform nicht vollständig einsehbar) sowie die schwierige Zugänglichkeit des Materials. Darüber hinaus sind die Nachlässe der einzelnen Autoren – ausgenommen von Safvet beg Bašagić – noch vollkommen unerforscht. Dies macht die Quellen nur schwer überprüfbar, besonders im Hinblick auf die von der Habsburger Regierung vorgenommene Zensur der Zeitungsbeiträge.<sup>12</sup>

Trotzdem lässt sich anhand der wenigen Publikationen in Bosnien-Herzegowina unter österreichisch-ungarischer Herrschaft das Bild einer (auf den ersten Blick möglicherweise erstaunlich) kohärenten Aufklärungsbewegung zeichnen, die ihre Vorbilder sowohl im Osten als auch im Westen gesucht und gefunden hat. Besonders die Alternativen, die diese islamische Modernisierungsbewegung auch in Bosnien in Hinblick auf den Säkularisierungsdiskurs des 18. und 19. Jahrhunderts aufgezeigt hat und immer noch aufzeigt, weist auf eine eigene Form der *Aufklärung* hin, die in ihrer Abgrenzung von der europäischen und auch der amerikanischen Moderne bislang viel zu wenig Aufmerksamkeit bekommen hat.

---

statt. Ausnahmen bilden lediglich die wenigen Werke über Musa Ćazim Ćatić, der wegen seiner modernistischen Lyrik fasziniert (Kazaz 1997; Mantovani 1998), sowie ein in den letzten Jahren neu erwachsenes Interesse an Safvet beg Bašagić (Džanko 2006; Gazić 2010; Gelez 2010).

<sup>12</sup> Wann immer möglich wurde in dieser Arbeit versucht, Aussagen aus den Zeitungsbeiträgen durch Aussagen aus der Literatur zu stützen, die durch Veröffentlichung in z.T. anderen Städten möglicherweise Zensurvorgaben entgehen konnten. Trotzdem war es im Rahmen dieser Arbeit kaum überprüfbar, was alles *nicht* veröffentlicht wurde bzw. werden durfte.

## 2. Die (Wieder-)Entdeckung einer Wissenskultur: der Modernisierungsdiskurs in den islamischen Ländern

Übereile dich nicht mit dem Koran, bevor er dir endgültig eingegeben worden ist! Und sag: Herr! Laß mich an Wissen zunehmen! (Sure 20, 114).

Der in dieser Arbeit untersuchte kultur- und literaturgeschichtliche Zeitraum liegt im 19. Jahrhundert nach Christus – ungefähr im 14. Jahrhundert der *hidschra*, der Auswanderung Mohammeds von Mekka nach Medina, die den Beginn der islamischen Zeitrechnung markiert. Michael Kemper schreibt in Bezug auf die Tataren und Baschkiren im Russischen Reich, dass die Betrachtung verschiedener islamischer Jahrhunderte als „kohärente[] Entwicklungsphase[n] der Geistesgeschichte“ vor allem Historiker häufig verblüfft, die es gewohnt seien „auch die Geschichte der kleinen Völker [...] nach den übergreifenden Kategorien zu ordnen, die die Reichsgeschichte vorschreibt“ (Kemper 1998, 2f.). Gleichfalls ist auch die Geschichte Bosnien-Herzegowinas in der westlichen Forschungsliteratur immer unter Zuhilfenahme einer europäischen bzw. (süd-)slawischen Schablone beschrieben worden – zumeist aus praktischen Gründen der Einordnung und Vergleichbarkeit. Doch dieser Blickwinkel verhindert ein Verständnis der geistesgeschichtlichen und auch politischen Entwicklungen bei den bosnischen Muslimen, die Ende des 19. Jahrhunderts zumeist als Weiterführung früherer, im Osmanischen Reich entstandener Diskurse betrachtet werden müssen und eine muslimische „Binnensicht“ (Kemper 1998, 3) widerspiegeln.

Denn als die österreichisch-ungarische Monarchie die Herrschaft über Bosnien und die Herzegowina übernahm und der ‚Orient‘ hier unmittelbar auf den ‚Okzident‘ traf,<sup>13</sup> war es in der islamischen Welt schon seit

---

<sup>13</sup> Zahlreiche Beschreibungen dieses Aufeinandertreffens finden sich in der österreichisch-ungarischen Reiseliteratur über Bosnien-Herzegowina, u.a. bei Moriz Hoernes (1894): *Dinarische Wanderungen – Cultur- und Landschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina*. Wien; Milena Preindlsberger-Mrazović (1900): *Bosnisches Skizzenbuch. Landschafts- und Kulturbilder aus Bosnien und der Herzegovina*. Dresden, Leipzig; Leo Schmolle (1909): *Die neuen Reichsländer Oesterreich-Ungarns – Bosnien und die Herzegowina*. Illustrierte Länder-

mehreren Jahrhunderten zu einem verstärkten Kontakt mit dem Westen gekommen. Bereits im 17. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung hatte eine Epoche des großen Wandels eingesetzt: Während der Islam in den tausend Jahren zuvor seine Macht und seinen Einfluss mal kriegerisch, mal friedlich, aber unaufhaltsam ausgebreitet hatte, begann nun ein Zeitalter der Stagnation. Die rasanten Fortschritte im Schiffsbau seitens der Europäer erschwerten zunehmend die Kontrolle der Handelswege, besonders wenn diese geographisch gesehen weit vom Zentrum des Reiches entfernt lagen. Die europäischen Kräfte hatten Zivilisationen entwickelt, die nicht nur auf der technischen Ebene, sondern auch auf der wirtschaftlichen und politischen die islamischen Völker herausforderten. Eine Reihe schwacher Herrscher in den drei größten islamischen Reichen, die durch ihren erfolglosen Führungsstil ihre politische Autorität verloren hatten, erschwerte die Situation zusätzlich. Es entflammten heftige Machtkämpfe innerhalb der *umma*, der Gemeinschaft der Gläubigen, die die Legitimation der Sultane in Frage stellten und so deren Macht zusätzlich untergruben. Der Staatsapparat war unübersichtlich und unfinanzierbar geworden. Kurz gesagt: „By the end of the 17th century the empire was rotten to the core“ (Robinson 1982, 112).

Zwar sollte es noch dauern bis das Osmanische Reich endgültig zerfiel, doch ab 1683 nahmen die Ausmaße – zusätzlich bedroht durch die Expansion Russlands – stetig ab. Ab dem 17. Jahrhundert konnte sich das Osmanische Reich nicht mehr selber verteidigen und war auf Allianzen angewiesen. Auch die Ausgleichs, die als Resultat dieser Allianzen hervorgingen (so z.B. der vereinbarte besondere Schutz nicht-muslimischer Untertanen), schwächten die Herrscher zunehmend, denn die nun einflussreicher – und mutiger – gewordenen Christen und Juden förderten den Aufbau von Handelsstützpunkten an den Küsten ihrer Länder, entzogen sich dem Steuersystem und bildeten westeuropäische Parallelgesellschaften lange vor den späteren Kolonialherrschaften. Neu entwickelte Produktionsverfahren und Organisationsmethoden, die sie mit Unterstützung des Westens im Osmanischen Reich einführten, vermittelten der islamischen Welt „ein Bild europäischer Überlegenheit“, besonders, da hinter den Kaufleuten und Schiffskapitänen der Waffenschutz Europas

---

und Völkerkunde. Graz, Wien; Amand von Schweiger-Lerchenfeld (1878): *Bosnien. Das Land und seine Bewohner: Geschichtlich, Geographisch, Ethnographisch und Social-Politisch. Wien.*

stand (Kreutz 2007, 14). Wirtschaft und Technologie wurden zur Zauberformel für Fortschritt und Macht.

Mahmud II., Sultan des Osmanischen Reiches (1785-1839), und Muhammad Ali von Ägypten (1769-1849), zwei der einflussreichsten Herrscher in dem Gebiet, hofften nicht nur durch den Aufbau von Industrie, sondern vor allem durch die Modernisierung des Bildungssystems, dem „eine magische Bedeutung, beinahe die Funktion eines Talismans zugeschrieben wurde“ (Kürşat 2003, 39), das Machtgefälle zwischen dem Abendland und dem Osmanischen Reich wieder aufholen zu können.

Die weiteren Entwicklungen in Europa, besonders die Französische Revolution mit ihren Auswirkungen sowie die rechtlichen Ansprüche in den Friedensverträgen nach verlorenen Kriegen zwischen dem Osmanischen Reich und mehreren europäischen Staaten, wirkten wie ein Katalysator auf diesen Prozess. Doch vor allem in den Randbereichen des Reiches, so z.B. im Balkanraum, kam es im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einer Reihe von Aufständen und Rebellionen, die zusammen mit den Erfolgen unter Napoleon die neue militärische Kraft Europas demonstrierten und „die osmanische Armee klapprig und altmodisch“ aussehen ließen (Malcolm 1996, 143). Dass Russland und Österreich-Ungarn sich „als Gönner und Beschützer christlicher Bevölkerungsteile in den Balkanländern“ (ebd.) aufspielten, setzte den osmanischen Sultan zusätzlich unter Druck, den rechtlichen Status der Nichtmuslime im Reich noch einmal deutlich zu verbessern sowie weitere Reformen in Justiz und Verwaltung durchzuführen, die weitere Aufstände und eine Zersplitterung in autonome Teilstaaten verhindern sollten. Diese Reformen gingen unter der Bezeichnung *Tanzimat* (Neuordnung) in die Geschichte ein und legitimierten sich durch das Konzept des *islāh* (Reform, im Sinne von: Verbesserung der Lebensumstände, Karčić 1999, 13). Die *Hatt-ı Şerif*, das erste „Edle Großherrliche Handschreiben“ im Jahr 1839, markierte den Anfang dieser Umwälzung im Land, bedeutete de facto jedoch erst einmal eine Einschränkung der Macht des Sultans zu Gunsten der Staatsfunktionäre. Nichtsdestotrotz spiegelte die *Hatt* „die Grundsätze der amerikanischen und französischen Revolution des 18. Jahrhunderts – Freiheit, Schutz des Lebens, des Eigentums und der menschlichen Würde wider“ (Kürşat 2003, 25). Darüber hinaus legte die *Hatt* die Grundlage für die Verfassung von 1876. Zahlreiche Prinzipien, u.a. Gleichbehandlung vor dem Gesetz und öffentliche Rechtsprechung, Sicherheit des Lebens und des Privateigentums sowie Glaubensfreiheit, wurden „für jeden Staatsbürger

ohne Rücksicht auf Religions-, Volks- und Schichtzugehörigkeit“ (Kurt 1989, 55) in der *Hatt* festgehalten. Ein wichtiger Bereich der Reformen war jedoch die offizielle Glaubensfreiheit der Minderheiten: Religion und Staat wurden in ihren Machtbereichen getrennt und der *Scheich-ul Islam*, bisher einer der einflussreichsten Machthaber im Land, bekam ein eigenständiges Amt und konnte fortan keinen direkten Einfluss mehr auf die Regierung nehmen (ebd., 32). Zusätzlich wurden alle „ersichtlichen Symbole der Machtungleichheit wie z.B. das schwarze Stück Stoff, das sich Juden an ihren Fez kleben mussten oder die Pflicht von Christen, von ihrem Pferd abzusteigen wenn sie einem Muslim begegneten, [...] – offiziell – abgeschafft“ (Kürşat 2003, 32). Elçin Kürşat beschreibt die Reformen des *Tanzimat*s als einen Schritt hin zum „Individualismus, zu der Überzeugung von der Fähigkeit des Menschen, durch seine eigenen Handlungen, Pläne und seinen Willen gewünschte Resultate zu erzielen – d.h. gesellschaftliche, historische, politische Ereignisse zu einem Ziel hin steuern zu können“; im Gegensatz zu „der die politische Entscheidungssphäre bisher dominierenden religiös-vorwissenschaftlichen Sicht, daß der Gotteswille allein Urheber aller Ereignisse, Resultate und Schicksale sei“. War der Schlüsselbegriff der Vergangenheit noch „Ordnung“, so war er jetzt, im *Tanzimat*, „Fortschritt“ (ebd., 36).

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nach der Verlesung der zweiten *Hatt* (*Hatt-ı Hümayun*, 1856 unter Sultan Abdülmecid), nahm der Einfluss des Westens durch wachsende Handelsbeziehungen noch stärker zu. Trotzdem kann man die Reformen im Osmanischen Reich bzw. in der islamischen Welt im Gesamten nicht lediglich als Resultat des Druckes, den die europäischen Großmächte auf die islamischen Herrscher ausübten, abtun. Vielmehr leitete das Aufeinandertreffen einer bis dahin weitgehend als ideal empfundenen muslimischen Gemeinschaft mit der erlebten politischen und gesellschaftlichen Realität unter westlicher Dominanz eine groß angelegte Auseinandersetzung mit dem Kern, der Essenz, der islamischen Religion ein. Dieses Gefühl war nicht aus einem Vakuum heraus entstanden, sondern durch langsame spirituelle Veränderungen vorbereitet worden, die der drohende Machtverlust lediglich beschleunigt hatte.

Die islamische Gemeinschaft sah sich neben dem territorialen und ökonomischen Machtverlust mit einem weiteren großen Problem konfrontiert: mit einer Stagnation innerhalb der islamischen Theologie. Ähnlich wie die katholische Kirche im späten Mittelalter, kurz bevor Martin Lu-

ther 1517 seine 97 Thesen vorstellte und Fehlentwicklungen anprangerte, erwies sich die islamische Praxis als einengend in ihrem strikten Ritualismus. Es gab keinen Spielraum mehr für freies Denken: jeder Aspekt des täglichen Lebens, und war er noch so unbedeutend, wurde von der Scharia erfasst, alle Fragen schienen beantwortet. Das sture Befolgen von Regeln bot immer häufiger keine spirituelle Erfüllung: „Die Bürokratisierung des Islams erzeugte dieselbe Lähmung und Unzufriedenheit, die im Christentum schließlich die Reformation ausgelöst hatte“ (Ansary 2009, 242f.). Verantwortlich waren in erster Linie – darin war sich die Mehrheit der Reformbewegungen einig – die Jahre zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert, als die Tore zum *idjtihad* ‚geschlossen‘ wurden. *Idjtihad*, ursprünglich der „*terminus technicus* für die eigene Urteilsbildung in rechtlich-theologischen Fragen“ (Hendrich 2004, 43), wurde nach und nach allgemein auf den „rationalen Diskurs und Möglichkeit der Subjekte, qua Vernunft Normen zu entwickeln“ (ebd.) angewandt. Einfach gesagt bezeichnete es freies und unabhängiges Denken auf Grundlage der Vernunft. Dabei durfte das *idjtihad* zwar nicht vom Koran abweichen, dessen Bedeutung jedoch „kreativ [...] durchdenken“ (Ansary 2009, 242f.). Im Laufe der Geschichte des Islams hatten die Gelehrten der *ulema* das *idjtihad* erst auf Fragen angewendet, die nicht durch eine Verbindung von Koran und *hadithe*<sup>14</sup> geklärt waren und schließlich auch auf solche, die nicht von Koran, *hadithen* und früheren Gelehrtenmeinungen geregelt wurden. Als in den nächsten Jahrhunderten die Religion immer häufiger zum Zwecke von Herrschaftslegitimation instrumentalisiert

---

<sup>14</sup> Als *hadith* bezeichnet man Erzählungen über das Handeln und Reden des Propheten. Diese werden weniger unter historischen Gesichtspunkten betrachtet, als dass sie „vielmehr von vitalem Interesse für die Entwicklung islamischer Religiosität selber“ sind, da sie das direkte Beispiel des Propheten Mohammeds verkörpern. Im Idealfall sind die Überlieferungen in ununterbrochener Folge seit den frühesten Mitgliedern der muslimischen Gemeinschaften übermittelt worden. „Dieser Prozess wird in der „Kette“ der Überlieferer und Überlieferinnen – Frauen spielen eine große Rolle in der Hadithenkunde – dokumentiert: im *isnad*. Diese Kette konnte bis auf den Propheten zurückgehen, musste es aber nicht“. Die *hadithe* sind also das lebendige Nacherzählen von Szene und Aussagen aus der Anfangszeit des Islam und wurde besonders im 9. und 10. Jahrhundert zu großen Sammlungen zusammengetragen (Lohlker 2008, 22f.).

wurde,<sup>15</sup> setzte sich nach und nach eine orthodoxe islamische Theologie durch. Die ‚Schließung‘ des *idjtihad* bedeutete somit das Ende einer Tradition der philosophischen Erkundung religiöser Lehren.

Anfang des 19. Jahrhunderts wurden jedoch erste Stimmen laut, die sich kritisch zur bestehenden Praxis äußerten – was bedeutete, dass eine „Selbstdistanzierung“ (Kürşat 2003, 145) zur eigenen Religion eingesetzt hatte, die einen wissenschaftlichen Diskurs erst ermöglichte. Diese kritischen Stimmen forderten schon bald eine Erneuerung der islamischen Religion in Bezug auf die Quellen des Glaubens. Diese sollte nicht nur in einer Auseinandersetzung mit dem Ursprung des Islams resultieren, sondern zudem durch die Rückbesinnung auf das Leben Mohammeds als reales Ereignis den Glauben wieder lebendiger werden lassen. „Muslims in these movements have sought to be in touch with the period of revelation, seeking by various means to create at least a shadow of that uncorrupted community where humans had a framework in which to live with each other as they ought“ (Metcalf 1982, 5). Als Grundlage dieser Erinnerung an den Propheten Mohammed sieht Barbara Metcalf die Praxis an, dass der Grund für gegenwärtige gesellschaftliche Probleme immer auch in der Schwäche der eigenen Moral gesehen wird: „The enemy would not be so strong if one were oneself strong“. Die Idee eines ‚neuen Muslims‘, des bereits erwähnten „homo islamicus novus“ als Basis einer besseren und stärkeren muslimischen Gesellschaft, schwingt in allen Reformbewegungen mit (Metcalf 1982, 5f.).

Diese inner-islamische Erneuerung bereitete die Grundlage für die sich nun entwickelnden Modernisierungsbewegungen: „As Muslim power waned and Muslim princes no longer seemed to command the fate of humankind, ulama and sufis, guardians of the central traditions of faith, seized the initiative and strove as they had never done before to promote a purer vision of the Islamic life and society“ (Robinson 1982, 118).

Darüber hinaus hatten die Reformer zwischen dem Maghreb und Russland, zwischen Bosnien-Herzegowina und China eines gemeinsam: Sie sahen die Spannungen, die im Osmanischen Reich nach der Konfrontation mit der westeuropäischen Moderne entstanden waren, nicht als ein schon im Ursprung des Islams angelegtes Problem, nicht einmal als ein

---

<sup>15</sup> Siehe auch: Joseph Morrison Skelly (2010). *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad*. Santa Barbara.

Problem von Religionen an sich, sondern mehr als einen „historischen Unfall“ (Kurzman 2002, 4), entstanden durch eine Fehlentwicklung bzw. Fehlauslegung des islamischen Glaubensbekenntnisses in der Vergangenheit, als die Tore des *idjtihads* geschlossen wurden. Und der Kontakt mit dem Westen brachte auch die Werkzeuge zur Wiederherstellung des ursprünglichen Glaubensgerüsts mit sich: „The modernist Islamic movement pioneered the formation or reformation of educational institutions; agitation for political liberalization or decolonization; and the establishment of a periodical press throughout the Islamic world“ (ebd.). Grundlegend für diesen Reformprozess war somit die Orientierung an vermeintlich westlichen Werten, besonders Rationalismus, Wissenschaft und Eigenverantwortung. In diesem Sinne war die Bewegung nicht nur „modern“ und zeitgemäß, sondern wurde vor allem auch als „neu“ im Sinne von: ein neues Zeitalter des islamischen Glaubens bzw. der Muslime angesehen, wie Selbstbeschreibungen als *jadid* (arab.: neu) und *mu'asir* (arab.: gegenwärtig) bzw. *yeni* (türk.: neu) und *genç* (türk.: jung, z.B. *Genç Osmanlılar* – Jung-Osmanen) bezeugen (ebd.). Gleichzeitig sollte diese Modernisierung ausdrücklich innerhalb eines islamischen Diskurses stattfinden: „Activists were not only Muslims but also wished to preserve and improve Islamic faith in the modern world“ (ebd.).<sup>16</sup>

Während in manchen Regionen die Lehren von Einzelpersonen eine große Zahl von Anhängern fand, entstanden auch ganze Bewegungen wie die Jung-Osmanen, *nahda* oder *deobandi*. Neu gegründete Zeitungen wie *al-'Urwa al-Wuthqa* (Der stärkste Band) von al-Afghani und 'Abduh, Kemals *Hürriyet* (Freiheit) oder Gasprinskijs *Perevodčik/Tercüman* (Der Übersetzer) veröffentlichten und diskutierten Vorträge und Publikationen

---

<sup>16</sup> Damit unterscheiden sich die hier vorgestellten Modernisierungsbewegungen sowohl von ihren Vorläufern, die zumeist eine Reform des Islam anstrebten, ohne einen Modernisierungsaspekt zu beinhalten, so z.B. vom *Wahhabismus*: Muhammad Abdal-Wahhab (1703-1792), aus Saudi-Arabien stammend, war als junger Sufismus-Anhänger durch Iran, Irak und Saudi-Arabien auf der Suche nach Wissen gereist. Seine strengen und dogmatischen Lehren, die alleine auf dem Koran und den *hadithen* beruhten und die das Anbeten von Götzen ebenso verboten wie jede Missachtung des Heiligen Textes, zogen schnell eine große Anhängerschaft an. Dabei grenzte er sich von den modernistischen, doch besonders von den säkularen Kräften ab, die Nationalismus, Sozialismus oder andere Überzeugungen über die Religion stellen wollten (vgl. Kurzman 2002, 4).

der einzelnen Gelehrten und sorgten für die großräumige Verbreitung, die einen Modernisierungsdiskurs in diesem Ausmaße erst ermöglichte. Es entstand ein bewusst öffentlicher Diskurs, zusätzlich unterstützt durch zahlreiche Gedichte, Romane sowie religiöse und politische Traktate, der vor allem eines bewirken sollte: ein Sprachrohr zu entwickeln für neue Themen innerhalb der islamischen Doktrin. Die einst blumige Sprache der persischen und arabischen Lyrik wurde ersetzt durch ‚nützliche‘ Lehrgedichte und realistische Erzählungen in der Sprache des Volkes, mit denen sich die Reformer einen Weg erkämpften, ihre modernen Ansichten auch außerhalb der kleinen Schicht der *ulema* verbreiten zu können (ebd.).

Mit Hilfe verschiedener Strategien versuchten die Reformer in den nächsten Jahrzehnten ihrer Bevölkerung die Herausforderungen, aber auch die Möglichkeiten der Modernisierung zu vermitteln: Sie verwiesen auf ihre eigene weltlich-universitäre und religiöse Doppelausbildung, die sie für die anstehenden Probleme qualifizierte. Sie führten ihre Leser in moderne, europäische Denkmuster ein und erklärten anhand dieser ihre Vision eines ‚modernen‘ Islams (vgl. Kurzman 2002, 5). Einige Reformer betonten darüber hinaus die mittelalterliche, islamische Wissenstradition im Bereich der Naturwissenschaften, als während der Blütezeit Bagdads die große Ausdehnung des Islams die Araber in Kontakt mit den Ideen und Leistungen vieler Völker gebracht hatte und die Abbasiden alle Bücher aus dem Griechischen, Sanskrit, Chinesischen, Persischen oder anderen Sprachen ins Arabische übersetzen ließen und ganze Bibliotheken mit klassischen Texten füllten (vgl. Ansary 2009, 113).<sup>17</sup> Andere verwiesen

---

<sup>17</sup> Ansary beschreibt, dass z.B. die Araber die ersten waren, die „einen direkten Vergleich zwischen der griechischen und der indischen Mathematik, der griechischen und der indischen Medizin, der persischen und der chinesischen Kosmologie oder den metaphysischen Systemen verschiedener Kulturen“ (vgl. Ansary 2009, 113) herstellen konnten. Darüber hinaus wandten sie sich in ihren Studien praktischen Fragen zu: „Denker wie Ibn Sina (der in Europa als Avicenna bekannt wurde) stellten die medizinischen Erkenntnisse aus unterschiedlichen Kulturen zusammen, katalogisierten und verglichen sie untereinander, und entwickelten ein fast schon modernes Verständnis von Krankheiten, Behandlungsmethoden und der menschlichen Anatomie. Sie kannten den Blutkreislauf, die Funktion des Herzens und vieler anderer Organe. Die Muslime hatten schon bald die besten Krankenhäuser, die die Welt bis dahin gesehen hatte oder auf Jahr-

unter Zuhilfenahme der *hadithe* auf den universellen, überislamischen Bildungsanspruch, den bereits der Prophet Mohammed zu seiner Lebzeit formuliert hatte.

Alle versuchten jedoch das Konzept der westeuropäischen Moderne vom Christentum und seinen imperialistischen Ansprüchen zu lösen und dadurch als Bedrohung für den Islam als Glauben zu entkräften. „It is a regrettable circumstance“, schrieb der albanischstämmige Şemseddin Sami Frashëri (1850-1904),

that because today civilization seems to belong exclusively to the Christian nations, ignorant masses of our own nation take it to be a symbol or requisite of Christianity, and thus deem distancing themselves from it and guarding themselves against it to be a religious duty (Frashëri, zitiert nach Kurzman 2002, 7).

„We can affirm that it is not the religion of Islam which prevents Muslim nations from becoming civilized“ schließt er ab (ebd.). Stattdessen wurde von verschiedenen Protagonisten immer wieder darauf hingewiesen, dass die Aussage alleine, nicht wer sie getätigt habe, bewertet werden sollte. Es sei vor allem das Ziel, das zähle: die kulturelle Modernisierung der muslimischen Welt und die spirituelle Erneuerung des Islams.

## 2.1 Im Osmanischen Reich

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich das Osmanische Reich als eher konservativ gegenüber Modernisierungsbestrebungen gezeigt. Kontakte zwischen der östlichen und westlichen Erdhälfte beschränkten sich zumeist auf ein Minimum, z.B. auf die diplomatische Ebene oder den Handel. Doch bereits unter Sultan Mahmuds II. Herrschaft (1808-1839) begann im Kerngebiet des Osmanischen Reiches die Einrichtung staatlicher Schulen nach europäischem Vorbild.<sup>18</sup> In Istanbul wurde 1841 das

---

hunderte hinaus sehen sollte. Allein in Bagdad gab es rund hundert Kliniken“ (ebd.).

<sup>18</sup> Die Bildungsreform wird u.a. ausführlich in Kürşat 2003, 311f. sowie Marciniowski 2007, 61f. beschrieben.

erste Reformgymnasium (*rüşdiyye*) und 1845 die erste Universität (*darülfünun*) gegründet; religiöse Einrichtungen wie die islamischen Grundschulen (*mekteb*) sowie die Medressen, die größtenteils von Stiftungen finanziert wurden, blieben zunächst unberührt von den Erneuerungen (Ezli 2012, 64). Es entstand ein „duales Bildungsmodell“ im Land (ebd.). Schließlich wurden türkische Studenten gezielt zum Studium nach Europa geschickt, um nach ihrer und trieben nach ihrer Rückkehr die Modernisierung der osmanischen Schulen zusätzlich voran (Kürşat 2003, 306; Marcinowski 2007, 61). Etwa zeitgleich wurde die ‚Beşiktaş Wissenschaftsvereinigung‘ (*Beşiktaş Cemiyet-i İlmîyesi*) ins Leben gerufen, der erste organisierte Literatenkreis im Osmanischen Reich nach dem Vorbild der westeuropäischen Salons. Die Vereinigung widmete sich systematisch dem „Studium der Mathematik, Astronomie, Literatur und Philosophie“ und versuchte „westliche Denkmuster, Zivilisation, Wissenschaft und Orientierung *als Ganzes* zu verstehen“ (Kürşat 2003, 324f.) – um besser ergründen zu können, was genau die westlichen Zivilisationen so erfolgreich machte.

Ebenfalls in dieser Zeit, 1856 und zunächst als Geheimorganisation, gründeten sich die Jung-Osmanen. Sie bestanden anfänglich nur aus sechs Personen – unter ihnen Namık Kemal, einer der bedeutendsten türkischen Dichter seiner Zeit. Die Jung-Osmanen planten vor allem am Westen orientierte, konstitutionelle Reformen einzuführen: „There is hardly a single area of modernization in Turkey today, from the simplification of the written language to the idea of fundamental civil liberties, that does not take its roots in the pioneering work of the Young Ottomans“ (Mardin 1962, 3). Die Jung-Osmanen waren die ersten „to make the ideas of the Enlightenment part of the intellectual equipment of the Turkish reading public and the first thinkers to try to work out a synthesis between these ideas and Islam (ebd., 3f.).

Obwohl die Jung-Osmanen mehrheitlich dem osmanischen Beamtenapparat entstammten, sahen sie sich in erster Linie als Literaten und aufklärerische ‚Lehrer des Volkes‘. Sie fühlten sich beauftragt, der einfachen Bevölkerung Wissen und damit einhergehend Fortschritt nahezubringen, in dem Sinne, wie es bereits Immanuel Kant formuliert hatte: „Fortschritt ist des Menschen dauernde Berufung und Pflicht“ (Kürşat 2003, 421). Es entstand eine neue Schicht der Intellektuellen, die als *münevver* (wörtlich: erhellt, dt.: aufgeklärt, vgl. Karasipahi 2009, 47) bezeichnet wurden.

Ihre modernen Denkparadigmen sowie die von ihnen als ‚nützlich‘ angesehenen Informationen verbreiteten sie über neu gegründete Zeitungen – eine Form des politischen Protestes, wie es ihn vorher im Osmanischen Reich noch nicht gegeben hatte (Mardin 1962, 4). Doch die Jung-Osmanen hatten während ihrer Aufenthalte in Europa das Mobilisierungspotential der Massenmedien, der Bücher und des Theaters, kurzum der Kommunikation mit und durch eine ‚kritische Öffentlichkeit‘ kennen gelernt und versuchten dieses Konzept anschließend auf ihre türkische Heimat zu übertragen. Das Interesse an den neuen Medien brachte somit gleichzeitig auch eine Veränderung der türkischen literarischen, bis dahin besonders lyrischen Traditionen mit sich: „In Gedichten, Kritiken, Zeitungen und den nun zu einer neuen Kunstgattung werdenden Theaterstücken versuchten Männer wie Ziya Paşa, Şinasi [und] Namık Kemal die neuen Gedanken zu verbreiten“ (Schimmel 1993, 23) und in Form von Fortsetzungsreihen ins Volk zu tragen. Die 1862 von İbrahim Şinasi (1826-1871) ins Leben gerufene Zeitung *Tasvir-i Efkâr* (Erleuchtung der Gedanken), deren Leitung er 1865 an Namık Kemal übertrug, war eines der prominentesten Beispiele hierfür. Durch das Übersetzen ausländischer Werke ins Türkische prägten die Jung-Osmanen zusätzlich eine moderne, vereinfachte (Literatur-)Sprache,<sup>19</sup> die sich durch das neu entstandene Vokabular auch bis dahin fremden Thematiken öffnen konnte.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Kürşat beschreibt, dass ein 13-seitiges Dokument auch in zwei Sätzen wiedergegeben werden konnte, dass neun unterschiedliche kalligraphische Systeme in Gebrauch waren und die Zeichensetzung unbekannt – ein Zustand, der die Alphabetisierung ungemein erschwerte (Kürşat 2003, 333).

<sup>20</sup> Obwohl erste Überlegungen für die Vereinfachung der türkischen Sprache bereits aus der Zeit vor dem Tanzimat stammten, wurden sie nun mit einem politischen Ziel – der Alphabetisierung des Volkes – verbunden. Denn die hohe Zahl der Schriftunkundigen barg für die osmanische Regierung vor allem praktische Probleme: Die Verwaltung des riesigen Reiches musste der fortschreitenden Modernisierung angepasst und die Kommunikation zwischen der Elite und dem Volk vereinfacht werden. Die „Unfähigkeit zu kommunizieren“ durfte nicht den Reformprozess beeinträchtigen (Kürşat 2003, 338f.). So forderte die ‚Kaiserliche Akademie für Kunst und Wissenschaft‘ ab 1850 die Vereinfachung der Sprache zur Massenverbreitung von Wissen und Bildung“, die Zeitung *Hürriyet* kritisierte öffentlich die Tatsache, dass „türkische Kinder nach einem mehrjährigen Schulbesuch immer noch nicht lesen und schreiben könnten, während armeni-

Dabei erwiesen sich die Jung-Osmanen als überaus produktiv: Ali Suavi (1839-1878) predigte in den Moscheen Istanbuls, verfasste zahlreiche Pamphlete, in welchen er moderne politische Begriffe einführte und die Regierung kritisierte und gründete eine Zeitung zur Verbreitung von naturwissenschaftlichen Inhalten (Kurzman 2002, 138). Şemseddin Sami Frashëri (1850-1904), aus einer albanischen Familie stammend, fertigte das erste Geographie- und Geschichtslexikon im Osmanischen Reich an und übersetzte den Koran ins moderne Türkisch – letzteres wurde jedoch von der Regierung untersagt (Kurzmann 2002, 149). İbrahim Şinasi veröffentlichte in den 1860er Jahren das erste osmanische Theaterstück, ein Drama, sowie die erste Sammlung türkischer Sprichwörter. Ziya Paşa (1825-1880) wurde vor allem mit seinen Übersetzungen großer französischer Werke – er widmete sich beispielsweise Rousseaus *Emile* – bekannt. Gleichzeitig war er, beeinflusst von der Romantik, der erste, der sich mit der präislamischen Geschichte der Türkei beschäftigte. Namık Kemal (1840-1888) stellte in seinem berühmten Strophengedicht *Amalimiz efkârimiz ikbal-ı vatandır* (Unsere Hoffnungen, unsere Gedanken sind das Glück des Vaterlandes) erstmals den nationalen Gedanken in den Vordergrund eines lyrischen Werkes und sein Drama *Vatan yahut Silistre* (1873) wurde zwar von der Regierung verboten, vom Publikum jedoch mit Begeisterung aufgenommen (Schimmel 1993, 23). Die von ihm aus dem Exil heraus gegründete Zeitung *Hürriyet* (Freiheit) setzte sich u.a. für eine Vereinbarkeit von europäischer Rechtstheorie und der Scharia ein (Kurzman 2002, 144). Abdülhak Hamit (1852-1937) befreite die Lyrik von den bis dahin feststehenden Symbolen und drückte ein neues Naturgefühl in besonders lebensnaher Sprache und Beschreibung aus. Diese Gedichte waren vielleicht nicht mehr so künstlerisch anspruchsvoll wie die berühmte *Dîwân*-Dichtung der Vergangenheit, dafür benötigte man keine „diffizilen Chiffren“ mehr, um sie verstehen zu können (Schimmel 1993, 24).

Den völligen Umbruch brachte jedoch schließlich der Sohn eines Fischers, Mehmed Emin: Anknüpfend an alte Volksliedtraditionen, schilderte Emin erstmalig „in einfachem, ungemischtem Türkisch das Landleben, das Elend der unteren Schichten“ (ebd.). Bei Mehmed Akif

---

sche, griechische und jüdische Kinder in Millet-Schulen innerhalb von sechs Monaten Zeitungen lesen und nach einem Jahr schreiben könnten“ (ebd., 335).

(1869-1944) hingegen verband sich „tiefe Gläubigkeit mit einer wachen Kritik am zeitgenössischen Islam“ (ebd., 25). In seinen Lehrgedichten, denen er die klassischen Metren zugrunde legte, kombinierte er Volks- und Hochsprache auf eine vollkommen neue Art und Weise: „Farbig und anschaulich malt er mit reicher Palette das Elend der von ihren trunksüchtigen Männern mißhandelten Frauen, der kleinen Lastträger, der Kranken und Elenden, zeigt erbarmungslos die Unordnung des ländlichen Kaffeehauses, dessen Besitzer zugleich Barbier ist und die Blutegel neben dem Zucker und den zierlich aufgereihten Zähnen verwahrt“. Dann wieder „hebt er die Sprache zur Schilderung der gewaltigen Süleymaniya-Moschee, klingt seine Anklage gegen die Völker, welche – „Australien neben Kanada“ – der Türkei in der Schlacht an den Dardanellen entgegentreten, bis sich sein großartiger Klagegesang für die Gefallenen der Dardanellenschlacht unvergeßlich empor hebt“ (ebd.).

Doch auch der Bildungsroman – in Westeuropa während der Aufklärung ungemein populär geworden – setzte sich als Genre zur Verbreitung der jung-osmanischen Überzeugungen durch. Der Held der Geschichte war dabei zumeist ein Jung-Osmane, der sich die Errungenschaften der westlichen Zivilisation aneignete, „ohne seine moralischen Ideale und seine religiöse Bindung zu verlieren“ (Kürşat 2003, 352f.). Sein Gegenspieler war dann entweder ein „reaktionärer alter Mann oder ein degenerierter junger Mann“, der bei seiner Adaption der westlichen Kultur seine islamisch-moralischen Werte verloren oder verraten hatte (ebd.). Der Autor überließ es dabei nie dem Leser, die Moral der Geschichte zu entdecken, sondern teilte sie ihm, oft ziemlich aufdringlich, mit und unterbrach dafür sogar bislang die Handlung durch moralisierende und philosophische Belehrungen, denn „[n]eben der Ergötzung der Unterhaltung des Lesers“ ging eben immer auch der ethische Zweck her, das „dualistische ambivalente Ziel des *Tanzimats*, den materiellen Fortschritt und das Wissen des Westens zu erwerben, ohne sich einer kulturell-moralischen Akkulturation zu unterwerfen.“ Dies drückte sich, so Kürşat, in jedem Helden dieser Romane par excellence aus (ebd.).

Es fehlte jedoch eine gesellschaftliche Basis für die Ideen der Jung-Osmanen und so blieb ihnen eine wirkliche Breitenwirkung verwehrt (Marcinowski 2007, 75). Einer der Hauptgründe war ihre Distanz zum Volk: Sie stammten allesamt aus der reichen, gebildeten Oberschicht und

hatten nur ein unzureichendes Gespür dafür, was die Mehrheit der Bevölkerung im Land eigentlich wollte (McCarthy 2001, 24).<sup>21</sup>

## 2.2 Dschamal ad-Din al-Afghani

Als „erster genuin modernistischer Denker im Islam“ (Fakhry 1983, 333) wird häufig der aus dem Iran stammende Sayyid Muhammad ibn Safdar al-Husaini, besser bekannt als Sayyid Dschamal ad-Din al-Afghani (1838-1897) bezeichnet, der den Beinamen *al-Afghani* vermutlich annahm, um sich von seinen schiitischen Wurzeln zu distanzieren (Kurzmann 2002, 107).<sup>22</sup> Der politische Aktivist, der Naturwissenschaften in Indien studiert hatte, bevor er Ende der 1860er zum königlichen Ratgeber in Afghanistan ernannt wurde, war stark von dem städtischen Milieu Istanbuls und Kairos geprägt. Während er seine politische Überzeugung mehrmals änderte und z.B. mal die absolute Monarchie unterstützte, dann wieder heftig kritisierte, mal mit der britischen Kolonialregierung zusammen arbeitete, dann sich wieder entschieden distanzierte, galt sein Lebenswerk der Wiederbelebung der islamischen Kultur und der Aufwertung der islamischen Religion in den Augen der Weltöffentlichkeit. Seinem Reformwunsch entsprang der Überzeugung, dass die technologische, wissenschaftliche, militärische und politische Überlegenheit der europäischen Mächte eine Folge des geistigen Stillstands in der islamischen Welt sind. Verantwortlich hierfür sei vor allem die konservative Haltung der *ulema*, der islamischen Geistlichkeit. Ihr Dogmatismus verhindere nicht nur die Übernahme (erfolgreicher) westeuropäischer Techniken, sondern vor allem auch die geistige Weiterentwicklung der modernen Wissenschaft (Hendrich 2004, 67). Al-Afghani erklärte:

Es ist erstaunlich, dass unsere Ulama *Sadra* und *al-schams al-bari'a* liest und sich selbst großsprecherisch weise nennt, und

---

<sup>21</sup> Für exemplarische Schriften von Namık Kemal und Ali Suavi sowie weiteren Intellektuellen der islamischen Aufklärung im Raum der heutigen Türkei, siehe Kurzman 2002.

<sup>22</sup> Zu seinem Leben: Nikki R. Keddie (1972): *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley; Albert Hourani (1997): *Arabic Thought in the Modern Age*. Cambridge.

dies obwohl sie ihre rechte von ihrer linken Hand nicht unterscheiden kann, und nicht fragt: Wer sind wir, und was ist richtig und gut für uns? Sie fragen nie nach den Gründen von Elektrizität, den Dampfschiffen und Eisenbahnen.... Schande über solch einen Philosophen, und Schande über solche Philosophie! Ein Philosoph ist jemand, dessen Geist stimuliert wird von allen Gegebenheiten und Teilen der Welt, nicht jemand, der wie ein Blinder eine Straße entlangzieht ohne ihren Anfang noch ihr Ende zu kennen (al-Afghani, zitiert nach Keddie 1972, 106).

Und Ansary beschreibt weiter al-Afghanis Forderung, dass „Muslime [...] die modernen Naturwissenschaften studieren und gleichzeitig ihren Kindern eine bessere Grundlage in den islamischen Werten, Traditionen und der Geschichte vermitteln [müssten].“ Denn Modernisierung sei „nicht gleich Verwestlichung, [...] Muslime könnten die Elemente einer entschiedenen islamischen Modernisierung im Islam selbst finden [und] [...] jeder Muslim solle das Recht haben, den Koran selbst zu interpretieren, ohne die ‚repressive‘ Führung durch die Ulama“ (al-Afghani, zitiert nach Ansary 2009, 256).

Wegen seiner modernistischen Ansichten wurde al-Afghani mehrmals ins Exil verwiesen – die meiste Zeit der 1880er Jahre verbrachte er in Paris und in Russland. In diesen Jahren publizierte er zusammen mit seinem Schüler Muhammad 'Abduh die überaus populäre Zeitung *al-'Urwa al-wuqqa* (Das stärkste Band), in deren achtzehn Ausgaben der Kern einer heute als Panislamismus bekannten Ideologie formuliert wurde (Ansary 2009, 258). In dieser Zeit kam es auch zu einem berühmten Briefwechsel zwischen ihm und Ernest Renan, dessen Islamkritik al-Afghani zu einer Reihe (erstaunlich höflich formulierter) Rechtfertigungen verleitete. Renan hatte in einem Vortrag mit dem Titel „Islam und Naturwissenschaften“ in der Sorbonne festgestellt, dass die muslimische Religion in ihrer Essenz eine Entwicklung der Naturwissenschaften verhinderte und dass die Araber von Natur aus kein Interesse an Metaphysik oder Philosophie hätten (vgl. Kurzman 2002, 107). Al-Afghani veröffentlichte seine Gegendarstellung 1883 im *Journal des Débats* und erklärte dort, dass sowohl die islamischen als auch die christlichen Religionsgelehrten immer Gegner der Naturwissenschaften gewesen seien, die oftmals in Konkurrenz zu kirchlichen Lehren stünden. Weiter verwies er jedoch auf die vergangene arabische Wissenskultur, die die gesamten Errungenschaften

der griechischen, römischen und persischen Gelehrten in sich vereine und in die Welt („bis ins Himalaya und auf die Gipfel der Pyreneen“) hinaus getragen hätte (Kurzman 2002, 108). Religionen wollten von ihrem Wesen her immer dem Menschen ihr Bekenntnis und ihre Weltsicht aufdrängen, während die Philosophie ihn ganz oder zumindest teilweise davon zu befreien suche:

So lange wie die Menschheit existiert, wird der Kampf zwischen dem Dogma und der freien Untersuchung nicht aufhören, zwischen Religion und Philosophie; ein verzweifelter Kampf, in dem – wie ich fürchte – der Triumph nicht beim freien Willen sein wird, denn die Massen verabscheuen die Vernunft, und deren Lehren werden nur von einige Gebildeten der Elite verstanden (al-Afghani, zitiert nach Keddie 1972, 187).<sup>23</sup>

Al-Afghani unterstützte demnach gewisse Aspekte Ernest Renans Islam-Kritik, indem auch er das konservativen Islamverständnis der *ulema* anprangerte, die ihre historisch legitimierte Herrschaft durch ihr Wissensmonopol zu bewahren versuchte. Ihre ablehnende Haltung gegenüber den Wissenschaften und Bildung im Allgemeinen sei verantwortlich für die Unterentwicklung der islamischen Gesellschaft – nicht der Islam per se: „Nicht die Religion ist der Grund für den Niedergang der Kultur, sondern ihre Verfälschung. So kann nur ein Prozess der Reinigung der Religion von ihrer historischen Degeneration die Kultur erneuern und stärken“ (Hendrich 2004, 69). Westeuropa präsentiere zwar derzeit die moderne Technologie – die Errungenschaften im Bereich der Naturwissenschaft sah al-Afghani jedoch als „Teil des Menschheitswissens“, nicht als kulturspezifisch-europäische Leistung an (ebd.). Gerade im Islam sei ein „starkes rationalistisches Element“ enthalten, da Allah im Koran „zur Bemächtigung und Durchdringung der Welt“ aufrufe – daher sei die islamische Kultur „geradezu prädestiniert, moderne Wissenschaft zu adaptieren, und zwar nicht *trotz* der Religion, sondern gerade auf ihrer Grundlage“ (ebd., 75). Die Muslime müssten also aufhören, die Bildung einzelner Klassen zu vernachlässigen und sich stattdessen auf die Grundlagen ihrer Religion besinnen – die Kolonialmächte jedoch sollten Ver-

---

<sup>23</sup> Der ganze Text in englischer Sprache befindet sich in Kurzman 2002, 107f.

antwortung übernehmen und nicht „ihre wissenschaftliche und technologische Überlegenheit zur Ausplünderung und Unterdrückung der islamischen Völker benutzen, statt sie an Wissen und Wohlstand teilhaben zu lassen“ (ebd., 71).

Ab 1891 bis zu seinem Tod im Jahre 1896, lebte al-Afghani schließlich am Hof Hamid II. Vom osmanischen Sultan gefördert, hielt er Vorträge vor Intellektuellen aus der gesamten islamischen Welt. Er sprach sich zunehmend für das *idjtihad* als zentrales Prinzip des Islams aus. Jeder Muslim habe das Recht, die Schrift und ihre Offenbarung selbst zu interpretieren, doch müsse dieses freie Denken auf den Grundprinzipien beruhen, die fest im Koran und den *hadithen* verwurzelt seien (Ansary 2009, 259f.). Daher habe die muslimische Welt einen großen Fehler gemacht, als sie sich von den westlichen Naturwissenschaften abgewandt und stattdessen das westliche Bildungssystem und die westlichen Lebensformen übernommen hatten. Genau der umgekehrte Weg wäre der richtige gewesen: „Sie hätten westliche Naturwissenschaften übernehmen und dem westlichen Bildungssystem und westlichen Lebensformen den Zugang verwehren sollen“ (ebd.).

Zwei seiner engsten Mitarbeiter waren Muhammad 'Abduh (Ägypten, 1849-1905) sowie Muhammad Rashid Rida (Libanon und Ägypten, 1865-1935). 'Abduh, der Sohn eines Bauern, arbeitete sich zu einem einflussreichen Berater der ägyptischen Politik hoch, dessen Einfluss sich weit über die Landesgrenzen erstreckte. Er gestaltete Schul- und Sprachreformen, sprach sich für Frauenbildung und eine Neugestaltung des Rechtssystems aus.

Rida, in Tripoli geboren, zog 1897 nach Ägypten, um 'Abduh bei seiner Arbeit zu unterstützen (und ihn später auch zu biographieren). Seine Zeitung *al-Manar* (Der Leuchtturm), die er von 1898 bis zu seinem Tod 1935 publizierte, wurde in der gesamten islamischen Welt gelesen.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Muhammad 'Abduh und Muhammad Rashid Rida hatten ihrerseits zahlreiche Anhänger, die u.a. ihre Lehren bis nach Malaysia und Java mitnahmen. Zu der Zeitung *al-Imam* (Der Führer), welche von 1906 bis 1908 in Singapur erschien, siehe Kurzmann 2002, 339f. sowie ebd., 349f. zu Syekh Ahmad Surkati, der im Sudan geboren wurde und in Medina und Mekka studierte, bevor er als Lehrer nach Jakarta ging und 'Abduhs Idee eines modernen Islams mitnahm.

Doch auch andere von al-Afghanis Schülern hatten großen Einfluss auf die Modernisierungsbewegungen in der islamischen Welt: Saad Zaghlul legte mit der

Aus dem Wirken von Dschamal ad-Din al-Afghani und Muhammad 'Abduh ging eine Bewegung hervor, die sich *nahda* (arab. „Renaissance“, auch Aufstieg, Erneuerung oder Wiederbelebung) nannte. Im Mittelpunkt stand die Rückbesinnung auf die bereits von al-Afghani formulierte Überzeugung, „dass die arabo-islamische Welt bis etwa zum Zeitalter der europäischen Renaissance eine wissenschaftlich-technologische, den Europäern überlegene Kultur war“ (Hendrich 2004, 51). Durch intensive Quellenforschung sollten die Gründe für die derzeitige europäische Übermacht verstanden und überwunden werden, um wieder an diese Glanzzeit, das sog. ‚Goldene Zeitalter des Islams‘, anknüpfen zu können (Kreutz 2007, 6f.).

Die *nahda* darf jedoch nicht als eine einheitliche Bewegung verstanden werden: Sie beinhaltete zahlreiche unterschiedliche Denkrichtungen mit zum Teil stark voneinander abweichenden Interessen und Zielen. Einigkeit bestand lediglich darin, dass „der wissenschaftliche und technologische Fortschritt der europäischen Neuzeit Eingang in die arabische Kultur finden müsse als Voraussetzung für eine umfassende ‚Wiedergeburt‘ der autochthonen Kultur“ (Hendrich 2004, 52). Zahlreiche europäische Werke wurden zu diesem Zweck ins Arabische übersetzt, so wie es bereits während der Abbasidenherrschaft (750-1258), auf die sich hauptsächlich zurück besonnen werden sollte, geschehen war. Damals wurde neben der arabischen Belletristik und der iranischen Epik auch im großen Maße griechische Philosophie (besonders die Logik) gesammelt und übersetzt (Kreutz 2007, 7). Bei der Übertragung der Schriften von Aristoteles, Hippokrates u.a. ins Arabische waren jedoch „die poetischen Formen der Literatur ausser acht gelassen“ worden (Kreutz 2007, 7). Die Reformer des 19. Jahrhunderts, die diese Epoche rückblickend als „erste *nahda*“ ansahen, wollten diese Mängel der mittelalterlichen Rezeption beheben und damit auch zwei Bereiche ihrer eigenen Kultur zugänglich machen,

---

von ihm gegründete Partei *Wafq* den Grundstein für die spätere (nationalistische) Bewegung zur Befreiung Ägyptens. Im Iran ging aus dem von al-Afghani angestoßenen Tabakboykott eine Generation von politischen Aktivisten hervor, die im 20. Jahrhundert die Vorbereitung der Verfassung bewirkten. Al-Afghani soll darüber hinaus Hassan al-Banna, den Gründer der Muslimbruderschaft, inspiriert haben (Ansary 2009, 260f.).

die bis dahin weitgehend übergangen worden waren: die Epen und das Theater (ebd.). Dies führte unweigerlich zu einer Reform der arabischen Sprache, da die Übersetzungen der Werke von Rousseau, Molière oder Tolstoj neues Vokabular mit sich brachten, welches in die eigene Sprache integriert werden musste (ebd., 24).

Gerade die arabische Sprache hatte sich bis dahin durch einen ausgesprochenen Reformunwillen ausgezeichnet, begründet in ihrer Rolle als Medium des Islams: „Weil die arabischen Herrscher der Abbasidenzeit Angst vor einer Entwicklung der arabischen Sprache und damit ihrer Entfremdung von einem Schriftstandard hatten, der vom Koran gesetzt war, schirmten sie das Arabische von poetischen Einflüssen ab, mit der Folge, dass neue Impulse, die für die Entwicklung der Literatur nötig waren, ausblieben“ (Tāhā Hussein (1889-1973), zitiert nach Kreutz 2007, 19f.). An der Schriftsprache hing ein enormes Prestige und jede Vulgarisierung der schriftlichen Norm erschien als Sakrileg. Dies „zementierte die über Jahrhunderte angewachsene Diglossie zwischen der Hochsprache einerseits und den Dialekten andererseits, sodass sich die Hochsprache der eigenen Staatsbevölkerung entfremdete“ (ebd.).

Unter dem Einfluss der *nahda* entstand so eine neue arabische Nationalsprache, bei der die intellektuellen, literarischen Zirkel einen progressiven Konterpart zu den zumeist konservativen wissenschaftlichen Akademien bildeten. Die Frage „wie der Spagat der Bewahrung des klassischen Schriftstandards mit den Herausforderungen der Moderne zu bewältigen sei“, wurde in diesem Kontext zu einem der Hauptthemen des späten 19. Jahrhunderts (ebd.).<sup>25</sup>

### 2.3 Sayyid Ahmad Khan und *deobandi*

Neben Ägypten und der Region um Iran und Irak herum bildeten die Länder des heutigen Indiens, Pakistans und Bangladesch ein weiteres

---

<sup>25</sup> Für mehr Informationen zur *nahda*, siehe u.a. Elie Kedourie (1966): *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London sowie Dagmar Glaß (2010): *Enzyklopedien der Nahda - Strategien der Wissenspräsentation in der arabischen Moderne*. Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts, 9, 323-357.

Zentrum der islamischen Modernisierung. Barbara Metcalf schreibt, dass dies die Menschen im Westen erstaunen möge, „but it does not surprise Muslims“ (Metcalf 1982, 7). Zahlreiche Gründe mögen hierfür den Ausschlag gegeben haben, u.a. der rasche und heftige politische Zerfall, der extreme Einfluss des Kolonialismus und der Konkurrenzkampf zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen in Wirtschaft und Politik (ebd., 8). Die *ulema* war traditionell sehr aktiv in jenen Ländern, auch weil jede religiöse Gruppe ihre eigene Rechtsprechung vollzog und die islamischen Rechtsgrundlagen so immer wieder neu interpretiert werden mussten. Neue Druckereien, unter britischer Herrschaft eingerichtet, halfen besonders in Indien die in Urdu verfassten (Prosa-)Schriften zu verbreiten. Seit 1837 die offizielle Landessprache, konnte sich Urdu so auch als Kommunikationsprache durchsetzen und ein breiteres Publikum außerhalb der *ulema* ansprechen, als die Schriften auf Arabisch und Persisch (Metcalf 1982, 67).<sup>26</sup>

Auch in Indien und Pakistan durchliefen die Schüler und Studenten oftmals ein duales Bildungssystem und auch hier verdeutlichte die tägliche Konfrontation mit der Überlegenheit der Kolonialherrschaft die Dringlichkeit von Reformen im eigenen Land. Als wegweisend erwies sich hierfür das *Delhi College*, das 1825 von der Regierung gegründet (und bereits 1857 wieder geschlossen) wurde und als bewusster Gegenentwurf zu den Medressen galt: „The goal of the college, by contrast, was the education of respectable people so that they might find suitable work“ (ebd., 72). Die Schule bekam einen britischen Direktor und wurde in zwei Zweige gegliedert: in der ‚englischen‘ Sektion wurde englische Sprache und Literatur sowie westeuropäische Naturwissenschaften unterrichtet; in der ‚orientalischen‘ Arabisch, Persisch und Sanskrit, doch auch Geographie, Geschichte und Mathematik (ebd.). Das Konzept stieß auf große Begeisterung innerhalb der Bevölkerung. Der Erfolg, besonders das neu erweckte Interesse an den Naturwissenschaften, war wohl auf den Unterricht in Urdu und die gezielte Förderung von Übersetzungen aus anderen Sprachen ins Urdu zurückzuführen. Für diese Übersetzungen galten

---

<sup>26</sup> Urdu wurde in einer Variante der arabischen Schriftzeichen geschrieben und Lehnwörter stammten fast ausschließlich aus dem Arabischen und Persischen. Deswegen blieb Urdu in den Köpfen der Inder die Sprache der Muslime – ein Aspekt, der Ende des 19. Jahrhunderts zu Konflikten mit den Hindus führte, die Urdu als offizielle Sprache zum großen Teil ablehnten (Metcalf 1982, 208).

strenge Regeln: die Wissenschaftler mussten zuerst alle bereits bestehenden Werke zu dem Thema lesen und diese dann durch Fußnoten in die neue Version einarbeiten. Zudem wurden Vorschriften für Transliteration und Neuerschaffung äquivalenter Wörter auf Urdu festgelegt und so die Weiterentwicklung der Wissenschaft gefördert (Metcalf 1982, 73). Zahlreiche der späteren islamischen Reformer wurden in den 1840er Jahren im Delhi College ausgebildet.

Nachdem der Sepoyaufstand von 1857 einen tiefen Einschnitt in die junge muslimische Reformbewegung bedeutet hatte und die westliche Kultur noch unbesiegbarer als ohnehin schon erscheinen ließ, wurden die Aktivitäten verstärkt: In Deoband, im Nordosten Indiens, einem Zentrum muslimischer Kultur und nur neunzig Kilometer von Delhi entfernt, gründete sich eine neue Schule als institutionelle Basis dieser Arbeit (ebd., 91):

The Deobandi 'ulama [...] would serve the daily legal and spiritual needs of their fellow Muslims, training 'ulama in schools modeled on a variety of British institutions whose effectiveness they had witnessed. The founders of Deoband knew such institutions well. Many of them, including three Deputy Inspectors of the Education Department, were government servants; and all of them confronted with concern the influential missionary societies. In dealing with these institutions, they learned their methods and chose to compete with them on equivalent terms (ebd., 94).

Zwei Aspekte dieser neuen Institution waren besonders bemerkenswert: Schüler wurden bewusst unabhängig von „kin ties“, d.h. von persönlichen Beziehungen und gesellschaftlichem Status, aufgenommen und ein System der öffentlichen Finanzierung garantierte darüber hinaus ein gewisses Maß an Unabhängigkeit (ebd.). Ein „offener Geist“ und ein freier Austausch, bei dem andere Meinungen, die „besser“ waren als die eigene Überzeugung, akzeptiert werden sollten, gehörten zu den Grundprinzipien der Schule. Sämtliche Entscheidungen mussten von einer Beratergruppe getroffen werden, um die Macht und den Einfluss von Einzelpersonen frühzeitig einzudämmen (ebd., 95f.).

Auch in der *deoband-madrassa* war Urdu die Unterrichtssprache und Übersetzungen wurden weiterhin systematisch gefördert. Zusätzlich wurde freies Schreiben auf Arabisch eingeführt, um entgegen der verbreiteten

islamischen Praxis nicht nur das Koran-Lesen zu lehren, sondern auch ein hohes aktives Sprachniveau zu vermitteln (ebd., 102). Examen, um die Entwicklung der Schüler zu überprüfen, fanden regelmäßig statt – unter der Angabe von Nummern, nicht Namen, um eine möglichst hohe Objektivität zu gewährleisten. Und die Schüler waren nicht in Klassen, sondern nach Büchern aufgeteilt: wer ein Buch nicht bestand, konnte dieses wiederholen, ohne alle anderen noch einmal durchnehmen zu müssen (ebd., 105). Andere Pläne, wie der Unterricht von Handwerk und Handel sowie Kartographie und Vermessung – mit dem Ziel, dass die Schüler später auch in kleinen Dörfern Arbeit finden und den Geist des Islams dort hintragen könnten – wurden hingegen nicht umgesetzt. Lediglich Kalligraphie und *tibb*, die Medizinlehre der alten Griechen, stießen auf Nachfrage innerhalb der Schülerschaft (ebd., 103). Bald nach der Gründung der ersten *deoband-madrassa* wurden zahlreiche weitere Schulen nach diesem Vorbild gebaut. Jede der Schulen bestimmte zwar ihr eigenes Curriculum und war kein Ableger eines allgemein-gültigen Bildungssystems, doch die meisten von ihnen lagen im Nordosten Indiens in geographischer Nähe zur Mutterschule und beeinflussten sich gegenseitig (ebd., 125f.).

Das besondere am Konzept der *deobandi*-Bewegung, abgesehen von ihren Schulreformen, war jedoch das Ausmaß, in welchem sie Eigenverantwortung bei der Interpretation der religiösen Quellen von den Gläubigen verlangte:

It was not enough for a person who followed a Deobandi to turn to him – as he might to a *pir* or a *sajjadaj nishin* – for intercessions or miraculous intervention. The follower was expected to abandon suspect customs, to fulfill all religious obligations, and to submit himself to guidance in all aspects of his life. The Deobandis in their teachings encouraged comprehensiveness: they sought to teach all the Islamic sciences and to represent all the Sufi orders. [...] The creation of individually responsible Muslims was at once a solution to personal concerns and to the continuation of the culture whatever political vicissitudes ensued (Metcalf 1982, 140).

Um ihre Lehren auch in weiteren Teilen Indiens zu verbreiten, setzen die Reformer neben dem Ausbau des Schulnetzes besonders auf zwei Arten

der Öffentlichkeitsarbeit: zahlreiche Vorträge und Debatten wurden gehalten sowie die neue lithographische Presse im großen Maße genutzt. Die Technik der Lithographie war kostengünstig und gab den Gelehrten die Möglichkeiten, ihre Urdu-sprachigen Schriften in alle Teile des Landes zu schicken und Gelehrten sowie Nicht-Gelehrten anhand des Korans und der *hadithe* die Grundlagen des Glaubens zu erklären. Hierfür übersetzten die Intellektuellen auch alle relevanten Stellen der Heiligen Schrift in ihre Muttersprache. Bereits 1832 zählte ein Brite sieben verschiedene Reformwerke auf dem Bazar in Kalkutta (ebd., 200) und schon bald machten Bücher über den Islam mehr als 70% der Religionsliteratur aus (ebd., 202). Auch die Werke von großen islamischen Gelehrten wie al-Ghazali und Ibn Khaldun wurden ins Urdu übersetzt (ebd., 204). „Unusual energy had been shown by the Mahomedans in providing for their educational wants in their own way“, schrieb 1872 der Direktor für Staatliche Bildung in den Nordwest-Provinzen Indiens. Und ein Missionar bemerkte 1902: „The Mahomedans are certainly learning the power of the press“ (ebd., 203).<sup>27</sup>

Zwei weitere Persönlichkeiten des modernen Islams in Indien sind zudem gesondert zu nennen: Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), der wohl bekannteste Aktivist für Sozial- und Bildungsreformen,<sup>28</sup> und Muhammad Iqbal (1877-1938). Khan stammte aus einer wohlhabenden Familie und durchlief nicht das typische duale Bildungssystem, sondern besuchte von Anfang an Schulen der britischen Kolonialherrschaft; später arbeitete er im Justizwesen. Anfänglich ein enthusiastischer Fan der britischen Kultur in Indien und ein Vermittler zwischen der Kolonialmacht und den einheimischen, aufständischen Eliten, warb er bei den Indern für die westeuropäische Moderne und bei den Briten für eine Gleichberechtigung der indischen Muslime (Hendrich 2004, 65). Der Unabhängigkeitskampf der Inder, der 1857 endgültig als gescheitert erklärt werden musste, wurde dann jedoch zum Ausgangspunkt seiner intensiven Forschung über die Ursachen der muslimischen Rückständigkeit. 1875 gründet er das *Mo-*

---

<sup>27</sup> Zur islamischen Moderne in Indien und Pakistan, siehe weiterhin: Aziz Ahmad (1967): *Islamic Modernism in India and Pakistan. 1857-1964*. London.

<sup>28</sup> Zum Leben Sayyid Ahmad Khans, siehe Christian Troll (1975): *The contribution of Sayyid Ahmad Khan to a new nineteenth century „Ilm al-kalam“*. London.

*hammadan Anglo-Oriental College* in Aligarh, im Norden seiner Heimat, das gleichermaßen moderne Grundlagen der islamischen Religion vermitteln und sich am Curriculum westeuropäischer Schulen orientieren sollte. Darüber hinaus veröffentlichte er in der von ihm gegründeten Zeitung *Tahdhib al-Akhlaq* (Die Verbesserung der Moral) seine eigenen modernistischen Ansichten sowie Beiträge von gleichgesinnten Intellektuellen (Kurzman 2002, 291). In diesen Artikeln plädierte Khan nicht nur für eine Entmystifizierung des Korans, um die Heilige Schrift in ihrer ursprünglichen Wahrheit zu begreifen – nämlich als einen Text, der im Einklang mit Vernunft und Wissenschaft stehe (ebd.). Sondern Khan brachte hier auch die Begriffe ‚Vernunft‘ und ‚Natur‘ ein, indem er „von der Über-einstimmung von Gotteswort (im Koran) und Gottestun (in der Natur)“ ausging. Eine Übereinstimmung mit den Naturgesetzen sei demnach der „Prüfstein religiöser Wahrheit“ (Hendrich 2004, 65): „Der Islam als eine seinem Wesen nach an Rationalität gebundene Religion kann seine Gültigkeit daher besser nachweisen als irgendeine andere Religion.“ Darüber hinaus ist er „natürlich“, weil die Natur selbst rational strukturiert ist. Vernunft ist die Erschließung der Naturgesetze in den Wissenschaften und der Gottesgesetze im Koran durch den Menschen; beide weisen mit der menschlichen Natur und seiner Erschließung der Welt durch den Verstand eine Strukturgleichheit auf“ (Hendrich 2004, 65).

Sayyid Ahmad Khan argumentierte weiterhin, dass „[r]ationale Menschen moralisch handeln [konnten], indem sie in sich schlüssige moralische Prinzipien zur Grundlage ihres Handelns machten“. Und der Islam „habe diese in sich schlüssigen, moralischen Prinzipien geliefert“ (Ansary 2009, 254). Die Muslime sollten daher den Islam vor allem als ethisches System, als jene Anleitung für ein (vollkommenes) gesellschaftliches Zusammenleben begreifen, als die Mohammed und die vier nachfolgenden, ‚rechtgeleiteten Kalifen‘<sup>29</sup> ihm ausgelegt hatten. Demnach machte es nicht einen ‚guten Muslim‘ aus, jeden Tag stundenlang den Koran in arabischer Sprache zu lesen, Islam-konforme Kleidung zu tragen oder in einer bestimmten Art und Weise zu beten. Sondern ein

---

<sup>29</sup> Unter den vier rechtgeleiteten Kalifen verstehen die Sunniten die ersten vier Nachfolger Mohammeds, d.h.: Abdallah Abu Bakr (632–634), Umar ibn al-Chattab (634–644), Uthman ibn Affan (644–656) und Ali ibn Abi Talib (656–661).

guter Muslim war derjenige, der nicht log, nicht betrog, nicht stahl und nicht tötete, weiterhin derjenige, der seine ihm gegebenen Fähigkeiten am weitesten entwickelte, soziale Gerechtigkeit anstrebte und sich in Gnade, Mitgefühl und Großzügigkeit übte (ebd.).

Die Muslime hatten sich allerdings mit der Zeit von diesen Grundlagen ihres Glaubens entfernt, indem sie zugelassen hatten, dass sich die Tore zum *idjtihad* schlossen und indem sie darüber hinaus andere Autorität als den Koran alleine akzeptierten. Daher forderte Sayyid Ahmad Khan eine rationale (Neu-)Interpretation des Korans, welche die Muslime wieder zurück zu ihren Wurzeln führen würde (Hendrich 2004, 66). Der zwölfte Vers der Sure 13, der das Volk zu mehr Eigenverantwortung aufruft, gilt als eines seiner Lieblingszitate: „Allah verändert nichts an einem Volk, solange sie nicht [ihrerseits] verändern, was sie an sich haben“ (vgl. Turner 1998, 146).

Sir Muhammed Iqbal, der als intellektueller Vater Pakistans gilt, wurde vor allem durch seine philosophisch inspirierten Gedichte bekannt, die er sowohl auf Persisch als auch auf Urdu (zum Teil auch auf Englisch) verfasste. Bereits in seiner Jugend stark von Sayyid Ahmad Khan und der Aligarh-Bewegung beeinflusst, studierte er am Government College in Lahore, an der Juristischen Fakultät in London und promovierte 1907 an der Universität München in Philosophie zur iranischen Religionsgeschichte.<sup>30</sup> 1922 wurde er als Auszeichnung für seine Lyrik von der englischen Regierung in den Ritterstand erhoben. Das zentrale Thema seiner Arbeit ist der Verlust der Kreativität und Authentizität in der muslimischen Gemeinschaft, dem er mit einer dynamischen und zukunftsgerichteten Neudefinition des „Eigenen“, wie er es in seinem wichtigsten Werk *Asrar-e-Khudi* (Die Geheimnisse des Selbst, 1915) beschreibt, entgegen zu treten versucht (vgl. Kurzmann 2002, 304).

---

<sup>30</sup> Hier kam Iqbal in Kontakt mit Goethe, den er sehr bewunderte. Eines seiner wichtigsten Werke, *Payam-e-Mashriq* (Die Botschaft des Ostens, 1923), gilt als Antwort auf Goethes *West-östlichen Diwan*.

## 2.4 Im Russischen Reich

Auch die Muslime im Russischen Reich mussten sich lange Zeit mit der Frage der kulturellen, religiösen und politischen Selbstbestimmung unter Fremdherrschaft auseinandersetzen. Unter der Regierung von Katharina II. (1729-1796) jedoch stieg der Islam, zumindest vorübergehend, von einer verfolgten zu einer geförderten Religion auf: Handelsbeschränkungen wurden weitgehend aufgehoben und erleichterten die Kommunikation zwischen den einzelnen muslimischen Völkern. Die Konsequenz war eine „beeindruckende institutionelle Renaissance“ im Wolga-Gebiet (Noack 2000, 62), während derer sich zahlreiche Tataren im Großraum von Kasan zu erfolgreichen Unternehmern und Händlern entwickelten. Der ständigen Bedrohung von außen enthoben, begannen die Muslime sich vermehrt mit den inneren Strukturen ihrer Gemeinden zu befassen, zusätzlich verstärkt durch die Einrichtung der „Muslimischen Geistlichen Versammlung“ (*Уфимское духовное магометанского закона собрание*). 1789 in Ufa gegründet, entstammte sie der Einsicht der russischen Regierung, dass der Islam sich nicht bekämpfen ließe und man tatsächlich nicht viel mehr tun könne, als zu versuchen, die „religiösen Tempel, Schulen und Gerichtshöfe [...] zu regulieren, zu beschneiden, zu zählen, zu standardisieren und den eigenen Institutionen hierarchisch unterzuordnen“ (Anderson 1996, 170f.). Die Muftis wurden durch eine Vorgabe der „Geistlichen Versammlung“ von da an fest an einzelne Moscheen gebunden und waren dort, unter russischer Aufsicht, für die Rechtsprechung, die generelle Organisation des gesellschaftlichen Lebens sowie die Ausbildung der Jugend innerhalb ihrer Gemeinden verantwortlich. Als Resultat gründeten sich verbindliche Rechtsschulen, die eigene, diskursive und voneinander abgegrenzt operierende Bildungs- und Wissenschaftskulturen unterhielten und jede für sich die praktischen Aspekte des religiösen Alltags sowie bestehende Rituale (Gebetszeiten, Rahmentermine für religiöse Aktivitäten usw.) bestimmten. Besonders jedoch die Grundeinstellung zum Verhältnis von moderner Wissenschaft und Theologie konstituierte sich hier und prägte das Denken ihrer Anhänger weit über das Religiöse hinaus.

1801 wurde das erste Gymnasium nach europäischem Vorbild in Kasan gegründet. Kemal Karpat beschreibt, dass die Schüler hier „180 hours of secular courses, 168 hours of Russian language and literature, and only 24 hours of religion“ gelernt hätten (Karpat 2001, 289). Der Unterricht

fand in der Muttersprache statt und die Orientierung der Schule war als national, modern und säkular deklariert. Auch Francis Robinson spricht von Tausenden von Schulen, die gebaut wurden und von zahlreichen Verlagshäusern, die Anfang des 19. Jahrhunderts im Raum Kasan entstanden (Robinson 1982). Der Unterricht in der tatarischen Muttersprache ersetzte bald das Arabische in den Medressen. Die Zuwendung zur Volkssprache für akademische Zwecke förderte zudem das Interesse an der tatarischen Kultur: erste Bücher, die die eigene Vergangenheit erforschten und die eigene kulturelle Identität innerhalb des übergeordneten christlichen Reiches zu formulieren versuchten, wurden in jenen Jahren verfasst (Kemper 1998, 1f.). Dabei entstand im Umfeld der *ulema* unter anderem die Eigenbezeichnung „Wolga-Bulgaren“ (ebd., 5). Diese sollte die Gemeinsamkeiten aller Muslime, besonders jedoch der einzelnen Gruppierungen der Wolga-Ural-Muslime in Abgrenzung zu den russischen Christen, in den Vordergrund des Bewusstseins rücken.<sup>31</sup>

In jener Zeit lebte in Kasan Šihabaddin al-Marğani (1818-1887). Geboren als Sohn eines Mullahs, wurde al-Marğani 1848 zum Imam der ersten Moschee in Kasan und zum Verantwortlichen für die Druckerei im „Amt des Koranzensors“ ernannt.<sup>32</sup> Außerhalb des islamischen, sufisch-geprägten Diskurses rund um die Stadt Bulgar aufgewachsen, gehörte al-Marğani zu einer kleinen Gruppe tatarischer Gelehrter, die sich zwar hauptsächlich der Geschichte und Ethnographie der Wolga-Muslime sowie der Literatur in der tatarischen Sprache widmeten, gleichzeitig jedoch ein großes Interesse an der arabischen Kultur hatten (Robinson

---

<sup>31</sup> Eines der populärsten und auch umstrittensten Bücher für dieses Phänomen ist die 1300, 1551 oder 1584 entstandene *Tavarix-i bulgariya* (Die Geschichte Bulgariens) von Husamaddin b. Šarafaddin al-Bulgari (bzw. al-Muslimi). In ihr wurde die Islamisierung des wolga-bulgarischen Raums beschrieben und so die lokale Kulturgeschichte im Rahmen der islamischen Weltgeschichte verortet (vgl. Kemper 1998, Noack 2000).

Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Bedeutung der *ulema* für die gesellschaftliche Entwicklung der Muslime des Wolga-Raums, vgl. Michael Kemper (1997): *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Bochum.

<sup>32</sup> Zum Leben al-Marğanis siehe z.B. Kemper 1998, 435f.

1982, 147).<sup>33</sup> Zusammen mit Ismail Bey Gasprinskij, auf den im Anschluss noch genauer eingegangen wird, wurde al-Marğani so zu einem der wichtigsten Vertreter des *Djadidismus*, der Nationalbewegung der tatarischen Muslime.

Seine pragmatische Einstellung zeigte sich darin, dass al-Marğani in *Haqq al-marifa* (Recht auf Wissen, 1880) unter anderem die Zusammenarbeit mit den russischen Behörden, ebenso wie das Erlernen der russischen Sprache, als notwendiges Mittel zur Bewahrung der kulturellen Identität legitimierte. Er verwies in dieser Sache „auf den Propheten Yusuf, der beim ungläubigen Pharaon eine Anstellung als Landwirtschaftsminister erbeten und dann auch übernommen hat“ (Kemper 1998, 447). So trat al-Marğani mit russischen Orientalisten in Kontakt, wurde Mitglied der „Gesellschaft für Archäologie, Ethnographie und Geschichte“ und unterrichtete in einer Schule, die Lehrer ausbildete, nach „russischer Methodik, aber in tatarischer Sprache“ (ebd., 448). Neben dieser „vorsichtige[n] Annäherung an russische Wissenschafts- und Bildungskreise“ (ebd., 434) – die moderne Wissenschaft erklärte dabei auch al-Marğani als kompatibel mit dem Koran – bemühte er sich vor allem um ein Ausbrechen aus der historisch gewachsenen, aber doch selbstgewählten Isolation. Die tatarische, „nationale“ Sprache spielte eine entscheidende Rolle in diesem Prozess der Formulierung der eigenen Identität:

A linguistic orientation towards the vernacular gave modernization its ethnic content and identity and led soon to discussions about the choice of script most suitable to Turkic phonetics. In Azerbaijan, Crimea, and Central Asia, the creation of a literary language using the Arabic script, but based on an idiom spoken by the masses, went hand in hand with the establishment of modern schools and the idea of renewal. In Kazan, Abdul Kayyum Nasiri (1828-1904), who taught the Tatar language at the Russian Orthodox Seminary there, rejected the use of Arabic and Ottoman

---

<sup>33</sup> al-Marğanis umfassendstes Werk trägt den Titel *Wafiyat al-aslaf wa-tahiyat al-aslaf* und stellt eine arabischsprachige Sammlung von Kurzbiographien herausragender Gelehrter und historischer Persönlichkeiten aus der gesamten islamischen Welt vom 7. bis zum 19. Jahrhundert dar (Kemper 1998, 451).

Turkish words alike when he created the literary language for the Kazan Tatars (Karpát 2001, 294).<sup>34</sup>

Dabei wurde die Verbreitung der Volkssprache auch hier durch den Versuch lanciert, das neue Wissen an die nicht-gelehrte, d.h. nicht arabisch- und türkischsprachige Bevölkerung zu vermitteln. al-Marġani verfasste 1880 mit *Mustafad al-axbar fi ahwal Qazan wa-Bulgar* die erste Geschichte der Wolga-Tataren in der eigenen tatarischen Sprache (Frank 1998, 3) – ein Werk, dass durch seine „Übersichtlichkeit, nüchterne Ausführlichkeit und präzise Angaben zu Personen, Ereignissen und Daten“ besticht (Kemper 1998, 455) und trotz kontroverser Diskussionen unheimlich populär innerhalb der tatarischen Gemeinschaft wurde. Seine Glaubwürdigkeit wertete der Verfasser zusätzlich durch seinen komparatistischen Ansatz und die Menge der eingearbeiteten, von al-Marġani zum größten Teil übersetzten Quellen – viele bis dahin unbeachtet – auf (Schamiloglu 1990, 42).

Doch nicht die Einführung der Selbstbezeichnung ‚Tataren‘, sondern vor allem die pragmatische Aufforderung an seine Landsleute, sie auch zu verwenden, hat al-Marġani den Titel ‚Vater der Nationalgeschichtsschreibung‘ (Noack 2000, 14) eingebracht:

Weil die Russen den Ausdruck ‚Tataren‘ als Beleidigung und Herabwürdigung benutzten und damit ausdrückten, daß jemand anderes weniger wert sei als sie selbst, verstehen einige [unserer Landsleute] es als Mangel, ein Tatare zu sein, und hassen diesen Namen. Sie sagen: „Wir sind keine Tataren, sondern Muslime!“ und fangen an zu streiten. Aber nein, nein und nochmals nein! [Das ist doch so klar wie] der Unterschied zwischen Nil und Euphrat! Oh Du Armer: Wenn der Feind Deiner Religion und Deines Volkes Dich unter keinem anderen Namen als „Muslim“ kennen würde, würde er ganz sicher auch den Namen „Muslim“ als Beleidigung für Dich benutzen! (Marġani, zitiert nach Kemper 1998, 456f.).

---

<sup>34</sup> Zu den einzelnen neu entstehenden Nationalsprachen siehe auch Karpát 2001, 294f.

al-Marġanis Ziel war es, den Begriff und das Selbstbild „Tatare“ neu zu belegen – durch eine profunde Kenntnis der eigenen Geschichte und Kultur und einem hieraus gewonnenen verbesserten Selbstbewusstsein.

Über die Landesgrenzen hinaus wurde jedoch ein anderer zum wohl bekanntesten Vertreter eines modernen Islam im Russischen Reich: der tatarische Publizist Ismail Bey Gasprinskij (auch Gaspıralı, 1851-1914). Auch Gasprinskij durchlief das duale, islamische und russische Schulsystem und sollte, so der Plan seiner Eltern, eine Karriere im russischen Militär machen. Doch er brach die Ausbildung ab und verbrachte stattdessen drei Jahre in Frankreich und im Osmanischen Reich. Nach seiner Rückkehr in die Krim-Region arbeitete er als Lehrer und wurde 1875 zum Bürgermeister von Bachtschyssaraj gewählt. Ab 1880 setzte Gasprinskij dann all seine Kraft in die Modernisierung der muslimischen Gesellschaft. Zu diesem Zweck gründete er die tatarisch-russische Zeitung *Perevodčik/Tercüman* (Der Übersetzer, ab 1883), die unter dem Motto „Dilde, fikire, işte birlik“ (Einheit in Sprache, Gedanken und Arbeit) stand. Ihr vereinfachtes Türkisch, angereichert mit Wörtern aus anderen turksprachigen Dialekten, war weit über die Grenzen der Krim hinaus bei allen Intellektuellen mit Kenntnissen in mindestens einer Turksprache verständlich (Karpát 2001, 297).

Den Mittelpunkt der Zeitung bildeten Diskussionen rund um die Reformierung des muslimischen, besonders des tatarischen Bildungssystems (Kurzman 2002, 223).

Twenty or twenty-five years ago, God be praised, although a considerably number of [Muslim] religious works were published in Russia, only three items dealing with science and religion were written in our language [that is, all of the Turkic dialects of the Russian Empire]. [...] [Among Muslims] the state of general knowledge was regrettably pitiful. Unaware of the discoveries of Johannes Kepler [German astronomer, 1571-1630] and [Isaac] Newton [English physicist, 1642-1727], Muslim society viewed the world and universe through the eyes of Ptolemy [ancient astronomer, 2nd century], and was heedless of both contemporary affairs and the lifestyles of other nations. In short, whatever may have been the circumstance of the civilized world 400 years ago,

we Muslims find ourselves today in exactly the same circumstance; that is, we are 400 years behind! (Gasprinskij, zitiert nach Kurzman 2002, 223f.).

Doch nun fände eine Wiedergeburt in der islamischen Welt statt, stellte Gasprinskij fest, die nicht ein Resultat äußerer Einflüsse, sondern aus der islamischen Gemeinschaft selber entsprungen sei. 1881 habe man in dem Artikel *Russkoe musul'manstvo* (Russischer Islam) dazu aufgerufen, ausländische Werke zu übersetzen oder noch besser, selber Artikel zu verfassen, die sich mit Naturwissenschaften, mit der Literatur und auch mit dem generellen Zustand der muslimischen Gesellschaft beschäftigen sollten.

Praise God, for we were fortunate that our appeal coincided with the intentions and thoughts of many others. As a result, today, some twenty years later, as many as 300 scientific and literary works have been published in our own language (ebd.).

Dies sei zwar immer noch keine große Anzahl, aber immerhin 100-mal so viel wie vorher (ebd.). Gleichzeitig kritisierte Gasprinskij, dass keine Beiträge von den jungen Tataren, die russischen Schulen oder Universitäten besuchten, eingegangen wären. Dieses liege jedoch nicht an den mangelnden fachlichen Kenntnissen der Studenten, sondern – viel schlimmer – an der Tatsache, dass sie ihre Muttersprache nicht sprächen:

There is no educated Russian who does not read and write his own native tongue, no educated Austrian, Pole, Georgian, or Armenian who is not literate in his own national language. Unfortunately, this is not the case with our people (Gasprinskij 1901, zitiert nach Kurzman 2002, 224).

Um die Anzahl der wissenschaftlichen Bücher in der eigenen Volkssprache demnach weiter erhöhen zu können, müsste das Bildungssystem grundlegend geändert werden:

For several years I was in the teaching profession, and [during that time] I became intimately acquainted with conditions in the Russian schools and Muslim *maktabs*. [In the latter] the poor students would rock at their reading desks for six or seven hours every day for five or six years. There were many bitter nights when I was unable to sleep because of my bitterness and regret at seeing them deprived of the ability to write and of a knowledge of the catechism and other matters, and their inability to acquire, in the end, anything other than the talent for repeating an Arabic sentence (ebd).

Aus diesem Grund führte Ismail Bey Gasprinskij in Pioniersarbeit die phonetische Lehrmethode im Arabischunterricht sowie ein neues Curriculum ein, das auch säkulare Fächer enthielt (Robinson 1982, 147):

In six month, after mastering reading and writing in the Turkic language and the four basic arithmetical processes, the novice students had begun lessons to learn Arabic, and were reading a book that taught the elements of religion. [Their successes] reverberated in far-off provinces, and today the „phonetic method“ has spread all the way to Chinese Turkistan (Gasprinskij, zitiert nach Kurzman 2002, 225).

Zusätzlich sprach sich Gasprinskij für eine verbesserte Zusammenarbeit – sozusagen eine Nachbarschaftshilfe – der einzelnen muslimischen Gemeinden sowie für eine übergreifende turkstämmige Kommunikationssprache, wie er sie in seiner Zeitung bereits verwendete, aus (Kurzman 2002, 223).

Weitere Persönlichkeiten taten sich um die Jahrhundertwende im großen Russischen Reich durch ihre Modernisierungsbestrebungen hervor: der Publizist und Pädagoge Munnawar Qari Abdurrashidskan ogli (Usbekistan, 1878-1931) war der prominenteste Reformier in Taschkent, der Hauptstadt von Russisch-Turkestan. Er eröffnete bereits 1901 eine Schule, die nach der „neuen“ Methode unterrichtete und verfasste zahlreiche Lehrbücher für diesen Zweck. Seine Zeitung *Die Sonne*, in der er sich

wiederholt gegen die weit verbreitete Korruption aussprach, war das erste regierungsunabhängige Blatt der Region. Ahmed Ağaoğlu, auch bekannt als Ahmed-bey Aghayev (Aserbaidshan, 1869-1939), widmete sich Zeit seines Lebens der friedlichen Koexistenz der einzelnen ethnischen und religiösen Gruppen im Osmanischen und Russischen Reich. Teil der aktiven Presseszene in Baku, verfasste er darüber hinaus zahlreiche Zeitungsartikel, in denen er sich u.a. für die Vereinbarkeit von islamischer Doktrin und europäischem Demokratieverständnis aussprach. Nach dem Zusammenbruch des Russischen Reiches zog er in den Kaukasus und arbeitete für die Regierung der neu gegründeten Demokratischen Republik Aserbaidshan (1918-1920). Nach seiner Festnahme auf dem Weg zur Friedenskonferenz in Paris lebte er in der Türkei, wo er 1924 zur neuen Verfassung beitrug und sich u.a. Kampagnen für die Befreiung der Märkte widmete (vgl. Kurzmann 2002, 229).

Zwei Männer gilt es jedoch aus literarischer Sicht noch zu erwähnen: Der *kadi* und *mufti* Mahmud Khoja Behbudiy (Samarkand, 1874-1919), der 1913 seine erste Zeitung *Samarqand* ins Leben rief und als er sie wegen finanzieller Problemen einstellen musste, einfach eine neue gründete (*Ayina*, dt. Der Spiegel) und diese zwanzig Monate lang quasi alleine herausbrachte. Behbudiy verfasste 1913 mit *Padarkush* (Vatermord) das erste moderne Theaterstück Zentralasiens, in dem er Bildung als Heilmittel für die sozialen Missstände propagierte.

Abdurrauf Fitrat (Buchara, 1886-1938) stieg 1920 zum Wirtschaftsberater und Bildungsminister der Volksrepublik Buchara auf und wurde 1938 im Rahmen der Großen Säuberung hingerichtet. Fitrat veröffentlichte 1911 auf Persisch die *Debatte zwischen einem Lehrer aus Buchara und einem Europäer*, die man auszugsweise in englischer Übersetzung in Kurzmann (2002, 244f.) finden kann. Sie gilt als einflussreichste Schrift eines muslimischen Reformers in Zentralasien vor dem Ersten Weltkrieg. In diesem Text entlarvte Fitrat auf eine sehr anschauliche Art und Weise das argumentativ nicht haltbare Denken der konservativen *ulema*, die die „neuen Schulen“ in Buchara schließen ließ, aus Angst, dass die Schulen mit ihren Lehren die islamischen Schüler in Ungläubige verwandeln würden. Der Europäer führt jedoch durch seine Gegenfragen die Erklärungen des Lehrers ad absurdum:

European: „At that time (of final exams, Anm. der Verf.) did any of the children utter a blasphemous word or commit a disgusting act?“

Teacher: „No, no. In that session the children were all very polite and looked just like Muslims.“

European: „Did you see any blasphemous words in the books that were in that school?“

Teacher: „No. On the contrary, all the books were useful and worth being taught.“ [...]

European: „Were the children in this school idole in their ablutions and prayers, or were their ablutions and prayers otherwise?“

Teacher: „It was never this way. On the contrary, these children tried to outdo their elders in ablutions and prayers.“

European: „Please stop joking. How can it be that a seven-year-old child performs his ablutions and prayers more properly than a seventy-year-old man?“

Teacher: „What I say is correct; it is not a joke. Most of our adults are not literate, and this who are do not know anything more than two or three lyrics of Hafiz [...] and Nava'i [...], while these children are well informed on religious matters. It is for this reason that the children's ablutions and prayers are more proper than those of the adults.“

European: „Was the teacher for this school an infidel or an unknown person?“

Teacher: „Heaven forbid! Their teacher was a pious Muslim and one of the learned men of Bukhara.“

European: „Then notwithstanding all these excellent qualities which you yourself have admitted, how do you know that this school would have turned your children into infidels?“

### 3. Hauptakteure der *napredni muslimani*

Ko misli: da nama ne treba moderno obrazovani ljudi taj nejma pojma o svijetu, taj ne vidi dalje od svog nosa ... (Safvet beg Bašagić).<sup>35</sup>

In der *Bosnischen Post*, einer Ende des 19. Jahrhunderts in Sarajevo erscheinenden Zeitung, wurde am 9. Januar 1889 eine Liste mit 186 neu in die bosnisch-herzegowinische Sprache eingeführten Wörtern abgedruckt. Diese Liste, die ein bosnischer Muslim zusammengestellt haben soll, enthielt „grundlegende Begriffe aus den Bereichen des öffentlichen, gesellschaftlichen und technischen Lebens“ (Džaja 1994, 7). Srećko M. Džaja beschreibt, dass an „sechster Stelle dieses Verzeichnisses, zwischen den Wörtern *Intervencija* und *Konferencija*“, das Wort *Inteligencija* auftauche (ebd.), welches zur damaligen Zeit „weniger als Abstraktum, sondern vielmehr als Kollektivum zur Bezeichnung einer neu aufkommenden sozialen Schicht“ verwendet worden sei (ebd.). Diese *Inteligencija* setzte sich aus den Großgrundbesitzern und der islamischen Geistlichkeit, die bis zur Einnahme durch die österreichisch-ungarische Monarchie im Jahr 1878 die Machtelite des Landes stellte, und der nun neu aufkommenden Schicht der Intellektuellen zusammen.<sup>36</sup>

Die *napredni muslimani*, wenn auch politisch nicht immer vereint und auch auf persönlicher Ebene nicht unbedingt befreundet, bildeten eine kleine, elitäre, aber relativ kohärente Gruppierung innerhalb dieser Intel-

---

<sup>35</sup> Dt.: Wer glaubt, dass wir keine modern ausgebildeten Leute brauchen, der hat keine Ahnung von der Welt, der sieht nicht weiter als bis zu seiner Nasenspitze.

<sup>36</sup> Die *Inteligencija* war jedoch in sich nicht klar strukturiert und zerfiel in weitere, kleinere Gruppierungen, zwischen denen es hauptsächlich wegen ihrer kontroversen Beziehungen zu der österreichisch-ungarischen Regierung zu Differenzen kam. Für einen Überblick über die einzelnen Intelligenz-Bewegungen in Südosteuropa und speziell in Bosnien-Herzegowina, siehe Srećko M. Džaja (1994): *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878-1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie*. München. Zur Intelligenzia generell, siehe Otto Wilhelm Müller (1971): *Inteligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes*. Frankfurt (Main).

lektuellen – ihr kulturelles Wirken beruhte dabei weitgehend auf dem Engagement von Einzelpersonen. Die bedeutendsten von ihnen werden hier im Folgenden kurz vorgestellt.

### 3.1 Mehmed beg Kapetanović Ljubušak

Der Sammler, Übersetzer und Publizist Mehmed beg Kapetanović Ljubušak, der zeitlich – aber nicht inhaltlich – ein wenig aus der Gruppe der *napredni muslimani* herausfällt, wurde am 19. Dezember 1839 als ältester Sohn einer alteingesessenen Adelsfamilie im Südwesten Bosnien-Herzegowinas geboren. Seine Mutter stammte darüber hinaus aus der durch Volkslieder bekannt gewordenen Familie Atlagić. Die *mekteb* und Medresse besuchte er in Ljubušak, die *rušdija*, in der er Persisch, Arabisch und osmanisches Türkisch lernte, schloss Kapetanović in Mostar ab. Mehr noch als seine bosnisch-muslimischen Kollegen, wandelte Kapetanović zwischen den „beiden Welten“ (Rizvić 1973, 81): Nach einer kurzen Zeit in der Armee, arbeitete er zwischen 1863 und 1876 als Landrat in verschiedenen bosnischen Gemeinden und reiste durch zahlreiche europäische und orientalische Länder. Ende der 1870er Jahre hielt er sich u.a. mehrere Monate in Istanbul auf, bevor er schließlich Berater der österreichisch-ungarischen Regierung und Mitglied in zahlreichen bosnischen Kommissionen, z.B. zur Regelung der Vakufs-Angelegenheiten, zur Übersetzung neuer Gesetze und Verordnungen und zur „Reinigung der Sprache“ (*čišćenje jezika*) wurde (Kruševac 1978, 237). Ab 1890 saß Kapetanović im Ausschuss der Sarajevoer Schulen, 1892 war er Teil der Delegation, die zum Sultan reiste, um ihn um seinen Segen für die Eröffnung der *šerijatska sudačka škola* zu bitten. Von 1893 bis 1898 war er der Bürgermeister von Sarajevo, 1899 erhielt er den osmanischen Orden dritter Klasse. Er starb am 28. Juli 1902 in Sarajevo.

Kapetanović interessierte sich neben dem Volkstum besonders für die Politik: 1879 veröffentlichte er die ‚Streitschrift eines bosnischen Begs‘ in der Wiener Zeitung *Die Presse*, die sich mit der Situation der bosnisch-herzegowinischen Bauern auseinandersetzte und den derzeitigen Zustand des Agrarsystems verteidigte: das Land sei in rechtmäßigem Besitz; Probleme entstünden vor allen Dingen durch das Fehlen jeglicher

Struktur und Regulierung.<sup>37</sup> In der gleichen Zeitung publizierte er einige Monate später seinen Aufsatz ‚Ein bosnischer Beg wider Stambul‘. Dieser gilt als das erste Schriftstück eines bosnischen Muslims, das sich offen gegen die osmanische Regierung wandte – die zuvor die Bosnier als die Agitatoren der vorangegangenen Aufstände dargestellt hatte. Es folgte 1886 *Što misle Muhamedanci u Bosni i Hercegovini* (Was denken die Muslime in Bosnien und der Herzegowina), eine Reaktion auf die in Leipzig erschienene Broschüre *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft*. In letzterer unterstellte der anonyme Autor den bosnischen Muslimen vor allem zwei Dinge: erstens, dass Bosnien und die Herzegowina auf wirtschaftlicher und kultureller Ebene nicht mit den anderen Zivilisationen der Monarchie mithalten könnten; zweitens, dass die mangelnde Loyalität der bosnischen Muslime gegenüber der österreichisch-ungarischen Regierung darin begründet sei, dass es für sie nicht mit dem Koran zu vereinbaren wäre, von Nicht-Muslimen regiert zu werden. Das Büchlein

---

<sup>37</sup> Die ungelöste Agrarfrage in Bosnien-Herzegowina entwickelte sich unter österreichisch-ungarischer Regierung zu einem Dauerstreitpunkt: das veraltete Kmetenwesen behinderte die Modernisierung; die schlechten Verhältnisse sorgten immer wieder für Aufstände (Wieland 2000, 182). Da die Habsburger Regierung jedoch besonders in der Anfangszeit einen Aufstand der einflussreichen muslimischen Landbesitzer befürchtete, wurden wichtige Reformen nicht durchgeführt. Die Verbesserung der landwirtschaftlichen Produktivität, üblicherweise eine der Hauptachsen der Modernisierung, stellte sich in Bosnien jedoch wegen der komplizierten Machtverhältnisse als überaus schwierig dar: Die Regierung konnte das Land der muslimischen *Begs* nicht einfach in moderne Landwirtschaftsbetriebe ummodellieren; stattdessen errichtete sie Modelbetriebe, gründete eine Hochschule für Landwirtschaft, förderte den Tabakanbau und die Pferdezucht und führte neue landwirtschaftliche Maschinen (z.B. den Eisenpflug) ein. Bis 1907 wurden mehr als 1022 km Straße gepflastert und 121 Brücken gebaut. Die zunehmende Industrialisierung führte zu der symptomatischen Landflucht und alleine in Sarajevo verdoppelte sich die Einwohnerzahl beinahe in dem Zeitraum von 1818 bis 1910 (Karčić 1999, 89f.). Besonders ein sog. Agrarkolonialismus, der sozusagen mit gutem Beispiel voran gehen sollte, wurde von der Regierung gefördert. Dass diese Siedler oftmals Katholiken waren und von der Kirche ermutigt wurden, führte zu erneuten Spannungen: „The difference in religion between landlords and sharecroppers, which existed in most cases, colored this issue with confessional and political implications“ (Karčić 1999, 88). Zur Agrarfrage in Bosnien-Herzegowina unter österreichisch-ungarischer Herrschaft, siehe auch: Čupić-Amrein 1986 sowie Malcolm 1996.

provozierte eine Reihe von Gegenschriften aus allen Teilen der Monarchie; Kapetanović schrieb seine Antwort in zwei Pamphleten, in denen er vor allem eine bosnisch-herzegowinische, alle Konfessionsgruppen integrierende Identität verteidigte. Als Teil seiner Argumentation führte Kapetanović zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der islamischen Religion an, in denen muslimische Völker unter nicht-muslimischer Herrschaft lebten und gelebt hatten. Gleichzeitig betonte er jedoch, dass Bosnien-Herzegowina nie wieder Türkisch werden könnte. „In seinem geschickt formulierten Stil wies Kapetanović darauf hin, daß zwischen den bosnischen Muslimen und den Türken zwar eine religiöse Bindung bestehe, Religion und Nationalität jedoch zwei verschiedene Dinge seien: „Baška vjera, baška narodnost!“ (dt.: Glauben ist eine Sache, Nationalität eine andere, Babuna 1996, 232). So betonte Kapetanović bezogen auf die Nationalität seiner muslimischen Landleute, dass alle Bewohner Bosnien-Herzegowinas „die gleiche Abstammung“ haben und die gleiche Sprache – er nannte sie Kroatisch oder Serbisch – sprächen. Daher würden die Muslime „gemeinsam mit den Serben und Kroaten den serbo-kroatischen oder südslawischen Teil der slawischen Familie bilden.“ Und das Volk, dem diese Gruppierungen angehörten, bezeichnete Kapetanović als „bosnisches Volk“ (Babuna 1996, 233). Wichtig sei jedoch vor allem, dass der Bosnier nicht den Glauben über die Herkunft (narodnost) stellen solle und die bosnischen Muslime gleichzeitig auch unter der Fremdherrschaft nie vergessen, dass sie in erster Linie „Bosnier“ seien (Maglajlić 2003, 27). So ist Kapetanović’ *Bošnjaštvo* (Bosniakentum) integrativ, begründet darin, dass die einzelnen Konfessionsgruppen das gleiche slawische Blut (slavenske krv) teilen:

Istina, imade neko kratko vrijeme, otkako su se naše komšije počele u dva tabora dijeliti i to po vjeri, vele rišćanim da su Srbi, a vele katolici, da su Hrvati; ali ništa za to, to je poteklo iz nekih političkih vrela (Kapetanović 1893, 25).<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Dt.: Tatsächlich gab es einen kurzen Zeitraum, in dem unsere Nachbarn angefangen haben sich in zwei Lager zu teilen und dies dem Glauben nach. Die Christen glauben sie seien Serben und die Katholiken, sie seien Kroaten. Aber Schluss damit! Das entsprang einer politischen Quelle.

Maglajlić beschreibt darüber hinaus die zentralen Themen in Kapetanović' Traktaten: neben den „guten Absichten“ der österreichisch-ungarischen Monarchie für Bosnien und die Herzegowina, ein Aspekt, der viel kritisiert wurde und Kapetanović oftmals als Marionette der Landesregierung dastehen ließ, versuchte er vor allem, einen Glauben an das „Neue“ zu vermitteln, an den Fortschritt, die Veränderung und auch an das neue Schulsystem (ebd., 29). Gleichzeitig forderte er seine muslimischen Mitbürger auf, nicht in das Osmanische Reich auszuwandern, sondern die Probleme im eigenen Land zu lösen (ebd., 30). „Bolje učiti gimnaziju, nego ići u Aziju“<sup>39</sup> (Kapetanović 1893, zitiert nach: Vervaeet 2007, 158), war sein pragmatisches Statement hierzu.<sup>40</sup>

1891 wurde Kapetanović zum ersten Herausgeber von der Zeitung *Bošnjak*, der er vermutlich mit seinem berühmten Namen einen erfolgreichen Start gewährleisten sollte. Zwei Jahre später brachte er schließlich noch *Budućnost i napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (Zukunft und Fortschritt der Muslime in Bosnien und der Herzegowina) heraus, das die Umsetzung seines pädagogisch-aufklärerischen Mottos „Pravremenu ko se kreće, nikad loše proći neće“<sup>41</sup> zum Ausdruck brachte (vgl. Maglajlić 2003, 45). Hier wollte er seinen „Landsmännern“ (zemljaci) „offen, ehrlich und klar“ sagen, „šta je naše sreće temelj i na kakvu se tlu osniva naša budućnost“<sup>42</sup> (ebd., 46). Ab 1893 widmete Mehmed beg Kapetanović schließlich sein ganzes Leben der Literatur- und Kulturarbeit in Bosnien-Herzegowina – besonders den bosnischen Schulen. Die Zukunft des Landes läge in den Händen der Kinder, und nur, wenn diese ausgebildet seien für die Zeit, in der sie lebten (wie ein berühmter, von den Reformern viel zitierter *hadith* gefordert hatte), wäre diese Zukunft „stabil und sicher“ (Maglajlić 2003, 48).

---

<sup>39</sup> Dt.: Besser im Gymnasium lernen, als nach Asien zu gehen.

<sup>40</sup> Im staatlichen Gymnasium in Sarajevo, das 1879 eröffnet wurde, war unter den zweiundvierzig Schülern nur ein Muslim; im Mostarer Gymnasium waren 1893 nur acht von fünfundsechzig Schülern islamischer Religion. 1910 machten die Muslime an den Gymnasien immerhin schon knapp 15% aus (Velić 2013, 67).

<sup>41</sup> Dt.: Derjenige, der mit der Zeit geht, dem wird es nie schlecht ergehen.

<sup>42</sup> Dt.: was die Grundlage unseres Glückes ist und auf welchen Boden wir unsere Zukunft basieren

Als die bedeutendsten Werke von Mehmed beg Kapetanović gelten jedoch die zwei Sammlungen *Narodno blago* (Volksschatz, 1887) sowie *Istočno blago* (Östlicher Schatz, 1896).<sup>43</sup> *Narodno blago*, das Kapetanović' Aussage nach „sehr spontan“ und „ohne Glaubensunterschiede“ aus einer Zusammenarbeit von Bosniern, Serben und Kroaten entstanden war (Rizvić 1973, 89), umfasste neben bosnischen Sprichwörtern und alltäglichen, typischen Redewendungen auch kurze Anekdoten bzw. Erzählungen und Lieder, die Kapetanović schon seit seiner Kindheit gesammelt hatte.<sup>44</sup> Außerdem fügte er zwei Gedichte im Alhamijado-Stil und einige wenige Übersetzungen arabischer, türkischer und persischer Sprichwörter hinzu. Die erste Ausgabe, in lateinischen Buchstaben gedruckt, erschien 1887 im Selbstverlag. Interessanter als die Sprichwörter an sich erweisen sich jedoch Kapetanović' „gesellschaftlichen, literarischen, aufklärerischen und ethischen Gründe“ (Rizvić 1973, 90) für das Zusammenstellen dieser Arbeit, die er im Vorwort der Sammlung nennt. Er wollte den bosnischen Muslimen in erster Linie ein „schönes Beispiel und einen fundamentalen Grund“ liefern, Bücher in ihrer Muttersprache zu verfassen und herauszugeben (ebd.). Hierfür müsste den jungen Dichtern im Land gezeigt werden, wie viel Potential ihre Sprache und das dazugehörige Volkstum in sich trug. Darüber hinaus sollte das Lesen der Sprichwörter eine ethische Moral vermitteln: „Kada bi svi onako radili i postupali kao što naše narodne poslovice uče i upućuju, bez dvojbe bilo bi sve dobro i lijepo“<sup>45</sup> (ebd.). Das Buch wurde generell begeistert rezipiert; man war sich trotz einiger methologischer Einwände über die Bedeutung einer solchen Sammlung sowohl in muslimischen als auch nicht-muslimischen

---

<sup>43</sup> Durch seine vielen Übersetzertätigkeiten, besonders im Rahmen des *Istočno blago*, entstanden drei Beiblätter: *Bogatstvo arapskog jezika* (Reichtum der arabischen Sprache), im Anschluss daran *O bogatstvu našeg jezika* (Über den Reichtum unserer Sprache) sowie *O našijem pjesnicima i književnicima* (Über unsere Dichter und Autoren) (vgl. Maglajlić 2003).

<sup>44</sup> Wer genau an *Narodno blago* mitgearbeitet hat, siehe Maglajlić 2003, 33. 1883 war bereits *Riselei ahlak* (*Pouka o lijepom i ružnom ponašanju*) (Botschaft der Ethik (Lehre über das gute und schlechte Betragen)) erschienen, in dem bosnische und arabische Sprichwörter gesammelt waren. Da mehr als die Hälfte später auch in Kapetanović' *Narodno blago* gedruckt wurden, wird vermutet, dass er der heimliche Co-Herausgeber des Werkes gewesen ist.

<sup>45</sup> Dt.: Wenn alle sich so verhalten würden, wie uns unsere Volksproverbien lehren und zeigen, dann wäre ohne Zweifel alles gut und schön.

Kreisen einig. Doch besonders die Tatsache, dass es ein Werk in der Volkssprache war und als solches das Potential beinhaltete, das bosnische Volk über die einzelnen Konfessionsgruppen zu verbinden, wurde von allen Seiten hervorgehoben (ebd., 91).<sup>46</sup>

*Istočno blago* konzentrierte sich hingegen auf orientalische Weisheiten und beinhaltete die übersetzte Version von 4492 türkischen, arabischen und persischen Sprichwörtern und Redewendungen. Auch wenn *Narodno blago* eine größere Wirkung zeigte als das Nachfolgewerk, bezeichnete Kapetanović beide Bücher als „unseren Volksschatz“ – und statuierte damit erneut die Orientierung sowohl an der slawischen als auch an der orientalistisch-islamischen Tradition der bosnischen Muslime – die sich seiner Überzeugung nach nicht gegenseitig ausschließ.

Sein Sohn Riza beg Kapetanović wurde 1868 in Vitina geboren. Er trat in die Fußstapfen seines Vaters und wurde ab 1894 Mitherausgeber von *Bošnjak*, ab 1900 arbeitete er für *Behar*. 1893 verfasste er die erste Gedichtssammlung, die sich – in lateinischer Schrift gedruckt – thematisch der Okkupation Bosnien-Herzegowinas durch die österreichisch-ungarischen Truppen widmete. Ab 1903 unterstützte er schließlich sowohl die Stiftung als auch die zugehörige Zeitschrift *Gajret*, dessen Namensgeber er wohl war. Er verfasste hauptsächlich Gedichte, doch auch Erzählungen und Dramen. Riza beg Kapetanović starb 1931 in Sarajevo.

### 3.2 Osman Nuri Hadžić

Osman Nuri Hadžić wurde am 28. Juni 1869 im herzegowinischen Mostar geboren und schloss dort die Medresse und das reformierte Gymnasium ab. Anschließend besuchte er die islamische Richter-schule in Sarajevo. Bereits in jenen Jahren veröffentlichte er erste Übersetzungsarbeiten, u.a. ‚Istočne iskricе. Skupio i preveo‘ (Östliche Fünkchen. Gesammelt und Übersetzt) in *Crvena Hrvatska* 2/1892 sowie unter dem Namen ‚Istočne iskre‘ (Östliche Funken) in *Bog i Hrvati* 1/1894 (vgl. Sarić 2005, 11). Darüber hinaus studierte Hadžić bis 1899 Jura in Zagreb

---

<sup>46</sup> Zu einzelnen Stimmen über das Werk sowie zu der Kontroverse, die das ergänzte Vorwort in der kyrillischen Ausgabe auslöste, siehe Rizvić 1973.

und Wien, als erster externer (muslimischer) Student und zog mit seinem Jugendfreund Ivan Aziz Milićević zusammen.<sup>47</sup>

In Zagreb verfasste er auch seine religionshistorischen Werke, u.a. *Islam i kultura* (Islam und Kultura, 1894) und darauf aufbauend später *Islam i prosvjeta* (Islam und Aufklärung, 1903). Nach seinem Diplom arbeitete Hadžić im Kreisgericht von Mostar, dann in der bosnisch-herzegowinischen Landesregierung in Sarajevo. In dieser Zeit schrieb er *Muslimansko pitanje u Bosni i Hercegovini* (Die Muslimische Frage in Bosnien und der Herzegowina), die anonym 1902 in Zagreb herausgegeben wurde. Gleichzeitig unterrichtete er an der Richterschule, deren Direktor er von 1912 bis 1914 wurde. Während des Ersten Weltkrieges war er Bezirksvorsteher in Dubica und Banjaluka, nach der Gründung des Königreichs Jugoslawien ging er als Vorstand des Ministeriums für Innere Angelegenheiten nach Belgrad. Hier blieb er bis zu seiner Pension im Jahre 1924. 1929 wurde er zum Mitglied des Staatsrats in Belgrad benannt. 1931 veröffentlichte er sein letztes Werk: *Muhamed a.s. i Koran. Osvrt na historiju islamske kulture* (Mohammed, er ruhe in Frieden, und der Koran. Ein Rückblick auf die islamische Kulturgeschichte). Osman Nuri Hadžić starb am 23. Dezember 1937 in Serbien.

Hadžić beherrschte zahlreiche Sprachen (u.a. Arabisch, Persisch und osmanisches Türkisch; aber auch Deutsch, Französisch, Latein und Griechisch) und er studierte die westlichen Philosophen ebenso wie die östlichen – zahlreiche von ihm übersetzte *bonmots* oder Zitate finden sich in den Zeitungen wieder, ebenso übersetzte er Auszüge aus russischen, ara-

---

<sup>47</sup> Der katholische Ivan Aziz Milićević (häufig auch: Miličević) wurde am 23. Juni 1868 geboren, ebenfalls in Mostar. Er war der Neffe des zur damaligen Zeit populären Don Frane Milićević', der Herausgeber der Literaturzeitschriften *Glas Hercegovca* und *Hercegovacki bosiljak*. Die Grundschule besuchte er in Mostar und Skradin in Dalmatien, das Gymnasium in Split (Kroatien) und Sarajevo. Schon als Schüler half er seinem Onkel mit dem Verlegen der Zeitschriften. 1889 ging Milićević nach Zagreb um Jura zu studieren. Hier schloß er sich einem lebhaften Kreis von Schriftstellern und Intellektuellen an, zu dem auch Hadžić bald gehörte. Ende der 90er Jahre zog Milićević zurück nach Mostar, wo er bis zu seinem Tod zahlreiche Zeitschriften herausgab. Zeitgleich arbeitete er als Staatsdiener im Gericht und in der Verwaltung Mostars, ab 1911 in Sarajevo. Obwohl er bereits 1922 pensioniert wurde, publizierte er weiterhin Zeitschriften – u.a. *Sarajevski list* (*Sarajevoer Blatt*) und *Pravda* (*Recht*) – nun in der Hauptstadt. Milićević starb am 15. März 1950 in Sarajevo (vgl. Sarić 2005, 8f.).

bischen und türkischen Werken (u.a. Ahmet-beg Agajevs *Die Frau im Islam und für den Islam* aus dem Russischen; Ebul-Fidas Schrift über den Propheten Mohammed und mehrere Werke von Namık Kemal). Auch baute Hadžić in seine Artikel, die er im Übrigen in seiner eigenen Rechtschreibung verfasste und jede Änderung für den Druck verbot, häufig fremdsprachige Textbausteine ein – ohne Übersetzungen hinzuzufügen.

Eines seiner Hauptanliegen war neben der Modernisierung des islamischen Glaubens die Überzeugung, dass der bosnische Islam sich nicht zwischen dem Osten und dem Westen entscheiden müsse – sondern dass er im Gegenteil beide Räume miteinander verbinde. In seinen Werken arbeitete er eng am Koran, den er als Argument für weltliche Bildung und laizistische Politikkonzepte einsetzte, nicht zuletzt um die *Sufi*-Traditionen im Land zu schwächen sowie um die in der Heiligen Schrift angelegte Bildungsfreundlichkeit des Islams zu beweisen. Darüber hinaus verfasste Hadžić unter dem Pseudonym Osman-Aziz Prosawerke in Zusammenarbeit mit Ivan Aziz Milićević, rief zahlreiche Zeitungen und Zeitschriften ins Leben und war der Mitgründer der muslimischen Kulturorganisation *Gajret*, die Stipendien an muslimische Schüler und Studenten verlieh und Lesesäle, sog. *kiraethanas*, im ganzen Land einrichtete.

### 3.3 Osman Đikić

Der ebenfalls aus Mostar stammende Osman Đikić (1879-1912) besuchte die Medresse in Mostar, das Gymnasium anschließend in Istanbul und Belgrad. Dort verfasste und publizierte er mit Anfang zwanzig drei Gedichtbände: *Pobratimstvo* (Bruderschaft, 1900), *Muslimanskoj mladeži*, (Der muslimischen Jugend, 1902) und *Ašiklija* (Der Verehrer, 1903). In seinen Werken, die für den in ihnen formulierten serbischen Nationalismus viel kritisiert wurden, kam es jedoch erstmals zu äußerst ungewöhnlichen sprachlichen Kombinationen, die aus der Befreiung von allen einschränkenden religiösen und kulturellen Schubladen resultierten: Đikić verband orientalische Elemente der *sevdalinka* mit serbischem Patriotismus, sowie sein herzegovinisches, ijekavisches Idiom mit besonders vielen Turzismen und Arabismen bis hin zu ganzen türkischen Sätzen – alles in kyrillischer Schrift.

1907 wird er zusammen mit Edhem Mulabdić erster Chefredakteur der Zeitschrift *Gajret* (Hilfe), die aus der gleichnamigen Stiftung hervor ging und in lateinischer und kyrillischer Schrift gedruckt wurde. Spätestens 1910 entzweite jedoch eine Kontroverse zwischen ihm und den Herausgebern, die einige seiner Gedichte wegen ihrer pro-serbischen Haltung nicht veröffentlichen wollten, Đikić von den *napredni muslimani* – was er öffentlich bedauerte (vgl. ‚Na početku treće godine‘, in: *Gajret* 5/1912). Er starb 1912 in Mostar.

### 3.4 Edhem Mulabdić

Edhem Mulabdić, 1862 in Maglaj geboren, schloss die Medresse und *rušdija* in seiner Heimatstadt ab, bevor er als Beamter angestellt wurde. Ab 1887 schrieb er sich in der *Učiteljska škola*, der Lehrerschule, in Sarajevo ein und fand unmittelbar nach seinem Abschluss eine Stelle in Brčko. Wieder zurück in die Hauptstadt versetzt, unterrichtete er an der neuen *dar-ul-muallimin*, der Schule zur islamischen Lehrerausbildung, und arbeitete als Bibliothekar. Bis zu seiner Pension im Jahre 1929 war er zudem Abgeordneter in seiner Geburtsstadt Maglaj. Nach 1894 wurde er der hauptverantwortliche Herausgeber der Zeitung *Bošnjak*; zusätzlich brachte er die muslimischen Kalender *Bajraktar* (1894) und *Mearif* (1898/99) heraus. Zusammen mit Safvet beg Bašagić und Osman Nuri Hadžić gründete Mulabdić im Jahr 1900 die Zeitschrift *Behar*, ab 1903 unterstützte er die Stiftung *Gajret*, ab 1907 dann auch die dazu gehörige Zeitschrift als Chefredakteur.<sup>48</sup>

Mulabdić selber sah sich jedoch vermutlich zuerst als Lehrer, dann erst als Schriftsteller. Trotzdem wird er zumeist als der erste bosnische Prosa-

---

<sup>48</sup> In deren ersten Ausgabe formulierte auch Mulabdić das sprachbasierte Aufklärungskonzept: „Mi Muslimani ovdje nismo kakav zaseban narod, već dio jednog slavenskog naroda, koji se po jeziku raspoznaje, i kad se radi o našem napredku, onda moramo držati na umu, da se samo na toj prirodnoj podlozi može dignuti naše prosvjete“ (Dt.: Wir Muslime sind kein gesondertes Volk, sondern ein Teil des slawischen Volkes, der durch die Sprache gekennzeichnet ist, und wenn es sich um unseren Fortschritt handelt, müssen wir immer bedenken, dass man nur auf dieser natürlichen Grundlage das Gebäude unserer Aufklärung errichten kann, Narodna prosvijeta, *Gajret*, 1/1907).

Autor genannt, der in seiner Literatur die Auswirkungen der österreichisch-ungarischen Okkupation auf die Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas beschrieb. Als sein wichtigstes Werk gilt der Roman *Zelesno busenje* (Grüner Rasen, Zagreb 1898) sowie die Sammlung *Na obali Bosne* (An der Küste Bosniens, Zagreb 1900). Für seine ideologische Nähe zum kroatischen Staat im Zweiten Weltkrieg wurde er scharf kritisiert und ohne Pension entlassen. Er starb 1954 in Sarajevo.

### 3.5 Safvet beg Bašagić

Safvet beg Bašagić wurde am 6. Mai 1870 in Nevesinje als ältestes von sieben Kindern in ein altes Adelsgeschlecht hinein geboren. Sein Vater Ibrahim beg Bašagić war Vertreter des türkischen Parlaments in Bosnien. Er galt als liberal und fortschrittlich eingestellter Schriftsteller und sympathisierte in späteren Jahren öffentlich mit der jungtürkischen Bewegung: Ibrahim beg abonnierte sogar *L'Osmanli/Osmanli*, die seit 1897 in Genf erscheinende Zeitung der Jungtürken (Gelez 2010, 276). Bašagić' Mutter Almasa war die Tochter des aus der Dichtung berühmten Smajilaga bzw. Derviš-pasa Čengić. Die Familie lebte seit 1882 in Sarajevo. Bašagić besuchte die Medresse, dann die *rušdije* und anschließend, zwischen 1885 und 1895, ein Gymnasium. Bereits als Schüler lernte er neben Bosnisch und Deutsch auch Griechisch und Latein, ebenso osmanisches Türkisch, Arabisch und Persisch. Seine Nachmittage verbrachte er in den Kaffeehäusern Sarajevos (bezeichnenderweise besonders im *Perzijanac* (Der Perser) und *Orijent* (Der Orient), vgl. Gelez 2010, 157). Während seiner Gymnasialzeit verfasste er, auch inspiriert durch seinen Vater und die dichterische Tradition innerhalb seiner Familie, seine ersten vier kleinen Gedichte. Auf Anraten einer seiner Klassenkameraden reichte er sie, überschrieben mit dem Titel ‚Rodoljubke‘ (Patriotische Gedichte), bei der Zeitschrift *Bosanska vila* (Die bosnische Fee) ein, dem in jenen Jahren noch einzigen literarischen Blatt in Sarajevo (ebd, 158f).<sup>49</sup>

Das Abitur machte Safvet beg Bašagić in Zagreb. Dort lernte er auch Ivan Aziz Milićević kennen, der durch seinen Onkel Frane Milićević

---

<sup>49</sup> Der Beitrag löste eine große Kontroverse aus. Anschließend veröffentlichte Bašagić seine Gedichte zumeist unter verschiedenen Pseudonymen, beispielsweise S.B. oder ...ić (vgl. dazu Gelez 2010, 157f. und 177).

(1835-1903), Gründer und Herausgeber der Mostarer *Glas Hercegovca* (Die Stimme der Herzegowiner), bereits journalistisch aktiv war und nun auch Bašagić mit dem Zeitungswesen in Kontakt brachte (ebd., 162). Als Mehmed beg Kapetanović, im kleinen Kreis der Sarajevoer Intelligenz ein Bekannter von Ibrahim beg Bašagić, 1891 *Bošnjak* gründete, veröffentlichte Safvet beg Bašagić seine weiteren Gedichte dort. Wenig später folgten Übersetzungen aus dem Türkischen und Persischen. Bašagić las die Werke der Jung-Osmanen, besonders Mustafa Reşid Paşa und Namik Kemal und übernahm von ihnen die Ideen des *Tanzimats* sowie das Konzept eines sprachbasierten Nationalismus: so u.a. aus Kemals *Hubb-ul-vatani* (Liebe zum Heimatland), dass die Heimat sich nicht über die Herkunft, nicht über die Staatsbürgerschaft, sondern durch „die gleiche Sprache, durch identisches Brauchtum und ein gemeinsames Ideal“ definiere (Gelez 2010, 172). Auch die Verfasser der Istanbul Zeitung *Servet-i fînun* (Der Schatz der Wissenschaft) rund um Tevfik Fikret faszinierten den jungen Literaten. Er erlegte sich den gleichen aufklärerischen-pädagogischen Auftrag auf, den seine Vorbilder im Osmanischen Reich zu erfüllen versuchten und ersetzte, wie Lejla Gazić es symbolisch beschreibt, in seiner Literatur „Schwert und Kampfplatz“ durch „Feder und Buch“ (Gazić 2010, 260; 264).

Zwischen 1895 und 1899 studierte Bašagić orientalische Sprachen und Geschichten in Wien mit Hilfe eines Stipendiums der bosnischen Regierung (Gazić 2010, 27). Hier traf auch er Ivan Aziz Milićević wieder, der ihn aufforderte, sich verstärkt auf seine orientalisch inspirierten Werke zu konzentrieren, denn dies würde in Verbindung mit der bosnisch-herzegowinischen Tradition zu „einer vollkommen anderen Poesie als die dem Westen bekannten führen“ (Milićević 1894).<sup>50</sup> Und auch Philippe Gelez, der Verfasser der bislang umfangreichsten Biographie über Safvet

---

<sup>50</sup> Zu finden in: „Safvet veg Redžepašić Bašagić“, in: *Dom i svijet* (7/1895). Dies ist ein von Ivan Aziz Milićević verfasstes, umfangreiches Portrait über Bašagić, in dem Milićević u.a. die gemeinsame Studienzeit in Wien beschrieb, wie sie beide sich abends mit einer kleinen, sich eng verbunden fühlenden Gruppe in verschiedenen Lokalen zum Diskutieren trafen. Von den konservativen Kreisen in der Heimat wurden sie deswegen stark für ihre „unislamische Lebensweise“ kritisiert – Bašagić vor allem, weil er die von ihrem Vater nicht gebilligte, demnach „unmoralische“ Liebe eines jungen Mädchens, die flüchtet und ihrem Verehrten in den Tod folgt, in einem seiner Gedichte rechtfertigte (Gelez 2010, 268f.).

beg Bašagić, schreibt, dass der Orientalismus in Bašagić' Werk „das ganze Ausmaß der Ambivalenz des islamischen Frühlings des 19. Jahrhunderts“ enthülle (ebd., 227). Bašagić bilde so zusammen mit seinen bosnisch-muslimischen Kollegen eine „dritte Sicht: zwischen Orient und Okzident, zwischen Modernität und Tradition, zwischen Islam und Laizismus“ (ebd., 243).

Nach dem Studium, „zerissen zwischen Zagreb und Istanbul, zwischem dem Kosmopolitismus von Wien und dem Partikularismus von Nevensinje“ (Gelez 2010, 279), zog Bašagić nach Sarajevo. Hier hatte er endlich die Gelegenheit, all seine theoretischen Pläne für die Veränderung bzw. Verbesserung der muslimischen Gesellschaft in die Tat umzusetzen. In den nächsten Jahren widmete er sich verstärkt der Kulturarbeit und der Erforschung der politischen und kulturellen Geschichte seines Landes. Er wurde Mitgründer von *Gajret*, *Elkamer*, *Muslimanski klub* und anderen muslimischen Organisationen. Anfang 1898 organisierte er eine Vortragsreihe zur bosnischen Geschichte in seiner lokalen *kiraethana*, einem der neu eingerichteten Lesesäle (Gelez 2010, 299), in denen auch Kosta Hörmann, Direktor des Landesmuseums in Sarajevo und Ibrahim-beg Bašagić, Safvet-begs Vater, zeitgleich die ersten Vorträge über das Mittelalter, die Islamisierung der Bosnier und die Bogumilen hielten. Bašagić schloss sich ihnen in der vorlesungsfreien Zeit an (Gelez 2010, 299.). Darüber hinaus setzte Safvet beg Bašagić sich das hohe Ziel, eine Geschichte seines Landes zu verfassen, die Alphabetisierung voranzubringen, die einfache Bevölkerung aufzuklären und „ein kritisches Bewusstsein für die religiösen Praktiken bei seinen Mitmenschen“ zu wecken (ebd., 310).

1900 übernahm er hierfür eine Stelle als Arabischlehrer am *rušdije* Gymnasium in Sarajevo. Kaum angetreten, weigerte er sich mit dem alten Unterrichtsmaterial zu arbeiten und entwarf zusammen mit Hifzi Muftić (1865-1903) eine neue Anthologie nach europäischem Vorbild (Gelez 2010, 356), die sich jedoch letztendlich an der Schule nicht durchsetzen konnte.<sup>51</sup> Er wollte eine neue Unterrichtsmethode einführen, die sich von

---

<sup>51</sup> Allerdings, so erzählt Gelez in einer Anekdote, war Bašagić bei der Auswahl der Fertigstellung seiner Anthologie nicht gut beraten: Er ließ einen Teil von Jesuiten in Beirut zusammenstellen und verlegen und diese Texte enthielten kaum Informationen über die Geschichte des Islam. Im Gegenteil, der

dem ihm gut bekannten ständigen Wiederholen arabischer Koranverse distanzierte (ebd., 157). Durch arabischen Sprachunterricht, der dazu führen würde, dass die Schüler den Koran tatsächlich *verstünden*, wollte er das Lesen des Korans wieder attraktiv machen. Diskussionen über die Auslegung würden zusätzlich das koranische Denken und Argumentieren stärken – zwei Grundlagen der islamischen Rechtsprechung. Gleichzeitig verfolgte Bašagić einen in jener Zeit – und heute wieder – modernen Ansatz der interdisziplinären Verknüpfung einzelner Fächer. Sein Fachgebiet Geschichte sollte so beispielsweise mit Mathematik oder anderen Naturwissenschaften verbunden werden, nicht nur um ein besseres Verständnis der Materie zu fördern, sondern auch um zu zeigen, dass die Wissenschaft mit dem Islam zu vereinbaren sei (ebd., 358).

Ab 1900 gab er zusammen mit Osman Nuri Hadžić und Edhem Mulabdić *Behar* heraus. Gleichzeitig verfasste er mit *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovina* (Eine kurze Einführung in die Vergangenheit Bosniens und der Herzegowina, 1900) die erste bosnische Chronik in Landessprache.<sup>52</sup> Ursprünglich den Titel *Povijest Bosne i Hercegovine*

---

Druckstempel enthielt sogar das Motto „Lobredner Jesus Christus“ (vgl. Gelez 2010, 356).

<sup>52</sup> Bašagić veröffentlichte die *Kratka uputa* unter einem Künstlernamen: Mirza Safvet. Dieser war inspiriert durch eine Liedersammlung von Friedrich von Bodenstedt namens *Lieder des Mirza Schaffy* (1851, gemeint ist der aserbaidjanische Dichter Mirzā Šāfi Vazeh) und Bašagić unterschrieb anschließend den Großteil seiner Werke mit ihm. Als Pseudonym soll hier jedoch nicht die westliche Tradition des sich hinter einem fremden Namen ‚Verbergens‘ verstanden werden, sondern der Dichter übernahm damit einen türkischen Brauch: „Es war ein Brauch, dass jeder Dichter sich einen Künstlernamen gab, der über ihn erzählte, über seine Dichtung oder seine Traditionen. Dieser Name trägt das lyrische Subjekt in sich, wenn er ausdrücklich über dem Werk steht“ (Prohić 2007, 21). Indem Bašagić sich mit seinem Künstlernamen auf Bodenstedt bezog, betonte er seine Positionen zwischen Osten und Westen, so Prohić weiter (ebd). *Safvet* bedeutet „Reinheit“, „Ehrlichkeit“, während *Schaffy* oder *Šafi* ein „Fürsprecher“ ist, ein Titel, mit dem Mohammed oft bezeichnet wurde. Möglicherweise, spekuliert Philippe Gelez, war Bašagić auch die persische Bedeutung des Wortes *Mirza* bekannt: Wurde es hinter einen Namen gestellt, war es ein Titel für Adlige und Prinzen, wurde es jedoch vor den Namen gestellt, wie Bašagić dies tat, war es die Bezeichnung eines „Schriftstellers, eines Geistlichen, eines Staatsbeamten (...): Mirza Safvet oder derjenige, der für sein Volk die Feder ergreift“ (Gelez 2010, 228).

(Geschichte Bosniens und der Herzegovina) tragend, nannte Bašagić sie kurzfristig in *Kratka uputa* um, was eher seinem pädagogischen Anspruch entsprach. Es war in jeder Hinsicht eine bemerkenswerte Arbeit: Das Buch stellte erstmals die bosnisch-herzegowinische Geschichte seit der Eroberung der Region durch das Osmanische Reich chronologisch und auf einer systematischen und wissenschaftlichen Quellenforschungen basierend dar. Zusätzlich enthielt es einen ersten Überblick über Werke bosnischer Autoren in den orientalischen Sprachen, den Bašagić später in seiner Dissertation *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der orientalischen Literatur* (Wien 1908; auf Bosnisch: *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* im Jahr 1912 veröffentlicht) vervollständigte.

Bašagić wählte als Ausschnitt den gemeinhin als „osmanische Periode“ bezeichneten Zeitraum von 1463, dem Jahr der Ankunft der Osmanen auf dem Balkan, bis 1850 – das Jahr, in dem Omer Paša (eigentlich Michael bzw. Mihajlo Latas, 1806-1971) den bosnischen Aufstand gegen des Osmanische Reich unterdrückte (vgl. Gelez 2010, 318).<sup>53</sup> Er versuchte so die Kontinuität der „politischen, ethnischen, konfessionellen und kulturellen Natur vom Mittelalter bis zu seiner Zeit, in der Bosnien nach Jahrhunderten osmanischer Herrschaft auf der Suche nach einer postosmanischen nationalen Identität war“, darzustellen (Bijedić 2009, 53f.) – ein Vorhaben, das besonders in der jüngsten Forschung ebenso kritisiert wird wie das elitäre Geschichtsbild des Autors. So weist Gelez beispielsweise darauf hin, dass Bašagić in seiner Chronik die „kleinen Leute“ komplett ignorierte: in einer Epoche, in der die Serben und Kroaten das ländliche bzw. das bäuerliche Element in ihren Ländern als „ursprünglich“ hervorhoben, rückte Bašagić die Elite in den Mittelpunkt

---

<sup>53</sup> Omer Paša war ein in Österreich geborener, osmanische General. Er war an der Unterdrückung zahlreicher Aufstände beteiligt, u.a. 1862 in der Herzegovina. Während der Krimkriege (1853-1856) führte er die osmanische Armee zum Sieg gegen die Russen. Er war es im übrigen, der 1866 die erste Druckerpresse nach Bosnien brachte (Okey 2007, 6). Für Bašagić bedeutete die Intervention von Omer Paša jedoch vor allem der endgültige Untergang der bosnischen Aristokratie und deren „energetic, progressive role [...] for the common good“ (Okey 2007, 6). Es gibt jedoch auch andere Darstellungen Omar Pašas Herrschaft (1861-1869). So soll er sich vor allem in den ersten Jahren für die Umsetzung des *tanzimat* eingesetzt, mehrere *rušdije* eröffnet und christliche Schulen unterstützt haben – laut Okey schickte er sogar seine Tochter in eine von Christen geführte Einrichtung (Okey 2007, 7).

seines Bosnienbildes. Eine Tatsache, die die viel beanstandete geistige Distanziertheit der bosnisch-muslimischen Intelligenz zur Zeiten der österreichisch-ungarischen Herrschaft von der breiten Masse des Volkes noch unterstützte (Gelez 2010, 325, vgl. auch Džanko 2005). Das Hauptaugenmerk des Buches lag zudem auf der vorislamischen, bosnischen Kirche, dem sog. Bogumilentum: die *Kratka uputa* gilt als das Werk, das „den Eintritt des Bogomilenmythos in die muslimisch-bosniakische Selbst-darstellung ermöglicht habe“ (Bijedić 2009, 53).<sup>54</sup>

Auch sprachlich war die *Kratka uputa* eine Neuheit. In der bosnischen Volkssprache verfasst, symbolisierte sie eine Ablösung des Arabischen, Persischen und osmanischen Türkisch als (einzige) Literatur- und Wissenschaftssprachen innerhalb der bosnisch-muslimischen Intelligenz – und somit auch ein neu erwachtes Bewusstsein für die vor-osmanische Geschichte bzw. für das Eigene per se (Gelez 2010, 321). Trotz aller in der *Kratka uputa* enthaltener Polemik war die Reaktion auf das Buch, das sofort mit einer Auflage von 1500 Stück an den Start ging, weitgehend positiv (Gelez 2010, 326).<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Indem er sich auf eine Niederschrift in einem Janitscharengesetz aus dem Jahr 1724 stützte, zeigte Bašagić als erster bosnischer Autor die „geistige Kontinuität“ zwischen dem Bogumilentum und dem Islam sowie dem mittelalterlichen bosnischen Staat und dem osmanischen Bosnien auf. Bijedić beschreibt Bašagić' Argumentation wie folgt: Der *Kratka uputa* zufolge „sei den muslimischen männlichen Kindern aus Bosnien auf Wunsch der Zugang zur Ausbildung in die Truppen der Janitscharen garantiert worden, weil nach dem Fall der königlichen Städte alle bogomilischen Fürsten und Adligen zum Sultan geeilt seien, um ihm zu huldigen. Der Sultan habe ihnen angeboten, den Islam anzunehmen, damit sie ihre alten Rechte und Besitztümer behalten könnten. Da sie dem Islam viel näher gestanden hätten als dem Katholizismus, seien die Adligen massenweise sofort zum Islam übergetreten, wobei ihnen ihre Untertanen gefolgt seien. (Bijedić 2009, 53). „Die gesamte Adelsklasse“, schrieb Bašagić weiter, „sei bogomilisch gewesen. Sie habe schon viele Jahre vor der osmanischen Eroberung freundliche Beziehungen zu den Osmanen gepflegt und ihre Urkunden sogar „mit Gnade Gottes und des Sultan Mehmed“ besiegelt“ (Bašagić 1989, 125f.). Dieser Aspekt ist jedoch bereits an anderer Stelle hinreichend behandelt worden, u.a. bei Bijedić 2009 und Gelez 2010.

<sup>55</sup> Zu den einzelnen Thesen, die Safvet beg Bašagić in der *Kratka uputa* zur bosnisch-herzegowinischen Geschichte aufstellt, vgl. Džanko 2006, 183f.

Als Bašagić' bedeutendste Werke gelten jedoch seine 1908 in Wien veröffentlichte Dissertation mit dem Titel *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* (Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der orientalischen Literatur, 1912), die Bašagić zum ersten promovierten bosnischen Muslim machten (Velić 2013, 143) sowie das Anschlusswerk *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj carevini* (Bekannte Kroaten, Bosniaken und Herzegowiner im türkischen Reich, Zagreb 1931).<sup>56</sup> Direkt nach seiner mündlichen Doktorprüfung ernannte die Landesregierung ihn zum Präsidenten des bosnischen Parlaments, nach dem Ersten Weltkrieg zum Kurator des Landesmuseum in Sarajevo. 1903 veröffentlichte er schließlich zusammen mit Edhem Mulabdić einen juristischen Artikel in einer ägyptischen Zeitung, in welchem sie dafür plädierten, die Wechsel zwischen den einzelnen Religionen und Kirchen zu vereinfachen, nicht zu erschweren. Sie hofften durch eine Entmythifizierung der Religion die Feindseligkeiten zwischen den Konfessionen zu dämpfen (Gelez 2010, 315). Das lyrische Werk *Mevlud*, „eine Art nach orientalischen Quellen gearbeiteter „Festkantate“ zur Feier des Geburtstag des Propheten“ (Braun 1934, 56), war zudem sicher Bašagić' eindrucksvollster Liebesweis an den Islam, den er als einen „kozmpolitiska“ (kosmopolitisch) und „prosvjeteljska“ (aufklärerischen) Glauben mit dem Propheten Mohammed als „prosvjetitelj“ (Aufklärer)<sup>57</sup> sah (Velić 2013, 144). 1902 entstand noch eine Sammlung arabischer Texte, die Bašagić schlicht *Safvet-ul edeb* (dt.: Eine Auswahl an Literatur) nannte. Zur gleichen Zeit nahm er ein weiteres Projekt in Angriff: Eine Zusammenstellung arabischer Sprichwörter und Aphorismen, die er thematisch sortieren wollte wie in Kapetanović' *Narodno blago*. Die Sammlung

---

<sup>56</sup> Da Bašagić an der Universität Wien promovierte, verfasste er seine Dissertation auf Deutsch. Diese blieb jedoch nur ein Manuskript. Erst die überarbeitete Version auf Bosnisch wurde 1912 auch in Buchform vom Landesmuseum veröffentlicht. Für weitere Informationen über Aufbau und Inhalt, vgl. Gazić 2010, 69f.

<sup>57</sup> Das bosnisch-herzegowinische Wort *prosvjeta*, zumeist einfach mit ‚Bildung‘ übersetzt, beinhaltet jedoch die auch den Begriffen *Aufklärung* bzw. *enlightenment* und *siècle des lumières* zugrunde liegende ‚Licht‘-Metaphorik (svijetlo=Licht), also eine Auf-klär-ung im wahrsten Sinne des Wortes.

blieb jedoch unvollendet, auch weil Bašagić in jenen Jahren erkrankte. Er starb am 9. April 1934.<sup>58</sup>

### 3.6 Musa Ćazim Ćatić

Musa Ćazim Ćatić wurde am 12. März 1878 in Odžak in Bosnien geboren. Anders als Bašagić und Kapetanović stammte er nicht aus dem Adel: Sein Vater Hasan war ein kleiner Ladenbesitzer und starb als Ćatić vierzehn war. Die Mutter Aziza heiratete in zweiter Ehe den Friseur Alija Dervić, bei dem Ćatić in die Lehre ging. Er schloss die Medresse ab und besuchte anschließend die staatliche Volksschule, doch bereits mit zwanzig, 1898, zog Ćatić nach Istanbul, um der Einberufung ins Heer zu entkommen. Über Belgrad kehrte er zwei Jahre später wieder nach Bosnien zurück und leistete die dreijährige Militärzeit in Tuzla und Budapest ab. Seine ersten Gedichte veröffentlichte er in jener Zeit in der Literaturzeitung *Bosanska vila*. Danach ging Ćatić ein zweites Mal nach Istanbul und besuchte dort die *Mektebi Numunci Terreki*, eine religiöse Hochschule. Hier kam er mit der türkischen Poesie und den jung-osmanischen Intellektuellen um Tevfik Fikret in Kontakt. Daran anschließend verfasste er 1906 als sein erstes Prosawerk eine theologische Abhandlung mit dem Titel *Nekoliko islamskih ustanova* (Einige islamische Institutionen, 1906 im Eigenverlag der ersten kroatischen Arbeiterdruckerei erschienen, vgl. Kovačević 1980, 154). Daneben entstanden zahlreiche Artikel und Essays über türkische Dichter sowie deren Werke, in denen Ćatić versuchte seinen bosnischen Lesern die türkische Literatur näher zu bringen (Mantovani 1998, 46). Auch eine Studie über *Misticizam i utjecaj Perzijanaca na osmanlijsku književnost* (Der Mystizismus und der Einfluss der Perser auf die osmanische Literatur) sowie *Anegdote* (Anekdoten) über berühm-

---

<sup>58</sup> Zu Bašagić „orientalischen Arbeiten“, d.h. Übersetzungen aus orientalischen Sprachen und seine umfangreiche Manuskripte-Sammlung, vgl. Lejla Gazić (2010): *Naučno i stručno djelo dr. Safvet-bega Bašagića*. Sarajevo. Gelez schreibt weiter von einer Gedichtsammlung mit dem Titel *Düstere Melodien*, die Bašagić ebenfalls im Jahr 1902 heraus zu bringen versuchte. Sie wurde jedoch von der Zensurbehörde verboten. Die Thematik seiner Lieder (hauptsächlich Wein und Frauen – Bašagić befand sich in einer melancholischen Phase) hätte nicht das moralische Format, das von einem Gymnasiallehrer verlangt werde (Gelez 2010, 363).

te Leute (u.a. Newton, Diderot, den Papst und Bismarck, Ćatić 1968, 107f.) wurden von dem jungen Dichter veröffentlicht.

Anschließend, bis 1908, wollte Ćatić sich in der *šerijatska sudačka škola* in Sarajevo zum *kadi* ausbilden lassen. Zu dieser Zeit fing er jedoch an zu trinken und besuchte die Schule nur unregelmäßig – bis er sie schließlich ganz verlassen musste. In der Zwischenzeit hatte er schon die Redaktion von *Behar* übernommen. 1909 ging er nach Zagreb und schrieb sich an der Juristischen Fakultät ein, ohne viel zu studieren: durch den Alkohol war er ständig in finanziellen Nöten und beendete das Studium nicht. Doch er kam hier in Kontakt mit der kroatischen literarischen Moderne, die vor allem seine späte Lyrik stark beeinflusste. Die nächsten Jahre lebte Ćatić mal in Sarajevo, mal in Mostar, arbeitete für *Sarajevski list* (Sarajevoer Blatt) und übernahm 1913 *Biser* (Perle) in Mostar. Er übersetzte mehr als zwanzig Bücher aus den orientalischen Sprachen, u.a. übertrug er Teile aus Tefik Fikrets Gedichtszyklus *Halûk'un Defteri* (Halûks Notizbuch) in seine Muttersprache, die sich mit humanitären und sozialen Gedanken auseinandersetzten. In Folge dessen wurde auch Ćatić immer stärker vom neu aufkommenden Sozialismus erfasst, was ihm in Bosnien-Herzegowina nicht nur Freunde einbrachte: „Er bekämpfte feudale Strukturen, war voll Haß gegen den Geiz der Reichen und die Eigenliebe einer selbstzufriedenen Gesellschaft und trat gegen den islamischen „Klerikalismus“ auf, den er in den Praktiken der engherzigen Traditionalisten unter den Hodschas (Religionslehrern) und anderen Amtsträgern der Religion zu erblicken glaubte“ (Kovačević 1980, 208f.). Darüber hinaus verfasste er juristische Traktate zum islamischen Recht, schrieb mehr als 3000 Verse – darunter, als erster muslimischer Bosnier, auch zahlreiche Sonette. Am 4. April 1915 starb Musa Ćazim Ćatić in Tesanj an Tuberkulose (vgl. Mantovani 1998, 9f.).

Ćatić' lyrisches Werk umfasst eine noch zu Lebzeiten (1914) erschienene Gedichtsammlung – *Pjesme. Od godine 1900 do 1908 (Gedichte. Aus dem Jahre 1900 bis 1908)* – sowie zahlreiche Einzelveröffentlichungen und Nachdichtungen moderner türkischer Poesie in bosnischen und kroatischen Literaturzeitschriften. Rund hundertfünfzig seiner Gedichte publizierte Ćatić in seiner Zeitung *Biser*. Seine Lyrik wird von dem Bekenntnis zum Künstlertum und zur Poesie als Lebenssinn bestimmt, zusätzlich veröffentlichte er zahlreiche Liebeslieder nach orientalischem Vorbild. Die Verortung im Kontext der *napredni muslimani* lässt sich – abgesehen von den Inhalten seines Werkes – auch an den von ihm häufig

den Gedichten vorangestellten Widmungen ablesen: Osman Đikić widmete er beispielsweise die 1911 verfassten *Proljetni soneti* (Frühlingssonette, Ćatić 1968, 131f.); Safvet beg Bašagić im gleichen Jahr *Tri gazela* (Drei Ghaselen, ebd., 135f.).

#### 4. Erziehung des Volkes: Die muslimische Presse in Bosnien-Herzegowina im Dienste der Modernisierung

„Bildung“ ist ebenso wie „Kultur“ ein in und durch Medien „gelerntes Verhalten“

(Niklas Luhmann).

In Bosnien-Herzegowina erschienen vor 1878 nur vier periodische Druckschriften: Die Habsburger Regierung übernahm das Amtsblatt *Bosna* (Bosnien), das sowohl auf Bosnisch als auch auf osmanischem Türkisch herausgegeben wurde, und ließ es zuerst unter dem Namen *Bosansko-hercegovačke novine* (Bosnisch-herzegowinische Zeitung), später als *Sarajevski list* (Sarajevoer Blatt) – ausschließlich in der Landessprache – erscheinen. Unter der Leitung von General Filipović herausgegeben, lag die Hauptaufgabe von *Sarajevski list* darin, den jeweiligen ethnischen Gruppen Schutz und Gleichberechtigung unter der Habsburger Regierung zu versprechen (Babuna 1996, 210). Zahlreiche Beiträge widmeten sich darüber hinaus besonders in den 1870er und 1880er Jahren der Einheit der muslimischen und nicht-muslimischen Bewohner Bosniens (z.B. ‚Za prosvjetu‘, *Bosansko-hercegovačke novine* 1/1878), der glorreichen Vergangenheit des bosnischen Volkes (‚Odziv Bošnjaku‘, *Bosansko-hercegovačke novine*, 1/1878) oder versuchen der österreichisch-ungarischen Verwaltung ein positives Image zuzuschreiben (‚Odanost naroda bosanskog‘, *Bosansko-hercegovačke novine* 1/1878; vgl. Rizvić 1973, 60).

Ende 1905 waren es dann bereits neunzehn Zeitungen bzw. Zeitschriften, von denen vierzehn in Sarajevo, vier in Mostar und eine in Banjaluka erschien (Babuna 1996, 180). Ignoriert man die amtlichen und halbamtlichen Blätter, ebenso die rein wissenschaftlichen oder wirtschaftlichen, und konzentriert sich auf politische und literarische Zeitungen, schränkt sich die Zahl der Neugründungen stark ein.<sup>59</sup> Diejenigen Zeitungen und

<sup>59</sup> Die Spezifikation „politisch“ ist jedoch nur schwer zu bestimmen, da offiziell mal nach „dem inhaltlichen Charakter (z.B. politisches Blatt)“, mal „nach der Provenienz (z.B. Vereinsblatt)“ unterschieden wurde. Darüber hinaus ist vor allem die Bestimmung ‚politisch‘ bzw. ‚unpolitisch‘ schwierig: es wurde erst 1907 ein Pressegesetz für Bosnien-Herzegowina erlassen. Vor allem Blätter mit

Zeitschriften, die sich darüber hinaus als „muslimisch“ deklarierten, waren (unter Ausschluss der Partei-Organen): *Vatan* (Vaterland, Sarajevo 1884-1897), welches wöchentlich erschien und von *Rehber* (Wegweiser, Sarajevo 1897-1902), abgelöst wurde. Beide erschienen auf Türkisch, in arabischer Schrift. Anschließend gründete sich *Bošnjak* (Bosniake, Sarajevo 1891-1910), welches ebenfalls wöchentlich erschien, allerdings auf Bosnisch und im lateinischen Alphabet; ebenso *Bosansko-hercegovački glasnik* (Bosnisch-herzegowinischer Bote, Sarajevo 1860-1907) und *Ogledalo – Ibret* (Spiegel, Sarajevo 1907). *Musavat. Organ Muslimanske Narodne Organizacije* (Gleichheit, Mostar 1906-1908, Sarajevo 1909-1911), das Blatt der Muslimischen Volksorganisation, erschien ein Mal wöchentlich, ab 1909 zwei Mal wöchentlich, auf Bosnisch, in kyrillischem und lateinischem Druck. (Später wurde die Zeitschrift als *Novi Musavat* weitergeführt.)

*Behar* (Blüte, Sarajevo 1900-1911) erschien zwei Mal pro Monat, auf Bosnisch und Türkisch, in lateinischem und arabischem Alphabet. *Tarik* (Morgenstern, Sarajevo 1908-1911), ein Mal monatlich auf Arabisch, Türkisch und Bosnisch, in arabischer Schrift. *Biser* (Perle, Mostar 1912-1914 und 1918), wurde zwei Mal im Monat auf Bosnisch in lateinischer Schrift herausgebracht.

Außerdem gab es noch die drei Vereinsblätter *Gajret* (Wohlfahrt, Sarajevo 1907-1914 und einzelne Ausgaben noch später, auch 1924-1941), welches ein Mal im Monat in bosnischer Sprache mit lateinischen, kyrillischen und arabischen Buchstaben entstand; *Muallim. Glasilo Muslimanskog mualimsko-imamskog društva za Bosnu i Hercegovinu* (Lehrer. Blatt des muslimischen Vereins der Lehrer und Geistlichen, Sarajevo 1910-1914,) ein Mal pro Monat auf Bosnisch und Arabisch sowie *Misbah. Organ Udruženja bosansko-hercegovačke ilmije* (Fackel. Organ der bosnisch-herzegowinischen islamischen Geistlichkeit, Sarajevo 1912-

---

nationalpolitischen Tendenzen waren nicht gerne gesehen. Die Folge war, so Džaja, „daß sich die sog. literarischen und Unterhaltungsblätter mit politischen und gesellschaftlichen Themen beschäftigten und die Bürokratie überforderten“ (Džaja 1994, 86).

1914), ein Mal pro Woche auf Türkisch in arabischer Schrift sowie Bosnisch in lateinischer und kyrillischer Schrift.<sup>60</sup>

Zwei dieser Zeitungen entwickelten sich während der Amtszeit des Habsburger Bosnienbeauftragten Benjámín von Kállay<sup>61</sup> (1882-1903)

---

<sup>60</sup> Für einen Überblick über alle Zeitungen jener Jahre, siehe Džaja 1994, 93f. Zu den muslimischen Zeitungen, siehe auch: Rizvić 1973; Kruševac 1978; Lešić 1991; Tomić-Kovač 1991.

<sup>61</sup> Der Historiker und Diplomat Bénjamin von Kállay (dies ist sein eingedeutschter, aber in der Literatur geläufiger Name. In Ungarn ist er bekannt unter dem Namen Béni Kállay de Nagy-Kálló) war als k.u.k. Finanzminister von 1882 bis 1903 für die Politik in Bosnien und der Herzegowina verantwortlich. Geboren 1839 in eine serbisch-ungarische Familie, studierte er Sprachen und Geschichte. Aufgrund seiner darüber hinaus durch zahlreiche Reisen nach Russland, ins Osmanische Reich und nach Kleinasien erworbenen Sprachkenntnisse, wurde er 1867 zum Generalkonsul von Belgrad ernannt. 1875 zog er in den ungarischen Reichstag ein und wurde kurz darauf gemeinsamer Finanzminister Österreichs und Ungarns. Kállay war ein Ehrenmitglied in der Wiener und Budapester Akademie der Wissenschaften, er übersetzte ins Ungarische, verfasste Werke über Serbien und Russland (*Geschichte der Serben*, Budapest, Wien 1878); *Die Orientpolitik Russlands*, Leipzig 1878) und über Ungarns Position als Verbindungsglied zwischen Osten und Westen unter dem Titel *Magyarország a Kelet és Nyugat határán* (Ungarn an der Grenze von Ost und West, 1878; 1906 auch ins Bosnische übersetzt). Durch einen längeren Aufenthalt in Serbien sowie seine familiären Beziehungen dorthin, galt Kállay bald als Experte für die südslawischen Länder und die sog. ‚Ostfrage‘ in der Habsburger Monarchie – auch wenn seine Politik von vielen Seiten kritisiert wurde (u.a. für die gezielte Stärkung bzw. Schwächung der einzelnen Ethnien im Rahmen seiner Nationalitätenpolitik, aber auch für seine eurozentristischen Konzepte sowie für die konstante Stärkung der ungarischen Position innerhalb der Doppelmonarchie). Da die katholischen Bosnier vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht nicht das tragende Element der neuen Politik bilden konnten, sie waren zahlenmäßig zu gering und die Bestrebungen der Katholiken, die kulturellen und auch wirtschaftlichen Bindungen mit Kroatien zu stärken, hätten zu einer Festigung des kroatischen Nationalismus führen und somit die bestehende politische Ordnung der Habsburger Monarchie gefährden können, stützte Kállay sein Modernisierungsvorhaben auf die muslimische Oberschicht, besonders auf die Landbesitzer, die sog. *begs* und *agas*. Um sich ihre Unterstützung zu sichern, traf die Regierung eine Reihe von Maßnahmen, die auf die Zufriedenstellung der Muslime ausgerichtet waren: Kállay „rühmte sich mit Recht, es bestehe keine andere christliche Regierung,

zum Sprachrohr der muslimischen Reformer in Bosnien-Herzegowina: *Bošnjak – list za politiku, pouku i zabavu* (Bosniake – Blatt für Politik, Belehrung und Unterhaltung) und *Behar – list za pouku i zabavu* (Blüte – Blatt für Belehrung und Unterhaltung). Beide verfügten über einen festen, von der Regierung gebilligten Mitarbeiterstamm, ergänzt durch zahlreiche wechselnde Gastbeiträge und erschienen mit einer Auflage von rund 1000 Exemplaren, wovon jeweils 700 direkt an Abonnenten ging. Die tatsächliche Zahl der Leser dürfte jedoch deutlich höher gewesen sein, da die Zeitungen auch in den Lesesälen auslagen und Gruppenlesungen üblich waren.

#### 4.1 Bošnjak – Blatt für Politik, doch besonders für Belehrung

Ein gelehrter Mensch ist mehr wert als  
siebzig Fromme, und eine wissenschaftliche  
Wahrheit mehr als hundert Gedichte  
(*hadith*).

---

die in solchen Mengen die Staatsmittel zu mohammedanischen religiösen Zwecken ausbebe, wie es dies die Regierung der Monarchie zu tun pflege“ (Redžić 1965, 371). Darüber hinaus wollte er auch die spezifischen Eigenschaften des muslimischen Elementes, d.h. hauptsächlich den Islam und das bosnische Idiom, durch die gezielte Förderung bestimmter Symbole und Traditionen stärken, um die massenhafte Auswanderung der muslimischen Eliten zu verhindern (vgl. Babuna 1996, 20).

Zwei wichtige Instrumentarien auf diesem Weg waren die von der österreichisch-ungarischen Regierung in Auftrag gegebene *Gramatika bosanskoga jezika za srednje škole* (Grammatik der bosnischen Sprach für Mittelschulen, 1890) sowie ein neues Wörterbuch der bosnischen Sprache, mit denen die Regierung die spezifischen Eigenheiten der bosnischen Sprache gegenüber den Sprachen der Nachbarländer unterstreichen wollte (Babuna 1996, 214). Das dem Wörterbuch vorangestellte, handschriftliche Alphabets der *bosančica*, der alten bosnischen Schrift, untermalte dieses Vorhaben zusätzlich. 1890 wurde die Bezeichnung „bosnische Sprache“ zudem offiziell in die Lehrbücher des Landes eingeführt (ebd.; siehe auch Redžić 1965, 369 bzw. zur Sprachpolitik der österreichisch-ungarischen Regierung, vgl. Juzbašić, in: *Südostforschungen* 61/62 (2002/2003), 235-272).

*Bošnjak* wurde im April 1891 von Mehmed beg Kapetanović als Alternative zu der bis 1897 wöchentlich, jedoch ausschließlich auf Türkisch erscheinenden Zeitung *Vatan* gegründet. Kállay stimmte zu – unter der Bedingung des Anrechts auf eine „präventive Zensur“ durch die Habsburger Regierung, wie es in jener Zeit ohnehin üblich war (Kruševac 1978, 182).<sup>62</sup> Man erhoffte sich, dass Kapetanović, der von 1893 bis 1898 Bürgermeister von Sarajevo und darüber hinaus Berater der österreichisch-ungarischen Regierung war, eine „korrekte und loyale Haltung des Blattes“ gegenüber der Regierung garantieren würde (Rizvić 1973, 113). Da Kapetanović in der Kommission zur Reinigung der bosnischen Sprache saß, überrascht es nicht, dass er ein Blatt erschaffen wollte, das sich ausschließlich der Landessprache bediente und sich damit einhergehend möglichst überkonfessionellen, bosnisch-herzegowinischen Themen widmen konnte. Hiermit sollte eine größere Leserschaft angesprochen werden als mit *Vatan* – und Raum für Fragen rund um die Modernisierung der bosnischen Kultur geschaffen werden:

---

<sup>62</sup> Es gab im „Neuen Pressgesetz“ die Bestimmung des §17, „wonach von jeder nicht periodischen Druckschrift bis zu fünf Bogen Umfang wenigstens 24 Stunden vor der Austeilung oder Versendung ein Exemplar bei der Sicherheitsbehörde hinterlegt werden muß“. Dieser Paragraph war im Zusammenhang mit dem „Institut der vorläufigen Beschlagnahme geradezu eine direkte Zensurvorschrift, sie statuiert eine Zensur mit der Modifikation, daß, wenn binnen 24 Stunden nicht eine Beschlagnahme erfolgt, die Herausgabe der Druckschrift vorläufig als bewilligt anzusehen ist – bis zum Zeitpunkt einer etwa später beliebigen anderen Willensäußerung der Behörden“ (Burckhard 1902, 1). Vor allem wurde die Herausgabe periodischer Druckschriften beschränkt, später ihre Verbreitung erschwert. „Der ersten Tendenz hatte die mit Gesetz vom 9. Juli 1894 allerdings wieder aufgehobene Kautionspflicht gedient, die dem Herausgeber einer jeden öfter als zweimal monatlich erscheinenden periodischen Druckschrift auferlegt war, welche, sei es auch nur nebenher, die politische Tagesgeschichte behandelt oder politische, religiöse oder soziale Tagesfragen bespricht.“ Es wurde das Hausieren mit diesen Blättern verboten, weiter das Ausrufen, Verteilen und Feilbieten „derselben außerhalb der hierzu ‚ordnungsmäßig‘ bestimmten Lokalitäten, aber auch des Aushängens oder Anschlagens von Druckschriften an öffentlichen Orten ohne besondere Bewilligung der Sicherheitsbehörde“ Öffentliche Beleidigung in diesen Zeitungen und Zeitschriften, u.a. gegen „Beamte, Diener, Militärs oder Seelsorger“ konnten bis zu Arreststrafen nach sich ziehen (ebd., 10f.).

Neki nas drže za divljake, neki za surov elemenat, koji se civilizirati ne može, a neki dapače vele, da moramo seliti u azijske pustare i da nam valja ostavljati našu otadžbinu i naše zemljište<sup>63</sup>,

schrieben die Herausgeber in ‚Čitaocima Bošnjaka‘ (An die Leser Bošnjaks, *Bošnjak* 1/1891).<sup>64</sup> All diesen Kritikern der bosnisch-muslimischen Kultur, besonders denen im eigenen Land, wolle man mit Hilfe der Zeitung ein anderes Bild, ein Bild von modernen und gebildeten bosnischen Muslimen aufzeigen. Erster Mitarbeiter und Mitherausgeber war Hilmi Muhibić, Rechtsgelehrter und Inspektor der Vakufs-Kommission<sup>65</sup>, außerdem Mitherausgeber zahlreicher anderer Zeitungen (*Salname*, *Bosanska vila*, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, *Vatan*, *Nada*,

---

<sup>63</sup> Dt.: Einige halten uns für Wilde, einige für ein verrohtes Element, das man nicht zivilisieren kann, und andere denken sogar, dass wir in die asiatische Wüste auswandern und unsere Heimat und unser Land zurück lassen sollen.

<sup>64</sup> Alle Übersetzungen aus den Zeitungen sind von der Verfasserin.

<sup>65</sup> Das Vakuf-Wesen (dt. etwa: fromme Stiftung) war in Bosnien lange Zeit politisch vernachlässigt worden, so dass es sich zu Beginn der österreichisch-ungarischen Herrschaft in einem desolaten Zustand befand. Eine Reformierung wurde demnach sowohl von bosnischer als auch von österreichisch-ungarischer Seite als notwendig erachtet. Es sollte jedoch ein Muslim mit der Kontrolle über die Verwaltung betraut werden, so die Forderung aus Bosnien. Am 17. Oktober 1882 wurde eine provisorische Vakuf-Kommission (*Zemaljska vakufska komisija*) ins Leben gerufen, die aus Bosniern und Habsburger Regierungsbeamten bestand. Diese sollte die Reorganisation der Stiftungen ausarbeiten. 1884 wurde die Kommission mit den Schariagerichten verbunden, die sie von nun an überwachten. Im Jahr 1888 klärte sich schließlich auch die Finanzlage: sämtliche Überschüsse aus den Vakufs-Institutionen wurden an die Landesvakufstiftung übergeben und von dort aus weiterverwaltet, der größte Teil davon sollte in das Schulsystem investiert werden. Doch die Kontrolle des Staates über die Verwendung des Vakufs-Vermögens wurde von einem großen Teil der muslimischen Gemeinschaft als ein Eingriff in ihre kulturelle Autonomie angesehen. So wurde die Reorganisation der Vakuf-Verwaltung eine der wichtigsten Forderungen der muslimischen Unabhängigkeitsbewegung (vgl. Babuna 1996, 98f.). Detaillierte Angaben zur Reformierung des Vakuf-Systems sind auch zu finden bei: Ferdinand Schmid (1914): *Bosnien und die Hercegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns*. Leipzig.

*Sarajevski list* u.a.). Die erste Ausgabe erschien aus dem Büro der Redaktion von *Vatan*, am 2. Juli 1891, anschließend immer donnerstags, vierseitig und im Format 48x32 (Kruševac 1978, 242). Einige Jahre später übernahm Edhem Mulabdić die Herausgebereigentätigkeit. So vereinte *Bošnjak* „in den ersten Jahren seines Erscheinens fast alle jugendlichen muslimischen Intellektuellen“, da die Zeitung „ziemlich gut organisiert und faktisch das einzige muslimische Literaturforum war“ (Babuna 1996, 235). Ab 1900, mit Ausbreitung der muslimischen Autonomiebewegung, verlor die Zeitung zwar immer mehr an Bedeutung, trotzdem blieb *Bošnjak* bis zum Erscheinen des *Musvat*, dem Organ der muslimischen Partei *Muslimanska narodna organizacija* (MNO), die einzige muslimische politische Zeitung (Babuna 1996, 237f.). Vom Aufbau her veränderte sich das Blatt in den dreißig Jahren seines Bestehens nur wenig: Jede Ausgabe begann mit ein bis zwei Leitartikeln zu gesellschaftlichen Themen, die meist ohne den Namen des Verfassers erschienen – außer, wenn es sich um Gastbeiträge handelte. Einer der Leitartikel sollte sich dabei immer aktuellen Fragen widmen. Es folgte die Rubrik ‚Politički pregled‘ (Politische Rundschau) mit Nachrichten aus Österreich-Ungarn, Deutschland, Russland usw. Überraschend wenig wurde dabei über die anderen südslawischen Länder berichtet. ‚Naši dopisi‘, die Leserbriefe, nahmen hingegen oft Bezug auf die vorangegangenen Beiträge sowie auf Artikel aus anderen, zumeist kroatischen und serbischen Zeitungen. Unter ‚Domaće vijesti‘ (Heimatsnachrichten) wurden in der Reihe ‚Naši novi pjesnici‘ (Unsere neuen Dichter) Gedichte, anfänglich zumeist von Kapetanović oder Safvet-beg Bašagić unter zahlreichen Pseudonymen, veröffentlicht.<sup>66</sup> Unter ‚Narodno gospodarstvo‘ (Volkswirtschaft) wurden Tipps für den Obst- und Gemüseanbau, Hinweise für die Verbesserung des Bodens und die Förderung kleiner Geschäfte gegeben. Titel wie ‚Riječ trgovcima i obrtnicima‘ (Ein Wort zu den Geschäftsleuten und Händlern, *Bošnjak* 2/1891), ‚Naši majstori na izložba‘ (Unsere Handwerker

---

<sup>66</sup> In *Novi Behar* (14-15/1930-31) schrieb Bašagić über die Arbeit bei *Behar*: „List je bio dobro primljen u narodu, ako je teže bilo sa suradnicima. U glavnom je prvo godište ispunjeno radovima nas trojice (radnje smo podpisivali imenima i većinom pseudonimom.“ (Dt.: Das Blatt wurde vom Volk gut aufgenommen, aber es war schwierig Mitarbeiter zu finden. Hauptsächlich haben wir drei (Edhem Mulabdić, Osman Nuri Hadžić und er, Anm. der Verfasserin) im ersten Jahr die Arbeit erledigt (selten haben wir mit unseren eigenen Namen und meistens mit Pseudonymen unterschrieben.)

zur Schau, *Bošnjak* 4/1891), ‚Pčelarstvo‘ (Bienenzucht, *Bošnjak* 5/1891), ‚Koristod voćarstva‘ (Der Nutzen des Landbaus, *Bošnjak* 8/1891), ‚Trgovina Bosne i Hercegovina god. 1890‘ (Der Handel in Bosnien und der Herzegowina im Jahre 1890, *Bošnjak* 10/1891), ‚Obrt, trgovina i industrija u tuđim su rukama – a zašto?‘ (Gewerbe, Geschäfte und Industrie sind in fremden Händen – warum? *Bošnjak* 12/1891), ‚Kako se poboljšava zemlja?‘ (Wie verbessert man den Boden? *Bošnjak* 15/1891) sowie ‚Sjetva i poslje nje‘ (Säen und was danach kommt, *Bošnjak* 19/1891)“ bestimmten die ersten Jahre von *Bošnjaks* Wirtschaftsnachrichten. Dabei sollte eine Kombination aus kritischen Beiträgen, historisch-philosophischen Analysen und praktischen Tipps (so wurden auch neue Düngemittel beworben, ebenso wie Insektenvernichtungsmittel aus Österreich) die Leser mit grundlegenden Informationen über die derzeitigen Probleme versorgen, aber gleichzeitig auch eine Matrix für eine ‚bessere Zukunft‘ liefern. Denn ein prosperierender Agrarsektor, der einen Überfluss produzierte und so eine städtische Gesellschaft ernähren konnte, war die Grundlage der Industrialisierung und des wirtschaftlichen Fortschritts.

Dafür musste dieser Bereich jedoch in bosnischen Händen bleiben: aus diesem Grund veröffentlichten die Herausgeber von *Bošnjak* mit Beiträgen wie ‚Neki stranci prema Bošnjacima ili šešir prema fesu i saruku‘ (Einige Ausländer gegen die Bosniaken oder der Hut gegen den Fez und Teppich, *Bošnjak* 3/1891) oder ‚Mi smo preči (sic) od tuđina‘ (Wir kamen von weit her, *Bošnjak* 11/1891) auch immer wieder polemische Artikel gegen die Immigration österreichischer Bauern, die westeuropäische Modell-Betriebe aufbauten. Anschließend folgten ‚Različite vjesti‘ (Gemischte Nachrichten), die u.a. über Sprengstoffanschläge im Ausland, Hunger in Afrika, Aufstände in Russland, neue Medizin gegen die Cholera, neue Eisenbahnrouen oder ähnliches berichten. Abgeschlossen wurde der wöchentliche Beitrag durch die Rubrik ‚Prosvjeta‘ bzw. ‚Književnost‘, in dem neben Buchrezensionen, Kritiken und Werbung für neue Publikationen auch Zugfahrpläne, der astronomische Kalender und Werbung, hauptsächlich für österreichische Produkte, abgedruckt waren.

Vier Aspekte sollten laut dem einführenden Artikel in der ersten Ausgabe den Mittelpunkt der Arbeit von *Bošnjak* bilden: Erstens sollte sich die Zeitung der islamischen Religion widmen, um, so die Verfasser, den Glauben „an den einzigen Gott und die Brüderlichkeit unter den Muslimen“ wieder zu erwecken (Čitaocima ‚Bošnjaka‘, *Bošnjak* 1/1891). Die-

ser Punkt war eng angelehnt an die bereits beschriebene Arbeit der muslimischen Reformen in anderen islamischen Ländern, die durch eine Wiederbelebung des Glaubens auch die eigene muslimische Kultur innerhalb des Modernisierungsprozesses stärken wollten. Zweitens sollten auf der politischen Ebene die Interessen des bosnisch-herzegowinischen (hier ausdrücklich nicht nur des bosnisch-muslimischen) Volkes zu Wort kommen. Man hoffte, die Bewohner Bosniens über den öffentlichen Diskurs zu mehr Eigenverantwortung und Mitbestimmung bei Fragen rund um die Kulturpolitik im Land aufrufen zu können. Drittens sollten aufklärerische Beiträge die Leser bilden; und viertens sollte darauf aufbauend, mit Hilfe der Zeitung und des neu erworbenen Wissens, der sozial-ökonomische Zustand im Land, hauptsächlich der Wohlstand, verbessert werden (ebd., siehe auch Kruševac 1978, 243; Rizvić 1990, 114). In einem waren sich die Herausgeber von *Bošnjak*, die ansonsten durchaus unterschiedliche politische Ansichten vertraten, einig: sie forderten, dass die bosnische Bevölkerung den Prozess der Modernisierung ihrer Gesellschaft aktiv mitgestalten sollte – nur so konnten eigene kulturelle Werte und Traditionen bewahrt werden.

Die erste Ausgabe begann mit einem ‚Poziv na pretplatu‘, einem Aufruf an die Abonnenten:

Već je došlo vrijeme da i mi muhamedovci pokrenemo jedan list na našem materinskom jeziku, koji će braniti naše pravo i sokolit i podučavati nas za svaki hajirli posao, a osobito koji ćemo vrlo lako razumjeti i još lakše učiti moći i koji će biti pravo glasilo nas muslimana u svoj Bosni i Hercegovini; pravo rečeno, koji će odgovarati našem duhu i današnjem vremenu [...].<sup>67</sup>

*Bošnjak* sollte ein Forum der Wissensvermittler sein, damit die Leser aus der Zeitung „lernen“ können: Bildung, Wissenschaft und Fortschritt entsprachen ihrem (muslimischen) „Geiste“, d.h. dem autochthonen Islam –

---

<sup>67</sup> Dt.: Jetzt ist die Zeit gekommen, dass auch wir Muslime ein Blatt in unserer Muttersprache gründen, welches unser Recht verteidigt und uns ermuntert und anlehnt für jede gute Arbeit, und besonders eines, das wir leicht verstehen und von dem wir noch leichter lernen können und welches das wahre Sprachrohr von uns Muslimen und unserem Bosnien und Herzegovina wird; richtig gesagt, welches unserem Geiste und der heutigen Zeit entspricht [...].

und darüber hinaus entsprach die Aus-einandersetzung mit diesen Fragen noch dem „Zeitgeist“. Die Voraussetzungen für eine Mitarbeit wurden vorgegeben („das wahre Sprachrohr von uns Muslimen und unserem Bosnien und Herzegowina“) und die Leserschaft bestimmt („in unserer Muttersprache“). Gleichzeitig drückte der Aufruf den Aktionismus der *napredni muslimani* aus („...dass *wir* ein Blatt gründen“) und er verortete die Verfasser, in diesem Fall die Herausgeber der Zeitung, im Milieu der muslimischen Reformbewegung. Schon dieser erste Abschnitt verdeutlichte, dass sich *Bošnjak* mehr als eine Bewegung, denn als reine Zeitung verstehen wollte (Kruševac 1978, 236).

Auch die Sprachenfrage wurde in diesem Abschnitt thematisiert. *Bošnjak* verteidigte das „Recht“ des bosnisch-herzegowinischen Volkes, so die Verfasser, über eine Zeitung in seiner Muttersprache zu verfügen und seine Volksidentität durch die Verwendung dieser Sprache auszudrücken. Dies war keine von der österreichisch-ungarischen Regierung auferlegte Idee<sup>68</sup> – auch wenn sie Kállays Nationalitätenpolitik in die Hände spielte und daher bereitwillig von der Regierung unterstützt wurde: der aufkommende Streit um die ‚Landessprache‘ in Bosnien – vor allem um die Frage, welches Alphabet im Schulunterricht sowie in der amtlichen Korrespondenz verwendet werden sollte – erwies sich als ein ständiges Konflikt-potential, das die in dieser Hinsicht aus dem Alltag des Vielvölkerstaates erfahrene Regierung möglichst schnell und endgültig lösen wollte. Unter Benjamin von Kállay wurden daher auch offizielle Regierungsdokumente wie die *Sammlung der für Bosnien-Herzegowina erlassenen Gesetze, Verordnungen und Weisungen* (Glasnik zakona i naredaba za Bosnu i Hercegovinu), die Lehrbücher sowie die offizielle

---

<sup>68</sup> Sowohl Benjamin von Kállay als auch die Verantwortlichen von *Bošnjak* wiesen jeden Vorwurf zurück, dass sie die Erfinder des Ausdrucks ‚Bosnier‘ bzw. ‚Bosniaken‘ seien: Kállay verwies darauf, dass er lediglich eine alte Tradition wieder aufgreife. Der Name Bosnien stamme noch vom byzantinischen Kaiser Konstantin VII. (905-959); auch in sämtlichen slawisch-bosnischen Urkunden sei nur der Name Bosnien aufzufinden (Redžić 1965, 369f). Es kam ihm dabei gelegen, dass zwar das türkische Wort *Bosnaklar* noch alle Bewohner Bosniens, unabhängig ihrer Konfession, bezeichnet hatte – Ende des 19. Jahrhunderts, unter dem Einfluss der Nationalbewegungen, nannten sich jedoch oft nur noch die bosnischen Muslime *Bošnjaci* (Bosniaken) (Malcolm 1994, 175).

staatliche Zeitung *Sarajevski list* in beiden Alphabeten gedruckt. Die kyrillische Schrift erhielt im Jahr 1880 einen gleichberechtigten Status mit der lateinischen und die Regierung verlangte, dass die Landessprache zwar in lateinischen Buchstaben geschrieben werde, jedoch ausdrücklich nicht „kroatisch“, sondern „bosnisch“ hieße (Babuna 1996, 213).

Die bosnische Sprache stand jedoch vor allem deswegen im Fokus der Publizisten, da diese, angelehnt an Herder, die „Nationalsprache“ nicht allein als „Werkzeug der Literatur“ (Herder 1827, 31) sahen, sondern auch als „Behältnis und Inbegriff; ja gar als eine Form, nach welcher sich die Wissenschaften gestalten“ (ebd.) und welche der Nährboden für das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe darstellte. Daher sollten alle eingereichten Lyrik- und Prosatexte in *Bošnjak* „einen volksmäßigen Charakter haben“ und in einer einfachen, populären Sprache, „so wie das Volk es spricht und es versteht“ (Kovačević 1980, 28f.) verfasst sein, denn nur aus diesen leicht verständlichen Beiträgen könne das Volk auch leicht lernen. Der Volkssprache wurde demnach eine doppelte Funktion zugeschrieben: nicht nur war sie das „Vorratshaus“ der Volksidentität, sondern sie wurde darüber hinaus zum Träger und Vermittler von Wissen.

Dieser ‚Aufruf an die Abonnenten‘ zeigte jedoch auch, dass die Ideen der *napredni muslimani* über eine bloße Rezeption der deutschen Philosophen hinaus gingen: *Bošnjak* wurde in ‚unserer‘, d.h. der bosnisch-herzegowinischen Variante des Südslawischen, und im lateinischen Alphabet gedruckt. Die Herausgeber hatten sich von der arabischen und persischen literatursprachlichen Tradition ebenso gelöst wie vom osmanischen Türkisch. Anstatt die auf dem kyrillischen Alphabet beruhende *bošančica* zur neuen Nationalschrift zu erklären oder die *Alhamijado*-Tradition, eine bosnischsprachige Literatur in arabischer Schrift, fortzuführen, orientieren sich die *napredni muslimani* an dem, was sie für ‚autochthon Bosnisch‘ hielten und präsentierten dabei eine überaus pragmatischen Sicht auf die damalige politische und kulturelle Situation im eigenen Land: sie verfielen nicht im Sprachstreit, sondern entschieden sich für eine praktikable Lösung – auch wenn diese eine große Angriffsfläche für Kritik von Außen bot: Der Druck *Bošnjaks* in lateinischen Schrift wurde immer wieder als deutliches politisches Signal – entweder pro-Habsburg oder pro-Kroatien – interpretiert. Die Herausgeber rechtfertigten ihre Entscheidung damit, dass „većina Muhamedovaca

čita i piše latinicom.“<sup>69</sup> Zuschriften sollten jedoch, da die Zeitung ausdrücklich ein Forum für alle Bevölkerungsgruppen Bosniens und der Herzegowina sein wollte, auf Türkisch, in Kyrillisch, Lateinisch oder sogar auf *bosančica*, dieser eigentümlichen kyrillischen Variante, erfolgen können (vgl. Kruševac 1978, 241f.).<sup>70</sup> Tatsächlich war jedoch wohl

---

<sup>69</sup> Dt.: „die Mehrheit der Muslime heute Lateinisch liest und spricht.“ Gleichzeitig ist es nicht abzustreiten, dass die Herausgeber von *Bošnjak* ein „Sprachrohr der Muslime“ in ihrem eigenen muslimischen Idiom institutionalisieren wollten, das muslimische Besonderheiten wie beispielsweise *mlogo* anstatt *mnogo* verwenden und pflegen konnte: „Od prije s nam mlogi Muhamedanci prigovarali, da se naš list ‚Bošnjak‘ ne drži narodnoga govora, kao što je obećao. A sad nam drugi prigovaraju, što se list ‚Bošnjak‘ ne drži zavedenoga književno-školskoga jezika i pokazuju nam pogrješke, da sad mjesto *im* pišemo *him*, mjesto *mnogo* pišemo *mlogo* i.t.d. Mi tijekom odgovaramo: Nama se preče držati na rodnoga muhamedanskoga materina govora i jezika, nego li druge riječi u isti miješati. [...] Pošto je list ‚Bošnjak‘ Bošnjak, to hoće da ostane, što mu je i dužnost, kod muhamedanskoga nariječja, i ako podpuno zna po novome uvedenoma književnome jeziku razgovarati“ (dt.: Von Anfang an haben viele Muslime unser Blatt abgelehnt, da ‚Bošnjak‘ nicht die Volkssprache hochhalten würde, wie wir versprochen hatten. Nun beschwerten sich andere, dass das Blatt ‚Bošnjak‘ sich nicht an die literarisch-schulische Sprache halten würde und uns dadurch Fehler beibringt, dass wir jetzt anstatt *im him* schreiben, anstatt *mnogo mlogo* usw. Wir antworten hierauf: Wir halten uns näher an die gebürtige, muslimische Muttersprache, als sie mit anderen Wörtern zu vermischen. [...] Da das Blatt ‚Bošnjak‘ Bošnjak ist, möchte es das bleiben, was es als seine Pflicht empfindet, nämlich in muslimischer Mundart, auch wenn es genau weiß, wie man sich in der neuen Schriftsprache ausdrückt, *Bošnjak* 1/1897). Dass dies jedoch keine konfessionellen Besonderheiten wie beispielsweise die verbreitete Verwendung von arabischen und osmanischen Lehnwörtern bzw. den Texten vorangestellte Zitate in jenen Sprachen waren – die bis auf wenige Ausnahmen in *Bošnjak* durchweg in die Volkssprache übersetzt wurden –, führte hier zu einer Überlappung von religiöser und regionaler Identität, wie sie noch an mehreren Stellen zu finden sein wird.

<sup>70</sup> Auch wenn die Herausgeber von *Bošnjak* ihr Blatt als Sprachrohr des gesamten Bosnien-Herzegowinas deklarierten, konzentrierten sich dabei ausschließlich auf das muslimische Element. Hier sahen sie schließlich den dringlichsten Verbesserungsbedarf. Beiträge wie die von Ivan Aziz Milićević in seiner Zusammenarbeit mit Osman Nuri Hadžić waren äußerst selten und beruhten wenn zumeist auf der persönlichen Bekanntschaft. Ein großes Engagement nicht-

vor allem die Mehrheit der österreichischen Druckereien ausschließlich auf lateinische Buchstaben ausgerichtet.

#### 4.1.1 *Flicht das Rad nicht wie dein Vater*

Die Ende des 19. Jahrhunderts gerade erst entstehende Publizistikszene war so neu für die nicht-klerikalen Bewohner Bosnien-Herzegowinas, dass *Bošnjak* erst einmal Pioniersarbeit leisten musste. So wurde in den ersten Ausgaben neben dem politisch-kulturellen Nutzen dieses konkreten Blattes vor allen Dingen auch das generelle Konzept von Zeitungen beschrieben. In der zweiten Ausgabe von *Bošnjak* erläuterten die Herausgeber in dem Artikel ‚Šta su novine?‘ (Was sind Zeitungen? *Bošnjak* 2/1891), dass

[...] učen čovjek nalazi u njima iz svih grana znanosti i umjetnosti nastavak s' onog mjesta, na kom je u školi svoje nauke prekinuo, a neučen dogje čitanjem novina do velike fajde, jer kad prati, šta se po svijetu dogagja, kad od sveopće nauke ubere malo danas a malo sjutra, mahom počne zrelije misliti, te bolje i nepristranije rasugjivati. Ko često čita novine, nauči se zanimati i za one korisne poslove, koji se baš ne tiču samo njegove kože; on po mogućnosti počne i sam raditi u prilog tih poslova, tako postane hajirli ne samo za se nego i za svoje bližnje. [...] Pa pošto su novine najmoćnije javno sredstvo, kako za napadaj tako i za obranu, to svaka vjera, svaka narodnost, svaka stranka, svaki stalež i t.d. ima, ako ne po više, a ono barem po jedne svoje novine. I sami cigani ingleski i madžarski imaju od skora po jedno svoje glasilo. Ta zamislio sebi na primjer jednu vjeru, narod itd., bez svojih novina u času, kad je nužno, da se nešto poduzme u kakvoj stvari, koja je od opće koristi. [...] Dotične novine razbistre stvar, posredun do sporazuma i sloge, donesu zgodne prijedloge i t.d., pa se tako na umjeren i dostojan način učini u stvari ono, što je najbolje i što je prema općoj želji. U kratko rečeno, novine su iza

---

muslimische Autoren mit ihren spezifischen Sichtweisen einzubeziehen, lässt sich, außer wenn es um Kritik an deren Meinungen ging, nicht ausmachen.

škole najuspješniji radnik na polju prosvjete i blagostanja. Kad jedan narod napreduje, raste mu odmah i broj novina; novine i prosvjeta dvije su posestrime, koje se nikad ne razdružuju. Bili ti danas rekao, da u sjevernoj Americi izlazi razmjerno najviše novina (oko 18.000) ili bi kaŕan, da je ova zemlja (Amerika) najnaprednija; oboje to znači jedno te isto. Razumje se samo po sebi, da su nama na umu onake novine, koje su nadahnute čistom ljubavlju prema svome rodu i pri kojima rade onaki ljudi, kojima u prsima kuca pošteno srce, čisto od intriga i sopstveno koristi, a mi se opravdano nadamo od našeg milog čeda „Bošnjaka“, da će biti okićen svim svojstvima poštenja i da će disati čistom ljubavlju prema braći.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Dt.: [...] der gelehrte Mann an dieser Stelle in ihnen aus allen Zweigen des Wissens und der Kunst Ansätze findet, dort, wo in der Schule sein Lernen aufgehört hat, und der Ungelehrte erreicht durch das Lesen der Zeitung einen großen Nutzen, denn wenn er verfolgt, was in der Welt geschieht, wenn er von der allgemeinen Lehre ein wenig heute und ein wenig morgen sammelt, wird er mit einem Ruck anfangen zu denken und sich besser und unvoreingenommen auseinandersetzen [können]. Wer viel Zeitung liest, lernt sich für nützliche Angelegenheiten zu interessieren, welche nicht nur ihn betreffen, und mit dieser Möglichkeit wird er beginnen diese Angelegenheiten zu unterstützen, so dass er nicht nur für sich selber nützlich wird, sondern auch für sein Umfeld. [...] Denn die Zeitung ist das mächtigste öffentliche Mittel, für den Angriff sowie für die Verteidigung. Jeder Glauben, jede Nationalität, jede Partei, jede Klasse usw. hat zumindest eine Zeitung, wenn nicht sogar mehr. Selbst die englischen Zigeuner und die Ungarn haben seit kurzem jeder seine Zeitung. Da denke man an eine Religion, an ein Volk usw. ohne seine Zeitung in einer Zeit, in der es nützlich wäre, aktiv in einer Angelegenheit zu werden, die generell nützlich wäre. [...] Diesbezüglich klären Zeitungen die Angelegenheiten, vermitteln Übereinstimmungen und Einheit, machen nützliche Vorschläge, so dass sie auf eine moderate und angemessene Art und Weise die Dinge lehren, die am besten und der allgemeine Wunsch sind. Kurz gesagt sind die Zeitungen abgesehen von der Schule der erfolgreichste Arbeiter im Bereich der Bildung und Wohlfahrt. Wenn sich ein Volk weiterentwickelt, wächst gleichzeitig auch die Zahl der Zeitungen; Zeitungen und Bildung sind zwei Adoptivschwestern, die sich gegenseitig nie aufreizen. Man sagt heute, dass in Nordamerika die meisten Zeitungen existierten (ca. 18.000), und man sagt, dass dieses Land das fortschrittlichste sei – beides meint das gleiche.

Der Artikel betonte das Besondere, das Zeitungen im Vergleich zu Romanen oder wissenschaftlichen Abhandlungen ausmachte: sie waren für ein alle Gesellschaftsschichten umfassendes Publikum geeignet. Der Leser, der in der Schule schon eine gewisse Bildung erlangt hatte, konnte mit Hilfe der Zeitungen sein Wissen erweitern; der „Ungelehrte“ jedoch würde durch die Lektüre nach und nach – wie nebenbei – Wissen aufnehmen und so mit der Zeit lernen eigenständig und kritisch zu denken. Als Resultat entwickele sich die Publizistik zu einer mächtigen Waffe, die die Gedanken einer jeden Gruppe, sei sie konfessioneller, nationaler oder politischer Art, formulieren und „schwarz auf weiß“ an die Öffentlichkeit tragen werde. „Kurz gesagt“, fügt der Verfasser des Artikels hinzu, „sind die Zeitungen abgesehen von der Schule der erfolgreichste Arbeiter im Bereich der Bildung und Wohlfahrt“ (*Bošnjak* 2/1891). In den Formulierungen „großer Nutzen“ und „ein wenig heute, ein wenig morgen“ verbarg sich auch die aus der Aufklärung resultierende Zukunftsorientiertheit. Sie widerlegte das den Muslimen seitens des Westens oft vorgeworfene Konzept des ausschließlichen Lebens in der Gegenwart, verbunden mit dem Gedanken Gottes Gnade hilflos ausgeliefert zu sein – wie es u.a. in der Habsburger Reiseliteratur über Bosnien-Herzegowina anhand des Ausdruckes „Fala Bogu“ immer wieder kritisiert wurde.<sup>72</sup> Das neue Ideal der Zeit stellte der „gelehrte Mann“ dar, der Wissen sammelte und kritisch hinterfragte. Er bestimmte nicht nur sein

---

Es versteht sich von selbst, dass wir eine Zeitung im Sinn haben, welche von der reinen Liebe zu ihrem Volk inspiriert wird und für welche solche Leute arbeiten, in deren Brüsten ein ehrliches Herz schlägt, das frei von Intrigen und Eigennutzen ist, und wir hoffen zu recht von unserem geliebten Baby „Bošnjak“, dass es mit anständigen Qualitäten ausgestattet sei und die reine Liebe seinen Brüdern gegenüber atmet.

<sup>72</sup> Z.B. bei Adolf Strausz: „Wir, die wir uns einer europäischen Denkweise rühmen können, vermögen nicht zu erfassen und zu verstehen, dass Menschen, welche die Natur im Uebrigen mit Allem reich gesegnet hat, mit so Wenigem ihr Leben fristen können wie die Bosnier. Ihre Anspruchslosigkeit ist so gross, dass sie die Noth kaum an sich herantreten lassen. Der Bosnier arbeitet im ganzen Jahr nicht so viel wie ein Arbeiter in cultivirten Staaten in einer Woche. Er ist aber mit dem Wenigen zufrieden, was er erwirbt, und wünscht nicht mehr; er sagt gleichmüthig sein „Fala Bogu“, womit er seinen vollständig ruhigen Seelenzustand kennzeichnet (Strausz 1882, 193).

Schicksal selber, sondern gestaltete auch die Zukunft – sowohl seine eigene als auch die seines Landes – aktiv mit.<sup>73</sup>

Nachdem sich der Leitartikel der ersten Ausgabe von *Bošnjak* der thematischen Ausrichtung des Blattes gewidmet hatte, richtete sich von da ab die Aufmerksamkeit der Herausgeber ihrem eigentlich Anliegen: der Modernisierung des islamischen Schulsystems. Diese Thematik entzweigte die *umma* wie kaum eine andere in jenen Jahren. Gerade die Erfahrung des Westens lieferte hier den Zündstoff. War Bildung der Schlüssel zum notwendigen Fortschritt oder führte sie lediglich zu einer Entfremdung der Gesellschaft vom Glauben?<sup>74</sup> In Bosnien ließ die

---

<sup>73</sup> Interessant ist an dieser Stelle der Verweis auf die USA, die als „das modernste Land“ beschrieben werden. Die Vergleiche zu anderen Teilen der Welt, in diesem Fall meistens zu Westeuropa oder der Türkei, können an sich schon als ein Aspekt der ‚Moderne‘ bewertet werden: das Sich-Einordnen in einen globalen Kontext mit der gleichzeitigen Bewertung der Lage des eigenen Volkes war ein Resultat des neuen Zeit- und Geschichtsverständnisses. Es lassen sich auch in späteren Jahren immer wieder Vergleiche zu Nordamerika finden. In einem Artikel schrieb der *reis-ul-ulema* Džemaludin Čausević knapp dreißig später: „Wir müssen Wissen erwerben und von überall lernen. Wenn wir sehen, dass 90% der Lehrer in Amerika Frauen sind; wenn wir sehen, dass in Amerika auf 50 Menschen ein Mittelschüler kommt; wenn wir sehen, dass sie in ihren Mittelschulen mehr Schülerinnen als Schüler haben, dann müssen wir darüber nachdenken. Dann müssen wir sagen, dass diese Menschen tätig sind, während wir schlummern. Mit seinem Wissen hält der Amerikaner aus seinem Zimmer heraus verschiedene wissenschaftliche Vorträge, die man überall auf der Welt hört, und wir dösen immer noch“ (Čausević, zitiert nach Omerika 2013, 74f.).

<sup>74</sup> Zahlreiche politische Führer entschieden in jenen Jahren im Sinne der Modernisierung: 1869 wurde u.a. im Osmanischen Reich ein neues Schulgesetz erlassen, das eine „rationalisierte Hierarchie der Schulen von der Grundschule bis zur Universität“ festlegte: Alle Kinder bis zum Alter von zwölf Jahren sollten nach diesem Gesetz als schulpflichtig gelten und „Dörfer mit mindestens 500 Häusern sollten mindestens eine *rişdiye* haben, und in Städten sollte pro 500 Einwohner eine *rişdiye* sein, deren Schüler nach Geschlecht und Religion getrennt blieben“ (Kürşat 2003, 310). Diese reformierten Schulen sollten ausdrücklich auch nicht-religiösen Lehrstoff vermitteln und waren in ihrer Symbolik so wichtig, dass Sultan Abdülmecid anfänglich die Abschlussprüfungen der Absolventen persönlich abnahm. Zum islamischen Bildungssystem im Allgemeinen, dessen Aufbau und Traditionen, vgl. Huff 1993, 71f.

Habsburger Regierung, unabhängig von den Diskussionen innerhalb der muslimischen Gemeinde, vor allem die weiterführenden Schulen erst einmal nach österreichischem Vorbild reformieren: im Jahr 1879 wurde das erste Realgymnasium in Sarajevo gegründet und 1883/84 in ein ‚allgemeines Gymnasium‘ umgewandelt. 1893 entstand ein weiteres Gymnasium in Mostar und 1899/1900 in Tuzla. Hier sollte die einheimische Jugend mit der europäischen Kultur „vertraut gemacht werden“, in der Hoffnung, dass sie so zum „Kern der regierungsloyalen Bürokratie“ würde (Babuna 1996, 216). Ebenso versuchte die Landesregierung mit Stipendien ein weiterführendes Hochschulstudium, idealerweise in Wien oder Budapest, ausnahmsweise auch in Zagreb, zu fördern (ebd., 217).

Die Zeitungen begleiteten diesen Prozess der Umgestaltung weitgehend wohlwollend und versuchten mit Hilfe von ausführlichen, erklärenden Artikeln die muslimische Gemeinschaft für das westeuropäische Bildungsmodell zu gewinnen. Dabei unterstützten die Verantwortlichen von *Bošnjak* vor allem den Ausbau der *rušdije*-Schulen, in denen die muslimischen Kinder neben der arabischen Schrift zusätzlich das lateinische und kyrillische Alphabet lernten und den Großteil des Unterrichts in der Landessprache erhielten – ein Konzept, das auch die Habsburger Regierung befürwortete, da diese neuen Schulen es den Kindern ermöglichten, nach der dritten Klasse auf eine überkonfessionelle, staatliche Schule wechseln zu können (Džaja 1994, 66).<sup>75</sup>

Iza vilajetskog tanzimata – reforama – ustrojene su kako po svojoj Turskoj carevini, tako i po Bosni mektebi rušdije. Ove rušdije bile su uredjene tako, da djeca, koja svrše početne nauke u osnovnim školama – sibjan mektebima, u rušdiji nauče turski jezik, pismo i nešto arapski i perzijski, te da se upute u najglavnija pravila računjanja, zemljopisa i logike. Svrha mektebi rušdija bila je – kao što se vidi i iz naukovnih predmeta – da se domača mladež osposobi, da može obnašati manja činovnička zvanja. Mi smo vidjeli, da su ove rušije potpuno odgovarale svojoj svrsi, jer je za kratko vrijeme nauke od četiri godine mnogo naše mladeži steklo nužnu sposobnost i došlo u razne

---

<sup>75</sup> Bis 1909 wurden zweiundneunzig dieser Reformschulen gebaut: Dreiundachtzig für Jungen und neun für Mädchen (Karčić 1999, 92).

urede, te se mnogi popeo i na viši činovnički čin (*Bošnjak* 7/1891).<sup>76</sup>

Diese Schulen, erläutert der Verfasser weiter und greift damit wohl eine der dringlichsten Sorgen der Eltern auf, seien besser geeignet für die bosnische Jugend als die nach der Okkupation eingeführten staatlichen Handelsschulen, da die Schüler in diesen nicht ausreichend in den Grundlagen des islamischen Glaubens unterrichtet würden. Das Problem löse die *rušdija* jedoch, indem sie die Kinder „für die höheren Schulen“ vorbereite und dabei gleichzeitig „mehr Wert auf die Glaubenslehre“ lege (ebd.).

U rušdiju se imade mladež, što moguće temeljitije, podučiti o svojoj vjeri, jednom riječi, ona imada utvrditi svoj itikad – vjerovanje – toliko, da ne može poslije oslabiti, uz to će mladež naučiti čitati i pisati turski i arapski, jer to mora učiti iz turskih i arapskih knjiga; onda dogju na red svjetski predmeti, koje uči na materinskom jeziku, na kojem će, bez šubje, lakše razumjeti. Gjaci, koji uče u rušdijama imadu se osposobiti toliko, da mogu preći u više škole, n. pr. u gimnaziju preparandiju ili trgovačku i tehničku školu, u kojim će istom nastaviti pravu svjetsku i praktičnu nauku.<sup>77</sup> (ebd.)

---

<sup>76</sup> Dt.: Seit den Tanzimat-Reformen des Vilajets, die im ganzen türkischen Reich eingeführt wurden, gibt es auch in Bosnien reformierte Mektebs. Diese rušdije sind so organisiert, dass die Kinder, welche die Grundausbildung in der Grundschule (sibjan mekteb) beendet haben, in der rušdije die türkische Sprache, Schrift und ein wenig Arabisch und Persisch lernen und einen Einblick ins Rechnen, in Geographie und Logik gewinnen. Der Zweck der rušdije ist – wie es aus den Lehrfächern ersichtlich wird – dass die einheimische Jugend fähig sein wird, einfache Bürotätigkeiten auszuführen. Wir haben gesehen, dass diese rušdije voll und ganz ihren Zweck erfüllen, denn in der kurzen Zeit von vier Jahren erlangten viele unserer Jugendlichen die erforderliche Eignung, erreichten verschiedene Ämter und konnten hohe Beamtenränge erklimmen.

<sup>77</sup> Dt.: In den reformierten Schulen gibt es eine Jugend, die so grundlegend wie möglich über ihren Glauben unterrichtet wird, in einem Wort, sie festigt ihr itikad – den Glauben – so, dass er später nicht mehr erschwächen kann. Gleichzeitig wird die Jugend Türkisch und Arabisch lesen und schreiben lernen

Bildung war auf einer doppelten Ebene basal für das Modernisierungskonzept der *napredni muslimani*: die weltliche, aufklärerische, vor allem naturwissenschaftliche Bildung war grundlegend für die gesellschaftliche Erneuerung, die theologische wichtig für die moralische, geistige Erziehung der Kinder und das Fortbestehen des Islams, der auf keinem Fall als moralische Ordnung ersetzt werden sollte. In der Forschungsliteratur wird häufig der Vorwurf geäußert, die bosnischen Muslime hätten versucht, nur bestimmte Teile der westlichen Moderne für sich zu adaptieren, ohne das gesamte westeuropäische Kultursystem übernehmen zu wollen (u.a. bei Vervaeet, der kritisiert, dass die Redakteure und Mitarbeiter von *Bošnjak* die Modernisierung nur soweit „realisieren wollen“, soweit sie nicht „dem Glauben schade“ (Vervaeet 2007, 124). In *Bošnjak* (1/1891) heißt es wörtlich: „Za to treba naučiti sve, što nema našem lijepome dinu zarara”.<sup>78</sup> Tatsächlich war genau das der wohldurchdachte Vorsatz der Reformer: sie beabsichtigten für den Fortschritt und Wohlstand ihrer Völker das Beste aus beiden Kulturräumen miteinander zu verbinden.

Die Verantwortlichen von *Bošnjak* richteten für die Verwirklichung dieses Ziels einen großen Teil ihrer redaktionellen Aufmerksamkeit auf die Reformierung der bosnischen Lehrerbildung. Die *dar-ul-muallimin* in Sarajevo war eine „Anstalt zur Heranbildung von Lehrern für die niederen mohammedanischen Schulen“ (Schmid 1914, 696). Als Internat eingerichtet und aus der Landeskasse bezahlt, wurde die Schule 1892 (wieder) eröffnet und stufenweise modernisiert. Die Bewerber mussten bereits mindestens zwei Jahre in einer Medresse unterrichtet haben und dies während der Ausbildung fortsetzen. Auch Mädchen wurden an der

---

und kann so aus türkischen und arabischen Büchern lernen. Dann kommen weltliche Fächer an die Reihe, welche sie in ihrer Muttersprache lernen, auf welcher sie, ohne Zweifel, leichter verstanden werden. Die Schüler, welche in der *ruždija* lernen, sind imstande, in höhere Schulen zu wechseln, zum Beispiel ans Gymnasium für Lehrerbildung oder an die Handels- oder Technischule, in welchen sie gleichermaßen das weltliche Recht und praktische Lehren fortsetzen werden.

<sup>78</sup> Dt. Deswegen müssen wir alles das lernen, was nicht unserem schönen Glauben schadet.

Schule ausgebildet und die Absolventen konnten nach dem Abschluss entweder die *šerijatčka sudačka škola* besuchen oder an einer der *ruždije* unterrichten. Durchschnittlich beendeten ca. fünfzig Studenten pro Jahr die Lehreranstalt (Džaja 1994, 67).

Mit Bosnisch als Unterrichtssprache und Didaktik auf dem Lehrplan, stellte sie insofern eine Ergänzung zur religiösen Ausbildung dar, indem sie „den Frequentanten Gelegenheit geben [sollte], sich eine hinreichende Ausbildung in der Muttersprache anzueignen, und so dem religiösen Unterricht eine allgemein wissenschaftliche und pädagogische Erziehung für das praktische Leben hinzuzufügen“ (Schmid 1914, 738). So wurde in der *dar-ul-muallimin* bereits im ersten Jahr vier mal wöchentlich „Grammatik“, „Stilistik“, „mechanisches, schönes Lesen“ und „Schönschrift“ der lateinischen, kyrillischen und deutschen Schrift unterrichtet, im zweiten Jahr ergänzt durch „čitanje najboljih pjesmotvora i shvaćanje njihove ideje“<sup>79</sup>. Im letzten Jahr stand zusätzlich das Lesen der wichtigsten kroatischen und serbischen literarischen Werke auf dem Lehrplan. Besonderer Wert wurde dabei jedoch auf die bosnische Sprache gelegt, von der von den Schülern „dobro poznavanje gramatike i sintakse“<sup>80</sup> sowie „pravilno usmeno i pismeno izražavanje misli, čitanje najboljih pjesmotvora i shvaćanje njihove ideje“<sup>81</sup> erwartet wurden (*Bošnjak* 20/1891).

#### 4.1.2 *Wo keine Bildung ist, kann keine Bildung entstehen*

Zwei weitere Institutionen förderten die Herausgeber von *Bošnjak* in den 1880er und 90er Jahren aktiv: die *kiraethanas*, die muslimischen Lesesäle, die oftmals an Kaffeehäuser angegliedert waren und ein Forum für Diskussionen und Vorträge sein sollten; sowie die bereits erwähnte *šerijatčka sudačka škola* in Sarajevo.

Erstere waren nach dem Vorbild der sog. Salons konzipiert, die sich in weiten Teilen der Welt als Diskussionsforen entwickelt hatten. In ihnen

---

<sup>79</sup> Dt.: Lesen und Interpretieren der besten Gedichte

<sup>80</sup> Dt.: Ziel: Gute Kenntnisse in Grammatik und Syntax.

<sup>81</sup> Dt.: Richtiger mündlicher und schriftlicher Ausdruck der Gedanken. Kenntnis der wichtigsten Prosa- und Poesie-Formen. Erste bekannte Werke der Literatur sowie die wichtigsten Werke der Literatur des Mittelalters und der Neuzeit.

sollte sich nicht nur die Elite durch anregende Gespräche weiterentwickeln, sondern durch das gemeinsame (Vor-)Lesen aus den Zeitungen und anderer zeitgenössischer Literatur auch die Wissensverbreitung innerhalb des ‚einfachen‘ Volkes unterstützt werden. In Bosnien-Herzegowina stellten die *kiraethanas* bis zur Gründung des Kulturvereins *Gajret* im Jahr 1903 die bedeutendsten kulturellen Zentren für Muslime (außerhalb der Moscheen) dar.

„Čitaoničko društvo sakuplja se s’ ciljem, da rasprostire prosvjetu, izobraženje, čovječnost, i prijateljsko zabavljanje“ – pa ćemo lako pojmiti, da čovjek može dolazeći u kirajethanu (sic), naučiti mnogo nešta iz nauke, primiti puno nešto što je svakome čovjeku nužno u životu u raznim prilikama, oplemeniti svoje srce i svoje osjećaje prama sreći i nesreći drugih ljudi, [...]. Nema čovjeka na svijetu, da je bistra razuma, a da može reći da mu ne trebaju ovake nauke. Koliko je kirajethana znamenita za zrele i odrasle ljude, još je znamenitija i korisnija za mladež [...].<sup>82</sup>

Nach der Eröffnung der ersten *kiraethana* in Sarajevo (1888), folgten bald weitere in Banjaluka (1890), Tuzla (1891), Brčko (1898) und Prozor (1899) (Karčić 1999, 97).<sup>83</sup> Hand in Hand mit dem neuen Stellenwert der Publizistik gehend, erwiesen sich Zeitungen und *kiraethanas* somit als komplementär im gesellschaftlichen Modernisierungsprozess.

---

<sup>82</sup> Dt.: „Die Lesegesellschaft versammelt sich mit dem Ziel, die Aufklärung auszubreiten, die Ausbildung, die Menschlichkeit und die freundschaftliche Unterhaltung“ – aber wir werden auch leicht verstehen, dass der Mensch in die Kiraethana kommen kann, um viel von der Wissenschaft zu lernen, viel von dem zu erlangen, was für jeden Menschen in verschiedenen Situationen nützlich ist im Leben, sein Herz zu veredeln und seine Empfindungen gegenüber dem Glück und dem Unglück anderer Leute, [...]. Es gibt keinen Menschen auf der Erde, der von schnellem Verstand ist und der behaupten kann, dass er diese Lehren nicht braucht. So sehr wie die Kiraethana bekannt ist bei den reifen und erwachsenen Leuten, so ist sie noch bedeutender und nützlicher für die Jugend [...].

<sup>83</sup> Die meisten Lesesäle wurden jedoch nicht von den *napredni muslimani* eingerichtet, sondern als Diskussionsforum während der Autonomiebewegung Anfang des 20. Jahrhunderts (Karčić 1999, 97f.).

Die *šerijatčka sudačka škola* war hingegen ein Projekt, das die Habsburger Regierung und die islamischen Reformer gemeinsam verfolgten. Bereits 1881 beschlossen, dauerte es noch sechs Jahre bis zur Eröffnung – auch wegen der Widerstände der *ulema*. Die Aufgabe der Schule war die Ausbildung von Richtern für die innergesellschaftlichen Belange der bosnischen Muslime. Neben der Scharia fanden im Lehrplan der Schule auch profane Fächer wie „die europäische Jurisprudenz, die bosnische Sprache, Mathematik, Geographie und Geschichte, dazu Deutsch, Ungarisch, Französisch als wahlfreie Fächer“ einen Platz (Schmid 1914, 740). Die Ausbildung dauerte fünf Jahre und das Lehrpersonal bestand interessanterweise sowohl aus Muslimen als auch aus Christen (Džaja 1994, 135). Die Schule wurde bald zu einer der wichtigsten Institutionen in der Ausbildung der neuen bosnisch-muslimischen Intelligenzschicht.

Grundlegend für die Forderung nach einer neuen Lehrerausbildung war die in den Kreisen der islamischen Modernisierungsbewegung weit verbreitete Kritik an den Religionslehrern, den *Hodžas*. Auch die *napredni muslimani* sahen deren Unwissen als hauptverantwortlich für die schlechte Bildung der muslimischen Schüler und Studenten an. In *Naše medrese i softa* (Unsere Medressen und Softas, *Bošnjak* 10/1891) mokiert sich der Verfasser, dass früher „die Medresse ein Ort der heiligen Wissenschaften“ gewesen sei und die Lehrer dort „Vorbilder in Stärke und Moral“. Heute jedoch seien sie „so verdorben, dass sie in ihrem Laster mit den verwerflichsten Dingen wetteifern“:

Softa treba, da svojim ponašanjem i karakterom dade primjera svemu svijetu, da svijet iz njegovog svakoga pokreta, svake riječi, crpi po jednu nauku, da se u svojem radu i ponašanju na njega ugleda. [...] Softa je onaj čovjek, koji se sprema da danas sutra bude prvak svome narodu, da mu pokazuje, koje je pravi put a koje li stranputica, a kada narodno oko navikne vijjati na stranputici te kandidate narodnih prosvjetitelja, kakav će oni poslije imati upliv u narodu. [...] Uvjereni smo, da će se s nama slagati svaki patriot, ako reknemo, da je već skrajnje vrijeme

došlo, da se uredi medrese i u njima postavi red, koji bi zapriječio one nepristojnosti i nedjela medreskih gjaka.<sup>84</sup>

Daher wurde in der *dar-ul-muallimin* vor allem das eigenständige Denken gefördert. So sollte das grundlegende Problem der bosnisch-herzegowinischen *Hodžas* angegangen werden: das mangelhafte Allgemeinwissen der Religionslehrer, bedingt durch eine Ausbildung, die sich nur auf das Lesen und Auswendiglernen des Korans konzentrierte; und das daraus resultierende Unvermögen sich selber kritisch mit den Quellen auseinander zu setzen – der Verlust des *idjtihad*. Um die Tore zum *idjtihad* jedoch auch innerhalb der bosnischen *ulema* wieder zu öffnen, mussten die Gelehrten aus ihrer akademischen Isolation ausbrechen und sich nicht nur dem verschütteten Wissen der alten islamischen Zivilisationen öffnen, sondern auch den ‚neuen‘ Lehren aus anderen Teilen der Welt, die sie ablehnten – beispielsweise durch das Lesen ausländischer Literaturen. Die *napredni muslimani* plädierten hierbei für mehr Pragmatismus: Der Artikel ‚Škole i muhamedanci‘ (Schulen und die Mohammedaner, *Bošnjak* 27/1893) verwies auf das Buch von Mehmed beg Kapetanović namens *Budućnost Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (Die Zukunft der Mohammedaner in Bosnien und der Herzegovina), in dem stand: „Nauči sve, što možeš i primi nauku od svakoga, koji ti je pruža.“<sup>85</sup> „Wir sehen doch“, schrieb der Verfasser des Artikels weiter,

---

<sup>84</sup> Dt.: Der Softa muss mit seinem Benehmen und seinem Charakter der ganzen Welt ein Vorbild sein, dass die Welt aus jeder seiner Bewegungen, jedem seiner Worte, Wissen schöpft, dass sie jeder seiner Taten und seinem Benehmen nachstrebt. [...] Der Softa ist der Mann, der sich anschickt, heute und morgen der Erste seines Volkes zu sein, damit er ihm zeigt, welches der wahre Weg und welches ein Irrweg ist, aber wenn die Kandidaten der Volksaufklärung schon auf dem Irrweg sind, wie sollen sie dann noch Einfluss auf das Volk haben. [...] Wir sind uns sicher, dass jeder Patriot mit uns übereinstimmt, wenn wir sagen, dass es jetzt allerhöchste Zeit ist, dass die Medressen organisiert werden und dass in ihnen Ordnung herrscht, welche jene Ungehörigkeit und die Untätigkeit der Medressen-Schüler unterbindet.

<sup>85</sup> Dt.: Lerne alles, was du kannst und nehme Bildung von jedem an, der sie dir darbietet.

[...] da svake godine odlaze iz Turske i Misira djeca paša, vezira, begova i efendija u velike gradove zapadne Evrope, kao u London, Beč, Pariz, Berlin i tako dalje? [...] A te su škole takve, kakve imademo i mi u našoj domovini. Željeli bismo samo od srca, da naši muhamedanci taj lijepi i dobri savjet poslušaju, te da u što veće broju pošalju svoju djecu u škole. Neka upamte jedno: Snaga, napredak, blagostanje i budućnost nas muhamedovaca leži u znanju i naobrazbi, pa za to neka nam bude glavna misao slati djecu u škole.<sup>86</sup>

Doch nicht nur die Kinder der Oberschicht müssten für die moderne Bildung gewonnen werden. So wurde auch im gleichen Jahr ein ‚Putujući učitelj‘ (Reisender Lehrer, *Bošnjak* 15/1891) beworben. In den Ländern der Monarchie, so der Verfasser des Artikels, gebe es bereits diese reisenden Lehrer, die zu den Bauern fuhren und ihnen die Grundlagen des Handels und der Wirtschaft beibrachten. Jedoch

u našoj domovini žalibože još nijesu uvedeni ti putujućí učitelj, a da bi bili i te kako nužni, svjedoči jedno stanje našega seljaka. [...] Jedan pogled na susjedne nam zapadne zemlje, dovoljno će nas uvjeriti o tome. [...] Nas je seljak poljoradenik na prvom stepenu svoga razvitka. Mi ne možeo ni pomisliti na to, da naš seljak sam nabavi gospodarske knjige i da ih proučava, i tako napredije. Naš seljak nije još dopro do onoga stepena, na kojem stoje seljaci drugdje, gdje sami kupuju i čitaju novine i knjige. Naš seljak i ne zna čitati, pa se ne može pomoćo kao seljaci naprednih zemalja. [...] Ovakovi putujućí učitelj morali bi najprije dobro proučiti narod, njegov život i njegove običaje, a

---

<sup>86</sup> Dt.: [...] dass jedes Jahr aus der Türkei und aus Ägypten die Kinder von Paschas, von Wesiren, von Begs und von Efendijas in die großen Städte Westeuropas gehen, nach London, Wien, Paris, Berlin und so weiter. [...] Und das sind Schulen, wie wir sie auch in unserem Land haben. Wir würden uns nur von Herzen wünschen, dass unsere Muslime den schönen und guten Rat befolgen, das heißt, in großer Zahl ihre Kinder in die Schule zu schicken. Damit sie sich eines merken: die Kraft, der Fortschritt, der Wohlstand und die Zukunft von uns Muslimen liegt in dem Wissen und in der Bildung, aber dafür müssen wir die Kinder in die Schulen schicken.

tada zadojeni ljubavljju prama njemu i živom voljom, da ga pouče, zaći u zemlju i sijati plodno sjeme svojih rieji po njoj. Ne bi smjela biti zadaća tih učitelja samo ta, da poučavaju narod u ratarstvu, stočarstvu i vočarstvu, njihova zadaća trebalo bi da bude viša, plemenitija, svetija. Oni bi trebali tražiti sve rak-rane naroda, te ih onda vidati dužnošću i voljom liječnika, ljubavljju brata i oca (*Bošnjak* 23/1893).<sup>87</sup>

An den Lehrer im Allgemeinen wurde demnach nicht nur der Anspruch gestellt, dass er mit seinem Wissen den Wohlstand im Land hebe – dazu passt auch das weiter vorne in dem Artikel angeführte Sprichwort „nauka svijetom vlada“.<sup>88</sup> Gleichzeitig hatte die Person des Lehrers mehrere Funktionen zu erfüllen: Er sollte sowohl „Arzt“ sein, also hohe Wissenschaft und Fortschritt symbolisieren; aber auch Vater, erziehend und als Autorität geltend. Doch auch die Bruderrolle wurde von ihm erwartet, der seine Schüler kannte und ihnen auf Augenhöhe begegnete, sie partnerschaftlich unterstützte. Es war ein alle Bereiche des Lebens umfassender Bildungsanspruch, den die *napredni muslimani* vertraten.

---

<sup>87</sup> Dt.: In unserem Land wurde leider Gottes noch keiner dieser reisenden Lehrer eingeführt, aber dass dies nützlich wäre, zeigt der elende Zustand unserer Bauern. [...] Ein Blick auf die benachbarten westlichen Länder wird uns davon hinreichend überzeugen. [...] Unsere Bauern sind Feldarbeiter auf der ersten Stufe der Entwicklung. Wir können uns nicht vorstellen, dass unser Bauer sich Handelsbücher besorgt und dass er sie studiert und so weiter. Unser Bauer ist noch nicht auf jener Stufe, auf welcher andere Bauern stehen, wo sie selber Zeitungen und Bücher kaufen und lesen. Unser Bauer kann nicht lesen, deswegen kann er sich auch nicht helfen wie die Bauern fortschrittlicher Länder. [...] Dieser reisende Lehrer muss zuerst das Volk gut erforschen, sein Leben und sein Brauchtum, und dann von Liebe zu ihm und seiner Lebenslust erfüllt werden, dass er es unterrichte, er muss hineintauchen in das Land und seine Worte wie fruchtbaren Samen in es sähen.

Die kühne Aufgabe dieses Lehrers wäre nicht nur, das Volk in Ackerbau, Viehzucht und Obstanbau zu unterrichten, seine Aufgabe wäre mehr, edler, heiliger. Er müsste alle Krebsgeschwüre des Volkes finden und mit dem Amt und Willen des Arztes, des liebenden Bruders und des Vaters heilen.

<sup>88</sup> Dt.: Wissen regiert die Welt.

Zahlreiche Artikel folgten in den nächsten Ausgaben von *Bošnjak*, die sich der Bildung und Aufklärung widmeten: ‚Prosvjeta je naša svrha‘ (Aufklärung ist unser Ziel, *Bošnjak* 49/1893), ‚Prosvjeta i muhamedanci‘ (Die Aufklärung und die Muslime, *Bošnjak* 11/1895), ‚Naš kulturni napredak‘ (Unser kultureller Fortschritt, *Bošnjak* 17/1895) oder der in jenen Jahren häufig formulierte Vorwurf an die eigene Gesellschaft ‚Mi još drijemamo‘ (Wir schlummern noch, *Bošnjak* 28/1898), der die Angst ausdrückte, durch die fehlende Bildung der Jugend den Anschluss an die Moderne zu verpassen.<sup>89</sup> Immer wieder wurden auch kurze Gedichte als Aufrufe veröffentlicht, so wie in *Bošnjak* 44/1893 als Abschluss eines Artikels über die Eröffnung eines Gymnasiums in Mostar:

Znanje je svjetlost,  
Znanje je moć.  
Učimo, braćo,  
i dan i noć!<sup>90</sup>

Mit diesen Artikeln wandten sich die Autoren von *Bošnjak* an alle Familien in ihrem Land, doch besonders auch an die bosnischen Adligen, die Bega und Agas bzw. deren Kinder. Gerade die ehemals herrschende Klasse war in Bosnien-Herzegowina nur langsam für die neuen Bildungskonzepte zu gewinnen: „Da, u ono vrijeme mislilo se, da bogatu čovjeku ne treba nauke, to je za siromaha; to je samo sredstvo, koje donosi materijalnu korist“<sup>91</sup> (*Bošnjak*, 13/1893). Doch gerade diese Söhne, die nach dem Auflösen der alten Ordnung nun orientierungs- und mutlos wirkten und oftmals die Lösung im osmanischen Exil suchten, sollten für den Fortschritt im Land gewonnen werden. Einer erneuten Emigrationswelle mit dem damit einhergehenden *brain drain*, wie sie in den Jahren

---

<sup>89</sup> Velić führt außerdem noch die Artikel ‚Prosvjeta‘, ‚Daru-l-muallimin‘ (sic), ‚Preustrojenje medresa‘, ‚Gimnazija u Sarajevu‘, ‚Gimnazija u Mostaru‘, ‚Mektebi‘, ‚Potreba ženskih mekteba‘, ‚Na pragu školske godine‘ u.a. auf (Velić 2013, 145).

<sup>90</sup> Dt.: Wissen ist Heiligkeit, Wissen ist Macht. Lernen wir, Bruder, Tag und Nacht.

<sup>91</sup> Dt.: In dieser Zeit denkt man, dass ein reicher Mann keine Bildung brauche, die sei was für Arme; sie sei nur ein Mittel, das materiellen Ertrag bringt. Leider denken heute noch viele so!

unmittelbar nach der Okkupation stattgefunden hatte, musste unbedingt entgegengewirkt werden. Mehmed beg Kapetanović hatte, wie bereits beschrieben, in *Budućnost i napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* (1883) zu dieser Problematik klar Stellung bezogen, indem er seine muslimischen Mitbürger daran erinnerte, dass es besser sei unter einer christlichen Herrschaft mitten in Europa zu leben und ins Gymnasium zu gehen, anstatt nach Asien auszuwandern (Kapetanović 1883, 17; vgl. auch Sundhaussen 2014, 190).

Eine zentrale Erzählung in *Bošnjak* zu dieser Thematik, verfasst von Edhem Mulabdić, trug den Titel ‚Nauka i zgodna‘ (Wissenschaft und Gelegenheit, *Bošnjak* 34-44/1893). Während der osmanischen Zeit spielend, standen die verschiedenen Meinungen der „alten“ und „neuen“ Generation zu der Übernahme des westeuropäischen Bildungssystems im Mittelpunkt der Handlung. Der Erzähler repräsentierte dabei in der Rolle des Hasanbegs die „alte“ Generation. Hasanbeg habe immer

vazda na neki način osugjivao carski posao i činovnike. On krivo mišljaše, da su tamo ljudi koji u drugim zanatima nijesu mogli naći zalogaja već u carskom poslu; on u njima ne vijaše nikakve plemenštine. Još mu bijaše i ta mahana, što je mislio, da zgodnim ljudima nikako nije od potrebe nauka [...]. No donekle je i opravdano, jer je u onim vremenima trebalo dobro oružje, dobar konj i junačko srce, pa eto imena, eto slave, kome je stalo do tog (*Bošnjak* 34/1893).<sup>92</sup>

Hasanbegs Sohn, Smailbeg, den sein Vater so schnell wie möglich verheiraten möchte, geht jedoch nach Istanbul, um dort zu studieren. Nach sieben Jahren, in denen er als Schreiber arbeitete, kehrt er zurück nach Travnik, in die Nähe des Besitzes seines Vaters, und heiratet. Als

---

<sup>92</sup> Dt.: [...] auf irgend eine Art und Weise die Arbeit und die Beamten des Kaisers verdammt. Er nahm fälschlicherweise an, dass dies Leute seien, die in anderen Berufen als in denen des Kaisers keinen Bissen finden könnten. Er sah in ihnen nichts edles. Es war außerdem ein Fehler, dass er dachte, dass reiche Leute keine Bildung bräuchten [...]. Gewissermaßen hatte er recht, denn in jenen Zeiten brauchte man gute Waffen, ein gutes Pferd und ein heldenhaftes Herz, und das waren die Dinge, um die er sich kümmerte.

eine Bande *hajduken*, sog. Gesetzloser, die Burg seines Vaters niederbrennen, kann dieser zu seinem Sohn flüchten und muss sich fortan von ihm aushalten lassen. „Mein Sohn“, gesteht sich der Vater am Ende ein, „gebe es deine Bildung nicht, müsste ich in diesen unglücklichen Zeiten trotz all meines Besitzes betteln!“ (*Bošnjak*, 44/1893).

#### 4.2 *Behar* – Unterhaltende Literatur als gutes Vorbild

U dvadesetom vijeku vjera ne treba da pravi razliku: prosvjeta je prosvjeta, pa došla ona sa Istoka ili sa Zapada“<sup>93</sup> (Safvet beg Bašagić).

Sieben Jahre nach der Gründung von *Bošnjak*, im Jahr 1898, hatte Edhem Mulabdić die Idee eine Zeitung in Sarajevo zu gründen, die sich ausschließlich der Literatur der bosnischen Muslime versprach.<sup>94</sup> Als Bibliothekar der kleinen Bücherei der *dar-ul-muallimin*, der Schule für Lehrerausbildung, wurde Mulabdić oft von den Studenten, die gerade lateinische Buchstaben gelernt hatten, angesprochen, doch auch ,einhei-

---

<sup>93</sup> Dt.: Im zwanzigsten Jahrhundert darf der Glauben keinen Unterschied mehr machen; Aufklärung ist Aufklärung, egal, ob sie aus dem Osten oder aus dem Westen stammt.

<sup>94</sup> Mit dem Erscheinen von *Behar* verlor *Bošnjak* an Bedeutung, und die Redaktion dieser neuen Zeitung entwickelte sich in kurzer Zeit zu einem Zentrum der kulturellen Erneuerungsbewegung (Babuna 1996, 223), die nur der Anfang von zahlreichen weiteren muslimischen Vereinigungen, Clubs und Organisationen darstellte: 1903 wurde der Verein *Gajret* gegründet, der Lesehallen organisierte und Stipendien an muslimische Schüler und Studenten vergab. Es folgten u.a. der Sportclub *El Kamer*, der Handwerkerverein *Hurijet*, der Verein der muslimischen Studenten in Wien *Zvijezda*, die muslimische Druckerei *Islamska dioničarska štamparija*, die erste Genossenschaft für muslimische Landarbeiter, die erste Bank für muslimische Händler und Ackerbauern, mehrere Lesesäle, Klubs und Abstinenzorganisationen. Nach offiziellen Angaben existierten in Bosnien-Herzegowina im Jahre 1908 „124 registrierte muslimische Vereine“, die alle muslimische Bezeichnungen trugen (Babuna 1996, 223).

mische' Literatur über das Leben in Bosnien-Herzegowina zur Verfügung zu stellen. Diesen Wünschen konnte er mangels einer Auswahl an Literatur in bosnischer Sprache nicht nachkommen. Also beschloss er nach Literatur in der Muttersprache zu suchen, oder, noch besser, Neuverfassungen gezielt zu fördern. Der erste Schritt hierfür war die Schaffung einer Plattform für einheimische (Hobby-)Schriftsteller (Rizvić 1971, 13). Ein Jahr später holte Mulabdić sich Osman Nuri Hadžić mit ins Boot, der in jener Zeit in Zagreb studierte. Dieser zeigte sich begeistert von dem Projekt, das genau sein Anliegen umzusetzen schien: den Verstand einzusetzen und die neuen Möglichkeiten der modernen Zeit zu nutzen; alles jedoch im „reinen Sinne unseres islamischen Geistes“ (ebd., 14). Hadžić' Konzeptvorschlag für die Neugründung einer Literaturzeitung war der folgende: *Behar* sollte sich mit der Erziehung und dem Fortschreiten des bosnisch-muslimischen kulturellen Elements beschäftigen und darüber hinaus der Jugend die moralischen Werte des Islams vermitteln, in einem Wort: „Glauben und Erziehung“ (Gelez 2010, 333). Es herrschte jedoch Uneinigkeit zwischen den beiden Männern, wie politisch die Zeitung dabei gefärbt sein durfte. Mulabdić strebte einen rein literarischen Ansatz an, weswegen es nach einiger Zeit zu Differenzen in der Zusammenarbeit kam. Außerdem wollte Mulabdić die anderen intellektuellen Kräfte im Land, die sich z.B. in der (*vakuf*-) Autonomiebewegung versammelten, mit einbeziehen. Hadžić lehnte dies ab. Demnach kam es in den nächsten Jahren immer wieder zu Streitigkeiten zwischen den Herausgebern, die das Fortbestehen der Zeitung ernsthaft gefährdeten (Rizvić 1971, 16).

Obwohl Mulabdić und Hadžić beide schon Redaktionserfahrung gesammelt hatten – Hadžić hatte zusammen mit Ivan Aziz Milićević während des Studiums in Zagreb beim *Mearif* gearbeitet und ein Jahr zuvor *Osvit* (Morgendämmerung) in Mostar gegründet, Mulabdić gab nach 1893 *Bošnjak* heraus – kamen sie überein, die Redaktion Safvet beg Bašagić zu überlassen, der gerade nach Sarajevo zurückgezogen war. Man vertraute seiner politischen Linie und gleichzeitig setzte man große Hoffnung in ihn und sein journalistisches Talent, um die Zeitung zum Erfolg zu führen. Bašagić war bereits ziemlich bekannt, wurde von seinen Kollegen für seine historische Forschung bewundert und stand zudem auch für einen poetischen Nationalismus und eine besonders gelungene lyrische Verbindung von ‚Ost und West‘. Nach einigem Zögern ob der Verantwortung, und wohl auch aufgrund persönlicher Animositäten zwischen ihm und

Hadžić, ging Bašagić die Stelle mit Enthusiasmus an (Gelez 2010, 333f.). Er gab als hauptverantwortlicher Herausgeber dann auch die Inhalte der Zeitschrift maßgeblich vor. Grundsätzlich die Ansicht vertretend, dass Bosnien-Herzegowina bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ein „Kulturland“ gewesen sei, vielleicht zivilisierter als die Habsburger Monarchie vor 1848 (Vervaeet 2007, 154), müsse die autochthone bosnisch-herzegowinische Kultur bewahrt werden, bevor sie durch eine andere, z.B. österreichisch-ungarische Kultur überschrieben werde. *Behar* sollte somit helfen, die eigenen kulturellen Wurzeln wiederzuentdecken und gleichzeitig mit Hilfe der programmatischen Literatur einen „modernen Blick auf [...] Bildung, Zivilisation, Kultur“ werfen, mit dem Ziel, die aktuellen sozialen und wirtschaftlichen Problemen zu lösen (Rizvić 1971, 39f.). Die sich selbst auferlegte Aufgabe der *napredni muslimani* in diesem Prozess, doch besonders auch die der Literatur zugeschriebene Rolle als wichtigstes Medium der Modernisierung neben den Schulen, wird hier klar benannt. Auch darin spiegelte sich der Gedanken der Aufklärung wider: alle Probleme der modernen Zeit würden sich mit Hilfe von Vernunft und Bildung lösen lassen – man müsse sie lediglich dem noch unwissenden Volk gut *erklären*.

Dies machte auch die Dringlichkeit einer Zuwendung zum volksnahen Idiom für die neu entstehende Literatur deutlich, wie Bašagić sie mehrfach eindringlich einforderte. In einem kurz vor seinem Tod verfassten Brief an Abdulah Ajnić Bušatlić schrieb er:

Es freut mich ganz besonders, daß Du Dich für unserer Bewegung in Sarajevo so interessierst. Natürlich müßte die ganze Jugend bei diesem nützlichen Schritt mitmachen, doch Du weißt, daß unsere Leute etwas sonderbar sind. Es macht aber gar nichts, kommen wir zur Sache. Du kennst die orientalischen Sprachen, ganz besonders Türkisch, so finde eine schöne Abhandlung über den Islam oder eine Erzählung in islamischem Geiste. Gott sei Dank gibt es davon genug in der türkischen Literatur, und zwar in verschiedenen Bibliotheken und in belletristischen Zeitschriften. Zuletzt kannst du auch etwas Hübsches schreiben. Schau nur, daß es einen volksmäßigen Charakter hat, da alle fremdartigen Ausdrücke, die sich in unserer Sprache durch die deutschen Schulen eingeschlichen haben, jedem feinfühligem Freund unserer Spra-

che mißfallen und ganz besonders unseren Leuten. Wenn Du selbst schreibst, sei auf der Hut, daß Du populär, einfach, so wie das Volk spricht und es versteht, schreibst, dann wirst Du am schönsten schreiben (zitiert nach Kovačević 1980, 28f.).

Die Herausgeber sahen ihre Arbeit dabei als ein Verbindungsstück zwischen Ost und West und als Vorbild für ihre „Nachbarn“, denn *Behar* werde erstmalig „das Original und die jeweiligen Übersetzungen der Debatten rund um den Islam und die islamische Zivilisation“ sowie „Bellettristik im Original und in der Übersetzung, die den islamischen Geist und unseren Volksschatz, unter islamischen Einfluss aus unserer Brust entsprungen, zusammen bringt“ (*Behar* 1/1900), veröffentlichen und so für jeden zugänglich und nachvollziehbar machen:

Sljubljujući u sebi dvije kulture, istok i zapad, „Behar“ će morati da sljubljuje jedan narod raznih vjeroispovijesti, koji može i mora biti tim razvijeniji što se grije na dva kulturna sunca, tim ljepši što je u svom razvoju različit, ali u suštini ipak jedinstven (Osman Nuri Hadžić, zitiert nach Bakšić; Rora 1995, 9).<sup>95</sup>

Hadžić, überzeugt davon, dass Bosnien-Herzegowina das einzigartige Glück habe, von zwei „Sonnen“ beschienen worden zu sein und immer noch zu werden, versuchte seine Mitstreiter zu motivieren. Ihnen biete sich die einmalige Chance, etwas Großes zu erschaffen, das das Beste aus beiden Wissenskulturen miteinander vereine.

Das Ziel der Arbeit von *Behar* müsse sein, darin waren sich alle drei einig, die muslimische Bevölkerung aus ihrer Lethargie zu reißen. Eltern sollten abermals überzeugt werden, ihre Kinder in die Schule, im Idealfall in die neuen *ruždije*-Schulen, zu schicken (ebd., 335f.). Darüber hinaus sollte die Bevölkerung im Allgemeinen aufgerufen werden, mündliche

---

<sup>95</sup> Dt.: In sich zwei Kulturen vereinigend, den Osten und den Westen, muss „Behar“ ein Volk mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen vereinigen, welches entwickelt werden kann und muss, da zwei Kultur-Sonnen auf es scheinen, um so schöner, da es sich in seiner Entwicklung unterscheidet, aber im Wesentlichen eins ist.

Überlieferungen, Volksdichtung und -sprichwörter, Lieder und sonstige Schriftstücke zu sammeln und sich auch selber literarisch zu betätigen:

Prema našem malom narodu ogromno je naše narodno blago sačuvano u uspomenama našeg islamskog naroda, da se takom gragjom malo koji narod može podičiti. Naše narodne pjesme kako muške tako ženske lijepe su i nježne, pune pouke i čiste narodne plemenitosti. Pripovijetke isto tako sadržaju mnogo zrnice ljepote jezika, mišljenja i shvaćanja naroda našeg; za tim priče, bajke, basne, zagonetke, poslovice, razne rečenice, riječi puno prostodušnosti i filozofije, sve je to naše, naš amanet od očeva nam ostao, pa je upravo šteta pustiti, da to tako i dalje ide od usta do usta, kojom prilikom mnogo zrnice lijepe pouke narodne i propane. Opis kog kraja, povijest gradine kakve, ili junaka narodnog, kako je narod sačuvao osobito treba da sabiramo. To nas plemeni, oduševljuje, mi se dičimo svojim starim (*Behar* 1/1900).<sup>96</sup>

Das Interesse am Volkstum, hier auch in seiner kleinsten Dimension als Sprichwörter oder die Schilderung einer Landschaft, implizierte eine Aufwertung des Volkes, wie es noch wenige Jahrzehnte zuvor unmöglich gewesen wäre. Im Osmanischen Reich hatte sich die Lyrik, die wichtigste literarische Gattung, als eine höchst anspruchsvolle Kunst verstanden, geschrieben nach strengen formalen Vorgaben, für ein intellektuelles

---

<sup>96</sup> Dt.: Im Verhältnis zu unserem kleinen Volk ist unser Volksschatz riesig, verwahrt in der Erinnerung unseres islamischen Volkes, und ein so kleines Volk wie wir kann stolz auf diesen Schatz sein. Unsere Volkslieder, ebenso die männlichen wie die weiblichen, sind schön und feinsinnig, voller Lehren und klaren Volksedelmütigkeiten. Die Erzählungen enthalten ebenso viele Perlen der sprachlichen Schönheit, Gedanken und Ansichten unseres Volkes; danach die Geschichten, Märchen, Fabeln, Rätsel, Sprichwörter und Vielfalt, Wörter voller Einfachheit und Philosophie, all diese sind unsere, das Testament unserer Väter. Und es ist wirklich eine Schande, dass wir es vernachlässigen, sie von Lippen zu Lippen weiter zu geben, welchem Umstand viele Perlen schöner Volkslehren zum Opfer fielen. Die Schilderungen dieser Gegend, die Geschichte einer Burg-ruine oder eines Volkshelden, welche das Volk bewahrt haben, müssen auch gesammelt werden.

Publikum bei Hofe. Die Zuwendung zum (einfachen) Volk war daher nur als Folge einer Entmachtung des Adels und des Klerus denkbar. Politik, besonders das Tagesgeschehen, sollte jedoch aus der Arbeit von *Behar* weitgehend ausgeschlossen werden. Stattdessen sollten sich die Inhalte besonders auf den Osten und seine Aufklärung („Istok i njegova prosvjeta“, *Behar* 1/1900) konzentrieren, über den man „am meisten Wissen besitze“ (ebd.).

Im Februar 1900 traf sich die Redaktionsgruppe zum ersten Mal öffentlich in der Zentrale der *Vakuf*-Kommission in Bendbaša, einem symbolischen Ort, der zugleich eine Distanzierung von der Protestbewegung (die später zur Autonomiebewegung wurde) demonstrieren sollte.<sup>97</sup> Man einigte sich auf den Namen *Behar* – (Frühlings-)Blüte –, ein türkisches Wort, das die Wiedergeburt der bosnisch-muslimischen Identität symbolisieren sollte. Adem-aga Mešić versicherte, alle Kosten zu übernehmen, Bašagić bestätigte seine Redaktionsverantwortung und Hadžić versprach, zusammen mit Ivan Milićević einen Artikel in jeder der ersten vierundzwanzig Ausgaben beizusteuern. Doch bereits zwei Monate nach Gründung der Zeitung wurde aufgrund des öffentlichen Druckes und wohl zum Bedauern der Gründer beschlossen, dass nur Beiträge muslimischer Autoren veröffentlicht werden dürfen (vgl. Gelez 2010, 337). Hadžić' Einzelbeiträge wurden im Anschluss von Ausgabe zu Ausgabe radikaler. Trotz der Sorgen der Autoren, ob sie genügend muslimische Autoren finden würden, die Beiträge in bosnischer Sprache und lateinischem Alphabet veröffentlichen wollten und ob sich darüber hinaus eine Leserschaft für diese Art der Literatur finden ließe (Rizvić 1971, 17), wurde die Gründung der Zeitung ein voller Erfolg und bekam schnell die Aufmerksamkeit und Unterstützung der offiziellen Behörden. Benjamin von Kállay, beispielsweise, nahm unter anderem Bašagić, Mulabdić, Hadžić und Riza-beg Kapetanović in den Katalog auf, den er für den kleinen bosnischen Pavillon auf der Weltausstellung 1900 in Paris erstellen ließ (Gelez 2010, 336f.). Wenig später kam es jedoch auch zu

---

<sup>97</sup> Diese gezielte Distanzierung sorgte abermals für Konflikte innerhalb der Arbeitsgruppe. Gelez zitiert einen anonymen Brief, der vermutlich von Milićević verfasst und 1900 in *Hrvatsko pravo* 5 veröffentlicht wurde. Milićević schrieb hier, dass Azabagić, Kulović, Sadik Ugljen und Hajdar Fazlagić, allesamt Teilnehmer der ersten öffentlichen Versammlung in Bendbaša, später keine Artikel mehr zu *Behar* beisteuern wollten (vgl. Gelez 2010, 339).

Unstimmigkeiten zwischen den Gründern von *Behar* und der österreichisch-ungarischen Regierung: man war in Wien davon ausgegangen, dass die Zeitung auf osmanischem Türkisch erscheinen würde. Doch die Habsburger Regierung entschied sich für die Flucht nach vorne: die Redakteure bekamen die Erlaubnis ihr Blatt weiterzuführen, mit der üblichen Bedingung, jede Ausgabe vor Druck der österreichisch-ungarischen Zensurbehörde vorzulegen (Rizvić 1971, 24).<sup>98</sup>

Bašagić besänftigte die Regierung zusätzlich, indem er seine Kollaboration versprach und den prinzipiell unpolitischen Charakter der Zeitung erneut betonte. *Behar* verfolge „čisto islamske interese bez ikakve političke primjese“<sup>99</sup> (vgl. Vervaet 2007, 153). Man hoffte, erklärte er, mit der rein kulturellen Ausrichtung *Behars* auch jene Teile der bosnisch-muslimischen Gesellschaft zu erreichen, die in politischer Hinsicht eine andere Meinung vertraten. So wurde die erste Ausgabe von *Behar* mit einem Rundbrief an alle literarisch aktiven Bosnier und Herzegowiner eröffnet, um diese zum Verfassen von Beiträgen, jedoch auch zum Anfertigen und Veröffentlichen von Übersetzungen aufzufordern:

A sad braćo suradnici, za pero! Kome što od ruke ide nake sjede i napiše; za što da čuvamo što koji znamo samo za sebe; neka i drugi čuju i vide što mi imamo; čim se dičimo, što je naše!<sup>100</sup>

Der Fokus der *napredni muslimani* wandte sich langsam von der Politik ab – und zur Literatur hin, die an dieser Stelle eine immense Aufwertung erfuhr. Der Gedanke einer Modernisierung nach westeuropäischem Standard und islamischem Vorbild, war nun nicht mehr so neu, das er in seinen Grundlagen diskutiert werden musste. Stattdessen entstand Raum

---

<sup>98</sup> Der Brief an die österreichisch-ungarische Verwaltung mit Bitte um Erlaubnis der Gründung von *Behar* sowie das Antwortschreiben sind bei Rizvić 1971, 22f. zu finden.

<sup>99</sup> Dt.: Rein islamische Interessen ohne irgendwelche politischen Beimischungen.

<sup>100</sup> Dt.: Und jetzt, Brüder Mitarbeiter, an die Stifte! Wem etwas aus den Händen fließe, setze sich und schreibe es auf; damit wir bewahren, was wir sonst nur für uns wüssten, damit auch die anderen hören und sehen, was wir haben, womit wir uns rühmen, was unser ist!

für eigene Gedankenspiele: für künstlerische Auseinandersetzungen mit dem Thema, für literarische Diskurse abseits der reinen fachmännischen Beleuchtung der einzelnen Aspekte – und vor allem für weitere Versuche den Aufklärungsgedanken noch besser ans Volk zu tragen.

Allen literarischen Feldern wollte die Zeitung dabei ein Forum bieten; die thematische Ausrichtung war jedoch vorgegeben: aufklärerisch, bildend und in volksnaher Sprache verfasst sollten die eingereichten Beiträge sein, um die „klare, universelle und unabhängige Gültigkeit der Wissenschaft“ zu zeigen, „ohne Rücksicht auf religiöse oder ethische Merkmale ihres Schöpfers“ zu nehmen (Azabagić, zitiert nach Rizvić 1971, 50). Denn die Herausgeber waren überzeugt, dass

[...] zabavnu građu čovjek uopće slade prima, a u ovoj može da se dosta pruži nauke. No koliko je pjesma sapeta svojoj formom i silnim pravilima poetike, u pripovijetki su tako rekuć slobodne ruke. Dobar pripovjedač ispriča nam događaj ili istinit ili izmišljen, ali je na dlaku sve moguće, da se onako dogodilo, pa to nas zanese, osvoji, a svaki događaj - razumije se - nosi u sebi i neko iskustvo, pouku za onog, koji je to doživio, možda prepatio nešto i t.d., a mi to njegovo usvojimo jednom riječi bez ikakva troška. Lijepoj je pripovijetki i romanu zadaća osim toga još i to: da mahane ljudske prikaže da su zle kao što i jesu, vrline da pohvali, a tim samo dvjema činjenicama navraćaju se čitatelji na pravi put. Pa i s druge strane, svakom je narodu mila njegova prošlost, uspomene iz ratova i t.d., što se punim pravom i od nas može tražiti. Ovaki se događaji, koji također kriju u sebi neku nauku, mogu i u drami obraditi (*Behar* 1/1900).<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Dt.: unterhaltsames Material leichter aufgenommen wird und man in ihm genug Wissenschaft vermitteln kann. Und während das Gedicht an seine Form und Poetik gebunden ist, hat man in der Erzählung sozusagen freie Hand. Ein guter Erzähler berichtet uns von einer Begebenheit, wahr oder erfunden, aber so, dass alles davon möglicherweise hätte passiert sein können, so dass es uns packt, uns einnimmt, und jede Begebenheit – das versteht sich von selber – trägt in sich ein Fünkchen Wahrheit, eine Lehre für diejenigen, die die Geschichte miterleben, die gerade etwas überstehen usw., und wir können sie ohne einen Aufwand annehmen. Eine schöne Geschichte oder ein schöner Roman stellt es sich darüber hinaus zur Aufgabe, dass die menschlichen Schwächen so schlecht

Die Verbindung der beiden inhaltlichen Punkte – das Sammeln bereits bestehender Volksdichtung und das Verfassen neuer, ‚nützlicher‘ Beiträge – sollte den bosnischen Muslimen ihren eigenen Volkscharakter aufzeigen und besonders bei der Jugend Stolz auf die kulturellen Errungenschaften ihres Volkes wecken. Die Herangehensweisen der Autoren an diese Thematik unterschieden sich jedoch stark voneinander: Bašagić' historisch-romantische Lyrik stellte zumeist die Vergangenheit Bosniens sowie die Landschaft, im Sinne von: den bosnischen Raum, in den Mittelpunkt. Der Prosa-Autor Mulabdić ging das Thema mal humorvoll, mal melancholisch-tragisch an und beleuchtete den Untergang der ‚alten Zeit‘ in allen seinen (Alltags-)Facetten. Der Theoretiker Hadžić arbeitete eng an den islamischen Quellen (Koran, *hadithe* usw.) und der Religionsgeschichte und rechnet in Zusammenarbeit mit Ivan Aziz Miličević in Kurzgeschichten und Erzählungen, die in Folgeveröffentlichungen erschienen, kompromisslos mit den Missständen der Zeit ab (Rizvić 1971, 12).

Die erste Ausgabe von *Behar* erschien am 1. Mai 1900. Die Titelseite schmückte ein aufwendiges Logo: Die *Gazi Husrev-Beg* (auch: *Begova*) Moschee aus Sarajevo, die älteste und größte Moschee Bosniens aus den 1530er Jahren, als zentrales Element des Logos, war symbolisch gewählt: sie repräsentierte nicht nur die Hauptstadt, das urbane muslimische Element, sondern war gleichzeitig ein Bauwerk der Bildung im bosnischen Islam. Bereits sechs Jahre nach der Fertigstellung der Moschee (1537), wurde hier eine islamische Hochschule eingerichtet. Über dem Namen *Behar* (Blüte), in arabischen und lateinischen Buchstaben groß auf einer nach islamischer Kunst verzierten Steintafel zu lesen, leuchtete der Halbmond. Die Tatsache, dass beide Alphabete verwendet wurden – dabei jedoch das lateinische deutlich größer –, stellte die Zugehörigkeit Bosnien-Herzegowinas zum westeuropäischen Sprachraum, und damit zum Slawentum, in den Vordergrund; die bosnische *ulema* beschwerte sich dementsprechend über die Wahl des Designs

---

dargestellt werden, wie sie sind, aber die Tugenden lobt, und diese beiden Sachverhalte führen den Leser auf den richtigen Pfad. Auf der anderen Seite aber ist jedem Volk die Vergangenheit teuer, die Erinnerungen an den Krieg usw., welche man zurecht von uns einfordern kann. Diese Begebenheiten, die ebenso eine Lehre in sich tragen, können in den Dramen verarbeitet werden.

(Rizvić 1971, 41). Um die Tafel herum rankten sich Blüten, zum Teil noch als Knospen, zum Teil schon aufgeblüht. Sie symbolisierten naheliegenderweise das Erwachen und darauf folgende Aufblühen der literarischen und kulturpolitischen muslimischen Bewegung in Bosnien (vgl. Rizvić 1971, 33). Besonders auffällig am Logo war, dass alle Knospen und Blüten Richtung Osten ragten: sie verwiesen auf den ‚Frühling‘ im Osten (Vervaeet 2007, 151). Doch als Erscheinungsort von *Behar* wurde die Hauptstadt Bosnien-Herzegowinas klar markiert: im Hintergrund des Logos erstreckte sich Trebević, der Hausberg Sarajevos, und Pappeln wuchsen in den Himmel – eine typische Ansicht der Stadt, aus dem Zentrum, der *Baščaršija*, besonders gut zu sehen. Über dem Schriftzug stand schließlich in lateinischen Buchstaben „list za pouku i zabavu“ (Blatt für Belehrung und Unterhaltung), das thematische Programm der Zeitung (vgl. Rizvić 1971, 33). Der Preis wurde auf zehn Kronen für ein Jahr und fünf für ein halbes (für Schüler sechs Kronen und im Ausland zwölf Kronen) festgesetzt und das Datum stand sowohl nach christlicher (1. maja 1900) als auch nach islamischer (1. muharema 1318) Zeitrechnung auf der ersten Seite. Dies war ebenfalls symbolisch gewählt: der 1. Mai 1900 fiel in jenem Jahr genau mit dem islamischen Neujahrstag zusammen. Ein neues Jahr, ein neues Jahrhundert sogar – der Beginn eines neuen, modernen Zeitalters für die bosnisch-herzegovinischen Muslime (vgl. Gelez 2010, 339).

Ansonsten war die erste Seite der ersten Ausgabe ausschließlich dem Inhaltsverzeichnis gewidmet, das eine geschlossene ideologische Linie aufwies: Die verschiedenen Mitarbeiter waren die bekannten Namen aus dem kleinen literarisch-intellektuellen Kreis in Sarajevo und Mostar, als Gastbeitrag erschien ein Artikel vom *reis-ul-ulema* H. Mehmed-Teufik ef. Azabagić. Das Zielpublikum war demnach klar islamisch oder auch islamophil definiert. Veröffentlicht werden konnten ausdrücklich alle literarischen Gattungen: Kurzgeschichten, Sachtexte (religiöser oder literarischer Natur), Gedichte, Dramen – sowohl in Übersetzung als auch eigene Werke. Längere Beiträge erschienen dabei meist als Reihe über mehrere Ausgaben verteilt. Doch auch Buchrezensionen (von bosnischen und ausländischen Werken), Kulturnachrichten aus der islamischen Welt unter der Rubrik ‚Pogled po svijetu‘ und Kreuzworträtsel wurden gedruckt. Die Sprache war Bosnisch, die Schrift überwiegend Lateinisch; arabische Zitate wurden zumeist in lateinischer Transkription wiedergegeben – was auch hier ein Zugeständnis an die österreichischen Drucke-

reien gewesen sein kann. Unter dem Inhaltsverzeichnis war, abschließend, eine Pergamentrolle gezeichnet, die um einen kleinen, blühenden Ast gewickelt war. Die Symbolik sprach hier wiederum deutlich für sich: Literatur und das Aufblühen der Kultur waren aufs Engste miteinander verknüpft.

Das Konzept der Zeitung wurde generell äußerst positiv vom Publikum aufgenommen: Rizvić beschreibt, dass das Publikum nach der ersten Veröffentlichung mehr Ausgaben von *Behar* wünschte (Rizvić 1971, 41). Doch es gab auch Kritik, besonders vom konservativen Klerus. Als ein Leser bemängelte, dass in der ersten Ausgabe von *Behar* kein Gedicht des Sultans abgedruckt sei, antwortet Hadžić: „Kad im je sjao s tahta kao sunce, onda mu nijesu bili u itaatu, a kad im ga Švabo zasjeni, onda kopne za njim. Miševi!“ (zitiert nach Rizvić 1971, 41).<sup>102</sup>

#### 4.2.1 *Behar* und die Aufgaben der Literatur im Modernisierungsprozess

Je li nam preči turski jezik ili vjeronauka? Ako i dalje budemo željeli da jednim metkom ubijemo dva zeca, može se vrlo lako desiti da ne ubijemo ni jednog (*Behar* 12/1904).<sup>103</sup>

Zwischen den ersten Ausgaben von *Bošnjak* und der Gründung *Behars* waren beinahe zehn Jahre vergangen. Die Diskussionen um den südslawischen Charakter des bosnisch-herzegowinischen Volkstums, ebenso um die offizielle Bezeichnung der bosnisch-herzegowinischen Volkssprache und das verwendete Alphabet, die noch die Arbeit von *Bošnjak* bestimmt hatten, waren mittlerweile – wenn auch nur vorübergehend –

---

<sup>102</sup> Dt.: Als er noch wie die Sonne von seinem Thron herunter geschienen hat, waren sie ihm nicht gehorsam. Aber wenn der Schwabe ihn überschattet, dann schmelzen sie vor ihm hin. Mäuse!

<sup>103</sup> Dt.: Was ist uns wichtiger, die türkische Sprache oder die Glaubenslehre? Wenn wir weiterhin zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen wollen, sollten wir langsam damit beginnen nicht gar keine zu töten.

verklungen.<sup>104</sup> Trotzdem blieb die Modernisierung der bosnisch-muslimischen Gesellschaft auch weiterhin das dringlichste Anliegen von *Behar* – die Mitarbeiter waren hier im übrigen weitgehend die gleichen wie bei *Bošnjak*. Auch die erste Ausgabe *Behars* enthielt einen Aufruf an ‚Našim čitateljima i suradnicima‘ (Unsere Leser und Mitarbeiter, *Behar* 1/1900), in dem die Herausgeber das ideologische Programm der Zeitung vorstellten. Der Artikel begann mit einem *hadith*, einem Zitat vom Propheten Mohammed: ‚Elilimu faridatun ala kulli muslimin ve muslimetin‘, mit der bosnischen Übersetzung: ‚Nauka je farz (obvezatna dužnost) za svakog muslimana i muslimanku.‘<sup>105</sup> ‚Nauka‘, das ‚Wissenschaft‘ aber auch ‚Lehre‘ bedeutet, sei nicht nur mit dem Islam vereinbar, statuierte der *hadith*, sondern im Gegenteil ein integraler Baustein des Glaubens. In diesem Artikel beschrieben die Verfasser somit ihre Vision für die Zukunft. In einem modernen Islam sollte die Wissenschaft nicht getrennt von Religion betrachtet werden. Und dies musste sie auch nicht: Die religiöse Ausbildung stand immer an erster Stelle, denn sie bildete gerade die Grundlage des fortschrittlichen Denkens – da sie im Ursprung des islamischen Glauben fest verwurzelt war. Dies bewies, so der Verfasser, das Zitat vom Propheten Mohammed. Die Bildung, so argumentierte er und mit ihm zahlreiche Akteure der islamischen Aufklärung, machte den Muslim im Umkehrschluss nicht nur zum besseren Menschen, sondern auch zum besseren *Muslim*. *Behar* bezog demnach gezielt die Gesellschaft mit in die angetriebenen Veränderungen ein, besonders die Familien und die Schulen:

U prvom je redu ta nauka vjerska, no i da dogjemo do te nauke, da je usvojimo i provagjamo djelovanjem, potrebno nam je takodjer, da mnogo učimo, da se održimo u svetoj uzvišenoj svojoj vjeri, potrebno je učiti, da se održimo u moralnom i materijalnom stanju uporedo s drugim narodima. To je ta druga potreba nauke, nauke svjetske, prosvjete uopće. Nauci je uopće temelj mekteb – škola, a moralnom odgoju mekteb i kuća

---

<sup>104</sup> Bei einer Volkszählung im Jahre 1910 gaben nur noch 448 Einwohner Bosnien-Herzegowinas an, dass sie Arabisch sprechen könnten und 2289 Türkisch (Rizvić 1971, 29).

<sup>105</sup> Dt.: Wissenschaft ist eine verbindliche Pflicht für alle Muslime und den Islam.

zajedno. No bez nauke ne možemo imati ni kuće, ni porodice sposobne za odgajanje podmlatka. Nauka je dakle i opet nauka; a naukom tek mekteb i dom djeluju na čovjeka u pravom smislu, u odregjenom pravcu, naobražavanju ga i oplemenjuju [...] Čovjeku treba znanja, naobrazbe i izvan toga, treba da se što više bavi naukom ne samo u školi i domu već takodjer i u društvu, onda i čitanjem lijepe i plemenite knjige (*Behar* 1/1900).<sup>106</sup>

Während *Bošnjak* noch ein durchweg intellektuelles Projekt war, das Schulen und Universitäten als Orte der Bildung und des Fortschritts verehrte, waren die Autoren nun in *Behar* der Meinung, dass vor allem auch die Familien, als kleinste, aber einflussreichste gesellschaftliche Einheit, ihren Beitrag zur Modernisierung der Gemeinschaft zu leisten haben. Der Zusammenhang von ‚bildungsnahem Haushalt‘ und ‚Bildungsgrad der Kinder‘, der die Debatten um Bildung bis in die heutige Zeit dominiert, wurde bereits hier eindringlich ermahnt.

Doch auch der Öffentlichkeit wurde eine noch größere Verantwortung zugeschrieben als in der Entstehungszeit von *Bošnjak*. Publizisten wurden angehalten, mehr Zeitungen zu gründen, die das Volk belehren, die zur Diskussion anregen und Informationen verbreiten. Die Einbeziehung der Öffentlichkeit in den Prozess der Modernisierung war den Verant-

---

<sup>106</sup> Dt.: An erster Stelle steht die Religionslehre. Damit wir dieses Wissen erreichen, damit wir es verinnerlichen und das Werk vollbringen, ist Lernen erforderlich, damit wir den moralischen und materiellen Zustand auf einer Höhe mit anderen Völkern beibehalten. Das ist die zweite, notwendige Lehre, die weltliche Lehre, überhaupt die Bildung. Die Wissenschaft ist überhaupt das Fundament der Mek-teb-Schule, zusammen mit moralischer Erziehung in der Mek-teb und zu Hause. Denn ohne Wissenschaft können wir kein Haus haben, keine Familie fähig zur Erziehung des Nachwuch. Wissenschaft und noch mal Wissenschaft; erst mit der Wissenschaft wirken Mek-teb und das Zuhause auf den Menschen im wahren Sinne ein, in bestimmter Linie, bilden und verfeinern ihn. [...] Der Mensch braucht Wissen, Bildung und darüber hinaus muss er sich so viel wie möglich der Wissenschaft widmen, nicht nur in der Schule und zu Hause, sondern auch in der Gesellschaft sowie durch das Lesen schöner und edler Bücher.

wortlichen von *Behar* ein wichtiges Anliegen. In allen Ländern hätten die „Großen, die Gelehrten, die Dichter“ einmal klein angefangen.

Treba da i ovo znamo: mnogi su narodi imali i imaju svoje velikane, svoje naučenjake, pjesnike i t.d. Svi ti ljudi, rodili su se kao i drugi, učili, čitali, proučavali, „pokušali“ i – – došli do svjetskoga glasa, a svom narodu učinili neizmernih usluga. I od nas se iziskuje, da učimo, čitamo, poučavamo, pa koji osjeća u sebi snage da i pokuša, a ne treba odmah misliti ni na zlatne uspjehe (*Behar* 1/1900).<sup>107</sup>

Mit einem weiteren *hadith* schlossen die Verfasser den ersten Teil des Aufrufes an ihre Leser ab: „Naš devletlija a.s. rekao je: „Naučavajte djecu svoju za ona vremena, u kojim će živjeti!“<sup>108</sup> Und die Verfasser ergänzten: „Ove nas uzvišene riječi zadužuju, da radimo svom silom, da širimo nauk, da podučavamo naš islamski svijet, jer nova vremena donose sa sobom nove potrebe, a i novu nauku“ (*Behar*, 1/1900).<sup>109</sup> Diese „neuen Mittel“ waren Bücher, die als Vermittler fungierten, denn

knjigom ćemo dakle prenijeti znanje od naučena nenaučenu, knjigom ćemo lakše saznati i najmanju potrebicu onog, koji je žedan nauke, knjigom ćemo dakle dovesti u svezu zgodna i siromaha u neposrednu blizinu, a tim sastankom jedan će se

---

<sup>107</sup> Dt.: All diese Leute wurden geboren wie alle anderen, sie haben gelernt, gelesen, geforscht, „probiert“ und eine Weltstimme erlangt und ihrem Volk einen großen Dienst erwiesen. Jetzt wird auch von uns verlangt, dass wir lernen, lesen, forschen und wer in sich die Kraft fühlt auch probiert und man muss nicht sofort an den goldenen Erfolg denken.

<sup>108</sup> Dt.: Unser Prophet, er ruhe in Frieden, hat gesagt: „Lehrt eure Kinder für die Zeit, in der sie leben werden!“

<sup>109</sup> Dt.: Diese erhabenen Wörter verpflichten uns, dass wir mit all unserer Kraft arbeiten, dass wir das Wissen erweitern, dass wir unsere islamische Welt instruieren, denn neue Zeiten bringen neue Herausforderungen mit sich und benötigen neue Mittel und Maßnahmen.

okoristiti znanjem drugoga, a drugi će učiniti lijepo i plemenito djela, na koje ga je i Bog zadužio (*Behar* 1/1900).<sup>110</sup>

Und *Behar* werde das Zentrum sein, „gdje ćemo se sastajati, t. j.. gdje ćemo moći svaki svoje znanje iznijeti“.<sup>111</sup> Denn „ta zamislimo najvećeg naučenjaka, od kog bise mogla okoristit čitava zemlja, ako je zatvoren u svom mjestu ili čak, ako ne u rognenom svom mjestu ne propisa svoje nauke drugim, da od one nauke ima koristit samo on i nitko više“<sup>112</sup> (ebd.). Die Herausgeber planten mit *Behar* das Material für diejenigen theologischen und gesellschaftlichen Fragen liefern, die bislang nicht recherchiert und beantwortet werden konnten – „jer nije dovoljno savladao turskog o arapskog jezika, da po sebi nastavi dalje“<sup>113</sup> (ebd.). Dieses für die Mehrheit der bosnischen Muslime verschüttete Wissen sollte nun durch das Übersetzen arabischer, persischer und osmanischer Texte in die Volkssprache für alle verständlich aufgearbeitet werden. Erst die Zugänglichkeit von Quellen würde ein eigenständiges Überprüfen der Aussagen ermöglichen und daraus resultierend ein selbständiges, verantwortungsvolles Handeln – im Sinne des *idjtihads* und unabhängig vom Klerus.

Treba uzeti i naše prilike u obzir, da mi na našem jeziku u tom pogledu ništa nemamo, [...]. A hvala Bogu mi već danas imamo

---

<sup>110</sup> Dt.: mit dem Buche werden wir das Wissen von einem Gelehrten zum anderen übermitteln, mit dem Buch werden wir die kleinste Not jenes, dem es nach Wissen dürestet, aufdecken, mit dem Buch werden wir weiterhin den Armen in der unmittelbaren Umgebung günstige Verbindungen bringen und bei diesen Zusammenkünften wird der eine von dem Wissen des anderen profitieren und andere werden schöne und edle Dinge lernen, für welche Gott sie beauftragt hat.

<sup>111</sup> Dt.: in dem wir zusammen treffen usw., wo wir alle unser Wissen darlegen können, jeder seine Erfahrung den anderen darbioten kann, damit sich aus dem Bedarf Nutzen ergebe.

<sup>112</sup> Dt.: man stelle sich den größten Wissenschaftler vor, von dem das ganze Land profitieren könnte, aber wenn er eingeschlossen in seinem Haus wäre oder sogar, wenn er nicht sein Wissen für anderen aufgeschrieben hätte, dann würde dieses Wissen nur ihm und niemanden sonst nützen.

<sup>113</sup> Dt.: denn wir beherrschten die türkische oder arabische Sprache einfach nicht ausreichend, um alleine weitermachen zu können.

svojih ljudi naučenih, hoćeš na istoku, il na zapadu; mnogi će nam napisati raspravu iz koje bilo grane znanosti, naročito rasprave o životim potrebama našeg islamskog naroda (*Behar* 1/1900).<sup>114</sup>

Um darüber hinaus zu verdeutlichen, dass man bei der Wissenschaft zwar nicht schauen sollte, von wem sie stamme, dass die Hinwendung zur Wissenschaft jedoch generell *halal* sei, ließ der damalige *reis-ul-ulema* Mehmed Teufik Azabagić<sup>115</sup> in der ersten Ausgabe von *Behar* ‚Znamenite izreke‘ (Bekannte Aussprüche) zu dieser Thematik abdrucken: „Utlubul ilme ve lev bissini“<sup>116</sup>; „Elhikmetu dāletul mumini feltekifha ve lev min efvahil mušrikine“<sup>117</sup>; „Kada se s kim družiš, gledaj mu pamet, a ne vjeru, jer njegova vjera njemu, a znanje tebi“<sup>118</sup> sowie ein arabisches Sprichwort, das lautet: „Unzur ila ma kale ve la tanzur ila men kale“<sup>119</sup> (*Behar* 1/1900). „Fortschritt“ war auch hier das Schlüsselwort.

#### 4.2.2 Die Richtigstellung des Islam-Bildes

Mehr noch als der innerislamische Diskurs über Bildung und Glauben, der *Bošnjak* beherrscht hatte, bestimmte die Wahrnehmung der Religion im eigenen Land sowie durch den Westen das erste Jahr von *Behar*. Ver-

---

<sup>114</sup> Dt.: Man muss sich unseren Umständen unter der Berücksichtigung annehmen, dass wir auf unserer Sprache in dieser Hinsicht nichts haben. [...] Aber Gott sei Dank haben wir heute unsere gelehrten Leute, so im Osten wie auch im Westen; viele werden uns Erörterungen aufschreiben, aus welchen sich Wissen abzweigt, besonders Abhandlungen über die Erfordernisse unseres islamischen Volkes.

<sup>115</sup> Mehmed Teufik Azabagić wurde 1887 der erste Direktor der *Šerijatska su-dačka škola* in Sarajevo und war von 1893 bis 1909 *reis-ul-ulema*.

<sup>116</sup> Dt.: Suche Wissen, sei es auch in China.

<sup>117</sup> Dt.: Das Wissen ist nicht nur bei den Muslimen, nimm es, sei es von den Lippen der Ungläubigen.

<sup>118</sup> Dt.: Wenn du mit jemandem verkehrst, betrachte seinen Verstand, nicht seinen Glauben, denn sein Glauben gehört ihm, aber der Verstand dir.

<sup>119</sup> Dt.: Sieh nicht wer spricht, sondern was gesagt wird.

suche zu erklären und auch unter Zuhilfenahme schriftlicher Quellen zu *beweisen*, dass der Islam in seiner Grundidee ganz anders sei, als er im Westen dargestellt und im Osten gelebt werde, bildeten die Basis der meisten nicht-literarischen Texte: „Nas jako boli kada slušamo i čitamo po knjigama ishitreni prigovor: da nijesmo sposobni za kulturu... U današnjim prilikama cijeli prosvjeđeni svijet gleda na islam kao vjeru koju u sebi nema klince za kulturu i napredka. A zašto? – Ne poznaje ga“<sup>120</sup> äußerte Safvet beg Bašagić seinen Unmut noch Jahre später (in: *Behar* 19/1904).

Aus diesem Grund, nämlich um die Quellen des Islams bekannt zu machen und zu stärken, begann Bašagić 1903 die Reihe ‚Sto i jedan hadisišerif‘ (Einhundert und ein hadith, ab *Behar* 3/1903), in der er zahlreiche *hadithe* vorstellte und auf die aktuelle Situation in Bosnien und im Islam im Allgemeinen hin interpretierte. Die Bildungssituation im Land stellte eines der zentralen Themen dieser Reihe dar; als Schuldigen für die Stagnation der kulturellen Entwicklung der muslimischen Gesellschaft machte im Übrigen auch Bašagić die einheimische *ulema* aus: „Ulema ne poznaje svijeta i nijedne druge civilizacije osim arapske, i nju poznaje samo koliko se može poznati preko jezikoslovnih i pravoslovnih knjiga“<sup>121</sup> (Rizvić 1971, 142). Dies sei der Grund für das Fehlen jeglicher professioneller, literarischer und kultureller Aktivitäten im Klerus und auch für deren vehemente Opposition gegen jegliche Aktivität aus der weltlichen Intelligenz (ebd., 143).

Doch darüber hinaus hatte Bašagić vor allem jene *hadithe* ausgewählt, die sich mit dem Wesen des Islams beschäftigten. Dabei gab Bašagić immer das Original und die bosnische Übersetzung an und wollte so vermutlich seine Kompetenz in islamischen Glaubensfragen – vor allem der bosnisch-herzegowinischen *ulema* gegenüber – beweisen (vgl. Džanko 2006, 216f.). Zusätzlich reicherte er seine Kommentare mit

---

<sup>120</sup> Dt.: Es schmerzt uns so sehr, wenn wir übereilte Vorwürfe hören oder in Büchern lesen: dass wir nicht fähig für Kultur wären ... Unter den heutigen Umständen schaut die ganze aufgeklärte Welt auf den Islam als einen Glauben, welcher in sich nicht den Keim für Kultur und Fortschritt trägt. Und warum? Weil sie ihn nicht kennen.

<sup>121</sup> Dt.: Die ulema kennt die Welt nicht und auch keine andere Zivilisation außer der arabischen, und diese kennen sie nur soweit wie man sie aus sprach- und rechtswissenschaftlichen Büchern kennen kann.

Wissen aus seinen Fachgebieten (Geschichte, Philologien, Literaturwissenschaft usw.) an, was von vielen als zusätzliche Provokation gedeutet wurde (ebd., 217).

Bereits der erste *hadith*, den Bašagić zitierte und erklärte, wandte sich sowohl an die christlichen wie auch islamischen Bewohner Bosnien-Herzegowinas und war durch seine Wahrnehmung motiviert, dass er gleichzeitig einen Kampf gegen „Okzidental-ismus und Orientalismus“ (Vervaet 2007, 153) führte:

Moj šljedbenici sretan (mubarek) su narod: ne zna se ili mu je bolji početak ili svršetak.<sup>122</sup>

Bašagić zog zur Erklärung dieses *hadiths* die auf einem Kirchenkongress im Jahre 1887 gehaltene Rede des englischen Priesters Isaac Taylor (1829-1901) heran, der zu beweisen versuchte, dass der Islam erfolgreicher in der „Zivilisierung“ Afrikas als der Katholizismus gewesen sei: „Der Islam ist der Glaube der Zukunft, denn er ist der einzige Glaube, der auf demokratischen Ämtern begründet sei und der einen wahren Sozialismus verkündigt, der den Schwarzen und den Europäern gleichermaßen imponiert“ (Taylor, zitiert nach Džanko 2006, 220). Auch dieser Blick über den islamischen Tellerrand hinaus, d.h. auf ausländische, westliche Quellen, sollte sowohl der einheimischen *ulema* als auch dem (möglicherweise nicht muslimischen) Leser die begrenzte Sicht – und auch durch die mangelnden Sprachkenntnisse die begrenzten Möglichkeiten des *wirklichen* Verständnisses – in der Behandlung des islamischen Glaubens aufzeigen (vgl. ebd.). Der zweite *hadith*,

Siromaštvo istom što nije ćufur<sup>123</sup>,

sollte an den Pragmatismus in der islamischen Religion appellieren, der, angelegt als Gesellschaftsordnung, den Wohlstand eines modernisierten

---

<sup>122</sup> Dt.: Meine Anhänger sind ein glückliches (gesegnetes) Volk: sie wissen nicht ob der Anfang oder das Ende besser für sie ist.

<sup>123</sup> Dt.: Armut ist nicht das gleiche wie Unglauben.

Volkes nicht nur billigte, sondern durchaus unterstützte (ebd.). Daran schloss auch *hadith* Nummer vier an, der lautet:

Pravovjerni ne da se ujesti dva puta iz jedne zmijske rupe.<sup>124</sup>

Er bezog sich darauf, dass die Fehler der Vergangenheit nicht wiederholt werden dürfen. Nur der sechste von Bašagić kommentierte *hadith* untermauerte noch deutlicher die sich selbstzugeschriebene Funktion des Dichters als „Volksaufklärer“:

Dva su bolja nego jedan, tri su bolja nego dva, a četiri su bolja nego tri, dakle nužnost vam se družiti, jer je Bog ne će sakupiti moje šljedbenike, nego samo na pravome putu.<sup>125</sup>

„Mi zavidimo jedan drugome sve i što smo i što nijesmo i što imamo i što nemamo; mi okrećemo legja jedan od drugoga, ne pozdravljamo se, ne razgovaramo jedan s drugim, mi se mrzimo, preziremo, ljutimo se i ružimo jedan drugoga bez obzira na to“, erklärte Bašagić hierzu. „Imamo li pravo ili nemamo; mi mijesmo braća nego krvni neprijatelji u privatnome i javnome životu“<sup>126</sup> (*Behar* 3/1903). In dieser Deutlichkeit hatte bislang niemand in *Behar* die sozialen Zustände im Land kritisiert. Und die Grundlage für jegliche Verbesserung, sei sie gesellschaftlicher oder religiöser Art, konnte nur eine bessere Bildung sein. Vermittelt durch die Literatur, denn:

---

<sup>124</sup> Dt.: Der Rechtgläubige lässt sich nicht zwei Mal aus dem gleichen Schlangenloch beißen.

<sup>125</sup> Dt.: Zwei sind besser als eins, drei sind besser als zwei und vier sind besser als drei, daher die Notwendigkeit, dass ihr Freunde seid, denn Gott wird meine Anhänger versammeln, aber nur auf dem richtigen Weg.

<sup>126</sup> Dt.: Wir beneiden uns gegenseitig um das, was wir haben und das, was wir nicht haben, um das, was wir sind und das, was wir nicht sind, wir wenden uns gegenseitig den Rücken zu, heißen uns nicht willkommen, reden nicht miteinander, wir hassen, verachten, zürnen und beschimpfen uns gegenseitig und unabhängig davon, ob wir das Recht haben oder nicht, wir sind keine Brüder, sondern Blutsfeinde im privaten wie im öffentlichen Leben.

U pjesmi imade mudrosti.<sup>127</sup>

Dieser siebte von ihm genannte *hadith* belegte den „Nutzen und Unterhaltungs“-Anspruch von *Behar*, nämlich (Be-)Lehren durch Unterhaltung. Dass dieses Vorhaben jedoch von der Weltöffentlichkeit – selbst von der österreichisch-ungarischen Regierung – ignoriert wurde, spiegelte sich in dem Beitrag ‚La Bosnie-Herzègovine à l’exposition de Paris 1900‘ (Bosnien-Herzegowina auf der Pariser Weltausstellung im Jahr 1900, *Behar* 13/1900) wieder, in dem sich Osman Nuri Hadžić, zusammen mit anderen Schriftstellern, darüber beschwerte, dass *Behar* und die Mitarbeiter der Zeitung auf der Weltausstellung nicht erwähnt wurden. Nur *Nada*, das offizielle Projekt der österreichisch-ungarischen Regierung, erhielt öffentliche Anerkennung. Dabei hätten er und seine Kollegen schon vor dem Entstehen *Nadas* zahlreiche Zeitungen gegründet und Schriften publiziert (vgl. Rizvić 1971, 68). Diese wurden jedoch scheinbar außerhalb der kleinen bosnisch-muslimischen Gemeinschaft nicht wahr-genommen.

Generell zeigte sich *Behar* jedoch deutlich stärker nach Außen gerichtet als *Bošnjak*, auch wenn das Konzept der Zeitung eigentlich das Gegenteil vermuten ließe. Dass die *napredni muslimani* nicht nur inner-islamische Diskurse, sondern auch die zeitgenössische kulturelle und literarische Szene in Westeuropa genau verfolgten – sie zitierten u.a. Voltaire, Byron und Goethe und druckten sogar eine vollständige Übersetzung von Henrik Ibsens *Der Volksfeind* ab<sup>128</sup> – zeigte Ibro Topić’ Beitrag ‚Islamska

<sup>127</sup> Dt.: In Liedern gibt es Weisheit.

<sup>128</sup> Das Stück (im Original *En Folkefiende* aus dem Jahr 1882) war eine Reaktion auf die heftige Kritik, die Ibsen für sein ein Jahr zuvor veröffentlichtes „Familiendrama in drei Akten“ *Gespenster* (*Gengangere. Et familjedrama i tre akter*) bekommen hatte: Ibsen stellt in *Gespenster* die Selbstzerstörung einer Familie dar. In Norwegen wurden das Stück vor allem deswegen kritisiert, da es als ein Angriff auf die bestehende Gesellschaftsordnung gesehen wurde. Indem es propagierte, dass die Rechte des einzelnen Menschen in einer Gesellschaft über die Grundbedürfnisse des Individuums hinausgehen, stellte es die zur damaligen Zeit populäre Determinationslehre – die Vererbung und Erziehung über individuelle Entscheidungen einordnete – in Frage.

tolerancija' (Islamische Toleranz, *Behar* 4/1900). Hier kritisierte der Autor den deutschen Schriftsteller Karl May: Viele würden heutzutage über die Intoleranz des Islams gegenüber anderen Glaubensrichtungen reden, schrieb Topić, und es würden ganze Bücher geschrieben, in denen „u očima civilizovane Europe ocrni islam u svakome pogledu.“<sup>129</sup> Aber das sei noch nicht alles:

Nekakav Karl May izdaje cijeli ciklus romana u debelim svescima. Tu se u obliku pripovijetke na strašan način crtaju načela islama i izvrću čijenice. Jedan je takav svezak „Am Jenseits“, a jedna takova tačka o nesnošljivosti muslomana prama inovjericima.<sup>130</sup>

Darüber hinaus öffneten sich die Verantwortlichen von *Behar* in der Rubrik „Literaturkritik“ dem westeuropäischen, südslawischen und orientalistisch-islamischen (hier besonders dem türkischsprachigen) Raum – auch wenn sie ihrem Vorhaben treu blieben, keine nicht-muslimischen Mitarbeiter einzustellen. Vor allem die Literatur und das Zeitungswesen im In- und Ausland wurden kritisch betrachtet und kommentiert.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Dt.: der Islam in den Augen der zivilisierten Europäer aus jedem Blickwinkel schlecht gemacht wird.

<sup>130</sup> Dt.: Ein gewisser Karl May hat einen ganzen Romanzyklus in dicken Bänden herausgegeben. Der Form nach sind es Kurzgeschichten, die auf grauenvolle Weise den Islam verteufeln und den Wert senken. Eines davon ist der Band „Am Jenseits“, eine dieser Geschichten über die Intoleranz der Muslime gegenüber Andersgläubigen.

<sup>131</sup> Für eine Auflistung welche Zeitschriften genau besprochen wurden, siehe Rizvić 1971, 84f. Die Auswertung dieser Beiträge stellt sich jedoch vor allem deswegen schwierig dar, als dass die Mehrheit ohne Angabe des Verfassers erschienen. Rizvić glaubt jedoch, das System entschlüsselt zu haben: Die meisten anonymen Beiträge stammten von Bašagić. Besonders den Rezensionen orientalistischer Werke sowie den Gedichtsbesprechungen merke man Bašagić' „literarische Qualität“ sowie seinen charakterischen „Geist und Stil“ deutlich an. Die Kritiken von Hadžić waren hingegen meistens mit einer Vielzahl an Pseudonymen unterschrieben und unterscheiden sich sowohl in ihrem polemischen Ton als auch in ihrer Konzentration auf den Inhalt, anstatt auf literarische Aspekte, deutlich von Bašagić' Beiträgen. Mulabdić' Rezensionen erschienen auch zumeist

In Topić' Beiträgen drückte sich die Empörung über die mangelnde Anerkennung des islamischen Kultur im eigenen Land sowie seitens des vermeintlich zivilisierteren Westens aus. Der Autor antwortete mit der gleichen Strategie wie beispielsweise Osman Nuri Hadžić – auf dessen islamtheoretischen Einzelwerke im Anschluss noch genauer eingegangen werden soll: er versuchte durch Fakten zu überzeugen. Daher berichtete ‚Islamska tolerancija‘ – abgesehen davon, dass der Artikel den Islam als „najtolerantnija vjera na svijetu“<sup>132</sup> bezeichnete und dies mit der *Scharia* und der in ihr angelegten Aufforderung, sich anständig und ehrlich zu verhalten und jedem Menschen mit Respekt zu begegnen, belegte – weiter von dem zweiten Kalifen der Abbasiden Abu Dscha'far al-Mansur (754–775), einem „gerechten Herrscher und sehr guten muslimischen Theologen, der in seiner Hauptstadt zahlreiche jüdische Tempel und christlichen Kirchen bauen ließ“. Weiter beschrieb Topić eine Szene unter dem Bagdader Kalifen al-Mutawakkil 'alā 'llāh, dem zehnten Kalifen der Abbasiden (847–861), der ein Unterscheidungsmerkmal für Muslime und Nicht-Muslime eingeführt hatte. Da dies jedoch gegen die *Scharia* war, hatte es großen Protest innerhalb der *ulema* gegeben. Erneut verwies Topić demnach vor allem auf jenes Zeitalter des Islams, in dem eine intellektuelle Überlegenheit gegenüber dem mittel-alterlichen Europa besonders deutlich war.

Auch Osman Nuri Hadžić' viel zitierter Beitrag ‚Muslimani, a ne muhamedanci! – Poslanik, a ne prorok i propheta!‘ (Muslime und nicht Mohammedaner! – Anhänger, kein Weissager oder Prophet! *Behar* 11/1900) versuchte vor allem mit einem beeindruckend wissenschaftlichen Herangehen an die Thematik zu überzeugen: In diesem Artikel forderte Hadžić, dass die Muslime nicht mehr Mohammedaner, sondern Muslime genannt werden sollen, auch wenn dies der traditionellen Eigenbezeichnung der Muslime als „Muhamedanci“ widerspreche. Doch die Ableitung ihres Namens vom Propheten Mohammed sei nicht nur etymologisch falsch, sondern auch abwertend. Verantwortlich hierfür war vor allem die Sicht des Westens auf den Islam. Die Christen hätten die

---

anonym und zeichneten sich durch das Fehlen charakteristischer Merkmale aus. Sie waren in einem ruhigen, konventionellen Tonfall verfasst und wiesen eine große Kenntnis der einheimischen Prosa auf (Rizvić 1971, 69f.).

<sup>132</sup> Dt.: tolerantesten Glauben der Welt

Muslime sowohl als Ungläubige als auch als Anhänger einer polytheistischen, Götzen anbetenden Sekte gehalten, in der Mohammed ihr „Idol“ sei. Fortan nannte man sie „adoratores Mahumeti“, „adoreurs de Mahumet“ oder „adoratori de Maometto“. Das Wort „Muslim“ (*musliman*) stamme hingegen vom arabischen Wort „Islam“. Auch sei Mohammed kein Prophet, „sondern der Gesandte Gottes, den Gott in die Welt geschickt hat, damit er die Erlösung verkünde“. Somit sei er ein „Anhänger Gottes“, so bezeichne ihn auch der Koran: „Der Koran nennt ihn Resul (Gesandter) oder Mustafa (Auserwählter), und das sei „in Wirklichkeit die Antipode von einem Propheten“ (*Behar* 11/1900).

Der gesamte Artikel war wissenschaftlich angelegt, mit Fußnoten und Quellenangaben, denen Hadžić zahlreiche Zitate und Belege auf Latein und Französisch (ohne Übersetzung) hinzufügte. Gleichzeitig versuchte der Autor durch einen möglichst verbindlichen Schreibstil und Sätze wie „Mnogome od čitatelja „Behara“ biti će začudan naslov ovoga članka. Ali polako, prijatelju i družo, da se razumijemo!“<sup>133</sup> seine Leser miteinzubeziehen. Nach der üblichen Einleitung über die Verbesserungen in der arabischen Welt seit dem Beginn der islamischen Herrschaft, beschrieb Hadžić die Kreuzzüge als ein „Jahrhundert der kriegerischen und literarischen Attacken gegen den Islam“ und zitierte Voltaire, der geschrieben hatte, dass es „u vrieme križarskih ratova bilo je više byzantinskih kaludjera, koji su pisali protiv Islama, nego li Janičara u turskoj vojci“<sup>134</sup> (*Behar* 11/1900).

Der Begriff „Kreuzzüge“ zog sich von da an wie ein roter Faden durch Hadžić' Beiträge, so u.a. durch die durchaus polemische Reihe ‚Papirnati križari‘ (Papiern Kreuzzüge), die im Laufe des ersten Jahres von *Behar* erschien. Hier sammelte Hadžić negative Stereotype über die muslimischen Bosnier und ihr Volkstum aus der kroatischen, serbischen und auch europäischen Presse; wandte sich jedoch auch anklagend gegen die zunehmende Nationalisierung der bosnischen Muslime sowie der Verein-

---

<sup>133</sup> Dt.: Einige der „Behar“-Leser mögen irritiert über den Titel dieses Artikels sein, [...], aber langsam, Freunde und Kameraden, auf dass wir es verstehen.

<sup>134</sup> Dt.: zu Zeiten der Kreuzzüge mehr byzantinische Mönche gab, die gegen den Islam geschrieben haben, als Janitscharen in der türkischen Armee.

nahmung des „muslimischen Volksgeistes und –lebens“ für ihre politischen Ideen durch die Akteure (Rizvić 1971, 74).<sup>135</sup>

Zusätzlich zu den eigenen Darstellungen wurden in *Behar* noch Übersetzungen ausländischer Texte, die sich der gleichen Problematik widmeten, veröffentlicht: u.a. der Brief des osmanischen Schriftstellers und Theologen Admed Midhata (*Behar* 5/1900). Den Hintergrund der Debatte bildeten zwei Artikel mit dem Titel ‚Islam‘, erschienen im Pariser *Journal* (21. und 28. März 1900) von dem Franzosen Gabriel Hanotaux. „Kad sam uzeo čitati članak“, schrieb Midhata, „mislio sam, da je cienjeni akademik u svojoj razpravici načinio paralelu, prispodobu izmedju Islama i Kršćanstva.“<sup>136</sup> Aber beim weiteren Lesen habe er feststellen müssen, dass der Autor sich lediglich mit dem politischen Aspekt der beiden Religionen, nicht jedoch mit dem Glauben, auseinandergesetzt habe. Hanotaux widmete sich vor allem der Frage nach der Vorherbestimmung und der Freiheit des Willens im Islam; er bezeichnete den Anthropomorphismus im griechischen Glauben als einen „vjera života i rada, akcije, po kojoj čovjek junak (heroj) po svojim djelima može da postane Bog“ (*Behar* 5/1900).<sup>137</sup> Dies hielt Midhata jedoch für eine naive Ansicht, denn er kenne, so schrieb er, kein Beispiel aus der Weltgeschichte, in der ein Mensch durch sein Handeln zu Gott werde (abgesehen von alten heidnischen Religionen, in denen Menschen auf eine gottesgleiche Stufe erhoben werden konnten). Indem Midhata im Anschluss Hanotaux’ Konzept des Christentums und dessen Unterscheidung vom Judentum auseinandernahm sowie die fehlende Unterscheidung zwischen dem „römischen Glauben“, dem „griechisch-östlichen, orthodoxen“ sowie dem „protestantischen“ bemängelte, bewies der Autor sich

---

<sup>135</sup> Vgl. hierzu auch: Kristin Lindemann (2014): „Slawen oder Muslime? Bosnisch-muslimische Intellektuelle zwischen „Blutsbrüdern“ und „Glaubensbrüdern““. In: Tanja Zimmermann [Hrsg.]: *Brüderlichkeit und Bruderzwist. Mediale Inszenierung des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Göttingen, S. 153-168.

<sup>136</sup> Dt.: Als ich angefangen habe den Artikel zu lesen, habe ich gedacht, dass der geachtete Akademiker in seiner Erläuterung die Parallelen zwischen dem Islam und dem Christentum gefunden hat.

<sup>137</sup> Dt.: Glauben voller Leben und Aktion, in welchem der menschliche Held durch sein Handeln Gott werden kann.

als der bessere Kenner der Religionen: „A što se tiče mene, ja ću, uzpoređujući Islam sa kršćanstvom, označiti, šta je kršćanstvo“,<sup>138</sup> konnte er sich nicht als abschließende Spitze verkneifen (ebd.).

Gleichzeitig idealisierte Midhatas Text den islamischen Glauben jedoch stark. Der Islam sei leicht zu definieren, da er zwar nicht mehr die Einheit repräsentiere, für die er in der Anfangszeit stand – doch „nijedna muslomska sekta ne smatra drugu tako protivnom, oprečnom i neprijateljskom, kao što to čine ona tri najveća ogranska kršćanstva između sebe.“<sup>139</sup> Im Islam gäbe es kein Schisma, keine Häresie und keine Geistlichkeit; im Islam besäße auch niemand das Recht, die Art und Weise seines Denkens anderen aufzudrängen (ebd.). Daher sei im Islam auch der Gläubige niemandem anderen als Gott gegenüber verantwortlich.

Gerade mit diesen direkten Vergleichen zwischen Islam und Christentum als Glauben bzw. zwischen der islamischen und christlichen Kultur kämpften die Autoren von *Behar* für die Anerkennung ihrer Religion im Westen. Sie präsentierten sich mit viel Detailwissen und guten Kenntnissen beider Welten und versuchten durch das Anführen von Quellentexten, Gelehrtenmeinungen und wohlformulierten Argumenten zu überzeugen. So ermöglichte die Zeitschrift den Herausgebern, mit ihrer Literatur eine zentrale Stellung im islamischen Modernisierungsdiskurs einzunehmen, auch wenn die Zusammenarbeit innerhalb der Redaktion immer wieder von den unterschiedlichen Vorstellungen Osman Nuri Hadžić' und Safvet beg' Bašagić getrübt wurde. So schrieb Hadžić 1900 in einem offenen Brief an die Redaktion von *Behar* („Zadaća ‚Behara‘“ (Die Aufgabe ‚Behars), *Behar* 13/1900), dass er sich eine Zeitung gewünscht hatte – und dies ursprünglich so auch mit Edhem Mulbadić geplant hätte –, die sich stärker ihrer pädagogischen Aufgabe als gesellschaftliches Vorbild, z.B. mit Hilfe didaktischer Texte widme – und weniger der reinen schönen Literatur. Diese Zeitung sollte Gedanken, Abhandlungen und Erklärungen über den Islam und seine Zukunft drucken sowie „Artikel über Bildung, Moral, Lehren“; außerdem „alles aus

---

<sup>138</sup> Dt.: Mir scheint es, man sollte, wenn man Islam mit dem Christentum vergleicht, auch das Christentum kennen.

<sup>139</sup> Dt.: nicht eine muslimische Sekte betrachte die andere so konfliktrichtig, so feindselig, wie es die drei größten Zweige des Christentums untereinander tun.

der arabischen Literatur, besonders über die modernen Institutionen, neuzeitliche Einrichtungen, Innovationen in der gesellschaftlichen Ordnung, über verschiedene Entwicklungen, Geschäfte, über neue Wissenschaft“, weiter über „neue Gesetze, über neue Staatsordnungen, über das System und die Zusammensetzung der Staatsordnung, über verschiedene Regierungssysteme, über die Wirtschaft und Industrialisierung, Ökonomie, über Unterrichtsmethoden, über die Entwicklung des Unterrichtes und der modernen Schule“ (Rizvić 1971, 53). „[...] Tko pak zna“, schrieb er weiter „i ko se u tome okušao nek piše liepu sa moralnom tendencijom pripoviest i novelu, pjesmu i dramu [...]“<sup>140</sup> (*Behar* 13/1900, zitiert nach Rizvić 1971, 53). Bašagić wünschte sich jedoch vor allem mehr Raum für die ‚slawische Volkstradition‘, sein Hauptinteressengebiet, besonders für Gedichte – auch wenn nach Hadžić’ Aufruf zahlreiche Leserbriefe die Redaktion von *Behar* erreichten: „Volimo lijepih narodnih pripovjedaka nego pjesama“<sup>141</sup>, forderte ein Leser in ‚Naše poruke‘ (Unsere Mitteilungen, *Behar* 15/1900, zitiert nach Rizvić 1971, 58). Eine zweite stimmte ihm zu: „Pjesma makar da je narodna, ipak u njoj nema ništa, ni prave pouke ni događaja kakve“<sup>142</sup> (*Behar* 17/1900, zitiert nach Rizvić 1971, 58). Andere argumentierten aber auch, dass die Lehren ruhig „mit ein wenig mehr Poesie“ vermittelt werden könnten: „Svakako se more više naučiti kad se vidi recimo konac života jednog lašca, nego li kad se jednostavno kaže: ne valja lagati, to je grijehota i t.d.“<sup>143</sup> (*Behar* 2/1900, zitiert nach Rizvić 1971, 59).

---

<sup>140</sup> Dt.: [...] Wer weiß, wer sich darin versuchen wird eine schöne, moralische Erzählung oder Novelle zu schreiben, ein Gedicht oder ein Drama.

<sup>141</sup> Dt.: Wir wollen lieber Volksgeschichten als Lieder.

<sup>142</sup> Dt.: Im Lied, selbst wenn es ein volkstümliches ist, gibt es keine wahren Lehren oder irgendwelche Ereignisse.

<sup>143</sup> Dt.: Man kann mehr lernen wenn man, sagen wir mal, das Ende des Lebens eines Lügners sieht, als wenn einem einfach jemand sagt: nicht lügen, da ist falsch und so weiter.

## 5. Islam und Modernisierung in der Literatur der *napredni muslimani*

Um ihn herum sitzen seine Enkel, friedlich halten sie die Bücher in den Händen, statt mit dem Schwerte schmücken sie sich mit der Wissenschaft, mit der scharfen Feder bewaffnet ziehen sie in den grimmigen Kampf.

(Rizabeg Kapetanović)

Die Arbeit in den Zeitungsredaktionen reichte der Mehrheit der Intellektuellen in jenen Jahren jedoch nicht. Auch wenn besonders *Behar* für die Publikation aller möglichen Formen der literarischen Beschäftigung offen stand, brauchten vor allem die Prosa-Autoren wie Mulabdić, Hadžić und Milićević mehr Raum für die Formulierung ihrer Gedanken. Daher erschienen in jenen Jahren weitere Essays, kurze Erzählungen und vor allem auch Romane, in denen die Inhalte des Modernisierungsdiskurses besprochen und künstlerisch verhandelt wurden.

### 5.1 Wissen(schaft) und Islam bei Osman Nuri Hadžić: Der Islam und die in ihm angelegte Aufklärung

Osman Nuri Hadžić veröffentlichte den Großteil seiner wissenschaftlichen Essays in den verschiedenen Zeitungen, für die er im Laufe seines langen Lebens arbeitete. Nur zwei, *Islam i kultura* (Islam und Kultur, Zagreb 1894) sowie *Muhamed a.s. i Koran. Osvrt na historiju islamske kulture* (Mohammed, er ruhe in Frieden, und der Koran. Ein Rückblick auf die islamische Kulturgeschichte. Belgrad 1931), erschienen in Buchform.<sup>144</sup>

<sup>144</sup> Beide wurden sowohl in Bosnien-Herzegowina als auch im Ausland überaus kontrovers, man könnte auch sagen: negativ, diskutiert. Ivan Pederin beschreibt, wie besonders *Muhamed a.s. i Koran* von den Kritikern zerissen wurde: „In der Besprechung der ersten Auflage seines Buches ‚Muhamed a.s. i Kur’an‘ warf ihm (Hadžić, Anm. d. Verf.) A. Adil Čokić miserable Behandlung des Stoffes, Fehler und Fehlschlüsse sowie ungebührliche und wissentliche Sinn-

Besonders ersteres ist in Hinblick auf die hier untersuchte Thematik interessant. Ausschlaggebend für das Entstehen des Textes, den Hadžić nach fünf Jahren an der *šerijatska sudačka škola* anfertigte (Hadžić 1894, III), war ein Artikel mit dem Titel ‚Islam i njegov uticaj na duševni i kulturni napredak naroda mu‘ (Der Islam und sein Einfluss auf den geistigen und kulturellen Fortschritt seiner Völker, in: *Letopis matice srpske* 1892) des Serben Milan Nedeljković. Nedeljković sagte in dem Artikel, laut Hadžić, dass die dem Islam angehörigen Völker keine „Zivilisation“ besäßen und dass die Muslime im Einklang mit den Lehren des Islams auch keine Zivilisation anstrebten (Hadžić 1894, IV). Hadžić’ Ziel war es, nur auf der Grundlage des Korans und von ihm ausgewählten historischen Fakten den Islam zu verteidigen und ihn vor den Angriffen aus dem Ausland zu schützen, denn

Nerazumnija je pako stvar ne odgovoriti na takove napadaje, koji jednu vjeru bacaju u blato; ne braniti vjeru od takovih napadaja, jest dapače grijeh tako velik, da se ne može oprostiti (Hadžić 1894, III).<sup>145</sup>

---

entstellungen bei der Übersetzung arabischer Begriffe vor. *O. Nuri Hadžić* habe u.a. geschrieben, daß bei der Kaaba in Mekka ein Felsen stehe, den die Hodschas auch heute noch erklimmen; dieses sei ebenso falsch wie die Angabe, Fatima, die Tochter Muhameds (sic), sei Omars, des späteren zweitens Kalifens, Schwester gewesen. Auf diese Weise hatte er ihn als ziemlich unwissend in den Fragen der islamischen Religion beschrieben und beim Leser den Eindruck hervorrufen können, daß die islamische Geistlichkeit längst nicht so ungebildet sei, wie der Autor sie darstelle. Sodann wies *Čokić* darauf hin, daß *Hadžić* „den großen und verdienstvollen Hazret-i Ali (den Schwiegersohn Mohammeds und vierten Kalifen) der Beteiligung an der Ermordung Hazret-i Osmans (des dritten Kalifen)“ und den Propheten Mohammed des Konkubinats beschuldigt habe: ‚In der Tat muß man diesen Mann zur Schia (hier wohl im Sinne von „Ketzer“ zu verstehen, denn sonst ist diese Behauptung völlig unsinnig) rechnen‘“ (Pederin 1985, 203f.).

<sup>145</sup> Dt.: Die Unvernunft ist nicht verantwortlich für die Angriffe, die einen Glauben in den Schmutz ziehen; aber einen Glauben nicht vor diesen Angriffen zu schützen, dies wäre ein so großer Fehler, dass er nicht entschuldigt werden kann.

*Islam i kultura* begann mit einem Vorwort, das den Titel *Mukadime*<sup>146</sup> trug und als solches schon eine Orientierung an der Wissenstradition im Islam ausdrückte. Anschließend folgten die einzelnen Kapitel, u.a. I. Osten und Westen; II. die Araber vor Mohammed; Mohammed und sein Leben; III. der Koran und sein Inhalt; IV. die vier rechtgeleiteten Kalifen; VI. der Niedergang der arabischen Kultur; VII. die Wirkung des Islams auf die Türken; VIII. Fatalismus und Gottes- und Menschheitsbegriff im Islam. In ihnen ging Hadžić chronologisch (wenn auch nicht strikt historisch, sondern sich immer wieder auf den Artikel von Nedeljković beziehend) durch die Geschichte des Islams, beschrieb dessen Hochkultur, seinen Einfluss beispielsweise auf Spanien und andere Kontaktzonen sowie die Kriegs- und Baukunst, die Dichter, Philosophen und Ärzte. Als roter Faden zog sich durch all diese Kapitel der Versuch zu zeigen, wie der Islam zum Lernen auffordere und Wissenschaften fördere:

Čovjek, koji poznaje obću i napose islamsku povjest, islamske ustanove i propise, stanje (in Spanien, Anm. d. Verf.) prije i poslije Islama, znati će, da Islam štiti i zagovara kulturu i umni napredak, znati će, da je pojava Islama pogodno djelovala na razvitak uma čovječjega (Hadžić 1894, 2).<sup>147</sup>

Besonders die von Nedeljković geäußerten Vorwürfe, „da se je Islam preživio, da je daleko zaostao iza hrišćanske vjere, jer ‚kardinalne pogreške i mane njegove, vjerska intolerancija i fanatizam, bezuslovno

---

<sup>146</sup> Die *Muqaddimah* wurde 1377 von dem nordafrikanischen Historiker Ibn Khaldun verfasst und ist eine frühe Universalgeschichte. Einige sehen es auch als das erste Werk überhaupt über die Geschichtsphilosophie sowie die Philosophie der Geisteswissenschaften. Die *Muqaddimah* behandelt darüber hinaus islamische Theologie, politische Theorie und Naturwissenschaften. Eigentlich als Vorwort zu seiner geplanten Weltgeschichte gedacht, wurde es aber bereits zu seinen Lebzeiten als ein eigenständiges Werk betrachtet.

<sup>147</sup> Dt.: Derjenige, der die allgemeine und besonders die islamische Geschichte, islamischen Institutionen und Bestimmungen, den Zustand (in Spanien, Anm. d. Verf.) vor und nach dem Islam kennt, der wird wissen, dass der Islam die Kultur und den intellektuellen Fortschritt schützt und befürwortet, der wird wissen, dass das Erscheinen des Islams sich günstig auf die Entwicklung des menschlichen Verstandes ausgewirkt hat.

vjerovanje u božanstveni autoritet koranov, predestinacija i fatalizam, mnogoženstvo i haremski život pa odobravanje ropstva upropašćuju njegove narode“<sup>148</sup> (ebd., 7), versuchte Hadžić zu widerlegen, indem er nicht nur die (positiven) Entwicklungen aufzeigte, die die Länder des Ostens seit dem Einzug des Islams durchgemacht hatten, sondern zudem auch den Aufbau des Korans erklärte: das Heilige Buch bestehe aus „stotina i četrnaest sura“, unterteilt in „šest hiljada šest stotina i šestdesetšest ajeta“<sup>149</sup>, ebd., 17), die *hadithen* (ca. zwölftausend, ebd., 24), die *igjmai umet* (Gelehrtenmeinungen) und die sog. *kijasi fukaha*,<sup>150</sup> die Analogien zu bereits existierenden Fragestellungen – wobei der Koran „uvijek ostaje pravi pravcati izvor i temelj Islama“<sup>151</sup> (Hadžić 1894, 25). Er beschrieb die Zeit der vier ersten, der sog. ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen (ebd., 28f.), und die ersten islamischen Herrscher, die ihren Untertanen aller Konfessionen Glaubensfreiheit gewährten (ebd., 32f.). Besonders Bagdad, das in jener Zeit „zwei Millionen Einwohner“ und „Zehntausend Moscheen“ zählte, entwickelte sich unter dem Einfluss des Islams zu einem Zentrum des Gelehrtentums, „to su bili filozofi, liječnici, pjesnici, graditelji, historici – zastupnici znanosti svake ruke, dok su opet razni javni zavodi krasili grad i pronosili ime svojemu osnivaču“ (ebd., 41).<sup>152</sup> Das zwölfte Jahrhundert sei darüber hinaus eine Zeit der „sloboda i jed-

<sup>148</sup> Dt.: dass sich der Islam überlebt habe, dass er weit hinter dem christlichen Glauben zurückgeblieben sei, denn „der Kardinalfehler und seine Irrtümer, die Intoleranz des Glaubens und der Fanatismus, der bedingungslose Glauben an die göttliche Autorität im Koran, an Vorbestimmung und Fatalismus, an Polygamie und das Haremsleben bis hin zum Sklaventum verdarben seine Völker“.

<sup>149</sup> Dt. Einhundertvierzehn Suren; sechstausendsechshundertsechundsechzig Versen. Teil I bis III spreche dabei von Gott und seiner Macht, Teil IV bis VIII über Gottes Propheten Mohammed, der IX. Teil über die Wahrheit und den wahren Glauben, der X. über gute und schlechte Taten und das Leben nach dem Tod, der XI. über die Endlichkeit der Welt, der XII. über das Opfern, Teil XIII über Gebote und Verbote usw., vgl. Hadžić 1894, 17f.

<sup>150</sup> Die sog. „logischen Analogien“, eine der vier Säulen des (sunnitischen) islamischen Rechts.

<sup>151</sup> Dt.: immer die wahre und wahrhaftige Quelle und Grundlage des Islams bildet.

<sup>152</sup> Dt.: das waren Philosophen, Mediziner, Dichter, Architekten, Historiker – Vertreter jeder Wissenschaft, während zahlreiche öffentliche Institute die Stadt zierten und den Namen ihres Gründers verbreiteten.

nakost“ (dt.: Freiheit und Gleichheit) gewesen (ebd., 35), als Europa, besonders das Christentum, sich noch in einem Zustand der Barbarei befand:

Mi gazimo u dvadeseti vijek, pa dok znamo, da su pred osam i deset stogodišta evropski vladari stanovali pravo rekući u čumezima, u drvenjarama, a narod čamio u divljačtvu i nerazvijenosti – Arabi utvrđivši se u Španiji, započmu svoj prosvjetljujući, napredni život. Kako god halife, poglavice pravovjernih, u Aziji, tako i kordovski odlikovaše se kao zaštitnici nauke, a bili su nevidjenim primjerom finoće, koja se je sukobljivala s tadanjom o poznijom surovošću u Evropi. Pod njihovom upravom Kordova na vršku svoga cvjetanja dičila se sa više nego dvije stotine hiljada kuća a više nego milijun žitelja. Po zahodu sunca čovjek se je mogao šetati po njoj deset milja pravom cestom, sve kroza svjetlost uličnih fenjera. A sedam stotina godina poslije toga nije bilo ni jednog jedinoga u Londonu! Ulice su bile lijepo kaldrmisane, dok na nekoliko stotina godina iza toga Parizom nisi mogao proći za kišna vremena! Drugi gradovi, Granada, Sevilla, Toledo – natjecali su se s Kordovom u tomu. Sjajne palače halifske s prezirom su gledale na sirotne kolibice evropskih vladara, a njihova izgradnja, ukras vanjski i nutranji, sjaj i ljepota – to su bili poput dvorova iz Tisuć i jedne noći, što ih je ikada vruća ljudska mašta stvorila. Laštilo se mramor i mozaik, zlato i bjelokost. Pa ona razkošna uredba po njima, najdivnije i najromantičnije mnogobrojne bašće, sve te zgrade i gradovi svjedočili su i svjedoče o savršenom umjetničkom i civilizovanom ukusu (ebd., 43).<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Dt.: Wir betreten das zwanzigste Jahrhundert, aber, wie wir alle wissen, vor acht oder zehn Jahrhunderten lebten die europäischen Herrscher in Bruchbuden, in Holzhäusern, und das Volk dämmerte in Barbarei und Unterentwicklung vor sich hin – als die Araber sich in Spanien fest ansiedelten, begann ein aufgeklärtes, fortschrittliches Leben. Wie dem auch sei, der Kalif, das Oberhaupt der Gläubigen, hob sich sowohl in Asien als auch in Cordoba als ein Beschützer der Wissenschaft, als ein bislang unbekanntes Beispiel der Finesse ab, der sich mit der damaligen und späteren Rohheit in Europa stritt. Unter seiner Verwaltung gelang die Stadt Cordoba zur Spitze ihrer Blüte, erreichte mehr als Zweihunderttausend Häuser und mehr als eine Millionen Einwohner. Bei Sonnenuntergang

Darüber hinaus hätten die spanischen Städte über eine überdurchschnittlich große Anzahl an Schulen verfügt; und auch Musik, Grammatik, Rhetorik, Poesie, Medizin und andere Bereiche des menschlichen Wissens befanden sich damals auf der höchsten Stufe in Europa, sogar Hochschulen wurden gegründet – und dies nicht nur für Männer: Hadžić betonte, dass auch die Frauenbildung gezielt gefördert wurde.<sup>154</sup> Diese Aufzählung sollte vor allem als Gegenbeweis zu dem von Nedeljković geäußerten Vorwurf dienen, dass „vjera ubija škole“<sup>155</sup> – zumindest, wenn es den islamischen Glauben betreffe (ebd., 43f.). Das Zeitalter des Fortschritts sei, im Gegenteil, in Spanien erst nach dem Ende der arabischen Herrschaft, besonders unter dem Einfluss der Inquisition, beendet worden (ebd. 51).

Im siebten Kapitel, über den Einfluss des Islams auf die Türkei, nahm Osman Nuri Hadžić erneut direkten Bezug auf Milan Nedeljković. Der Serbe Nedeljković, schrieb Hadžić, sehe unter den Türken nur Barbaren und Wilde, denn „Islam ubija kulturu i podivljava svoje sledbenike“

---

konnte man entlang ihrer zehn Meilen befestigten Straßen spazieren, immer unter dem Licht von Straßenlaternen. Sieben Jahrhunderte später gab es nicht mal eine einzige [Lampe] in London! Die Straßen waren schön gepflastert, während man einige Jahrhunderte später nicht durch Paris bei schlechtem Wetter laufen konnte! Andere Städte, Granada, Sevilla, Toledo – konnten mit Cordoba mithalten. Die glanzvollen Kalifen-Paläste blickten mit Verachtung auf die armseligen Hütten der europäischen Herrscher, denn die Bauwerke [der Kalifen], ihre Innen- und Außendekorationen, der Glanz und die Schönheit – waren wie Paläste aus Tausendundeiner Nacht, von irgend einer glühenden menschlichen Einbildungskraft entworfen. Polierter Marmor und Mosaike, Gold und Elfenbein. Und eine prächtige Ordnung in ihnen, alle Gebäude und Städte umgeben von den schönsten und romantischsten Gärten, die von künstlerischem und zivilisierten Geschmack zeugten.

<sup>154</sup> Hadžić setzte sich immer wieder für die Gleichstellung von Mann und Frau ein: In *Feredža und Fez* (Schleier und Fez) stellte er Frauen auf die gleiche Stufe wie Männer, denn „im Islam gelten alle religiösen, soziale und legislative Prinzipien gleichermaßen für Männer und Frauen. Der Glaube an Gott, die Gebete, das Fasten, das Spenden von Almosen werde von Frauen ebenso wie von Männern verlangt“. Dies sei die Grundlage von Gleichberechtigung in allen (legalen) Aktivitäten (vgl. Karić 2002, 427).

<sup>155</sup> Dt.: der Glauben die Schulen töte

(ebd., 54).<sup>156</sup> Diese Annahme resultiere daraus, so Hadžić, dass dieser „„učeni’ Srbo pomiješao pojmove Islama kao vjere i Turke kao narodnost – što inače treba najstrožije jedno od drugoga lučiti““ (ebd.).<sup>157</sup> So klar hatten bislang nur wenige die geforderte Trennung von Religion und Nationalität formuliert, mit Ausnahme von Mehmed beg Kapetanović’ „baška vjera, baška narodnost“. Die muslimischen Bosnier mit den Türken gleichzusetzen, wäre, als würde man die Serben verantwortlich für das ganze Christentum machen, erklärte Hadžić entschieden (ebd., 54f.).<sup>158</sup>

Der 1903 veröffentlichte Artikel *Islam i prosvjeta* (Islam und Aufklärung) kann als prägnante Zusammenfassung von *Islam i kultura* bezeichnet werden. Er beginnt mit dem *hadith* „Vjera je razum“<sup>159</sup> und unterstützt diesen noch mit einer Sure, welche die Muslime anweist, an nichts zu glauben, das sie nicht wissenschaftlich überprüfen können: „Und geh nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast! Gehör, Gesicht und Verstand, – für all das wird [dereinst] Rechenschaft verlangt“ (Sure 17, Vers 36). Anschließend führte Hadžić Aussagen der vier großen Imame an, u.a.:

Ne podražavajte slijepo onome što ja tvrdim. Razmislite i provjerite moje dokaze i zakonske razloge, jer u teološkim i

---

<sup>156</sup> Dt.: der Islam tötet die Kultur und verwarlost seine Anhänger.

<sup>157</sup> Dt.: dieser ‚gelehrte’ Serbe die Begriffe Islam als Glauben und Türkisch als Nationalität miteinander vermische, welche strengstens voneinander getrennt gehören.

<sup>158</sup> Es folgt eine lange, polemische, unter dem Einfluss von Ante Starčević stehende Passage über die Unterschiede zwischen dem Christentum und dem Islam, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. An dieser Stelle kritisierte Hadžić auch die ganzen „Unwahrheiten“, die in fremdländischen Literaturen „od Muira, Sprengera, Nöldecka, Kremera i drugih“ über den Islam verbreitet werden. All diese Werke seien „napisana [...] sa zapadnoga gledišta“ (dt.: geschrieben aus dem westlichen Blickwinkel; Hadžić 1894, 81).

<sup>159</sup> Dt.: Glaube ist Verstand

pravnim pitanja nije dopušteno slijepo pristajanje uz drugoga (Imam Šafi, in: Hadžić 1903, 3).<sup>160</sup>

Zusätzlich zählte er zahlreiche Surenfragmente und *hadithe* auf, die sich diesem Thema widmen. „Nauka je ideal Muslimana i oni je moraju primiti i prigrliti, pa makar dolazila iz usta jednog bezbožnika“;<sup>161</sup> „Sveta je dužnost svakog muslimana i muslimanke da znanje traži pa makar i u Kini“<sup>162</sup> sowie „Naučni ljudi produžuju misiju božijih poslanika“<sup>163</sup>. Doch besonders der Ausspruch „Jedan učen čovjek vrijedi više nego sedamdeset bogomoljaca, a jedna naučna istina više od stotinu molitava“<sup>164</sup> (Hadžić 1903, 5) beinhaltete die ganze Überzeugung des Autors.

Auf den nächsten Seiten beschrieb Hadžić dann abermals die bedeutendsten islamischen Gelehrten und die großen Zentren der islamischen Bildung (Bagdad, Damaskus, Basra, Medina im Osten, Cordoba, Granada, Toledo und Sevilla im Westen, Hadžić 1903, 6), die „einige Jahrhunderte lang den Mittelpunkt der islamischen Bildung, Wissenschaft und Künste“ bildeten (ebd.). Besonders auch am Beispiel der früh etablierten Übersetzertradition Bagdads versuchte Hadžić die (vergangene) Wissenstradition der islamischen Welt und ihre einstige Modernität darzustellen: hier wurde das Wissen aus allen zugänglichen Ländern und Literaturen gesammelt und ins Arabische übersetzt, miteinander verglichen und überarbeitet. Erneut schilderte er auch, wie Hakam II. im zehnten Jahrhundert das moderne Wissen mit nach Spanien brachte und für eine einzigartige Hochkultur in Westeuropa sorgte. Unter seiner Herrschaft, so Hadžić, entstand ein Reich der Toleranz, des Fortschrittes und der Spracheinheit zwischen Muslimen, Christen und Juden (Hadžić 1903,

---

<sup>160</sup> Dt.: Ahmt nicht blind nach, was ich behaupte. Denkt nach und überprüft meine Aussagen und Auslagen der Gesetze, denn in theologischen und Rechtsfragen ist das blinde Festhalten an anderen nicht erlaubt.

<sup>161</sup> Dt.: Bildung ist das Ideal der Muslime und sie muss bewahrt und umarmt werden, auch von den Gottlosen.

<sup>162</sup> Dt.: Es ist die heilige Pflicht jedes Muslims und jeder Muslima, Bildung zu suchen und sei es in China.

<sup>163</sup> Dt.: Die Gelehrten verbreiten die Mission Gottes an ihre Anhänger.

<sup>164</sup> Dt.: Ein gelehrter Mensch ist mehr wert als siebzig Fromme und eine wissenschaftliche Wahrheit mehr als hundert Gedichte.

8f.). Das Beispiel der Scharia, die aus einem dreihundertjährigen Prozess der ständigen Hinterfragung und Entwicklung entstanden war, belegte für ihn darüber hinaus die Bedeutung der wissenschaftlich-philosophischen und auch kritischen Diskussion über religiöse und gesellschaftliche Fragen im Islam – das *idjtihad*, das wieder fest in die Glaubenslehre und – praxis etabliert werden müsse.

Beide Werke waren somit detaillierte Abhandlungen des eingangs beschriebenen Konzeptes, die Leser mit der Wissenschaftstradition in der islamischen Welt vertraut zu machen, um ihnen zu zeigen, dass die naturwissenschaftliche Forschung, die Lehre der Mathematik, Philosophie und Medizin, der Literatur und Musik usw. keine westlichen Erfindungen seien, sondern eine genuin islamische Tradition aus dem Goldenen Zeitalter der islamische Expansion waren.<sup>165</sup> Dabei scheute sich Hadžić nicht, auf unterschiedliche Glaubens- und Denkrichtungen zurückzugreifen, die in der islamischen Ideengeschichte in Konkurrenz zueinander standen und stehen: Je nachdem, was sich als Argument in einer spezifischen Fragestellung am besten eignete, setzte er, ebenso wie andere islamische Modernisierer, „die islamische Philosophie, den klassischen Islam oder den islamischen Purismus wahlweise ein, so daß [oftmals] kein einheitliches islamisches Bezugssystem ihres Gedankengebäudes zu finden ist“ (Kürşat 2003, 429). Auch Hadžić zitierte bei Bedarf beispielsweise sowohl aus sunnitischen wie auch aus schiitischen Quellen.

Doch diese religionstheoretischen Werke machten nur einen kleinen Teil von Osman Nuri Hadžić' literarischer Arbeit aus. Er entdeckte Anfang der 1890er Jahre ein anderes Genre für seine Modernisierungsmission: den Roman. Dieser bot ihm mehr Raum für die Formulierung seiner Überzeugungen als die Essays und die Zeitungsartikel und sagte ihm durch die größere thematische und sprachliche Freiheit stärker zu als das Gedicht. Zusammen mit seinem Studienkollegen und Freund, dem herzegowinischen Katholiken Ivan Aziz Milićević, verfasste Osman Nuri

---

<sup>165</sup> Elçin Kürşat hat diese Taktik ebenfalls geschildert, in ihrem Fall am türkischen Beispiel: Noch heute stehe „in den türkischen Schulbüchern eine düstere Schilderung der wirtschaftlichen und kulturellen Lage im mittel-alterlichen Europa einer glänzenden islamischen türkischen Kultur gegenüber“. Der Westen, so wird der Gedanke fortgesetzt, verdanke „seine Entwicklung der Berührung mit dem Orient in den Kreuzzügen“ (Kürşat 2003, 371).

Hadžić unter dem Pseudonym Osman-Aziz zahlreiche kurze Romane, Erzählungen und Satiren, die sich fast ausschließlich der Etablierung einer Kultur des kritischen Denkens widmeten. Besonders die Bildung, hier meist konkret die Schulbildung, stand im Mittelpunkt ihrer literarischen Werke. Der türkische Modernisierer Ali Suavi, eines der Vorbilder Osman Nuri Hadžić', hatte bereits festgestellt, dass „die meisten Menschen im Lande“, d.h. im Osmanischen Reich, nicht wüssten, „was Bildung ist und wozu sie dient. Solange man ihnen dies nicht klar macht, schadet die herrschende Meinung über Bildung im Staat mehr als dass sie nützt“ (Ali Suavi, zitiert nach Kurt 1989, 60). Wenn man unter Bildung nur Auswendiglernen verstehe, „kann im Staat keine Industrie und keine Technik entstehen. Wenn es sogar so ist, dass man Bildung nicht zur Ausbildung beruflicher Fertigkeiten, handwerklicher Tätigkeiten und zur Herstellung von Dingen plant, sondern um (als Beamter) von der Staatskasse Gelder zu kassieren, kann nie ein Fortschritt erzielt werden“. Suavi war überzeugt, dass die „Quelle des Bildungswesens“ bereits in den Grundschulen liege: „Wenn uns die Grundschulbildung gelingt, dann wird jeder von Anfang an begreifen, was Bildung bedeutet und wozu sie dient“ (ebd.). Genau hier setzten Osman-Aziz an.

## 5.2 Osman-Aziz' bildende Geschichten

Das Buch ist, so sagen die Gelehrten, der wichtigste und beste Freund des Menschen. Auch wer arm und ohne Macht ist, könne durch Lernen und das angesammelte Wissen zu jemand werden (Osman Nuri Hadžić).

Die Auseinandersetzung mit den Themen Wissenschaft, Bildung und Fortschritt bildete die Basis einer vollkommen neuen Art der Literatur bei den Muslimen in Bosnien-Herzegowina: es entstanden die ersten Erzählungen und kurzen Romane im Stil des Realismus. Sie waren die praktische Umsetzung der in *Behar* formulierten Überlegung, dass man mehr daraus lerne, das „Lebensende eines Lügners zu sehen“, als wenn jemand lediglich schreibt: „Du sollst nicht lügen“ (*Behar* 2/1900, zitiert nach

Rizvić 1971, 59). Der Roman bot hierfür, im Gegensatz zu den Zeitungen, vor allen Dingen mehr Raum: philosophische und soziologische Ideen konnten noch detaillierter ausgedrückt werden, Gedankenspiele konnten ausformuliert und künstlerische Welten erschaffen werden, „deren imaginärer Charakter die Leserphantasie stimuliert, ohne deshalb den authentischen Wirklichkeitsbezug zu verlieren“ (Alt 2001, 250). Gleichzeitig statuierte die Hinwendung zur Prosa per se bereits „eine Art Programm“ (Begemann 2007, 7): Prosa symbolisierte eine Abwendung vom formellen und auch inhaltlichen Korsetts der traditionellen osmanischen Dichtung und gleichzeitig eine Orientierung an der westeuropäischen literarischen Moderne (Džanko 1985, 67f.). Die bosnischen Autoren zeigten sich jedoch vor allem fasziniert von der Realitätsnähe, die im Roman suggeriert werden konnte, sowie von der Möglichkeit, drängenden Fragen, beispielsweise die Fehlentwicklungen innerhalb der islamischen Gelehrten- und/oder Oberschicht, im Zusammenhang konkreter Beispiele zu verhandeln.<sup>166</sup> Auch Prosa-Satiren, oft nur wenige Seiten lang, entstanden in jenen Jahren und setzten den in *Bošnjak* und *Behar* geführten kritischen Diskurs über mangelnde Bildung sowohl auf Seiten der Lehrer als auch – daraus resultierend – auf Seiten der Schüler anschaulich um. Die zum Teil heftige Kritik wurde dabei „moralisch abgesichert“ (ebd., 262) durch den erzieherischen Auftrag, den der jeweilige Autor zu erfüllen versuchte.

In Bosnien war Edhem Mulabdić einer der ersten unter diesen neuen Prosa-Autoren: detailgetreu erzählt sein bekanntestes Buch *Zeleno busenje* (Grüner Rasen, Zagreb 1898) anhand der kleinen Stadt Maglaj die Geschichte von Aiša und Ahmet: Der Sohn des angesehenen Omer efendija, ein höflicher und gebildeter junger Mann, der bereits die *rušdija*

---

<sup>166</sup> Auch wenn die Werke von Osman-Aziz bis heute kaum Widerhall in und außerhalb von Bosnien gefunden haben – und in ihrer Zeit durchaus umstritten waren, – wurde doch auch öffentlich gelobt, dass so wichtige Fragen der muslimischen Gesellschaft endlich erörtert würden und die Bücher von Osman-Aziz so zu einem „Wegweiser“ für junge Bosnier und Hercegoviner werden könnten: Die Muslime sollten trotz des belehrenden Tonfalls und der oftmals mangelnden Objektivität „aber keineswegs einen so gesunden Stoff ablehnen, denn es ist an der Zeit einen neuen Weg zu gehen und sich so zu verhalten, wie es sich für geistig so fähige Menschen, wie sie es sind, auch ziemt“ (Pederin 1985, 195).

abgeschlossen hat, sich für Bildung und Wissenschaft interessiert und nun für die osmanische Regierung arbeitet, verliebt sich in die schöne Aiša. Ihr Vater ist jedoch gegen diese Verbindung. Als Mann der alten Schule lehnt er den aufstrebenden Beamten ab und besteht auf eine klare Trennung zwischen den „pravi Turci“ (dt. den „wahren Türken“), d.h., den bosnischen Muslimen, und den „türkischen Immigranten“ aus dem Osmanischen Reich. Als es zum Aufstand der Bosnier gegen die osmanische Regierung kommt, eskaliert die Situation. Der Roman beschreibt nicht nur den gesellschaftlichen Aufruhr während der Zeit vor und nach dem Berliner Kongress im Jahr 1878, sondern auch die Zweifel und die Melancholie innerhalb der bosnischen Gesellschaft nach der österreichisch-ungarischen Machtübernahme.<sup>167</sup>

Osman-Aziz veröffentlichten hingegen vor allem Kurzgeschichten, die in verschiedenen Zeitungen veröffentlicht wurden, sowie insgesamt sechs Bücher: *Marijanova rana* (Marijans Wunden, 1895), *Pogibija i osveta Smail-age Čengića* (Tod und Sühne von Smail-aga Čengić, 1895), *Bez nade. Pripoviest iz Mostarskog života* (Ohne Hoffnung. Erzählungen aus dem Mostarer Leben, 1895) und *Bez svrhe. Slika iz života* (Nutzlos. Bilder aus dem Leben, 1897). Zusätzlich brachten sie zwei Sammlungen, *Na pragu novoga doba. Pripovijesti* (Auf der Schwelle einer neuen Zeit. Erzählungen, 1896) und *Pripovijesti iz bosanskoga života* (Erzählungen aus dem bosnischen Leben, 1898), heraus.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Auch Osman Nuri Hadžić beschäftigte sich in *Muslimansko pitanje u Bosni i Hercegovini* (Die muslimische Frage in Bosnien und Herzegowina, Zagreb 1902) ausführlich mit diesem Thema und verfasste später, als Reaktion auf die Unabhängigkeitsbestrebungen der bosnisch-muslimischen Oberschicht, noch *Borba Muslimana za versku i vakufsko-mearifsku autonomiju* (Der Kampf der Muslime für Glaubens- und Vakufsautonomie, Belgrad 1938).

<sup>168</sup> Milićević soll in seinen Memoiren mit dem Titel *Nekolike uspomene iz prošlih vremena* (Einige Erinnerungen an die vergangene Zeit, Novi Behar 1933/34) geschrieben haben, dass die Mehrheit der Werke nur von „dem einen oder dem anderen“ verfasst worden seien. Trotzdem habe man sich immer für eine Veröffentlichung unter gemeinsamen Namen entschieden (Bakšić; Rora 1995, 5). Rizvić beschreibt den „realistischen und naturalistischen Aspekt der Prosa von Osman-Aziz, ebenso wie die „intellektuell-didaktischen Aspirationen und die tendenziös-kritische Bestimmung“ als den Einfluss Milićević‘; die tiefen Einblicke in die bosnisch-muslimische Gesellschaft, die „romantisch-emotionale

Bis auf *Pogibija i osveta Smail-age Čengića*, dessen Handlung während der osmanischen Herrschaft spielt und das Leben eines älteren muslimischen Ritter schildert, widmen sich alle Geschichten der Gegenwart. Dies war an sich schon eine Neuheit. Besonders der kurze Roman *Bez svrhe* (Ohne Nutzen, 1897) sowie die Erzählung *Medju dva svieta* (Zwischen zwei Welten, 1896) lieferten tiefe Einblicke in die bosnisch-muslimische Gesellschaft der Jahrhundertwende: Osman-Aziz zeigten nicht nur den wirtschaftlichen Zusammenbruch der konservativen Oberschicht; sie thematisierten auch die Unsicherheit, die die bosnisch-herzegowinische Bevölkerung nach der Machtübernahme durch die österreichisch-ungarischen Truppen ergriffen hatte, die Zweifel an einer Zukunft des islamischen Glaubens beim gleichzeitigen Untergang des osmanischen Mutterlandes, die befürchtete Vernichtung der muslimischen Kultur durch die westliche Übermacht sowie die Schwerfälligkeit der bosnischen Adligen und Geistlichen, sich den Veränderungen anzupassen. Darüber hinaus kritisierten Osman-Aziz in ihren Werken die Emigration der bosnischen Muslime ins Osmanische Reich und die Resignation und Apathie, die die herrschende Klasse, aber auch die jungen Schüler und Studenten ergriffen hatte. Dabei ähnelten sich Mulabdić' und Osman-Aziz' Werke in ihren grundlegenden Forderungen, wobei Mulabdić eher zu motivieren und Osman-Aziz abzuschrecken versuchten (vgl. Braun 1934, 90). „Mit einem Wort“, schreibt Braun, „alles das, was Osman-Azis (sic) dem Leser in ausführlichen – manchmal viel zu ausführlichen – Schilderungen auseinandersetzen, ist weiter nichts, als eine Art ‚Beispiel-sammlung‘ zu dem [...] Ausruf von Bašagić: ‚Wir brauchen Bildung wie Brot!‘“ (ebd., 76).

Auf die Vorwürfe, dass ihre Geschichten „mehr dem kulturellen und politischen Feld ihres Volkes nützen, als dass sie auf den ersten Platz in der literarischen Republik hinaufklettern“ könnten (Sarić 2007, 8), antworteten die beiden Autoren mit programmatischem Kampfgeist: „Šta je slavnije – ili uspješan kulturni i politički rad ili puko ‚prvo mjesto‘ u književnoj republici?“<sup>169</sup> (ebd.).

---

Färbung“ und die Verwendung der Volkssprache als Hadžić' Werk (Rizvić 1998, 135).

<sup>169</sup> Dt.: Was ist ruhmreicher – eine erfolgreiche kulturelle und politische Arbeit oder lediglich der „erste Platz“ in der literarischen Republik?

### 5.2.1 Die bosnischen Muslime zwischen zwei Welten

Die Autoren bauten die Erzählung, nicht zuletzt aus didaktischen Gründen, nach dem Vorbild eines Bildungsromans auf. Als Terminus 1819 von Karl Morgenstern entscheidend geprägt, entstand dieses Romanmodell Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland und war auch hier in seiner Zukunftsorientierung und in seinem Vorgang der poetologischen Selektion und Synthetisierung innovativ: Der Bildungsroman verband Elemente des „überlieferten empfindsamen, komischen und autobiographischen Schreibens“ mit Formen des „Theater- oder Geheimbundromans“. Darüber hinaus strebte er bewusst ein mittleres Schreibniveau an und grenzte sich damit von der feinkünstlerischen Lyriktradition ab (Voßkamp 2009, 199f.).

Inhaltlich wird der Bildungsroman durch die narrative Darstellung des Bildungsweges eines individuellen Charakters bestimmt, der zumeist unter konservativen häuslichen Bedingungen aufwächst und in einer „konfliktreichen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Realität“ (ebd., 119f.) gezeigt wird. Über verschiedene Bildungsstationen, zumeist Jahre der Reise oder anderen Welterkundungen und den damit einhergehenden Begegnungen „mit bisher unbekanntem soziokulturellen Kontexten“ (Gutjahr 2007, 8), gelangen die natürlichen Anlagen sowie die selbständig erworbenen Kenntnisse des Protagonisten gerade durch die Krisenerfahrung zur Ausbildung. Über mehrere Bildungsstationen hinweg durchläuft der Held einen „Selbstreflexions- und Reifungsprozess“, der ihn anerzogene Wertvorstellungen sowie die eigene Orientierung kritisch hinterfragen lässt. Dabei kommt es immer wieder zu spannungsvoller Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen und vor allem auch familiären Umfeld (vgl. ebd.). Dabei stellte der Bildungsroman, im Gegenteil beispielsweise zum Erziehungsroman, „gerade die Herausbildung eigener Absichten und Wertvorstellungen ins Zentrum und betont[e] das Recht auf einen individuellen Lebensentwurf auch gegenüber gesellschaftlichen Normvorgaben“ (ebd.). Gleichzeitig hinterfragte er im großen Maße die bestehenden Pädagogikkonzepte. „Wir können deshalb sagen, dass der Begriff *Bildungsroman* einen Romantypus bezeichnet, bei dem die Auseinandersetzung mit Erziehungsvorgaben und die Entfaltung von Bildungsvorstellungen gattungsbestimmend ist“ (Gutjahr 2007, 13f.).

Es war das von Gottfried Johann Herder (1744-1803) formulierte „Humanitätsideal“, in dem Bildung als Konsequenz der Auseinandersetzung

mit der eigenen Erziehung (ebd., 33) gesehen wurde, das die Mehrheit der Bildungsromane bestimmte; wobei Humanität nicht die „Übernahme einer Idee, sondern aktives Wirken des Lernenden“ bezeichnete und auch das Vermögen, sich neue Bildungsbereiche zu erschließen, implizierte (ebd., 34). Der Bildungsroman entstand in Deutschland als Resultat dieser Entwicklung. Der moderne Mensch wurde zum Schöpfer seiner selbst aufgewertet und von nun an dafür verantwortlich gemacht, durch seine eigene Bildung am „Projekt der kulturellen Fort- und ethischen Höherentwicklung der Menschheit“ aktiv mitzuwirken (ebd.).

Als literarische Gattung vollzog der Bildungsroman damit einen Paradigmenwechsel: In der Literatur wandte sich der Blick nun von der Darstellung historischer Ereignisse im öffentlichen Raum ab und hin zum Individuum und seiner inneren Geschichte (Voßkamp 2009, 120). Durch diese Entdeckung des Privaten rückte aber nicht nur die Geisteswelt des Protagonisten in den Mittelpunkt, sondern auch sein Umfeld und die Gesellschaft, d.h. der Bildungsroman lieferte immer auch ein Abbild des bürgerlichen Lebens und erwies sich dabei als Suche nach Authentizität. Hier näherte er sich in seiner szenischen Darstellungsweise sowie dem verstärkten Gebrauch von mündlicher Rede dem Drama an, was wiederum mit einer Aufwertung des Theaters einher ging.

Osman Nuri Hadžić und Ivan Aziz Milićević, beide exzellente Kenner der europäischen Literaturszene, übernahmen das Konzept des Bildungsromans und adaptierten es für ihre Zwecke: sie erschufen die ersten bosnisch-herzegowinischen *Bildungserzählungen*, in denen sie die in den Zeitungen diskutierten Ideen künstlerisch umsetzten und ausformulierten. Anhand einzelner Protagonisten deklinierten sie verschiedene Lebenswege durch, die ihre Leser zum Nachdenken und Nachahmen anregen sollten. Dafür konzentrierten sich die Autoren in ihren Erzählungen auf den Teil der muslimischen Gesellschaft, den sie aus ihrer eigenen Erfahrung gut kannten. Hier konnten sie genau das *setting* konstruieren, das sie für die Vermittlung ihrer Ansichten benötigten.

In *Medju dva svieta*, 1896 als Teil der Sammlung *Na pragu novoga doba. Pripovijesti* (Auf der Schwelle einer neuen Zeit. Erzählungen) veröffentlicht, wird die Geschichte von Muhamed, dem Sohn eines wohlhabenden Großgrundbesitzers, beschrieben. Aus einer traditionellen mus-

limischen Familie stammend, wird von ihm der klassische islamische Bildungsweg erwartet, um nach dem Abschluss ein *Hodža* zu werden. So besucht Muhamed erst die örtliche *mejtes*, dann die Medresse. Als Jugendlicher hat er jedoch einen Schlüsselmoment, der sich als Wendepunkt der Geschichte erweisen wird: Auf dem Gut seines Vaters findet er eines Nachmittags heraus, dass die leibeigenen Bauern besser Bosnisch lesen und schreiben können als er. Er verlässt die Religionsschule gegen den Willen seiner Eltern und geht nach Istanbul, um in den Medressen des islamischen Mutterlandes die Art von modernem Wissen zu finden, die er sucht. Vergeblich, wie sich herausstellt. Bis er zwei Jungtürken kennenlernt, die ihm die ‚neue Zeit‘ erklären. Nach drei Jahren kehrt Muhamed zurück in seine Heimat und gibt diese Lehren weiter – doch er findet bis zu seinem Tod keine Arbeit und auch keinen Zugang mehr zur bosnischen Gesellschaft.

Die Erzählung beginnt mit der Beschreibung einer Szene: Eine Gruppe von Männern sitzt beisammen. Es ist sehr heiß, sie trinken Kaffee und unterhalten sich oder schweigen. Es herrscht eine generelle Langeweile, die sie alleine durch das Zusammensitzen zu überwinden versuchen: „I to ti je kod nas posao, jer je inače u nas sveti običaj, ništa ne raditi, a još manje – misliti“<sup>170</sup> (Osman-Aziz 1986, 170). Hilmo, der sich nach der Einleitung und einem vollzogenen Perspektivenwechsel als der homodiegetische Erzähler der Binnengeschichte herausstellen wird, nähert sich der Gruppe. Nach einer kurzen Begrüßung stellt einer der Männer fest, dass Hilmo heute ein „melankolik“ (dt.: Melancholiker) sei. Der einführende Erzähler bezeichnet dies als „nova bolest“, als eine neue Krankheit. Doch er meint damit nicht die Melancholie an sich, sondern die seit der Okkupation entstandene Angewohnheit ausländische, „gebildet“ klingende Wörter zu benutzen. Ein Bekannter von ihm verwende sogar so viele Fremdwörter, dass ihn niemand mehr verstünde; dafür sagen jetzt alle über ihn, „[...] da je naučan“ (ebd., 171).<sup>171</sup> Als Hilmo daraufhin den Männern erzählt, warum er betrübt sei – sein Cousin Muhamed war gestorben –, ruft einer aus: „[...] Allah rahmetile!“ (ebd., 172).<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> Dt.: Und das ist bei uns die Arbeit oder unser heiliger Brauch, nichts zu tun und noch weniger zu denken.

<sup>171</sup> Dt.: [...] dass er gebildet sei.

<sup>172</sup> Dt.: Möge Gott ihm Frieden schenken.

Diese eingangs beschriebene Szenerie diente der Verortung der Geschichte und verband Autoren und Zielpublikum. Besonders die Verwendung des Volksidioms sollte der Erzählung einen möglichst realistischen Anstrich geben – damit die später eingefügten, didaktisch motivierten Abweichungen weniger auffielen. Den Leser an seinem Standort abzuholen, war eine wichtige psychologische Strategie im Bildungsroman, der auf den gleichzeitig erlebten Erkenntnisgewinn von Leser und Helden setzte, so dass beide gemeinsam „*durch* den Bildungsroman und dessen ‚richtige‘ Erzählung vervollkommenet“ werden konnten (Voßkamp 2009, 67). Zudem erschufen sich die Autoren durch die Gleichsetzung von Leser und den Zuhörern von Hilmos Geschichte nicht nur einen plausiblen Rahmen für ihre Binnenerzählung; sie konnten sich darüber hinaus auch sprachlich an ihre Leser anpassen und das Vorwissen der Zuhörer in der Geschichte nach dem anzunehmenden Vorwissen der Leser ausrichten. Über Einfügungen, in denen der Erzähler Hilmo seine Zuhörer ansprach – jedoch indirekt Osman-Aziz ihre Leser – versuchten die Autoren den Kontakt darüber hinaus beständig zu halten und somit eine vertraute Atmosphäre zu erschaffen:

Kako pak on u svima stvarima, tako je i u mejtefu bio prvi, izpred svih nas. *Vi znadete*, što su i kakvi su u nas mejtefi: dobro s dobrim, ako diete u mejtef kroz četiri godine nauči pravo držati knjigu. Al je Muhamed bio daleko od nama – on je znao stvari tumačiti (ebd., 173; Hervorhebung d. Verf.).<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Dt.: So wie in allen Dingen, so war er auch in der mejtef der erste, vor uns allen. Ihr wisst, was und wie unsere mejtefs sind: die guten mit den guten, falls ein Kind in der mejtef in vier Jahren gelernt hat, das Buch richtig herum zu halten. Aber Muhamed war weit von uns entfernt – er wusste die Dinge zu deuten.

Auch in dem wohl populärsten Roman von Osman-Aziz, *Bez nade* (Ohne Hoffnung, Zagreb 1895), verwenden die Autoren diese Taktik, um eine Nähe zwischen dem Erzähler und dem Leser aufzubauen: „Odmah na *tobom* se izvija smjeli luk velikoga, staroga mosta; ... A kad ju za liepa vremena sa staroga mosta gledaš čistu i nepomućenu..., ... ravno pod sobom ju *dozireš* do dna, kroz bistru joj dubinu *vidiš*...“ (*Bez nade* 1895, zitiert nach Sarić 2005, 35; Hervorhebung von Sarić). Indem der Leser direkt angesprochen wird – und darüber hinaus per ‚du‘ – erschufen die Autoren ein Gefühl der Unmittelbarkeit.

Die Protagonisten-Erzähler-Konstellation war hier in sofern wichtig, als dass beide Personen in einem spannungsreichen Verhältnis standen und so die dargestellten Ereignisse für den Leser durch das Bewusstsein des Erzählers geprägt wurden.

Als Handlungsort für *Medju dva svieta* wählten die Autoren nicht Mostar und Sarajevo, ihre Heimatstädte, sondern das kleinstädtische Milieu Balinovacs im Südosten Bosnien-Herzegowinas. Die Hauptstadt als Bildungszentrum des Landes war zur Entstehungszeit von Osman-Aziz' Büchern bereits gut versorgt mit Reformgymnasien, Lesesälen und anderen Orten der Wissensvermittlung; nun galt es diejenigen Muslime in den abgelegeneren Kleinstädten für die Modernisierung zu gewinnen. Auch für diese Thematik erwiesen sich vor allem die Gegensätze zwischen Muhamed und Hilmo als bedeutend: Muhamed stammte aus einer alleingewesenen *beg*-Familie. Sein Bildungsweg war vorgezeichnet. Nach dem Abschluss der religiösen Ausbildung sollte er als *Hodža* das Ansehen der Familie steigern. Hilmo, über dessen Herkunft nichts bekannt ist, der sich aber als Muhameds Cousin bezeichnet, zeigte hingegen nur wenig Interesse an der Schule und brach sie, anscheinend ohne Widerstand seiner Eltern, nach einigen Jahren ab. Die parallele Entwicklung beider Charaktere, bei der auch Hilmos Rolle durch die explizite Darstellung seiner Figur gestützt wurde, half den Autoren Hilmo zum Negativbeispiel zu stilisieren: Beide Jungen entstammten dem gleichen Umfeld, waren beinahe gleich alt, besuchten die gleiche *mejtcf*. Doch Muhamed verspürte den „Wunsch zu lernen“, wie es anhand des bereits erwähnten Schlüsselmomentes geschildert wird: Auf dem Gut seines Vaters findet Muhamed eines Nachmittags heraus, dass die leibeigenen Bauern (*kmeten*) seines Vaters besser die Volkssprache beherrschten als er.

Ne znajuć šta ćemo više od pustopašnosti, uzmi se mi kadkad s kmetovima natjerivati, da im pokažemo, kako od njih više znademo. Kmetovi dobri i vjerni ljudi – i s njima bijaše liepe zabave. Ali nas i iznenadiše – a više se od mene iznenadi Muhamed, koji je bio barem za godinu i po starije od mene.

Zinusmo od čudenja, kad nam kmetovi kazaše, da i oni nešto znadu – posvema dobro štiti i pisati“ (Osman-Aziz 1896, 174).<sup>174</sup>

In Muhameds *mejtef* sei man jedoch schon zufrieden gewesen, wenn die Kinder nach vier Jahren gelernt hätten ein Buch richtig herum zu halten (ebd.). Er bat daher einen der Bauern ihm Lesen und Schreiben beizubringen und begann schon bald alle Bücher zu lesen, die er finden konnte. Diese Szene ist besonders interessant, da sie eine Abweichung von der gesellschaftlichen Realität aus didaktischen – nicht künstlerischen – Zwecken darstellt: bei einer Analphabetenrate von mehr als 95% innerhalb der Schicht der Bauern Ende des 19. Jahrhunderts, setzen sich die Autoren hier für die Vermittlung ihres aufklärerischen Konzeptes über die vermeintliche Darstellung der Wirklichkeit hinweg. Ausgerechnet die Bauern, die naturverbundene Landbevölkerung, vermochten die Muttersprache lesen und schreiben zu können – ein eingefügtes Plädoyer gegen die Entfremdung der muslimischen Oberschicht von den autochthonen bosnisch-herzegowinischen (Sprach-) Wurzeln.

Bei Muhamed sollte diese Szene vor allem Zweifel an seiner islamischen Schulbildung wecken:

[...] ovo, što učimo u medresi, nije stvari. Sve mi se čini, kao das nam hodža ne zna kazivati – (Osman-Aziz 1896, 175).<sup>175</sup>

So erklärt er seinen Eltern eines Abends, dass er die Medresse verlassen und in eine andere Schule gehen möchte: „Dajte me druge škole – ja hoću da učim!“<sup>176</sup> (ebd., 175). Hilmo hingegen, der die Szene mit den lesekun-

---

<sup>174</sup> Dt.: Nicht wissend wohin mit unserem Übermut, haben wir uns manchmal mit den Kmeten rumgetrieben, um ihnen zu zeigen, wie viel mehr wir wissen als sie. Die Kmeten sind gute und ehrliche Menschen und man konnte viel Spaß mit ihnen haben. Aber wir waren überrascht – und mehr noch als ich war Muhamed überrascht, der mindestens eineinhalb Jahre älter war als ich. Unsere Kinnläden fielen vor Überraschung runter, als die Kmeten uns erzählten, dass sie auch etwas gut könnten – nämlich Schreiben und Lesen.

<sup>175</sup> Dt.: das, was wir in der Medresse lernen, ist nicht wahr. Alles scheint mir, als ob es uns der Hodža nicht sagen könne –.

<sup>176</sup> Dt.: Gebt mir eine andere Schule – ich möchte lernen!

digen Bauern ebenso miterlebt hat, verspürt keinen Wunsch eine andere, bessere Schule zu besuchen. Er bleibt in Bosnien und geht, „u onako poodmakloj dobi“<sup>177</sup> (ebd., 179), auf das staatliche Gymnasium in Sarajevo. Doch er versteht nicht, was er da lernt und auch nicht, warum er dies lernen sollte. Zudem verspotteten ihn seine Freunde, wenn sie ihn mit einem Buch in der Hand sehen, bis er nach nur zwei Jahren das Gymnasium wieder verlässt.

Bereits an dieser Stelle boten Osman-Aziz dem Leser zwei Identifikationsfiguren an. Muhamed, der aus der bosnisch-muslimischen Gesellschaft – symbolisiert durch das Schulsystem – fliehen möchte, aber von den konservativen Kräften behindert wird. Seine Abwendung von der Jahrhunderte alten islamischen Bildungstradition scheint für die Eltern, die die Gesellschaft repräsentieren, doppelt bedrohlich: Als er die Medresse verlässt, sind die Eltern entsetzt, dass ihr Sohn keinen ‚Dienst am Islam‘ leisten wird. Sie beschuldigen ihn „kaurin“ (dt.: Nicht-Muslim, Ungläubiger) zu sein. Nicht nur sind sie unsicher über die Art der außerkoranischen Bildung, die ihr Sohn auf einer staatlichen Schule erhalten würde; gleichzeitig bedeutet seine Entscheidung für sie auch eine Ablehnung des Islams bzw. eine Hinwendung zur Habsburger Regierung. Hilmo hingegen, den Osman-Aziz stellvertretend für die Mehrheit der jungen bosnischen Muslime entwickelten, macht sich wenig Gedanken über die Zukunft und kann so als Teil der Gemeinschaft leben. Die Figurenkonstellation wurde somit der Behandlung der Bildungsthematik dienend aufgebaut, d.h., der Protagonist stellte die „Zentralgestalt“; alle anderen Figuren wurden ihm funktional zugeordnet und verfügten nur „in relativ beschränktem Umfang ein Eigensein“ (Mayer 1992, 20). Hilmo diente zwar als Negativbeispiel, vor allem aber nutzte seine Darstellung der Verstärkung von Muhameds innerer Progression vom bosnischen *beg*-Sohn hin zum modernen, weltmännischen Gelehrten.

Wichtig für die Moral Osman-Aziz' Bildungserzählung war jedoch der künstlerische Trick, dass auch Muhamed nicht von Geburt an mit den erstrebenswerten Eigenschaften ausgestattet war, sondern dass das Werden im Vordergrund seiner Lebensgeschichte stand. Ursache und Wirkung konnten so besser präsentiert werden und der Bildungsgang erschien „plausibel“ (Gutjahr 2007, 44). Indem Muhamed die Medresse gegen den Willen seiner Eltern verlassen will, zeigt er sich bereit, Ver-

---

<sup>177</sup> Dt.: in dieser fortschrittlichen Zeit

antwortung für sein Handeln zu übernehmen. Dies erwies sich gleichermaßen als eine Loslösung von gesellschaftlichen Normen und Erwartungen, als auch vom Konzept der göttlichen Vorbestimmtheit des Lebens als Grundelement der individuellen Selbstbestimmung. Insofern die Entscheidungsbefugnis nicht mehr einer übergeordneten Instanz, sei es Gott oder, in dem Falle Muhameds, der Eltern, sondern der eigenen Vernunft überantwortet werden sollte, „wurde der Einzelne in die Pflicht genommen, sich selbst einen Orientierungsrahmen für moralisch vertretbares Handeln zu geben“ (ebd.). Abseits des scheinbar vorbestimmten Weges zu wandeln und „nicht mehr Nachbildung eines göttlichen ‚Urbildes‘ zu sein“ (ebd.), war jetzt nicht nur erlaubt, sondern wurde gefordert. Und denjenigen Weg zu finden, den einem die eigene Vernunft empfahl, war das Ideal der Zeit. Osman-Aziz verwies hier vor allem auf das Konzept der Eigenverantwortung des Individuums, im Westen u.a. von Immanuel Kant (1724-1804) in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) programmatisch formuliert. Entscheidend für diese Eigenverantwortlichkeit, für das selbständige Schmieden des eigenen Glückes, war jedoch eine vorherige Erziehung im fortschrittlichen Sinne, der „Perfektibilität“ (vgl. Gutjahr 2007, 33).

Wie diese Erziehung aussehen sollte, das war bereits ausführlich in den Zeitungen diskutiert worden. Doch um die Leser wirklich von der Notwendigkeit für Veränderungen überzeugen zu können, nutzten Osman-Aziz die Erzählungen für eine detaillierte Schilderung des damaligen Zustandes des bosnisch-muslimischen Bildungssystem. Im Mittelpunkt standen die islamischen Lehrer, die *Hodžas*,<sup>178</sup> die zwar nicht als einzige Schicht der Modernisierung Widerstand leistete; aber von Osman-Aziz

---

<sup>178</sup> Als ein „besonders schönes Beispiel“ für die Kritik an den (bosnischen) *Hodžas*, weist Maximilian Braun darüber hinaus auf die kurze Geschichte *Guske iznad vode* (Gänse außerhalb des Wassers, *Nada* 2/1898) hin. Gänse im Wasser sehen zwar schön aus und sauber aus, doch kaum seien sie aber draußen auf dem Lande, so sind sie auch schon verstaubt und unansehnlich, sei die Moral der Geschichte. Die Verfasser wörtlich: „Es gibt ihrer viele, die diesen Gänsen gleichen; solange sie schweigen, sind sie ebenso gut zu ertragen, wie jene Schwimmvögel, solange sie im Wasser bleiben: sie sind gar schön anzuschauen und man meint, daß sich unter dem weißen Turban auf dem Kopfe eine Perle von Verstand verberge... Sie brauchen aber nur den Mund aufzumachen – und sofort fallen einem jene Gänse auf dem Trockenen ein“ (zitiert nach Braun 1934, 88).

als „Kern und die treibende Kraft des Widerstandes“ angesehen wurden (Braun 1934, 84). Bei seiner Rückkehr nach Bosnien beklagt Muhamed sich, dass „ima ih, koji četrdeset godina uče – i na kraju konca ništa ne znaju“<sup>179</sup> (Osman-Aziz 1896, 182f.).

Nikakve znanosti, nikakve naobrazne, uljudbe – pa gdje se oni mogu mjeriti s ostalim naobraženim svietom? U prostorima medju bogoslovijskim zidinama posve je nepoznata stvar veličajnost duha starih iztočnih učenjaka, zanosni, plemeniti plodovi iztočne vile medju njima ne mogu proizvodjati nikakovih čara. Sve, što vide, to je za njih mrtav sviet, a slovo u njih nema života, već ostaje hladno, mrtvo slovo, kakovo je ostalo po tragu tupa pera. Oni će znati naizust ovu i onu stranu Kurana, ali je ne shvaćaju, jer im se duša valja u kalu moralne zapuštenosti, niskih strasti. Vidiš – zar ti se nije potreslo srce, kad si stupio nogom na kakvu razrušenu spomen pradavnih vremena? Zar ti se nije misao zaniela u snatrenja, zar nisi i nehote sam stvarao u glavi slike celih razdoblja, koja su prohujila nad tim ruševinama, zar ti se duša nije obavila nekom svietom, iskrenom pobožnošću? Velim ti odmah, da sam je to sve osjećao, gledajući po istoku materijalne, tužne ruševine arapske veličine. Nekadanji sjaj danas gotovo prah i pepeo, zapušten, zanemaren. A to ti je isto i sa načelima Islama. Softama je Kuran velika knjiga mrtva, bez duha, u kojoj poznadu slova, ali iz slova ne mogu da shvaćaju živih, uzvišenih misli, koje su tu ubilježene za sva vremena, koje imadu namjenu, da čovječanstvo privedu savršenomu duševnomu životu. Takovo shvaćanje kod njih je smiešna stvar – a po njima je Islam postao najobičnija igra u rukama bezdušnika i bezsavjestnika. Zar nije tako kod nas?<sup>180</sup> (ebd.)

---

<sup>179</sup> Dt.: es welche gebe, die vierzig Jahre lang lernen – und am Ende nichts wissen.

<sup>180</sup> Dt.: Kein Wissen, keine Bildung, keine Zivilisation – wie können sie mit der gebildeten Welt verglichen werden? In Räumen, zwischen theologischen Mauern, ist die Größe des Geistes der alten orientalischen Gelehrten eine völlig unbekanntes Sache, die erhabenen, edlen Früchte der östlichen Feen können unter ihnen keinen Zauber hervorbringen. Alles, was sie sehen, ist für sie wie eine tote Welt und der Buchstabe hat kein Leben, sondern bleibt ein kalter, toter Buchsta-

Während der kritische Ton der Zeitungsbeiträge jedoch gleichermaßen Optimismus ausdrückte, dass das bosnisch-muslimische Bildungssystem mit etwas gemeinsamer Anstrengung und neuen Lehrplänen ins Positive verändert werden könne, zeichnete *Medju dva svieta* ein durchweg pessimistisches Bild von der Gesellschaft der Gelehrten: „U svakomu duh ubije, prevrćući arapsku gramatiku po petnaest godina!“<sup>181</sup> (ebd., 182)

(Č)ovjek se mora sgražati, reče Muhamed, kad čuje, šta ovi misle, kako li shvaćaju ovaj svijet, današnje prilike, potrebe i odnošaje, kojih u obće ne poznavaju. Ako su iz preko devetoga brda čuli o napredku, što ga je čovjek postignuo u svim granama – oni to odsudjuju kao djelo vražje i to zato, jer toga nisu našli u arapskoj gramatici. Radi toga su oni i proti svakomu napredku, te su spravni da proliju potoke krvi, u koje će utopiti svaku misao.<sup>182</sup> (ebd., 184)

---

be, wie er auf der Spur der stummen Feder geblieben ist. Sie werden diese und jene Seite des Korans auswendig können, aber sie verstehen sie nicht, denn ihre Seele wälzt sich im Schmutz der moralischen Ungepflegtheit, der niederen Begierde. Siehst du – hat es dein Herz nicht erschüttert, als du mit dem Bein auf irgendeine zerstörte Erinnerung aus einer uralten Zeit getreten bist? Haben deine Gedanken nicht zu brüten begonnen, hast du dir nicht ungewollt Bilder von Epochen, die über diese Trümmer gezogen sind, in deinem Kopf vorgestellt, wurde deine Seele nicht in eine heilige, ehrliche Frömmigkeit eingewickelt? Ich sage es dir gleich, dass ich das alles empfunden habe, indem ich mir im Osten die materiellen, traurigen Trümmer der arabischen Größe anschaute. Einst eine Pracht, heute fast Schutt und Asche, verwahrlost, verlassen. Und das ist das Selbe mit den islamischen Grundsätzen. Für die Softas ist der Koran ein großes totes Buch, ohne Geist, in dem sie die Buchstaben erkennen, aber aus denen sie keine lebendigen, erhabene Gedanken entnehmen, die für die Ewigkeit dort angegeben wurden, mit der Absicht, die Menschheit zu einem vollendeten geistigen Leben zu führen. Solche Ansichten sind für sie eine lächerliche Sache – und nach ihnen wurde der Islam zum gemeinsamen Spiel in Händen der Seelenlosen und Gewissenlosen. Ist es bei uns nicht so?

<sup>181</sup> Dt.: Jedem stirbt der Geist, wenn er fünfzehn Jahre lang nur arabische Grammatik lernt!

<sup>182</sup> Dt.: Es gruselt einen, sagt Muhamed, wenn man hört, was sie denken, wie sie die Welt, die gegenwärtige Situation, die Bedürfnisse und Zusammenhänge

Indem sie die Grundlage der islamischen Bildung angegriffen, das Auswendiglernen von arabischen Koranphrasen, um das *Heilige Buch* im Original lesen und verstehen zu können, wandten die Autoren sich von einer Jahrtausende alten Tradition ab – die faktisch eine Revolution des gesamten islamischen Bildungssystems bedeuten würde. Gerade am Koran hingen jedoch starke Gefühle: Als Wort Gottes, weitergegeben durch seinen Botschafter Mohammed, ist die Sprache des Heiligen Buches bis heute unantastbar (*i'ğāz*).<sup>183</sup> Osman-Aziz' Kritik, dass stumpfes Auswendiglernen arabischer Phrasen den Geist töte, beinhaltete somit gleichzeitig eine Loslösung des „Geistes“ aus der Religion und war ein weiteres Zugeständnis an die Aufklärung.

Über diese theologischen Fragen hinaus lehnten Osman-Aziz jedoch besonders das starre Festhalten am Prestige des *Hodža*-Berufs ab, den zumindest ein Sohn in jeder wohlhabenden muslimischen Familie ausüben sollte. Diese Religionslehrer erwiesen sich in den Augen der Autoren, auch da sie sich dank ihres Ansehens in der Bevölkerung auf ihrem (wenigen) Wissen ausruhen konnten, als vollkommen unfähig, die muslimische Jugend im Sinne der neuen Zeit zu erziehen und zu fördern:

---

verstehen, welche sie überhaupt nicht kennen. Wenn du über neun Hügel hinweg was vom Fortschritt gehört hast, den ein Mann in seinem Bereich erlangt hat – dann sehen sie dies als einen Akt des Teufels an, weil sie das nicht in der arabischen Grammatik finden konnten. Deswegen sind sie gegen jeden Fortschritt, und sie sind bereit Blut zu vergießen, in welchen sie dann jeden Gedanken ertränken können.

<sup>183</sup> Nur die arabische Version des Korans gilt als die getreue Wiedergabe Gottes Lehre und jede Übersetzung birgt eine Abweichung vom Glauben. Das islamische Dogma des *I'ğāz* (bzw. *idschaz*, dt.: Unnachahmlichkeit) bezeichnet darüber hinaus die „unvergleichliche und unerreichbare Schönheit des Korans“ (Mantovani 1998, 99f.), die sowohl Stil, als auch Inhalt und Form betrifft. Dieses Ideal hat bis heute keine Veränderungen in der Sprache des Korans als Gottes direkte Überlieferung erlaubt, belegt durch verschiedene Suren (u.a. die Suren 10 und 11), in denen Mohammed die Zweifler auffordert, vergleichbare Verse wie diejenigen des Korans zu produzieren. Als dies niemandem gelang, entwickelte sich die These der Unnachahmlichkeit.

Imao sam prilike u Carigradu, da se dobro uputim u to, kakvi su svećeni drugih vjera na zapadu: - a zašto ne bi bili tako spremni naši hodže, da se uzmognu kretati u svietu I da svojom naobrazbom prednjače nama drugima? Hodži je povjeren duševni odgoj naroda, a ako hodže ne znadu vršiti svoju uzvišenu zadaću koristno po vjeru i otačbinu – onda su oni najveći zlotvori vjere i naroda. Ja znam naše ljude, ne misle zlo, u sebi imadu klicu dobra – al ne razvijenu, oni žele svako dobro svomu bližnjemu bez razlike, jer ih to vjera uči. Ali, brate, kad ne znadu niti mogu što izvesti, kad često puta iz neznanja vjere same i svega drugoga staju tomu na put i prieče svoj vlastiti napredak – šta onda da rečeš? [...] U nas se nekako uobičajilo i udomilo, da ljudim koji su toga zvanja, misle, da im je dosta, ako su samo po imenu hodže; oni ono, što uče, uče za se, za se živu, ni ne misleći, koliki grieh počinaju, što ono znanje, kojim bi mogli koristiti vjeri i otačbini, u njima truhne i izumire, dok narod gine u neznanju – [...]. Ima ih, koji su svršili medresu i od onoga časa poturili knjigu u zapećak, te se mašućih šaka provlače svietom, kao bez staze i svrhe.<sup>184</sup> (ebd., 201)

---

<sup>184</sup> Dt.: Ich hatte in Carigrad die Gelegenheit, mich gut in dem unterweisen zu lassen, wie die Geweihten anderen Glaubensrichtungen im Westen sind. – Warum können unsere Hodžas nicht so vorbereitet sein, dass sie sich in der Welt bewegen können und dass sie mit ihrer Ausbildung uns allen überlegen sind? Den Hodžas wird die geistige Erziehung des Volkes anvertraut, aber wenn die Hodžas nicht wissen wie sie ihre erfahrene, für den Glauben und das Heimatland nützliche Aufgabe erledigen können, dann sind sie die größten Übeltäter am Glauben und am Volk. Ich kenne unsere Leute, sie denken nichts Böses, sie haben den Keim des Guten in sich. Aber er ist nicht entwickelt, sie wünschen allen Nahestehenden nur Gutes, ohne Unterscheidung, denn das lehrt sie der Glauben. Aber, Bruder, wenn sie nichts wissen und nichts hervor bringen können, wenn sie oft aus Unkenntnis des Glaubens selber und alles anderem sich im Weg und ihren eigenen Fortschritt stoppen, was kannst du dann sagen? [...] Bei uns hat es sich irgendwie eingebürgert und dann auch noch erhalten, dass die Menschen denken, dass es genügt, sich nur Hodža zu nennen. Das, was sie lernen, lernen sie für sich, sie leben für sich und denken nicht darüber nach, wie sehr sie sündigen, weil sie ihr Wissen, das dem Glauben und dem Vaterland dienen könnte, das in ihnen verkommt und ausstirbt, während das Volk im Unwissen stirbt – [...]. Es gibt jene, die Medresse absolviert haben und von diesem

Diese bosnisch-muslimische „poluinteligencija“ (dt.: Halb-intelligenz, ebd., 206) gebe sich zwar vor der Welt „najmuslimanski“ (dt.: am aller-muslimischsten, ebd.) und „hoće da vodi rieč, i da o svakoj stvari rekne svoj sud“<sup>185</sup> (ebd., 206), wüsste jedoch noch nicht einmal, wie man richtig betet. Systematisch versuchten die Autoren den *Hodža* in seinem gesellschaftlichen und religiösen Ansehen zu demontieren. Mit ihrem Lebensstil und ihrem Bildungsstand widersprächen sie sogar Voltaire, fügten Osman-Aziz als letztes, ausschlaggebendes Argument an (ebd.) und verwiesen noch einmal in aller Deutlichkeit auf die Ursprünge ihres Modernisierungsglaubens.

### 5.2.2 *Dem Volke von Nutzen sein*

Die Erzählung *Medju dva svieta* barg jedoch noch mehr als ‚nur‘ für mehr Bildung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu werben. Gleichzeitig verhandelten Osman-Aziz in der Erzählung ihr Zukunftskonzept für das bosnisch-muslimische Volk: Als die österreichisch-ungarischen Truppen Bosnien-Herzegowina einnahmen, wanderte ein bis heute nicht genau bestimmter Prozentsatz der muslimischen Bevölkerung ins Osmanische Reich, das für sie das Mutterland des Islams darstellte, aus.<sup>186</sup> Sie glaubten, dass es nicht *halal* sei, unter einer christlichen Herrschaft zu leben. Im Osmanischen Reich brachte die Modernisierung je-

---

Moment an das Buch in die Ecke geschoben haben, mit Händen winkend durchziehen sie die Welt, ohne Weg und ohne Grund.

<sup>185</sup> Dt.: will Wort führen und zu allen Sachen ihr Urteil abgeben

<sup>186</sup> Vgl. hierzu Sundhaussen 2014, 189: „In der Literatur weichen die Zahlen über die bosnisch-muslimischen Auswanderer weit voneinander ab. Philippe Gelez geht für den Zeitraum von 1878-1914 von etwa 65.000 muslimischen Emigranten aus, dagegen schätzt Kemal H. Karpat aufgrund türkischer Quellen, dass zwischen 1878 und 1912 80.000-100.000 bosnische Muslime in das Osmanische Reich eingewandert seien. Ilijas Hadžibegović spricht von 120.000-130.000, Vojislav Bogičević von 150.000, Mustafa Imamović von 150.000-180.000 und Djordje Pejanović von 260.000 Abwanderern (für die Jahre 1881-1918). In Medienberichten und populären Darstellungen kursieren sogar Zahlen bis zu 700.000 (!) Emiganten“. Diese Angaben würden zeigen, „wie emotionsgeladen das Thema – jenseits aller Realität – diskutiert wurde“.

doch einen wachsenden, auf der türkischen Sprache basierenden Nationalismus mit sich, der die einzelnen Völker des Großreiches in Türken und Nicht-Türken teilte: „Nur wer türkisch spricht, ist ein Türke“ (Ali Suavi, zitiert nach Kürşat 2003, 176f.). Dies verlangte im Gegenzug von den bosnischen Muslimen, die sich bis dahin selber zumeist als „turci“ (Türken) bezeichneten, eine Ausdifferenzierung ihrer nationalen Merkmale und gleichzeitig ein Bekenntnis zum bosnisch-herzegowinischen Volk. Verantwortung für sich selber zu übernehmen war in der Vorstellung der Aufklärer – sowohl im Westen wie auch im Osten – eng geknüpft an die Verantwortung für die übergeordnete Gemeinschaft: das Volk und später die Nation. Osman Nuri Hadžić und mit ihm sein Kollege Ivan Aziz Milićević verfolgten in dieser Frage ein von Konfessionalismus befreites, sprachbasiertes Konzept der politischen Gemeinschaftsstiftung. Diesen Gedanken legten sie der Auswanderungs-problematik zugrunde: In *Med-ju dva svieta* ist Muhameds Vater überfordert von den Veränderungen in Bosnien und Herzegovina unter der Habsburger Verwaltung – besonders von den neuen Rechten und Ansprüchen der ehemals leibeigenen Bauern. Als er nach Istanbul auswandern möchte, ist Muhamed begeistert. Während der Vater hofft, dass er als „wahrer Türke“ im Osmanischen Reich noch sein altes, traditionelles Leben wird weiterleben dürfen und können, bedeutet Istanbul für Muhamed: „Onda ću moći lako u Carigradu učiti – a tamo ima svakakih škola. Učit ću i vidit ću mnogo svieta ....“<sup>187</sup> (Osman-Aziz 1896, 178). Doch auch hier findet der junge Bosnier nicht die Art der Bildung – und auch nicht diejenigen Lehrer – die er sucht. „In Istanbul“, erzählt er Hilmo nach seiner Rückkehr, „habe er sich als *Softa* in eine Medresse eingeschrieben“ – es kaum erwarten könnend, die fortschrittlichen türkischen Glaubensbrüder kennen zu lernen und mit ihnen über aktuelle Probleme zu diskutieren. Doch seine Begeisterung nimmt schnell ab: Als er in der Medresse ankommt, haben die *Softas* gerade Urlaub, dann kommt der Herbst und dann der Winter, ohne dass Unterricht stattfinden würde. Bildung findet Muhamed hingegen nur außerhalb der Religionsschule. Um der Langenweile, die das Leben innerhalb der Mauern der Medresse beherrscht, zu entkommen, zieht Muhamed durch die Straßen Istanbuls. Der Trubel der Hauptstadt, in der Angehörige aller möglichen Völker leben und alle erdenklichen Sprachen zu hören sind,

---

<sup>187</sup> Dt.: In Carigrad werde ich leicht lernen können – dort gibt es jede erdenkliche Schule. Ich werde lernen und ich werde viel von der Welt sehen...

zerstreut anfänglich seine bitteren Gedanken. Eines Tages kommt er auf einem seiner Spaziergänge jedoch an einem großen, nach westlichem Vorbild angelegten Park vorbei. Als er durch das Tor in den Garten eintreten möchte, versagt ihm der Wächter den Zugang: „Natrag, hodža! [...] Za takove nema ovdje mjesta!“<sup>188</sup> (Osman-Aziz 1896, 188). Die umstehenden Menschen fangen zu Muhameds Verwirrung und Ärger zudem an über ihn zu lachen. Nur zwei junge, gebildet aussehende Männer, einer in türkischer Uniform und einer „nach der neuen Pariser Mode“ gekleidet, nehmen sich seiner an: „Efendija ide s nama! [...] Nije on, što vi mislite!“<sup>189</sup> Sie hatten ihn als Ausländer erkannt und erklären: „Moraš znati, da se – hodža, a hodža biti, to znači ovdje, u ovom najvišem gradu Islama, izvrgnuti se ruglu i izsmjehivanju svih muslima“<sup>190</sup> (ebd., 188). Anhand dieser drei Figuren, wobei Osman-Aziz den Türken absichtlich doppelt auftreten lassen, in traditioneller Uniform und in moderner, westlicher Kleidung und so die Wirkung ihrer Aussagen noch verstärken, beginnt eine ideologische Auseinandersetzung über den Islam und dessen Zukunft innerhalb der europäischen Religionen und Kulturen. Diese bildete die Voraussetzung für die anschließend diskutierte Trennung von Religion und Volk, denn erst im direkten Vergleich zu dem Zustand anderer Länder unter Einfluss der Aufklärung konnten die Autoren ihre Ausdifferenzierung der jeweiligen Identität(en) argumentieren. Die beiden Türken vertraten dabei die rationale Binnensicht, die es ihnen ermöglichte, die Situation nicht so „verklärt“ zu sehen wie die Einwanderer bzw. in Osman-Aziz’ speziellen Fall: die nostalgischen Bosnier, die sich verunsichert durch den Machtwechsel im eigenen Land, an der Vergangenheit regelrecht festklammern wollten. Dies drücke sich, so die Meinung der Jungtürken in der Erzählung, auch in der Tatsache aus, dass Muhameds Vater in dem Glauben ins Osmanische Reich ausgewandert war, damit dem Islam einen Gefallen zu tun: „Nu niti ćeš ti, gdje učiš, što naučiti, niti će tvoj otac ovdje što više svojoj vjeri koristiti“<sup>191</sup> (ebd., 192).

<sup>188</sup> Dt.: Zurück, Hodža! [...] Für so welche haben wir hier keinen Platz.

<sup>189</sup> Dt.: Der Herr kommt mit uns! [...] Er ist nicht das, was ihr denkt!

<sup>190</sup> Dt.: Du musst wissen, dass du ein Hodža bist. Und ein Hodža zu sein, das bedeutet hier, in dieser größten Stadt des Islams, sich dem Spott und dem Gelächter aller Muslime auszusetzen.

<sup>191</sup> Dt.: Aber weder wirst du dort, wo du lernst, etwas lernen, noch wird dein Vater seinem Glauben nutzen.

Mit seiner Auswanderung habe sich Muhameds Vater, ebenso wie Tausende andere Landsleute, in einen „la juflihuna“ (dt.: einen Menschen ohne Nutzen, ebd. 200) verwandelt, denn in Bosnien habe sich nun die Anzahl der Muslime um eine Familie verringert – im Osmanischen Reich jedoch nicht im gleichen Maßstab vergrößert. Istanbul als ‚sicherer Hafen‘ des Islam wurde von den Autoren in *Medju dva svieta* bewusst demontiert.

Die Figur des Jungtürken hatte darüber hinaus eine dreifache Funktion inne: auf der einen Seite präsentierten Osman-Aziz an ihrem Beispiel den „großen Bruder“, d.h., den „pravi musulman“ (dt.: wahrer Muslim), der aus dem Mutterland des Islams stammte. Somit besaß er den Blick des ‚Fachmanns‘ auf alle theologischen Fragen. Darüber hinaus galten jedoch die Türken, besonders die Istanbuler Jungtürken, als das bereits fortgeschrittenere, moderne und modernisiertere Volk: „Mladoturci su napredni, ljudi provjete, razuma, uvidjivosti – što mi još nismo bili“<sup>192</sup> (Osman-Aziz 1897, 165). Sie berichteten demnach aus eigener Erfahrung und gleichzeitig über ihre eigenen Erfahrungen und symbolisierten den weisen Lehrmeister mit tieferen Einblicken in die Problematik: „Ne misli, da mi našu otačbinu ne ljubimo nešto više nego ti. Ali dok je ja ljubim vruće, neodoljivo – u njoj vidim i sva zla, koja ju truju, i koja su kadra – ne pomogne li se za vremena – oboriti ovu sgradu, koju su silnom učinili naši praotci.“<sup>193</sup> (Osman-Aziz 1896, 188). „Ihr von Außen“, fügen sie hinzu – eine deutliche Formulierung, dass die *turci*, die „bosnischen Türken“, keine autochthonen (türkischen) Türen sind – „ihr glaubt, dass hier nur Freude sei, das Paradies. Ihr irrt euch sehr!“ (ebd.).

In den darauf folgenden Szenen thematisierten die Autoren die Stagnation, die Schockstarre an, in der sich die Mehrheit aller Muslime im Osma-

<sup>192</sup> Dt.: Die Jungtürken sind fortschrittlich, Leute der Bildung, des Verstandes, der Einsicht – was wir bis jetzt noch nicht sind.

<sup>193</sup> Dt.: Denke nicht, dass wir unser Vaterland nicht so sehr lieben wie du. Aber weil ich es leidenschaftlich liebe, unvergänglich, sehe ich in ihm alle Übel, welche es vergiftet oder welche dazu fähig sind, wenn man nicht mehr rechtzeitig hilft, das Gebäude zum Einsturz zu bringen, das von unseren Vorfahren so mächtig gebaut wurde.

nischen Reich angesichts des Niedergangs ihres einstigen Großreiches befanden. Der Begriff „Halbschlaf“ (polusan) wurde in diesem Zusammenhang immer wieder genannt:

Proputovao sam gotovo cieli zapad, u njemu dugo živio, – i uzporadio sam taj svijet s našim. Grdne li, strahovite li razlike! Dok tamo vidiš život u raznim oblicima, koju smjeraju svedj bolje – kod nas je mrtvilo, nehaj, polusan, koji nagoviešta posvemašnju gotovo propast (ebd., 189f.).<sup>194</sup>

Die Gegensätze zwischen der westlichen und östlichen Kultur im Hinblick auf die Aufklärung wurden hier auch durch die verwendeten Wörter verdeutlicht: während der Jungtürke durch den Westen „reist“, durch einen Kontinent, der nach Besserung „strebt“, herrsche in der islamischen Welt „Todesstille“ und „Halbschlaf“. Beide Begriffe konterkarieren das Konzept des Fortschrittes: die Stille in der islamischen Welt als Gegenteil zum lauten, geschäftigen Treiben der industrialisierten Welt; der Halbschlaf als starrer und statischer Zustand, der zwar Unruhe mit sich bringt, ohne jedoch zur Erholung zu führen. Es ist ein düsteres Bild, das Osman-Aziz vom Osmanischen Reich, Bosnien-Herzegowina eingeschlossen, zeichnen und das auf den verbleibenden Seiten der Erzählung noch negativer wird.

Muhamed trifft sich von da an regelmäßig mit Rifat beg und Tevfik efendija, den beiden jungen Türken, durch die er auch Namik Kemal, Ahmed Midhat und andere neue türkische Schriftsteller kennen lernt (Osman-Aziz 1897, 194). Außerdem findet er über die türkischen Übersetzungen auch Zugang zur europäischen Literatur – dies war ein kleiner Tipp am Rande, von den Autoren für ihre bosnischen Leser eingebaut. Die beiden Jungtürken werden seine „učitelji o zapadnoj prosvjeti i napredku, o

---

<sup>194</sup> Dt.: Ich habe den ganzen Westen bereist und habe dort lange gelebt und ich habe diese Welt mit unserer verglichen. Was für ein riesiger, furchteinflößender Unterschied. Während du dort das Leben in unterschiedlichen Formen siehst, die immer nach dem Besseren streben, ist bei uns Todesstille, Gleichgültigkeit, Halbschlaf, welcher den fast kompletten Untergang ankündigt!

zadaci čovječanstva, o znanju pojedinih naroda“<sup>195</sup> (ebd., 193). Doch sie sprechen vor allem von „Verfall“, vom „traurigen Untergang“ und „Elend“:

Mi sami, Turci, imamo dosta posla, da nešto za se učinimo, da se očuvamo od propasti, – a vi drugi, koji ste drugoga naroda nego mi, koje je vaša mati naučila svomu govoru, kao nas naša turskomu, koji ste s nama vezani samo vezom vjere – koju u ostalom ni jedni ne poznajemo – vi još dolazite ovamo, kao tvoj otac, da nam povučete broj zapuštenih ljudi. U nas mračnjačtva imade i previše – a vi ostajte kod svoje kuće, na svom ognjištu, u svomu narodu, i tu ga gledajte prosvjetljivati i dizati... Inače – od jednake današnje nevolje može nam kao muslimima biti i jednaka tužna propast! Vi bježite nama – a mi od vas pomoći nemamo, kao ni vi od nas; utvaramo se, da medju nama postoje neke veze – al te veze nisu ništa drugo već poticanje, da ostanemo u mračnjačtvu i nevolj, u kojoj smo danas. Ostavimo jedni druge, vi radite tamo, mi amo – a veze budućnosti neka nam budu veze kao prosvietlenih, različitih naroda raznoga zvanja, koje samo spaja duhovna uzajamnost radi jedne, islamski vjere...<sup>196</sup> (ebd., 194f.).

---

<sup>195</sup> Dt.: Lehrer der westlichen Aufklärung und des Fortschritts, der Aufgaben der Menschheit und des Wissens der einzelnen Völker.

<sup>196</sup> Dt.: Wir Türken haben selber Arbeit genug, um etwas für uns zu tun, um uns vor dem Untergang zu bewahren – und ihr anderen, die ihr einem anderen Volk zugehört als wir, die ihr von eurer Mutter eure eigene Sprache gelernt habt, wie wir unsere türkische, mit denen uns nur die Bande des Glaubens verbindet – den wir übrigens beide nicht kennen – ihr kommt noch zu uns, wie z.B. dein Vater, um bei uns die Zahl der heruntergekommenen Leute noch zu vermehren. Obskuranten haben wir selber mehr als genug – bleibt ihr nur zu Hause, am eigenen Herd, im eigenen Volk, und seht zu, wie ihr es aufklären und heben könnt ... Sonst könnte es geschehen, dass wir Moslims durch das gleiche Elend der heutigen Zeit zu dem gleichen traurigen Untergang geführt werden. Ihr flieht zu uns – und könnt uns doch nicht helfen, wie wir euch nicht helfen können; wir bilden uns ein, dass zwischen uns irgend ein Zusammenhang bestehe – dieser Zusammenhang ist aber nichts anderes, als das Bestreben, auch weiterhin in dem Obskurantismus und in dem Elend zu verbleiben, in dem wir uns heute befinden. Lassen wir uns doch gegenseitig in Ruhe, arbeitet ihr dort, und wir hier – und der Zusammenhang zwischen uns möge in der Zukunft ein Zusammenhang zweier

Der Geist des Westlers hingegen ruhe nicht, „već radi, kopa, ide napried i promiče“<sup>197</sup> – dies sei der große Unterschied zwischen den beiden Welten (eine erneute Anspielung auf den Titel der Erzählung, *Megju dva svieta*). So sieht man bei Osman-Aziz, ganz im Gegensatz zu der noch folgenden Lyrik von Safvet-beg Bašagić, statt einer „mustergültigen Verkörperung aller ritterlichen Tugenden und Ideale“ eine „ungebildete, träge, lebensunfähige Gesellschaftsschicht, die in starrer Verständnislosigkeit ihrem sicheren Untergang entgegendöst“ (Braun 1934, 85).

Diese Schwerfälligkeit, die Osman-Aziz der bosnischen Gesellschaft vorwarfen, zeigten sie auch auf literarischer Ebene: die Erzählung *Megju dva svieta* erwies sich selber als sehr statisch, mit viel mündlicher Rede und nur wenig Handlung, deren einzelnen Stränge sich zudem nie überschneiden. Alles passiert gemächlich, eins nach dem anderen. Außer Muhamed, der aktiv aus seinem Leben ausbricht, scheinen alle Charaktere sich lediglich treiben zu lassen, ihr eigenes Schicksal durchaus reflektierend, aber nicht in der Lage, Einfluss auf den Fortgang der Dinge zu nehmen. Auf die Spitze getrieben wird dies vom Ende der Erzählung. Hilmo resümiert Muhameds Leben.

Mi mu se svi čudimo, kako i zašto nas on mora ljubiti – jer ne poznajemo ništa, što bi bilo bez nagrade. Mi se još ne znamo zanijeti za uzvišenim – još smo prenizki. Muhamed je bio daleko nad nama, u svijetu ideala. [...] Moguće da bi se po tomu vidjelo, da nemamo smisla za shvaćanje života, te da je to znak našega nagloga propadanja i – propasti.<sup>198</sup> (Osman-Aziz 1897, 214f.)

---

aufgeklärter, verschiedenartiger Völker verschiedener Aufgaben sein, die nur eine geistige Gemeinschaft um des einen islamischen Glaubens willen verbindet (Übersetzung von Braun 1934, 82).

<sup>197</sup> Dt.: sondern er arbeitet, gräbt, geht voran und rückt vor.

<sup>198</sup> Dt.: Wir wunderten uns alle, wie und warum er uns lieben musste – denn wir erkennen nichts, was ohne Belohnung gewesen wäre. Wir wussten immer noch nicht uns für das Erhabene zu begeistern – wir waren noch zu niedrig. Muhamed war weit weg von uns, in einer idealen Welt. [...] Möglich, dass wir deswegen

„Wir waren alle voller Ideen“, schließt er mit ironischem Unterton ab, „entschlossen, dass wir etwas tun werden. Und unsere Entscheidung hielt lange an: keiner von uns verließ das Café.“ (ebd.). Und als wir schließlich nach Hause gingen, hatten wir alles bereits wieder vergessen. „Pravi sinovi naših otaca ...“<sup>199</sup> (ebd.).

### 5.2.3 Die Hodžas – Religionslehrer ohne Nutzen?

Dieses Bild der schlummernden, stagnierten islamischen Gesellschaft war der Ausgangspunkt für ein weiteres Buch von Osman-Aziz, *Bez svrhe* (Ohne Nutzen, 1897). Die Geschichte beginnt mit der Beschreibung eines *Softas*. Dieser liegt in seinem halbdunklen Zimmer auf seinem *Minder* (Sofa) und „očima nepomično zurio kroz mutni prozor bez ikakve promjene na sebi, bez ikakva života“<sup>200</sup> (Osman-Aziz 1897, 6). Um ihn herum ist alles still und auch auf dem Hof der Medresse ist es ruhig. Ab und an geht er zum Fenster, stützt die Arme auf und schaut stumm und regungslos heraus. Wenn jemand vorbei eilen sollte, reißt er sich aus seinen Gedanken, die sich mit rein gar nichts beschäftigen, und schaut der Person hinterher – damit ein so wichtiges Ereignis nicht unbemerkt bleibe. Da hört er plötzlich die Stimme des Mujezzins. Ungläubig, dass es wirklich schon wieder Zeit zum Beten sei, lauscht er den Schritten auf dem Gang. Er erhebt sich, wäscht sich, geht auf den dafür vorgesehenen Platz und betet. Anschließend lässt er sich wieder auf seinem *Minder* nieder und wartet auf das nächste Gebet.

Während in *Medju dva svieta* die muslimische Gesellschaft außerhalb der Religionsschulen im Mittelpunkt stand, konzentrierten sich Osman-Aziz mit *Bez svrhe* auf das Leben innerhalb der Medressen. Die *Hodžas*, die „prvih i glavnih prosvjetitelja narodnih, koji će duševno svoje stado, svoj narod kriepiti, poučavati, oplemenjivati, liepim primjerima vlastita života

---

keinen Sinn für das Begreifen des Lebens hatten, dass es das Zeichen unseren steilen Zerfalls – und Untergangs – war.

<sup>199</sup> Dt.: Wahre Söhne unserer Väter ...

<sup>200</sup> Dt.: seine Augen starren bewegungslos aus dem verhangenen Fenster ohne jede Veränderung in ihnen, ohne jedes Leben.

na dobro upućivati ...<sup>201</sup> (ebd., 8), wurden in diesem Kurzroman als verdorbene Menschen präsentiert. So schildern die Autoren direkt zu Beginn einen „neuen Brauch“ unter den islamischen Lehrern. Diese hätten seit längerem die islamische Tradition, Essen an die Armen zu verteilen, ein wenig „abgewandelt“: sie verkauften nun ihr Essen an die vor der Medresse wartende Bevölkerung und gingen anschließend von dem erworbenen Geld in ein Restaurant. Doch Osman-Aziz prangern vor allem die an einem äußeren Schein orientierte Bildung der *Hodžas* an, der keine Substanz zugrunde liegt: „Sie erzählen beispielsweise von einem Hacı Derviş Efendi, der so gelehrt war, daß selbst sein Pferd sprechen konnte, ihr Mund ist voll von Sprichwörtern und Allgemeinplätzen“ (ebd.).

Im Mittelpunkt von *Bez svrhe* steht erneut ein junger Muslim, der aus Mostar stammende Adil. Er wird als Jugendlicher in die Medresse nach Sarajevo geschickt wird, da „iz njih da izlaze bolje i učeivnije hodže“<sup>202</sup> (Osman-Aziz 1897, 23). Seit seiner Geburt war es der Wunsch seiner Eltern, dass er eines Tages *Fes* und *Ahmedija* tragen wird, so wie alle großen Gelehrten. Adil stammt aus einer wohlhabenden Familie, ihr Haus ist solide gebaut, die Ländereien und die leibeigenen Bauern bringen gerade genug ein, dass es das ganze Jahr hindurch das Nötigste zum Leben gibt. Jemand anderes, „sa malo vještine, razbora i pameti“<sup>203</sup>, hätte wohl so viel erwirtschaften können, dass die Familie recht wohlhabend wäre und ihr Einkommen noch vergrößern könnte.

Al u nas slučajno ljudi nemaju takovih mana – pa nemaju ni novaca, nikakve gotovine, a ono malo nepokretnog imetka upravo dostaje, da se sam ne moraš mučiti ni raditi, niti da ti pada na pamet, da bi nastojao, kako bi što bolje privredio i sebi i djeci. Zadovoljan si, da i sutra proživiš, kako se danas proživio – i to je

---

<sup>201</sup> Dt.: die ersten und wichtigsten Aufklärer des Volkes, welche ihre Herde, ihr Volk geistig stärken, belehren, veredeln, mit schönen Beispielen aus dem eigenen Leben zum Guten führen.

<sup>202</sup> Dt.: von dort stammen die besten und gelehrtesten Hodžas

<sup>203</sup> Dt.: mit ein wenig Geschick, Vernunft und Verstand

zadnja i jedina svrha našega života. Preksutrašnji dan je na brizi božjoj, pak nam se za nj ne treba brinuti (ebd., 23).<sup>204</sup>

In der Medresse teilt sich Adil ein Zimmer mit einem älteren *Softa*, der bereits seit acht Jahren in der Medresse lebte und kein Türkisch und auch kein Arabisch sprach.

Napokon je medresa tu, da se u njoj kroz desetak godina softa nauči priuba čitati arabski i – ništa više. Takav je običaj od davnina, da se tako radi, a da se nitko ne sjeti upitati se, da li to shodno ili ne (ebd., 25).<sup>205</sup>

Während der Zustand des älteren *Softas* von Anfang an als Ergebnis der destruktiven Atmosphäre in den Religionsschulen präsentiert wird, kann der Leser am Beispiel Adils die zersetzende Wirkung der Medressen-Bildung – sozusagen *live* – miterleben. Denn der junge Muslim war zwar auf Wunsch der Eltern in die Schule geschickt worden und zeigte keinerlei aufklärerische Eigenverantwortung für seinen Bildungsweg. Doch er las gerne, auch wenn er nicht viel von dem, was in den Büchern stand, verstehen konnte, denn

u mejtefu, osnovnoj školi, učio je ponešto čitati, ali bez kratica, a ono, što je čitao, nije razumievao, jer se u mejtefu ne uči, da djeca uzmognu što razumjeti turski ili arabski. Čitavo znanje, što ga je sa sobom donio u medresu, bilo je to, što je znao materinji

---

<sup>204</sup> Dt.: Aber bei uns haben die Leute zufälligerweise nicht diese Fehler – und deshalb haben sie kein Geld, kein Bargeld, und diese kleinen unbeweglichen Besitztümer reichen gerade, dass man sich weder alleine abrackern noch arbeiten muss, und dass es einen nicht in den Sinn kommt, sich zu bemühen, um am Besten und am Sichersten für sich selber und seine Kinder zu wirtschaften. Du bist zufrieden, dass du morgen überstehst, so wie du heute überstanden hast – und das ist der letzte und einzige Zweck unseres Lebens. Der übermorgige Tag ist in Gottes Fürsorge, also brauchen wir uns um ihn nicht zu kümmern.

<sup>205</sup> Dt.: Schließlich ist es in der Medresse so, dass die Softas ungefähr zehn Jahre lang Arabisch lesen lernen – und mehr nicht. So ist es seit langem der Brauch und niemand erinnert sich gefragt zu haben, ob das richtig sei oder nicht.

hrvatski jezik, koji „niti mu treba“ u medresi, niti li tko što više pita (ebd., 26).<sup>206</sup>

So nimmt ihm schon die mangelhafte Ausbildung der islamischen Grundschule jede Chance, sein Wissen durch das Lesen von „nützlichen Büchern“, wie sie in den Zeitungen propagiert wurden, eigenständig zu erweitern. Adil bot somit ein anschauliches Beispiel für die Forderungen der *napredni muslimani*: Arabisch und Türkisch mussten wieder als aktive Sprachen gelehrt werden – und zusätzlich war es für die Volksbildung unumgänglich, eine muttersprachliche Literatur, die von allen Schülern verstanden wurde, zu entwickeln und zu fördern.

Denn Adil zeigt sich schnell beeindruckt von den langen Reden der *Softas*, auch wenn diese sich ausschließlich mit sinnfreien Erklärungen oder mit Fragen „kako je jedno riječ izgovara nekoliko Araba na najjužnijem jugu“<sup>207</sup> (ebd., 34) aufhalten und sich anschließend durch den Gebrauch von arabischen und türkischen Sprachbrocken wichtig machen – bevor sie sich immer wieder dem Essen zuwenden. Auch hier verweisen die Autoren wieder auf die von ihnen abgelehnte „neue Mode“, möglichst viele Fremdwörter zu verwenden, nur um gebildet zu erscheinen. Inhalte jeglicher Art werden nicht besprochen und diejenigen *Hodžas* oder *Softas*, die ein Buch bei sich tragen, werden verspottet (ebd., 39). Adil degeneriert zusehend unter diesem Einfluss. Als er nach acht Monaten in der Medresse über die Feiertage in sein Elternhaus zurückkehrt, ist er ein *Softa*. Dies erfüllt ihn ebenso mit Stolz wie seine Eltern. Dass das Leben in der Schule Adil langsam aber sicher in einen stillen, gleichgültigen Mann verwandelt, „koji bez života i zanimanja gledao u sviet oko sebe kao i ostali njegovi drugovi“<sup>208</sup> (ebd., 65), wird durch den erworbenen Status verdeckt:

---

<sup>206</sup> Dt.: In der Mejtef, der Grundschule, hat er ein wenig lesen gelernt, aber ohne Abkürzungen, und das, was er gelesen hat, hat er nicht verstanden, denn in der Mejtef lernen die Kinder nicht Türkisch und Arabisch zu verstehen. Die ganzen Kenntnisse, die er mit in die Medresse gebracht hat, waren die, dass er seine Muttersprache Kroatisch konnte, welche „er nicht braucht“ in der Medrese, und nach denen keiner mehr fragen wird.

<sup>207</sup> Dt.: wie sich ein Wort im südlichsten Süden Arabien ausspricht

<sup>208</sup> Dt.: der ohne Leben und Beteiligung die Welt um sich herum betrachtete, genauso wie seine Freunde.

To možda dolazi od tuda, jer njihov život u medresama nema nikakvih većih pobuda – jer je suština tomu životu puka formalnost, da živu tu na okupu u jednom zavodu – i ništa više. Pa kad oni vide, da im je čitav zadatak samo takov zadružan život, počimlju se sljubljivati s uvjerenjem i osvjedochenjem, da im je taj bezposleni život jedina dužnost (ebd.).<sup>209</sup>

Schon trägt er kein Lehrbuch mehr bei sich und auch nicht den Zettel mit den Erklärungen der *Hodžas* und

s vremenom se od živahna mladića preobrazio u nehajnu masu i svrstao se u niz onih naših ljudi, koji vanjski sviet osjećaju tako i za to, jer ga mogu prstom dodirnuti, što mogu opaziti, da im je studeno ili vruće i što mogu pogoditi, kad su gladni i žedni – dalje ništa (ebd., 66).<sup>210</sup>

Dass die Medresse über die mangelnde Bildung und den – für Osman-Aziz zweifelhaften – Status des *Hodžas* hinaus keine weiteren Berufsqualifikationen mit sich brachte, wurde in *Bez svrhe* zusätzlich kritisiert. Jede eigenverantwortliche Zukunftsorientierung wurde durch die in den Medressen herrschende konservative Ideologie unterbunden. Gerade die neu eingeführte *šerijatska sudačka škola*, an der besonders Osman Nuri Hadžić viel lag, schließlich hatte er sie selber besucht und leitete sie mehrere Jahre als ihr Direktor, wurde von Adil und seinen Kollegen

---

<sup>209</sup> Dt.: Das mag daran liegen, dass sein Leben in der Medresse keinerlei Anregung bot, denn das Wesen dieses Lebens war reine Formalität, versammelt an einem Ort zu leben – und sonst nichts. Wenn sie also sehen, dass ihre einzige Aufgabe dieses Zusammenleben ist, beginnen sie Glauben und Überzeugung zu vermischen, denn dieses arbeitslose Leben ist ihre einzige Aufgabe.

<sup>210</sup> Dt.: mit der Zeit verwandelte er sich von einem lebhaften Jungen in eine gleichgültige Masse und stellte sich in die Reihe von jenen unseren Leuten, welche die äußerliche Welt so und deshalb spürten, weil sie sie mit dem Finger berühren konnten, weil sie bemerken konnten, dass ihnen heiß oder kalt ist und weil sie erraten konnten, wann sie hungrig und wann sie satt waren – und nichts mehr!

abgelehnt. Was konnte man dort mehr lernen als in der Medresse? „Ta u medresi se uči sve, što treba, i tko to prouči, više mu ne treba, dok živi. I zar more kaurin biti pametniji i učeniji od Turčina?“<sup>211</sup> (ebd., 85).

So lebt Adil immer abgeschiedener von der realen Welt außerhalb der Schule und repräsentiert im Roman diejenigen Vertreter der *ulema*, deren ganzes Wissen „bilo je sredovječno jezičnočjepidla čenje iz arabske gramatike, što ubija i skučuje duh“ (ebd., 71).<sup>212</sup> Denn „u medresama je jezikoslovlje glavna znanost, a gdje god uza nj druge nauke niže stoje, tame je – vele – zastoj u svemu drugomu“<sup>213</sup> (ebd., 71). Dabei wiesen Osman-Aziz jedoch immer wieder darauf hin, dass es nicht die Fehler des Einzelnen sind, sondern „Mängel des Systems“ (Braun 1934, 88), die einen so „begabte[n], idealistisch gesinnte[n], mit den besten Lernvorsätzen erfüllte[n] Knabe[n]“ (ebd.) zu einem Negativbeispiel seines Standes verwandelten.

Als Kontrast führten Osman-Aziz anschließend einen weiteren jungen Mann ein, den aus Konjic stammenden Fehim. Er hatte, bevor er die Medresse betritt, bereits fünf Jahre lang ein staatliches Gymnasium besucht. Auch Fehim besaß einen „schnellen und offenen Verstand“ (ebd., 87) und hatte bereits als Jugendlicher ein Buch gelesen, in dem es um die „große und noble Aufgabe der Ausbildung der Menschen“ (ebd.) ging. Daraufhin beschloss er Lehrer zu werden. Doch als er in die Medresse kommt, muss er genau wie Muhamed in *Medju dva svieta* feststellen, dass er an einem Ort der Fahrlässigkeit, Unachtsamkeit, der Nicht-Arbeit gelangt war, eine Welt so anders als die, die er sich erhofft und vorgestellt hatte (ebd.).

Anhand von Fehim plädierten Osman-Aziz erneut für die Verbesserung der Lehrerausbildung und lassen durch seine Fragen die Sinnlosigkeit des

---

<sup>211</sup> Dt.: Dort in der Medresse lernt man alles, was man braucht, und wer das gelernt hat, braucht nichts mehr, solange er lebt. Und können Ungläubige etwa klüger und gelehrter sein als Türken?

<sup>212</sup> Dt.: mittelalterliche Haarspaltereien über Fragen der arabischen Grammatik war, alles, was den Geist beengt und ermüdet

<sup>213</sup> Dt.: in der Medresse steht die Philologie an erster Stelle, und im Verhältnis zu ihr stehen die anderen Wissenschaften tiefer, man sagt viel richtiger, daß dort in allen Wissenschaften ein Tiefstand sei.

Medressen-Unterrichts erneut auffliegen: „Šta hoćeš da budeš?“<sup>214</sup> fragt Fehim einen der anderen Schüler. „Hodža“, antwortet dieser.

„Pa šta učiš?“

„Evo ovi ćitab-knjigu!“

„Znas li iz njega učiti, čitati?“

„Još ne znam – a i kud prije? Jako sam treću godinu ovdje – pa nije mi ni moguće, da znam iz njega čitati.“

„O čemo ta knjiga piše?“

„Ne znam!“<sup>215</sup> (ebd., 88)

Eines Tages kommt es zum Eklat: Die älteren *Softas* finden bei Fehim „kaurische“ (dt. unislamischen) Bücher und sind entsetzt: „Kauriske knjige u medresi!“<sup>216</sup> (ebd.). Wie sich Fehim so als Türke bezeichnen könne, fragen sie. Und dass er sicher wolle, dass die Medresse geschlossen werde und dass es gar keine *Hodžas* mehr gebe. Das Lesen nicht-islamischer Bücher mache ihn sogar zu einem schlechteren Menschen als die Ungläubigen! (ebd.). Als Fehim versucht eine theologische Diskussion mit ihnen zu führen, scheitert diese am Unwissen der alten Lehrer. „Pa šta njima smetaju moje knjige? Zar mi one brane, da ne budem i bolji muslim nego što ste vi svi skupa?“<sup>217</sup> (ebd., 99), versucht Fehim die alten Lehrer zu überzeugen.

„Muslim“ zu sein, dies wird in dieser Szene erneut deutlich, hing für Osman-Aziz nicht am Befolgen von Formalismen oder Traditionen fest, sondern am Glauben. Dieser war jedoch eine private, innere Angelegenheit und als solche nicht bedroht durch äußere Veränderungen wie die Reformierung des Bildungssystems oder das Lesen ‚fachfremder‘ Bücher – auch hier drückt sich die Rezeption der Aufklärung mit der Verschie-

---

<sup>214</sup> Dt. Was willst du werden?

<sup>215</sup> Dt.: „Und was lernst du?“ „Hier dieses Koran-Buch!“ „Und kannst du daraus lernen, lesen?“ „Nein, noch nicht – aber woher auch? Ich bin erst im dritten Jahr hier – da kann ich noch gar nicht wissen, wie man aus ihm liest.“ „Wovon handelt das Buch?“ „Weiß ich nicht!“

<sup>216</sup> Dt.: Kaurische Bücher in einer Medresse!

<sup>217</sup> Dt.: „Und was stört sie an meinen Büchern? Hindern sie mich daran, ein besserer Muslim zu sein als sie alle zusammen?“ sagte Fehim.

bung des Religiösen ins Private aus. Die Überzeugung der Autoren, dass das Festhalten am „formalen Islam“, d.h. an einer oberflächlichen Auffassung der Religion wie sie sich über die letzten Jahrhunderte hinweg – auch durch den jeweiligen kulturellen Einfluss – entwickelt hatte, in seiner Auswirkung regelrecht anti-islamisch sei, wurde darüber in einer Szene eindrücklich geschildert:

Mi ne poznajemo Islama sa izvora, nego po onom, što dobismo preko Turaka – i to kao kroz maglu, pomiešano sa kojekavkim sredovječnim i starijim – još iz poganskih vremena zaostalom – običajima, a što je često puta u živom protuslovju sa Islamom, sa njegovim propisima. [...] Sve što smo čuli i od najzadnjega anadolskoga ciganina, držimo pod najvišu svetinju, [...]. Mi smo sačuvali sve njihove – odtud od nekud iz Turkestana donešene – plemenske – ne vjerske – običaje, i sad bismo za njih i u vatru i u vodu, kad be ih tko „povriedio“, dok svojim ponašanjem, radom ili bolje neradom rušimo najbitnije točke Islama, na hiljade suneta, na stotina farzova gazeći i zapaštajući (S. 199).<sup>218</sup>

Anhand der *kaurischen* Bücher differenzieren Osman-Aziz darüber hinaus ihr politisches Konzept der nationalen Gemeinschaftsstiftung aus: Wie sich Fehim als Türke bezeichnen und gleichzeitig wallachische Bücher lesen könne, fragen die *Hodžas*. Fehim versucht zu beschwichtigen, indem er ihnen erklärt, dass alle Bücher „naše“, d.h. „unsere“ seien.

---

<sup>218</sup> Dt.: Wir kennen den Islam nicht aus seinen Quellen, sondern nur danach, was wir durch die Türken erfahren haben, und auch das nur wie durch einen Nebelschleier hindurch, untermischt mit allerlei mittelalterlichen und noch älteren – aus der heidnischen Zeit übriggebliebenen – Sitten und Bräuchen, die oft dem Islam und seinen Vorschriften direkt widersprechen... Alles, was wir von dem allerverkommensten anatolischen Zigeunern gehört haben, halten wir in Ehren wie das größte Heiligtum... Wir haben alle ihre Bräuche bewahrt, die – völkisch, nicht religiös ihrem Wesen nach – von irgendwoher aus dem Turkestan eingeschleppt worden sind, und nun sind wir bereit, für diese Bräuche durch dick und dünn zu gehen, wenn sie jemand „verletzen“ wollte, während wir selber durch unser Benehmen, durch unser Tun, oder besser Nichtstun, die wesentlichsten Punkte des Islams zunichte machen, Tausende von Sunnets, Hunderte von Farz-Vorschriften zertretend und vernachlässigend (Übersetzung von Braun 1934, 78).

„Kako mogu biti naše, kad oni nisu Turci kao mi?“

„Šta Turci, kakvi Turci? Misliš muslimi? I sam ćeš priznati, da mis nismo ni Kinezi, ni Amerikanci, ni Englezi – nešto moramo biti ... Islam nije tako uzahan i malen, kako ga ti držiš. Zar Franak, Talijan, Šved ne bi ostali to isto, sve kad bi i Islam prigrlili? Islam ne izključuje ni jednoga naroda, pak ni nama ne brani da ostanemo po prošlosti, po krvi, jeziku, po budućnosti ono, što jesmo – da ostanemo Hrvati<sup>219</sup> ... Zar Arab – makar muslim ili kao što ti veliš „Turčin“ – sve isto nije Arab? A Arab i muslim nije jedno te isto: čitav bi svijet od jednom mogao postati muslimski – ali za to ne će nikada biti ni arabski ni turski ...“ (ebd., 124).<sup>220</sup>

<sup>219</sup> Auf Osman-Aziz' Entscheidung, ihre Volkssprache als „Kroatisch“ zu bezeichnen, soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Osman Nuri Hadžić' Bekenntnis zum „Kroatentum“, das er hauptsächlich in seiner Zagreber Studentenzeitschrift pflegte, lastet bis heute wie ein Stigma auf ihm und macht ihn weiterhin zu einer umstrittenen Figur in der bosnisch-herzegowinischen Literaturgeschichte. Vermutlich kam er an der Richterschule in Sarajevo und durch den Einfluss der Kulturorganisation *Matica Hrvatska* in Kontakt mit der *Pravaštvo*-Bewegung. „Aus einem Bericht der Matica von 1894 geht hervor, daß 170 von 890 Abonnenten Muslime waren“ und 18 dieser Abonnenten an der Richterschule studierten. Osman Nuri Hadžić war vermutlich einer von ihnen (Babuna 1996, 246f.). Ante Starčević' Programm, unter dessen Einfluss Hadžić während seines Studiums in Zagreb stand, besagte, dass das *Pravaštvo* keine Bedrohung für den Islam darstellte. Starčević behauptete im Gegenteil, dass die muslimischen Bosnier „die ältesten und reinsten Kroaten“ seien (vgl. Babuna 1996, 246) und schmeichelte den jungen bosnisch-muslimischen Studenten. Die Zusammenarbeit mit Ivan Aziz Milićević verstärkte Hadžić Hinwendung zum Kroatentum zusätzlich. Hadžić soll sogar im Jahr 1895, während seiner Studienzeit in Zagreb, die ungarische Flagge gehisst und auf dem Jelačić-Platz angezündet haben, um die Unabhängigkeit Kroatiens von Ungarn zu fordern (Bakšić; Rora 1995, 3). Vgl. weiter u.a. Rizvić 1973 oder Babuna 1996.

<sup>220</sup> Dt.: „Wie können sie unsere sein, wenn sie nicht Türken sind wie wir?“ „Wie Türken, welche Türken? Muslime, meinst du? Du wirst dir eingestehen müssen, dass wir weder Chinesen, noch Amerikaner, noch Engländer sind – etwas müssen wir sein... der Islam ist nicht so eng und klein, für wie du ihn hältst. Würde etwa nicht der Franzose, der Italiener, der Schwede genau das bleiben, auch wenn sie alle den Islam annehmen würden? Der Islam schließt kein Volk aus, er

Auch hier wird die Trennung von Religion und Nation, ebenso wie von Osman Nuri Hadžić in seinen Solo-Werken, deutlich formuliert. Interessanterweise glich die Argumentationsweise und besonders die Wortwahl derjenigen anderer (muslimischer) Reformbewegungen: Bei den Tataren im Wolga-Ural-Gebiet schrieb Šihabaddin al-Marğani beispielsweise in seiner berühmte *Mustafad al-axbar* (aus dem Jahr 1880), dass jedes Volk einen Namen brauchte – und dass dieser Name nicht an den Islam als Glauben gebunden sei: „Wenn Du kein Tatare bist, aber auch kein Araber, kein Tadschike, Nogaier, ebenfalls kein Chinese, Russe, Franzose, Preuße oder Deutscher – was bist Du dann?“ (Marğani, zitiert nach Kemper 1998, 456f.).

Doch die Muslime müssten anfangen, Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen und ihr Schicksal selber zu bestimmen:

A ovako, dok mi našu stvar ne ćemo da učinimo našom vlastitom, dok drugima prepuštamo da za nas misle, lažuć zu to, da nam Islam zabranjuje načelo narodnosti – ovako ćemo biti i ostati djeca, koja o svomu udese ne odlučuju ... (ebd.).<sup>221</sup>

Als Edhem, ein weiterer Jungtürke, Sohn einer bosnischen Mutter und eines türkischen Vaters, in den Roman eingeführt wird, beginnen erneut heftige Diskussionen über die Verbundenheit – Verwandtschaft, wie die bosnischen *Hodžas* in beiden Geschichten argumentieren – der Bosnier

---

hindert uns auch nicht daran, dass wir nach der Vergangenheit, nach Blut, Sprache, nach der Zukunft das was wir sind bleiben – Kroaten ... Und ist der Araber – wenn auch Muslim oder wie du wünschst „Türke“ – nicht ein Araber? Und Araber und Muslim sind nicht das Gleiche: die ganze Welt könnte muslimisch werden – aber sie wird nicht arabisch oder türkisch sein.“

<sup>221</sup> Dt.: Aber auf diese Weise, solange wir unsere Sache nicht zu unserer eigenen Sache machen werden, während wir den anderen überlassen für uns zu denken, dabei lügend, dass uns der Islam das Prinzip der Nationalität verbiete – so werden wir wie Kinder sein und bleiben, welche über ihr Schicksal nicht selber entscheiden.

und Türken. „Po svemu, efendum, mi smo braća!“<sup>222</sup> sagt einer der *Hodžas* (ebd., 169).

Kako po svemu? Ja, kao Turčin po narodnosti, to bih želio, ali se proti istini dići ne mogu. Mi smo samo braća po vjeri, a po narodnosti, po jeziku jedni s drugima nemamo ništa zajedno. (ebd., 169f.).<sup>223</sup>

Die Türken und die Bosnier, bzw. die bosnischen Muslime, seien „Glaubensbrüder“, aber nicht ein Volk, da sie sich durch die unterschiedlichen Sprachen voneinander unterscheiden.

Osman-Aziz waren die ersten muslimischen Autoren in Bosnien-Herzegowina, die dieses säkulare nationale Konzept – über die theoretischen Abhandlungen in den Zeitungen bzw. in den religionstheoretischen und religionshistorischen Werken hinaus – künstlerisch umsetzten. In aller Deutlichkeit lassen Osman-Aziz so Edhem noch einmal auf den verwunderten Ausruf der *Hodžas*: „Aber wir sind doch auch Türken – wir waren es stets und wir werden es auch stets bleiben!“ antworten: „Kakvi Turci! [...] Ako je po vjeri, mi smo muslimi, a ako po narodu i jeziku, mi smo Hrvati ... Turčin govori turski, mi hrvatski! (ebd., 170).<sup>224</sup> Selbst in der Türkei „vermischten sie nun alles miteinander, Glauben und Nationalität“ (ebd., 170), beschwert sich Edhem darüber hinaus. Die westlichen Völker hätten diese Unterscheidung jedoch gelernt und seien deswegen an den Muslimen vorbeigezogen. Und genauso geschehe es gerade mit den Bosniern und Herzegowinern nicht-muslimischen Glaubens:

A naši suplemenici i sugradjani nemuhamedovci? U novoj se struji snadjoše i okoristiše, oboružavaju se, da uzmognu zasjesti

---

<sup>222</sup> Dt.: Wir sind in allem Brüder, Effendi!

<sup>223</sup> Dt.: „Wieso in allem? Ich, als ein Türke meinem Volkstum nach, möchte es wünschen, aber ich kann es doch nicht gegen die Wahrheit ankämpfen. Wir sind nur Brüder im Glauben, unserer Nationalität, unserer Sprache nach haben wir jedoch nichts miteinander zu tun.“

<sup>224</sup> Dt.: Wieso denn Türken! [...] Was den Glauben anbetrifft, so sind wir Muslims, der Sprache und dem Volkstum nach sind wir jedoch Kroaten... Der Türke spricht türkisch, wir dagegen kroatisch!

častno mjesto. [...] Dok su drugi marljivi građani prionuli uz trgovinu i obrt – mi smo se najodurnije oduprli svakomu radu i snošaju sa „vlasima švabama“, makar da na svoje oči gledamo, kako nam s dana u dan bježi iz ruku posjed, obrt, trgovima, kako jedan po jedan od nas ostaje bez svoga rada i imanja. [...] Najživlji dielovi Sarajeva, njegovo središte i srdce – nekada vlastništvo muslima – danas je u rukama nemuslima i nadošlica, a mudri se muslimi kao sliepi miši povukli na visine iznad Sarajeva, gdje nehajno i zločinačkim mrtvilkom čekaju zadnju crnu noć, kad će postati kmetovi novih aga, ili čak se spremaju, da između sebe uzmognu pripravit i neizbrojne redove hamala, trhonoša. A danas već i jesu samo muslimi trhonoše – ti mudri muslimi... (ebd., 174).<sup>225</sup>

Es sei endlich an der Zeit an die Zukunft, die eigene und die des Volkes, zu denken und sich gleichzeitig der neuen Verwaltung nicht – und sei es nur aus Prinzip – zu widersetzen. „A promislite li vi prije, je li pravo vaše stanovište, hoćete li ga moći braniti i pokazati bolji put, nego li je onaj, kojim se idje?“<sup>226</sup> (ebd., 171). Dafür müssten jedoch alte Gewohnheiten

---

<sup>225</sup> Dt.: Und unsere Volksgenossen und Mitbürger nichtmoslimischen Glaubens? Sie haben es verstanden, sich in der neuen Zeit zurechtzufinden und zu profitieren, sie rüsten sich aus, um einen Ehrenplatz einnehmen zu können ... Während andere fleißige Bürger Handel und Gewerbe treiben, haben wir uns auf die blödeste Art der Zusammenarbeit, jedem Verkehr mit den „christlichen Schwaben“ widersetzt, obwohl wir mit eigenen Augen sehen, wie uns Besitz, Handel, Gewerbe Tag für Tag immer mehr aus den Händen gleiten, wie wir einer nach dem anderen ohne eigene Arbeit, ohne eigenen Besitz bleiben... Die lebendigsten Teile von Sarajevo, dessen Zentrum und Herz – ehemals moslimischer Besitz – befinden sich heute in den Händen von Nichtmoslims und zugewanderten Leuten, während sich die schlaunen Moslims wie blinde Mäuse auf die Höhen oberhalb von Sarajevo zurückgezogen haben, wo sie tatenlos, in verbrecherischer Trägheit auf die letzte, düsterte Nacht warten, in der sie Kmeten der neuen Agas werden, oder sie bereiten sich schon darauf vor, unzählige Reihen von Lastträgern aus sich heraus zu bilden. Und es sind ja auch heute schon alle Lastträger Moslims (Übersetzung von Braun 1934, 74f.).

<sup>226</sup> Dt.: Aber wenn ihr vorher nachdenkt, ob euer Standpunkt richtig ist, werdet ihr ihn verteidigen können und einen besseren Weg zeigen, als denjenigen, den man geht?

(„pleti kotac ko i otac“, dt.: „Flicht das Rad wie der Vater“; ebd., 174) abgelegt und sich nicht mehr auf den einstigen Ruhm der Türken berufen werden.

#### 5.2.4 Die bosnische Oberschicht ohne Hoffnung

Der wohl bekannteste Roman von Osman Nuri Hadžić und Ivan Aziz Milićević hieß bezeichnenderweise *Bez nade* (Ohne Hoffnung, Zagreb 1895). In ihm erzählen die Autoren eine düstere Geschichte des vollkommenen Scheiterns der muslimischen Oberschicht in der Herzegowina.<sup>227</sup> Auch hier bildete die Apathie und Resignation der bosnisch-muslimischen Gemeinschaft angesichts des Machtverlustes, den die Okkupation mit sich brachte, den Rahmen: Osman-Aziz beschrieb ein „konservatives, hartnäckiges, autochthon unnachgiebiges, stures und traditionelles ‚Wir‘ im Gegensatz zu der zeitgenössischen, logischen, dialektisch und psychologisch gerechtfertigten Flexibilität der ‚Menschen der neuen Zeit‘ – diejenigen Menschen, welche den „Wandel und die Unvermeidlichkeit des historischen und gesellschaftlichen Wandels verstehen“ (Sarić 2005, 18).

In *Bez nade* erschüttern sowohl das neue Selbstvertrauen der *Raja*, der ehemaligen leibeigenen, christlichen Bauern, als auch die Veränderungen in der Gesellschaft den Protagonisten Alaga. Besonders die neue westeuropäische Kleidung und der Umstand, für die Österreicher (*Švaba*) arbeiten zu müssen, führen dazu, dass er sich gänzlich von der Gesellschaft abwendet. Seinen Sohn schickt er nicht in die höhere Schule, da er dort nur „kaurische“ Buchstaben lernen würde – und „kaurisches“ Wissen sei gegen den Islam. Diese aus der Religion entwickelten bzw. mit der Religion begründeten Vorurteile werden Alaga letztendlich zum Verhängnis: Er verliert einen Rechtsstreit, weil er die lateinische Schrift nicht lesen kann und von seinem Freund Omer-efendija, der ihm helfen möchte, wendet er sich ab, weil dessen Sohn die enge „fränkische“ Kleidung trägt (Pederin 1985, 194).

---

<sup>227</sup> Es ist bezeichnend, dass die Helden aus Osman-Aziz' Geschichten nie Adlige sind – Ausnahmen bilden die bereits erwähnte Erzählung *Pogibija i osveta Smajil-age Čengića* sowie *Ago Šarić*, ein Prosa-Werk von Osman Nuri Hadžić.

Mit Alaga zeichneten Osman-Aziz ein besonders drastisches Bild des Scheiterns. Er symbolisiert den ungebildeten und in seinem Unwissen konservativen Muslim, dem das starre Festhalten an den Formalismen seines Glaubens (traditionelle Schulbildung bzw. keine Schulbildung, Kleidung, Arbeit usw.) zum Verhängnis wird. Ihm gegenüber stellten die Autoren Omer-efendija, der, gebildeten und weit gereist, sich den Neuerungen unter der österreichisch-ungarischen Regierung anpassen kann und so erfolgreich bleibt. Die Schlüsselszene findet sich ziemlich am Anfang des Buches: Alaga eilt nach der Festnahme seines Sohnes zu Omer-efendija. „Ich laufe morgen zu Omer-efendija, damit er für ihn spricht, dass sie ihn freilassen“. Auf die Frage seiner Frau, warum er nicht selber geht und für Avdo fürspricht, antwortet Alaga: Omer-efendija kennt man dort. Allah hat es mir nicht gegeben, dass ich mich mit denen mische“ (Osman-Aziz 1895, 44). Sarić bezeichnet diese Szene, die Akzeptanz einer Gott gegebenen, unumgänglichen Unterordnung, als das Leitmotiv des Romanes (Sarić 2005, 37). Man sah, so fasst Maximilian Braun die Moral der erzählten Geschichte zusammen, „die unentwegten Fortschrittsfeinde [...] verlieren“ (Braun 1934, 180).

Osman-Aziz' Protagonisten machen sich alle auf die Suche nach Wissen „und sei es in China“, wie der bekannte *hadith* sie auffordert. Doch entweder wird es ihnen in den mangelhaften Bildungsinstitutionen vorenthalten bis sie geistig verarmen. Oder sie finden es, aber nur durch äußere Hilfe – wie Muhamed aus *Megju dva svieta* in Istanbul unter dem Einfluss der Jungtürken. Es scheint, als schlug sich auch Osman Nuri Hadžić' persönliche tiefe Enttäuschung von dem Verlauf der Modernisierungsbewegung in Bosnien-Herzegowina – besonders von der muslimischen Autonomiebewegung, derer zum Protest er sich im Verlaufe des Ersten Weltkriegs von der bosnischen Gesellschaft distanzierte und nach Belgrad auswanderte – in der von ihm verfassten Prosa nieder.

Besonders in diesem Aspekt erwiesen sich die Prosawerke von Osman-Aziz als eine Weiterentwicklung zu Hadžić' religionshistorischen Werken, indem sie nicht mehr den Zukunftsoptimismus der frühen Aufklärung aufgriffen, sondern die ‚dunkle Seite‘ der islamischen Moderne zeigten.<sup>228</sup> Es ist auch dieser Aspekt, in dem die beiden Autoren ihre Er-

<sup>228</sup> Überraschenderweise lässt sich jedoch kein zeitlicher Verlauf feststellen. Hadžić schreibt in den Zeitungen optimistische Aufrufe für mehr Vernunft und

zählungen von den strukturellen Vorgaben des Bildungsromans abweichen lassen: Muhamed bricht zwar aus der ihm vorgegebenen und ihm vorgelebten Unmündigkeit aus und übernimmt Verantwortung für sein eigenes Schicksal. Doch sein Streben nach Bildung zeigt langfristig keinen Erfolg. Als er Jahre später nach Bosnien zurück kehrt, zeigt sich die Gesellschaft dort immer noch nicht bereit für Wandel und Fortschritt – und Muhamed verzweifelt vor diesem Hintergrund. Er kann sich nicht mehr in sein altes Umfeld einfügen und bleibt bis zu seinem Tod einsam.

Dieser ausbleibende Erfolg, den der Bildungsroman eigentlich seinen Protagonisten verspricht, wenn sie die einzelnen Stufen ihres Bildungsweges durchreist haben, konterkariert den ursprünglichen Zweck, nämlich den Lesern ein Vorbild zu liefern, dem sie nacheifern können. Trotzdem, oder gerade deswegen, erweisen sich Geschichten wie *Megju dva svieta* als überaus wichtig für den Modernisierungsprozess. Auf die etwas naive Euphorie des Zeitungsdiskurses folgte nun eine genuin moderne Literatur, die sich der Ambiguität der neuen Zeit sehr bewusst war und auch die Schattenseiten auszuleuchten versuchte. Die Appellwirkung, die Osman-Aziz mit ihren Werken beabsichtigten, wurde dadurch nicht geschmälert: sie zeigten letztendlich, dass sich nicht nur einige Wenige, sondern die gesamte bosnisch-muslimische Gesellschaft den notwendigen Veränderungen stellen musste, sollte das Modernisierungsprojekt Erfolg haben.

### 5.3 Geschichte anschaulich dargestellt: *Abdullah paša*

Die Schaubühne ist der gemeinschaftliche Kanal, in welchen von dem denkenden, besseren Theile des Volks das Licht der Weisheit herunterströmt und von da aus in milderer Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. ... der

---

Wissenschaft und zeichnet zeitgleich in den Erzählungen Bilder der versuchten, aber nicht erreichten Selbstbildung und Selbstbestimmung – ein Widerspruch, wie er der modernen Zeit entspricht.

Nebel der Barbarei, des finstern Aberglaubens verschwindet, die Nacht weicht dem siegenden Licht (Friedrich Schiller).

In der achten Ausgabe von *Behar* (8/1900) wurde ein anonymes Leserbrief veröffentlicht, der enthusiastisch das erste Theaterstück eines muslimischen Bosniers, nämlich Safvet beg Bašagić' *Abdulah-paša*, kommentierte. In dieser Zuschrift betonte der Verfasser die Nützlichkeit und die Effektivität des Dramas, indem der Verfasser das lehrreiche mit dem unterhaltsamen, in diesem Fall „stolze Vaterlandsliebe“ mit einem Plot voller Intrigen und Verrat und einem klaren moralischen Helden, vermittele (ebd.).

Bis zur österreichisch-ungarischen Periode hatte es keine fest installierten Theaterbühnen in Bosnien und der Herzegowina gegeben. Die zumeist westeuropäischen Stücke wurden ad hoc aufgeführt, „bez sistema, [...], bez jasne umjetničke koncepcije [...]“<sup>229</sup> (Lešić 1976, 69) und waren mit Ausländern besetzt. Zudem war das Theater, wie wir es uns heute vorstellen, in der arabischen und osmanischen Kultur bis zur literarischen Modernisierung im 19. Jahrhundert kaum bekannt. Eine Ausnahme bildete das hauptsächlich im Raum der heutigen Türkei mit großem Erfolg aufgeführte Schattentheater *Karagöz* (dt.: Schwarzes Auge) (Gelez 2010, 345).<sup>230</sup>

Auch wenn Safvet beg Bašagić wohl in Wien mit dem Theater in Kontakt gekommen war – er hatte eine Erstversion von *Abdullah Paša* namens *Ali Paša* bereits 1894 in der Zeitschrift *Vienac* (Der Kranz) veröffentlicht und war anschließend in einem Briefwechsel von Kosta Hörmann animiert worden, das Projekt weiterzuerfolgen (Gelez 2010, 345) – entstand *Abdullah Paša* in enger Verbindung mit Bašagić' wissenschaftlicher und journalistischer Tätigkeit und orientierte sich wohl am osmanischen Vorbild: den osmanischen und arabischen Autoren diente vor allem die eigene Geschichte sowie die „Volksbücher“ als Inspiration für ihre patriotischen Dramen. Der Aufbau von *Abdullah Paša* erinnerte darüber

---

<sup>229</sup> Dt.: ohne System, ohne klares künstlerisches Konzept.

<sup>230</sup> Zum *Karagöz* bzw. *Karadöz*-Theater in Bosnien vgl. Lešić 1976, 41f.

hinaus, nicht nur formal, an die „sultanic epic poems“, die zumeist eine besondere Interpretation der lokalen Geschichte aufwiesen (vgl. Milutinović 2008, 38). 1899 schickte Bašagić seinen Entwurf für *Abdullah Paša* an die Redaktion der Zeitung *Nada*, die es jedoch bis 1900 nicht druckten. Im gleichen Jahr erschien es schließlich in *Behar* (Gelez 2010, 346)<sup>231</sup> – mit einschlagender Wirkung. Es war der erste Versuch einen Aspekt der bosnischen Volksgeschichte anschaulich darzustellen und zwar nicht für ein wissenschaftliches Publikum, sondern für die breite Masse der Bevölkerung. Und es war ein Anfang: nur wenig später folgten weitere Theaterstücke aus der Feder muslimischer Autoren, u.a. von Hamid Šahinović-Ekrem, von Ademaga Mešić und Rizabeg Kapetanović (vgl. Lešić 1976, 169).<sup>232</sup>

Philippe Gelez, der die derzeit umfangreichste Monographie über Bašagić verfasst hat, vermutet, dass *Abdullah paša* auf einer Anekdote basierte, die der Autor während seiner Recherchen für die *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovina (1463-1850)* gehört oder gelesen hatte (Gelez 2010, 347): die Geschichte des bosnischen Wesirs Abdullah Paša Defterdarević (1722-1785). Dieser bekommt 1784 vom osmanischen Sultan die Anweisung, einen kleinen Teil des nördlichen Bosniens an Österreich zu übergeben – „bez krvi“ (dt.: ohne Blutvergießen, Bašagić 1900, 202). Der Wesir soll daraufhin den Sultan angefleht haben, seine Entscheidung noch einmal zu überdenken, jedoch ohne Erfolg. Obwohl er in Wahrheit wohl an einem Schlaganfall gestorben ist, will es die Überlieferung, dass Abdullah Paša an den Folgen eines giftigen Trankes starb – gesendet vom Sultan als Strafe für seinen Ungehorsam. Den Becher soll er mit den berühmten Worten „Baş verurum, bir taş vermen“<sup>233</sup> getrunken haben. Die Heimat war wichtiger als das eigene Leben (Gelez 2010, 346). Besonders dieser Satz, ein Beispiel des Patriotismus, inspirierte Bašagić zu seinem Drama. Um es in Bosnien-Herzegowina unter österreichisch-ungarischer Herrschaft aufführen zu können, schien es ihm jedoch günstig, die wahre Geschichte ein wenig abzuwandeln: Er ersetzte

<sup>231</sup> Ein Jahr später, 1891, wurde dann das erste Drama in *Bošnjak* veröffentlicht: es war eine Übersetzung aus dem Türkischen von Namık Kemal, angefertigt von Hilmi Muhibić, dem Mitherausgeber der Zeitung (Gelez 2010, 345).

<sup>232</sup> Zur Geschichte des Theaters in Bosnien-Herzegowina, siehe Josip Lešić (1976) : *Istorija pozorišta Bosne i Hercegovine*. Sarajevo.

<sup>233</sup> Dt.: Ich gebe meinen Kopf, aber ich gebe keinen Stein.

Habsburg durch Venedig und die beiden bosnisch-herzegowinischen Provinzen durch zwei andere *Sandžaks*, nämlich Krka und Klis an der dalmatinischen Küste.

In seinem Stück beginnt die Handlung mit einem Treffen der Wesire im Büro des Großwesirs in Istanbul, während dem die Übergabe der beiden Provinzen an das christliche Venedig angeordnet wird. Doch direkt im Anschluss werden die Zuschauer Zeuge von einer Geldübergabe; der Großwesir hatte sich von dem Botschafter Venedigs bestechen lassen. Seine Frau, die einen Monolog des Großwesirs heimlich hört und so herausfindet, dass der Sultan keine Ahnung von dem von ihrem Mann eingefädelten Verkauf hatte, bezeichnet ihn als „Verräter am Glauben“, der „uns alle an die Ungläubigen verkaufen wird“ (vgl. Milutinović 2008, 39).

Der zweite Akt spielt in Abdullah Pašas Anwesen in Travnik, der damaligen Hauptstadt Bosniens, und man sieht, wie der Pascha sich weigert die Anweisung des Sultans zu befolgen. Doch dies werde nicht als eine Rebellion dargestellt, so Milutinović, „for he says that one should obey the Sultan, who rules the state and defends the faith, but Abdullah Pasha cannot be a party to an act of treason in which the land of his fathers is given away by ‘an infidel to the infidels, for a couple of pennies (groshe)’“ (ebd.). Das „Goldene Kalb“ (*Zlatno tele*, Bašagić 1900, 203) sei mit einem Fluch beladen: Die Verehrung dieser Götze bringe nichts als Verderben für den „Einzelnen, die Gegend, das Volk, das Recht, den Kaiser und die Regierung“ (pojedinač, pokrajina, narod, pravda, car i vlada; ebd., 203).

In der nächsten Szene sieht das Publikum, was sich nach seinem Tod in Abdullah Pašas Anwesen abspielt. Seine Töchter schwören Rache, andere Begs diskutieren über die nächsten Schritte: Der letzte Wunsch des Paschas sei es gewesen, das Land zusammen zu halten und seine Bevölkerung nicht von Apostaten wie dem Großwesir zu spalten. Dem Sultan als höchsten Repräsentanten des Glaubens (in Menschengestalt) aber den Gehorsam zu verweigern, würde bedeuten: „defending the faith by fighting the one who is the supreme defender of that faith, the Caliph“ (Milutinović 2008, 39). Mit der Hergabe der ihm von Allah anvertrauten Länder, nämlich Bosnien und der Herzegowina, an eine nicht-muslimische Herrschaft, verstößt der Sultan jedoch gegen die Scharia – was ihm wiederum nach islamischen Recht seine Stellung als Kaliph

abspricht. Die bosnischen Herren suchen Rat bei Scheich Fevzi, den sie als religiöse Instanz anerkennen.

He does not address the problem explicitly, but [...] recites a hymn to the sun, to liberty and homeland, and continues with praise of proud heroes who refuse to be slaves by opposing tyranny and its chains. This resolves the dilemma — ‘justice is at our side and God will help justice triumph’ (Milutinović 2008, 39).

Die bosnischen Begs schicken darauf hin Abdullah Pašas Töchter mit der Nachricht von den wirklichen Begebenheiten zum Sultan nach Istanbul. Als dieser die Wahrheit erfährt, verurteilt er den Großwesir zum Tode. In der Abschlusszene wendet sich der Sultan ans Publikum, die osmanische Flagge wird gehisst und alle singen:

Turskoj slavi zora rudi  
vijesnica boljih dana.  
Dok je cara biće ljudi  
Bože, živi našega sultana.<sup>234</sup>  
(Bašagić 1900, 255)

Das Theaterstück transportierte eine einfache Botschaft: Die Verehrung des Goldenen Kalbes, als Sinnbild für Geld und Macht, dürfe nie wichtiger sein als die Religion und vor allem nicht als die Heimat, das höchste Gut eines jeden Menschen. Der Verrat des Großwesirs, der nicht nur eine politische, sondern auch eine moralische und religiöse Autorität in der osmanischen Hierarchie darstellte, symbolisierte so den ethischen Verfall der alten Herrschaftsschicht. Dem Sultan jedoch wird mit dem Schlusslied Vertrauen zugesichert und seine Stellung in Istanbul gefestigt. Die Adligen seien verantwortlich für das Unglück der Menschen in Bosnien, nicht der Sultan – ein erneuter Seitenhieb auf die in den Augen der *naredni muslimani* verkommene bosnische Oberschicht. Gelez deutet das Stück darüber hinaus als einen Affront gegen die Entscheidungsträger des

---

<sup>234</sup> Dt.: Im Morgenrauen kündigt der türkische Ruhm bessere Zeiten an. So lange da der Sultan ist, wird es Menschen geben. Gott, es lebe unser Sultan.

Berliner Kongresses bzw. den anschließenden bosnischen Widerstand, denn natürlich wurde die „wahre“ Geschichte hinter Bašagić Theaterstück trotz der fehlenden Erwähnung Österreich-Ungarns von den Zuschauern erkannt: die Aufgabe Bosniens und der Herzegowina im Jahr 1878, die seitens des osmanischen Sultans kampflos geschah und das Dilemma, in welches dieser Akt die bosnisch-muslimische Oberschicht stürzte.

Although in Abdullah Paša proud ancestral swords are raised, there is no battle in which they are used, and everything is settled by the diplomatic skills of four women. Both in the original historical context of Bašagić's story and at the time of his writing the play, a battle was never an option: one did not fight the Sultan in the name of Islam, and the small Muslim elite, after the failure of the popular uprising against Austria-Hungary in 1878, could not dream of trying to fight the occupier again (Milutinović 2008, 40).<sup>235</sup>

Auch die Verhandlung der Religion in ihrer politischen Dimension, wie bei den jung-osmanischen Vorbildern, findet sich in *Abdullah Paša* wieder: In einer „langen Tirade“ (Gelez 2010, 348) unterwirft sich der *bosanski vezir* (bosnische Wesir) schließlich „Gott und Gottes Gesandten und dem Herrscher dieses Landes, dem Beschützer des Glaubens“ (Bašagić 1900, 205): dem Sultan: „Držeći pehar u ruci, okrene se prama istoka: Zdravo, care! Gospodare vasionog muslomanstva –“<sup>236</sup> und stirbt für die Unabhängigkeit und Freiheit des bosnischen Volkes.

---

<sup>235</sup> Auch Gelez beschreibt die Rolle der Frauen als ein weiteres zentrales Thema in Bašagić' Stück: Es war dem Dichter ein Anliegen, die Rolle der muslimischen Frauen zu verbessern. Doch darüber hinaus benötigte Bašagić die Frauen in *Abdullah Paša* vor allem aus dramaturgischen Gründen, so z.B. wenn die sentimentale, leidenschaftliche Stimme einer Frau über dem „noch warmen Körper des bosnischen Wesirs“, ihrem Vater, Rache schwört (Gelez 2010, 347).

<sup>236</sup> Dt.: den Becher in der Hand haltend, wendet er sich nach Osten: Danke, Kaiser! Herr aller Muslime –.

Doch nicht nur sein Inhalt machte das Stück so erfolgreich. Dass ausgerechnet ein Drama die bosnischen Zuschauer dermaßen ansprach, war kein Zufall: das Theater fungierte durch die unmittelbare Darstellung einer Geschichte – in diesem Fall ermöglichte es den Zuschauern, einen in der Vergangenheit liegenden Vorfall noch einmal und vor allen Dingen quasi als Teilnehmer zu *erleben* –, durch die Präsenz des Stoffes, doch vor allem durch die Tatsache, dass verschiedenste Menschen in einem Raum gleichzeitig die gleichen Emotionen durchlebten, als eines der wichtigsten Medien für die Erschaffung oder Verstärkung eines Gemeinschaftsgefühls. Dabei war *Abdullah Paša* nicht melancholisch, nicht leise, subtil und zum Teil auch spitzfindig wie die Prosa; sondern bewusst extrovertiert, wollte motivieren und mitreißen. Es war ein öffentlicher Anschauungsunterricht, der auch denjenigen Teil der Bevölkerung ansprechen wollte, den die Zeitungen (noch) nicht erreicht hatten. Wenn Safvet beg Bašagić dabei historische Begebenheiten für seine Zwecke zurechtbog, dann tat er dies nicht aus künstlerischem Interesse – wie zuweilen in der Lyrik –, sondern bewusst, um Ethos zu erschaffen: die bosnisch(-muslimische) Volksgeschichte, in der Volkssprache erzählt! Das traf den Zeitgeist, was wiederum den Erfolg des Theaters erklärte. Und sein Erfolg war groß: Alija Nametak schrieb in einem Artikel in *Novi Behar* (22-23/1931), dass Bašagić

nur der Form nach dramatischen Werke („Boj pod Ozijom“ und „Abdullah Paša“) [...] im Triumph über alle Lokalbühnen in Bosnien und Herzegowina gegangen [sind], sei es in dilettantischer, sei es in berufsschauspielerischer Ausführung. Wenn irgendeine reisende Theatergruppe in einem bosnischen Städtchen in Geldschwierigkeiten geriet und nicht mehr weiter konnte, brauchte man nur den „Abdullah Paša“ von Bašagić aufzuführen – und die Situation war gerettet (Nametak 1931, zitiert nach Braun 1934, 99f.).

Bis zum Ersten Weltkrieg habe es dann keine größere Versammlung bosnischer Muslime mehr geben können, ohne dass *Abdullah Paša* aufgeführt wurde – so beliebt sei das Stück gewesen (Milutinović 2008, 40). Die Stimmung soll auch „elektrisch“ gewesen sein, als das Stück vom 14. bis zum 17. Oktober, weitgehend unzensiert von den österreichisch-ungarischen Behörden, im renommierten *Društveni dom* (Gesellschafts-

haus) aufgeführt wurde. Dass sich nicht nur die Anhänger der *Vakuf*-Bewegung zeitgleich in Sarajevo versammelt hatten, um ein weiteres Statut bei der Regierung einzureichen und es zudem auch noch das 25. Thronjubiläum von Sultan Abdülhamid II. war (vgl. ebd.), heizte die Stimmung noch zusätzlich an.<sup>237</sup>

#### 5.4 Neue Aufgaben der Poesie: Lehrer oder Dichter des Volkes?

Ebenso wie die Prosa und das Theater, erfuhr die Lyrik eine tiefgreifende Veränderung im 19. Jahrhundert. Was Westeuropa betrifft, ist sich die Literaturforschung ziemlich einig über ihre Bedeutung für den Modernisierungsprozess: „In keiner anderen Gattung zeichnen sich die drängenden geistigen Fragen und Problemgehalte der Zeit, zumals der frühen Aufklärung, derart exemplarisch ab wie in der Lyrik“ (Alt 2001, 128). Auf allen Gesellschaftsebenen, vom Intellektuellen bis zum Arbeiter sowie in allen Bereichen des alltäglichen Lebens, in der Familie ebenso

---

<sup>237</sup> Dass das Stück so erfolgreich wurde, muss eher am Inhalt, als an der (sprachlichen) Kunst gelegen haben: In einfachen Kreuzreimen verfasst ist, liest sich das Drama ziemlich mühsam. Gelez bezeichnet es sogar als „erbärmlich“ (ebd., 349): Der Rhythmus der Aufführung sei „sehr unregelmäßig“ und „die dramatische Spannung“ werde zwischen jedem der vier Akte zu sehr gedehnt, Charaktere „erscheinen und verschwinden“ darüber hinaus ohne klare Motive, vor allem sterbe der eponyme Held bereits in der Mitte des zweiten Aktes, womit der Titel danach kaum mehr gerechtfertigt sei. Gleichzeitig hätte er nicht so schwer ersetzt werden können (Gelez 2010, 349). Dies sei, so Gelez, „die Folge eines nichtlinearen und zweigleisigen Plots: der Zusammenhang der Handlung bleibt diffus, zusätzlich gebeutelt von einem unbeholfenen Versuch die Intrige, die die zweifache Spannung aufbauen sollte, vorsichtig zu behandeln: Zuerst die Durchführung eines Mordes, dann die Hinrichtung aus Rache, welche zudem an verschiedenen Orten (Bosnien und Istanbul) stattfinden, so dass die Dramaturgie schwach ausfällt“ (ebd.). Zuletzt offenbare die Psychologie der Charaktere noch „einen übertriebenen Manichäismus: der bösertige Halil Paşa bleibt komplett in der Dunkelheit verborgen, der alte *Abdullah Paşa* ist voller mystischer Weisheit. Kurz sagt, *Abdullah Paşa* ist keine dramatische Komposition, sondern eher eine Serie lyrischer Gemälde in Dialogform und praktisch unaufführbar vor einem belesenen Publikum“ (ebd.). Doch das Stück war auch nicht für ein belesenes Publikum erschaffen worden.

wie in der Staatspolitik, „diente sie als Ferment einer im Umbruch befindlichen Kultur, die bis in ihre grundlegenden Ordnungsmuster irritiert ist“ (Martus; Scherer; Stockinger 2005, 15). Obwohl ihr Haltbarkeitsdatum mehrfach angezählt wurde und sich im 18. Jahrhundert zunehmend der Roman als „angemessener Ausdruck der Zeitprobleme“ (ebd.) durchsetzte, erwies sich die Lyrik „auch in ihren Trivialisierungen als eminent modern und damit als zeitdiagnostisches Instrument, sei es im Prozeß der Nationenbildung oder in der Prägung des familiären Rahmens, sei es in der politischen Propaganda oder in der Diskussion der sozialen Frage“ (ebd.). Die Lyrik wurde somit im 19. Jahrhundert zum „allgegenwärtigen Medium der Selbstverständigung und zugleich Medium der Gemeinschaftsbildung“ (ebd.), sie lieferte darüber hinaus „spezifische Orientierungsmuster für die Reorganisation der Gesellschaftsstruktur, für die Verschiebung der Wissensbestände insbesondere in Folge naturwissenschaftlicher Innovationen, für die politischen Einschnitte oder die veränderten Wahrnehmungsformen im medienhistorischen Wandel“ (ebd., 17f.). Dabei stand ihr Beitrag zur Modernisierung jedoch immer auch in einem spannungsvollen Verhältnis zwischen Tradition und Moderne. Anders gesagt: Gerade ihr ungesicherter Status macht die Lyrik des 19. Jahrhunderts vielfach anschlussfähig (ebd.).

Ebenso wie in Europa veränderte sich auch in der islamischen Welt die Lyrik unter dem Einfluss der Modernisierungsbewegungen. Nach Jahrhunderten des anspruchsvollen Kunstgedichts, vor allem der berühmten *Dîwân*-Dichtung, „composed by the intelligentsia and intended for them“ (Hadžiosmanović, Memija 2001, 223), wurde auch hier die Lyrik mehr und mehr „an die sozialen Anforderungen der sich als modern begreifenden Gesellschaft“ rückgebunden“ (Lauer 2005, 200). Die traditionelle Dichtung, die ihre Inspiration aus religiösen Quellen und von Persönlichkeiten aus der orientalischen Kulturgeschichte nahm und aus mehr als zehn Subgenres bestand, hatte zu strikte Vorgaben in Inhalt und Form für die ‚modernen‘ Gedanken der islamischen Reformer (vgl. Hadžiosmanović, Memija 2001, 223). Stattdessen gewann das Lehrgedicht erneute Popularität: Hier konnte der Leser „über Natur und Naturgeschichte, über biblische [und koranische, Anm. d. Verf.] Themen, Mythologie und Historie“ unterrichtet werden (Alt 2001, 129) – auf anschauliche, vielleicht sogar unterhaltsame Weise, wie es Horaz’ Motto des „prodesse et delectare“ vorsah. Alte, erprobte, lyrische Formen wurden mit neuen Inhalten gefüllt: naturwissenschaftliche Erkenntnisse, soziale Fragen – generell

vor allem säkulare Themen bestimmten die Dichtung der muslimischen Reformer. Zwar blieb die Religion nach wie vor die wichtigste Quelle der Inspiration, doch die Umsetzung der religiösen Themen erneuerte sich grundlegend. Gedichte in Sonettform über Mohammed und die unnachahmlich schöne Sprache des Korans waren nun ebenso möglich wie eine poetisch formulierte Belehrung der Literaturkritiker, Heimatlieder im romantischen Tonfall ebenso wie das anklagende Lied über eine hungrige, Mutter, die ihr Kind in den eigenen Armen erfrieren sehen muss.

Anders als die türkischen und die persischen Poeten, die sich bei ihrer Erneuerung zumeist an französischen Vorbildern orientierten, übte in Bosnien-Herzegowina eher der deutsche – und natürlich der (süd-) slawische Sprachraum – einen großen Einfluss auf die Lyrik der *napredni muslimani* aus. Das Sammeln von Sprichwörtern und Redewendungen hatte in Verbindung mit der sich nun immer weiter durchsetzenden Verwendung der bosnischen Sprache für eine Wiederentdeckung regionaler Themen und Stilelemente gesorgt. Doch die arabischen und persischen Traditionen, die jahrhundertlang als das künstlerische Ideal gegolten hatten, konnten nur in wenigen Fällen vollkommen abgelegt werden. Stattdessen entstanden Mischformen, wie sie in diesem Ausmaße nur in der Lyrik zu finden sind.

Besonders Safvet beg Bašagić und Musa Cazim Ćatić werden in Hinblick auf die künstlerische Verbindung von „Ost und West“, in diesem Fall von poetischen Traditionen und modernen Einflüssen, immer wieder hervorgehoben. An ihren Beispielen lassen sich die Veränderungen in der bosnisch-muslimischen Poesie unter dem Einfluss der Modernisierungsbewegung vielleicht am besten zeigen. Dabei wählten beide Dichter eine vollkommen unterschiedliche Herangehensweise: Safvet beg Bašagić, der Pädagoge und Wissenschaftler, wandte sich hauptsächlich dem Lehrgedicht zu. Neben der romantischen Darstellung der heldenhaften Vergangenheit, die den Leser zur Nachahmung anregen sollte, finden sich bei ihm zahlreiche didaktisch-lehrhafte Gedichte, mit deren Hilfe die bosnisch-muslimische Jugend zum aufklärerisch-fortschrittlichen, aber auch volkstümlich-patriotischen Denken angeleitet werden sollte.

Musa Cazim Ćatić hingegen verfasste auch gegenwartsbezogene, sozialkritische Gedichte, die aber zumeist ohne den erhobenen Zeigefinger von Bašagić auskamen. Stattdessen spielte er wie kein anderer bosnischer

Dichter seiner Generation mit neuen Formen, kombinierte *hadithe* mit Elementen der kroatischen Moderne, des Symbolismus und des *fin de siècle* und löste alle bis dahin bestehenden lyrischen Einschränkungen scheinbar spielerisch auf.

#### 5.4.1 *Safvet beg Bašagić' Misli i čuvstva*

Sowohl als Schriftsteller als auch als politische Figur wird Safvet beg Bašagić bis heute überaus kontrovers rezipiert:

Ovaj je pisac bio istovremeno i slavljén i napadan; proglašavan pjesničkim klasikom i literarnom diletantom, kulturnim bardom i nacionalnim izdajnikom, vjerskim fanatikom i bezobzirnim bogohulnikom, Orijentalcem i Evropljaninom, začetnikom moderne nacionalne nauke i kulture i konzervativnim aristokratom feudalnoga tipa<sup>238</sup>,

zählt Džanko nur einige von den heutigen Bezeichnungen für Bašagić auf (Džanko 2006, 17). Zu seinen Lebzeiten war er jedoch vor allem eine öffentliche Persönlichkeit und als Schriftsteller sehr erfolgreich: Denn die wissenschaftliche Arbeit machte nur einen kleinen Teil von Safvet beg Bašagić' literarischen Schaffens aus. Kaum ein anderer Autor verfasste so viele Gedichte wie er, die in den verschiedenen Zeitungen sowie mehreren Sammlungen (u.a. *Trofanda iz hercegovačke dubrave* (Erste reife Früchte aus herzegowinischen Hainen, 1894); *Misli i čuvstva* (Gedanken und Gefühle, 1905)) veröffentlicht wurden.<sup>239</sup> Letztere, gedruckt von der neuen muslimischen Druckerei *Islamska dionička štampa*, war eine seiner populärsten und verortet ihn deutlich im Arbeitskreis der

---

<sup>238</sup> Dieser Autor wurde gleichermaßen verherrlicht und angegriffen; bezeichnet als klassischer Dichter und literarischer Dilettant, Barde der Kultur und nationaler Verräter, religiöser Fanatiker und arroganter Blasphemiker, Orientaler und Europäer, Gründer des modernen Volkswissens und -Kultur und konservativer, aristokratischer, feudaler Typ.

<sup>239</sup> Viele der Gedichte erschienen nicht unter seinem vollständigen Namen, sondern unter unterschiedlichen Pseudonymen. Für eine Auflistung siehe Džanko 2006, 266.

*napredni muslimani*: Im ersten Gedicht, *Na Kurban-bajram* (Zum Bayram), beschreibt Bašagić den Ruf des Mujezzin und die Liebe des Muslim zu seiner Religion<sup>240</sup>, das dritte, „*Gajretova*“ *hymna* („Gajrets“ Hymne) entspricht der Modernisierungsthematik. Alle gängigen Schlagwörter werden in diesem Gedicht genannt: *prosvjeta* (Aufklärung/Bildung), *narod* (Volk), *povjest* (Geschichte) und *gusle* (Gusla) – eine Verbindung der modernen Elemente mit dem volkstümlichen und der Heimat (Bašagić 1905, 13f.). Ein Gedicht trägt einen französischen Titel (*Mes confessions*, dt.: Meine Beichten) und eins ist an Voltaire gerichtet (*Voltaire*): Beide zeigen Bašagić’ aus dem Osmanischen Reich übernommenes Interesse am französischen Sprach- und Kulturraum. Zwei Gedichte sind aktuellen Ereignissen gewidmet (*6. Maja 1900* und *Na rastanku 1898-oj* (Zum Abschied 1898) – an sich ein Novum in der bosnisch-muslimischen Dichtung – und vier tragen darüber hinaus die Bezeichnung „modern“ im Titel: *Moderna hymna* (Moderne Hymne), *Moderna idila* (Moderne Idylle), *Moderna balada* (Moderne Ballade) und *Moderna romanca* (Moderne Romanze). Besonders interessant ist hier auch die ich-Bezogenheit der Gedichte von Bašagić, mit der er sich als Individuum ins Zentrum der realen, aber auch der künstlerischen Welt rückte. Ähnlich wie die Romane von Osman-Aziz dem Denken und Fühlen der Protagonisten beschrieben, wurde in diesen Gedichten das Innerste von Bašagić’ lyrischem Ich formuliert; darüber hinaus steht bei sechs Gedichten sogar „ich“ oder „mein“ im Titel. Weitere Gedichte sind von ihm an andere Personen gerichtet (z.B. an seine Kritiker, an Mehmed paša Sokolović, an einen Dichter usw.), andere seiner Heimat. Auch die Mischung aus „Ost und West“ ist bereits im Inhaltsverzeichnis zu sehen: Unter dem Titel *Dojmovi* (Eindrücke) widmete Bašagić zwei kurze Gedichte den großen Dichtern Firdausi (940-1020) und Hafiz (1320-1389)<sup>241</sup>, anschließend zwei weitere Byron (den er als den „größten Ge-

<sup>240</sup> Interessanterweise arbeitete der Dichter in *Na kurban-bajram* mit Fußnoten, wie auch bei anderen Gedichten dieser Sammlung. Doch während er an anderer Stelle beispielsweise französische Wörter ins Bosnische übersetzte, erklärt er in dieser Lobeshymne auf den Islam Begriffe, die dem muslimischen Leser eigentlich bekannt sein sollten: so z.B. den Ausruf *Allahu ekber* als „Gott ist groß“ und *mujezin* als „den, der vom Minarett zum Gebet ruft“. Obwohl von der muslimischen Druckerei gedruckt und in Sarajevo herausgegeben, liest sich das Gedicht wie eine Moschee-Führung für Nicht-Muslime.

<sup>241</sup> Zu Bašagić’ Hafiz-Rezeption vgl. u.a. Rizvić 1996, 44f.

nie“ bezeichnete, Bašagić 1905, 61) und Heine sowie Namik Kemal (ebd., 62).<sup>242</sup> In *Ja sam pjesnik* (Bašagić 1905, 33f.) formulierte er diese Verbindung sogar deutlich:

Slava mojoj Herceg-zemlji,  
Što me duhom blaži.  
Slava mojoj miloj Lejli,  
Što me okom draži.<sup>243</sup>

Lejla als die „Julia“ der arabischen Literatur<sup>244</sup> stellt er hier als seine Muse dar. Die lyrische Tradition verband Bašagić bei all seinem Interesse für seine Heimat und für das bosnisch-herzegowinische Volkstum mit Arabien bzw. mit den großen orientalischen Sprachen: „Pjesma je dar arapskoga jezika: s njom se ublažuje mržnja i gasi srdžba“<sup>245</sup> (Rizvić 1971, 137f.).

Die enge lyrische Beziehung zum Osten zeigte Bašagić darüber hinaus äußerst eindrücklich in einem seiner bekanntesten Gedichte, in *Jednome kritičaru* (An einen Kritiker, Bašagić 1905, 51f.):

Ti koji ne znaš ozbiljna Arapa,  
ti koji ne znaš Perzijanca bludna,  
ti koji ne znaš Turčina-bekriju –  
tebi neće prijet moja pjesma čudna.

---

<sup>242</sup> Vgl. hierzu auch das Gedicht *Ljubavne orgije* (Liebesorgie, Bašagić 1905, 125), in dem der Dichter schreibt: „Pjesmu veću od Ferdusa, Čuvstveniju od Šekspira, Dublju mislim od Getea, Nazvo bih je: „Vječna lira“ (Dt.: Ein Lied, größer als Firdousi, gefühlvoller als Shakespeare, gedankentiefer als Goethe – und nennen würde ich’s: „Ewige Leier“, Übersetzung von Braun 1934, 57).

<sup>243</sup> Dt.: Ruhm meinem Herceg-Land, Welches mich mit dem Geist beruhigt. Ruhm meiner süßen Lejla, Welche mich mit den Augen reizt.

<sup>244</sup> Der Name Lejla bzw. arabisch: Layla hatte „schon in der vorislamischen arabischen Dichtung eine ähnliche Bedeutung hat wie der Name Julia in der europäischen Literatur“ und zwar durch die Geschichte von Magnun und Layla“ (Mantovani 1998, 58).

<sup>245</sup> Dt.: Das Gedicht ist das Geschenk der arabischen Sprache: es mildert Hass und löscht den Zorn.

Ti što ne čutiš djevičanske boli  
 narodne pjesme iz naših krajeva,  
 koju Mujo Fati pod pendžerom pjeva –  
 tebe moja pjesma nigda ne zagrijeva.

Što da je čitaš da se dosađivaš,  
 kad ona za te nije ispjevana,  
 već za gondže-Muju, da je dilber Fati  
 popjeva uz žubor bistra šadrvana.

Pusti je u miru, kad te ne zanima!  
 Ima je ko čitat, jer naš svijet nije  
 pokvario ukus s „pjevanijom novom“,  
 u njemu još tinja iskra poezije.<sup>246</sup>

Es galt nun jedoch, im Rahmen des Modernisierungsprozesses und der damit einhergehenden Konzentration auf das „Eigene“, die traditionelle persische Lyrik durch autochthone bosnisch-herzegowinische bzw. regionale-südslawische Elemente (hier: Mujo und Fata) für den einheimischen Leser zu modifizieren, um sie ihm zugänglicher und eigen zu machen.

Dies kann als Bašagić' Hauptanliegen bezeichnet werden, das ihn seit seiner Jugend begleitete und inspirierte: bereits in dem während seiner Schulzeit verfassten Gedicht *Božanska kćeri* (Göttliche Tochter), eines von jenen ersten Stücken, die er mit der Unterstützung von Osman Nuri Hadžić und Ivan Aziz Milićević 1894 an die Zeitung *Vijenac* (Der Kranz) schickte, schrieb er:

---

<sup>246</sup> Dt.: Du, der du das ernste Arabien nicht kennst, Du, der du den unkeuschen Iran nicht kennst; Du, der du den Türken-Saufbold nicht kennst – Meine fremdartige Poesie wird dir nicht gefallen. Du, der du nicht hörst den jungfräulichen Schmerz, Der Volkslieder aus unserer Gegend, welche Mujo der Fata unter dem Fenster singt – dich wird mein Lied niemals erwärmen. Warum sollst du es lesen wenn es dich langweilt, für dich hat sie es nicht gedichtet, sondern für ihren Augapfel-Mujo, damit Liebling-Fata, es singt mit dem Murmeln der klaren Quelle. Lass sie in Frieden, wenn sie dir nicht gefällt! Sie hat jemanden, der sie liest, denn unsere Welt, Verdirbt nicht den Geschmack mit „neuen Liedern“, In ihr glimmt noch ein Funke Poesie.

[...]  
 So gieße ich in unsere Poesie  
 Ihre Lieder, die dort fließen wie das Wasser des Paradieses:  
 Denn wegen der kroatischen Sprache hat das Flüstern  
 Die Kraft zu ernähren,  
 Die Kraft zu verbinden,  
 Den Orient an den Okzident, die Kunst an den Verstand.

Das Hauptaugenmerk soll hier nicht auf Tatsache liegen, dass Bašagić die Sprache, in der er seine Gedichte verfasste, in jener Phase seines Lebens „Kroatisch“ nannte.<sup>247</sup> Die Bedeutung jedoch, die der Autor hier der Sprache per se zuwies, ist bemerkenswert: Sprache könne selbst im Flüstern ganze Völker nähren. Gleichzeitig ging er gezielt auf die Verbindung von Orient und Okzident in seiner Dichtung ein. Für Bašagić war der Orient der Ort der „Kunst“, es bestand für ihn eine emotionale, romantische Verbindung zu den alten Zeiten mit seinen Dichtern und Künstlern („so gieße ich *ihre* Lieder in *unsere* Poesie“), die Bašagić schon als Kind gelernt hatte und der er mit seiner Dissertation und dem Folgewerk einen Großteil seiner wissenschaftlichen Tätigkeit widmete. Dem Verstand, *ratio*, einem der wichtigsten Elemente der Aufklärung, gehörte allerdings die Zukunft – ausgedrückt durch die Sprache, die das Volk vereinen und kräftigen würde. Auf die Herder'sche Bedeutung der Sprache für die Konstituierung eines Volkes wird hier ebenso angespielt wie auf die Öffentlichkeit, die der Modernisierungsdiskurs sich geschaffen hatte: neue Gedanken wurden nun vor allen Dingen laut ausgesprochen und ins Volk getragen; gut formulierte Argumente konnten Völker „ernähren und verbinden“.

Denn gleichzeitig führte ihn die Orientierung an der orientalischen Dichtung interessanterweise immer wieder zu dem Mittelpunkt seines Schaffens zurück: zu der (romantischen) Heimatliebe – und nicht, wie man hätte erwarten können, zu einer lyrischen Nähe zum Islam, der als eine der größten Inspirationsquellen persischer und arabischer Dichter gilt. Zwar verfasste Bašagić mit *Mevlud* 1924 eine beeindruckende, nach orientalischen Quellen ausgearbeitete „Festkantate“ (Braun 1934, 56) zu

---

<sup>247</sup> Die Diskussionen um Bašagić' nationale Zugehörigkeit kann man u.a. bei Gelez (2010), Džanko (2006) oder Rizvić (1973) verfolgen.

Ehren Mohammeds, doch darüber hinaus lassen sich in Bašagić' gesammelten Werken nur wenige Gedichte finden, die die pure Liebe zum Glauben oder die Schönheit der Sprache des Korans ausdrücken. Stattdessen handelte die Mehrheit seiner Lieder entweder von der Liebe oder von der Vergangenheit, d.h. von Rittern und Helden, von Stolz und von der bosnisch-herzegowinischen geographischen und auch kulturell-mentalenen Position zwischen Osten und Westen (Rizvić 1971, 140f.), wie Bašagić selber in der in *Behar* veröffentlichten Reihe ‚Sto i jedan hadisi šerif‘ formulierte:

Domovina je blago neodređene vrijednosti, koje je zamijenjeno hiljadama glava našije otaca i djedova, dragi kamen, na kome je napisana povjesnica naše prošlosti, u kojem se ogleda naša sadašnjost, na kojem su urezana proročanstva naše budućnosti (...). Šta je domovina? Je li selo ili grad, u kojem si se rodio? Je li država, pod koje se vladom nalaziš? Je li kopno Evropa, Azija i.t.d.? Nije ni jedno ni drugo, nego kolijevka jednog te istoga naroda, s kojim dijeliš radost i žalost, s kojim pjevaš i jadikuješ u istom jeziku i po istoj kajdi (*Behar* 3/1903).<sup>248</sup>

Neben der auch hier implizierten Herder-Rezeption hatten die patriotischen Gedichte Bašagić' vor allem einen Zweck: Sie sollten durch ihr Vorbild die neue Generation zur Nachahmung anregen. Der Dichter selber verwies hierauf im Vorwort von *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*:

---

<sup>248</sup> Dt.: Die Heimat ist ein Schatz mit unbestimmbarem Wert, welche tausende Male durch die Köpfe unserer Väter und Großväter gegangen ist, ein Edelstein, auf welchen die Geschichte unser Vergangenheit geschrieben steht, in welchem sich unsere Gegenwart spiegelt, in welchen die Voraussagen unserer Zukunft geritzt sind [...]. Ist es das Dorf oder die Stadt, in der du geboren wurdest? Ist es dir Staat, unter dessen Herrschaft du dich befindest? Ist es das Festland Europas, Asien usw.? Es ist weder das eine doch das andere, sondern die Wiege des einen gleichen Volkes, mit welchen du Freude und Leid teilst, mit welchen du singst und jammerst in der gleichen Sprache und in den gleichen Noten.

Die Vergangenheit zeigt uns die alten Bosnier und Herzegowiner als ein energisches, fortschrittliches, zu Opfern für das allgemeine Wohl bereites Element, während uns die spätere Zeit dasselbe Element unter den gleichen klimatischen Bedingungen als eine verwahrloste und seelisch zurückgebliebene Volksmasse darstellt ... Warum leben wir denn bis auf den heutigen Tag in Uneinigkeit, warum können wir uns denn nicht mit den neuen Verhältnissen, die uns die Okkupation gebracht hat, abfinden, so wie unsere Vorfahren in einer weit schwierigeren Situation bald einen ihrem Charakter entsprechenden Entschluß gefaßt und sich innerlich vollkommen umgestellt (*preporodili se*) haben, und zwar in so kurzer Zeit? Das war bestimmt kein bloßer Zufall, sondern uner-schrockene Klugheit und Nüchternheit, als Ergebnis einer behut-samen und vorsichtigen Haltung zwischen zwei Feuern (Bašagić, zitiert nach Braun 1934, 65).

Bašagić verfolgte eine pädagogische Taktik: Zuerst werden dem Leser die „großen Leute“ mit ihren „großen Taten“ (Braun 1934, 65) vorgeführt, „in erster Linie natürlich die zahlreichen Landessöhne, die im osmanischen Reich als Politiker, Feldherren und geistige Arbeiter eine Rolle gespielt haben (vor allem Sokolović, dann Smajil-aga und Dede-paša Čengiđ, u.a.)“ (ebd.). Anschließend werde dann „die Weltanschauung der Ahnen mit Begeisterung geschildert, gepriesen und zur Nach-ahmung empfohlen“ (ebd.). Ritterliche Eigenschaften wie Tapferkeit, Heimatliebe, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit standen im Vordergrund, doch vor allem propagierten die Gedichte einen „unbeugsame[n] Stolz auf sich selber, seine Ahnen, sein Land und seine Waffentüchtigkeit“ (ebd., 65f.). Auf diese Weise wurde die Rolle des Adels in der Vergan-genheit aufgewertet – eines der Hauptanliegen des Historikers Bašagić, der selber aus dem Adel stammte –, gleichzeitig ergebe sich hieraus jedoch eine Forderung, die der Dichter in *Čestitka k promociji* (Glück-wunsch zur Beförderung, Bašagić 1905, 49f.) formulierte:

Čestitam ti beše i viteže!  
 Časno slavlje današnjega dana;  
 Starina te uz sudbinu veže Herceg-Bosne ponosnih Ajana.  
 Kad bi Bog do i sreća nam dala,  
 Da se bezi ugledaju u te, moj doktore,

ova zemlja nala  
 Brzo slavi krčala bi pute!  
 Božje vjera! Kad bi zamjenili Sablju s perom,  
 Mejdan s učilistem,  
 Mi bi opet velikani bili  
 I vladali – svojijem ognjištem.<sup>249</sup>

Die Jugend der Gegenwart habe diese edle Aufgabe weiterzuführen. Mit ihren „modernen Waffen“, d.h. mit der Feder, müsse sie weiter Richtung Fortschritt streben (Braun 1934, 65f.) und er – Bašagić – wollte ihr Vorbild sein: „Stadt, Dorf, Tag und Nacht kennen mich; Säbel, Buch, Schule und Bar; Wo auch immer ich hingehe – dort werde ich; Zum Ritter des Stiftes und des Kampfes“ (*Očitovanje*, Bašagić 1905, 38).<sup>250</sup>

#### a) Mehr als nur Gedanken: Performative Gedichte

Im Gegensatz zum Titel der Sammlung, *Gedanken und Gefühle*, erwies sich der Großteil der Gedichte zwar als persönlich motiviert, jedoch gar nicht als leise und privat. Stattdessen wandte sich der Autor wie in *Prosv-lov* (Vorwort, Bašagić 1905, 11f.), das Bašagić anlässlich einer Veranstaltung in Sarajevo im Jahr 1905 verfasste und dort vortrug, immer wieder mahnend an seine Zuhörer:

[...]  
 Gospodo moja ne uzмите zlo!

<sup>249</sup> Ich gratuliere dir, oh Beg und Ritter, zur ehrenvollen Feier des heutigen Tages; die Tradition verknüpft dich mit dem Schicksal der stolzen Ajane von Bosnien und Herzegowina. Wenn Gott und das gütige Schicksal es uns geben wollten, daß alle Bega deinem Beispiel, mein lieber Doktor, folgten – dieses kleine Land würde bald dem Ruhme die Wege ebnen können! Bei Gott! Wenn sie den Säbel mit der Feder, das Schlachtfeld mit der Schule vertauschen wollten – dann wären wir wieder die Großen des Landes und würden herrschen – über unsere Heimat! (Übersetzung von Braun 1934, 54f.).

<sup>250</sup> Im Original: Varoš selo, dan i noć me znade; Sablja, knjiga, škola i mejhana. Kuda prođem – tuda put mi grade; Ko vitezu pera i mejdana.

Ako *naša smjelost* što vas iznenadi –  
 Mi smo početnici, – mi smo jako mladi.  
 Vjerujte mi, da je dovela nas amo  
 Plemenita miso, da led probijamo.  
 Ako nijesmo kader, ko što *drugi* mogu.  
 Molim, nemojte nam zamjeriti sada,  
 Jer zabava ova plod je teške borbe,  
 Koju danas *vodi* – puna svjetlih nada –  
 Puna viših težnja – *jedna četa mlada* –  
*S klikom protivnika*, koja sve obara,  
*Što napredna mladost u zanosu stvara.*

S *oružjem* su naši stari baratali  
 I *lovor vience* na mejdanu brali;  
 Mienja se *vrieme*, a s vremenom *ljudi*,  
 S ljudima potrebe, a s potrebam ćudi,  
 Eto tako – sve se sa vremenom mienja:  
*Običaji, težnje, zabave mišljenja*  
 Pojedinica kao i *ciele mase*  
 Naroda, ako se *svojski brine za se.*

Ko god plete kotac, ko što mu je pleo  
 Djed i otac, taj se s vremenom zameo  
 U silnoj oluji kulture i znanja,  
 Osto je baz svega: bez *časti i imanja*, –  
 Osto je *natražnjak*, da sam sebe tješi,  
 Da s'i dalje o se i o svoje griješi.

Vremena su taka, da traže junaka,  
 S *modernim oružjem*, da nas od zla brane,  
 Da *napretku* krče staze i bogaze,  
 Uklanjajuć s puta naše Ahrimane.  
 Da s *ćursa* o znanju i poštenju vaze,  
 A s *bine* da primjer veledušja daju  
 I narodu svome *prošlost* predstavljaju  
 S uvjerenjem, da će do *sviesti* doći  
 Pa danas-il sutra *svjetla* čela poći –  
*Prosvjetom slobodi, kud ga mladost vodi.*

[...] (Hervorhebungen im Original).<sup>251</sup>

Zwar war dieses Gedicht insofern eine Ausnahme, als dass es extra für einen Vortrag entstanden war. Doch auch gelesen, besonders durch die kursiven Satzteile, transportiert es eine gewisse Theatralik, die typisch für *Misli i čuvstva* war. Die direkte Ansprache des Publikums bzw. des Lesers („meine Herren“); die Art und Weise, wie Bašagić sich zum Sprachrohr eines Kollektivs machte („wir sind Anfänger“; „gebt uns keine Schuld“) und somit ein Gemeinschaftsgefühl, ein gemeinschaftliches Anliegen, das er als Sprachführer vertrat, suggerierte; das Ausrufezeichen und die rhetorischen Fragen („Wenn wir nicht fähig sind, wer soll es sonst können“) – all dies erschuf eine Stimmung der Performance, die laut und extrovertiert war und sich stark am Theater orientierte. Auch das

---

<sup>251</sup> Dt.: Meine Herren, nehmt es mir nicht übel! Wenn unser Mut euch überrascht – Wir sind Anfänger – wir sind noch so jung. Glaubt mir, dass uns ein nobler Gedanke; Hierher gebracht hat, durch das Eis bricht. Wenn wir nicht fähig sind, wer soll es sonst können. Bitte, gebt uns jetzt keine Schuld, Denn die Unterhaltung ist die Frucht eines harten Kampfes, Den wir heute führen – eine heilige Hoffnung – Voll höheren Strebens – eine junge Schar; Mit dem Ruf von Gegnern, welche alles brechen, was die fortschrittliche Jugend mit Stolz erschaffen hat. Mit Waffen haben unsere Vorfahren hantiert und Lorbeerkränze auf dem Schlachtfeld geerntet; doch die Zeiten ändern sich, und mit ihnen die Menschen; mit den Menschen ändern sich die Bedürfnisse, und mit den Bedürfnissen der Sinn; so ändert sich alles mit der Zeit: Sitten, Bestrebungen, Unterhaltungen und Gedanken; sowohl des Einzelnen wie der ganzen Masse des Volkes, sofern es rechtschaffen für sich selber sorgt. Wer in derselben Weise lebt und arbeitet, wie es sein Vater und Großvater getan haben, (wörtlich: Wer seinen Korb so flicht, wie Vater und Großvater) der geht allmählich in dem heftigen Sturm des Wissens und der Kultur unter, Der bleibt ohne alles: ohne Ehre, ohne Besitz, er bleibt ein Rückschrittler; Wenn er sich darüber hinwegtäuscht, Um sich auch weiterhin an sich selber und an den Seinen zu versündigen. Die Zeiten sind so, daß sie Helden mit modernen Waffen verlangen, Die uns vor dem Unheil schützen, die dem Fortschritt die Bahn ebnen; Und die fluchwürdigen Ahrimane aus dem Wege räumen; Die von der Kanzel herab Wissen und Ehrlichkeit verbreiten; Und uns auf der Bühne Beispiele großherzigen Sinnes bieten; Und ihrem Volk die Vergangenheit zeigen in der festen Überzeugung, Dass dieses Volk zur Besinnung kommen und – ob heute oder morgen – erhobenen Hauptes durch Bildung und Aufklärung zur Freiheit schreiten wird, Wo es die Jugend hinführt.

Vokabular (Kampf, Schlacht, Waffen usw.) verdeutlichte die Ernsthaftigkeit, den kulturellen (Kampf-)Auftrag, der hinter Bašagić' Gedichten stand.

Inhaltlich griff der Autor die verschiedenen Aspekte der islamischen Modernisierungsbewegung erneut auf. Dass die Zeiten sich geändert hätten und mit ihnen die Bedürfnisse, war ein häufig angewandtes Argument für die Neuauslegung des Korans auf der einen Seite, wie es auch der eingangs zitierte muslimische Reformler Husein Đozo eindringlich gefordert hatte. Auf der anderen Seite war es das Hauptargument für die Neugestaltung der Schulsysteme in den einzelnen Ländern. Bašagić unterstützt es hier noch mit dem volkstümlichen Sprichwort „Wer den Korb flicht wie sein Vater und Großvater“. Die Überlieferung des traditionellen Wissens reiche in diesen neuen Zeiten mit den sich geänderten Anforderungen nicht mehr aus. Bašagić' Kritik, dass derjenige, der alleine die Tradition weiterlebe, nun „untergehe“, beinhaltete gleichermaßen eine Kritik am Einzelnen, der mehr Verantwortung und Eigeninitiative zeigen müsse; aber auch am gesamten islamischen Kulturraum, der im Vergleich zum Westen „untergegangen“ sei – und nun ohne alles dastehe: ohne Ehre, ohne Besitz, ohne Fortschritt. Interessanterweise wurde *Proslav* an der zweiten Stelle der Sammlung – direkt hinter einem Loblied auf den Islam – gedruckt. Erst der islamische Glauben, dann die gesellschaftliche Modernisierung: Bašagić statuierte direkt am Anfang das Modernisierungsplädoyer der muslimischen Reformler, das aus dem Trio Islam, Aufklärung und Bildung bestand.

Die beiden vom Islam inspirierten Gedichte *Na kurban-bajram* (Bašagić 1905, 7) sowie das frühere *Na bajram* (aus der Sammlung *Trofanda iz hercegovačke dubrave*, 79) wiesen ähnliche Merkmale auf. Neben Verweisen auf den Verstand in *Na kurban-bajram* sowie auf die Forderung „tausender Stimmen“, dem „Rückschritt furchtbar“ und dem „Fortschritt gütig zu sein“ in *Na bajram*, ist besonders der orale Charakter der beiden Gedichte auffällig:

Allahu ekber...! – Allahu ekber ....!  
 U ranu zoru izvišeni glas  
 Mujezina zove na Musallu nas.

Allahu ekber ...! – Allahu ekber ...!  
 Kroz prirodu tihu – kroz nebeski kras.  
 Prosipa se milje umiljata glasa,  
 Što u svemu budi: iskru vjere spasa,  
 Što nada sve diže u Islamu nas.

Allahu ekber ...! – Allahu ekber ...!  
 Za muslimana pravog koliki je dar.  
 Samo on to shvaća – kad mu duša pliva.  
 U milome čustvu, kad se budi žar.  
 U zanosnoj misli, – kad živi, uživa.  
 U božanskoj vjeri – u dini Islamu.  
 Pred vječnu ljubav u vječnome plamu.  
 Panuti na sedžu – to je velik čar.

[...]

A ljubav bez mjere. Pram Svesilnom  
 Bogu po zemlji se stere. I pram  
 Njegovome zadnjem poslaniku,  
 Koji služi ljudstvu na ponos i diku,  
 Kao dini Islam zdravome razumu.<sup>252</sup>

Der ständig wiederholte Ausruf „Gott ist groß!“ gab dem Gedicht eine performative Note, verstärkt durch den dem muslimischen Leser bekann-

---

<sup>252</sup> Dt.: Allahu ekber...! – Allahu ekber ...! Durch die stille Natur, durch die ganze himmlische Schönheit breitet sich der Zauber der gefühlsbewegten Stimme aus, die in allem den Funken des rettenden Glaubens erweckt, der uns im Islam über alles andere erhebt. Allahu ekber ...! – Allahu ekber ...! Was für eine herrliche Gabe ist es für den wahren Moslim – er allein kann es begreifen –, wenn seine Seele in diesem schönen Gefühl schwimmt, wenn die Flamme des begeisterten Gedankens sich entzündet, wenn er in dem göttlichen Glauben, im Glauben des Islam, lebt und genießt – was es dann heißt, niederzusinken vor der ewigen Liebe, vom ewigen Feuer umfassen – o, es liegt ein gewaltiger Zauber darin. [...] Maßlose Liebe ergießt sich über die Erde, maßlose Liebe zum allmächtigen Gott und zu dessen letztem Abgesandten, der der Menschheit zum Stolz und Ruhme dient, wie der Islam dem gesunden Menschenverstand (Übersetzung von Braun 1934, 56).

ten Ruf des Muezzins, der immer mit der viermaligen Wiederholung von „Allahu akbar“ begann. „Erwecken“, „erheben“, „entzünden“ – zusammen mit Worten wie „Stimme“ und „rufen“ und „ergießen“ – die Gedichte von Bašagić drückten eine ganz andere Dynamik als die Prosa von Osman-Aziz aus. Während dort Bilder von Stillstand und Halbschlaf dominierten und eine lethargische und melancholische Stimmung aufbeschworen, war Bašagić' Lyrik positiv und mitreißend: „maßlose Liebe“ ergießt sich in seinen Liedern, „Stolz“, „Ruhm“ und „Herrlichkeit“, sogar „Zauber“ sind die immer wiederkehrenden Gefühle.

Und auch *Na bajram* erwies sich durch die direkte Ansprache Gottes eher als ein Gebet, denn als ein Gedicht:

Blag si o Bože!  
Tvoja blagost je veličajna,  
Sva doba ljudska njezin su plod;  
S uzdanjem u nju i mi se jatimo evo,  
Da mladim silam radimo za rod.

Svesilni Bože!  
Tisuć duša jednim te glasom moli:  
Nazatku strašan, napretku budi blag,  
Da naša majka u sjaju prosvjete sine,  
Da svakoj hrđi zatare se trag!  
Uslišaj skromnu želju srdaca mladih,  
Kud narodne misli sebi grade tok;  
Čista su srca naša ko čisto planinsko vrelo –  
Za više kulturne težnje iz njih sijedi sok.<sup>253</sup>

---

<sup>253</sup> Dt.: Gütig bist du, o Herr! Deine Güte ist gewaltig, alle menschlichen Güter sind eine Frucht von ihr; in der Hoffnung auf sie schwären wir uns zusammen, um mit jungen Kräften für unser Volk zu arbeiten. Allmächtiger Gott! Tausende von Seelen beten einstimmig zu dir: sei furchtbar dem Rückschritt, sei gütig dem Fortschritt, daß unsere Mutter ihre Söhne im Glanze aufkläre, daß alle Jämmerlinge spurlos verschwinden! Erhöre uns, oh Herr! Erhöre den bescheidenen Wunsch der jungen Herzen, wohin sich die Gedanken des Volkes Bahn brechen; unsere Herzen sind rein, wie eine reine Gebirgsquelle, sie bluten für höhere kulturelle Bestrebungen (Übersetzung von Braun 1934, 57).

Und auch hier ist Bašagić' Gott vor allem durch „Güte“ und „Liebe“ gekennzeichnet. Es ist das Gegenteil des von seinem Volk „enttäuschten“ Gottes aus Osman-Aziz' Erzählungen. Safvet beg Bašagić gelingt es, anders als seinen Kollegen, die Euphorie des Zeitungsdiskurses mit in seine Lyrik und auch in seine Theaterstücke zu integrieren, so z.B. in der *Moderna himna* (Moderne Hymne, Bašagić 1905, 40f.), die vor dem Hintergrund der Modernisierungsthematik schon alleine wegen ihres Titels interessiert. In ihr löste sich Bašagić von seiner bis dahin hauptsächlich angewandten Taktik der Vergangenheitsglorifizierung und richtete sie ausschließlich auf Motivation und Mobilisierung aus: Indem jede Zeile mit „wir“ bzw. „unser“ anfängt, erschafft sie ein Gemeinschaftsgefühl von Autor und Leser, dem man sich nur schwer entziehen kann – fast klingt sie wie ein politisches Plädoyer, vorgetragen vor einer großen (jubelnden) Masse.

Immer dort, wo beispielsweise bei Osman Nuri Hadžić ein erzählerisches Ich dominierte, drückte Bašagić sich eher mit der Stimme des Kollektivs aus. Zwar gab es auch die ich-bezogenen Gedichte, wie im Anschluss noch zu sehen sein wird, doch die Mehrheit war wie die *Moderna himna* in der 2. Person Plural verfasst:

Naša duša – svetište je  
 Prosvjetnoga hrama,  
 Naše srce – ognjište je  
 Mladenačkig plama.  
 Naša miso – središte je  
 Slobodnih načela,  
 Naša ljubav – stjetište je  
 Usred njedra bjela.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Dt.: Unsere Seele ist das Heiligtum eines Tempels der Aufklärung, unser Herz ist der Herd eines jugendlichen Feuers, unser Denken ist der Brennpunkt freiheitlicher Grundsätze, unsere Liebe ist Ausruhen inmitten einer weißen Brust. Übersetzung von Braun 1934, 59.

Indem die Seele hier als der Ort der Aufklärung beschrieben ist, integrierte das Gedicht das Konzept der Modernisierung in das tiefste Zentrum des Menschen: mit der Seele betete man die Aufklärung an, dann herrsche im Denken Freiheit. Dies war die lyrischere Umsetzung des bereits in *Proslov* formulierten Slogans „mit Bildung und Aufklärung zur Freiheit“.

#### b) Sozialkritische Lyrik im Aufklärungsdiskurs

Noch deutlicher als in seiner historisch-patriotischen Lyrik, setzte sich Safvet beg Bašagić in zahlreichen sozialkritischen Gedichten mit der Aufklärungsthematik auseinander. In einem Gedicht, das er 1905 anlässlich des ersten islamischen Balles in Sarajevo öffentlich vortrug und das den programmatischen Titel *Savjet očima* (Des Vaters Rat) hat, proklamierte er:

Djeca bez škola – Siročad gola,  
 U sv'jetu mašine, elektrike, stroja,  
 U sv'jetu kulture, gdje se danas živi:  
 Pomoću uma il pomoću znoja.  
 Borba za opstanak sve narode budi,  
 Da školuju djecu,  
 Da postanu ljudi.  
 Snaga i bogactvo u školi se stiče,  
 Obraz, pravo i dom s naukom se brani.  
 Svemoćna kultura kao tigar riče,  
 Das nas utamani.  
 Dajte u škole – svoje male lole!  
 Ako vam je stalo do njihove sreće.  
 Pored učilišta i pored škola  
 Da vam ne ostanu siročad gola!  
 Hazreti pejgamber – hadis nam veli –  
 Rekao je svojoj družbi u Medini:  
 Tražite nauk, pa makar u Kini!  
 Te riječi ko da ne shvaćate.  
 Dajte u školi – Djeca vas mole!  
 Jer nama novog oružja treba:  
 Zanata, znanja, da čuvat znamo Slavu i ponos vremena davnih,  
 Moć i gospodstvo djedova slavnih –

Prosvjete nama treba ko hljeba.  
 Način života danas zahtjeva,  
 Da se moderno radi i teče,  
 Kad se moderno živi i troši.<sup>255</sup>

Mit der Autorität, doch auch der Weisheit des ‚Vaters‘, wirbt der Dichter hier erneut für mehr Bildung. „Kinder ohne Schule“ seien „hilflosen Waisen [...] in der Welt der Maschinen, der Elektrizität und der Mechanik“. Modernisierung, hier gleichgesetzt mit Industrialisierung, verlange mehr von seinen Arbeitern als nur „Kraft des Schweißes“. Wer in der neuen Zeit erfolgreich und jenseits der Klassenschranken bestehen wollte, brauche darüber hinaus die „Kraft des Verstandes“. Dieser moderne Verstand setzte sich jedoch nicht nur aus Wissen, sondern aus einer Verbindung von Bildung und (islamisch-)religiöser Moral zusammen – die sich, nach Meinung der muslimischen Modernisierer, im islamischen Glauben vereinten. Erst diese Verbindung machte aus Kindern „Menschen“ im Sinne des Humanismus und propagierte erneut den *homo islamicus novus*, der nicht nur nach den Lehren der Quellen des Islams, besonders nach Mohammeds Vorbild, lebte, sondern darüber hinaus durch sein Wissen, sein Können und seinen Erfolg den Ruhm des Islams mehren würde. Außerdem griff Bašagić in *Savjet očima* wieder die kriti-

---

<sup>255</sup> Dt.: Kinder ohne Schule – hilflose Waisen sind sie in der Welt der Maschinen, der Elektrizität, der Mechanik, in der Welt der Kultur, wo man heute entweder durch Verstand oder durch Schweiß lebt. Der Kampf ums Dasein treibt alle Völker dazu, ihre Kinder lernen zu lassen, damit sie Menschen werden. Kraft und Reichtum werden in der Schule erworben, Ehre, Recht und Heim werden durch Wissenschaft verteidigt. Die allmächtige Kraft brüllt wie ein Tiger, sie will uns vernichten. Gebt eure Kleinen in die Schule, falls euch an deren Glück gelegen ist! Damit sie neben all den Schulen und Lehranstalten nicht als arme hilflose Waisen dastehen müssen! Der Prophet selber – so sagt uns die Überlieferung des Hadith – sprach zu seinem Gefolge in Medina: Suchet Wissen, und sei es in China! Diese heiligen Worte kennt jedes Kind. Oh unsere Väter, ihr wißt es ja auch, aber ihr scheint diese Worte nicht richtig zu verstehen. Eure Kinder bitten euch darum – gebt sie in die Schule! Denn wir brauchen jetzt neue Waffen: Wissen und Handwerk, damit wir wahren können den Ruhm und den Stolz der alten Zeiten, die Macht und die Herrschaft der ruhmreichen Vorfahren – wir brauchen die Bildung wie Brot! Die heutige Art zu leben verlangt, daß modern gearbeitet und erworben werden, wenn wir modern leben und verbrauchen (Übersetzung von Braun 1934, 62).

schen Schriften Voltaires auf, welcher bei aller Ablehnung staatlicher und religiöser Autoritäten die Religion als moralische Instanz bewahren wollte.

Die Auseinandersetzung mit dem Philosophen ist in dem bereits genannten Gedicht *Voltairu* (An Voltaire, zu seinem 200. Geburtstag, Bašagić 1905, 73f.) dokumentiert. Hier lobte Bašagić den „reinen, erleuchteten Verstand“ des Franzosen, seinen Kampf für Religion- und besonders Gedankenfreiheit und gegen jeden religiösen Fanatismus. Auch er griff damit die *Hodža*-Kritik auf, die in den Zeitungen und in der Prosa von Osman-Aziz ausführlich dargelegt wurde. Bašagić richtete sich jedoch vor allem gegen die konservative religiöse Doktrin, wie sie in den islamischen Religionsschulen vermittelt werde:

Tvoja čista, vedra, svijetla duša –  
 Ko zvijezda u gusto sumračje.  
 Na obzoru neba pokrivena  
 Tešhom kletvom muke svakojake –  
 Pomoli se te rastjera bludnje,  
 Pod kojim se stenjali vjekovi,  
 Žig prokletstva što no udariše  
 Na nedužno pleme Adamovo.  
 [...]  
 Ti prouči dobro, na kakav su način  
 Narodni dušmani gazili slobodu,  
 Kada Bonhomme usta, da pravicu hrani,  
 Na čast čovječanstvu i francuskom rodu.  
 [...]  
 Mnoga krv se proli, ali iz nje sinu  
 Nova miso kao Venera iz pjene,  
 Da rasvijetli najpre Tvoju domovinu,  
 A za tijem redom po svijetu krene.  
 Svešteniče prava i slobodne misli!  
 Tvoja djela cilj su postignula davno,  
 Moć i silu Hada narodi su stisli  
 Pronesavši svuda Tvoje ime slavno!  
 O miljeniče božanskije Muza,  
 O bezbožniče – zlobno razvikani, –  
 O mučeniče svog osvjedočenja,

O sveštenuče slobodne ideje,  
 O pobjedniče, što no ko gorostas  
 Uzdižes se nad sitne patuljke svog vijeka! ...  
 Ja se divim tebi s ponosom viteškim  
 Spasitelju Pravde, Slobode i ljudi.<sup>256</sup>

Diesen Gedanken führte Bašagić in *Očitovanje* (Bekenntnis, Bašagić 1905, 38) weiter aus:

Kano Simurg, što ne pozna vlasti,  
 Farizejstvu rekao sam svoju;  
 I onoga, što života slasti Mrzi,  
 Sklonih da izbaci foju.  
 I onome – što na račun vjere  
 Kao janje pred svijetom se gradi,  
 Skresah u brk: da je više zvjere,  
 Nego kurjak pod prikiskom gladi.  
 I pram onom, – što na račun znanja  
 Zdravi razum s katedre ubija,  
 Nigda nisam imo smiovanja  
 Ko spram piski otrovnije zmija.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Dt.: Deine reine, lichte, leuchtende Seele erschien wie ein Stern in tiefer Dämmerung auf dem von dem schweren Fluch der verschiedenartigsten Qualen bedeckten Himmelszelt; sie erschien und vertrieb die Irrungen, unter denen Jahrhunderte gelitten hatten, die das unglückliche Geschlecht Adams mit dem Siegel der Verdammnis gezeichnet hatten. [...] Du hast es gut kennengelernt, auf welche Weise die Feinde des Volkes die Freiheit knebelten, als Bonhomme aufstand, um die Rechte zu schützen, der Menschheit und dem französischen Volke zur Ehre. [...] Viel Blut ist geflossen – aber aus diesem Blut erstand, wie Venus aus dem Schaum, der neue Gedanke, um erst deine Heimat zu erleuchten, und sich dann nach und nach durch die ganze Welt zu verbreiten. Oh Priester des Rechts und des freien Gedankens! Deine Werke haben schon längst ihr Ziel erreicht, die Völker haben die Macht und die Kraft des Hades überwunden, indem sie deinen ruhmvollen Namen überall hintrugen ... Oh Liebling der göttlichen Musen, oh übelverleumdeter Atheist, oh Märtyrer deiner Überzeugung, oh Priester der freien Idee, oh Sieger, der du wie ein Riese über die nichtigen Zwerge deiner Zeit emporragest! ... Ich bewundere dich mit ritterlichem Stolze, du Retter der Wahrheit, der Freiheit und der Menschen. (Übersetzung von Braun 1934, 58).

Doch der Dichter wandte sich in seinem *Bekenntnis* nicht nur gegen die Religionslehrer, die er als Heuchler bezeichnete, weil sie „im Namen des Wissens vom Katheder herab“ falsches predigten und mit ihren Lehren den im Islam angelegten „gesunden Menschenverstand“ in ihren Schülern töteten. Sondern er wandte sich vor allem auch gegen das passive, glaubenstreue Volk, die sog. „Schäflein“, die schadhafte Dinge im Namen des Glaubens taten und nur unzureichend über ihre Heimat und ihre Religion informiert waren. Dass ausgerechnet diese „Pharisäer“, die Selbstgerechten, die öffentliche Meinung, eine entscheidenden Institution im Aufklärungsdiskurs, vertraten, resultierte auch seiner Meinung nach aus der mangelhaften Bildung, die sie als Kinder erhielten. Hier griff Bašagić zudem das von Hendrik Ibsen in *Der Volksfeind* kritisierte – und von *Behar* auf Bosnisch publizierte – Konzept der öffentlichen bzw. mehrheitlichen Meinung als Indiz der „Wahrheit“ erneut an.

Die Kritik an den islamischen Religionslehrern und ihrem immer noch hohen Ansehen innerhalb der Bevölkerung, verarbeitete Bašagić darüber hinaus auch in *Mes confessions* (Bašagić 1905, 36f.), das auf Rousseau (*Les Confessions* (1782-1789)) anspielte:

[...]

Moji griesi tri su rieči:  
Pjevat, piti i ljubiti,  
A tvoj su varat sviet;  
Za to ti se treba kriti.

---

<sup>257</sup> Dt.: Wie der Vogel Simurg, der keine Heimat kennt, habe ich dem Pharisäertum die Wahrheit gesagt; und diejenigen, die die Schönheit des Lebens hassen, habe ich gezwungen Farbe zu bekennen. Und demjenigen, der sich den Menschen gegenüber im Namen des Glaubens wie ein Schäflein aufspielt, habe ich ins Gesicht gesagt, daß er noch weit mehr ein Tier ist, als ein vom Hunger getriebener Wolf. Und auch demjenigen gegenüber, der im Namen des Wissens vom Katheder herab den gesunden Menschenverstand tötet, habe ich nicht mehr Mitleid gehabt als einer Giftschlange gegenüber. Übersetzung von Braun 1934, 59.

Kol'ko pustih grieha krije,  
 Biela čalma, brada ‚sveta‘,  
 A njezin je vlasnik nevin  
 U očima prosta svieta.

Za što sviet ljude sudi  
 Po bradama i odielu,  
 A ne. Kako razum uči:  
 Po životu i po djelu?!

O tom mnogi pjesnik pjeva,  
 O tom mnogi mudrac piše,  
 Al ih ljudi kao ljudi –  
 Još nikada ne shvatiše.<sup>258</sup>

Ebenso wie Rousseau in seiner *Beichte*, stellte sich Bašagić als Individuum in den Mittelpunkt des Gedichtes – um jedoch sofort auf eine Kritik an der *ulema* umzulenken, von der er sich, trotz seiner Fehler, abzugrenzen versuchte. Auch wenn „singen, trinken und lieben“ in einigen konservativen Auslegungen des Islams als von der Scharia verboten bezeichnet werden, seien dies jedoch nur geringfügige Sünden im Vergleich zu dem Versagen der Religionslehrer.

Bašagić' Sozialkritik unterschied sich insofern von seinen historischen Heimatsliedern, als dass zwar beide versuchten „spezifische Orientierungsmuster“ (Martus; Scherer; Stockinger 2005, 18) für die Reorganisation der bosnisch-muslimischen Gesellschaft anzubieten; die kritischen Gedichte jedoch auch mit ihrer durch das französische Vorbild inspirierten Auflösung der formalen, lyrischen Traditionen einen ganz eigenen

---

<sup>258</sup> Dt.: Ich habe drei Fehler: Singen, trinken und lieben. Doch deine sind der Verrat an der Welt, Wegen denen du dich verstecken musst. Wieviel elendige Sünden verbirgt doch ein weißer Turban, ein ‚heiliger Bart‘ – und doch ist sein Besitzer unschuldig in den Augen des einfachen Volkes. Warum in der Welt urteilen die Menschen nach Bart und Kleidung, Und nicht, wie es der Verstand sie lehrt, nach Leben und Leistung?! Über dies haben vielen Sänger gesungen, viele Weise geschrieben. Aber unsere Leute – haben es immer noch nicht verstanden.

Beitrag zur Modernisierung lieferten. Dieses Spannungsverhältnis, das sich dadurch auftrat, war ansich schon ‚modern‘.

### c) Gefühle der Melancholie

Im Gegensatz zu der für den öffentlichen Vortrag verfassten ‚lauten‘ Lyrik mit ihren theatralischen Zügen, erwies sich Bašagić' Liebeslyrik als leise, zart und melancholisch. Die Reihe *Istočno cvieće* (Östliche Blume, Bašagić 1905, 109f.) zeigte Anlehnungen an die persischen Traditionen (vgl. Prohić 2005, 23), mit der sich Bašagić dank seiner wissenschaftlichen Studien bestens auskannte. Doch vor allem in früheren Jahren löste der Dichter bestehende Formalismen durch Einflüsse aus den südslawischen Liedern, vor allem den *sevđalinke*, auf. Diese traditionelle, ursprünglich städtische Liebeslyrik zeichnete sich ähnlich wie die portugiesische *Saudade* zumeist durch eine schwermütige Stimmung aus, durch Liebesgefühle voller zumeist unerfüllter Leidenschaft einer Person, einer Stadt oder einer Region gegenüber. Bašagić veranlasste dieser Einfluss eine Reihe von traumähnlichen Liebesbeschreibungen zu verfassen:

„Behar dođe, behar dođe!“  
Pjevaju slavuji,  
Leptir šeće po prirodi,  
Medna pčela zuji.

Sve je živo; ko proljeće  
Da minuti ne će,  
Jer ne znaju da s vremenom  
Veselje se kreće.

Blago njima, kad ne znadu,  
Šta im zima sprema;  
Ali teško Mirzi, koji  
Nigdje mira nema.

On se boji, da ga ne bi  
Sudbina prokleta,  
Pa mu dragu iz naručja

Navjeke otela (Bašagić 1894, 48f.).<sup>259</sup>

Der Anfang des Gedichtes – die Beschreibung einer lebendigen Frühlingsszene voller Leichtigkeit (die Nachtigall singt, der Schmetterling flattert, die Biene summt) – wird von der Realität durchbrochen: der Dichter selbst (Mirza) bringt sich in das Bild ein, als ruheloser Geist, der ahnt, dass eine düstere Zukunft auf ihn zukommt und der durch sein Zweifeln das harmonische Bild sofort wieder zerstört.

In dieser Mischung aus sehnsüchtigen Träumen, die durch die Realität bedroht werden, findet sich eine Melancholie, die besonders in den 1890er Jahren bezeichnend für die Literatur der *napredni muslimani* wurde und in der sich Safvet beg Bašagić und Osman-Aziz wieder aneinander annähern. Das Narrativ des Nicht-Gelingens, des Scheitern eines (Lebens-) Traumes, wie es Osman-Aziz anhand der nicht erreichten Bildung von Muhamed in *Medju dva svieta* beschrieben, erhielt nun auch Einzug in die Lyrik von Bašagić. So greift *Negda i sada* (Damals und heute, Bašagić 1905, 15f.) die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft auf:

O dobro se jošte sad sjećam,  
Kad sam bio u života cvietu,  
Sanjao sam o dalekim zviezdama,  
Sanjao sam o ružičnom svietu.

Bliedi mjesec meni se pričinja,  
Kao izvor divotnoga sjaja,  
A šareni zemaljskog vrtovi  
Gjulistan Šedadova raja.

---

<sup>259</sup> Dt.: „Der Frühling ist gekommen, der Frühling ist gekommen!“ – so singen die Nachtigallen, der Schmetterling flattert durch die Natur, die Honigbiene summt. Alles ist voller Leben, als ob der Frühling nie vorbeigehen würde, denn sie wissen nicht, daß auch die Lust sich mit der Zeit wendet. Wohl ihnen, wenn sie nicht wissen, was der Winter ihnen bereitet – aber schwer ist es dem Mirza, der nirgends Ruhe findet. Er fürchtet, daß das Schicksal ihn verdammen könnte und ihm seine Liebste aus den Armen reißen für alle Ewigkeit! (Übersetzung von Braun 1934, 119).

Ali škola iskustvena znanja  
 Sve mi – sve mi obratno pokaza:  
 Da se mjesec kiti svjetlom sunca,  
 A „raj zemni“ da je puka fraza.  
 [...] <sup>260</sup>

Auch in dem ersten seiner sehr persönlichen zehn *Epigrami* (Epigramme, Bašagić 1905, 64f.), trieb Bašagić die Eigenverantwortung und auch Angst, die die Individualisierung der Gesellschaft mit sich brachte, auf die Spitze:

Čovjek sam, – to me zdravi razum uči;  
 Čovjek bit' za me najviša je čast, –  
 Samo me jedna teška briga muči,  
 A to je: da me ne prevari strast,  
 Il kakve ljute ne sklone nevolje,  
 Da počnem puzat kao rob sistema –  
 Bez svoje misli – i bez svoje volje  
 Ko „štreber“, koji ljudske časti nema. <sup>261</sup>

Der Druck der Modernisierung und die Uniformität der industrialisierten und standardisierten Welt drohe jede „Leidenschaft“ zu töten, die ihn erst zu einem Mensch – und darüber hinaus zu einem Künstler – machte. Mit

---

<sup>260</sup> Dt.: Oh, ich erinnere mich jetzt gut, Als ich in der Blüte des Lebens stand, Träumte ich von weitentfernten Sternen, Träumte ich von rosigen Welten. Der weiße Mond beeindruckte mich, Als eine Quelle göttlichen Glanzes, Und die farbenfrohen weltlichen Gärten, Waren wie Schah Gjulistans Paradies. Doch die erfahrene Bildung der Schule, hat mir – hat mir alles umgekehrt gezeigt: dass der Mond sich schmückt im Glanz der Sonne, und dass „irdisches Paradies“ nur eine leere Phrase ist.

<sup>261</sup> Dt.: Ich bin ein Mensch, – das sagt mir mein gesunder Menschenverstand; Mensch zu sein ist für mich die höchste Ehre. Nur eine ernste Sorge quält mich, Und das ist: Dass ich die Leidenschaft nicht verrate. Oder irgendein grimmiges Bedrängnis verberge, Dass ich zu kriechen beginne wie ein Sklave des Systems, Ohne meine Gedanken – ohne meinen Willen, Wie ein „Streber“, der keine menschliche Würde hat.

dem Verlust der Leidenschaft werde er aber zu einem Sklaven, einem „Streber“ – wie er hier mit Hilfe des deutschen Wortes ausdrückte.

#### d) Ein Lehrer des Volkes

Neben der religiösen und der romantischen Dichtung, neben seinen Vorträgen und öffentlichen Auftritten, blieb Safvet beg Bašagić jedoch vor allem ein Wissenschaftler und so war ein großer Teil seiner Dichtung auch in erster Linie das Ergebnis seiner Gelehrtentätigkeit. Vor dem Hintergrund des Bildungsanspruches der *napredni muslimani* betrachtet, war der Dichter im Auftrag des Modernisierungsdiskurses gleichzeitig ein Naturbeobachter, ein Forscher und ein Vermittler dieses Wissens (vgl. Grimm 1984, 209). Verbunden mit seinem rhetorischen Handwerk und wenn möglich noch zusätzlich erweitert durch seine persönliche Erfahrung, war es dieses Wissen, das den Dichter zum „Lehrer des Volkes“ avancieren ließ.

Sowohl die patriotisch-historischen als auch die sozialkritischen Gedichte verbanden Bašagić' wissenschaftliches Interesse an der bosnisch-herzegowinischen Geschichte und dem bosnisch-herzegowinischen Volkstum bzw. der Volkssprache. Anders als Musa Ćazim Ćatić – wie im Anschluss zu sehen sein wird – erhob Bašagić in diesen Gedichten weitgehend keinen „Anspruch auf innovatorische Originalität“ (Grimm 1984, 206), im Gegenteil: die Traditionsverbundenheit, die Rezeption der orientalischen und westeuropäischen Vorbilder bis hin zur Imitation, kombiniert mit tiefen Einblicken in die Moderne, war ein ebenso bewusster Ausdruck seiner Gelehrtheit wie beispielsweise Osman Nuri Hadžić' nicht unbedingt leserfreundliche Angewohnheit, fremdsprachige Abschnitte ohne Übersetzung in seine Essays und Traktate einzubauen. Dabei versuchte der Dichter Safvet beg Bašagić immer wieder, die „orientalische Vergangenheit“ mit der „westlichen Gegenwart“ zu verbinden, um Gegensätze auszugleichen und zu überbrücken (Braun 1934, 70). Er überschrieb zahlreiche seiner Gedichte mit Aussprüchen persischer oder arabischer Gelehrter, sprach in seinen Gedichten von arabischen Herrschern und islamischen Sonderheiten – gleichzeitig fügte er jedoch erklärende Fußnoten für die bosnischen Leser ein, die seiner Lyrik einen wissenschaftlichen, manchmal auch belehrenden Touch geben. Prohić vermutet, dass Bašagić so eine breite Rezeption seiner Gedichte fördern wollte (Prohić 2005, 24).

Diese Art der performativen Lyrik – die nicht zu Ehren eines Sultans oder Kaisers bei Hof vorgetragen und nicht aus der Ferne schmachmend der angebetenen Lejla gesungen wurde – war erst als Resultat der Hinwendung zur Volkssprache möglich geworden. Der abwertende Blick, mit dem die literaturwissenschaftliche Forschung heute auf den größten Teil Safvet beg Bašagić' Lehrgedichte schaut – ihnen fehle Tiefe, sie seien lediglich Vorläufer einer wirklich „modernen Lyrik“ wie der von Ćatić – ist vor dem historischen Hintergrund, vor dem die Lehrgedichte ihre Wirkung entfalten, daher nicht angemessen. Die Dichtung hatte im Modernisierungsprozess eine Funktion bekommen und sollte nun mehr als „nur“ Vergnügen und Zeitvertreib darstellen: „Die Institutionalisierung der Dichtung als entscheidende Kraft im Gesamtprozeß der Perfektionierung der Menschheit, die sich in der kritischen Poetik vollzieht“, zeigte sich anfangs vor allem im „prodesse“, nicht im „delectare“ (vgl. Siegrist 1974, 12). Ebenso wie die Prosa vermittelte die Dichtung den Menschen Erfahrungen, führte ihm anhand von Beispielen „richtiges und falsches Verhalten, Wahrheit und Unwahrheit eindrücklich-sinnlich vor“ (ebd., 17). Dabei machte sie die komplizierten Inhalte gerade durch ihre einfache und ansprechende Form dem Volk zugänglich. (ebd., 13). Sie lehrte und sie unterhielt gleichermaßen.

#### 5.4.2 Musa Ćazim Ćatić und die Kunst des Islams

Musa Ćazim Ćatić, acht Jahre jünger als Bašagić und aus einfachen Verhältnissen stammend, wählte eine andere Herangehensweise als der Historiker, Politiker und Pädagoge Safvet beg. Obwohl auch Ćatić bei seinem längeren Studienaufenthalt in Istanbul mit dem Schrifttum der Jung-Osmanen in Kontakt gekommen war, u.a. mit Namik Kemal, Ali Suavi und Zija Paša (Mantovani 1998, 48) – deren Einflüsse man besonders seiner sozialkritischen Dichtung anmerkt (Braun 1934, 143) –, war er in erster Linie ein „treuer Sklave der Schönheit“, wie er in dem gleichnamigen Gedicht formulierte (*Ja sam vjerni rob ljepote*; Ćatić 1968, 119). Dies, in Verbindung mit seinem *bohèmen* Lebensstil und dem oftmals exzessiven Alkoholkonsum, trat immer wieder in Konflikt mit dem Streben nach einem vorbildlichen Verhalten im Sinne der islamischen Lehre – eine Dilemma, das Ćatić' Leben und Schaffen stark beeinflusste.

## a) Ćatić' lyrische Ornamentik

In seinen jungen Jahren – Ćatić war überaus produktiv, er dichtete und übersetzte und arbeitete in den Redaktionen verschiedener Zeitungen und Zeitschriften – schrieb er hauptsächlich persisch inspirierte Lieder über die Liebe, das Leiden und den Tod. Hier lässt sich die enge Verwurzelung des Dichters mit den orientalischen lyrischen Traditionen besonders gut beobachten. Die „körperlich-erotische Grundstimmung, die Sehnsucht des Sevdah“ (Braun 1934, 133), bilden die Grundlage seiner Dichtung, die mehrheitlich innerhalb des festgelegten formellen Rahmens der persischen Dichtkunst verfasst wurden. In *Rendezvous* (Ćatić 1968, 91) fehlte dabei noch jegliche melancholische Nuance, stattdessen drückte der „Frühling“, wie Ćatić seine Angebetete ansprach, einen Anfang aus:

... Ah dođi k mene čarobna i snena,  
Nek ti je halja prozirna i bijela,  
Raščešljaj kose niz obla ramena,  
Ko niz klas jedri kad vlat klone zrela.

Oj dođi tiho poput muze moje!  
Nek su ti bose bijele pune none;  
Donesi meni rujne usne svoje  
I bajne grudi – izmirske citrone,

Za kojim vazda griješni pjesnik žeda,  
Mamuran s žudnje i ognjene strasti,  
Da žarkom usnom sklopljenijeh vjeđa  
S njih pije otrov i edenske slasti.

Oj dođi, da uz milje tvoje tijela  
Od silne vatre gorim poput svijeće,  
Nek prsa dršću s uzdaha mi vrela  
Ko tisak, kad ga krilo vjetra kreće.

Ah! Dođi, ma i duša mi se muti,  
Dok ti klonem na liljanske grudi –  
Ja sav ću grijeh na se nametnuti,

Tek noćas, Vesno, ti uza mne budi!<sup>262</sup>

In zarter Sprache schildert der Dichter sein Verlangen, Worte wie „durchsichtig“, „zauberhaft“ und „verträumt“ drücken trotz der vermutlich unerfüllten Liebe eine Leichtigkeit aus, die vielen weiß-Assoziationen (das weiße Gewand, die weißen Füße, die Lilie) eine Unschuld, die Ćatić' späteren Gedichte unter verstärkt südslawischen Einfluss nicht mehr haben werden.

Stattdessen zieht eine mitunter düstere Melancholie ein, die einen Großteil von Ćatić' Werk bestimmt. In dem Gedichtszyklus *Ašiklija*, der Liebeslyrik (türk.: *aşik* „Liebender“), griff der Dichter auf orientalische Motive zurück.<sup>263</sup> Er bezog sich u.a. immer wieder auf „Lejla“, z.B. in einem Gedicht von 1903 mit dem Titel *Ašiklije* (Ćatić 1968, 21f.):

I.  
 Davno je bilo, oh! prvi puta,  
 U tvojoj bašči kad no smo bili;  
 Kô slavuj mali postô sam dušo,  
 Danju i noću što uvijek cvili:

[...]

---

<sup>262</sup> Dt.: Ach, komm zu mir, so zauberhaft und verträumt, weiß und durchsichtig sei dein Gewand, laß dein Haar auf die vollen Schultern herunterfallen, wie wenn die reife Rispe an der prallen Ähre herabfällt. Oh komme leise, meiner Muse gleich, bloß seien deine weißen vollen Füße; bring mir deine roten Lippen und deine märchenhaften Brüste – die Zitronen von Smyrna – nach denen stets der sündige Dichter dürstet, sinnlos vor Sehnsucht und feuriger Leidenschaft, um mit heißer Lippe, mit geschlossenen Lidern Gift und Edens Wonnen von ihnen zu trinken. Oh komm, dass ich neben dem Liebreiz deines Körpers wie eine Kerze brenne in starkem Feuer, möge deine Brust von glühenden Seufzern erzittern, wie eine Lärche, wenn der Flügel des Windes sie bewegt. Ach! Komme, wenn auch meine Seele getrübt werde, wenn ich auf deine Lilienbrust sinke – die ganze Sünde will ich auf mich nehmen, nur diese Nacht, mein Frühling, sei bei mir!

<sup>263</sup> Er war nicht der Einzige, der seine romantische Lyrik so überschrieb, auch sein Kollege Osman Đikić brachte beispielsweise einen ganzen Band unter diesem Titel heraus (Osman Đikić: *Ašiklija*. Belgrad: 1903).

O Lejlo moja, edensko cvijeće!  
 Tä (sic) ti se izvor pjesama mojih;  
 Pjesmice ove mirišu samo  
 Mirosom rujnih gjulova Tvojih.

[...] <sup>264</sup>

Durch den biblischen Zusatz „Blume Edens“ entstand ein interessanter Kontrast: *Eden* (arab. *adn*) war zwar kein den Muslimen unbekannter Ausdruck, im Islam wird das Paradies jedoch zumeist schlicht mit „Garten“ (*dschan*, hier das türkische Wort: *bašča*) benannt. Ćatić verwendete beide Wörter parallel und drückte somit eine Allgemein-gültigkeit seiner Liebessehnsucht jenseits der den Kulturkreisen eigenen Bilder und Assoziationen aus. Zudem verfasste er gerade diese *Ašiklija* in einem unterbrochenen Kreuzreim und nicht in einer der arabischen Versformen (anders als z.B. seine *Ghaselen*) – eine künstlerische Freiheit, die aus der heutigen Sicht banal wirkt; zu Ćatić’ Zeiten bedeutete dies jedoch eine auch der ‚einfachen‘ bosnischen Bevölkerung, die nicht des Persischen oder Arabischen mächtig war, zugängliche Lyrik, die traditionell-orientalisch anmutete und zugleich gut verständlich war.

Dabei gelang es dem Dichter orientalische und südslawische Elemente in einer derart leichten und eleganten Art und Weise zu vermischen, das kein Gegensatz entstand: In *Smrt* (Tod, Ćatić 1968, 168), dem der *hadith* „Ejne tek’jun, judrik’jel-mevt“ <sup>265</sup> voran gestellt ist, schilderte der Dichter, wie sich ihm nachts ein Gespenst in Gestalt des Todes offenbart.

Sâm sam u sobi – u mrkoj samoći; –  
 Preda mnom stala jedna sablast niema,  
 Upiruć u me od kristala oči,  
 Što vatren led im u zjenici driema.

<sup>264</sup> Dt.: Lang ist es her, oh! Das erste Mal, Das wir in deinem Garten waren; Zu einer kleinen Nachtigall wurde ich, Liebste, Die Tag und Nacht immer sang: [...] Oh meine Lejla, Blume Edens! Du bist die Quelle meines Liedes; Diese Liedchens duften nur, nach dem roten Duft Deiner Rosen. [...]

<sup>265</sup> Dt.: Wo du auch bist, ergreift dich der Tod (Mantovani 1998, 91).

Ironijom joj usna prelivena  
 Šuti ko pečat mutnije nebesa –  
 Tek pandža lako podiže se njena  
 I po plećima griva joj se stresa.

Ja trnem, drščem bez glasa i daha,  
 Tu strašnu sfinngu gledjuć pred sobom  
 I grudi moje lede se od straha – – –

Čuj, tupa usna tiho joj se miče:  
 – Ja vječito sam zagonetno biće,  
 Ruka mi ravna bešikom i grobom ...<sup>266</sup>

Er beschreibt das Gespenst als „strašnu sfinngu“ (schreckliche Sphinx), die ihn „od kristala oči“ (aus kristallinen Augen) anblickt – das erste, die Sphinx, ein vorislamisches Element. Das Kristall war jedoch ein Symbol der „harmonischen“ Bildwahl und des „statischen“ Charakters der persischen Lyrik, die etwas „Edelsteinhaftes“ an sich hätte und in der „jeder Vers [...] in sich vollendet sein [solle], wie ein Juwel“ (Schimmel 1984, 1): „Und wie ein Kristall soll auch jeder Vers die verschiedensten Farben reflektieren, so daß eine dauernde Wechselbeziehung zwischen der realen und der übersinnlichen, der weltlichen und der überweltlichen Sphäre bewahrt bleibt, deren Ineinandergreifen dem Übersetzer so viel Mühe bereitet. [...] – jeder Vers gleich einer edlen Perle, die dann schön geordnet (nazm, „Poesie“ heißt „Ordnung“) dem Hörer oder Leser vorgelegt wird (ebd., 1f.). Doch auch typische südslawische Elemente wie die *gusla* (Laute), die *vila* (eine Fee, oft auch negativ besetzt) finden sich in Čatić' Lyrik, ohne dass er die einzelnen Elemente voneinander abgrenzte.

---

<sup>266</sup> Dt.: Ich bin alleine im Zimmer – in finsterner Nacht; – Vor mir steht lautlos ein Gespenst, Starrt mich aus kristallinen Augen an; Was für feuriges Eis schlummert in seinen Augen. Seine Lippen sind mit Ironie übergossen, Er schweigt wie ein Siegel des verhangenen Himmels, Gerade erst hebt es langsam seine Krallen, Und streicht seine Mähne über die Schultern. Ich erstarre, zittere ohne Stimme und Atem; Diese schreckliche Sphinx schaut um sich; Und meine Brust erfriert vor Angst – – – Horch, seine stumpfen Lippen bewegen sich leise – Ich bin wirklich ein rätselhaftes Wesen, Meine Hand führt die Wiege und das Grab ...

Nach der Jahrhundertwende griff Ćatić immer stärker auf Einflüsse der kroatischen Moderne zurück, mit der er während seines Studiums in Zagreb in Kontakt kam. Vor allem Motive der *Décadence*, aber auch des Symbolismus fanden sich nun in seiner Dichtung wieder.<sup>267</sup> Neben Szenarien von Rausch, Zerfall und Zersetzung, verwendete Ćatić vor allem (teils synästhetische) Farb- und Duftmotive. Doch er betrachtete nun auch die Natur abseits der patriotischen Lyrik und der nostalgischen Heimatsbeschreibung, beispielsweise in Bildern von Pollen und Staub (Potthoff 2000, 32). 1907, in *Ah, gdje su zlatni danci?...* (Ah, wo sind die goldenen Tage?...) aus dem Zyklus *Uspomene* („Erinnerungen“, Ćatić 1968, 81f.), beschrieb Ćatić schließlich in pessimistischem Tonfall die Entfremdung nach der Trennung von der Mutterbrust (Mantovani 1998, 70).

[...]  
 O gdje su oni danci, kad na tvom krilu sanjah,  
 Kćerko čarobnog maja?!...  
 Fatum je lednom rukom trgn'o me s tvojih grudi:  
 S pjesničkog moga raja. [...]<sup>268</sup>

Fünf Jahre später, in *Kurban-bajramski kandilj* (Der Bayram-Leuchter, Ćatić 1968, 167), kippte sogar eine vermeintlich harmonische religiöse Szenerie in eine „nächtliche, düstere, von Lebensverneinung und Pessimismus geprägte Sicht des Kosmos“, in dem „Bilder von Blut und Flamme“ vorherrschen (Mantovani 1998, 102).<sup>269</sup>

<sup>267</sup> Vgl. hierfür die ausführliche Analyse einzelner Motive in: Roberto Mantovani (1998): *Ein islamischer Autor der Literatur des Fin de siècle in Bosnien*. Frankfurt (Main) et al.

<sup>268</sup> Dt.: Oh wo sind diese goldenen Tage, als ich in deinem Schoß träumte, Tochter des magischen Maies?!... Das Schicksal der eisigen Hand zerrte mich von deiner Brust: Von meinem poetischen Paradies.

<sup>269</sup> Nach 1908, als sich die Hinwendung zum Symbolismus mit Einflüssen von Antun Gustav Matoš und Tin Ujević immer stärker in Ćatić' Werken abzeichnete, wurden die Gedichte nostalgischer, gleichzeitig aber auch abstrakter. 1912 beschrieb der Dichter in einer Reihe zahlreiche prominente Persönlichkeiten, unter ihnen Jeanne d'Arc<sup>269</sup>, Kleopatra, die Jungfrau Maria, Helena, George

Ćatić spielte in all diesen Gedichten bewusst mit den verschiedenen Einflüssen und Motiven: er verband europäische Versformen wie das Sonett mit so islamischen Themen wie der Schönheit der koranischen Sprache – worauf im Anschluss noch genauer eingegangen wird. Er schrieb Gedichte mit traditionellen südslawischen Inhalten (wie u.a. der *vila*) und überschrieb dieses mit Zitaten arabischer, vorislamischer Dichter, wie beispielsweise im Zyklus *Uspomene* (Erinnerungen, Ćatić 1968, 66f.) mit dem Ausspruch Imru’u l’qays: „Haltet an, laßt uns weinen über die Erinnerung an einen geliebten (Menschen)“. Dies war eigentlich ein klassischer Auftakt einer *qasīda* (Mantovani 1998, 69). So verstand es Musa Ćazim Ćatić in einer einzigartigen Manier seinen „poetischen Grundstock aus Volksdichtung, idyllischer Naturlyrik und islamischer Mystik“ (Potthoff 2000, 32) mit epochenübergreifenden europäischen, spezifisch südslawischen und auch osmanischen und arabischen Elementen zu erweitern.

#### b) Die Heimat: Trost oder Misere?

Unabhängig von diesen lyrischen Experimenten verfasste jedoch auch Ćatić zahlreiche Gedichte, die sich mit Bosnien und der Herzegowina auseinandersetzten, wie u.a. *Bosna žubori* (Die Bosna rauscht, Ćatić 1968, 54). In diesen finden sich am häufigsten Anlehnungen ans südslawische Volkslied sowohl in der Metrik als auch in seiner Sprache und den verwendeten Metaphern.<sup>270</sup> Anders als bei Bašagić waren diese Gedichte jedoch keine aufklärerischen Lehrstücke über die Vergangenheit Bosniens. Ćatić verfolgte eine eher der Romantik oder der Mystik entsprungene Herangehensweise, in der die Heimat beispielsweise eine Allegorie für die Liebe bildete (Mantovani 1998, 55) und die Gefühlwelt seines lyrischen Ichs im Vordergrund stand. Landschaftsbeschreibungen dienten in seinen Gedichten somit als Spiegel des inneren Gemüts-

---

Sand und Lady Godiva sowie die türkische Dichterin Niđar und Fatima az-Zahra, die Tochter Mohammeds (Ćatić 1968, 145f.).

<sup>270</sup> Vgl. hierzu auch: Muhsin Rizvić (1973): *Književno stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba Austrougarske vladavine*, Bd. 2. Sarajevo; Enver Kazaz (1997): *Musa Ćazim Ćatić. Književno naslijeđe i duh moderne*. Sarajevo.

zustandes des Dichters, wobei Ćatić seine Empfindungen jedoch zum größten Teil so stark generalisierte, dass sie eine Allgemeingültigkeit aufwiesen und zur Identifizierung einluden (ebd.). In dem Gedicht *Domovini na rastanku* (Dem Vaterland zum Abschied, Ćatić 1968, 10), formulierte Ćatić beispielsweise einen an den Boden gebundenen Heimatbegriff:

Na planina visokijeh grudi  
 Mehki zračak žarkog sunca sjeda,  
 A vlak mamn u daljine juri  
 I oku se sagledati ne da.

Ja kroz prozor suznim okom gledam  
 Tvoje gore, plavo nebo tvoje;  
 Ti mi tiho gubiš se iz oka,  
 A u duši boli mi se roje.

Oj da li će tvome tužnom sinu  
 U tudjini tako l'jepo biti?  
 Da li će mu pod tudjijem nebom  
 Mlade duše bujne pjesme viti?

[...] <sup>271</sup>

Der Schmerz über die Trennung von seiner bosnisch-herzegowinischen Heimat mutete hier jedoch poetisch an und erhob keinen „Anspruch auf patriotische Beeinflussung“ (Kovačević 1980, 96). Stattdessen zieht sich eine nostalgische Grundstimmung durch Ćatić' Heimatdichtung, die sowohl auf der real erlebten Entfernung und damit einhergehenden Entfremdung von der Heimat durch den Dichter begründet sein mag;

---

<sup>271</sup> Dt.: Über den Bergen mit weiter Brust; Sitzen die weichen Strahlen der heißen Sonne, Ein Zug eilt in der Ferne vorbei; Und die Augen können ihn nicht sehen. Mit tränenden Augen schaue ich aus dem Fenster, Deine Hügel, dein blauer Himmel; Leise verlierst du dich aus meinen Augen, Und in der Seele schwärmt ein Schmerz aus. Oh, wird dein trauriger Sohn, Es in der Ferne so schön haben? Wird ihm unter dem fremden Himmel; Die junge Seele üppige Lieder winden?

gleichzeitig spiegelte diese Beschreibung sein als beschwerlich empfundenes Leben im Exil wieder: Der moderne Muslim, „suchte Bildung und sei es in China“, wie der bereits vielfach zitierte *hadith* anleitete – ein Konzept, das sich in Ćatić' Biographie niederschlug und den Dichter zu einem permanent ‚Suchenden‘ fern seiner Heimat werden ließ.

Diese Entfernung führte jedoch gleichzeitig zu seinem generalisierten Heimatbild, das ohne die geschichtliche und toponymische Bestimmtheit aus Bašagić' Lyrik auskam (ebd., 97). Ćatić' Liebe zur Heimat war hingegen vor allem durch Bilder beeinflusst, wie es in *Herceg-Bosni* (An Herzeg-Bosnien, Ćatić 1968, 56) sichtbar wurde. Überschriften mit dem Motto „Tko ne ljubi domovinu, što ima drugo da ljubi?“<sup>272</sup>, drückte das Gedicht keine bosnisch-herzegowinische Volksgeschichte oder Volkszugehörigkeit aus:

Herceg-Bosno, majko moja mila,  
Sliko raja, slavo srca mog!  
Ponizno se moja klanja vila  
Pred podnožnjem veličanstva Tvog.

I u žaru beskrajne ljubavi  
Pjesmom svaki cjeliva ti kraj,  
Tvome polju, kršu i dubravi  
Nuđajući topli zagrljaj.

O, Tvoje je ponosito stijenje:  
U njemu se živi krije plam,  
Ono naše sveto je znamenje,  
Ono naše ljubavi je hram!

Na njemu nam slavna prošlost sniva:  
Cilik puške i handžara zvek;  
Al vilinsko još se kolo vije  
Uz narodne naše pjesme jek.

S tvoje grude svaka mila travka

---

<sup>272</sup> Dt.: Wer die Heimat nicht liebt, was liebt er dann?

Priča Tvoga veličanstva sjaj:  
Krvlju svojih junačkih sinova  
Ti si svaki natopila kraj.

Sveta mi je povjesnica Tvoja,  
Ko i Tvoga plavog neba krug; –  
O ljubim Te, domovino moja,  
Ljubim Tvoju livadu i lug!

[...] <sup>273</sup>

Zwar griff auch Ćatić historische Motive wie die osmanische Herrschaft, die „stolze“ Vergangenheit Bosnien-Herzegowinas mit seinem Rittertum und Heldenmut auf, doch die Heimatbeschreibungen waren immer vor allem von einem Gefühl geprägt, von einer romantischen Sehnsucht, verbunden mit Furcht vor der Zukunft (vgl. Kovačević 1980, 100). Der Begriff des „Mutterlandes“ (Herceg-Bosno, majko moja mila“) beinhaltet hier auf einer zweiten Ebene eine zusätzliche körperliche Zugehörigkeit – die sich jedoch im dekadenten Stil im Laufe des Gedichtes in Naturbeschreibungen (Wiesen, Felder, Haine etc.) und ‚tote‘ Objekte (Steine, Waffen) auflöste. Gleichzeitig erfuhr die Natur eine Belebung im Sinne des Symbolismus: der leblose Schutt der herzegowinischen Berge bot eine „warme Umarmung“, Säbel „rasselten“, Gewehre „quietschten“ und die Natur an sich in ihren leblosen Elementen (Grashalm, Fels, Blut) sang plötzlich ein Liebeslied an die Heimat.

---

<sup>273</sup> Herceg-Bosna, meine liebe Mutter, Bild des Paradieses, Ruhm meines Herzens! Bescheiden verneigt sich meine Fee, vor dem Fuße Deiner Größe. Und in der Hitze der endlosen Liebe, küsst mit jedem Lied deine Gegend, deine Felder, deinen Schutt, deine Haine, bieten eine warme Umarmung. Oh, Deines ist der Stolz der Steine, in ihnen lebt die verborgene Flamme, Sie sind unser heiliges Zeichen, Sie sind der Tempel unserer Liebe. In ihnen schlummert der Ruhm unserer Vergangenheit, das Quietschen der Gewehre und das Klirren der Säbel, Die Feen drehen sich im Kreis, Klang aus unserem Volkslied. In deiner Brust jeder liebe Halm, erzählt von Deiner Größe Schein; Blut deiner heldenhaften Söhne, du durchtränkst jede Gegend. Heilig ist mir deine Geschichte, so wie dein blauer Himmelskreis; oh, ich liebe dich, meine Heimat, ich liebe deine Wiesen und Haine!

Diesem Heimatlied fehlte jeder Gemeinschaftsethos und auch das Performative aus Bašagić' Lyrik. Stattdessen wurde es zum Spiegel von Ćatić' Seele (Mantovani 1998, 46), die sich an der „verborgenen Flamme“ (Ćatić 1968, 56) des Heimatgefühls wärmt.

Aus dem Gegensatz von einem persönlichen Schicksal und dem von ihm bereits in den Zeitschriften formulierten Zukunftsplan für das bosnisch-muslimische Volk heraus ergaben sich eine Reihe von Gedichten, die in der Thematik Bašagić' sozialkritischer Lyrik ähnelten, jedoch Ćatić' leisen und melancholischen Züge trugen: In *Gajret* (Hilfe; Ćatić 1968, 12), das mit dem Motto „Ako treba d'jedovskog' gajreta u putu rodoljublja onda je i unučad potreba, do naobrazbe i nauke podići“<sup>274</sup> überschrieben war, formulierte der Dichter das Konzept von „Aufklärung und Freiheit“ (Kovačević 1980, 99) für das bosnisch-herzegowinische Volk. Jede Strophe begann mit einem programmatischem „wach auf, mein liebes/ ehrbares/ glänzendes Volk“, gefolgt von Verweisen auf den Ruhm der islamischen Vorfahren, die durch Fleiß (*gajret*) die „Ödnis in einen Garten“ und „Gestrüpp in Blumen“ verwandelt hätten. Doch wo sie noch mit dem Schwerte kämpften, müsse nun die „Feder“ Einzug erhalten, um dem Ideal der vergangenen Zeit, als „Bagdad schien wie eine helle Fackel“ und „Cordoba wie die glänzenden Sterne“, nachzueifern. Das Gedicht griff die Schlagwörter der Modernisierungs-bewegung im gleichen Stil wie Safvet Bašagić *Prosvlov* (Bašagić 1905, 11f.) auf. Das „Aufwachen“ aus dem „Schlummer“, bzw. hier: „Träumchen“, in dem sich das bosnisch-herzegowinische Volk, besonders die muslimischen Gemeinschaft, befand, zieht sich wie ein roter Faden durch den Aufbau des Gedichtes. Die ehemals stolze *umma* habe sich selber durch „Nachlässigkeit“ in die heutige Situation gebracht und schränke sich dadurch selber ein. Doch nun, „wie eine neue Sonne“, erscheine *Gajret* am Horizont – die Stiftung, die muslimischen Schülern und Studenten Stipendien für ihre weitere Ausbildung verlieh. *Gajret*, das im Bosnischen zumeist als „pomoć“ (Hilfe) bezeichnet wird, bedeutet wörtlich aus dem Türkischen (*gayret*) übersetzt: Mühe, Anstrengung oder auch Fleiß: Die Ju-

<sup>274</sup> Dt.: Wenn es die großväterliche Hilfe auf dem Weg des Patriotismus braucht, dann ist es jetzt das Bedürfnis der Enkel, bis zur Bildung und Wissenschaft zu schreiten.

gend, die sich nach Fortschritt sehne, habe es nun in der Hand, mit Fleiß eine neue islamische Kultur zu erschaffen. Doch anders als ihre Großväter, sei ihre Waffe, Stift: „Trebamo perom dokazat’, da smo unuci vjerni onih junaka!“<sup>275</sup> Trotz der leisen Misstöne – der Dichter beschreibt Bosniens kulturellen Zustand als gestrüppige „Ödnis“, zeigt sich das Gedicht als optimistischer Aufruf.

Das gleiche Vokabular wird von Ćatić in dem 1913 anlässlich der Eröffnung eines Waisenhauses für muslimische Kinder verfassten Gedicht *Islamsko sirotište* (Islamisches Waisenhaus, Ćatić 1968, 171) weiterentwickelt. Hier griff der Dichter die Motive aus *Gajret* erneut auf, besonders die „heiße Flamme“, das glühend „aus der Asche erwachsen“ und auch die Felder-Metapher („Wir bearbeiten unser ödes Feld, Wo Unkraut, Gestrüpp und Dornen wachsen, Vom bitteren und schwärzeren Sterben. Dort haben wir, was kein anderer hat: Felder und Wälder [...]“):

Kakve li liepe i radosne viesti,  
Islamski genij sad nam evo javlja:  
Došao dan je velikoga slavlja,  
Kad žarki plamen narodne nam sviesti  
Iz pepela se živ i snažan budi,  
Da kaže svietu, e smo i mi ljudi.

Jest, mi smo ljudi, mi imamo volje,  
Da ozareni njegovijem sjajem,  
A zagrleni bratskim zagrljajem,  
Obragjujemo naše pusto polje,  
Gdje raste korov, havdika i trnje,  
Od umiranja gorčije i crnje.

Ta mi imamo, što drugi nema:  
Njive i šume, vakufe i kmete –  
S tog usporedno s narodima svjema  
Možemo stupat napram svoje mete  
I podizat budućnost nam roda:  
U kulturnom je napretku sloboda.

---

<sup>275</sup> Dt.: Wir müssen mit der Feder zeigen, dass wir die wahren Nachkommen jener Helden sind.

[...]

I biće oni pravi muslimani,  
 I biće naša oni moć i snaga,  
 Sve plemeniti ljudi i valjani,  
 Čuvari vjere i rodnoga praga,  
 Što dom i Islam branit će znati  
 I na žrtvenik vas im život dati.  
 [...]<sup>276</sup>

Auch hier ist der Ton deutlich optimistisch. Dynamische Wörter wie „lebendig“ und „kraftvoll“, „wachsen“ und „schreiten“ kombinierte der Dichter mit „glühen“ und „glänzen“. Beide Gedichte waren jedoch im weitesten Sinne Auftragsarbeiten, die in ihrer Sprache vor allem deshalb den programmatischen Werken von Bašagić ähnelten, weil auch sie bewusst für ein Publikum geschrieben wurden. Der Dichter vermochte beides: ‚laute‘ Lyrik zu verfassen, die in ihrem Vokabular eng an den Modernisierungsdiskurs in den Zeitschriften angelehnt war – immerhin arbeitete er im Laufe seines kurzen Lebens in mehr Redaktionen als die Mehrheit seiner Kollegen. Doch vor allem verstand er es reflexive, zarte Gedichte zu schreiben, die sein Innerstes zum Vorschein brachten. Vor dem Hintergrund seiner eigenen Melancholie entwarfen diese ein düstere- res Heimat-Bild, das den ungeteilten und oftmals einseitigen Fortschritts-

---

<sup>276</sup> Dt.: Was sind das für schöne Freudenbotschaften, Die das islamische Genie uns jetzt hier gemeldet hat: Der Tag des großen Festes ist gekommen, Wie eine heiße Flamme des Volkes wird uns bewusst, Aus Asche erwachsen lebendig und kraftvoll, Um der Welt zu sagen, auch wir sind Menschen. Ja, wir sind Menschen, wir haben Willen, wir glühen mit unserem Glanze. Und umarmen mit brüderlicher Umarmung, Bearbeiten unser ödes Feld, Wo Unkraut, Gestrüpp und Dornen wachsen, Vom bitteren und schwärzeren Sterben. Dort haben wir, was kein anderer hat: Felder und Wälder, vakufs und kmeten – Mit dieser Ordnung des ganzen Volkes, Können wir in die Richtung unseres Ziels schreiten, Und die Zukunft unseres Volkes errichten: Im Kulturellen liegt der Fortschritt der Freiheit. [...] Und sie werden wahre Muslime sein, Und sie werden unsere Macht und Kaft sein, Alle edlen und bedeutenden Menschen, Bewahren den Glauben und des Volkes Schwelle, Was das Haus und der Islam zu schützen weiß, und auf dem Opferaltar gebt ihr ihm das Leben. [...].

glauben der Publizistik relativierte und generalisierte. Das Konkrete aus Osman-Aziz' Werken (Auswanderung, Analphabetismus, Lethargie, Alkoholismus usw.) wurde in Ćatić' Lyrik durch ein leises, tiefe Leere ausdrückendes Vokabular ergänzt (Ödnis, Asche), das schwerer zu greifen und demnach schwerer zu „heilen“ war.

### c) Islamische Schriftkunst

Neben der Heimat in ihren verschiedenen Dimensionen wurde Ćatić' Schaffen jedoch von einer weiteren Quelle inspiriert: vom Islam. Wie kein anderer Dichter der *napredni muslimani* setzte er sich mit seinem Glauben nicht auf inhaltlicher Ebene auseinander, sondern auf einer ästhetischen. In *Lejlei-kader* (die „Nacht der Bestimmung“, Ćatić 1968, 43f.), schilderte er die Nacht, in der sich Allah dem Propheten Mohammed offenbarte.

Na hiljade vjernih muslimana  
Na sedždu Mu skromno zemlji pada,  
Na hiljade pobožnijeh duša  
Njegovu se blagoslovu nada,

Na hiljade u zanosu čeka,  
Da nebeska otvore se vrata:  
Ruhi-ekbar s Bož'jim melećima  
Da zasine ovog svetog sata!<sup>277</sup>

In die halben Kreuzreime baute Ćatić' mit Leichtigkeit arabische Wörter ein, die er, anders als Bašagić, nicht in Fußboten erklärte. Auch hier verwies Ćatić auf die Anfangszeit des Islams, auf jene Zeit, „kad' Bagdad s'jaše k'o jasna luča, Kordova, kao zvjezda sjajna“ (*Gajret* (1903); Ćatić 1968, 12). Doch er näherte sich dem Thema im Einklang mit seinem lyrischen (Sprach-)Interesse nicht historisch wie Osman Nuri Hadžić,

---

<sup>277</sup> Dt.: Zu tausenden gläubigen Muslimen, die sich demütig vor ihm auf die Knie werfen, zu tausenden andächtigten Seelen, die sich seine Segnung erhoffen, zu tausenden die in Begeisterung warten, dass der Himmel seine Türen öffnen: Dass der größte Geist mit Gottes Engeln, scheint auf diese heilige Stunde!

sondern über die Auseinandersetzung mit dem Koran als schriftliche Überlieferung des Wortes Gottes.

In seinen *Religiozni soneti* (Religiöse Sonette, insgesamt elf Gedichte, Ćatić 1968, 122f.) widmete er jedes Gedicht einer anderen bedeutenden Persönlichkeit (neben Mohammed und Omar auch Ibrahim, Moses und Jesus), Orten (so z.B. der Mekka-Quelle *Zamzam*) oder Ereignissen (u.a. der *Hiġra*), die eine besondere Bedeutung für den Islam haben – in Sonetten, eine Verbindung, die an sich schon bemerkenswert und einzigartig ist. In dem über *Muhamed* (Mohammed, Ćatić 1968, 125) beschreibt Ćatić den Prozess der Entstehung des Korans:

Sirotan biaše on skroman i tih,  
Al Bog mu svoju udahnuo mis'o:  
Kalemon tajnim u um mu upiso  
Sveznanja svoga jedan velij stih.

Mudra mu knjiga bila svaka riječ,  
A svako slovo simbol svih ljepota –  
Šeri'at pun mu mladosti, života  
I mladost će mu do vijeka teć.<sup>278</sup>

Ćatić setzte hier den Inhalt der ganz am Anfang dieser Arbeit zitierten Sure 96 („Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Blutklumpen erschaffen hat! Trag vor! Dein Herr ist edelmutig wie niemand auf der Welt, [er] der den Gebrauch des Schreibrohres gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er [zuvor] nicht wußte“) künstlerisch um: Der Koran als Buch ist das Zentrum der Entstehungsgeschichte des islamischen Glaubens. Anders als im Christentum, ist im Islam das geschriebene Wort Gottes von größerer Bedeutung für die religiösen Inhalte als der personifizierte ‚Gesandte‘ Mohammed. Dass der Koran darüber hinaus als „vielleicht die wichtigste Inspirationsquelle“ (Schimmel 1984, 49) für die persische und arabische

<sup>278</sup> Dt.: Er war ein bescheidener und stiller Weise, Aber Gott hauchte ihm seinen Gedanken ein: Mit geheimnisvollen Stift schrieb er ihm in den Geist, Sein Allwissen, einen großen Vers. Weise war jedes Wort seines Buches, Und jeder Buchstabe ein Symbol aller Schönheit – Das Scheriat ist voll von seiner Jugend, Leben, Und die Jugend wird Jahrhunderte lang durch ihn fließen.

Poesie bezeichnet werden kann, zeigt die Verwurzelung des Glaubens in seinen schriftlichen Quellen. Damit implizierte dieses Gedicht die doppelte Funktion, die der Koran für die islamischen Modernisierer einnahm. Indem das Buch die direkte Überlieferung Gottes Wort war, mussten alle seine Aussagen als Gottes Willen ausgelegt werden können – so wie u.a. Osman Nuri Hadžić in seinen Traktaten zu zeigen versuchte (und wie in den Zeitungen unter Zuhilfenahme der *hadithe* argumentiert wurde). Gleichzeitig war Allah im Koran „inlibriert“ (im Gegensatz zu „im Fleische inkarniert, vgl. ebd.). Im Gegensatz zum Christentum offenbarte sich Gott im Islam demnach nicht in der Gestalt – im Fleisch – seines Sohnes, sondern in Form von Sprache – sogar von Schrift –, niedergeschrieben von seinem „Gesandten“, welcher, der Überlieferung zu Folge, weder lesen noch schreiben konnte. Die Nähe der islamischen Religion zur Schrift war eines der eindrucklichsten und wirkungsvollsten Argumente der islamischen Modernisierer: indem sie anhand des Korans zeigen konnten, dass der Islam aus der Schrift heraus entstanden ist – und durch Allahs Fügung ein ehemals Ungelehrter zum Schriftkundigen und Boten Gottes Wort wurde – entkräfteten sie die viel geäußerten Vorwürfe, dass die Muslime durch das Studium von (wissenschaftlichen) Schriften „fremde“ Einflüsse übernehmen und den Islam verwässern und schwächen würden. Denn Gott selber forderte seine Anhänger auf, das zu lernen, was sie vorher nicht wussten (siehe Sure 96 („Dein Herr ist edelmütig wie niemand auf der Welt, [er] der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er [zuvor] nicht wußte“). Der Umstand, dass Mohammed kein Gelehrter war, sondern das Wort Gottes unmittelbar in die schriftliche Form übertrug, nährt darüber hinaus bis heute das islamische Dogma des *I’ğāz* (bzw. *idschaz al-quran*, arabisch: Unnachahmlichkeit), die unvergleichbare und unerreichbare „Schönheit des Korans“ (Mantovani 1998, 99f.), die sowohl Stil, als auch Inhalt und Form betrifft. Gott „enthülle“ sich in der Schönheit eines „kalligraphierten Korans“ (Schimmel 1984, 49), der demnach auch keinerlei Schreibfehler (ebd.) und keinerlei Abweichungen vom Original aufweisen durfte.

Ćatić’ Gedicht *Kuran* (Koran, Ćatić 1968, 127) widmete in dieser Tradition nicht dem Inhalt, sondern der Form und der Poesie der ‚ewigen Buchstaben‘:

[...]  
 S kojih med je tvojih rieči tek'o  
 O vječno slovo, Bog je tebe reko,  
 Da budeš luča vasionog svieta!<sup>279</sup>

In *Islamu* (Dem Islam; Ćatić 1968, 9) bezeichnet Ćatić darüber hinaus den Islam als „Quelle des Wissens und der Bildung“ und den Koran als „Buch des leuchtenden Allwissens“:

[...]  
 Mudrosti su velih učenjaka  
 Nedobite tvoje tajne svete,  
 Ti si luča čovječanskog spasa,  
 Ti si izvor znaja i prosvjete!

Ti si knjiga svenauke svjietle,  
 Ti si djelo vječitog Boga,  
 Kojime je nav'jestio sjajni  
 Preporogjaj svijeta cijeloga!

Ti me učiš svim djelima dobrim,  
 Ti me učiš časti i ljubavi,  
 Ti me učiš da za narod živim,  
 Čovječanstvu da član budem pravi (...).<sup>280</sup>

„Quelle“ und „Fackel“ waren zwei Vokabeln, die Ćatić immer wieder für seine Beschreibungen des Korans bzw. des Islams im Allgemeinen verwendete und die dem Glauben eine lebensspendende und auch überle-

---

<sup>279</sup> Dt.: Mit welchem Honig flossen deine Wörter, Oh ewige Buchstaben, Gott hat dir gesagt, dass du die Fackel der ganzen Welt sein wirst.

<sup>280</sup> Dt.: Weise sind deine großen Gelehrten, Unerschöpflich deine Geheimniswelt, Du bist die Fackel der menschlichen Erlösung, Du bist die Quelle des Wissens und der Bildung. Du bist das Buch des leuchtenden Allwissens, Du bist das Werk des ewigen Gottes, Mit welchem verkündet wurde die glänzende Erneuerung der ganzen Welt. Du lehrst mich alle guten Dinge, Du lehrst mich Ehre und Liebe, Du lehrst mich, dass ich für das Volk lebe, für die Menschheit, damit das Mitglied geschaffen wird.

bensnotwendige Dimension verliehen. Der Islam war nicht nur die Grundlage seines Seins als Mensch, sondern auch seines dichterischen Schaffens – womit er sich erneut als in der persischen und arabischen Literaturtradition präsentierte: „Zahlreiche Poeten haben das Anlitz des Geliebten als Koranmanuskript angesehen, in dem die Linien ebenso makellos waren wie die Buchstaben eines kalligraphierten Korans“ (Schimmel 1984, 49).

Abgerundet wurde Ćatić' Zyklus über Islam und Schrift durch das 1905 zur Eröffnung der islamischen Druckerei veröffentlichte, gleichnamige Gedicht *Islamska štamparija* (Die islamische Druckerei, Ćatić 1968, 49f.). Diese islamische Druckerei bedeutete schon dem Namen nach die Verkörperung des eben genannten:

„Štamparija!“ oj koraka divna  
 U napredak, moj premili rode!  
 Koliko li za Te tečevina,  
 Krasan simbol prosvjete – slobode!  
 „Štamparija!“ – Tvoj je novi dokaz,  
 Da si udo kulturnoga sv'jeta.  
 [...] <sup>281</sup>

Die islamische Druckerei erscheine ihm am Himmel so hell „wie die frühe Sonne“ und verzaubere sein Herz: es ist ein „Werk glücklicher Tage“ (ebd.).

Ćatić gelang es in wenigen Sätzen alles zusammenzubringen: die Entstehungszeit des Islams als Religion der Schrift – mit dem Druckwesen als Fortschritt der modernen Zeit. Gleichzeitig verwies er anhand der islamischen Druckerei darauf, dass aus dem Frühling des Zeitschriftendiskurses, u.a. symbolisiert durch das Cover von *Behar* mit den noch nicht aufgeblühten Knospen, mit Hilfe der Schrift ein „großer Sommer“ werde,

---

<sup>281</sup> Dt.: „Druckerei“, oh ein herrlicher Schritt, Zum Fortschritt, meines wunderbaren Volkes! Wieviel ist Dein Verdienst, Herrliches Symbol der Bildung – Freiheit! „Druckerei“ – Deins ist ein neuer Beweis, dass du ein Glied der kulturellen Welt bist.

der „Frieden, Aufklärung und Wissen“ („I budile zoru ljepših dana, Zoru mira, prosvjete i znanja“, ebd.) mit sich bringe.

Der Islam bildete für Musa Ćazim Ćatić die Grundlage der Moral – auch wenn er sie zumeist nicht erfüllen konnte. Darüber hinaus stellte die Religion jedoch vor allem eine Quelle der Inspiration, ein künstlerisches Ideal, dar, das sich durch die Liebe zur Sprache auszeichnete und ihm den Rückzug in die mystische Religion ermöglichte – möglicherweise fiel ihm auch gerade deswegen die Entwicklung von der klassischen persischen und arabischen Dichtung hin zur *décadence* bzw. dem Symbolismus so leicht. Gerade in seiner religiösen Lyrik sind die Übergänge oft kaum zu unterscheiden. Dazu passt auch, dass es ihm in erster Linie um die Erweckung eines „ästhetischen Empfindens“ bei seinen bosnischen Mitbürgern ging, nicht so sehr um die didaktische Vermittlung des Korans, wie bei Osman Nuri Hadžić, oder der bosnisch-herzegowinischen Geschichte, wie bei Safvet beg Bašagić. Davon zeugte auch Ćatić' Versuch eine „reine“ bosnische lyrische Sprache zu entwickeln (vgl. Mantovani 1998, 49). In diesem Sinne lehnte der Dichter, trotz seiner Ergebenheit für das Schöne und Künstlerische, das Prinzip des *l'art pour l'art* der orientalischen Dichtung klar ab (ebd., 47), ein Paradoxon, das sich ebenso durch sein Leben zog wie der Zwiespalt zwischen den islamischen Traditionen auf der einen Seite und dem modernen Künstlertum auf der anderen (vgl. ebd., 48). Vielleicht war dies derjenige Aspekt seines Schaffens, in dem die Auswirkungen des Modernisierungsdiskurses am deutlichsten hervortraten.

## 6. Das Scheitern der Aufklärung

In meinem Kommentar trage ich dies alles mit dem Wunsch vor, dass Muslime künftig Wissenschaft und Weisheit erlernen wie es ihnen der allmächtige Schöpfer befiehlt; dass sie die Wissenschaften aller Völker studieren; dass sie das auswählen, was am besten für sie geeignet ist; dass sie sich nicht blind auf Theorien anderer verlassen, sondern einen eigenen Weg zum Fortschritt finden, [...] (*reis-ul-ulema* Džemaludin Čaušević).

Während die Auseinandersetzung mit der ‚modernen Zeit‘, wie sie durch Westeuropa in jenen Jahren repräsentiert wurde, die *napredni muslimani* künstlerisch zu außergewöhnlichen Arbeiten anleitete, scheiterten einige von ihnen persönlich an ihr. Mehmed beg Kapetanović und Safvet beg Bašagić gelang es, sich der ‚neuen Zeit‘, über die alle letztendlich so viel geschrieben hatten, anzupassen: Beide wählten den Weg der Zusammenarbeit mit den österreichisch-ungarischen Behörden, was ihnen nicht nur im Nachhinein viel Kritik einbrachte. Osman Nuri Hadžić zog, angeblich frustriert über den zunehmenden Nationalismus sowie die zunehmende Politisierung der Muslime im eigenen Land, nach Belgrad und nahm die serbische Staatsbürgerschaft an.<sup>282</sup> Und Musa Ćazim Ćatić’ *bohèmes*

---

<sup>282</sup> Aydın Babuna beschreibt, dass Ende des Jahres 1896 ca. 70 Muslime in Sarajevo zusammentrafen und dem Reis-ul-Ulema aufforderten die islamische Religion besser zu schützen. „In dieser Eingabe verlangten sie die verstärkte Anwendung der osmanischen Sprache und Schrift in den „Ruždies“ (niedrige Realschulen) und in den muslimischen Lehrerbildungsanstalten, die Beibehaltung der arabischen Schrift bei den Schariagerichten sowie die besondere Berücksichtigung der islamischen Dogmen durch die muslimischen Lehrer im Gymnasium in Sarajevo und in den Mädchenschulen (Babuna 1996, 104). In den darauffolgenden Memoranden, die an verschiedene österreichische Behörden und schließlich an Benjamin von Kállay persönlich übergeben wurden, seien, so Babuna, die Hauptgedanken und –argumente des späteren Programms der politischen Bewegung der bosnischen Muslime, u.a. die Forderung, „den theokratischen Charakter“ ihres Staates aufrechterhalten“, bereits enthalten gewesen (ebd., 103; 119).

Künstlerleben hinderte den jungen Dichter daran, einen Universitätsabschluss zu erlangen. Nur die Auftragsarbeiten bzw. die Redaktionsarbeit in den verschiedenen Zeitungen hielten ihn bis zu seinem frühen Tod nach einer Nacht im Straßengraben über Wasser.

Sein Gedicht *U gladnoj noći* (In der hungrigen Nacht, Ćatić 1968, 101f.) aus dem Jahr 1910 ist wohl der personifizierte und gleichzeitig der eindringlichste Ausdruck des Nicht-ans-Ziel-Kommens, der gescheiterten Modernisierung in der Literatur der *napredni muslimani*.

Za svojim stolo, evo, ja sjedim – kostur go,  
Snagu mi i zdravlje ispi studentska glad i bo.

Preda mnom prašna knjiga ko gladna avet zja,  
I u nju poput teleta besvjesna bulim ja.

U vatri mozak mi gori, a mora stišći mi duh – –  
Gle, ko u magli vidim sad mjesto knjihge – kruh!

Ah, ha sam gladan, gladan! ... a sit je gospodski pas –  
Crijeva mi zuče i buče ko dubok varjantan bas.

Kroz pozor na me viri garave noći pram,  
I s njim se prepliče tiho drhtave svječice plam,

Što gori na mom stolu ka zadnji mrtvački dah,  
Šarajuć po zidu svuda tamne konture i strah. –

Ja sjedim sam u sobi. – – Daleko od doma mog  
Ljudi su prezreli mene i zaboravio me – Bog.

Tri dana krušne mrve nijesam okusio ja.  
U mome želucu evo tek pusta praznina zja,

Ko ponor, gdje se ruše pjesniški snovi svi –

---

O zašto, zlobno nebo, u svijet me baci ti!? ...

Ja bijah nekad sretan, jerbo sam bio sit;  
Od sreće i zadovoljstva nebu samhtio vit',

I birat sunčane trake i srkat mjesečev sjaj  
I na sv'jet kroz zoru gledati kao na čaroban raj.

Moj život tad je teoko ko potok bistar i tih,  
Moj život tad je bio – rumeni mirisni stih.

Al to je bilo i prošlo, ko vjetra što mine dah:  
Sve moje pjesničke sanje padoše u kal i prah.

U svojoj ciničkoj šali Fatum je htio klet,  
Da sretni sanjar pođe u neznani daleki sv'jet.

Da traži okrepe umu, trošeći krv i znoj –  
Oh, majko, mila majko, b'jedan je život moj!

A sv'jet je ovajm majko, bez srca, slijep i gluh,  
Kad bratska očajno usta mole pomoć i kruh.

Gle, s v'jetrom ne mogu živjeti, jer i sam bož'ji rob;  
U srcu sopstvenom evo glad mi iskapa grob,

U njem mi počinje pjesma da mrtvim sankom spi –  
O zašto, majko, zašto život mi dade ti!? ... (Ćatić 1968, 101).<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> An meinem Tische sitze ich hier – ein stieres Skelett; Kraft und Gesundheit hat mir der Hunger, das Leid des Studentendaseins, ausgesogen. Das verstaubte Buch vor mir starrt mich an wie ein ausgehungertes Gespenst, und wie ein Kalb stiere ich verständnislos hinein.

Mein Hirn fiebert, ein Alp bedrückt meinen Geist – – Da – statt eines Buches sehe ich, wie im Nebel – Brot! Ach, ich bin hungrig, hungrig! ... und satt ist der herrschaftliche Hund – meine Gedärme brummen und dröhnen wie ein tiefer varrierter Baß. Durch das Fenster starren die Zotten der pechschwarzen Nacht zu mir hinüber, und die Flamme des zitternden Kerzleins, das wie der letzte Atemzug eines Sterbenden auf meinem Tische brennt, schwarze Konturen und Angst

Jeder einzelne Vers zeichnet eine Antithese zur Aufklärungseuphorie: Der Dichter, der mit seiner Feder in den Kampf gezogen ist, um das Volk zu unterrichten und zu höheren, vernünftigeren Taten anzuleiten, bleibt als „Skelett“ zurück. Ausgerechnet sein Leben als Student, das ihm zu mehr Wissen und Vernunft hätte führen sollen, hat ihm alle Kraft geraubt; und das Buch, die viel gepriesene Waffe der Moderne, liegt verstaubt und schon lange nicht mehr benutzt vor ihm. Anstatt durch Bildung zu einem höheren Wesen zu werden, hat er sich in ein Kalb (zurück-)verwandelt, ein junges und hilfloses Tier angesichts der einen existenziellen Sorge, die ihn umtreibt und die all seine Bildung nicht lindern kann: des Hungers.

Zudem ist auch die angestrebte gesellschaftliche Verbesserung, der Umsturz, gescheitert. Jeder „herrschaftliche Hund“ lebt nach wie vor besser als er, der Bürger. Außerhalb seines Geburtslandes hat Čatić sich trotz seines Wissens und seiner Kunst zudem nicht zum Kosmopoliten ent-

---

überallhin an die Wand werfend, vermischt sich damit. Ich sitze alleine in meinem Zimmer. – – Fern von meiner Heimat, die Menschen verachten mich und Gott hat mich vergessen! Drei Tage habe schon keine Krume Brot zu mir genommen. In meinem Magen gähnt eine öde Leere, wie eine Schlucht, in die alle meine dichterischen Träume hineinstürzend versinken. Oh, warum hast du mich, boshafter Himmel, in die Welt hineingeworfen!? ... Ich war einstmal glücklich, denn ich war satt; Vor lauter Glück und Zufriedenheit wollte ich gen Himmel stürmen, und Sonnenstrahlen greifen und den Glanz des Mondes schlürfen, und die Welt durch eine Morgenröte hindurch wie ein wundervolles Paradies ansehen. Mein Leben floß dahin wie ein stiller und schneller Strom, mein Leben war damals – ein rosiger, duftiger Vers. Doch das ist alles gewesen und vorbei, so wie der Atem des Windes vergeht: Alle meine Dichterträume fielen in Schmutz und Staub. In seinem zynischen Witz wollte das verfluchte Schicksal, dass der glückliche Träumer in die ferne, unbekannte Welt gehe. Dass er sein Vaterland stärke, Blut und Schweiß vergießend – Oh Mutter, liebe Mutter, armselig ist mein Leben! Diese Welt aber, Mutter, ist herzlos, blind und taub, wenn die Lippen eines Bruders verzweifelt nach Brot und Hilfe schreien. Schau, ich kann nicht von Wind leben, denn auch ich bin ein Sklave Gottes; In meinem eigenen Herzen hat mir der Hunger ein Grab gegraben, und in diesem beginnt mein Lied seinen Todesschlaf zu schlafen – oh warum, Mutter, warum gabst du mir das Leben!? ...

wickelt, keine neue Heimat gefunden. Alles ist düster, öd, staubig und leer, „wie eine Schlucht“. Und selbst der Glauben, der in der modernen Zeit bewahrt werden und so das moralische Rückgrad der Gesellschaft bilden sollte, ist dem Dichter abhanden gekommen: Gott hat ihn vergessen, lamentiert er. So schläft sein Kampfgeist, sein Verbesserungswillen und sein Patriotismus keinen „Halbschlaf“ mehr, wie er noch im Zeitungsdiskurs oder in den Prosaschriften von Osman-Aziz angeklagt wurde, sondern einen „Todesschlaf“, aus dem nicht mehr aufgewacht werden kann.

Was Musa Ćazim Ćatić in *U gladnoj noći* beschrieb, war das exakte Gegenteil des „Aufwachens“ oder der „Erneuerung“, die die islamischen Modernisierer predigten und die im *homo islamicus novus* resultieren sollte. Dabei waren die Protagonisten der frühen Aufklärung, in der westlichen sowie in der sog. „islamischen“ Welt, der Überzeugung, dass der intellektuelle Fortschritt eine Verbesserung nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch das Individuum mit sich bringen *musste*. Der Glauben, dass sich alle Probleme der Gegenwart lösen würden, wenn man sie nur erkannte und die Gesellschaft dann zu einem besseren Handeln anleiten könnte, hatte anfänglich eine regelrechte Euphorie ausgelöst, die ansteckend wirkte. Erfolge in Technik, Wissenschaft und Wirtschaft gaben den Befürwortern zusätzlich recht. Leben sei „per Definition immer in Bewegung“, schrieb Husein Đozo (1912-1982), einer der Reformer der *Islamska zajednica*, der institutionalisierten Vertretung der Muslime in Bosnien-Herzegowina, in einer Jahresschrift der Islamischen Fakultät der Universität Sarajevo. Dementsprechend entstünden ständig neue Fragen und Tradition liefere dabei nicht immer eine Garantie für Glaubwürdigkeit (Đozo, in: Omerika 2013, 121f.). Die militärische und wirtschaftliche Übermacht des Westens Ende des 18. Jahrhunderts, die vor allem auf Erneuerungen beruhte, schien der unwiderlegbare Beweis zu sein.

Trotzdem sahen sich die Pioniere der wahren Erneuerung des islamischen Denkens und neuer Deutung des Korans, besonders al-Afghani, Muhammad 'Abduh, Muhammad Iqbal und die anderen Reformer des ‚modernistischen Islams‘ im ausgehenden 19. Jahrhundert, großen Widerständen ausgesetzt: gleichermaßen mit den Kräften des Kolonialismus sowie mit den konservativen Kräften in ihren eigenen, islamischen Gesellschaften konfrontiert, gelang es der muslimischen Welt nicht, sich aus den nach Meinung der Reformer selbst auferlegten Fesseln zu befreien. Sie blieb

ein „Gefangener“<sup>284</sup> (Kurzman 2002, 6). Namık Kemal prophezeite, dass der osmanische Staat „untergehen“ werde, wenn sich nicht etwas radikal ändere (ebd.).

Der Schlüssel zur Überlegenheit des Westens, darin waren sich die Reformer einig, sei dabei vor allen Dingen das Wissen. Mahmut Tarzi (Afghanistan, 1865-1933) stellte fest: „European states [...] not only exploit their own mines, but also those of the entire world. In addition to natural resources, they are also capable of industrial production. This is simply because they have the knowledge and we do not“ (ebd.). Und die Grundlage dieses Wissens, auch hierüber herrschte Konsens bei den Reformern, bildeten die modernen Naturwissenschaften. Ihnen wurde eine so große Macht zugeschrieben, sowohl im Westen als nun auch im Osten, dass sie im Verlauf der Aufklärung zum Teil eine quasireligiöse Rolle einnahmen:

How difficult it is to speak about science. There is no end or limit to science. The benefits of science are immeasurable; and these finite thoughts cannot encompass what is infinite. Besides, thousands of eloquent speakers and sages have already expressed their thoughts to explain science and its nobility. Despite this, nature does not permit me to explain its virtues. Thus I say: If someone looks deeply into the question, he will see that science rules the world. There was, is, and will be no ruler in the world but science (al-Afghani, zitiert nach Kurzman 2002, 21).

Es seien in Wirklichkeit nicht die Franzosen oder die Engländer, die die islamische Welt erobert hätten, sondern die Wissenschaft, die nun ihre „Größe und Macht“ ausspiele (ebd.). Der Stolz auf die frühere arabische Hochkultur, die im Zeitalter der Eroberungen aus der islamischen Welt heraus nach Europa importiert wurde, gerate hingegen immer mehr in Vergessenheit, bemängelte Šemseddin Sami Frashëri (Albanien, 1850-1904) und schrieb dazu:

The Europeans borrowed many things from us, that is to say from our ancestors or more precisely our coreligionists who lived eight

---

<sup>284</sup> Im Original: „like a convict“ (Musa Jarullah Bigiev (1875-1949); Tatarstan).

oder ten centuries ago; however, none of the things in their hands today is something that was borrowed from our ancestors. Europe borrowed the seed of civilization from the Islamic world, she planted that seed. It is natural that a seed should decompose in the earth in order to bear fruit. That seed decomposed; the cycle has been repeated many times, with the result that its very genus has changed. The knowledge that Europe derived from the scholars of Islam was very considerably by [the standards of] the time, but by present-day standards its nothing (Frashëri, zitiert nach Kurzman 2002, 22).

Verweise auf den Koran und zahlreiche *hadithe* bewiesen zwar, dass „the Islam of the early *umma* was fundamentally this-worldly, activist and rational and that Islam was not only compatible with modern society but essential for its development“ (Turner 1998, 146). Dies konnte nun aber nicht mehr über die Frustration über die darauf folgende Stagnation hinweg trösten. „Ignoranz“ und „Wissenschaft“ wurden zum zentralen Gegensatzpaar des Modernisierungsdiskurses – der bis dahin noch aus der Opposition aus der „vor-islamischen Zeit der Unwissenheit“ (*jahiliyya*) und der „Ausbreitung des Islams“ als Goldenes Zeitalter bestanden hatte (Kurzman 2002, 21).

Gleichzeitig wurde jedoch in der regelrechten Anbetung der modernen Wissenschaften eine Gefahr für den islamischen Glauben erkannt – wie er sich im Westeuropa des 18. und 19. Jahrhunderts durch die zunehmende Abwendung von den Kirchen ausdrückte. Ahmad Khan (Indien, 1817-1898), der maßgeblich zur Verbreitung der Naturwissenschaften in seinem Land beitrug, konnte sein Gefühl der Skepsis nie ganz ablegen: „I am certain that as these sciences spread – and their spreading is inevitable and I myself after all, too, help and contribute towards spreading them – there will arise in the hearts of people an uneasiness and carelessness and even a positive disaffection towards Islam as it has been shaped in our time“ (Khan, zitiert nach Kurzman 2002, 6). Die darüber hinaus in der Aufklärung angelegte Emanzipation von bestehenden Verbindlichkeiten, seien sie den religiösen Institutionen, den traditionellen Herrschern oder dem Konzept des *al-Islam din wa daula*, der im Islam angelegten Einheit von Staat und Religion, gegenüber, musste und würde das Selbstver-

ständnis des Einzelnen tiefgreifend ändern. Er konnte sich jetzt als Individuum verstehen und sah sich doch zugleich mit dem Problem konfrontiert, seiner Existenz einen von ihm selbst bestimmten Sinn zu geben“ (Jacobs 2001, 17).

Für die Mehrheit der muslimischen Reformen lag die Lösung des Problems in einem zweigleisigen Ansatz. In Diskussionen darüber, ob das Studium der Wissenschaften *halal* sei, verwiesen sie auf die Geschichte des Islams: „It was permissible for the virtuous ancestors to take such things as logic from outside their own religious community, and to translate it from Greek when they saw it as being among the beneficial instruments“ (Khayr al-Din (Tunesien, 1822-1890), zitiert nach Kurzman 2002, 22). Um nicht die gleichen Fehler wie Westeuropa zu begehen, d.h. eine überrationalisierte, übertechnisierte und daraus resultierend – eine entmenschlichte Gesellschaft zu erhalten, die davon ausging, dass „der Mensch von Natur aus zu moralischen Handeln disponiert sei“ (Jacobs 2001, 38) –, musste das Studium der modernen Naturwissenschaften und Techniken mit einer profunden religiösen Ausbildung verbunden werden. Muhammad Rashid Rida (Libanon und Ägypten, 1865-1935) war überzeugt, dass „all we need to acquire from Europe is its scientific achievements, technical skills and advanced industries“ (Rida, zitiert nach Kurzman 2002, 8). Hierfür sei jedoch nicht das ganze Ausmaß an Verwestlichung nötig, das beispielsweise die Kolonialherrschaften in den jeweiligen Gesellschaften zu implementieren versuchten (ebd.). Vor allem die ihnen vorgelebte „Heuchlerei“ der westeuropäischen Kolonialmächte führte bei vielen muslimischen Intellektuellen zu einer Ablehnung des europäischen ‚way of life‘: Ali Suavi (Türkei, 1839-1878) kritisierte die europäische Doppelmoral besonders heftig. „Just look how those Frenchmen talk pretentiously about freedom and equality, all the while seeking world domination like Cesar“ (Suavi, zitiert nach Kurzman 2002, 8). Abu'l-Kalam Azad (Bengalen, 1888-1958) stellte fest, dass die britische Kolonialherrschaft „cannot possibly countenance any nationalistic awakening or agitation for progress, reform, or justice ... as such agitation would spell the inevitable downfall of its dominant power“ (ebd.). Und Hadji Agus Salim (Sumatra und Java, 1884-1954) bezweifelte, dass die niederländische Kolonialmacht ihre Überlegenheit „im Sinne der Zeit“ ausüben würde, d.h., „taking on the responsibility for preparing these people to develop their own independent talents, so that Indonesi-

ans can have their own independent country?“ (ebd.). Dementsprechend lag der Schwerpunkt der weltlichen, der gesellschaftlichen Modernisierung der *umma* vor allem auf einer Reformierung des islamischen Schulsystems, so wie es bereits in der ersten Ausgabe von *Behar* („Načela Islama i naš zadatak“, ab *Behar* 1/1900), eingerahmt von zwei *hadithen*, erklärt wurde:

*Islam i prosvjeta* – to budi naš program, naše geslo, cilj i svrha našega rada, a taj program mora biti islamski program, naš rad islamski rad [...] <sup>285</sup> (*Behar* 1/1900).

Nur ein Studium der Naturwissenschaften bei gleichzeitiger religiöser Ausbildung würde die muslimischen Schülern davor bewahren, zu „Hühnern“ zu werden, die „Gänseeier legen“ (Muhammad ’Abduh, zitiert nach Kurzman 2002, 22).

Diese Aufbruchsstimmung, die den Zeitungsdiskurs des ausgehenden 19. Jahrhunderts quer durch die islamische Welt beherrschte, lässt sich in Auszügen auch in der bosnisch-herzegowinischen Publizistik der österreichisch-ungarischen Periode (1878-1918) finden. Ausführlich diskutieren die verantwortlichen Herausgeber und Autoren dort ihren Plan, mit Hilfe der besseren Bildung der Bevölkerung – und zwar sowohl in weltlichen wie auch in religiösen Angelegenheiten – Fortschritt und Wohlstand nach Bosnien und in die Herzegowina zu bringen.

Doch die jungen bosnisch-muslimischen Modernisierer waren ebenso wie ihre Vorbilder im Osmanischen Reich keine Utopisten, keine weltfremden Idealisten – auch wenn dieser Eindruck besonders am Anfang der Bewegung, in der Euphorie der neu entstandenen publizistischen Möglichkeiten, manchmal erweckt wurde. Der Zukunftsoptimismus, der den Zeitungsdiskurs noch anfeuerte, wurde bereits in den ersten ‚modernen‘ Romanen hinterfragt. Neben Erfolgsgeschichten, die zumeist mit Jungtürken, nicht mit Bosniern besetzt waren, beschrieben Autoren wie

---

<sup>285</sup> Dt.: *Islam and Aufklärung* – das wird unser Programm sein, unser Motto, das Ziel unserer Arbeit. Und unser Programm muss ein islamisches Programm sein und unsere Arbeit eine islamische Arbeit [...].

Osman Nuri Hadžić und Ivan Aziz Milićević hier vor allem Lebenswege von Suchenden, von Zweiflern – die am Ende fast immer an der Realität scheitern. Nicht nur die Gesellschaft im Allgemeinen, sondern besonders die vermeintlichen Eliten (vor allem die Religionsgelehrten (*ulema*) sowie die *begs*, die einst mächtigen Großgrundbesitzer), werden als noch nicht reif für die notwendigen Veränderungen dargestellt. Obwohl die Autoren diesen Zustand kritisieren und ihn eigentlich mit Hilfe ihrer Literatur zu verändern versuchen, lassen sie ihre Protagonisten trotzdem nicht erfolgreich aus dem System ausbrechen. Muhamed, der Protagonist in *Medju dva svieta*, symbolisiert die versuchte, aber nicht erreichte Selbstbildung als Ideal der Aufklärung. Der Prozess des realistischen (Be-) Schreibens im Rahmen der Prosawerke, so scheint es, trübt durch die detaillierte Auseinandersetzung mit dem Ist-Zustand den Aufbruchsoptimismus.

In der Lyrik schließlich werden Versuche der Mobilisierung unternommen. Immer dann, wenn die Gedichte für einen Vortrag bestimmt waren, griffen die Dichter, allen voran Safvet beg Bašagić, auf die 2. Person Plural zurück und suggerierten ein Gemeinschaftsethos, in das sie, als „Lehrer des Volkes“, sich bewusst mit einbezogen. In der Leidenschaft der dichterischen Performance lebt noch einmal die Aufbruchsstimmung auf.

Doch in den leisen und introvertierten Momenten, in denen die Reformer sich mit sich selbst und ihrer Heimat auseinandersetzen, verdüstern die Einflüsse der melancholischen *sevdanlinka*, in Verbindung mit der sehnsuchtvollen Bildersprache der orientalischen Lyrik, die Zweifel der Dichter zusätzlich. Die geschilderten Gedanken von Zersetzung, von Leere und Hoffnungslosigkeit, runden das Bild einer genuinen „Aufklärungsliteratur“ ab, die beide Seiten der „Moderne“-Medaille reflektierte und die Komplexität der neuen Zeit widerspiegelte – und die vollkommen zu Unrecht bis heute weitgehend unbeachtet geblieben ist.

## 7. Glossar:

Häufige osmanische bzw. islamische Titel und Begriffe

*Aga*: Titel der unteren Offiziersränge, in Bosnien: Grundbesitzer; Herr.

*Beg*: eigentlich „Fürst“. In Bosnien auch ein Ehrentitel.

*Dar(-)ul-muallimin*: Schule für die Lehrerausbildung.

*Hadith*: So werden sowohl profane als auch religiöse Überlieferungen des Propheten Mohammeds bezeichnet, oftmals auch als direkte Offenbarung Gottes gedeutet.

*Halal*: arab. „erlaubt“. Es bezeichnet alle Dinge und Handlungen, die nach dem islamischem Recht zulässig sind.

*Hodža*: islamischer (Religions-)Lehrer.

*Imam*: Vorbeter in der Moschee und Verrichter der Zeremonien, gleichzeitig geistlicher Vorsteher einzelner muslimischer Gemeinden. Wurde normalerweise von der Gemeinde gewählt und das Amt war erblich.

*Kadi*: fungierten als Richter in allen Bezirksstädten. Sie entschieden in Straf- und Zivilprozessen über die Schariagesetze und überwachten rituelle Vorschriften.

*Kiraethana*: Lesehalle, Salon.

*Kmet*: Knecht bzw. Pächter auf einem Grundstück, das im Eigentum eines Großgrundbesitzers steht.

*Medresse*: den Moscheen angeschlossene (Koran-)Schulen.

*Mekt(j)eb(-ibtidaije)*: Grundschule, häufig nur *mekteb*.

*Muderris*: Lehrer bzw. Theologieprofessoren an einer Medrese, die die *ulema* ausbilden.

*Mufti*: islamischer Gelehrter, oberster Geistlicher eines größeren Bezirks.

*Raja*: tributpflichtigen Untertanen des Sultans, nicht nur ausschließlich für Christen verwendet.

*Reis-ul-ulema*: Oberhaupt der Gelehrten.

*Scharia*: islamisches Religionsgesetz.

*Sure*: ein Abschnitt des Korans.

246

*Turci*: eine während der osmanischen Zeit verwendete Bezeichnung für die bosnischen Muslime (=Bosniaken), seltener für alle Bewohner Bosnien-Herzegowinas.

*Ulema (Ulama)*: die Religionsgelehrten im Islam.

*Umma*: die Gemeinschaft der Muslime.

*Vakuf*: Verwaltung der traditionellen islamischen Stiftungen.

## 8. Bibliographie

### 8.1 Quellen

- Anonym (1886): *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft*. Leipzig.
- Anonym (1890): *Gramatika bosanskoga jezika za srednje škole*. Sarajevo.
- Baernreither, Joseph Maria (1908): *Bosnische Eindrücke*. Wien.
- Bašagić, Safvet beg (1894): *Trofanda iz hercegovačke dubrave*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet beg (1900a): *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovina*. Zagreb.
- Bašagić, Safvet-beg (1900b): *Abdullah Paša*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet-beg (1905): *Misli i čustva*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet-beg (1905): *Pod Ozijom ili krvana nagrada*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet-beg (1906): *Gazi Husrev-beg*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet-beg (1912): *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*. Sarajevo.
- Bašagić, Safvet-beg (1931): *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini*. Zagreb.
- Čaušević, Džemaludin (2013): ‚Gemeinsamer Unterricht‘. In: Armina Omerika [Hrsg.]: *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition*. Freiburg, 103-108.
- Čaušević, Džemaludin (2013): ‚Nation und Religion‘. In: Armina Omerika [Hrsg.]: *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition*. Freiburg, 109-113.
- Čatić, Musa Ćazim (1906): *Nekoliko islamskih ustanova*. Zagreb.
- Čatić, Musa Ćazim (1968): *Sabrana djela*. Tešanj.
- Đikić, Osman (1900): *Pobratimstvo*. Belgrad.
- Đikić, Osman (1902): *Muslimanskoj mladeži*. Belgrad.
- Đikić, Osman (1903): *Ašiklije*. Belgrad.

- Đozo, Husein (2013): ‚Die Notwendigkeit und die Versuche einer modernen Interpretation und Exegese des koranischen Gedankenguts‘. In: Armina Omerika [Hrsg.]: *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition*. Freiburg, 121-141.
- Hadžić, Osman Nuri (1894): *Islam i kultura*. Zagreb.
- Hadžić, Osman Nuri (1894): *Ago Šarić*. Zagreb.
- Hadžić, Osman Nuri (1902): *Muslimanskoj pitanje u Bosni i Hercegovini*. Zagreb.
- Hadžić, Osman Nuri (1903): *Islam i prosvjeta*. Sarajevo.
- Hadžić, Osman Nuri (1931): *Muhammed a.s. i Koran. Osvrt na historiju islamske kulture*. Belgrad.
- Herder, Johann Gottfried Herder (1827): *Fragmente zur Deutschen Literatur. I. Teil*. Stuttgart, Tübingen.
- Hoernes, Moriz (1894): *Dinarische Wanderungen – Cultur- und Landschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina*. Wien.
- Kállay, Benjamin von (1878): *Geschichte der Serben*. Budapest; Wien.
- Kállay, Benjamin von (1878): *Die Orientpolitik Russlands*. Leipzig.
- Kállay, Benjamin von (1878): *Magyarország a Kelet és Nyugat határán*. Budapest.
- Kallay, Benjamin von (1900): *Die Lage der Mohammedaner in Bosnien. Von einem Ungarn*. Wien.
- Kant, Immanuel (1784): ‚Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?‘  
In: *Berlinische Monatsschrift*. Dezember-Heft, 481-494.  
Nachzulesen u.a. unter:  
<http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>  
(Stand: 21.10.2013).
- Kapetanović, Mehmet beg (1879): ‚Streitschrift eines bosnischen Begs‘.  
In: *Die Presse*. Wien.
- Kapetanović, Mehmet beg (1879): ‚Ein bosnischer Beg wider Stambul‘.  
In: *Die Presse*. Wien.

- Kapetanović, Mehmet beg (1886): *Što misle Muhamedanci u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo.
- Kapetanović, Mehmet beg (1887): *Narodno blago*. Sarajevo.
- Kapetanović, Mehmet beg (1896): *Istočno blago*. Sarajevo.
- Mulabdić, Edhem (1898): *Zeleno busenje*. Zagreb.
- Mulabdić, Edhem (1900): *Na obali Bosne*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1895a): *Bez nade. Pripoviest iz mostarskog života*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1895b): *Marijanova rana*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1895c): *Pogibija i osveta Smailage Čegića*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1896): *Na pragu novoga doba: Pripoviesti*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1897): *Bez svrhe. Slika iz života*. Zagreb.
- Osman-Aziz (1898): *Pripovijesti iz bosanskoga života*. Zagreb.
- Preindlsberger-Mrazović, Milena (1900): *Bosnisches Skizzenbuch. Landschafts- und Kulturbilder aus Bosnien und der Herzegovina*. Dresden, Leipzig.
- Schiller, Friedrich (1879): *Sämmtliche Werke*. Band 4. Stuttgart.
- Schmolle, Leo (1909): *Die neuen Reichslande Oesterreich-Ungarns – Bosnien und die Herzegowina. Illustrierte Länder- und Völkerkunde*. Graz, Wien.
- Schweiger-Lerchenfeld, Amand von (1878): *Bosnien. Das Land und seine Bewohner: Geschichtlich, Geographisch, Ethnographisch und Social-Politisch*. Wien.
- Strausz, Adolf (1882): *Bosnien. Land und Leute. Historisch-Ethnographisch-Geographische Schilderung*. Bd. 1. Wien.

## 8.2 Literatur

- Ahmad, Aziz (1967): *Islamic Modernism in India and Pakistan. 1857-1964*. London et al.
- Alt, Peter-André (2001): *Aufklärung*. Stuttgart.

- Anderson, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt (Main).
- Ansary, Tamim (2009): *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt.
- Babuna, Aydın (1996): *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode*. Frankfurt (Main).
- Bakšić, Mirsad; Rora, Andrej [Hrsg.] (1995): *Znameniti Hrvati islamske vjere*. Zagreb.
- Balić, Smail (1973): *Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta*. Wien.
- Balić, Smail (1992): *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt*. Köln.
- Balić, Smail (2001): *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion*. Köln.
- Bauer, Ernest (1971): *Zwischen Halbmond und Doppeladler. 40 Jahre österreichische Verwaltung in Bosnien-Herzegowina*. Wien; München.
- Bauer, Franz J. (2004): *Das „lange“ 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart.
- Begemann, Christian [Hrsg.] (2007): *Realismus. Epoche-Autoren-Werke*. Darmstadt.
- Behschnitt, Wolf Dietrich (1980): *Nationalismus bei den Serben und Kroaten. 1830-1914*. München.
- Berghahn, Klaus L. (1984): ‚Das schwierige Geschäft der Aufklärung. Zur Bedeutung der Zeitschriften im literarischen Leben des 18. Jahrhunderts‘. In: Hans-Friedrich Wessels [Hrsg.]. *Aufklärung. Ein literarisches Studienbuch*. Königstein, 32-65.
- Bhabha, Homi K. (1990): *Nation and Narration*. London, New York.
- Bijedić, Elvira (2009): *Der Bogomilenmythos. Eine umstrittene „historische Unbekannte“ als Identitätsquelle in der Nationsbildung der Bosniaken*. Heidelberg.
- Braun, Maximilian (1934): *Die Anfänge der Europäisierung in der Literatur der moslimischen Slaven in Bosnien und der Herzegovina*. Leipzig.

- Burckhard, Max (1902): *Der Entwurf eines neuen Preßgesetzes*. Wien.
- Cassirer, Ernst (1998): *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg.
- Čupič-Amrein, Martha M. (1987): *Die Opposition gegen die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien-Herzegovina (1878-1914)*. Bern et al.
- Donia, Robert J. (1981): *Islam under the double eagle: the Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878–1914*. New York.
- Duraković, Enes [Hrsg.] (1998): *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*. Sarajevo.
- Džaja, Srecko M. (1994): *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918): die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie*. München.
- Džanko, Muhidin (2006): *Mirza Safvet: Vitez pera i mejdana. Intelektualna povijest i ideologijska upotreba djela*. Sarajevo.
- Ezli, Özkan (2012): *Grenzen der Kultur. Autobiographien und Reisebeschreibungen zwischen Okzident und Orient*. Konstanz.
- Fakhry, Majid (1983): *A History of Islamic Philosophy*. New York.
- Frank, Allen J. (1998): *Islamic Historiography and ‚Bulghar‘ Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden et al.
- Friedman, Francine (1996): *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*. Boulder.
- Fuhrmann, Manfred (1999): *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*. Frankfurt (Main).
- Fuhrmann, Manfred (2002): *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart.
- Fuhrmann, Manfred (2004): *Der europäische Bildungskanon*. Frankfurt (Main).
- Gall, Lothar (1984): *Europa auf dem Weg in die Moderne. 1850-1890*. München.
- Gazić, Lejla (2010): *Naučno i stručno djelo Dr. Safvet-bega Bašagića*. Sarajevo.

- Gelez, Philippe (2010): *Safvet-Beg Bašagić (1870-1934) - Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*. Athen.
- Gil, Thomas (2000): *Die Aufklärung der Wissenschaft*. Berlin.
- Glaß, Dagmar (2010): ‚Enzyklopedien der Nahda – Strategien der Wissenspräsentation in der arabischen Moderne‘. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 9, 323-357.
- Greenberg, Robert D. (2004): *Language and identity in the Balkans*. Oxford.
- Grimm, Gunter E. (1984): ‚Erfahrung, Deutung und Darstellung der Natur in der Lyrik‘. In: Hans-Friedrich Wessels [Hrsg.]: *Aufklärung. Ein literarisches Studienbuch*. Königstein, 206-244.
- Gröschel, Bernhard (2001): ‚Bosnisch oder Bosniakisch? Zur glottonymischen, sprachpolitischen und sprachenrechtlichen Fragmentierung des Serbokroatischen‘. In: Ulrich Herman Waßner [Hrsg.]: *Lingua et Linguae. Festschrift für Clemens-Peter Herbermann zum 60. Geburtstag*. Aachen, 159-188.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (1978): ‚„Modern“, „Moderne“, „Modernität“‘. In: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck [Hrsg.]: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 4. Stuttgart, 93–131.
- Gutjahr, Ortrud (2007): *Einführung in den Bildungsroman*. Darmstadt.
- Hadžiosmanović, Lamija; Memija, Emina (2011): ‚Bosnian Literature in Oriental Languages‘. In: Moranjak-Bamburač, Nirman [Hrsg.]: *Bosnien-Herzegowina: Interkultureller Synkretismus*. Wien, München, 221-238.
- Haj, Samira (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford.
- Haselsteiner, Horst (1996): *Bosnien-Herzegowina. Orientkrise und Südslavische Frage*. Wien.
- Hendrich, Geert (2004): *Islam und Aufklärung: Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*. Darmstadt.
- Heuberger, Valeria (1997): *Die Nationalitäten der Habsburger Monarchie. 1848–1918*. Wien.

- Hoare, Marko Attila (2007): *The history of Bosnia from the Middle Ages to the present day*. London.
- Hofmann, Michael (1999): *Aufklärung*. Stuttgart.
- Hopf, Claudia (1997): *Sprachnationalismus in Serbien und Griechenland. Theoretische Grundlagen sowie ein Vergleich von Vuk Stefanović Karadžić und Adamantios Korais*. Wiesbaden.
- Höpken, Wolfgang [Hrsg.] (1998): *Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart*. München.
- Hourani, Albert (1962): *Arabic Thought in the Liberal Age*. London et al.
- Huff, Toby E. (1993): *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*. Cambridge.
- Imamović, Mustafa (1998): *Historija Bošnjačka*. Sarajevo.
- Jacobs, Jürgen (2001): *Aporien der Aufklärung: Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Tübingen.
- Jakiša, Miranda (2009): *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović, Dževad Karahasan*. Frankfurt (Main) et al.
- Juzbašić, Dževad (2002/2003): ‚Die Sprachpolitik der österreichisch-ungarischen Verwaltung und die nationalen Verhältnisse in Bosnien-Herzegowina, 1878-1918‘. In: *Südost-Forschungen 2003*, 61/62, 235-272.
- Karasipahi, Sena (2009): *Muslims in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*. London.
- Karčić, Fikret (1999): *The Bosniaks and the challenges of modernity. Late Ottoman and Hapsburg times*. Sarajevo.
- Karčić, Fikret (2013): ‚Islamische Tradition der Bosniaken – was ist das?‘ In: Armina Omerika [Hrsg.]: *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Eine Einleitung*. Freiburg, 61-73.
- Karić, Enes (2002): ‚Islamic thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th century‘. In: *Islamic Studies*, 41, 3, 391-444.
- Karpat, Kemal H. (2001): *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford.
- Kazaz, Enver (1997): *Musa Ćazim Ćatić - književno naslijeđe i duh moderne*. Tešanj.

- Keddie, Nikki R. (1972): *Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley.
- Kedourie, Elie (1966): *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London.
- Kemper, Michael (1997): *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Bochum.
- Kemura, Ibrahim (1986): *Uloga Gajreta u društvenom životu muslimana*. Novi Sad.
- Keßelring, Agilof [Hrsg.] (2005): *Bosnien-Herzegowina*. Paderborn.
- Kovačević, Anto (1980): *Muza Ćazim Ćatić und seine Zeit*. Wien. Dissertationsschrift.
- Kreutz, Michael (2007): *Arabischer Humanismus in der Neuzeit*. Berlin.
- Kruševac, Todor (1978): *Bosansko-hercegovački listovi u XIX veku*. Sarajevo.
- Kürşat, Elçin (2003): *Der Verwestlichungsprozess des Osmanischen Reiches im 18. und 19. Jahrhundert. Zur Komplementarität von Staatenbildungs- und Intellektualisierungsprozessen*. Frankfurt.
- Kurt, Cahit (1989): *Die Türkei auf dem Weg in die Moderne. Bildung, Politik und Wirtschaft vom Osmanischen Reich bis heute*. Frankfurt (Main) et al.
- Kurzman, Charles [Hrsg.] (2002): *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*. Oxford.
- Lauer, Gerhard (2005): ‚Lyrik im Verein. Zur Mediengeschichte der Lyrik des 19. Jahrhunderts als Massenkunst‘. In: Steffen Martus; Stefan Scherer; Claudia Stockinger [Hrsg.]: *Lyrik im 19. Jahrhundert. Gattungspoetik als Reflexionsmedium der Kultur*. Bern et al., 183-204.
- Lehfeld, Werner (1999): ‚Zur gegenwärtigen Situation des Bosnischen‘. In: *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. Bd. 45. Wien, 83-90.
- Lešić, Josip (1976): *Istorija pozorišta Bosne i Hercegovine*. Sarajevo.
- Lešić, Zdenko (1991): *Pripovjedačka Bosna. Konstituisanje žanra*. Sarajevo.

- Lindemann, Kristin (2014): ‚Slawen oder Muslime? Bosnisch-muslimische Intellektuelle zwischen „Blutsbrüdern“ und „Glaubensbrüdern“‘. In: Tanja Zimmermann [Hrsg.]: *Brüderlichkeit und Bruderszwist. Mediale Inszenierung des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Göttingen, S. 153-168
- Lohlker, Rüdiger (2008): *Islam. Eine Ideengeschichte*. Wien.
- Lovrenović, Ivan (1998): *Bosnien und Herzegowina: eine Kulturgeschichte*. Wien, Bozen.
- Maglajlić, Munib [Hrsg.] (2003): *Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak*. Sarajevo.
- Malcolm, Noel (1996): *Geschichte Bosniens*. Frankfurt (Main).
- Mantovani, Roberto (1998): *Musa Ćazim Ćatić. Ein islamischer Autor der Literatur des Fin de siècle in Bosnien*. Frankfurt (Main).
- Marcinowski, Marcin (2007): *Die Entwicklung des Osmanischen Reiches zwischen 1839 und 1908. Reformbestrebungen und Modernisierungsversuche im Spiegel der deutschsprachigen Literatur*. Berlin.
- Mardin, Şerif (1962): *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study of Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton.
- Martus, Steffen; Scherer, Stefan; Stockinger, Claudia (2005): ‚Einleitung‘. In: (ebd.) [Hrsg.]: *Lyrik im 19. Jahrhundert. Perspektiven der Forschung*. Bern et al., 9-30.
- Mayer, Gerhard (1992): *Der deutsche Bildungsroman. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart.
- McCarthy, Justin (2001): *The Ottoman Peoples and the End of Empire*. London.
- Metcalf, Barbara Daly (1982): *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton
- Milutinović, Zoran (2008): ‚Sword, Priest and Conversion: On Religion and Apostasy in South Slav Literature in the Period of National Revival‘. In: *Central Europe*, 6, 1, 17–46.
- Moranjak-Bamburač, Nirman [Hrsg.] (2001): *Bosnien-Herzegowina: interkultureller Synkretismus*. Wien; München.

- Müller, Otto Wilhelm (1971): *Inteligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes*. Frankfurt (Main).
- Nametak, Abdurahman (1965): *Musa Ćazim Ćatić. Studija*. Tešanj.
- Noack, Christian (2000): *Muslimischer Nationalismus im russischen Reich. Nationbildung und Nationalbewegung bei den Tataren und Baschkiren 1861-1917*. Stuttgart.
- Okey, Robin (2001): *The Habsburg Monarchy. 1765-1918*. London.
- Okey, Robin (2007): *Taming Balkan Nationalism*. Oxford.
- Okuka, Miloš (1989): ‚Zur Situation der Literatursprache in Bosnien und der Herzegowina zur Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie‘. In: *Österreichische Osthefte*, 31, 3, 608-616.
- Okuka, Miloš (1998): *Eine Sprache – viele Erben. Sprachpolitik als Nationalisierungsinstrument in Ex-Jugoslawien*. Klagenfurt.
- Omerika, Armina [Hrsg.] (2013): *Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina: Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition*. Freiburg.
- Pederin, Ivan (1985): ‚Islamischer Progressismus im Werk von Osman Nuri Hadžić und Ivan Milićević‘. In: *Suedost-Forschungen*, 44, 185-204.
- Pejanović, Đorđe (1961): *Bibliografija štampe Bosne i Hercegovina od 1850-1941*. Sarajevo.
- Pinson, Mark 1994: *The Muslims of Bosnia-Herzegovina: Their historic development from the Middle Ages to the dissolution of Yugoslavia*. Cambridge.
- Potthoff, Wilfried (2000): ‚Zur Frage der Décadence in den südslavischen Literaturen‘. In: Jekutsch, Ulrike; Kroll, Walter [Hrsg.] (2000): *Südslavische Literaturen im Dialog. Festschrift für Reinhard Lauer zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden, 21-34.
- Prohić, Ozren (2005): *Izabrana djela. Safvet-beg Bašagić, Musa Ćazim Ćatić*. Zagreb.
- Redžić, Enver (1965): ‚Kállays bosnische Politik - Kállays These über die „bosnische“ Nation‘. In: *Österreichische Osthefte* 7, 5, 367-379.
- Reiter, Norbert (1984): *Gruppe, Sprache, Nation*. Berlin.

- Rémond, René (2000): *Religion und Gesellschaft in Europa von 1789 bis zur Gegenwart*. München.
- Rizvić, Muhsin (1971): *Behar. Književnoistorijska monografija*. Sarajevo.
- Rizvić, Muhsin (1973): *Književno stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba austrougarske vladavine. I*. Sarajevo.
- Rizvić, Muhsin (1990): *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda. 1887–1918*. Sarajevo.
- Rizvić, Muhsin (1998a): ‚Poetika bosnjacke književnosti‘. In: Enes i Esad Duraković; Fehim Nametak [Hrsg.]: *Bosnjačka književnost u književnoj kritici. Starija književnost*. Sarajevo, 42-66.
- Rizvić, Muhsin (1998b): ‚Poezija Safvet-bega Basagica između Istoka i Zapada‘. In: Enes Duraković [Hrsg.]: *Bosnjačka književnost u književnoj kritici. Novija književnost – Poezija*. Sarajevo, 38-53.
- Robinson, Francis [Hrsg.] (2010): *The New Cambridge History of Islam. Volume 5: The Islamic World in the Age of Western Dominance*. Cambridge.
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York.
- Sarić, Safet (2005): *Osman-Aziz*. Mostar.
- Sarić, Safet (2007): ‚Narativna vizija starih i novij vremena‘. In: Šaćir Filandra [Hrsg.]: *Osman-Aziz: Bez nade. Pripovijesti iz mostarskog života. Edhem Mulabdić: Na obali Bosne*. Sarajevo.
- Schaad, Sonja (1996): ‚Kroatisch und Serbisch/Serbokroatisch/Kroatoserbisch – eine Sprache oder zwei Sprachen?‘ In: *Sprache und Politik – die Balkansprachen in Vergangenheit und Gegenwart*. München, 127-135.
- Schamiloglu, Uli (1990): ‚The Formation of a Tatar Historical Consciousness: Şihabâddin Märcani and the Image of the Golden Horde‘. In: *Central Asian Survey*, 9, 2, 39-49.
- Scherer, Ludger (2012): ‚Aufklärung: Das französische Theater – Vom klassischen Drama zum bürgerlichen Theater‘. In: *Academic Universal-Lexikon*.

[http://universal\\_lexikon.deacademic.com/209140/Aufklärung%3A\\_Das\\_französische\\_Theater\\_-\\_Vom\\_klassischen\\_Drama\\_zum\\_bürgerlichen\\_Theater](http://universal_lexikon.deacademic.com/209140/Aufklärung%3A_Das_französische_Theater_-_Vom_klassischen_Drama_zum_bürgerlichen_Theater)  
(Stand: 22.11.2013).

- Schimmel, Annemarie (1984): *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*. Wiesbaden.
- Schimmel, Annemarie (1993): *Aus dem goldenen Becher. Türkische Gedichte aus sieben Jahrhunderten*. Köln.
- Schmid, Ferdinand (1914): *Bosnien und die Hercegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns*. Leipzig.
- Schneider, Ute (1976): *Der Moralische Charakter. Ein Mittel aufklärerischer Menschendarstellung in den frühen deutschen Wochenschriften*. Stuttgart.
- Seitz, Elisabeth (1998): „Schriftsprachen in Bosnien im 19. Jh.“. In: Berger, Tilman u. Raecke, Jochen [Hrsg.] (1998): *Referate des XXIII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Blaubeuren*. München, 237-269.
- Siegrist, Christoph (1974): *Das Lehrgedicht der Aufklärung*. Stuttgart.
- Skelly, Joseph Morrison (2010). *Policial Islam from Muhammad to Ahmadinejad*. Santa Barbara.
- Spuler, Christa-Ursula (1968): *Das türkische Drama der Gegenwart. Eine literaturhistorische Studie*. Leiden.
- Sundhaussen, Holm (1873): *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*. München.
- Todorova, Marija Nikolaeva (1997): *Imagining the Balkans*. Oxford.
- Tomić-Kovač, Ljubica (1991): *Poezija austrougarskog perioda*. Sarajevo.
- Troll, Christian (1975): *The contribution of Sayyid Ahmad Khan to a new nineteenth century „Ilm al-kalam“*. London.
- Turner, Bryan S. (1998): *Weber and Islam*. London; New York.
- Velić, Abdulgafar (2013): *Bošnjaci i Evropa. Bošnjačko razumijevanje Evrope i zapadnoevropske kulture u periodu austrougarske uprave nad Bosnom i Hercegovinom 1878-1918*. Sarajevo.

- Vervaeet, Stijn (2013). *Centar i periferija u Austrougarskoj. Dinamika izgradnje nacionalnih identiteta u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918. godine na primeru književnih tekstova*. Sarajevo; Zagreb.
- Voßkamp, Wilhelm (2009): *Der Roman des Lebens. Die Aktualität der Bildung und ihre Geschichte im Bildungsroman*. Berlin.
- Weber, Mirjam (2001): *Der „wahre Posie-Orient“. Eine Untersuchung zur Orientalismus-Theorie Edward Saids am Beispiel von Goethes „West-östlichem Divan“ und der Lyrik Heines*. Wiesbaden.
- Weiß, Ulrich (2011): ‚Moderne‘. In: Dieter Nohlen; Florian Grotz [Hrsg.]: *Kleines Lexikon der Politik*. München, 382-383.
- Wieland, Carsten (2000): *Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik: Bosnien, Indien, Pakistan*. Frankfurt (Main); New York.
- Zabarah, Dareg (2008): *Das Bosnische auf dem Weg zur Standardsprache. Eine synchrone und diachrone Analyse der Sprachsituation in Bosnien und Herzegowina*. Saarbrücken.