

Rijad Dautović, Farid Hafez (Hg.)

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019

*Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte
und Entwicklung*



Die Islamische Glaubensgemeinschaft
in Österreich. 1909–1979–2019

Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung

Finanziell unterstützt von: Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der
Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch
Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2019 by new academic press, Wien, Hamburg
www.newacademicpress.at

ISBN: 978-3-7003-2172-9

Coverbild: Yilmaz Pece, Brunnen im Garten des Büros der Islamischen Glaubensgemein-
schaft in Österreich.

Satz: Patric Kment/patric.kment@univie.ac.at

Druck: Prime Rate

Farid Hafez und Rijad Dautović (Hg.)

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. 1909–1979–2019

Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung

*Until the lions have their own historians,
the history of the hunt will always glorify the hunter*

Chinua Achebe

Inhalt

Ümit Vural

Vorwort. 9

Rijad Dautović, Farid Hafez

„Eine neue Geschichte der Islamischen Glaubensgemeinschaft?“
Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung 11

Teil 1

Rifet Rustemović

Von der Malkontentenbewegung bis zur gesetzlichen Anerkennung.
Die Rolle der Autonomiebewegung der bosnischen Muslime bei
der Anerkennung des Islams in der Habsburgermonarchie 19

Rijad Dautović

Der völkerrechtliche Hintergrund der Anerkennung der islamischen
Glaubensgemeinschaft in Österreich. Zur Genese des Art. 4 des Protokolls
vom 26. Februar 1909 und seiner Bedeutung für die Rechtsstellung
der Muslime in Österreich 45

Ayşe Zişan Furat

Bosnian Muslims' Relations with Istanbul: Religious and Sovereign Rights
in the Context of 1909 Autonomy Statute 73

Teil 2

Rijad Dautović

40 Jahre seit Wiederherstellung der IRG-Wien. Warum die Islamische
Religionsgemeinde Wien nicht erst 1979 gegründet wurde 99

Salim A. Hadžić

Der Moslemische Sozialdienst als Träger der Konstituierung der Islamischen
Glaubensgemeinschaft in Österreich 125

Liselotte Abid

Smail Balić: Islam als intellektuelles Projekt 153

Rijad Dautović

40 Jahre Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich? Vom historischen
Missverständnis zu Alter und Wesen der IGGÖ 175

Teil 3

Amena Shakir

Islamischer Religionsunterricht in Österreich – ein Modell für Europa? 189

Ursula Kowanda-Yasin

Vielfältige Konfliktzone Schule? Erfahrungen aus der interreligiösen
und interkulturellen Bildung: Entstehungsgeschichte und Anfragen
an das Beratungszentrum iiB 217

Kevser Muratovic

Der Beitrag der Muslimischen Jugend Österreich zur Bildungsarbeit. 235

Teil 4

Carla Amina Baghajati

„Sind Sie die aus dem Fernsehen?“ – Zwanzig Jahre Medienarbeit zum Islam
in Österreich 265

Džemal Šibljaković

„Hinter dem Gitter, schmeckt auch der Honig bitter.“ –
Islamische Gefängnisseelsorge in Österreich 285

Susanne Heine

Miteinander sprechen, einander verstehen und respektieren.
Reflexionen und Erfahrungen einer evangelischen Christin
im christlich-muslimischen Gespräch 303

Farid Hafez

Der Protest österreichischer MuslimInnen gegen das Islamgesetz 2015 329

AutorInnen 353

Vorwort

Der Islam ist eine heimische Religion. Auch wenn viele Menschen glauben, dass muslimisches Leben in Österreich mit der Ankunft der ersten, muslimischen GastarbeiterInnen beginnt, so ist dies eine Vorstellung, die bestenfalls unvollständig ist.

Denn als in Wien noch der Kaiser und Könige regierten, wurde bereits der Islam gesetzlich anerkannt und die Kultusfreiheit für die Musliminnen und Muslime des Habsburgerreiches garantiert. Denn als die Donaumonarchie 1908 das damals noch osmanische Bosnien annektierte, war die Frage dringend und drängend, wie die „Apostolische Majestät“ zu Wien mit den neuen, muslimischen Untertanen umgehen werden wird.

Es war kein einfacher Weg, immerhin sind die etablierten Kirchen und das muslimische Gemeindeleben nicht ident, auch gab es Vorbehalte politischer wie auch bürokratischer Natur und dennoch konnte dank der unermüdlichen Arbeit und Hingabe muslimisch-bosnischer Kreise – heute würden wir von einer vitalen, muslimischen Zivilgesellschaft reden – das Islamgesetz von 1912 beschlossen werden. Damit war den muslimischen Untertanen nicht nur die individuelle Religionsfreiheit gewährt worden, sondern auch eine institutionelle. Das heißt, sie durften sich in Form einer islamischen Religionsgesellschaft ordnen und die Interessen der Musliminnen und Muslime vertreten wie auch das Gemeindeleben fördern.

Einige Jahrzehnte später im Jahr 2019 sind wir österreichischen MuslimInnen noch immer mit Ängsten und Vorurteilen konfrontiert. Aber just wie jene Altvorderen, die den Weg zum Islamgesetz von 1912 geebnet haben, ist es an uns, diese Ängste und Vorurteile zu beseitigen und die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ), die sich auf die stolze Tradition von 1912 berufen kann, zu stärken, damit sie den Musliminnen und Muslimen dienen und dem Islam weiterhin zur Blüte verhelfen kann.

Daher ist das vorliegende Werk auch so wichtig. Denn wenn wir unsere eigene Geschichte nicht kennen, können wir nicht wissen, dass der Islam tatsächlich eine heimische Religion und diese Tradition, in der wir österreichischen MuslimInnen stehen, eine besondere, weil europaweit einzigartige ist. Ich wünsche daher eine gute Lektüre und danke unseren AkademikerInnen, dass sie ihrer Verantwortung nachkommen und uns mit wichtigen Arbeiten und Büchern beglücken.

Ich freue mich, dass wir dieses Werk im Rahmen der Feierlichkeiten zum 40-Jahresjubiläum der Konstituierung der Islamischen Religionsgemeinde und damit der Wiederbelebung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich präsentieren dürfen.

Ümit Vural,

Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

„Eine neue Geschichte der Islamischen Glaubensgemeinschaft?“

Beiträge zu einem neuen Blick auf ihre Geschichte und Entwicklung

Rijad Dautović, Farid Hafez

.....

Einleitung

Zur Rechtsstellung und Geschichte der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich wurden bereits zahlreiche Artikel, Beiträge und Arbeiten verfasst. Trotz allem war dabei regelmäßig eine Tendenz zum einen zur Entkoppelung ihrer Geschichte und Rechtsstellung von jener ihrer historischen „Mutter“-Religionsgesellschaft in Bosnien und Herzegowina zu bemerken – es reicht an dieser Stelle zu erwähnen, dass diese Tendenz nicht ganz so ungezielt und eigendynamisch war, wie man annehmen könnte.¹ Zum anderen gibt es eine damit einhergehende Tendenz in der Literatur der Zweiten Republik, die von vielen MuslimInnen selbst weitgehend übernommen wurde, den Beginn der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich mit dem Jahr 1979 zu verknüpfen.² Beide Tendenzen sind, wie in Beiträgen dieses Sammelbandes noch gezeigt werden wird, vor dem Hintergrund historischer und rechtlicher Tatsachen kaum rechtfertigbar.

-
- 1 *Köstler*, vermutlich der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutendste österreichische Staatskirchenrechtler, hat bereits 1921 in den abschließenden Zeilen seiner Abhandlung zu den religionsrechtlichen Aspekten des Friedensvertrags von St. Germain aus 1919 bemängelt, dass die „Islamiten des hanefitischen Ritus“ aufgrund der Eigenart des Islamgesetzes von 1912 ungeachtet des Verlustes Bosnien und Herzegowinas als Religionsgesellschaft „auch weiterhin bestehen, trotzdem der Sitz ihrer Organisation im Auslande gelegen ist“. Nicht ohne anzufügen, dass dem „Wandel geschaffen werden sollte“; *Rudolf Köstler*, Die religionspolitischen Bestimmungen des Friedensvertrages, Zeitschrift für öffentliches Recht II, 5–6 (1921), 325–335 (335); Man darf nun fragen, auf was dieser Wunsch nach Wandel gerichtet war – auf den Bestand als Religionsgesellschaft überhaupt oder auf die Orientierung an ein traditionell-religiöses Zentrum außerhalb Österreichs? Änderungen in beide Richtungen wären wohl nicht mit dem Selbstbestimmungsrecht von gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften gemäß Art. 15 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Bürger von 1867 (RGBl.Nr. 142/1867) vereinbar gewesen.
 - 2 Zumindes was Letztere betrifft ist das auf den schlichten Umstand zurückzuführen, dass die Lebens- oder Familiengeschichte der meisten Muslime in Österreich in diesem frühestens ab den 1970'ern beginnt, sie daher keine eigenen Erinnerungen an islamisches Gemeinschaftsleben vor dieser Zeit haben und daher auf von anderen Vertretenes anknüpfen.

Hatten die Herausgeber des Sammelbandes bereits ohnehin seit geraumer Zeit das Gefühl der Notwendigkeit, sich früher oder später gesondert und tiefgehend mit der Entstehungsgeschichte und Entwicklung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich zu befassen, so war der Anlass dafür offensichtlich gegeben, als die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich für 2019 ihr Jubiläum beging. Dabei wurde schon sehr bald die zentrale Frage aufgeworfen, was denn 1909 sowie 1979 genau passiert sein soll. Es reifte sehr bald die Erkenntnis, dass insbesondere in den letzten Jahren ein fundamentales Missverständnis verbreitet wurde, das auf einem Mangel eigener institutionalisierter Geschichtstradition und damit einhergehender Geschichtsvergessenheit beruht,³ die anders als man erwarten könnte zahlreiche aktuelle und praktische Auswirkungen hat. Aktuelle die IGGÖ beschäftigende Fragen, wie der staatliche Umgang mit dem Religionsbekenntnis muslimischer SchülerInnen in Schulzeugnissen bis hin zur Frage nach der Rechtsstellung ihrer regionalen Kultusgemeinden, den islamischen Religionsgemeinden, hängen rechtlich wie politisch nicht unwesentlich mit der Frage zusammen, wann diese ihren Anfang nahmen. Vor diesem Hintergrund schien die Zeit reif zu sein, diese Kernfragen zum Gegenstand eines interdisziplinären wissenschaftlichen Sammelbandes zu machen.

Wesentlich ist er dabei von der Absicht getragen, vor allem auf jene Aspekte einzugehen, die in der gängigen Literatur bisher nur wenig Beachtung fanden. Beiträge des Sammelbandes sind in diesem Sinne zwar zum einen bestrebt, unzureichend beleuchtete Hintergründe um das Jahr 1979 und seine Vorgeschichte, insbesondere der ersten Kultusgemeinde der Islamischen Glaubensgemeinschaft, zu behandeln. Diese selbst aber führen zur Schlussfolgerung, dass weder die rechtliche noch die faktische „Geburtsstunde“ der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich in diesem Jahr sondern bis hinein in die späte österreich-ungarische Zeit zu suchen ist. Dies ergibt sich zum einen aus einer immer wieder übergangenen Binsenweisheit des österreichischen Staatskirchenrechts/Religionsrechts, nämlich dass nicht Religionen (Religionslehren) sondern Kirchen und Religionsgesellschaften gesetzlich anerkannt werden und speziell mit dem Islamgesetz 1912 nicht „der Islam“ sondern die „Anhänger des Islams“ (damals noch mit dem Zusatz „nach hanefitischem Ritus“) „als Religionsgesellschaft“ (!) gesetzlich anerkannt wurden, welche unter dem Namen „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ bis heute besteht. Das österreichische Staatsrecht geht daher von ihrem Bestehen nicht erst seit 1979 sondern seit 1912 aus, wovon auch richtigerweise die

3 Ein Mangel, den sich eine in Österreich hunderttausende von Muslimen umfassende Gemeinschaft nicht leisten kann, weswegen die Islamische Glaubensgemeinschaft als einen der ersten Schritte in dieser Hinsicht 2019 den Aufbau eines zentralen Archivs in Angriff genommen hat.

führenden Religionsrechtler dieses Landes wie etwa Richard Potz,⁴ um nur einen zu nennen, immer schon ausgingen.

Zum anderen führt die Frage danach, warum die Islamische Glaubensgemeinschaft 1912 gesetzlich anerkannt wurde, zum noch bedeutenderen Jahr 1909, in dem Österreich-Ungarn sich im Rahmen einer vertraglichen Beilegung der Ende 1908 ausgebrochenen Annexionskrise gegenüber dem Osmanischen Reich noch vor der staatsrechtlichen Regelung völkerrechtlich dazu verpflichtete, den MuslimInnen korporative Religionsfreiheit, im Endeffekt die Anerkennung als Religionsgesellschaft, zu garantieren. Während diese völkerrechtliche Einigung von 1909 für die MuslimInnen in Bosnien und Herzegowina den Endpunkt eines über zehn Jahre andauernden Streits um islamische Religions-, Stiftungs- und Bildungsautonomie markierte, stellte sie für die MuslimInnen in Österreich den entscheidenden „Startschuss“ für die Regelung ihrer Rechtsstellung als gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft dar. Dieser Zusammenhang macht es offenkundig unmöglich, die Anfänge der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich losgelöst von den Entwicklungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in Bosnien und Herzegowina und der damaligen islamischen Kultusorganisation in diesen zu verstehen, weswegen darauf besonderer Fokus zu legen war.

Der Sammelband ist jedoch über den Versuch einer geschichts- und rechtswissenschaftlichen Analyse hinaus bestrebt aufzuzeigen, wie die von Konflikt und Kooperation mit dem Staatswesen geprägten Erfahrungen der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich bis 1979 ihre weitere Entwicklung nach 1979 beeinflusst haben. Insbesondere wird angesichts sich mehrender Bestrebungen nach Revidierung der Gleichberechtigung von MuslimInnen in den mehr die Gegenwart betreffenden Beiträgen offensichtlich, dass die Frage der gesetzlichen wie auch gesellschaftlichen Anerkennung der MuslimInnen und ihrer Religionsgesellschaft nicht abgeschlossen ist. Verstärkte Professionalisierung und Institutionalisierung aufseiten von Kerntätigkeiten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, insbesondere im Bildungsbereich, trifft vor allem in den letzten Jahren auf zunehmenden Widerstand und Restriktionen in Verwaltungspraxis und Gesetzgebung. Man kann darin mit Recht institutionalisierte Pfade einer alten für überwunden geglaubten und nun wiederkehrenden religionsfreiheitsfeindlichen staatlichen Is-lampolitik erkennen. Geradezu gesetzmäßig kann man aber, wie der letzte Beitrag

4 Dies geht nicht nur aus der Islamverordnung von 1988 (BGBl.Nr. 466/1988) deutlich hervor, sondern entspricht im Übrigen auch der dieser vorangehenden Auslegung und Entscheidung des Verfassungsgerichtshofes zum Islamgesetz 1912 (siehe VfGH 10.12.1987, G 146, 147/87), wie auch der Ansicht der Lehre – so bei Potz, der ohne Vorbehalte im Zusammenhang mit der 1912 anerkannten islamischen Religionsgesellschaft von der „islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ spricht; Richard Potz, Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in *Schwartländer* (Hrsg), Freiheit der Religion, Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (1997) 135–146 (135); so auch in Herbert Kalb/Richard Potz/Briggitte Schinkele, Religionsrecht (2003) 626.

des Sammelbandes darlegt, auch am Umgang von MuslimInnen mit dieser Politik von einer historischen Parallele sprechen, die mitunter im selbstbewussten muslimischen Aktivismus zum Ausdruck kommt.

Schlussendlich zielt der Sammelband gerade auf die Schärfung des Bewusstseins für die historische Pfadabhängigkeit von aktuellen die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich betreffenden Entwicklungen und ihrer politischen wie rechtlichen Manifestation.

Die Beiträge in diesem Band

Der erste Teil des Buches versammelt Beiträge rund um die zentralen Jahre 1908 und 1909. Der Historiker Rifet Rustemović thematisiert in seinem Artikel direkte sowie indirekte Folgen der Malkontentenbewegung, der Bewegung der bosnisch-herzegowinischen MuslimInnen für die Religions-, Stiftungs- und Schulautonomie in Bezug auf die Prozesse, die 1912 zur gesetzlichen Anerkennung des Islams im österreichischen Teil der Habsburgermonarchie führten. Er diskutiert die Ursachen und Motive des Ausbruchs der Bewegung sowie die entscheidenden Punkte der Verhandlungen zwischen den Unzufriedenen und der Landesregierung für Bosnien-Herzegowina. Sein Beitrag beleuchtet insbesondere die Rollen der Legislative (österreichisches und ungarisches Parlament) und der Delegationen (gemeinsame Vertreter beider Parlamente). Der Rechtswissenschaftler Rijad Dautović knüpft in seinem Beitrag an das zentrale Jahr 1909 und die Beilegung der Annexionskrise und sieht in dieser Beilegung nicht lediglich den politischen sondern den völkerrechtlichen Hintergrund der Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. Er diskutiert die Genese des Art. 4 des Protokolls vom 26. Februar 1909, seinen Inhalt und seine Bedeutung für die Rechtsstellung der MuslimInnen in Österreich. Dautović zeichnet nach, wie dieser zur Anerkennung durch das Islamgesetz von 1912 führte und fragt, ob dieses Protokoll noch irgendeine Relevanz für die Gegenwart in Österreich hat. Die Religionswissenschaftlerin und Historikerin Ayşe Zişan Furat diskutiert in ihrem Beitrag das Verhältnis bosnischer MuslimInnen zu Istanbul im Hinblick auf die Frage religiöser souveräner Rechte im Kontext der Annexion Bosnien und Herzegowinas im Jahre 1908 durch die Doppelmonarchie. Sie zeichnet nicht nur soziale und psychologische Herausforderungen nach. Die Frage nach der muslimisch-religiösen Hierarchie und seiner Beziehung nach Istanbul war ein zentrales Thema der Auseinandersetzungen. Diese Frage stand auch im Mittelpunkt der Autonomiebestrebungen aufseiten der bosnischen MuslimInnen. Das religiöse Autonomiestatut ermöglichte den bosnischen MuslimInnen weiterhin auf den Kontakt zur damals dominanten muslimischen religiösen Autorität, dem

Scheich-ul-Islam, indem etwa dieser die Nennung des neu geschaffenen religiösen Oberhauptes in Bosnien und der Herzegowina ratifizierte.

Der zweite Teil des Buches versammelt Texte, die rund um das Jahr 1979 kreisen. Er beginnt mit einem Aufsatz von Rijad Dautović, in welchem er die wenig bekannte Vor- und Frühgeschichte der Islamischen Religionsgemeinde Wien unter dem frühen Namen „Islamische Gemeinde zu Wien“ darlegt. Darin zeigt er, wie diese bereits 1942 als Kultusgemeinde gegründet wurde, den Zweiten Weltkrieg überstand und wie ihre verbliebenen Leitungsmitglieder, allen voran Smail Balić, über Vereine wie den „Moslemischen Sozialdienst“ (MSD) als Zwischenstation auf die rechtliche Wiederherstellung der Kultusgemeinde hinarbeiteten, was 1979 Realität wurde. Salim Hadzić, ehemaliger Imam und Aktivist des Moslemischen Sozialdienstes in den 1970er Jahren, erzählt aus seiner Tätigkeit in den Anfangszeiten des Moslemischen Sozialdienstes. Dabei geht er auf wenig bekannte Motive der Vereinsgründung ein, aber auch auf das Wachstum und die Entfaltung des Vereines unter finanziell schwierigen Verhältnissen. Die Orientalistin und Journalistin Lise Abid widmet einem der wichtigsten Akteure in dieser Zeit sowie derselben Institution einen Artikel: Smail Balić, der ein Wegbereiter der Wiederbelebung der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist. Im abschließenden Artikel rückt Dautović einige falsche – aber weit verbreitete – Annahmen im Zusammenhang mit dem Jahr 1979 zurecht. Entgegen der weit verbreiteten Behauptung, die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich sei 1979 gegründet worden, zeigt er nicht nur auf, dass dies durch keinen Rechtsakt gestützt wird, sondern dass dem vor allem ein begriffliches Missverständnis zugrundeliegt. „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ ist, wie Dautović ausführt, der 1979 selbstgewählte Name der 1912 anerkannten „Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft“ in Österreich, die Gemeinschaft der Muslime in Österreich, der in Österreich befindliche Teil der muslimischen Gemeinschaft, weshalb MuslimInnen in Österreich heute zurecht sagen können, dass sie ihrem mehr als einhundertjährigen Bestehen als Religionsgesellschaft in Österreich gedenken können.

Der dritte Teil des Buches befasst sich mit der Bedeutung der Bildung für die Islamische Glaubensgemeinschaft. Zweifelsohne ist der islamische Religionsunterricht an öffentlichen (und auch privaten) Schulen der am tiefsten institutionalisierte Arbeitsbereich der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich. Unzählige Institutionen sind im Zusammenhang mit der Einführung des Religionsunterrichtes entstanden. Die Islamwissenschaftlerin Amena Shakir zeichnet in ihrem Beitrag wichtige Stationen wie auch den Wandel insbesondere der ReligionslehrerInnenausbildung an der IRPA, der Bildungseinrichtung der Islamischen Glaubensgemeinschaft, nach. Die Islamwissenschaftlerin Ursula Kowanda-Yassin diskutiert in ihrem Beitrag eines von zahlreichen Projekten der IRPA, das an den Schnittstellen von Religion, Schule und Interreligiosität und Interkulturalität ansetzt. Sie zeichnet als ehemalige Mitarbeiterin der IRPA die Entstehung einer Beratungs-

stelle für die Schule, das Beratungszentrum für interreligiöse und interkulturelle Fragen (iiB), von den Anfängen bis zu ihrer Stabilisierung nach. Mit ihrer Arbeit will sie nicht nur die Realität interreligiösen Zusammenarbeitens veranschaulichen. Sie zeigt am Beispiel des immer stärker umkämpften und politisierten Bereiches der Schule, wie Konflikte entstehen und gelöst werden können. Gleichzeitig weist sie auf Chancen und Grenzen einer solchen Tätigkeit hin und plädiert dafür, mit dem Thema Kultur und Religion differenziert umzugehen, um Diversität auch real zu leben. Mit Bildungsfragen setzt sich auch der Beitrag der Bildungswissenschaftlerin Kevser Muratović auseinander. Sie zeigt am Beispiel der langjährigen Jugendorganisation der Islamischen Glaubensgemeinschaft (2004–2011), der Muslimischen Jugend Österreich, welche Bildungsarbeit auf informelle Art geleistet wird.

Im vierten Teil kommen PraktikerInnen zum Wort, die in Vergangenheit und Gegenwart für die Islamische Glaubensgemeinschaft tätig waren: Carla Amina Baghajati, die langjährige Mediensprecherin der Islamischen Glaubensgemeinschaft, zeichnet in ihrem sehr persönlichen Beitrag nach, wie sie diesen Bereich gelebt und geführt hat. Frau Baghajati ist aufgrund ihrer medialen Arbeit für viele das mediale Gesicht des Islams geworden. Mit dem Beginn der Politisierung des Islams während der Nationalratswahl 1999 bis zum Ende ihrer Medienarbeit 2011 zeigt sie, was es für sie als Medienvertreterin der Islamischen Glaubensgemeinschaft bedeutete, diese Institution und damit den Islam in der Öffentlichkeit zu repräsentieren. Ein weiterer wichtiger Arbeitsbereich der Islamischen Glaubensgemeinschaft ist die Seelsorge. Džemal Šibljaković ist der erste hauptberuflich angestellte muslimische Gefängnisseelsorger überhaupt. In seinem Beitrag erzählt er über seine Erfahrungen, die bereits in seiner ehrenamtlichen Tätigkeit begonnen haben und welchen Beitrag die Islamische Glaubensgemeinschaft über die Seelsorge bei Menschen in Haftanstalten spielen kann.

Die letzten beiden Beiträge runden den Sammelband ab. Einmal reflektiert die evangelische Theologin Susanne Heine über christlich-muslimische Gespräche von der Zeit des letzten muslimischen Propheten Muhammad bis in unsere heutige Zeit. Nachdem sie sich mit Beispielen internationaler und österreichischer Dialoginitiativen ab der Mitte des 20. Jahrhunderts auseinandersetzt, gibt sie einen Überblick über Ziele und Formen christlich-muslimischer Begegnungen und Gespräche basierend auf ihrer langjährigen Forschung und Tätigkeit in diesem Bereich. Abschließend bietet der Politikwissenschaftler Farid Hafez eine Analyse der Proteste gegen das Islamgesetz 2015. Er zeigt, wie umstritten das neue Gesetz sowohl in der Islamischen Glaubensgemeinschaft wie auch in der muslimischen Zivilbevölkerung war und was diese Protestformen über organisierte MuslimInnen aussagen.

Teil 1

Von der Malkontentenbewegung bis zur gesetzlichen Anerkennung

Die Rolle der Autonomiebewegung der bosnischen Muslime bei der Anerkennung des Islams in der Habsburgermonarchie

Rifet Rustemović

Einführung

Die Bewegung der bosnisch-herzegowinischen Muslime (Bosniaken) für die Religions-, Stiftungs- und Schulautonomie¹ vergegenwärtigen den zehnjährigen Kampf der Opposition (1899–1909) um die Fragen, die die muslimische Bevölkerung aufgrund politischer und sozialer Veränderungen am unmittelbarsten betrafen, nachdem die österreichisch-ungarische Monarchie das Mandat zur Besetzung und Verwaltung von Bosnien-Herzegowina erhalten hatte.

Obwohl die Autonomiebewegung der bosnisch-herzegowinischen Muslime politische Elemente hatte, die sich in den Bemühungen Bosnien-Herzegowinas widerspiegelten, unter der Souveränität des osmanischen Sultans einen autonomen Status zu erlangen, waren die Anfänge seiner Entstehung ausschließlich im Bereich der Religions-, Stiftungs-, und religiöspädagogischen Fragen der bosnisch-herzegowinischen Muslime.

Viele dieser Probleme ergaben sich aus der ungelösten Rechtslage von Bosnien-Herzegowina und so war die Zeit von der Okkupation bis zur Annexion am häufigsten von Angelegenheiten durchdrungen, die sich auf die Ingerenz, Zuständigkeit, Souveränität, Rechte usw. bezogen. Andererseits war die Existenz des Islams und einer kompakten muslimischen Gemeinschaft in einem überwiegend christlichen Staat die Herausforderung der Zeit sowohl für den einen als auch für den anderen.

Die Frage des Islams im Rahmen eines staatlichen bzw. öffentlichen Rechts eines europäischen Staates wurde das erste Mal nach der Annexion von Bosnien-Herzegowina durch Österreich-Ungarn (1908) in den Fokus gestellt (Schmid 1914, 659; Hauptmann 1985, 670–671). Die Annexion war ein heikles Thema insbesondere, weil Österreich-Ungarn schon seit 30 Jahren die Territorien, die vor dem Berliner

1 In bosnischer Sprache: Pokret muslimana za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju.

Kongress ein Teil der islamischen Welt (Umma/Ummet) und dem Osmanischen Reich waren, besetzt und verwaltet hat. Bis zum Jahr 1878 waren die bosnischen Muslime ein Teil der islamischen Welt, bzw. der islamischen Kultur, Recht und Zivilisation, in der die Einheit der Religion und des Staates sehr ausgeprägt und wichtig war. Das Moto dafür war Religion und Staat (*din ve devlet*), und das bedeutete, dass diese zwei Begriffe schwer voneinander zu trennen waren (Karčić 2011, 309–310). Aus diesem Grund war der politische Anführer der Muslime des Osmanischen Reiches der Sultan, der aber gleichzeitig und zwar seit 1517 auch der religiöse Anführer war und dazu den Titel des Kalifen getragen hat. Allerdings hat der Kalif die religiösen Fragen, mehr oder weniger, ganz dem Mufti von Istanbul, bzw. dem Scheich-ul-Islam des Osmanischen Reiches überlassen (Kremer 1868, 443; Bulliet 1972, 66–67; Khan Kasi 1918, 207), der so zur größten Autorität bei den sunnitischen Muslimen geworden ist. Zugleich hatte er das Recht alle anderen religiösen Beamten im Osmanischen Reich (sowie die Muftis in Bosnien) zu ernennen bzw. zu entlassen. Damit hatte er das Primat in der Hierarchie des Islams. Der Kalif war nur nominell der oberste religiöse Führer (Karčić 2011, 321).

Die Situation, die nach dem Berliner Kongress und der Okkupation von Bosnien-Herzegowinas durch die österreichisch-ungarische Monarchie erfolgte, hat zu einer neuen Perspektive geführt, die keinesfalls für die vergangenen Jahrhunderte charakteristisch gewesen war. In den neuen Verhältnissen war es für die bosnischen Muslime notwendig – die nicht wie die Muslime aus den ehemaligen osmanischen Gebieten in Zentraleuropa nach Friedensverträgen im 17. und 18. Jahrhundert diese Gebiete verlassen hatten und in das Osmanische Reich ausgewandert waren – in Bosnien-Herzegowina (bzw. das ehemalige Bosnische Eyalet) die religiösen Angelegenheiten auch rechtlich und institutionell zu regeln. So wurden den Muslimen Bosnien-Herzegowinas durch die internationalen (Berliner Vertrag, 1878) und interne Verträge zwischen Österreich-Ungarn und dem Osmanischen Reich (Novi-Pazar Konvention, 1879) bestimmte religiöse Freiheiten bzw. Rechte zugesichert² (Degan 1972, 65–68; Kornrumpf 1984, 21–22). Im Gegensatz dazu war die Situation in der Praxis aber oft anders.

Jedoch strebte die österreichisch-ungarische Verwaltung danach, den Einfluss der osmanischen Politik in Bosnien-Herzegowina ganz zu beenden. In diesem

2 Art. II der Konvention: „Die Freiheit und äußere Ausübung aller in Bosnien und der Herzegowina bestehenden Kulte wird den in Bosnien und der Herzegowina ansässigen oder sich vorübergehend aufhaltenden Bewohnern gewährleistet. Ganz besonders wird die volle Freiheit den Mohammedanern in ihrem Verkehr mit ihren geistlichen Häuptern zugesichert. Die Truppenkommandanten Seiner Majestät des Kaisers und Königs wie die Administrativbehörden werden mit der größten Sorgfalt darüber wachen, daß weder die Ehre, noch die Sitten, noch die Kultusfreiheit, noch die Sicherheit der Person und des Eigentumes der Mohammedaner irgendwie geschädigt werden. Jeder Angriff gegen die Mohammedaner, ihren Besitz oder ihre Religion wird auf das strengste bestraft werden. Der Name Seiner Majestät des Sultans wird in den öffentlichen Gebeten der Mohammedaner wie bisher genannt werden. Insoweit es üblich ist, die ottomanische Flagge auf den Minareten aufzuhissen, wird dieser Brauch respektiert werden.“ (Bernatzik 1911, 1019).

Sinne hat sie gemeinsam mit den Vertretern aus den oberen Schichten der bosnischen Muslime (Grundbesitzer, Gelehrte, Kaufleute usw.) im Jahr 1882 die islamische Kultusverwaltung (Kapidžić 1958, 77) in Bosnien-Herzegowina gegründet,³ die unabhängig von dem Scheich-ul-Islam und dem Kalifen in Istanbul gewesen sein soll (Becker 1915, 108–115). Das brachte aber auch viele rechtliche Fragestellungen in Bezug auf die Scharia-Aspekte mit sich und somit war es notwendig, dieselben auch im scharia-rechtlichen Kontext zu klären (Donia 2000, 33).

Die ersten Unzufriedenheiten

Die Unzufriedenheit der bosnisch-herzegowinischen Muslime mit der österreichisch-ungarischen Regierung ließ auch nach dem Zusammenbruch des Widerstands gegen die Besatzung nicht nach. Die erste ernsthafte Herausforderung für die Besatzungsbehörden war die Einführung des Wehrgesetzes für die Untertanen in Bosnien-Herzegowina⁴, das 1882 zum Ausbruch des Aufstands der orthodoxen und muslimischen Bevölkerung in der Herzegowina führte. Aus diesem Grund hat die Besatzungsregierung von Anfang an eine ziemlich harte Haltung gegenüber Muslimen eingenommen (Imamović 1997, 108–110).

Die politische Aktivität der Unzufriedenen folgte dem Modell des Wandels. Während der ersten fünf Verwaltungsjahre gingen Hunderte von Beschwerden und Petitionen an die Landesregierung in Sarajevo, die Kaiserregierung in Wien und auch an die Osmanische Pforte. Die radikalste Reaktion auf die Unzufriedenheit mit der Regierung war jedoch die Auswanderung von bosnisch-herzegowinischen Muslimen in das Osmanische Reich.⁵ Die Auswanderer gehörten allen bosnisch-herzegowinischen muslimischen Schichten an (einschließlich der reichen Großgrundbesitzer), so dass man nicht von wirtschaftlichen Engpässen als einzige Ursache für Migration sprechen kann (Donia 2000, 43–44). Obwohl die neu gebildeten Institutionen der islamischen Kultus- und Vakufverwaltung von Istanbul getrennt waren, waren ihre Zuständigkeiten bei der Ernennung und Errichtung nicht

3 Durch den Beschluss des Kaisers vom 14. und 17. Oktober 1882 wurde der bisherige Mufti in Sarajevo, Mustafa Hilmi Hadžiomerović, zum ersten Reis-ul-Ulema ernannt und an seine Seite wurden vier Mitglieder des Ulema Medžlisses gestellt (Nakičević 1996, 102–125). Das Jahr 1882 wird von der heutigen Islamischen Gemeinschaft Bosnien-Herzegowinas als ihr Gründungsjahr genommen.

4 Über die Reflexionen des Wehrgesetzes auf die bosnisch-herzegowinischen Muslime, siehe: Šuško, Dževada (2014). *Bosniaks & Loyalty. Responses to the Conscription Law in Bosnia and Herzegovina 1881/82*, in: *Hungarian Historical Review* 3, Nr. 3, 529–559.

5 Über die Auswanderung der bosnisch-herzegowinischen Muslime während der österreichisch-ungarischen Regierung, siehe: Kállay 1900, 120; Bogičević, Vojislav (1950). *Emigracije Muslimana Bosne i Hercegovine u Tursku u doba austro-ugarske vladavine 1878–1918*, in: *Historijski zbornik*, Nr. 3, 175–188; Karpat, Kemal (2004). *The Migration of the Bosnian Muslims to the Ottoman State, 1878–1914. An Account Based on Turkish Sources*, in: Koller, Markus/Karpat, Kemal (Hgg.), *Ottoman Bosnia. A History in Peril, 121–145*; Lavić, Osman (1996). *Iseljavanje Bošnjaka muslimana iz BiH za vrijeme austro-ugarske vladavine i risala Mehmeda Teufika Azabagića*, in: *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, Vol. 17–18, 123–130.

unabhängig von den österreichisch-ungarischen Behörden. Die österreichisch-ungarische Regierung bzw. ihre Landesregierung für Bosnien-Herzegowina in Sarajevo hatte die Gesamtkontrolle über alle Organe der islamischen Kultus- und Vakufangelegenheiten.⁶ Solche Aktivitäten der Regierung zur Organisation islamischer Religions- und Stiftungsbehörden und Institutionen wurden von der Mehrheit der Muslime mit viel Misstrauen verfolgt, das allmählich in eine allgemeine Unzufriedenheit überging und für die Errichtung einer Bewegung zum Aufbau einer autonomen Religions- und Stiftungsorganisation bosnisch-herzegowinischer Muslime von entscheidender Bedeutung war (Šehić 1987, 254–255).

Bis zur Verabschiedung des Autonomen Statuts und der Wahl des dritten Reis-ul-Ulema (Sulejman Eff. Šarac) wurde der islamischen Kultusverwaltung unterstellt, dass sie im Schatten der Landesregierung und der staatlichen Interessen sei und dass Opportunismus das Hauptmerkmal ihrer Arbeit sei und dass sie sich nicht ausreichend für die Interessen der Muslime einsetzen würde (Jahić 2015, 250).

Obwohl die Autonomiebewegung offiziell im Jahr 1899 datiert wurde, gehen die ersten Anzeichen auf die achtziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts zurück. Eine Gruppe von Muslimen in Sarajevo reichte 1886 ein Memorandum bei Kaiser Franz Joseph ein, in dem sie sich über die Umwandlung eines muslimischen Friedhofs in einen öffentlichen Park beschwerten⁷ und darüber, dass die Besatzungsverwaltung die Posten der Vakufkommissare mit Personen besetzt, die dieses Amt nicht ausüben konnten (Šehić 1987, 254). Auf ähnliche Unzufriedenheit wurde erneut bei der Frage der islamischen Kultusverwaltung hingewiesen, da das Recht auf Ernennung und Entlassung aller religiösen Amts- und Würdenträger (Reis-ul-Ulema, Mitglieder des Ulema-Medžlisses, Muftis usw.) den österreichisch-ungarischen Behörden gehörte und der Einfluss der Muslime bei der Wahl dieser Amtsträger äußerst unbedeutend oder überhaupt nicht existent war (Donia 2000, 35).

Seit 1895 äußerten die Grundbesitzer in Mittel- und Nordbosnien ihre Unzufriedenheit. Durch zahlreiche individuelle und kollektive Beschwerden, sowohl gegen die Besatzungsbehörden als auch den osmanischen Sultan, zeigte die Gruppe, dass sie durch Landverlust Schaden erlitten habe, was sie vollständig mit der ganzen muslimischen Gesellschaft in Bosnien-Herzegowina verband. Neben den Anträgen, die sich auf Agrarfragen bezogen (die Besatzungsverwaltung hatte zahlreiche Waldgüter, die bis dahin einzelnen Familien gehört hatten, zu Staatseigentum erklärt), forderten diese Gruppen, dass die Durchführung von Stiftungs- und re-

6 Das Landes Vakuf-Komitee wurde durch den Befehl des Kaisers vom 17. März 1883 gegründet. Diese Entscheidung sah auch die Funktion eines Regierungsbeauftragten (nicht muslimisch) für die Stiftungsangelegenheiten vor, ohne dessen Anwesenheit keine Komiteesitzung abgehalten werden konnte.

7 Über die Schriften des Ulema-Medžlisses in Bezug auf die Frage des Vakufvermögens, siehe: Zifan Furat, Ayşe (2011). Some Characteristics of Ulema Medžlis Fatwas and Their Role in Determining General Policy of the Highest Islamic Authority in Bosnia and Herzegovina (1883–1909), in: Anali Gazi Husrev-begove biblioteke, Nr. 32, 157–158.

ligiösen Angelegenheiten ausschließlich den Muslimen überlassen werden sollte (Imamović 1997, 116–117). Dieses Memorandum der „Malkontenten“ von Travnik ist auch deshalb interessant, weil sein Vorkommen mit der Bitte der Pforte zusammenfällt, nach der der neu ernannte Reis-ul-Ulema Mehmed Teufik Azabagić um seine Pflicht zu erfüllen, die Menschura (Menšura) von der islamisch-religiösen Zentralbehörde aus Istanbul (Meschichat/Mešihat) erfragen sollte (Šehić 1980, 54).

Für eine solche oppositionelle Stimmung der bosnisch-herzegowinischen Muslime spielte die aktive Bewegung der bosnisch-herzegowinischen Serben eine wesentliche Rolle.⁸ Mit ihren Beziehungen zu Istanbul hat die Autonomiebewegung der bosnisch-herzegowinischen Muslime indirekt die Frage des staatlich-rechtlichen Problems von Bosnien-Herzegowina aufgeworfen (Hauptmann 1967, 21).

Als Ursache dienten, neben den genannten Religions- und Stiftungsfragen und die ökonomisch-agrarischen Fragen sowie die Fälle der Konversion zum Katholizismus. Der erste Fall von Proselytismus wurde 1881 in Mostar registriert (Šehić 1987, 258), aber einen großen Aufschrei erregte insbesondere die Entführung eines 16-jährigen Mädchens, das im Haus des Bürgermeisters von Sarajevo, Kulović, arbeitete. Am 1. September 1890 protestierte eine Sonderdelegation⁹ von Bürgern aus Sarajevo vor dem Landesoberhaupt, während Erzbischof Stadler selbst eine Erklärung abgeben musste (Okey 2012, 440–441, Imamović 1997, 117).

Mit diesen Konversionen von 1890 wuchs die Aufmerksamkeit der Muslime von Sarajevo und konzentrierte sich auf die religiöse und kulturelle Identität des Islams unter österreichischer Herrschaft (Donia 2000, 69–70) und die anschließende Konversion eines muslimischen Mädchens aus der Nähe von Mostar namens Fata Omanović im Mai 1899 war der ausschlaggebende Grund für den Beginn systematischer Klagen über die benachteiligte Stellung der muslimischen Bevölkerung (Hauptmann 1967, 28).

Nach offiziellen Regierungsangaben haben in der Zeit von der Besetzung bis zum Beginn der Autonomiebewegung im Jahr 1899 insgesamt 144 Menschen (davon 32 Muslime) in Bosnien-Herzegowina ihren Glauben geändert (Kállay 1900, 107).

8 Mehr dazu: Madžar, Božo (1982). Pokret Srba Bosne i Hercegovine za vjersko-prosvjetnu autonomiju, Sarajevo, 369–384; Skarić, Vladislav (1938). Versko-prosvetna borba pravoslavnih Srba, in: Stanojević, Stanoje (Hg.), Bosna i Hercegovina pod austro-ugarskom upravom, Beograd, 33–56; Bogičević, Vojislav (1969). „Džulusi-humajun hazreti-šerifi“. Prilog borbi Muslimana i Srba za političku autonomiju Bosne i Hercegovine, in: Godišnjak Društva istoričara, Jahr. 17, 1966–1967, 315–340; Čupić-Amrein, Martha (1987). Die Opposition gegen die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien-Hercegovina (1878–1914), Berlin, Frankfurt am Main, 88–110; Šehić 1980, 109–141; Juzbašić 2002, 177–146.

9 Als Reaktion auf solche Aktivitäten wurde in Sarajevo ein Komitee von 12 Personen organisiert, um in Wien zu protestieren. Da der Reis-ul-Ulema dazu nicht geneigt war, mussten die anderen Mitglieder ihn persönlich zu Hause abholen (Donia 2000, 72).

Zehnjähriger Kampf um Integration

a) Die erste Phase der Autonomiebewegung: Von den herzegowinischen Unzufriedenen hin zu den ersten Verhandlungen mit der Landesregierung

Nach dem erwähnten Fall der Konversion einer Minderjährigen aus der Nähe von Mostar im Mai 1899 wurde in Mostar ein 12-köpfiges Komitee gewählt, an dessen Spitze Mufti Ali Fehmi Džabić stand. Von besonderer Bedeutung ist natürlich die Tatsache, dass es unter den muslimischen Führern tiefe Unterschiede und Widersprüche hinsichtlich der politischen Ausrichtung der Autonomiebewegung und ihres Verhältnisses zu den österreichisch-ungarischen Behörden gab (Juzbašić 2002, 199–200). Zu Beginn der Autonomiebewegung konnte man klar zwei Strömungen unterscheiden: die gemäßigte, die vor allem die Grundbesitzer repräsentierte, und die radikale – am häufigsten als Intransigenten und Malkontenten bezeichnet –, die sich wünschten, dass das Programm der Autonomiebewegung eine politische Konnotation hat (Šehić 1987, 269).

Die Autonomiebewegung der bosnischen Muslime begann mit der Protestversammlung der Bürger von Mostar am 5. Mai 1899. Die Protestversammlung im Lesesaal (Kiraethana) von Mostar führte zur Gründung eines 12-köpfigen Komitees unter der Leitung von Mufti Džabić. Da die Behörden keine großen Anstrengungen unternahmen, um das minderjährige Mädchen zu finden, wiederholte das Komitee seine Bitte an die Landesregierung. In ihren Antworten betonte die Regierung, dass für das Verschwinden von Mädchen in den jeweiligen Beispielen „die religiöse Erziehung des islamischen Volkes in Bosnien-Herzegowina verantwortlich sei“ (Hadžić 1938, 64). Die Behörden beobachteten dies jedoch nicht vorbehaltlos und verfolgten die Aktivitäten der Opposition auch wegen einer möglichen Zusammenarbeit mit der bereits bestehenden serbisch-orthodoxen Autonomiebewegung (Imamović 1997, 118).

Nach viermonatigen Vorbereitungen erstellte das Komitee mit Unterstützung der Muslime der Herzegowina zwei Beschwerden, in denen die Stiftungs- und Religionsautonomie für das Hoheitsgebiet der Herzegowina beantragt wurde. Die erste Beschwerde wurde dem Minister Kállay am 14. Oktober und die zweite dem Kaiser Franz Joseph am 19. Oktober 1899 in Budapest übergeben. Der Kern dieser Beschwerden bestand darin, das Misstrauen gegenüber den von der Regierung ernannten Stiftungs- und Religionsorganen zum Ausdruck zu bringen (Imamović 1997, 118). Nach eingehender Analyse wies die Landesregierung diese Behauptungen als unbegründet zurück, indem sie annahm, dass dies eine Handlung von ein paar Malkontenten aus Mostar sei (Hauptmann 1967, 90–101).

Als Reaktion auf diese Beschwerden entließ die Regierung Džabić von der Position des Muftis von Mostar, schloss den Lesesaal in Mostar und entließ seinen Sekretär Šerif Arnautović aus dem Gemeindedienst (Hauptmann 1967, 28). Bei der Fortsetzung ihrer Aktivitäten versuchten die Behörden zunächst, den Einfluss des Muftis von Travnik und des Reis-ul-Ulema auszunutzen, die erklärten, dass sie mit der Herzegowinischen Bewegung nicht einverstanden waren (Imamović 1997, 119). Die Reaktion auf die Aktion des Muftis von Travnik und des Reis-ul-Ulema war jedoch sehr schwach. Um die Öffentlichkeit der Monarchie über die Position der Muslime zu informieren, veröffentlichte Kállay 1900 eine Studie, die vor allem die Öffentlichkeit davon überzeugen sollte, dass die Forderungen der Muslime unbegründet waren (Kállay 1900, 126).

Diese Maßnahmen hatten unerwartete und nachteilige Konsequenzen für die Regierung, da Zentren der neuen Opposition in anderen Städten von Bosnien-Herzegowina entstanden. Die Hauptakteure der muslimischen Opposition waren auch hier Vertreter der Großgrundbesitzer, Ulemas und Händler. Auf einer gemeinsamen Konferenz aller Vertreter der muslimischen Opposition in Sarajevo im September 1900 wurden die Grundsätze eines neuen Memorandums und der Entwurf eines Statuts erarbeitet (Šehić 1987, 260–261), die in Budapest der Anwalt Dr. Gjurgjević fertigstellte (Hauptmann 1967, 28). Budapest wurde zum Zentrum der Versammlung der muslimischen Opposition und es wurde ein Beschluss über die Ausarbeitung eines autonomen Statuts für ganz Bosnien-Herzegowina sowie eines neuen Memorandums gefasst. Zur Erfüllung dieser Aufgabe wurde das aus 12 Mitgliedern bestehende Komitee der muslimischen Abgeordneten für Bosnien-Herzegowina gewählt.¹⁰ Neben der Ausarbeitung eines Statuts und eines Memorandums wurde das Komitee auch beauftragt, seine Forderungen anonym in der Presse zu veröffentlichen.¹¹ In diese nachrichten-publizistische Aktivität war eine große Anzahl muslimischer Führer eingebunden (Juzbašić 2002, 202).

Daher akzeptierten die Behörden letztendlich Verhandlungen über muslimische Forderungen, da sich die Autonomiebewegung in Bosnien-Herzegowina als politischer Faktor konstituiert und aufgedrängt hatte. In Mostar unternahm das

10 Salihaga Bičakić und Ahmedaga Henda (Sarajevo), Mujaga Komadina und Ali Fehmi Eff. Džabić (Mostar), Ahmedbeg Hafizadić und Alibeg Sulejmanpašić (Travnik), Sulejmanbeg Cerić und Mahmutbeg Džinić (Banja Luka), Bakirbeg Tuzlić und Osman Eff. Prčić (Tuzla), Vasićbeg Privilica und Skenderbeg Kulenović (Bihać). (Hauptmann 1967, 28–29). Zu den Begriffen „Beg“ und „Aga“ sowie ihrer Entwicklung bei den bosnisch-herzegowinischen Muslimen in der spätosmanischen und österreichisch-ungarischen Periode, siehe: Kamberović, Husnija (2005). Begovski zemljišni posjedi u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918., Sarajevo, 39–109; Hauptmann, Ferdinand (1983). Die österreichisch-ungarische Herrschaft in Bosnien und der Hercegovina. Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsentwicklung, Graz, 115–149; Hauptmann, Ferdinand (1969). Bosanskohercegovački aga u procijepu između privredne aktivnosti i rentijerstva na početku XX stoljeća, in: Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine, Jahr. 17, 1966–1967, 23–40.

11 „Najnoviji zulum i u Bosni i Hercegovini“, „Proganjanja islamskog naroda u Herceg-Bosni“, „Bezakonja okupacione uprave u Bosni i Hercegovini. Sabrao i napisao Ehli-Islam [Šerif Arnautović]“, „Stradanja muhamedanskog naroda u Herceg-Bosni“, „Spisi islamskoga naroda Bosne i Hercegovine u stvari vjerskoprosvjetojnog uredjenja i samouprave“.

Komitee der Oppositionsbewegung Mitte Dezember 1900 ein Endredigieren des Entwurfs des Statuts für die autonome Verwaltung der islamischen, religiösen und stiftungs-schulischen Angelegenheiten in Bosnien-Herzegowina und des Memorandums, dass Arnautović aus Budapest mitgebracht hatte und anschließend wurden beide Dokumente dem Minister Kállay am 19. Dezember 1900 in Sarajevo übergeben. Da sich der Entwurf ausschließlich mit religiösen Themen befasste, verloren die Großgrundbesitzer in dieser Autonomiebewegung ihre politische Initiative (Hauptmann 1967, 28). Auf der Grundlage dieser Dokumente führte die muslimische Führung mit dem ehemaligen Mufti Džabić an der Spitze vom 2. Februar bis zum 25. April 1901 in Sarajevo Verhandlungen mit Vertretern der Landesregierung unter der Führung des Ziviladlatus Baron Kutschera (Juzbašić 2002, 215).

Der Gesetzesentwurf enthielt eine Bestimmung, Artikel 96, der weder die „Wiener noch die Budapester Regierung zustimmen wollten“. Mit dieser Bestimmung forderten die Muslime, dass die Mitglieder des Ulema-Medžlisses und der Reis-ul-Ulema vom Vakuf-Mearif-Versammlung gewählt werden und dass der Kaiser einen der gewählten Kandidaten zum Reis-ul-Ulema bestimmt, nachdem der Mešihat von Istanbul zuvor zugestimmt hatte (Hadžić 1938, 74).

Die Behörden wollten nicht, dass in die höchsten islamischen Gremien säkulare Personen gewählt werden, und noch weniger, dass der Kaiser bei der Ernennung des Reis-ul-Ulema an die vorherige Zustimmung des Mešihat von Istanbul gebunden war. Kállay glaubte, dass die Konvention von Novi Pazar schuld daran sei „dass bosnische Muslime nicht wissen, wo sie hingehören“. Der Ulema-Medžliss in Sarajevo wurde gegründet, um „die Verbindungen zum Kalifen und zum Scheich-ul-Islam als obersten islamischen Religionsführern in Istanbul zu unterbinden“ (Hauptmann 1967, 29).

Am 2. Februar 1901 fanden auf der Grundlage der Beschwerde und des Statuentwurfs die Verhandlungen zwischen der Regierung, vertreten durch den Ziviladlatus Baron Hugo von Kutschera und einem muslimischen Komitee von 12 Mitgliedern unter der Leitung von Džabić statt. Kutschera wurde angewiesen, auf keinen Fall zu akzeptieren, dass der Sultan sich in rein religiöse Angelegenheiten einmischen könne, weil er dadurch *de facto* die Souveränität der besetzten Provinzen anerkennen würde (Imamović 1997, 121).

Die Verhandlungen umfassten zunächst einfachere Themen, insbesondere Fragen zur Bildung (Mektebs und Medressen), während die Fragen der religiösen Führung und insbesondere die Rolle des Mešihat bei der Erteilung der Menšura erst am Ende der Verhandlungen an die Reihe kamen. Die Agrarfragen wurden nur beiläufig erwähnt und der gesamte Inhalt der Verhandlungen konzentrierte sich auf religiöse Fragen (Imamović 1997, 121).

Als das Ende der Verhandlungen nahte, wurde immer deutlicher, dass keine Partei bei wichtigen Fragen nachgeben wollte. In einer Sitzung am 20. April unter-

stellte Kutschera den muslimischen Unterhändlern nicht religiöse, sondern politische Ziele. Bei der 30. Sitzung am 23. April gab es vier kontroverse Punkte. Diese vier Punkte betrafen einmal die Erteilung der geistlichen Investitur (Menšura) an den Reis-ul-Ulema seitens des Scheich-ul-Islam aus Istanbul, ferner die Art der Ernennung des Reis-ul-Ulema, der Mitglieder des Ulema-Medžlisses und der Kreismuftis und schließlich die Frage der Kultussubventionen aus Landesmitteln (Schmid 1914, 686–687).

Nach gescheiterten Verhandlungen überreichten die muslimischen Abgeordneten im Juni 1901 in Wien dem Kaiser Franz Joseph ein Memorandum, in dem sie den Verlauf der Verhandlungen darlegten und darauf hinwiesen, dass die Schuld für ihr Scheitern ausschließlich von der Landesregierung getragen wurde. Während des Aufenthalts dieser muslimischen Abgeordneten in Wien wurden auch Stimmen laut, die die muslimische Bewegung mit der serbischen verbanden. Angesichts der Tatsache, dass es um Bewegungen geht, die auf die politische Autonomie von Bosnien-Herzegowina abzielen, hat die Landesregierung in Sarajevo beschlossen, die Polizeimaßnahmen zu verstärken (Imamović 1997, 122).

Ende Jänner 1902 reiste der Führer der bosnisch-herzegowinischen Muslime Ali Fehmi Džabić zusammen mit fünf anderen Mitgliedern der Bewegung nach Istanbul, um Gespräche mit dem Scheich-ul-Islam über die Regelung der religiösen und schulischen Autonomie zu führen. Die Regierung nutzte dies und deklarierte am 4. März 1902 den früheren Mufti von Mostar und Führer der Autonomiebewegung zum nicht autorisierten Auswanderer und untersagte ihm die Rückkehr ins Land. Gleichzeitig wurde ein weiterer Führer der Bewegung Šerif Arnautović interniert, der Flugblätter in der Novi Sad-Presse veröffentlichte (Jahić 2015a, 459). Um Džabić und die Autonomiebewegung weiter zu diskreditieren, hat die Regierung in der Presse Informationen über ihre angeblichen Verbindungen zu den Jungtürken platziert (Hauptmann 1967, 154–155).

b) Die zweite Phase der Autonomiebewegung

Durch die Abwesenheit von Džabić war die Autonomiebewegung für einige Zeit führerlos. In der Annahme, dass die Bewegung im Volk geschwächt sei, besetzte der Nachfolger von Benjamin Kállay, István Burián, Ende 1904 die freien Stellen im Ulema-Medžliss und in der Vakuf-Direktion und ernannte neue Mitglieder des Landes Vakuf-Komitees. Solche Schritte waren jedoch nur eine Anregung für die Mitglieder der Autonomiebewegung für neue Memoranden (Imamović 1997, 134).

In dieser neuen Situation wurde insbesondere die Gruppe der Großgrundbesitzer innerhalb der Bewegung aktiv, die in der Vergangenheit zurückgedrängt worden war und die eine moderate Haltung bei der Lösung dieser Probleme einnahm.

Eine Deputation, bestehend aus (Mitgliedern der radikalen Strömung, sowie Džabić selbst), Šerif Arnautović, Mahmud beg Džinić, Šemsi beg Zaimović und Derviš beg Miralem, reiste im Februar 1906 nach Istanbul, um Džabićs Ermächtigung für die Fortsetzung des Kampfes zu bekommen (Šehić 1987, 274). Nach mehr als einem Monat Verhandlungen übernahm die Deputation die Dokumente und Vollmachten von Džabić. Bei der Rückkehr ins Land im April 1906 wurden weitere Schritte in der Autonomiebewegung unternommen und eine davon war die Eröffnung des Büros in Budapest (Hauptmann 1967, 425–426).

Das unter solchen Umständen und von der Regierung ernannte Landes Vakuf-Komitee unterstützte die Autonomiebewegung. Auf der Sitzung des Vakuf-Komitees im Mai 1906 wurde eine Petition von dem Mitglied Akif Biserović akzeptiert, in der die Regierung aufgefordert wurde, das Problem der islamischen Autonomie zu lösen (Šehić 1987, 426–427).

Nach Kállays Tod wurde István Burián zum Finanzminister ernannt. Er gab in den Delegationen eine Erklärung ab, in der er seinen Wunsch zum Ausdruck brachte, die Verhandlungen mit der muslimischen Opposition wieder aufzunehmen, wo sie 1901 unterbrochen worden waren. In dieser Erklärung betonte er insbesondere, dass er in der kontroversen Frage des Mešihat den muslimischen Forderungen nachkommen werde. In dem den Delegationen vorgelegten offiziellen Bericht wird ausdrücklich betont, dass „alle muslimischen Priester in erster Linie einem Kalifen unterworfen sind, das heißt für die sunnitischen Muslime (denen auch die bosnisch-herzegowinischen angehören) dem osmanischen Sultan und in demselben dem Stellvertreter, also im Osmanischen Reich dem Scheich-ul-Islam“. Gleichzeitig wurde darauf hingewiesen, dass die Frage der Vakuf-Mearif-Autonomie „dann geklärt werden kann, wenn sich die Muslime definitiv auf ihre Forderungen sowie auf ihre Vertreter einigen“ (Imamović 1997, 135).

Beide Forderungen wurden von der Führung der Autonomiebewegung sehr schnell erfüllt. Nach einer schriftlichen Einladung von Ali beg Firdus und anderen Abgeordneten wurde am 3. Dezember 1906 in Slavonski Brod eine Sitzung von muslimischen Führern aus ganz Bosnien-Herzegowina abgehalten, auf dem die Muslimische Volksorganisation gegründet wurde, die erste politische Organisation der bosnisch-herzegowinischen Muslime. Die meisten Teilnehmer der Sitzung forderten eine Ausweitung des autonomen Kampfes auf die Frage der politischen Freiheit und der Regulierung der Agrarbeziehungen, während eine Minderheit weiterhin ausschließlich für die Fortsetzung des Kampfes für die Religions-, Stiftungs- und Schulautonomie war. In der gleichen Sitzung wurde ein Exekutivkomitee mit Sitz im Hotel „Paris“ in Budapest organisiert. Bei diesem Treffen wurde die Agrarfrage als eine allgemein-muslimische Frage formuliert, mit der Begründung, dass die Landesregierung durch die Umwandlung des Privatlandes ins Staatsland der Scharia widersprochen habe (Imamović 1997, 136). Um dem Exekutivkomitee

zu entgehen, wollte Burián neue Verhandlungen mit dem Landes Vakuf-Komitee aufnehmen, aber sie antworteten, dass sie auf den Aufruf nicht reagieren könnten, da die muslimische Bevölkerung seine Vertreter hat, die sie nach eigenem Willen gewählt hat (Schmid 1914, 687).

Die Vertreter des Exekutivkomitees, als Rechtsnachfolger der Bewegung reichten am 5. Juli 1907 in Wien beim Minister Burián eine Beschwerde ein. Zwei Tage später wurden Gespräche zwischen der muslimischen Deputation und dem Minister Burián geführt. Minister Burián betonte, dass Fragen der islamischen Religionsautonomie getrennt von der wirtschaftlichen (agrarischen) betrachtet werden müssen, es jedoch die Möglichkeit gebe, sie zu berücksichtigen (Hauptmann 1967, 479–480).

Die Verhandlungen über religiöse Fragen begannen am 24. Juni 1907 in Sarajevo. Nach anstrengenden Verhandlungen wurde in allen umstrittenen Fragen eine Einigung erzielt, außer im Hinblick auf die Menšura oder die Frage, wer dem Reis-ul-Ulema die geistige Investitur geben würde. Die Regierung vertrat den Standpunkt, dass es sich um eine rein religiöse und islamische Angelegenheit handle und dass sich der Reis-ul-Ulema nach der Ernennung persönlich an den Mešihat wenden sollte, um eine Investitur zu erhalten, während Vertreter der muslimischen Delegation darauf bestanden, dass die Landesregierung die Menšura über den diplomatischen Dienst erbringen sollte. Die Aufhebung des einen und des anderen Vorschlags erfolgte jedoch, als der Scharia-Richter Sulejman Eff. Šarac als Regierungsvertreter in den Verhandlungen vorschlug, dass die Wahl des Reis-ul-Ulema eine Kompromisslösung zwischen dem Kaiser und dem Sultan sein sollte. Dieser Vorstoß von Šarac führte jedoch nur zu weiteren Teilungen. Minister Burián forderte die Fortsetzung der Verhandlungen über wirtschaftliche und rechtliche Fragen und die Verschiebung der Fragen über die Menšura. Die muslimische Führung lehnte diesen Vorschlag jedoch ab und die Verhandlungen endeten am 13. Juli 1907 (Šehić 1987, 278–279).

Auf neue Verhandlungen wartete man bis Jänner 1908. Bereits bei den ersten Treffen kam es zu heftigen Auseinandersetzungen, da sich herausstellte, dass muslimische Delegierte und die Regierung widersprüchliche Ansichten zur Souveränität über Bosnien-Herzegowina vertraten. Vertreter der Autonomiebewegung erklärten, dass der Sultan der wahre Souverän sei, während dem österreichischen Kaiser mit dem Berliner Vertrag nur das administrative und nicht das geistige Recht erteilt wurde, das dem Sultan als Kalif gehört und nur er und sein Stellvertreter (Scheich-ul-Islam) können eine geistige Investitur ausstellen. Überraschenderweise wurde diese Haltung von muslimischen Vertretern unterstützt, die an den Verhandlungen auf der Seite der Regierung teilnahmen. Im Namen der Regierung sagte Baron Benko, dass keine Zweifel bestehen, dass Seine kaiserliche und königliche apostolische Majestät Franz Joseph I der einzige Souverän sei und beschuldigte die musli-

mische Führung, dass sie in rein religiöse Fragen auch staatsrechtliche Fragen einbinden wollten (Imamović 1997, 142).

Das Thema der Menšura hat natürlich auch innerhalb der Autonomiebewegung eine Spaltung und unterschiedliche Meinungen hervorgerufen. In seinem Bestreben, die Einheit der Bewegung zu wahren, beschloss sein Führer Ali beg Firdus, diese Frage bei der Versammlung der lokalen Organisationen (Millet-Komitees) anzusprechen. Bei der Versammlung am 20. Januar 1908 in Sarajevo wurde eine Reihe unterschiedlicher Meinungen bezüglich der Menšura als reine Scharia-Angelegenheit formuliert. In der Befürchtung, dass es im Falle einer Abstimmung zu einer Spaltung kommen könnte, wurde beschlossen, dass alle fünf Stellungnahmen zur Auslegung an den Scheich-ul-Islam weitergeleitet werden sollten (Imamović 1997, 143).

Das Thema der Menšura war auch in der Presse der Monarchie präsent, wo sie als eines der Bestandteile der panislamischen Bewegung interpretiert wurde:¹²

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch in Oesterreich-Ungarn die panislamitische Strömung in Bosnien und der Herzegowina zu verspüren ist. Ihre spirituellen Träger sind bisher nicht hervorgetreten. Sie sind wahrscheinlich ebenfalls in einer im Verborgenen wirkenden religiös-politischen Bruderschaft, die in Verbindung mit religiös-politischen Kreisen Konstantinopels steht, zu suchen. In Erscheinung tritt diese Bewegung in Bosnien in der sogenannten „Menschura-Frage“, die ganz unverkennbar panislamitischen Charakter hat (Der Panislamismus 1908, 2).

Vertreter der Bewegung übermittelten am 8. März der Landesregierung einen Antrag zum umstrittenen Thema in türkischer Sprache, den die Regierung über diplomatische Wege dem Scheich-ul-Islam nach Istanbul geschickt hatte. Während auf eine Antwort aus Istanbul gewartet wurde, wurden die Verhandlungen über Wirtschafts- und Agrarfragen, Scharia-Gerichte, Auswanderungen usw. wieder aufgenommen (Imamović 1997, 143; Hauptmann 1967, 543–548).

Für Minister Burián bestand die Lösung dieser Frage darin, sicherzustellen, dass der österreichische Kaiser weiterhin berechtigt war, den Reis-ul-Ulema zu ernennen (Šehić 1987, 285). Auf die Entscheidung aus Istanbul wartete man lange, da die österreichisch-ungarische Diplomatie mit allen Kräften daran arbeitete, dass die Lösung in ihrem Interesse ist. Unmittelbar vor der Annexion kam die Entscheidung des Scheich-ul-Islam an, die im Wesentlichen eine Kompromisslösung für beide Seiten enthielt:

12 Siehe auch: Babuna, Aydin (1996). Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime: mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode, Frankfurt am Main, Wien, 190–198; Karčić, Fikret (1990). Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma, Sarajevo, 204–208; Zgodić, Esad (2004). Austrougarsko doba – bošnjačka inteligencija i politika, in: Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, Nr. 24, 114–115; Karić, Amir (2015). Myth of Bosniak Pan-Islamism, Sarajevo, 69–142.

- Die Wahl von 3 Kandidaten für den Posten des Reis-ul-Ulema durch eine geistliche Wahlkurie und die Unterbreitung dieses Vorschlages an die Landesregierung;
- Die Ernennung einer der von der geistlichen Wahlkurie gewählten 3 Personen durch den Kaiser zum Reis-ul-Ulema für Bosnien und die Herzegovina;
- Die Abfassung eines Gesuches durch die geistliche Kurie an den Scheich-ul-Islam behufs Erlassung der Menšura auf den Namen der vom Kaiser zum Reis-ul-Ulema ernannten Person und die Übermittlung dieses Gesuches im Wege der Botschaft (Schmid 1914, 688).

Da die Annexion von Bosnien-Herzegowina einige Tage später erklärt wurde, hatte die österreichisch-ungarische Regierung keinen Grund mehr, die religiösen Verbindungen der bosnisch-herzegowinischen Muslime mit dem Kalifen und dem Scheich-ul-Islam zu verhindern (Imamović 1997, 143). Nachdem sich die Vertreter der Autonomiebewegung und der Landesregierung am 16. März 1909 auf die endgültige Fassung des Statuts zur Verwaltung der islamischen Religions- und Vakuf-Mearif-Angelegenheiten geeinigt hatten (Hauptmann 1967, 640), sanktionierte der Kaiser am 15. April mit seiner Allerhöchsten Entschlieŕung das Statut. Das Gesetz trat am 1. Mai 1909 in Kraft (Schmid 1914, 688).

Anlässlich der Veröffentlichung des Statuts fand in Sarajevo eine Zeremonie statt, an der muslimische Führer unter der Leitung des Reis-ul-Ulema teilnahmen (Hauptmann 1967, 649).

Anachronistische Bewegung?

Während der Bewegung der bosnisch-herzegowinischen Muslime für die Religions-, Stiftungs- und Schulautonomie gab es neben konkreten Verhandlungen zwischen der Landesregierung und der muslimischen Opposition auch andere Faktoren, die direkt oder indirekt ihren Verlauf und das Endergebnis beeinflussten.

a) Das Unvermögen der Hohen Pforte

In erster Linie erwartete die bosnisch-herzegowinische Opposition die Unterstützung der osmanischen Regierung. Das grundlegende Bestreben der Hohen Pforte bestand jedoch darin, sich in den Augen der bosnisch-herzegowinischen Muslime als wichtiger Faktor darzustellen, von dem die endgültigen Lösungen ihres Status unter österreichisch-ungarischer Herrschaft abhängen. So kam es in den Reihen der

bosnisch-herzegowinischen Muslime zur Illusion einer möglichen Erneuerung der Herrschaft des osmanischen Sultans bzw. Kalifen in Bosnien-Herzegowina (Šehić 1980, 10). Andererseits hatten die Möglichkeiten der osmanischen Politik für die Muslime Bosnien-Herzegowinas überhaupt keine erwünschte Reichweite. Als im Februar 1902 in Istanbul eine Deputation von Bosniaken und Serben dem Großwesir Edhem Pascha einen Antrag mit Unterschriften von 400.000 Serben und 200.000 Muslimen überreichte, in dem sie forderten, dass in den besetzten Provinzen die ehemaligen osmanischen Gesetze wieder eingeführt werden oder die Autonomie ausgerufen wird, wurde geantwortet, dass weder die Hohe Pforte noch der Sultan in der Lage sein werden, solche Anforderungen zu erfüllen (Hadžić 1938, 96).

Im zweiten Teil der Bewegung erließ einer der Teilnehmer aus der Regierung, der Scharia-Richter Sulejman Eff. Šarac, zusammen mit zwei anderen bosnisch-herzegowinischen Gelehrten das *Takrir* (Erklärung), in dem er sich für das ausdrückliche Recht des Kalifen, den Reis-ul-Ulema zu ernennen starkmachte (Jahić 2012, 62). Die bosnisch-herzegowinischen Emigranten in Istanbul, angeführt vom ehemaligen Führer der Bewegung, Ali Fehmi Džabić, übermittelte diese Erklärung dem Scheich-ul-Islam zur Einsicht. In seiner Antwort forderte der Scheich-ul-Islam Šarac auf, „nicht aufzugeben und er betete auch für ihn“ (Šehić 1980, 264).

Nachdem die bosnisch-herzegowinischen Emigranten in Istanbul, insbesondere nach Džabićs Exil, ständig versuchten, Unterstützung der Hohen Pforte zu erhalten, war eine der letzten Handlungen der bosnisch-herzegowinischen Opposition die Übermittlung eines Memorandums an das osmanische Parlament im Februar 1909 aus Protest gegen die Annexion. Wie in früheren Fällen drückten die Regierung und das Parlament „patriotisches Bedauern für den Verlust von Bosnien“ aus (Jahić 2015, 58–61).

b) „Sloga“ („Eintracht“) – Politische Zusammenarbeit mit der Bewegung der Serben für die kirchlich-schulische Autonomie

Die gleichzeitige Existenz von zwei Bewegungen, der muslimischen und serbischen, mit sehr ähnlichen Programmen der Religions- und Schulautonomie, zwang die österreichisch-ungarische Regierung zu einer gewissen Nachgiebigkeit (Hauptmann 1967, 30). Nach der Ausweitung der muslimischen Bewegung in ganz Bosnien-Herzegowina kam es zu seiner politischen Verbindung mit der serbischen Autonomiebewegung, die bereits Erfahrung und ein Kampfsystem und insbesondere Erfahrung in der Kommunikation mit den Delegierten in den Delegationen hatte (Juzbašić 2002, 199).

In den bisherigen Untersuchungen von Historikern werden zwei Gründe für das gemeinsame Handeln der muslimischen und orthodoxen Führung aufgeführt: Der erste, die Logik des politischen Kampfes, hat beide auf eine gemeinsame Zusam-