

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 49/1 (2018), 39-52

DOI: 10.60684/msg.v49i1.2018104

Florian Riedler

Justus-Liebig-Universität Gießen

Segregation oder gemeinschaftliches Zusammenleben? Vom Umgang mit Vielfalt in der osmanischen Stadt

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Florian Riedler 2018



Segregation oder gemeinschaftliches Zusammenleben? Vom Umgang mit Vielfalt in der osmanischen Stadt

The diversity of inhabitants was characteristic for all Ottoman cities. Religious affiliation was one of the most important variables that traditionally not only determined the tax status of Ottoman subjects. Also in urban governance all the officially recognised religious communities usually were represented. However, the static picture of the Ottoman city as divided by administratively defined religious communities has to be balanced. Inhabitants frequently communicated across religious boundaries and established various forms of living together. Migrants to the city formed identities that related to their social status or the regions where they came from. Thus they are another example of the rich differentiations among inhabitants of Ottoman cities. In the nineteenth century, diversity was rising when new cultural forms of differentiation were added to the existing ones. In the bigger centres especially in port cities we see a social differentiation, but also the emergence of new national communities.

Die Städte des Osmanischen Reichs waren von der Vielfalt ihrer Einwohner geprägt. Hier lebten Muslime, Juden und Christen, die oft unterschiedliche Sprachen im Alltag gebrauchten oder sich aufgrund anderer kultureller Merkmale unterschieden, auf engstem Raum zusammen. Besonders die osmanische Hauptstadt Istanbul war ein Mikrokosmos, in dem viele der Bevölkerungsgruppen, die das Reich ausmachten, präsent waren. In vielen Fällen waren sie durch eine gezielte Ansiedlungspolitik direkt nach der Eroberung in die Stadt gebracht worden. Auch die osmanischen Städte des Balkans, Anatoliens, des Mittleren Ostens und Nordafrikas waren durch ihre je eigene Mischung von Einwohnern geprägt.

Diese urbane Vielfalt kam schon während des 19. Jahrhunderts unter Beschuss, als sich eine Reihe von Nationalstaaten auf dem Territorium des Osmanischen Reiches herausbildete, und blieb auch nach dem endgültigen Zerfall des Reiches im Ersten Weltkrieg problematisch. In den osmanischen Nachfolgestaaten wurden Einwohnergruppen, die nicht der jeweiligen nationalen Mehrheit angehörten, ausgegrenzt, zur Auswanderung gedrängt und in einigen Fällen gewaltsam vertrieben. Spätestens seit den Jugoslawienkriegen in den 1990ern und mit der Aufmerksamkeit für das Schicksal Sarajewos wurde zusehends auch in einer breiteren Öffentlichkeit die gewaltsame Auflösung dieses

postosmanischen Erbes der Vielfalt als Verlust wahrgenommen. Etwa zur selben Zeit entdeckte in Istanbul und anderen postosmanischen Städten ein liberales Stadtbürgertum die multikulturelle Vergangenheit ihrer Städte wieder, die jetzt auch einen Mehrwert für das Stadtmarketing versprach.¹ Das wissenschaftliche Interesse an historischen Konstellationen kultureller Diversität im urbanen Kontext wurde durch die Pluralisierung europäischer Großstädte im Zuge von Arbeitsmigration, Fluchtbewegungen und Globalisierung neu belebt.²

Im Folgenden möchte ich die für osmanische Städte typischen Konstellationen von Vielfalt genauer in den Blick nehmen und ihre Transformationen bis zur Phase der Modernisierung untersuchen. Dabei soll nicht nur auf die heute wieder aktuelle Frage eingegangen werden, wie multireligiöse Stadtgesellschaften funktionieren, sondern ich möchte die religiöse Diversität osmanischer Städte in eine breitere intersektionale Analyse einbetten. Die folgende Darstellung orientiert sich an verschiedenen Forschungsansätzen, die das Thema auf je andere Weise beleuchtet haben. Mit der Loslösung vom sie implizit oder explizit beeinflussenden Forschungsparadigma der „islamischen Stadt“ konnte die osmanische Stadtgeschichte eine Neubewertung von urbaner Diversität vornehmen. Dieses Paradigma war von der klassischen Orientalistik in Hinblick auf mittelalterliche arabischen Städte in Nordafrika und den Mittleren Osten entwickelt worden und es diente in einer ähnlichen Form auch in Max Webers Typologie von Städten als negative Folie für die europäische Stadt.³ Beide Forschungstraditionen betonen die Zersplitterung der islamischen Stadt, die als lose verbundene Ansammlung in sich abgeschlossener Gruppen vorgestellt wurde. Bei diesen Gruppen handelte es sich um religiöse Gruppen oder um solche, die ihren tribalen Ursprung selbst nach der Sesshaftwerdung im urbanen Kontext bewahrt hätten. Räumlich wurde diese soziale Struktur an den durch Mauern und Tore voneinander abgetrennten Stadtvierteln und dem Sackgassengrundriss festgemacht, der für viele Städte der islamischen Welt bis ins 20. Jahrhundert charakteristisch war. Pluralität wurde unter diesen Umständen negativ bewertet, da sie die Herausbildung eines *esprit civique* verhindert hätte.

¹ Zu diesem Zusammenhang vgl. Nora Lafi/Florian Riedler, Post-osmanische Phantome im städtischen Raum Südosteuropas, Anatoliens, des Mittleren Ostens und Nordafrikas, in: Beatrice von Hirschhausen/Michael G. Esch (Hrsg.), Wahrnehmen, Erfahren, Gestalten. Phantomgrenzen und soziale Raumproduktion, Göttingen 2017, S. 187–213.

² Moritz Csáky, Das Gedächtnis der Städte. Kulturelle Verflechtungen – Wien und die urbanen Milieus in Zentraleuropa, Wien 2010.

³ Gustav E. von Grunebaum, Die islamische Stadt, in: Saeculum 6, 1955, S. 138–153.

Diese holzschnittartige Vorstellung ist bis in die 1970er differenziert und dann auch zunehmend grundsätzlich infrage gestellt worden.⁴ Auch die osmanische Stadtgeschichte hat sich kritisch mit diesem Forschungsparadigma auseinandergesetzt. Entweder geschah dies mit grundsätzlicher Zustimmung wie beispielsweise bei Halil Inalcik, der in einem Aufsatz von 1990 das Istanbul des 15. und 16. Jahrhunderts noch selbstverständlich als islamische Stadt bezeichnete.⁵ Oder dieses Paradigma wurde grundsätzlich abgelehnt, wie in Ethem Eldems Beschreibung Istanbuls im 18. und 19. Jahrhundert als mediterrane Hafenstadt.⁶

Ein wichtiger Aspekt der Frage, was die osmanische Stadt in verschiedenen historischen Epochen und Regionen ausmachte, war der Umgang mit ihrer religiösen, sprachlichen und kulturellen Vielfalt. Als Einstieg in das Thema sollen zunächst einige Beobachtungen und Deutungen urbaner Vielfalt vorgestellt werden, die die historische Forschung bei der Untersuchung von Bevölkerungsstruktur und Morphologie osmanischer Städte gemacht hat. Neben diese strukturelle Sicht trat der Versuch, Vielheit als soziale Praxis zu verstehen, die man mit Begriffen wie „sociabilité“, „conviviality“ oder „Kosmopolitismus“ zusammengefasst hat. Ein anderer Forschungsansatz richtete seine Aufmerksamkeit unter dem Begriff der „urban governance“ auf die politische und administrative Dimension von Vielfalt und ihren Stellenwert in städtischer Verwaltung und Politik. Vor diesem Hintergrund werde ich im letzten Abschnitt eine Zusammenfassung der Entwicklung osmanischer Städte in der Moderne geben.

Urbane Vielfalt in Bevölkerungsstruktur und Stadtmorphologie

Die in der zentralstaatlichen Tradition des osmanischen Reiches in einigen Regionen bis ins 15. Jahrhundert zurückreichenden Steuerregister (*tahrir*) werden von Stadthistorikern bis heute als zentrale Quelle genutzt.⁷ Neben der Alters-

⁴ Janet L. Abu-Lughod, *The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance*, in: *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987, S. 155–176.

⁵ Halil Inalcik, *Istanbul: An Islamic City*, in: *Journal of Islamic Studies* 1, 1990, S. 1–23.

⁶ Ethem Eldem, *Istanbul. From Imperial to Peripheralized Capital*, in: Ethem Eldem/Bruce Masters/Daniel Goffman (Hrsg.), *The Ottoman City Between East and West. Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge 1999, S. 135–206.

⁷ Özer Ergenç, *Şehir Tarihi Araştırmaları hakkında bazı Düşünceler*, in: Ders., *Osmanlı tarihi yazıları: şehir, toplum, devlet*, Istanbul 2013, S. 6–23. Computergestützte statistische Methoden und GIS haben dieser Forschung in den letzten Jahren noch einmal einen Schub verliehen: Yusuf Uğur, *The Historical Interaction of the City with its Mahalles. Ottoman Edirne in the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Diss. Istanbul 2014; M. Erdem Kabadayı, *Industrialisation and Urban Growth from the mid-nineteenth century Ottoman Empire to Contemporary Turkey in a Comparative Perspective, 1850–2000*, ERC

und Berufsstruktur männlicher Stadtbewohner, in die diese Register Einblick gewähren, war Religion die wesentliche Kategorie der Registrierung, da sie den Steuerstatus osmanischer Untertanen definierte. Nichtmuslime hatten eine Kopfsteuer (*cizye*) zu entrichten. Sprachliche, kulturelle oder andere im weitesten Sinne ethnische Merkmale, die unterschiedliche Gruppen unter den Stadtbewohnern definieren konnten, spielten hingegen in den Registern keine Rolle und können von der modernen Forschung nur indirekt erschlossen werden.⁸ Im Steuerzensus wurden Individuen in Stadtvierteln (sing. *mahalle*) zusammengefasst. Letztere waren aber nicht bloß administrative Einheiten, die neben ihrer steuerlichen Funktion auch in anderen Belangen wie beispielsweise dem Management von Migration und Sicherheit eine zentrale Rolle spielten. Gleichzeitig baute die osmanische administrative Praxis hier auf einer städtischen Wirklichkeit auf, in der diese Viertel für ihre Bewohner der Mittelpunkt ihres sozialen Lebens in der Stadt waren. In der Idealvorstellung der Regierung und wahrscheinlich auch vieler Stadtbewohner waren diese Viertel eins mit den religiösen Gemeinden der Moschee, Kirche oder Synagoge, um die herum sich ihre Bewohner gruppierten. Durch diese religiösen Gebäude, von denen einige bis heute existieren, lassen sich viele Viertel auch historisch ungefähr verorten; ihre genauen Grenzen bleiben jedoch unpräzise, da sie für die Behörden nicht als Territorien sondern als Personenverbände interessant waren, denen kollektiv Steuern auferlegt wurden.⁹

Osmanische Steuerregister spiegeln bis ins 19. Jahrhundert hinein einerseits diese Idealvorstellung der in religiöse Gemeinschaften unterteilten Stadtgesellschaft wider, da die Verwaltungspraxis der Behörden selbst auf die zentrale Unterscheidung nach Religionszugehörigkeit aufbaute. Andererseits lassen sich anhand der Register auch die Grenzen einer solchen Sicht auf die urbane Wirklichkeit aufzeigen. Neben der Mehrheit der religiös homogenen Stadtviertel gab es gleichzeitig immer auch solche, in denen eine religiös gemischte Bevölkerung registriert war. Die Frage, wie die Einwohner verschiedener Religionen und Konfessionen in der Stadt verteilt waren, ob sie in relativ homogenen Vierteln um ihre Gotteshäuser siedelten oder verstreut und vermischt, hat für verschiedene Städte zu je unterschiedlichen Ergebnissen in verschiedenen Epo-

Projekt, https://cordis.europa.eu/project/rcn/202562_en.html (1.3.2018).

⁸ Eine interessante Ausnahme stellen die osmanischen Roma (*Kıpti*) dar. Vgl. Eyal Ginio, Neither Muslims nor Zimmis. The Gypsies (Roma) in the Ottoman State, in: *Romani Studies* 14:2, 2004, S. 117-144.

⁹ Grundsätzlich zur *mahalle* Cem Behar, A Neighborhood in Ottoman Istanbul. Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle, Albany 2003, S. 1-26; Özer Ergenç, Osmanlı Şehrindeki 'Mahalle'nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine, in: *Osmanlı Araştırmaları* 4, 1984, S. 69-78; Klaus Kreiser, Zur inneren Gliederung der osmanischen Stadt, in: *Vorträge des 18. Deutschen Orientalistentags Lübeck 1972, Wiesbaden 1974*, S. 198-212.

chen geführt.¹⁰ Einige Historiker haben Separation als Zeichen von Krisen gedeutet, in denen sich religiöse Gemeinschaften zum Selbstschutz auf sich selbst zurückzogen. Vermischung hingegen sei ein Zeichen von allgemeiner Sicherheit und Prosperität gewesen.¹¹

Darüber hinaus lassen sich Verzerrungseffekte einer Registrierungspraxis zeigen, deren vordringliche Aufgabe es war, einen administrativen Prozess zu organisieren und nicht die soziale Realität abzubilden. Eine Beschwerde der jüdischen Gemeinde Ankaras zu Anfang des 17. Jahrhunderts kann als Beispiel dienen: aus pragmatischen Gründen wurden die Gemeindemitglieder von den Behörden in einem Steuerregister zusammengefasst, obwohl sie tatsächlich verstreut in verschiedenen Vierteln lebten. Deshalb äußerten die Juden Ankaras Bedenken, zweimal steuerlich belangt zu werden, d.h. sowohl gemäß des zentralen Registers als auch in den Stadtvierteln, wo sie wohnten.¹² Andere Verzerrungen sind wahrscheinlich, wenn es zum Beispiel um Migration innerhalb der Stadt geht, die von Erhebungen, die nur in längeren Intervallen angefertigt wurden, nicht abgebildet werden konnte.

Als Reaktion auf solche Beschränkungen hat Marie-Carmen Smyrnelis vorgeschlagen, einen tieferen Einblick in die städtische Wirklichkeit des osmanischen Izmirs durch eine über die administrative hinausgehende Definition seiner Stadtviertel zu erlangen. In diesem Sinne soll ein Viertel als das Territorium einer sozialen und nicht notwendigerweise einer religiösen Gruppe verstanden werden. Solche sozialen Territorien seien flexibel, da sie zeitlich unterschiedlich genutzt werden können, was besonders bei den nachts frequentierten Vergnügungsvierteln deutlich wird. Aus einer anderen Perspektive kann die Stadt auch als sich überschneidende Netzwerke von Familien aufgefasst werden, die den städtischen Immobilienmarkt kontrollieren, was wiederum zu einer gänzlich anderen Sicht auf die Stadtgeographie führt.¹³

Das Beispiel Izmirs verweist auf eine Entwicklung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Siedlungsstruktur der osmanischen Metropolen zu-

¹⁰ Siehe z.B. die Aufsätze in Meropi Anasiasiadou-Dumont (Hrsg.), *Identités confessionnelles et espace urbain en terres d'islam*, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110, 2005.

¹¹ Suraiya Faruqi, *Crisis and Change, 1590-1699*, in: Halil İnalcık/Donald Quataert (Hrsg.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge 1994, S. 580; Marie-Carmen Smyrnelis, *Comment définir le quartier dans une ville ottomane plurielle*. Smyrne aux XVIII^e et XIX^e siècles, in: *Anatolia Moderna* 10, 2004, S. 141; Jean-Claude David, *L'espace des chrétiens à Alep: Ségrégation et mixité, stratégies communautaires (1750-1850)*, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 55:1, 1990, S. 150-170.

¹² Ergenç, *Osmalı Mahalle'nin İşlevleri*, S. 71.

¹³ Smyrnelis, *Comment définir le quartier*, S. 139-148.

sätzlich veränderte. Das rasante Bevölkerungswachstum der wirtschaftlich prosperierenden Hafenstädte machte Stadterweiterungen notwendig, die an europäische planerische Modelle angelehnt waren. Es kam es zu einer neuen Ausprägung religiöser Mischung, indem sich ein entstehendes Bürgertum aus wohlhabenden Juden und Christen zusammen mit Teilen der muslimischen Elite in den neuen Vierteln ansiedelte. Im Gegenzug sehen wir in vielen der traditionellen Wohnviertel erste Anzeichen einer sozialen Entmischung.¹⁴

In dieser zunehmend differenzierteren Sicht auf die Vielfalt in osmanischen Städten hat die neuere Forschung das soziale Zusammenleben direkt in den Blick genommen, um mehr als räumliche Nähe oder Separierung von Bewohnern in der Stadt feststellen zu können, die selbst noch nicht viel über die Qualität sozialer Beziehungen aussagen. Diese Forschung und die Konzepte, um das osmanische Stadtleben zu charakterisieren und die vielen unterschiedlichen empirischen Befunde einzuordnen, sollen im folgenden Abschnitt kurz vorgestellt werden.

Die soziale Praxis des Zusammenlebens

Die Untersuchung historischer Formen des Zusammenlebens wurde durch ein neues Interesse an Kultur- und Sozialgeschichte inspiriert und konnte bisher unbekannte Aspekte der alltäglichen Praxis städtischen Lebens zutage fördern. Besonders der Komplex von Kommunikation, öffentlichem Leben und Geselligkeit, der in der französischen Forschung unter dem Begriff der „sociabilités“, in der englischen als „conviviality“ zusammengefasst wurde, hat sich als fruchtbar erwiesen, ein sehr viel genaueres Bild der inneren Differenzierung osmanischer Stadtgesellschaften sichtbar zu machen.¹⁵ Diese Forschungsrichtung konnte genauer als zuvor den gesellschaftlichen Austausch zwischen Stadtbewohnern, die unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften angehörten, in den Blick nehmen: alltägliche Kommunikation über Sprachgrenzen hinweg, gegenseitige Besuche an Feiertagen, eine geteilte Alltagskultur, die sich in Musik und Küche ausdrückte etc. Als Ergebnis erscheint das osmanische städtische Leben als weniger abgeschottet, sondern im Gegenteil fluider als bisher angenommen.¹⁶

¹⁴ Arnaud, *Modernization*.

¹⁵ François Georgeon/Paul Dumont/Méropi Anastassiadou-Dumont (Hrsg.), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)*, Paris 1997; Ulrike Freitag, 'Cosmopolitanism' and 'Conviviality'? Some conceptual considerations concerning the late Ottoman Empire, in: *European Journal of Cultural Studies* 17:4, 2014, S. 375–391.

¹⁶ Georgeon, *Vivre*. S. 11.

Zu den klassischen Themen einer Geschichte des sozialen Zusammenlebens gehört auch die Frage nach der Begegnung verschiedener Einwohner im öffentlichen Raum. Eine klassische Institution war das Kaffeehaus (*kahvehane*), das im gesamten Osmanischen Reich die verschiedenen städtischen Bevölkerungsgruppen und -schichten integrierte.¹⁷ Obwohl die meisten Kaffeehäuser von Muslimen betrieben wurden, wenigstens in Istanbul, wo es darüber seit Ende des 18. Jahrhundert Daten gibt, war das Publikum in vielen Fällen religiös gemischt. Kaffeehäuser waren neben Bädern (sg. *hamam*) die wichtigsten Orte, an denen das öffentliche Leben der Wohnviertel osmanischer Städte stattfand. Sie waren multifunktionale Orte, die der Unterhaltung, Entspannung und dem privaten Gespräch unter Nachbarn dienten, an denen die männlichen Gäste aber auch lokale öffentliche Angelegenheiten und Politik im Allgemeinen diskutieren konnten. Andere Kaffeehäuser in den Basaren, den zentralen Geschäftsvierteln osmanischer Städte, waren eng mit dem städtischen Wirtschaftsleben verflochten. Sie waren auf bestimmte Berufsgruppen spezialisiert oder Treffpunkte für Arbeitsmigranten oder Händler aus bestimmten Regionen des Reiches.

Städtische Wirtschaft und Migration sind zwei weitere Bereiche, in denen neue Untersuchungen auf die soziale Praxis des Zusammenlebens verschiedener sozialer und religiöser Gruppen fokussiert haben. Der Basar war auch schon in älteren Untersuchungen sowohl als der Ort des Austauschs zwischen Stadt und Umland als auch zwischen muslimischen, christlichen und jüdischen Handwerkern und Händlern innerhalb der Stadt erkannt worden. Aber auch hier beinhaltete das Zusammenleben weit mehr als nur gemeinsame Geschäfte, sondern setzte sich in den wirtschaftlichen Institutionen, den Gilden, fort, die Mitglieder verschiedener religiöser Zugehörigkeit hatten. Auch eine klare Aufteilung verschiedener Branchen auf die religiösen Gruppen hat es entgegen früherer Vorstellungen in osmanischen Städten nicht gegeben.¹⁸

Migranten gehörten zu den wichtigen Gruppen, die die soziale und religiöse Vielfalt osmanischer Städte ausmachten. In einer außergewöhnlichen Mikrostudie eines Stadtviertels in Istanbul hat Cem Behar u.a. eine distinkte Gruppe der Bewohner dieses Viertels, nämlich muslimische Einwanderer einer be-

¹⁷ Cengiz Kırılı, *Coffeehouses: Leisure and Sociability in Ottoman Istanbul*, in: Peter Borsay/Jan Hein Furnée (Hrsg.), *Leisure Cultures in Urban Europe, c.1700–1870*, Manchester 2016, S. 161–182; Alan Mikhail, *The Heart's Desire. Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House*, in: Dana Sajdi (Hrsg.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee. Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London 2007, S. 133–170; Hélène Desmet-Grégoire/François Georgeon (Hrsg.), *Cafés d'Orient revisités*, Paris 1997.

¹⁸ Suraiya Faruqi, *Artisans of Empire. Crafts and Craftspeople Under the Ottomans*, London 2014, S. 19–20; Cengiz Kırılı, *A Profile on the Labor Force in Early Nineteenth-Century Istanbul*, in: *International Labor and Working-Class History* 60, 2001, S. 125–140.

stimmten Region Ostanatoliens, in den Blick genommen. Wichtig für ihre Integration waren Klientelbeziehungen zu etablierten Stadtbürgern aber noch mehr ihre Stellung im lokalen Arbeitsmarkt als wandernde Obst- und Gemüsehändler.¹⁹ Kettenmigration, die viele dieser Migranten in die osmanischen Metropolen brachte, und auch die Institution der temporären Arbeitsmigration junger Männer, bei dem verschiedene Gruppen aus ländlichen Regionen des Reiches, z.B. Albaner, Bulgaren, Kurden oder Armenier, bestimmte Nischen im städtischen Wirtschaftsleben besetzten, war für das wirtschaftliche Funktionieren osmanischer Städte unerlässlich. Im Fall der Armenier, die im 19. Jahrhundert aus Ostanatolien nach Istanbul einwanderten, konnte die regionale Herkunft eine Brücke zu muslimisch-kurdischen Einwanderern aus denselben Regionen sein. Es zeigt sich, dass die auf administrativem Gebiet so wichtige Unterscheidung der religiösen Zugehörigkeiten in der sozialen Praxis des Miteinanders eine zweitrangige Rolle spielen konnte und von einer gemeinsamen sozialen Identität überlagert wurde. Die prekäre wirtschaftliche Situation dieser Arbeitsmigranten und ihr rechtlicher Status als Fremde in der Stadt dürften zur Formierung dieser Identität beigetragen haben.²⁰

Im Rahmen der Erforschung des urbanen Zusammenlebens hat eine Gruppe von Arbeiten den Begriff „Kosmopolitismus“ zur Kennzeichnung des städtischen Lebens im Osmanischen Reich zur Debatte gestellt. Trotz seiner oft widersprüchlichen Verwendung scheint ein großer Konsens darüber zu bestehen, dass mit diesem Begriff mehr als die bloße Koexistenz verschiedener religiöser, ethnischer oder kultureller Gruppen gemeint sein soll.²¹ Historiker haben seine Reichweite vor allem für die großen Hafenstädte im Osmanischen Reich wie Saloniki, Izmir, Beirut und Alexandria im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ausgelotet.²² In diesen Hafenstädten habe es, so die Position, die mehr oder we-

¹⁹ Vgl. Behar, *Neighborhood*, S. 95-129.

²⁰ Florian Riedler, *The Role of Labour Migrants in the Urban Economy and Governance of Nineteenth-Century Istanbul*, in: Ulrike Freitag/Nora Lafi (Hrsg.), *Urban Governance Under the Ottomans. Between Cosmopolitanism and Conflict*, London 2014, S. 145-158; Ders., *Hagop Mintzuri and the Cosmopolitan Memory of Istanbul*, European University Institute, RSCAS Working Paper, 2009, <http://cadmus.eui.eu/handle/1814/10913> (30.05.2018).

²¹ Zur Begriffsbestimmung vgl. Malte Fuhrmann, *Meeresanrainer – Weltbürger? Zum Verhältnis von hafenstädtischer Gesellschaft und Kosmopolitismus*, in: *Comparativ* 17:2, 2007, S. 14-17; Sami Zubaida, *Cosmopolitanism and the Middle East*, in: Roel Meijer (Hrsg.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Richmond 1999, S. 15-33; Stéphane Yerasimos, *Cosmopolitanism. Assumed Alienation*, in: Meije, *Cosmopolitanism*, S. 35-39.

²² Für einen Überblick über die weitläufige Literatur vgl. Henk Driessen, *Mediterranean Port Cities. Cosmopolitanism Reconsidered*, in: *History and Anthropology* 16:1, 2005, S. 129-141; Çağlar Keyder, *Port-cities in the Belle Epoque*, in: Biray Kolluoğlu/Meltem Tok-

niger vorsichtig eingenommen wird, eine besondere Art des Zusammenlebens gegeben, das sich insbesondere durch die Überschreitung kultureller Grenzen ausgezeichnet habe. Das Besondere im Unterschied zu anderen osmanischen Städten sei die Aneignung der europäischen Kultur der *belle époque* gewesen und den neuen Formen der Geselligkeit wie Theatern, Clubs oder Freimaurerlogen, die in Hafenstädten über Handel und Verkehr und die europäischen vor Ort lebenden Diasporen in hohem Maße verfügbar waren. Besonders die Teilnahme der Eliten an dieser neuen Kultur und ihre politische Kooperation zum Wohle ihrer Stadt sind als das eigentliche kosmopolitische Element ausgemacht worden.

Viele Kritiker haben auf die sehr geringe soziale Reichweite eines solchen Verständnisses von Kosmopolitismus hingewiesen und die Tatsache unterstrichen, dass er nur vor dem Hintergrund der britischen wirtschaftlichen Hegemonie im östlichen Mittelmeer oder eines direkten europäischen Kolonialismus funktioniert habe.²³ An diese Kritik haben sich einerseits Arbeiten angeschlossen, die die Frage nach einem Kosmopolitismus der Unterschichten oder auch der Möglichkeit von Kosmopolitismus auf dem Lande untersucht haben.²⁴ Eine andere Gruppe von Arbeiten hat sich, über die direkte Frage nach dem Verhältnis von Kolonialismus und Kosmopolitismus hinaus, den politischen Rahmenbedingungen des sozialen Zusammenlebens im Allgemeinen gewidmet. Weder die Elitengeselligkeit noch die verschiedenen Formen städtischen Zusammenlebens waren voraussetzungslos, sondern eingebettet in eine bestimmte städtische Politik, die Ausdruck einer politischen Kultur war und unter dem Stichwort „urban governance“²⁵ untersucht wurde. Diese Forschungsrichtung soll im folgenden Abschnitt kurz vorgestellt werden.

Urban governance

Dass jede größere osmanische Stadt einen von Istanbul ernannten Gouverneur hatte, der bei der Verwaltung vom ebenfalls von der Zentrale ernannten Richter des lokalen Schariagerichts (*kadi*) unterstützt wurde, passte zur ursprüngli-

söz (Hrsg.), *Cities of the Mediterranean. From the Ottomans to the Present Day*, London 2010, S. 14-22; Freitag, *Conviviality*.

²³ Fuhrmann, Meeresanrainer, S. 21-23. Zubaida, *Cosmopolitanism*, S. 25-26.

²⁴ Edhem Eldem, *The Undesirables of Smyrna, 1926*, in: *Mediterranean Historical Review* 24:2, 2009, S. 223-227. Malte Fuhrmann, *Down and Out on the Quays of Izmir: 'European' Musicians, Innkeepers, and Prostitutes in the Ottoman Port-cities*, in: *Mediterranean Historical Review* 24:2, 2009, S. 169-185. Zur Frage eines ruralen Kosmopolitismus vgl. Riedler, Hagop Mintzuri.

²⁵ Ulrike Freitag/Nora Lafi, *Introduction: Cosmopolitanism and Conflict: Changes and Challenges in Ottoman Urban Governance*, in: Dies., *Urban Governance*, S. 1-17.

chen Annahme einer fehlenden städtischen Autonomie in der islamischen Welt. Dagegen haben Arbeiten, die sich zuerst auf arabische Städte im Osmanischen Reich gerichtet und dann auch andere Gebiete miteingeschlossen haben, gezeigt, dass auch osmanische Städte nur mithilfe einer lokalen Elite regiert werden konnten. Diese Elite, die sich aus Steuerpächtern, religiösen Gelehrten oder auch Kaufleuten zusammensetzte, hat Albert Hourani in einem klassischen Aufsatz als „städtische Notabeln“ bezeichnet, die besonders in den Städten Syriens als Vermittler zwischen Zentrale und lokaler Bevölkerung auftraten.²⁶ Sie bildeten vor allem im 18. und frühen 19. Jahrhundert mit wechselnden Graden an Unabhängigkeit und Institutionalisierung veritable Stadtregierungen, die in normalen Zeiten den Großteil der städtischen Politik und Verwaltung abwickelten und die Stadt als Einheit nach außen vertraten. Auch auf dem Balkan, zum Beispiel in Bosnien, kennen wir in der Frühen Neuzeit Fälle von ausgeprägter städtischer Autonomie.²⁷

In vielen Städten wurde diese Elite durch Vertreter anderer städtischer Gruppen, wie beispielsweise den Janitscharen oder den in Gilden organisierten Handwerkern, ergänzt. Unter diesen Bedingungen war städtische Politik ein ständiger Abgleich zwischen den Interessen dieser Gruppen untereinander und mit dem Zentralstaat in Istanbul, zu dessen *ultima ratio* auch Gewalt gehörte. Vor dem Hintergrund dieser politischen Kultur hat Christopher R. Friedrichs zurecht auf die grundsätzliche Ähnlichkeit aller frühneuzeitlichen Städte in Europa und Asien hingewiesen.²⁸

Eine so definierte politische Kultur gab der administrativen Neuordnung osmanischer Städte wichtige Impulse, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Zentralstaat Munizipalverwaltungen eingeführt wurden. In vielen Städten wechselten alte Eliten nahtlos in neue Ämter und übernahmen die neu

²⁶ Albert Hourani, *Ottoman Reform and the Politics of Notables*, in: William R. Polk/Richard L. Chambers (Hrsg.), *Beginnings of Modernization in the Middle East. The Nineteenth Century*, Chicago 1968, S. 41–68. Zu vergleichbaren Phänomenen auf dem Balkan und in Anatolien vgl. Christoph K. Neumann, *Ottoman Provincial Towns in the Eighteenth to the Nineteenth Centuries*, in: Jens Hanssen/Thomas Philipp/Stefan Weber (Hrsg.), *The Empire in the City. Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Beirut/Würzburg 2002, S. 131–144.

²⁷ Muhamed Hadžijahić, *Die privilegierten Städte zur Zeit des osmanischen Feudalismus. Mit besonderer Berücksichtigung der Privilegien der Stadt Sarajevo*, in: *Südost-Forschungen* 20, 1961, S. 130–58.

²⁸ Christopher R. Friedrichs, *What Made the Eurasian City Work? Urban Political Cultures in Early Modern Europe and Asia*, in: Glenn Clark/Judith Owens/Greg T. Smith (Hrsg.), *City Limits: Perspectives on the Historical European City*, Montreal 2010, S. 29–64.

eingeführten Formen des neuen administrativen Systems, in dem nun der Interessenabgleich organisiert wurde.²⁹

Ein wichtiger Aspekt osmanischer Regierungspraxis war der Interessenausgleich verschiedener religiöser Gruppen. Das Verhältnis des osmanischen Staates zu seinen nicht-muslimischen Untertanen ist allgemein mit dem Begriff der Toleranz verstanden als Nichteinmischung aber auch als symbolische Unterordnung unter die Suprematie des Islams beschrieben worden.³⁰ Der osmanische Staat gestand den Christen und Juden nicht nur Glaubensfreiheit zu, sondern erkannte sie als Gemeinschaften an, mit denen er zur Aufrechterhaltung des inneren Friedens zusammenarbeitete. Das ist es, was man vereinfachend als *millet*-System bezeichnet hat: die Vorstellung, dass die drei großen nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften (sg. *millet* von osmanisch Gruppe, Nation), die orthodoxen Christen, die gregorianischen Armenier und die Juden, als unabhängige Personenverbände im osmanischen Staat ihre inneren Angelegenheiten weitgehend selbst regelten. Die Kritik hat sich gegen die Annahme eines systematischen Charakters und gegen den tatsächlichen Grad der Organisation und Institutionalisierung dieser Religionsgemeinschaften vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerichtet.³¹ Am weitesten war eine solche Institutionalisierung bei den orthodoxen Christen fortgeschritten, die mit dem Patriarchat von Konstantinopel über eine Organisation verfügten, die seit dem 15. Jahrhunderte wichtige Aufgaben im osmanischen Staat wahrnahm, beispielsweise in der Steuerverwaltung. Aber auch in diesem Fall waren bis ins 19. Jahrhundert lokale religiöse Gemeinschaften und ihre Eliten die wichtigeren Vermittlungsinstanzen zwischen christlichen Untertanen und dem osmanischen Staat, sowie Vertreter lokaler Interessen auf der Ebene städtischer Politik. Als solche konnten sie keinen Alleinvertretungsanspruch über die Gläubigen der jeweiligen religiösen Gemeinschaften beanspruchen, die gleichzeitig immer auch Mitglieder anderer Interessengruppen wie beispielsweise der Gilden sein konnten,

²⁹ Nora Lafi, *Mediterranean Connections. The Circulation of Municipal Knowledge and Practices during the Ottoman Reforms, c.1830–1910*, in: Pierre-Yves Saunier/Shane Ewen (Hrsg.), *Another Global City. Historical Explorations into the Transnational Municipal Moment, 1850–2000*, New York 2008, S. 35–50.

³⁰ Karen Barkey, *Islam and Toleration. Studying the Ottoman Imperial Model*, in: *International Journal of Politics, Culture, and Society* 19:1-2, 2007, S. 5-19; Robert M. Hayden, *Antagonistic Tolerance*, in: *Current Anthropology* 43:2, 2002, S. 205-231.

³¹ Vjeran Kursar, *Non-Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory*, in: Maria Bramova/Plamen Mitev/Ivan Parvev (Hrsg.), *Power and Influence in South-Eastern Europe: 16th - 19th Century*, Münster 2013, S. 97-108; Tom Papademetriou, *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015, S. 19-62.

oder Institutionen wie die Schariagerichte benutzen, wenn sie sich davon individuelle Vorteile versprochen.³²

Innerhalb dieser politischen Kultur und Regierungspraxis konnten nicht-muslimische Gemeinschaften schwere Nachteile erleiden, besonders was den Besitz von Gotteshäusern, sowie Land und Vermögen betraf. Bis ins 18. Jahrhundert wurden im Osmanischen Reich Kirchen in Moscheen umgewandelt. Nie stand jedoch das Existenzrecht dieser Gemeinschaften an sich und noch weniger das seiner individuellen Mitglieder in Frage. Dies war auch nicht der Fall, als während des 19. Jahrhunderts die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit zusehends mit sozialen oder nationalistischen Gegensätzen vermengt wurde. Beispiele sind die Unruhen in Aleppo von 1850 als im Zuge von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen dem osmanischen Gouverneur und einer politischen Faktion auch Kirchen und Häuser christlicher Stadtbewohner geplündert wurden und das Massaker an Christen in Damaskus 1860. In beiden Fällen wurden Christen zu Opfern, da sie als Nutznießer der wirtschaftlichen Anbindung der Region an Europa gesehen wurden.³³

Einen ähnlichen Hintergrund hatten die Pogrome gegen Armenier in den Kleinstädten Anatoliens zu Beginn der 1890er Jahre, die dieses Mal von der Zentralregierung selbst wenn nicht organisiert so doch geduldet worden waren. Hinsichtlich des Ausgreifens dieser Pogrome auf Istanbul 1895 und 1896 vermengen sich wirtschaftliche mit politischen Deutungen. Hauptziel waren nicht so sehr die alteingesessene armenische Gemeinschaft, sondern die in der Stadt ansässigen Wanderarbeiter. An ihnen sollte auch in Hinblick auf die vorangegangenen Attentate armenischer Terroristen ein Exempel statuiert werden. Die Gewalt durch einen Mob setzte die Regierung in den folgenden Jahren durch eine gezielte Ausweisung dieser armenischen Migranten fort.³⁴

In der Kriegsdekade zwischen 1912 und 1922 zerbrach die Regulierung des Zusammenlebens religiöser Gruppen endgültig, die sich schon vorher zusehends separiert und in nationale Gruppen verwandelt hatten. Die Folgen waren Genozid, Vertreibungen und Auswanderungsdruck, die besonders die post-osmanischen Städte in den zwischen den Nationalstaaten Türkei, Griechenland

³² Dieses Phänomen und die Kadiamtsregister gehören zu den ergiebigsten Quellen gerade für die Untersuchung der sozialen Praxis. Vgl. Eyal Ginio, *Musulmans et non musulmans dans la Salonique ottomane (xviii^e siècle). L'affrontement sur les espaces et les lignes de démarcation*, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 107-110, 2005, S. 405-416.

³³ Feras Krimsti, *Die Unruhen von 1850 in Aleppo. Gewalt im urbanen Raum*, Berlin 2014.

³⁴ Florian Riedler, *The City as a Stage for a Violent Spectacle. The Massacres of Armenians in Istanbul, 1895-96*, in: Ulrike Freitag et al. (Hrsg.), *Urban Violence in the Middle East. Changing Cityscapes in the Transition from Empire to Nation State*, New York 2015, S. 164-178.

und Armenien umstrittenen Gebieten zu einem bisher nicht gekannten Grade homogenisierten. Langsamer aber mit demselben Ergebnis verlief der Prozess der Homogenisierung in solchen Teilen des Reiches, die zu Kolonien oder Mandatsgebieten wurden, und in der alten Hauptstadt Istanbul, die nach dem Ersten Weltkrieg einen besonderen rechtlichen Status bekam.³⁵

Zusammenfassung: Moderne Überlagerung endogener Vielfalt

Seit sich die Forschung vom Paradigma der „islamischen Stadt“ gelöst hat, hat sie das Bild von der Vielfalt in osmanischen Städten erheblich differenziert und neu bewertet. Ein wichtiger Aspekt dieser Vielfalt waren die unterschiedlichen religiösen Gruppen, die nicht nur für europäische Reisende der Vergangenheit zu den auffälligsten Merkmalen osmanischer Städte gehörten, sondern auch angesichts gegenwärtiger Diskussionen von Interesse sind. Dabei spricht viel dafür, die religiösen Gemeinschaften bis ins 19. Jahrhundert als Teil der sozialen Vielfalt im urbanen Raum zu begreifen. Die Arbeiten zum sozialen Zusammenleben und zur politischen Kultur haben die vielfältigen Überlappungen zwischen den Einwohnergruppen osmanischer Städte demonstriert.

Konstellationen von urbaner Diversität waren nicht nur von Stadt zu Stadt und von Region zu Region unterschiedlich, sie waren auch einer historischen Entwicklung unterworfen. Der Modernisierungsprozess, der im 19. Jahrhundert und besonders in seiner zweiten Hälfte begonnen hatte, die größeren osmanischen Städte zu erfassen, hatte grundlegende Auswirkungen auf die etablierten Formen von Vielfalt. Ein Großteil des städtischen Bevölkerungswachstums ging auf Migration zurück, die aufgrund des Wirtschaftsaufschwungs und neuer Transportinfrastrukturen stark anstieg. Migranten aus den ländlichen Teilen des Reiches bewegten sich in Migrationsströmen die zum Teil schon seit Jahrhunderten etabliert waren, während Einwanderer aus Europa, die das gesamte soziale Spektrum vom reichen Kaufmann bis zum Arbeiter abdeckten, in vielen Städten des Reiches zum ersten Mal ansässig wurden.³⁶

Die altbekannten Formen von Kommunikation und Geselligkeit der multi-kulturellen Stadtgesellschaften im Osmanischen Reich bekamen neue Impulse von Seiten europäischer Kultur, die besonders in den Hafenstädten und der Hauptstadt Istanbul zu einem festen Bestandteil des städtischen Lebens wurden. Theater, Cafés, Parks und Promenaden wurden zu neuen Orten einer Elitengeselligkeit und durch andere, die den städtischen Unterschichten vorbehalten waren, ergänzt. Während es scheint, dass an diesen Orten religiöse Grenzen durchlässiger, soziale hingegen betont wurden, begannen sich auch

³⁵ Lafi/Riedler, Post-osmanische Phantome.

³⁶ Vgl. Beispiele aus Ulrike Freitag et al., *The City*.

solche Öffentlichkeiten zu formieren, die bewusst auf der religiös-sprachlichen Unterscheidung beruhten. Vereine und Organisationen, welche die Wohlfahrt und die Expansion von Schulbildung innerhalb der griechischen, armenischen oder jüdischen Gemeinde zum Ziel hatten, verbreiteten sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Diese neu formierten religiösen Gemeinschaften waren in ein politisches System eingebunden, in dem sie immer mehr als nationale Minderheiten fungierten, was vielen Formen lokaler Konfliktbewältigung auf städtischer Ebene endgültig ein Ende bereitete.