

DER UMGANG MIT MINDERHEITEN IM OSMANISCHEN REICH¹

I. Einleitung

Das Milletsystem konnte im Osmanischen Reich den relativen inneren Frieden zwischen den unterschiedlichen Religionen und Ethnien in einem Staat, der sich Jahrhunderte lang über drei Kontinente hin erstreckte, aufrechterhalten. Die Tatsache, dass sich nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches der Nahe Osten zu einem Pulverfaß entwickelt hat, wo religiöse und ethnische Konflikte als primäre Ursachen für diesen Konfliktherd genannt werden, lässt diese historische Leistung deutlich hervortreten.

Im vorliegenden Artikel wird das Milletsystem in seinen Grundzügen erläutert und vorgestellt, wobei die Beispiele schwerpunktmäßig aus dem Zeitraum vom 15. bis zum 18. Jh. zusammengetragen wurden. Bei dieser Untersuchung kommt es mir darauf an, die vielfältigen Gestaltungsmöglichkeiten der rechtlichen Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Glaubenszugehörigkeiten aufzuzeigen, die in zeitlicher und örtlicher Hinsicht permanent zu einem Zusammenleben gezwungen sind. Daher sind nichtmuslimische Einreisende aus dem Ausland mit befristetem Aufenthalt im Osmanischen Reich von der Erörterung des Themas ausgeschlossen. Hierfür wurden die umstrittenen Kapitulationsverträge zwischen diversen europäischen Staaten und der Hohen Pforte in Istanbul geschlossen.²

Wegen des Artikelumfangs und der zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema³ konnte für diesen Beitrag nur ein kleiner Teil der publizierten Sekundärliteratur bearbeitet und verwendet werden. Vor allem in der Türkei wurden in letzter Zeit aufgrund der 700. Jahresfeier der Gründung des

-
- 1 Der Inhalt dieses Beitrags wurde bereits zuvor bei der GMSG-Tagung im Januar 2002 an der Universität in Kassel und im März 2004 im Institut für Menschenrechte in Berlin vorgestellt.
 - 2 M. Hartmann, „Die Islamisch-Fränkischen Staatsverträge“, in: Zeitschrift für Politik 1918, S. 1-64.
 - 3 B. Eryilmaz, *Osmanlı devletinde gayri-müslim tebaanın yönetimi*, Istanbul 1996, S. 9. Er verweist allerdings auf begrenzte Arbeiten hinsichtlich der Minderheiten im Osmanischen Reich; Ebenso Y. Ercan, „Osmanlı devletinde müslüman olmayan topluluklar (millet sistemi)“, in: *Osmanlı Ansiklopedisi*, OA, Bd. 4, S. 197.

Osmanischen Staates unterschiedliche Studien veröffentlicht. Daneben befassen sich auch westliche Historiker und Islamwissenschaftler, wie jene, deren Vorfahren unter den Osmanen lebten, also insbesondere Araber, Israelis und Südosteuropäer intensiv mit dem Milletsystem. Aktuelle Brisanz erhielt das Thema in der Türkei jedoch erst Mitte der 90er Jahre durch die islamistische Refah Partei. Die auch als *Milli Görüş*-Bewegung bekannte Partei dachte zumindest mittels ihr nahestehender islamistischer Intellektueller ernsthaft darüber nach, als alternatives politisches Modell für die kemalistische Türkei das Milletsystem einzuführen.⁴ Diese und andere Maßnahmen der Regierung führten zu weiteren kontroversen Debatten, zur politischen Entmachtung des Ministerpräsidenten Erbakan und endlich zur Schließung der Partei durch das türkische Verfassungsgericht.⁵

Ob und inwieweit den Dhimmis (so der islamrechtliche Begriff für die anerkannten religiösen Minderheiten) im Osmanischen Reich Bürgerrechte bzw. Freiheiten als Angehörige von Millets zugestanden wurden, bleibt wegen der letztlich normativen Beurteilung recht umstritten.⁶ Der Grundfehler besteht bei diesen verschiedenen Bewertungen meistens in der mangelnden Berücksichtigung der unterschiedlichen Perspektiven. Diejenigen, die die Dhimmirechte mit den gegenwärtig auf der Welt bestehenden Minderheitenrechten vergleichen, werden erstere zwangsläufig für unzureichend erklären, wobei sie hierbei – wahrscheinlich unbewußt – die Existenz von zeit- und ortsübergreifenden Maßstäben der Rechtssetzung voraussetzen. Entscheidend ist jedoch eine relative und historische Betrachtung dieser zugebilligten Rechte. Nur der direkte Vergleich mit den zeitlich parallel liegenden, religiösen Minderheiten wird die Toleranz der Osmanen bestätigen oder widerlegen können.⁷ Denn um zu einer gerechten Bewer-

4 Von hohen Parteifunktionären wurde dies offiziell immer bestritten. Dennoch bildete dies eines der wichtigsten Gründe für das Parteiverbotsurteil des Verfassungsgerichts.

5 C. Kafadar, „Osmanlıda din-devlet ilişkisi“, in: V. Akyüz, Osmanlıda din-devlet ilişkileri, Istanbul 1999, S. 120-121; M. İslamoğlu, İsrailoğullarından Ümmeti Muhammede Yahudileşme temayülü, Istanbul 1998, S. 136ff; G. Seufert, Politischer Islam in der Türkei Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Stuttgart 1997, S. 443ff. Vgl. für ähnliche Forderungen in Ägypten durch die Muslimbruderschaft A.T. Khoury, „Christen in Ländern des Islams“, in: KAS/Ausl.Info 09/97, S. 5.

6 Vgl. für aktuelle Situation der Christen in der Türkei nur G. Duncker, „Christen in der Türkei wie Fische auf dem Trockenen“, in: FAZ vom 14.12.2001, S. 14.

7 Daneben sollte auch die Beziehung der Nichtmuslime und ihrer Führer innerhalb des Osmanischen Reiches analysiert werden. E. Arnold, Turkey in Europe, London 1900, S. 216; R. Anhegger, „Ein Christ und zwei Armenier. Christen im Osmanischen Reich, Unter- und Gegeneinander“, in: WZKM 1986 (76), S. 19-33, insb. S. 25ff.

tung in dieser Frage zu gelangen, muß Gleiches mit Gleichem in Verbindung gesetzt werden. Falls sich die Historiker über diese Bewertungsgrundlage einigen können, wird eine normative Beurteilung wohl auch zugunsten des Osmanischen Milletsystems ausfallen.⁸ Dennoch aufgrund des politischen Islamismus, der sich teilweise auf das Milletsystem beruft bzw. stützt und diese als eine reale Alternative zum gegenwärtig in der Türkei bestehenden laizistischen System ansieht, fällt die Beurteilung oft auch sehr emotional und politisch aus.

II. Grundlagen der Minderheitenrechtsstellung im islamischen Fiqh

Da das Osmanische Reich sein Handeln zumindest formell aus dem islamischen Rechtssystem ableitete, wurde die Beziehung zu Nichtmuslimen prinzipiell auf der Grundlage der Scharia geregelt. Der Prophet hatte erst nach der Auswanderung nach Medina einen Staat im weltlichen Sinne aufgebaut. Den Großteil der Bevölkerung dieses Stadtstaates bildeten damals allerdings Polytheisten und Juden. Obwohl die Muslime unter der Führung des Propheten die politische Macht besaßen, waren sie zahlenmäßig in der Minderheit.⁹ Dennoch ergab sich für die muslimische Gemeinde nun zum ersten Mal das Problem, wie mit *unterlegenen, potenziellen politischen Gegnern und religiösen Ungläubigen* umzugehen war.

-
- 8 Parallel zum hier dargestellten Zeitraum fand im 16.-17. Jh. eine regelrechte Verfolgung religiöser Minderheiten in Europa statt. Als Musterbeispiel kann hierfür das ehemals muslimische Spanien aufgezeigt werden. Vgl. für die Verbrennung tausender Muslime und Juden nur M.S. Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Jerusalem 1981, S. 127. Selbst für innerchristliche Minderheiten galten nur die Vertragsbedingungen des „Augsburger Religionsfriedens“, in der den Gläubigen bei abweichender Religionszugehörigkeit lediglich das Recht zur Auswanderung gewährt wurde. Selbst moderne Staaten wie Australien und Neuseeland hatten in einem anderen Zusammenhang bis vor kurzem ernst gemeinte Einwände gegen den Minderheitenschutz erhoben: Die Hervorhebung der Minderheitenrechte erschwere die Assimilierung der Urbevölkerung. Deswegen sei die Assimilierungspolitik das legitime Ziel aller Nationalstaaten. H.J. Heintze, „Rechtliche oder politische Absicherung von Minderheitenrechten? Eine Einführung in die Thematik“, in: ders., *Moderner Minderheitenschutz: Rechtliche oder politische Absicherung?*, Bonn 1998, S. 15 m.w.N., S. 18-20. Siehe hierzu auch den Beitrag von H. Bielefeldt in diesem Sammelband.
- 9 Al-Buhari, al-Gamiu's Sahih, Istanbul 1992, Jihad 181 ca. 1500 Muslime in Medina; Muhammed Hamidullah, „Medinede kurulan ilk İslam devletinin esas teşkilat yapısı ve Hz. Peygamberin vazettiği yeryüzündeki ilk yazılı anayasa“, hg. von V. Akyüz, *İslam anayasa hukuku*, Istanbul 1995 S. 95, ca. 10.000 Nichtmuslime in Medina.

Im Gegensatz zum Christentum erschöpfte sich die Tätigkeit des Propheten nämlich nicht in der Ermahnung und Einladung zum abstrakten Glauben, sondern erstreckte sich gerade auch in Medina auf die politische Führung seiner Gemeinde. Folglich war er Staatsmann und Gottesmann in einer Person. Vor diesem Hintergrund hatte die konkrete Praxis des Propheten einen für die künftigen muslimischen Generationen maßgebenden und paradigmatischen Charakter.

Die medinensischen Bewohner bzw. Stämme wurden vom Propheten durch einen „Gesellschaftsvertrag“ in Glaubenseinheiten zusammengefaßt. Jedes Individuum wurde nach seiner Glaubenszugehörigkeit in eine Umma (unter den Osmanen „Millet“ genannt) zugeteilt. In diesem Vertrag wurden nur grundlegende Probleme der Stadt, wie verteidigungs- und finanzpolitische Themen abgehandelt. Als höchste politische wie auch rechtliche Autorität wurde von allen Stämmen die Person des Propheten akzeptiert. Dafür konnten die einzelnen religiösen Kommunen weitgehende Autonomie für sich beanspruchen. Insbesondere die in dieser Zeit völlig untypische Religionsfreiheit wurde ihnen in Grundzügen eingeräumt.¹⁰ Der islamistische Gegenwartsbezug zum Medinavertrag wird neuerdings in einem Leitartikel einer seriösen Zeitung folgendermaßen hergestellt:

„Islamische ‚Veränderer‘ hingegen oder ‚Revolutionäre‘ haben die Neigung, sich jene als perfekt vorgestellte Gemeinschaft des Propheten Mohammed in Medina zum Vorbild zu nehmen. Dahin ist Rückkehr. Sie war ein Staatswesen, in dem die profane Ordnung fugenlos religiös begründet wurde – durch eine Offenbarung, die als direktes Gotteswort nichts anderes als Gehorsam erheischte und eine grundsätzliche Veränderung bis heute eigentlich ausschließt.“¹¹

Auf diese Rechtsordnung hinweisend hieß es bereits zuvor in derselben Zeitung: „Da gibt es etwas, was seit 1400 Jahren stillsteht.“¹²

Zu einem späteren Zeitpunkt konnten die Freiheiten der Nichtmuslime in der islamischen Rechtsentwicklung aus kriegspolitischen Gründen weitgehend eingeschränkt werden. Jeder Nichtmuslim, der dauerhaft in einem islamischen Staat lebte, wurde als ein Dhimmi mit besonderen Rechten und Pflichten bewertet.¹³ Durch den Dhimmavertrag wurde demnach

10 Sicherlich stimmt es, wenn die Bekenntnisse zahlreicher Muslime vor dem Hintergrund des Dhimmirechts „als Fremdkörper“ im Gesamtkonzept der Allgemeinen Menschenrechte empfunden werden. Diese können bei Relativierung dieser Rechtstradition jedoch wesentlich entkräftet werden. Vgl. für unbegründete theologische Kritik L. Wehr, „Eher Zweifel am menschlichen Islam“, in: FAZ vom 19.12.2002, S. 38.

11 W.G. Lerch, „Ohnmächtig und leistungsarm“, in: FAZ vom 21.12.2002, S. 1.

12 FAZ vom 29.9.2001, S. 5.

13 G. Schöller, Gemeindeordnung von Medina, Augsburg 1985; Ibn Ishaq, Das Leben des Propheten, übers. Von G. Rotter, Kandern 1993, S. 113ff; Die Existenz von Nichtmuslimen im islamischen Staat wird von einigen auf das Institut des „Aman“ zurückgeführt. Vgl. H. Scheel, Die staatsrechtliche Stel-

die politische Zugehörigkeit eines nichtmuslimischen Menschen zum (islamischen) Staat dokumentiert.¹⁴ An dieser Stelle müßte herausgearbeitet werden, wen die Scharia als Dhimmi bezeichnet und wie jemand in den Status eines Dhimmis gelangt. Hierfür gibt es eine Reihe von Möglichkeiten einige Optionen seien hier aufgezählt:

- Das von Muslimen belagerte externe Gebiet ergibt sich durch Vertragsschluß.
- Das von Muslimen belagerte Gebiet wird durch Krieg erobert.
- Ein Nichtmuslim, der vom Dar al-Harb („Haus des Krieges“) zum Dar al-Islam („Haus des Islams“) mit ständigem Hauptsitz auswandert.
- Ein eingereister Nichtmuslim (Musta'man), der länger als ein Jahr im Dar al-Islam verbleibt.
- Ein eingereister Nichtmuslim, der im Dar al-Islam Immobilien kauft und dafür Steuern entrichtet.
- Eine Nichtmuslimin, die einen Mann aus dem Dar al-Islam heiratet. (Nach dem Prinzip: „Die Frau folgt dem Mann“).

Die Entwicklung des Dhimmirechts unter den Kalifen in der Anfangszeit des Islam ist äußerst interessant und wurde schon häufig nachgezeichnet. Der erste zusammenhängende Text über die Ausweitung der restriktiven Bestimmungen taucht jedoch relativ spät, erst einige Jahrhunderte nach dem Tode des Propheten auf. Von Ibn Nakkas (gest. 1362) wird beispielsweise im Namen des zweiten Kalifen Umar (gest. 644) folgender mit den Nichtmuslimen ausgehandelter Text überliefert:

„Als ihr uns überfielt, da haben wir euch um Schutz (Aman) für uns, unsere Familien, unser Hab und Gut und für alle diejenigen gebeten, die zu unserem Glauben gehören. Euch gegenüber gingen wir die Verpflichtung ein, von jetzt ab weder Klöster, noch Kirchen, noch Patriarchenhäuser oder Einsiedlerklausen in unseren Städten oder deren Umgebung zu bauen. Wir werden keines von diesen Gebäuden wiederherstellen, wenn sie verfallen sind; am wenigsten diejenigen von ihnen, die sich in islamischen Stadtvierteln befinden. Wir werden den Menschen nicht verbieten, am Tage oder in der Nacht in unsere Kirchen einzutreten; wir werden deren Türen weit aufmachen, um Vorübergehenden und Reisenden Eintritt zu gestatten. Jeden reisenden Muslim werden wir in unseren Heimen empfangen und ihm für drei Tage Unterkunft geben. Den Feinden des Staates werden wir keine Zuflucht in unseren Kirchen oder Wohnungen gewähren.

lung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei, Berlin 1943, S. 7. Zur Kritik daran vgl. G. Bozkurt, *Alman-İngiliz belgelerinin ve siyasi gelişmelerinin ışığı altında gayri-müslim Osmanlı vatandaşlarının hukuki durumu* (1839-1914), Ankara ²1996, S. 8. Insg. kritisch zur Dhimma vgl. K. Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jh. – Mit einer Neudefinierung des Begriffes Dhimma* –, München 1977, S. 5-22, hier S. 25.

14 B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 20.

Nichts werden wir vor den Muslimen verbergen, was ihnen schaden könnte. Wir werden unsere Kinder nicht im Koran unterrichten. Wir werden unser (religiöses) Gesetz nicht predigen und niemand zu ihm bekehren. Von unseren Leuten aber werden wir niemandem verbieten, den Islam anzunehmen, wenn das sein Wille sein sollte.

Wir werden den Muslimen stets mit Achtung und Ehrfurcht begegnen und ihnen unsere Plätze abtreten, sobald sie sich setzen wollen. Wir werden uns in nichts ihnen gleichstellen, weder in Bezug auf die Kleidung, die Kappe, den Turban, die Schuhe oder die Haartracht. In unserer Redeweise werden wir keinen von ihren Ausdrücken anwenden, auch ihre Beinamen nicht annehmen. Beim Reiten werden wir keine Sättel gebrauchen. Wir werden keinen Säbel tragen, keine Waffen herstellen, auch niemals solche bei uns führen. Unsere Siegel werden wir nicht in arabischer Sprache schneiden lassen. Alkoholische Getränke werden wir nicht verkaufen. Wir werden uns nur den vorderen Teil des Kopfes rasieren lassen. In der Kleidung werden wir unsere herkömmliche Tracht beibehalten und dazu einen Gürtel tragen. In keiner von den Muslimen besuchten Straße werden wir unsere Kreuze oder Bücher ausstellen, ausgenommen an deren Verkaufsstellen.

Die Glocke unserer Kirchen werden wir nur leise läuten und nicht laut singen, wenn ein Muslim anwesend ist. Bei Begräbnisfeierlichkeiten werden wir unsere Klagelieder dämpfen. Unsere Palmzweige und Heiligenbilder werden wir nicht (öffentlich) zeigen. Wir werden keine Kerzen auf der Straße tragen. Unsere Toten werden wir nicht in der Nachbarschaft von Muslimen begraben. Wir werden keine Sklaven aus dem Beuteanteil von Muslimen nehmen. In das Haus eines Muslimen werden wir keinen Blick werfen.“

„Als ich Omar Ibn al-Hattab diese Schrift brachte“, berichtet Ibn Ghanm, „fügte dieser hinzu: ‚Und keinen Muslim prügeln!‘ Dies sind die Bedingungen, die wir und alle Mitglieder unserer Nation unterschrieben haben. Als Gegenleistung ist uns Schutz (Aman) zugesichert worden. Sollten wir eine dieser von uns angenommenen Verpflichtungen nicht erfüllen, dann würden die Muslime nicht verpflichtet sein, uns Schutz (Dhimma) zu gewährleisten; sie würden berechtigt sein, uns als Rebellen anzusehen.“ – „Darauf“, so schreibt Ibn Naqqas, „erwiderte Omar dem Ibn Ghanm: ‚Unterschreibe, was sie erbeten haben. Ich stelle ihnen aber noch folgende Bedingungen: Sie dürfen niemals Gefangene der Muslimen kaufen. Wer beuht einen Muslim prügelt, stellt sich sofort außerhalb des Gesetzes‘.“¹⁵

15 Nedkoff, *Die Gizya*, S. 4-5. Vgl. für denselben Text. Ibn Kathir (gest. 1373), *Tafsir al-Šuran al-Adhim* 7 Bde., Dar al-Fikr; Beirut 1970 Bd. 3, S. 383-384. Vermutlich taucht dieser Text zum erstenmal um 1100 auf. Vgl. Al-Turtusi (gest. 1126), *Sirag al-Muluk*, Alexandria 1872. S. 229-230. Später auch Ibn Šayyūm al-Gawziyya, *al-Ahkam al-Dhimma*, hg. von S. Salih, Damas-kus 1961, S. 663-664. In deutscher Übersetzung auch W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*, Wiesbaden 1995, S. 78-80 m.w.N. Vgl. auch A. Fattal, *Le Statut légal des Non-*

Die tatsächliche Zurückführung der dargestellten Sanktionen auf Umar ist in der einschlägigen Literatur höchst umstritten.¹⁶ Obwohl diese Vorschriften in verteilter Form und etwas eingeschränkt auch in anderen Verträgen dieser Zeit auftauchen, ist deren Authentizität wiederum ebenso umstritten.¹⁷ Zu den restriktiven Auflagen, die wir spätestens seit ca. 800¹⁸ beobachten können, sind beispielhaft folgende Bestimmungen zu zählen: Verbote, das Kreuz in der Öffentlichkeit zu tragen, Schlagstöcke und Waffen

Musulmans en Pays d'Islam, Beirut 1958, S. 60ff; W. Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen. S. 60ff u. 82ff. Die genannten Bestimmungen befanden sich sicherlich mit dem Zeitgeist in Übereinstimmung. Beispielsweise durften byzantinische Juden ebenfalls keine christlichen Sklaven halten, neue Synagogen bauen, Christinnen heiraten und gegen Christen als Zeugen auftreten. Darüber hinaus durften Christen im sassanidischen Iran bis zum 7. Jh. keine Glocken läuten. Sie entgingen diesem Verbot durch das Schlagen von Hölzern. Dieses Phänomen konnte dann schließlich auch unter islamischer Herrschaft in Erscheinung treten. Vgl. I. Ortaylı, „Osmanlı imparatorluğunda Millet Nizamı“, in: Prof. Dr. Hamide Topçuoğlu'na Armağan, Ankara 1995, S. 86; S. di Marzo, Roma hukuku übers. von Z. Umur, Istanbul 1959 S. 60ff; M. Sevilla-Sharon, Türkiye Yahudileri, Istanbul 1993, S. 14-15. Vgl. zur Versklavung und Enteignung der Juden durch Christen im 7. Jh.: T. Reinach, Histoire des Israélites, Depuis la Ruine de leur Indépendance Nationale jusqu'à nos Jours, Paris⁴1910, S. 66.

- 16 Vgl. darüber hinaus gegen die Authentizität M.J. de Goeje, Mémoire sur la Conquête de la Syrie, Leiden 1900 (Mémoire d'histoire et de géographie orientales, Nr. 2), S. 143ff; L. Caetani, Annali dell'Islam 10 Bde., Mailand 1905-1926, Bd. III/II, S. 957ff; A. Fattal, Le Statut, S. 60ff; W. Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen, S. 78ff. Obwohl andere zwar darauf verweisen, dass wesentliche Bestimmungen der Vorschriften Umars unter dem Propheten keine Geltung hatten, ist der Authentizitätswert dieser Dokumente selbst wiederum ebenfalls mit Vorsicht zu betrachten. M. Hamidullah, al-Wasaiş al-Siyasiyya li'l Ahdin Nabawi wa'l-Hilafat al-Rasida, Beirut³1969, Nr. 34. Vgl. zur Bewertung dieser angeblichen Schreiben des Propheten H. Hirschfeld, „The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge“, in: Jewish Quarterly Review 1903 (25), S. 172ff. Kritisch: J. Sperber, „Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens“, in: WAS 1916 (19), S. 55-56.
- 17 In frühen Texten tauchen zahlreiche hier erwähnte Auflagen im Vertrag zwischen der Stadt Damaskus und Umar nicht auf. Vgl. Abu Yusuf, Kitab al-Harag, S. 189-191; M. Hamidullah, Wasaiş, S. 375; 379-380. Vgl. jedoch auch die kritische Würdigung dieser Texte bei A. Fattal, Le Statut, S. 41ff (47); außerdem A. Noth, „Die literarisch überlieferten Verträge der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nichtmuslime durch die neuen muslimischen Oberherren“, in: Studien zum Minderheitenproblem im Islam I, Bonn 1973, S. 282-314.
- 18 Die Jahresangabe hat allerdings keinen Ausschließlichkeitscharakter. Sie ist lediglich als die späteste Zeit für die Umsetzung jener Bestimmungen zu begreifen. Sicherlich kann man die Einführung dieser Bestimmungen zeitlich noch weiter zurückverfolgen.

zu tragen, Muslime insbesondere als Sklaven in den Dienst zu nehmen, sowie die Verbote des Kirchenneubaus, schließlich auch das Verbot, Nichtmuslime in den Regierungsdienst aufzunehmen.¹⁹ In die orthodoxe islamische Rechtsliteratur fanden diese Einschränkungen spätestens durch die Werke von Abu Yusuf Eingang.²⁰

Die Bemerkung von Binswanger, in der er diese Bestimmungen als „aus der kriegsrechtlichen Situation unmittelbar nach der Eroberung“ entstanden erklärt und dessen anschließenden Fortbestand kritisiert,²¹ ist zwar grundsätzlich berechtigt, lässt sich in der Sache jedoch sehr leicht entkräften. Vermutlich waren die militärischen Auseinandersetzungen mit dem christlichen Byzanz ausschlaggebend für die Verschärfung der diskriminierenden Bestimmungen. Andererseits waren diese zugleich Ausdruck der beanspruchten Vorrangstellung und des religiös begründeten Überlegenheitsgefühls der Muslime unter den Omayyaden (661-750) und Abbasiden (750-1258).²²

III. Das Milletssystem im Osmanischen Reich

Wie „Millet“ in westliche Sprachen zu übersetzen ist, bleibt in der Fachliteratur weiterhin schwierig. Millet als Kirchengemeinde zu übersetzen, so heißt es, sei ebenso falsch wie eine Gleichsetzung mit der Nation. Da die jeweiligen Millets in den Staat mitintegriert seien und keine gegenüber dem Staat eigenständige gesellschaftliche Organisation bildeten, müßten sie von Kirchengemeinden unterschieden werden. Im Vergleich zur Nation fehlt es hingegen an territorialen, ethnischen und sprachlichen Gemeinsamkeiten innerhalb der jeweiligen Millet. Die einzige Konstante im Zugehörigkeitsgefühl der Milletangehörigen ist die gemeinsame Konfession gewesen.²³

Die religiöse Zusammensetzung der „osmanischen Bürger“ ähnelte weitgehend denen der muslimischen Urgemeinde in Medina. Gerade in der späteren Zeit nach der Eroberung Konstantinopels bildeten die Muslime quantitativ die Bevölkerungsminderheit. So überrascht es nicht, dass es Mehmet II. („Fatih“) war, der im wesentlichen die Rechte der Minoritäten

19 W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, S. 51; 60ff; 71; 126ff.

20 Ebd. S. 77.

21 K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 35.

22 W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, S. 150; 160. Vgl. eine ähnliche Bewertung zur Entstehung und Entwicklung dieser Textinhalte ebd. S. 80-81 (mit bemerkenswerten Zitaten von A. Noth und G. von Grunebaum). Zum islamischen Dhimma-System existieren zahlreiche Forschungen westlicher Wissenschaftler. Neben den in diesem Fußnotenapparat erwähnten Quellen müßten insbesondere die Arbeiten von A. Noth, A.T. Khoury und B. Lewis hervorgehoben werden. Das nach wie vor grundlegende Werk hierzu hat jedoch A. Fattal verfaßt.

23 B. Eryılmaz, *Osmani devletinde gayri*, S. 18.

während seiner Herrschaft (1451-1481) hervorhob. In diesem Zusammenhang erscheint der Begriff „Minderheit“ problematisch und wissenschaftlich nicht korrekt zu sein. Anhand der Bevölkerungsaufteilung nach Religionszugehörigkeit wird von Osmanisten festgestellt, dass selbst im 16. Jh. – also nach der Eroberung des arabischen, nordafrikanischen und ostanatolischen Raumes – rund 40% des Volkes (Reaya) aus Nichtmuslimen bestand.²⁴

Das osmanische Modell der Minderheitenregelung basierte in seinen Grundzügen auf der Scharia, und zwar konkret auf der Praxis des Propheten zu Medina. Dennoch bestanden immer wieder zwangsbedingte Abweichungen, die wiederum durch das Gewohnheitsrecht (türkisch: Örf) gerechtfertigt wurden. Das Milletsystem wird in entsprechenden Darstellungen daher auch als Weiterentwicklung und Aktualisierung des Medinavertrages beschrieben. Ihren Ursprung habe es jedoch im islamischen Recht und der prophetischen Praxis.²⁵

Nach der Eroberung Konstantinopels hätten die Osmanen Gelegenheit gehabt, die Christen auf dem Balkan – dem zeitlich weitgehend parallelen Beispiel in Spanien folgend – unter Zwangsausübung zu islamisieren.

24 A. Tabakoglu, „Osmani ictimai“, in: OA, Bd. 4, S. 21. Zur Lage im 19. Jh. vgl. A. Güler, *Osmanlı devletinde azınlıklar azınlıklar*, Istanbul 1997; E.D. Akarlı, „Osmanlı topraklarında cemaatlerin hal ve durumları: Genel düşünceler“, in: A. Özcan, *Osmanlı devletinde din ve vicdan hürriyeti*, Istanbul 2000, S. 27 m.w.N.; Y.T. Kurat, „Çok milletli bir ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu“, in: OA, Bd. 4, S. 218; B. Yediyıldız, „Osmanlı toplumu“, in: E. İhsanoğlu, *Osmanlı devleti tarihi* 2 Bde., Istanbul 1999, Bd. 2, S. 466ff; Ö.L. Barkan, „Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l’Empire Ottoman aux IV^e et VI^e siècles“, *Journal of the Economic and Social history of the Orient* 1957 (1), S. 19-23. Hiernach liegt die Bevölkerungsaufteilung um 1530 bei 58% Muslimen zu 42% Dhimmis. Vgl. auch in Bezug auf eine ähnliche Situation in Istanbul um 1477 H. Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, New York 1973, S. 141.

25 C.E. Bosworth, „The Concept of Dhimma in early Islam“, in: B. Braude B. Lewis (Hg.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire – The Functioning of a Plural Society*, Vol. I, The Central Lands, New York; London 1982, S. 37; A. Özel, „Gayri müslim“, in: TDVA, Bd. 13, S. 420; ders., *İslam hukukunda ülke kavramı Darüİslam-Darülharb*, Istanbul 1998, S. 234-270; A. Akgündüz; S. Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, Istanbul 1999, S. 354; M.A. Aydın, *İslam ve Osmanlı araştırmaları*, Istanbul 1996, S. 234; G. Bozkurt, „Osmanlı devleti ve gayri müslimler“, in: *Türklerde insani değerler ve insan hakları II. Osmanlı imparatorluğu dönemi*, Istanbul o.J., S. 280. Vgl. im Koran 16,123/2,120-130-135/ 3,95/ 4,125/ 6,161/ 22,78/ 12,38/ 14,13/ 18,20. Entsprechende Prophetensprüche finden sich zusammengestellt bei A. Bulaw, *Modern ulus devlet*, Istanbul 1995, S. 179-180; M. Tuncay, „Altın çağ gelecektir“, in: M. Armağan, *Osmanlıda hoşgörü – Birlikte yaşama sanatı*, Istanbul 2000, S. 120. Hiernach wurde das Milletsystem von Byzanz übernommen.

Da die Scharia dies jedoch verbot, wurde in der Regel hiervon abgesehen. Eine permanente sozio-kulturelle, schleichende Islamisierung der Gesellschaft war jedoch weitgehend gesellschaftliche Realität. Von modernen türkischen Historikern wird gerade die gegenwärtige Existenz der Christen in Südosteuropa als Beleg für die osmanische Toleranz gewertet. Noch weiter reichende Rechte, so betonen sie, hätte keine politische Macht unter den damaligen Bedingungen einer unterlegenen Partei geben können.²⁶ Auch an eine systematische Zerschlagung der religiösen Zentren, sieht man von einigen symbolischen Bauwerken ab, wurde nicht gedacht. Kirchliche Bauwerke genossen weitgehende Immunität.²⁷ Mehr noch: Auf der Basis der Scharia wurden alle gesellschaftlich relevanten Kirchen wieder organisiert und vitalisiert. Jede Person mußte sich im Reich der Sultane einer der christlichen Konfessionen zuordnen, die ihre Zentralen in der Regel mit ihren Oberhäuptern in Istanbul hatten.²⁸

Religiöse Führer, allen voran der orthodoxe Patriarch, genossen großes Ansehen am Hofe des Sultans. Solange sie nicht politisch agierten, wurde ihnen mit Respekt begegnet. Aus den inneren Angelegenheiten der Millets, die von erziehungs- bis hin zu rechtspolitischen Feldern reichten, hielt sich der Staat zurück und konzipierte die Gesellschaft nach religiösen Merkmalen als staatsrechtliche Selbstverwaltungskörperschaften.²⁹ Die türkischen Sultane traten vermittelt über die Patriarchen zu ihren nichtmuslimischen Untertanen in Verbindung. Folglich waren die Patriarchen auch mit zahlreichen Rechten und Privilegien ausgestattet. Sie besaßen u.a. Mitspracherecht im Divan und konnten auch nur durch den Sultan bzw. vor diesem Divan bestraft werden. Ihre Wahl mußte durch die Synode erfolgen

26 M.A. Aydın, *Eski hukukumuzda*, S. 229; ders., *İslam ve Osmanlı hukuku araştırmaları*, Istanbul 1996, S. 236; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 12-13; 49; 81; H. İnalçık, „Osmanlı imparatorluğunda İslam“, in: V. Akyüz, *Osmanlıda din-devlet ilişkileri*, Istanbul 1999, S. 99; N. Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, Istanbul 1993, S. 52; C. Küçük, „Osmanlı devletinde Millet Sistemi“, in: OA, Bd. 4, S. 208. Hiergegen K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 366.

27 G. Bozkurt, *Alman-ingiliz belgeleri*, S. 21. Zur Zerstörung bzw. Umwandlung der Kirchen zu Moscheen nach Eroberung bereits unter Orhan um 1330 und später vgl. A.L. Müneccimbaşı, *Cami ud Düvel – Osmanlı tarihi 1299-1481*, hg. von A. Ağırakça, Istanbul 1995, S. 91; 95; 109; 198; 262.

28 M.S. Şahin, „Osmanlı devletinin hristiyanlarla münasebetleri“, in: I. Kurt, *Asrımızda hristiyan-müslüman münasebetleri*, Istanbul 1993, S. 117-118.

29 S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge 1976, Bd. L, S. 59; A. Anagtopulu, „Tanzimat ve Rum milletinin kurumsal çerçevesi“, in: P. Statleis, 19.yy. İstanbul’unda gayri müslimler, übers. von F. und S. Benlisoy, 1999, S. 9. Ähnlich war es auch bereits in der Frühzeit des Islam. Vgl. dazu W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, S. 52-53; 99-107.

und anschließend durch den Sultan bestätigt werden.³⁰ Sofern religiöse Unstimmigkeiten, insbesondere Häresien auftraten, griff die muslimische Zentralmacht in der Regel zugunsten des religiösen Status Quo ein. Selbst Patriarchen, die sich Erneuerungen hingaben, wurden bei innerreligiösen Protesten abgesetzt. Ein solches Beispiel ist uns aus dem Jahre 1574 überliefert. In einem Erlaß des Sultans wird der abgesetzte Patriarch auf Wunsch des neuen Oberhauptes aus Istanbul in die Verbannung geschickt. Sicherlich hatte diese Maßnahme auch ihren Grund in politischen Erwägungen, weil nämlich der ehemalige Patriarch durch seinen Einfluß die Steuereintreibung verhinderte bzw. erschwerte.³¹ Bei politischen Unternehmungen der Geistlichen wurde seitens der Herrscher rigoros vorgegangen. Als beispielsweise 1657 Patriarch Phartenios einige Fürsten in Rumänien zur Rebellion gegen die Türken aufrief, wurde er nach einem kurzen Prozeß umgebracht und aufgehängt.³²

Die Orthodoxe Kirche (1453), die Armenische Kirche (1461)³³ und die Jüdische Gemeinde (zweite Hälfte des 15. Jh.) bildeten zunächst die Millets im Osmanischen Reich. Obwohl bereits seit dem 15. Jh. in Istanbul unter dem Schutze Frankreichs auch Katholiken lebten, wurden diese 1799,

30 B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 32; 44; 48.

31 A. Refik, *İstanbul Hayatı*, Istanbul 1915, S. 70-71.

32 Ş. Karatepe, *Osmanlı siyasi kurumları – Klasik dönem*, Istanbul 1989, S. 91; M. Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, Istanbul ²1996, S. 61; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 56; G. Bozkurt, *Osmalı devleti*, S. 292. In gleicher Weise wurde übrigens auch mit den „Kızılbaş“ umgegangen. Vgl. dazu N. Berkes, „Türk devleti ve hristiyan dünyası“, in: V. Akyüz, *Osmanlıda din devlet ilişkileri*, Istanbul 1999, S. 206. Bis zu dem genannten Datum wurde die Ernennung der Patriarchen am Hofe im Beisein des Sultans durchgeführt. Das Ereignis von 1574 hatte eine Degradierung zur Folge, so dass die Einsetzungszereemonie nur noch vor dem Großwezir stattfand. A. Decei, „Patrik Genadios Skolarios'un Fatih Sultan Mehmet için yazdığı ortodoks itikadnamesinin türkçe metni“, in: *Fatih ve İstanbul Dergisi*, Istanbul 1953 (1), S. 104. Im Jahre 1637 wurde ein weiterer Patriarch nach innerkirchlichen Machtkämpfen durch den Sultan abgesetzt und getötet. H.A. Gibb; H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilisation on Muslim Culture in the Near*, London ³1965, Bd. 1, S. 235. 1821 wurde Patriarch Gregorius V. aufgehängt, weil er die Griechen zum Aufstand aufforderte. A. Akgündüz, *Bilinmeyen Osmanlı*, S. 243; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 57; M.S. Şahin, *Fener Patrikhanesi*, S. 186ff. Vgl. für weitere Verbannungs- und Gefängnisstrafen ebd. S. 90-91.

33 H. Metin, *Türkiyenin siyasi tarihinde Ermeniler ve Ermeni olayları*, Istanbul 1997 S. 34. Die Gründung einer solchen Millet sei in praktischer Hinsicht eigentlich unnötig gewesen. Lediglich um den armenischen Zuzug nach Istanbul zu erhöhen, habe Fatih aus politischem Kalkül auf diese Maßnahme zurückgegriffen. Wahrscheinlich bildeten diese und andere hier nicht näher dargelegte weltliche Ziele die wichtigsten Gründe für die gewährte Freiheit und Toleranz. Vgl. auch B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 34; 38.

wegen der unklaren Entwicklung Frankreichs nach der französischen Revolution, auf eigenen Wunsch durch einen Ferman des Sultans wieder unabhängig organisiert.³⁴ Erst im 19. Jh. schlossen sich diesen unter dem Druck der europäischen Staaten die katholische (1831) und protestantische Millet (1850) an.³⁵ International verbindlichen Rechtscharakter nahm der Zustand der osmanischen Nichtmuslime erst durch den Vertrag von Berlin (1878) an. Bereits seit den Kapitulationen und beispielsweise durch den Vertrag von Kaynarca (1774) zwischen Rußland und den Osmanen, war gegenüber anderen Staaten die Gewährleistung der Religionsfreiheit für Dhimmis völkerrechtlich garantiert worden.³⁶

34 G. Bozkurt, *Alman-İngiliz*, S. 13; N. Roussos-Milidonis, „19.yy. İstanbul’unda katolik azınlık“, in: P. Stathis, *19.yüzyıl İstanbul’unda gayrimüslimler*, Istanbul 1999, S. 88-89.

35 K.P. Kiskira, „19.yüzyılın çokuluslu İstanbul’unda amerikan misyonerleri“, in: P. Stathis, *19.yy. İstanbul’unda gayri müslimler*, Istanbul 1999, S. 66. 1826 ist die Rede von der serbischen Millet. Vgl. dazu B. Levvis, *İslamın siyasal dili*, Istanbul 1996, S. 62. 1849 wird in einem Dokument von der bulgarischen Millet gesprochen. Vgl. Y. Kiutuwkas, „1878’e kadar İstanbul’daki Bulgar cemaati“, in: P. Stathis, *19.yy. İstanbul’unda gayri müslimler*, Istanbul 1999, S. 47. Der Milletwechsel war neben der islamischen Apostasievorschrift ebenfalls lange Zeit verboten. Den politischen Grund dieser Maßnahme bildete die Angst, dass die Religionszugehörigkeit der osmanischen Dhimmis vom Ausland mißbraucht werden und dies wiederum zu einer innenpolitischen Unruhe führen könnte. Der Wechsel zum Islam war selbstverständlich immer möglich. Insbesondere gegen den Einfluß der katholischen und protestantischen Kirche im Kernland des Islam wurde seitens des Hofes heftig agiert. Im Grenzgebiet zum orthodoxen Rußland wurde dies jedoch wiederum aus politischen Gründen geduldet. Es liegen einige Beispiele aus dem 16. Jh. vor, wonach katholische Missionare bestraft und pro-päpstliche Geistliche wegen der Habsburgergefahr enthauptet wurden. Armenische Religionsführer, die die Katholisierung ihrer Gemeinde nicht verhindern konnten, wurden ihres Amtes enthoben. Vgl. zu diesen Behauptungen mit Beispielen aus dem 17. Jh. B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 65-76; N. Adıyeke, „İslahat fermanı öncesinde Osmanlı İmparatorluğunda millet sistemi ve gayrimüslimlerin yaşatınlarına dair“, in: OA, Bd. 4, S. 256; C.A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Bristol; Cambridge 1983, S. 40; 56ff. Vgl. im 18. Jh. zahlreiche Sultansfermane, die den nichtmuslimischen Konfessionswechsel unter Strafe stellen. Dazu B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri müslim*, S. 73.

36 N. Berkes, *Osmanlı imparatorluğu*, S. 228-229; G. Bozkurt, *Alman-İngiliz*, S. 37-39.

VI. Dhimmi-Gerichte und die Frage der Gerichtsbarkeit

Die Angehörigen der einzelnen Millets genossen historisch vergleichend betrachtet weitreichende Rechte, so dass ihr Status von einigen Historikern auch als „*Staat im Staate*“ bewertet wird.³⁷ Das Milletsystem war weitgehend als eine eigenständige Kommunalverwaltung oder gar Föderation eingerichtet.³⁸ Im Bereich des Strafrechts konnten Milletführer die Verbanungsstrafe, Schaufelarbeit und Freiheitsstrafen verhängen. Sofern sich Kirchenmitglieder der Kirchensteuer oder sonstigen staatlichen Abgaben widersetzen, durften die religiösen Oberhäupter ihnen u.a. das Haupt kahl rasieren lassen. Innerhalb der Gemeinde konnten diese Abweichler exkommuniziert und vom Gottesdienst ausgeschlossen werden. Die Vollstreckungsorgane der Zentralregierung hatten diese ohne Hinterfragung durchzuführen.³⁹

37 M.S. Şahin, Fener Patrikhanesi S. 99; 162.

38 H. Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, S. 99; B. Eryılmaz, Osmanlı devletinde gayri, S. 36; 40; A. Hourani, „Modern Ortadoğu nun Osmanlı geçmişi“, in: K. Karpat, Osmanlı ve dünya, übers. von Ö. Baldık, Istanbul 2001, S. 106; M. Hartmann, Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen, Leipzig 1910, Bd. 3, S. 198: „Wann es zur wirklichen Einberufung der Nichtmuslime und ihrer Einstellung in das Heer kommt, ist noch gar nicht abzusehen. Der große Fehler, den Sultan Mehemed Fatih nach der Eroberung Konstantinopels beging, dass er den geistlichen Fürsten der besiegten Christen Rechte gewährte, die die christlichen Kirchen zu Staaten im Staate machten, ist nicht wieder gut zu machen, und alle Versuche der Osmanis, jene ihrer Rechte zu berauben, werden auf einen erbitterten Widerstand stoßen. Die neue Türkei wird christliche Soldaten nur unter Bedingungen haben, die die schließliche Herrschaft diese Truppen bringen.“ Ebenso kritisch zur osmanischen Toleranz nach der Eroberung Konstantinopels um 1896 Ahmet Rıza Bey. Vgl. hierzu auch V. Engin, „Ahmet Rıza Bey’in Türkçülüğü ve Vatanseverliği: Ahmet Rıza Bey kimdir?“, in: I. Aka, 3 Mayıs 1944-50. Yıl Türkçülük Armağanı, Izmir 1994, S. 73ff. Zum Militärdienst der Nichtmuslime heißt es: „Das religiöse Gefühl der Mannschaften und der Offiziere [...] wird sich gegen das Zusammendien mit den Andersgläubigen aufbauen, und es wären Konflikte nur bei vollkommenem Takt und der äußersten Mäßigung von beiden Seiten zu vermeiden. Die werden aber fehlen, namentlich auf Seite der Ungläubigen.“ So M. Hartmann, Der Islamische Orient, Bd. 3, S. 40. Gegen diese Behauptung: K. Binswanger, Untersuchungen, S. 149. Bereits 1857 wurde die Djizya formal abgeschafft und stattdessen eine Militärsatzsteuer von waffenfähigen Männern eingeführt. Vgl. dazu B. Eryılmaz, Osmanlı devletinde millet sistemi, Istanbul 1992, S. 70; ders., Osmanlı devletinde gayri, S. 104.

39 T.H. Papadopoulos, Studies and documents relating to the history of the Greek Church and People under the Turkish domination, Brüssel 1952, S. 33ff; U. Heyd, Studies in old Ottoman Criminal Law, Oxford 1973, S. 222ff;

Die zusätzlichen Einschränkungen, denen Dhimmis unterstanden, hatten demnach auch abweichende Straftatbestände zur Folge. Männlichen Dhimmis war es beispielsweise nicht gestattet, Musliminnen zur Frau zu nehmen. Bei sexuellem Verstoß wurde streng bestraft. So wurde ein Jude, der mit einer Muslimin bei unehelichem Geschlechtsverkehr ertappt wurde, in Istanbul öffentlich enthauptet. Selbst sein Bekehrungswunsch zum Islam half ihm nicht weiter.⁴⁰ Auf der anderen Seite ist zu beachten, dass Nichtmuslime für religiös definierte Delikte in der Regel mit der Hälfte des üblichen Strafmaßes zu rechnen hatten. In der berühmten Kanunname Süleymans des Prächtigen (gest. 1566) stand diesbezüglich, dass Nichtmuslime bei Unzucht mit der Hälfte der festgelegten Strafe belegt werden sollten und statt der Steinigung bei Ehebruch als Surrogat Geldstrafen zu zahlen hatten.⁴¹ Der berühmte *Şeyhülislam* des 16. Jh. Ebu's Suud Efendi schreibt in seiner Fatwa hierzu: „Für die Verdammten (Dhimmis) gibt es keine Steinigung, aber nach der Entrichtung der Hadd-Strafe (üblicherweise 100 Schläge) sollte man sie für eine lange Zeit im Gefängnis einsperren.“⁴² Im Gegensatz zum oben zitierten Vorfall lehnt Ebu's Suud also die Steinigungsstrafe bei Nichtmuslimen ab und schlägt die Bestrafung mit 100 Schlägen und anschließender Gefängnisstrafe vor.⁴³ Es scheint, dass innerhalb der Gelehrten und der Rechtspraxis bei der Anwendung der Hadd-Strafen für Dhimmis eine Meinungsvielfalt bestand und deshalb einheitliche Reglementierungen nicht verfolgt werden konnten. Ebu's Suud Efendi ging beispielsweise in Übereinstimmung mit der Orthodoxie auch davon aus, dass den Dhimmis, die den Straftatbestand des Diebstahls erfüllten, die Hände abgehackt werden sollten.⁴⁴

Auch vor muslimischen Gerichten konnten Nichtmuslime ihre Rechte vehement und im Vertrauen auf die Gerechtigkeit der Richter einklagen. Es liegen zahlreiche Gerichtsentscheidungen vor, die bezeugen, dass muslimische Gerichte von den Dhimmis sogar oftmals bevorzugt wur-

J. Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique*, Salonique 1936-1978 Bd. 6, S. 125ff; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 46.

40 Y. Ercan, *Kudüs-Ermeni*, S. 281; K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 30; 296ff; M. Köhbach, „Ein Fall von Steinigung wegen Ehebruch in Istanbul im Jahre 1680“, in: *WZKM* 1986 (76) S. 187-192. Muslimische Männer durften selbstverständlich Nichtmusliminnen heiraten. W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*, S. 52. Auch die Kalifen Uthman und Mu'awiya hatten nichtmuslimische Frauen.

41 A. Akgündüz, *Osmanlı kanunnameleri ve hukuki tahlilleri* 8 Bde., Istanbul 1994, Bd. 4, S. 366ff.

42 E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebu's Suud Efendinin fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*, Istanbul 1993, S. 102 (447 Mesele).

43 Ebd. S. 102 (447/ 448 Mesele).

44 Ebd. S. 102 (446 Mesele).

den.⁴⁵ Andererseits war gerade die Inanspruchnahme muslimischer Gerichte äußerst umstritten. Ungarische Nichtmuslime, die im 17. Jh. vor türkischen Gerichten ihre Ansprüche vortrugen, wurden seitens der christlichen Herrscher mit der Todesstrafe bedroht. Zugleich sollen jedoch auch einige Ungarn von Türken zur Aufsuchung muslimischer Gerichte gezwungen und geschlagen worden sein.⁴⁶ Die Gewähr einer eigenständigen Gerichtsbarkeit für unterschiedliche Religionsgemeinschaften ist im Hinblick auf die Ermöglichung der Religionsfreiheit sicherlich ein weitreichender Akt. Die Schwachstelle dieses korporatistischen Modells erweist sich jedoch an verschiedenen Grenzphänomenen. Grenzgänger, die sich in die festgefügtten Religionsordnungen der jeweiligen Millet nicht einordneten, konnten hierfür nicht selbst durch ihre eigene Millet bestraft werden. Folglich liegen uns zahlreiche Erlasse und Bittschreiben vor, in denen die jeweiligen Milletführer den Sultan um die Bestrafung eines „Häretikers“ und religiösen Unruhestifters bitten. Aus den Akten geht hervor, dass dem in der Regel entsprochen wurde.⁴⁷

Familienrechtliche Angelegenheiten wie Ehe- und Scheidungsdurchführungen lagen prinzipiell im Zuständigkeitsbereich der Milletgerichte.⁴⁸

45 Kritisch zu dieser Behauptung S. Runciman, *Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg*, übers. von P. Mendelssohn, München 1970, S. 170. Aber hiergegen: G. Bozkurt, *Osmanlı devleti*, S. 288-289. In einem Ankaraer Gerichtseintrag aus dem Jahre 1585 wird notiert, wie ein Nichtmuslim seinen Anspruch gegen einen relativ hohen politischen Funktionär erfolgreich einklagt. H. Ongan, *Ankara'nın 2 Nolu Şeriye Sicili*, Ankara 1974, S. 61. Differenzierend: K. Çiçek, „İki toplumlu bir şehirde adalet arayışları: Lefkoşe mahkemelerinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)“, in: OA, Bd. 4, S. 335; K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 153-156. Bereits um 800 drohten christliche Patriarchen ihren Gläubigen mit Exkommunizierung und anderen religiösen Sanktionen bei Einschaltung muslimischer Gerichte. Vgl. A. Fattal, *Le Statut*, S. 346; J. Joseph, *The Nestorians and their Muslim neighbours*, Princeton 1961, S. 28. Vgl. zur Rechtssprechung der kirchlichen Gerichte in dieser Zeit Abu'l Farag Ibnu't Tayyib, *FiŞhun Nasraniyya*, hg. von W. Hoenerbach; O. Spies, Louvain 1956, S. 192ff.

46 P. Fodor, „Osmanlılar ve Macaristanda Hristiyan tebaaları“, in: A. Özcan, *Osmanlı devletinde din ve vicdan hürriyeti*, Istanbul 2000, S. 188-190. Zur Situation in Ungarn siehe auch K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 157.

47 Vgl. nur A. Refik, *İstanbul hayatı*, S. 70-71.

48 Y. Ercan, „Türkiye'de IV. ve IVI. yy.“, in: *Belleten* 1983 (47), S. 1145. Der Grund hierfür liegt nicht darin, dass das Osmanische Reich in diesem Fall unabhängig von den Kapitulationen das Recht eines fremden Staates anerkannte, sondern hat seinen Grund darin, dass die politische und religiöse Führung diese Bestimmungen als Teil der zu gewährenden Religionsfreiheit wahrnahm. Als einige Nichtmuslime Ende des 19. Jh. von der Einführung des byzantinischen Rechts sprachen, drückte Sultan Abdülhamid II. 1904 darüber seine Irritation aus. Vgl. A. Akgündüz, *Bilinmeyen Osmanlı*, S. 357. Die vor-

Beispielhaft sei hier ein 1649 nach Jerusalem zugesendeter Ferman des Sultans erwähnt, in dem betont wird, dass Nichtmuslime in Eheangelegenheiten autonom seien. „Sofern im Bereich des Patriarchats eine Dhimmi-Frau von ihrem Ehemann flüchtet bzw. ein Dhimmi-Mann sich von seiner Frau scheiden lässt bzw. sie heiratet, soll sich niemand außer dem Patriarchen (in diese Angelegenheit) einmischen.“ Selbstverständlich kannte auch dieses Prinzip seine hier nicht näher zu erörternden Grenzen und Ausnahmefälle.⁴⁹ Es scheint, dass sich die Menschen bei der Durchsetzung dieses Prinzips ziemlich schwer taten. Belegen lässt sich dies u.a. mit ständigen Wiederholungen in unterschiedlichen Fermanen aus den Jahren 1671, 1682, 1844 und 1847.⁵⁰ In einem Ferman von 1820 wird für Zypern nochmals bestätigt, dass in familienrechtlichen Angelegenheiten lediglich die Religionsführer zuständig seien.⁵¹ Die Ehe mit Muslimen war Christen nach ihrem Kirchenrecht strikt untersagt.⁵² Dieses Verbot wurde indessen von muslimischen Gerichten in der Urteilsfindung nicht berücksichtigt. Hier galt ausschließlich muslimisches Recht. Da nach islamischem Recht die interreligiöse Ehe zwischen Muslimen und Christinnen erlaubt ist und die aus diesen Ehen hervorgehenden Kinder mit allen Rechten ausgestattet wurden, lag u.a. hier offenbar eine weitere Relativierung der Milletgerichte

liegende Ferman-Urkunde des Sultans, die 1517 dem armenischen Patriarchen von Jerusalem ausgestellt wurde, weist im wesentlichen auf die Bedeutung der Religion hin. Sämtliche Befugnisse des Patriarchen, ob sie nun scheinbar religiös oder profan sein mögen, haben ihren Grund in ihrer islamischen Verwurzelung der entsprechenden Rechte. Y. Ercan, *Kudüs-Ermeni Patrikhanesi*, Ankara 1988, S. 15-17. Vgl. übrigens die Antwort von Hasan al-Basri zu der Frage, ob man in die aus muslimischer Sicht illegitimen Eheangelegenheiten der Nichtmuslime eingreifen könne: „Sie zahlen an uns die Djizya, damit sie ihre Religion praktizieren können.“ A. Fattal, *Le statut*, S. 128. Vgl. zu ähnlichen Fermanen auch aus dem Jahre 1844: Y. Ercan, *Kudüs-Ermeni*, S. 44-45. Kritisch zur Autonomie im Bereich des Erbrechts: K. Çiçek, „İki toplumlu bir çehirde adalet arayışları: Lefkoşe mahkemelerinde Rumlar ve Türkler (1698-1726)“, in: *OA*, Bd. 4, S. 347.

49 Y. Ercan, *Kudüs-Ermeni*, S. 38.

50 Ebd. S. 40-48.

51 F. Alasya, „Osmanlı hükümeti tarafından Ortodoks kilisesine verilen imtiyazlar“, in: *Milletlerarası I.Kıbrıs tetkikleri Kongesi*, Ankara 1971, S. 131-148. Selbst am Ende des Osmanischen Reichs wird die Rechtsautonomie der Nichtmuslime gewürdigt. „In der Tat haben die Nichtmuslime in der Türkei theoretisch kein Recht sich zu beklagen, und ihre Deklamationen über die Unzulänglichkeit des türkischen Rechtes als aus dem Scheriat stammend sind um so weniger berechtigt, als ihr eigenes Recht (Familienrecht) hauptsächlich kirchlichen Ursprungs ist oder doch in den Händen der Kirche liegt.“ So M. Hartmann, *Der Islamische Orient*, S. 170.

52 L. von Ranke, *Onaltıncı ve onyedinci asırda Osmanlılar ve İspanya krallığı*, übers. von H. İteber, Istanbul o.J., S. 138.

vor. Noch deutlicher kommt die Begrenztheit⁵³ der Milletgerichtsbarkeit zum Vorschein bei der Widerspruchsmöglichkeit zu den Entscheidungen dieser Gerichte. Sofern nach der Urteilsverkündung eine Partei den Qadi anrief, galt das Urteil der Milletgerichte als aufgehoben. Somit wird deutlich, dass die Urteile der Dhimmi-Gerichte lediglich im Status eines letztlich unverbindlichen und jeder Zeit aufhebbaren Schiedsgerichts gewesen sind, die vom Kläger und Angeklagten gemeinsam auf freiwilliger Basis in der Erstinstanz eingeschaltet werden konnten.⁵⁴

Muslimische Gerichte legten ihren Urteilen in der Regel die Scharia zu Grunde. Die Scharia ließ jedoch in zahlreichen Punkten religiös bedingte Sonderrechte und Spezialnormen für Nichtmuslime zu. Bei einem evidenten Widerspruch zur Scharia, welche wohl als „islamischer ordre public“ verstanden werden kann, wurden diese Ausnahmeregelungen im Bereich der Religionsfreiheit wieder eingeschränkt. Obwohl beispielsweise nach jüdischem Recht bei Existenz eines männlichen Erstgeborenen die Töchter vom Erbe ausgeschlossen wurden, widersetzten sich die meisten Qadis dieser Norm.⁵⁵

53 Andererseits liegt ein Schreiben eines Geistlichen aus dem Jahre 1788 vor, in dem er – verglichen mit der vortürkischen byzantinischen Zeit – auf die weiter reichenden Befugnisse der religiösen Gerichte aufmerksam macht, wonach sie in nahezu allen zivilrechtlichen Angelegenheiten die Rechtskompetenz hatten. N.J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, London 1967, S. 44–45; ebenso B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 32.

54 S. Runciman, *Das Patriarchat*, S. 170; W. Heffening, *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum FiŞh*, Hannover 1925, S. 118.

55 R.G. Okandan, *Umumi hukuk tarihi dersleri*, Istanbul 1957, S. 182. Christen durften jedoch nicht mal auf die Trinität und die Gottheit Jesus schwören. Vgl. zu einem Gerichtseintrag aus dem Jahre 1613, in: *İstanbul Seriiye Sicilleri*, Bd. 2, S. 251–252. Vgl. zur christlichen Gerichtsbarkeit außerdem T.H. Papadopoulos, *Studies* S. 27ff. Obwohl die Schlußfolgerung aus dem Vorgetragenen völlig berechtigt ist, bleibt der hier nicht näher dargelegte, jedoch oben bereits kurz angeschnittene Rahmen des folgenden Zitats beim Verfasser unvollständig: „Die nächste Toleranzstufe besteht darin, dass man dem Andersdenkenden das zugesteht, was nach seiner Anschauung bzw. Religion erlaubt ist, obwohl es für einen selbst verboten ist. Ein Beispiel hierfür wäre, wenn man in einem von Muslimen beherrschten Land einem Christen zugesteht, Alkohol zu trinken bzw. Schweinefleisch zu essen. *Für einen Christen ist es ja keineswegs eine Pflicht, im alltäglichen Leben Alkohol zu trinken bzw. Schweinefleisch zu essen.* Als derjenige, der die Macht in der Hand hält, ist man jedoch trotzdem so tolerant, dem anderen hier völlige Freiheit zu gewähren, obwohl es für einen Christen eigentlich kein großes Problem wäre, auf diese Dinge zu verzichten. *Entsprechend würde diese Toleranzstufe bedeuten, dass z.B. ein Muslim in einem westlich-demokratisch orientierten Land mehrere Frauen heiraten dürfte...* So ist es z.B. einem Zoroastrier er-

Unter Heranziehung verschiedener Aspekte und Fallbeispiele wird deutlich, dass der Vorteil dieser Rechtssprechungsform, selbst wenn man es in einen Vergleich mit den modernen westlichen Rechtsordnungen setzt, in der relativen staatlichen Zurückhaltung gegenüber religiösen Handlungen lag. Konkret heißt dies: Obwohl der Schutzbereich der Religionsfreiheit im Milletssystem gemäß der Scharia ein deutlich eingeschränkteres Handlungsfeld umfaßte, als dies in den meisten Staaten unserer Gegenwart praktiziert wird, konnten zahlreiche der Mehrheits- bzw. Herrschaftsansicht von Sitte und Moral widersprechende religiöse Handlungen geduldet und in die Rechtsordnung integriert werden. Beispielsweise bildete die Ehe mit Nichten ersten Grades für Muslime weiterhin ein Sakrileg und wurde bei Praktizierung durch einen Muslim als skandalös empfunden und streng bestraft. Trotzdem konnte dies aufgrund abweichender religiöser Normen für osmanische Juden akzeptiert werden. Ebenso umfaßte die Religionsfreiheit für Nichtmuslime grundsätzlich alle erb- und familienrechtlichen Angelegenheiten. Für die restriktive Grundausrichtung der Rechtspolitik im Europa des 21. Jh. ließen sich im Bereich der Religionsfreiheit dahingegen, ohne es näher auszuführen, stichpunktartig das Kopftuch, die Polygamie⁵⁶ und das Schächten nennen.

Bei allem Respekt gegenüber dieser historischen Leistung der osmanischen Muslime enthält das Milletssystem für unsere Gegenwart jedoch einige grundlegende Probleme. Auf eines dieser Probleme sei an dieser Stelle in aller Kürze hingewiesen. Die Ausweitung der Religionsfreiheit auch auf

laubt, seine Mutter oder Schwester zu heiraten.“ (Hervorhebungen von mir). S. Mourad, Einführung in das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen: Grundsätze – Geschichte – Muslime im Westen, Karlsruhe 1999, S. 88-89.

- 56 Vgl. hierzu folgendes Zitat von Martin Hartmann: „Die ungarische Regierung ließ vor einiger Zeit den Imam in Budapest ersuchen, die Forderungen für die islamischen Staatsangehörigen aufzustellen, und dieser Mann hatte die Naivität zu verlangen, dass die traurige Institution der Polygamie für die islamischen Staatsangehörigen anerkannt werde. Also die Muslime sollen für diese Einrichtung, die in keiner Weise als „Gesetz“ in ihrer Religion begründet ist, eine Sonderstellung einnehmen. Es ist bekannt, dass es den Muslimen nur gestattet ist, mehr als eine Frau zu nehmen, aber keineswegs geboten, und es liegt nicht der geringste Anlaß vor, in irgend einem Staate Muslimen das Recht zuzugestehen, mehr als eine gesetzliche Frau zu haben. Selbstverständlich können sie ungesetzliche haben soviel sie wollen.“ ders., Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen – Unpolitische Briefe aus der Türkei, Leipzig 1910, Bd. III, S. 116-117. Bei Einforderung dieser Rechte müßten sich die Muslime selbstverständlich auch damit abfinden, dass Frauen mit mehreren Männern heiraten können. Die Kritik an der scheinbar säkularen, westlichen Rechtspolitik richtet sich ja gerade in dieser Frage auf ihre Abhängigkeit vom „christlichen Erbe“. Folgerichtig dürfen Muslime bei Akzeptanz der Polygamie durch westliche Rechtsordnungen auch nicht ihre Eingrenzung auf Männer einfordern.

familien- und erbrechtliche Angelegenheiten bestärkt zwar die Rechte von religiösen „Minderheiten“, lässt sie im Falle des klassischen Dhimmirechts bei interreligiösen Fallkonstellationen jedoch außen vor. Welches Recht mußte Anwendung finden, wenn Muslime mit Nichtmuslimen vor Gericht stritten? Da in diesen Fällen zweifellos die Scharia als einschlägiges Recht von den Qadis zur Grundlage des Rechtsspruchs genommen wurde, konnte neben der üblichen Diskriminierung der Nichtmuslime im Bereich der Religionsfreiheit auch in der Rechtssprechung keine Rede von einer Gleichberechtigung zwischen Muslimen und Dhimmis sein.

Falls man nun hiergegen einbringt, dass selbst in den modernen Demokratien bei solchen Konfliktlagen letztlich die Rechtsauffassung der Mehrheit zur Geltung kommt und dies in einem islamischen Staat dementsprechend die Rechtsposition der Muslime ist, mag solches in Staaten, wo Muslime tatsächlich die Mehrheit bilde(te)n, zutreffend sein.⁵⁷ In der gesamten muslimischen Geschichte, allen voran in der medinensischen Anfangsphase und im Osmanischen Reich, gestaltete sich die religiöse Bevölkerungszusammensetzung des Staates jedoch in der Regel zum Nachteil der Muslime. Außerdem wurden meines Wissens von den muslimischen Rechtsgelehrten die „Mehrheitsverhältnisse“ nie zu einem Kriterium für die Anwendungsfähigkeit der Scharia gemacht. Vielmehr galt für die Herrschaft der Muslime und somit zugleich der Scharia die tatsächliche Machtkonstellation als ausschlaggebend. Dies, also die Eroberung nichtmuslimischer Gebiete und die Ausweitung des Herrschaftsgebiets der Scharia, wurde von den Fuqaha ja sogar als die erste Pflicht der Herrscher und der übrigen Gläubigen betrachtet. Eine entsprechende aggressive Politik im Namen der höheren Werte des Islam – in unserer Gegenwart sind dies Werte wie Demokratie und Menschenrechte – war die selbstverständliche Folge dieser Grundeinstellung.

Demnach liegt also m.E. ein wesentlicher Vorteil moderner Rechtssysteme in der säkularen Ausrichtung der Rechtsordnung bei Schlichtung interreligiöser Fälle. Andererseits schränken diese Rechtsordnungen den Rahmen der Religionsfreiheit zu oft und häufig schlecht begründet im Namen der sog. Mehrheit ein, weil sie beispielsweise ihrer Moralvorstellung nicht entspricht. Neben dem dargelegten Aspekt liegt noch ein anderer wichtiger Nachteil des Dhimmikonzpts bzw. Milletsystems in der einseitigen religiösen Begründung der Ausweitung bzw. Einschränkung entsprechender Dhimmi-Freiheiten, worunter die Nichtmuslime wie in diesem Beitrag dargelegt in der Regel zu leiden hatten.

57 Selbstverständlich unter der Bedingung der Achtung grundlegender Freiheiten, wie sie beispielsweise in der Menschenrechtserklärung der UN zum Ausdruck kommen.

IV. Rückblick und Ausblick

Die Religionsgemeinschaften waren im Osmanischen Reich mit einer eigenen Verwaltungsstruktur ausgestattet und hatten ihre eigenen religiösen Oberhäupter, die für die Erfüllung der Aufgaben der Millet-Mitglieder die Verantwortung trugen und am Hof weitgehende Rechtsbefugnisse genossen. Diese Strukturen ermöglichten letztlich das Überleben der entsprechenden religiösen Gemeinschaften und verstärkten den inneren konfessionellen Zusammenhalt.⁵⁸ Da das Milletsystem die einzelnen Religionsgemeinschaften in die politische Machtstruktur mit einband, war diese in soziokultureller und rechtlicher Hinsicht im Wesentlichen von einer pluralistischen Struktur geprägt.⁵⁹ Die Hauptfunktion der Milletführer lag aus der Sicht des Sultans in der Integration der Millet-Bedürfnisse in das bestehende Staatssystem. Hierbei waren sie auch vor allem darauf bedacht, ihre jeweilige Millet politisch gegen interne Aufrührer ruhig zu halten. Für den politischen Status Quo wurde oftmals mit dem in Kleinasien üblichen Schicksalsprinzip argumentiert.⁶⁰

„Die Millet nahm also zahlreiche soziale und administrative Funktionen wahr, die nicht als in den Rahmen der Staatsaufgaben fallend betrachtet wurden, wie etwa Heiraten, Scheidungen, Geburten und Todesfälle, Gesundheitsfürsorge, Erziehungswesen, öffentliche Ordnung und Rechtspflege.“⁶¹ Jede Millet unterhielt darum ihre eigenen Schulen, Hospitäler, Wohlfahrtseinrichtungen und Gerichtshöfe – eine Tradition, die im Vorderen Orient noch weiter wirkte, lange nachdem das offizielle Millet-System, das sie hervorgebracht hatte, durch Entwicklungen in jüngerer Zeit aufgehoben worden war.“⁶²

Die Begründungen der Historiker für diese Vorgehensweise sind in der Fachliteratur weiterhin umstritten. Durch die Wiederbelebung der Orthodoxen Kirche habe Fatih die negative Reaktion der christlichen Bevölkerung und jeden Keim einer Opposition bereits am Ausgang erstickt, wobei er durch diese Maßnahme die Interessen der kosmopolitischen Bevölkerung mitberücksichtigt habe.⁶³ Zugleich soll er durch die Ernennung eines

58 G. von Grunebaum, *Der Islam II – Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*, Frankfurt 1985, S. 53; 91-92; T.H. Papadopoulos, *Studies*, S. 33ff. Kritisch: K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 147-150; 206-207.

59 B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 220.

60 Vgl. B. Braude, „Millet sisteminin“, in: OA, Bd. 4, S. 250.

61 Kritisch hierzu K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 150-159.

62 G. von Grunebaum, *Der Islam II*, S. 91. Vgl. auch B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 49.

63 N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*, 5 Bde., Gotha 1909, Bd. 2, S. 37-38; F. Babinger, *Mehmet der Eroberer und seine Zeit-Weltenstürmer einer Zeitwende*, München 1953, S. 110; Ş. Karatepe, *Osmanlı siyasi*, S. 84; E. Balta, „Osmanlı devletin'de Rum millet ve ekonomik gelişmişlikleri“, in: A. Özcan, *Osmanlı devletinde din ve vicdan hür-*

Patriarchen, der sich vehement gegen die Vereinigung mit der römisch-katholischen Kirche wehrte, die Macht dieser Strömung geschwächt haben.⁶⁴

Obwohl ein kleiner Teil der Bevölkerung, um sich die Aufstiegchancen im neuen Verwaltungsapparat anzueignen, in der Phase nach der Eroberung zur Religion der neuen Herrscher konvertierte, konnten die Dhimmi ihre Religion mit bestimmten Auflagen ungehindert ausüben. Es findet sich auch die Meinung, dass durch die Errichtung der Millets weltliche Ambitionen insbesondere die innenpolitische Konsolidierung der heterogenen Bevölkerungsstruktur verwirklicht wurden. Hierbei soll die persönliche Neigung Fatihs, die Bevölkerung nicht unter Zwang zu islamisieren, eine Rolle gespielt haben.⁶⁵

„Die Hauptaufgabe des Staates war es, Reichtümer auszubeuten, nicht Untertanen zu bekehren. Für die herrschende Klasse war es weitaus einträglicher, den Menschen vieler Religionen, Rassen und Sprachen zu gestatten, ihre Gebräuche, Traditionen und Gesetze innerhalb der Millets zu bewahren, solange sie ihren finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem Staat nachkamen [...]. Das Milletsystem war also ein grundlegender Faktor der Stabilität.“⁶⁶

Um einen Kampf zwischen den Konfessionen zu verhindern, benötigte das Milletsystem ein zentralistisches Gefüge. Das Osmanische Milletsystem schloß die Gleichberechtigung zwischen den Konfessionen aus. Trotz der gewährleisteten Rechte zeigt die unterschiedliche Behandlung der verschiedenen Religionsanhänger, dass eine abgestufte Werteskala in der Positionierung zu den Religionen bestand. Vor diesem Hintergrund werden Nichtmuslime als Bürger zweiter Klasse bewertet.⁶⁷ Im Osmanischen System waren die Dhimmi den staatstragenden Muslimen in keinerlei Hinsicht gleichgestellt. Sie wurden auf allen Ebenen des Staates benachteiligt und ausgegrenzt. Da ihre „Grundrechte“ durch die Obrigkeit weitestgehend anerkannt wurden, kann von einer ausgeprägten Unterdrückung jedoch keine Rede sein. Muslime bildeten nicht nur nach unserer heutigen Sicht der Dinge die privilegierte Schicht, sondern gehörten auch nach damaligem

riyeti, Istanbul 2000, S. 234; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 32./ M.S. Şahin, *Fener Patrikhanesi*, S. 52.

64 N.J. Pantazopoulos, *Church*, S. 18; B. Eryılmaz, *Osmani devletinde gayri*, S. 32.

65 E. Werner, *Die Geburt einer Großmacht: Die Osmanen (1300-1481)*, Berlin 1978, S. 335; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde millet*, S. 18; K. Çolak, „İstanbul'da İhtida hareketleri (VI.yüzyıl)“, in: OA, Bd. 4, S. 495.

66 G. von Grunbaum, *Der Islam II*, S. 92; Y.T. Kurat, „Wok milletli bir ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu“, in: OA, Bd. 4, S. 218. Die Islamisierung der eingetragenen fast 900.000 nichtmuslimischen Haushalte hätte zu Beginn des 16. Jh. die Preisgabe von Einkünften im Wert von rund 2800kg Gold bedeutet.

67 H. Inalcık, *Osmani imparatorluğunda*, S. 99.

theoretisch-islamrechtlichen, wie auch praktischem Verständnis der führenden Gesellschaftsschicht an.⁶⁸ Gleichwohl bleibt es in historischer Perspektive dabei, dass das Osmanische Milletsystem verglichen mit anderen Staaten der damaligen Zeit besonders fortschrittlich gewesen ist.⁶⁹ Die Tatsache, dass „Menschen aus allen Teilen des Reiches – ja selbst aus dem Ausland – nach Istanbul strömten“, zeigt wie tolerant sich dieses System gegenüber nichtmuslimischen Untertanen verhielt.⁷⁰ Allerdings hat O. Rescher selbstverständlich Recht, wenn er die Diskriminierung der Nichtmuslime moniert und auf religiös begründete Unterschiede in der konkreten Staatspraxis hinweist:

„Kein Mensch, der die Psyche der Islamvölker kennt, wird behaupten wollen, dass irgendwo und irgendwann je wirkliche Toleranz, im Sinn einer Anerkennung der Gleichwertigkeit der religiösen Anschauungen, ausgeübt worden wäre

68 Siehe hiergegen beispielhaft für die Haltung muslimischer Apologetiker S. Mourad, Einführung, S. 63ff: „Durch diesen Vertrag erlangen die Nichtmuslime das, was man heute eine Staatsbürgerschaft nennt. Sie erlangen dadurch die volle Staatsbürgerschaft mit den entsprechenden Pflichten und Rechten. Sie sind gegenüber den Muslimen keineswegs Bürger zweiter Klasse. Was die Menschen- und Staatsbürgerrechte anbetrifft, sind sie den Muslimen völlig gleichgestellt.“

69 M.A. Aydın, *İslam ve Osmanlı*, S. 236; M.S. Şahin, Fener Patrikhanesi S. 61; M. Türköne, „Osmanlı imparatorluğunda insan hakları“, in: TDV, *Doğuda ve batıda insan hakları* (Kutlu doğum haftası: 1993-1994), Ankara 1996, S. 84, 87. Kritisch zu dieser Wertung: K. Binswanger, *Untersuchungen*, S. 370ff, allerdings sehr subjektiv und schwach begründet. Ebd. S. 371: „Es ist offensichtlich, dass hiermit versucht wird, islamische Maßnahmen, die wir heute als ‚unfein‘ empfinden, dadurch zu relativieren, dass man auf analoge Bestimmungen in der christlich-abendländischen Geschichte hinweist, womit freilich auch noch ein weiterer Effekt erreicht wird: die Massnahme erscheint dann als ‚normal‘ (zumindest für mittelalterliche Gesellschaften).“ Auch wenn es dem Verfasser dieses Zitats nicht gefällt, ist nun diese Analogie genau zutreffend!

70 G. von Grunebaum, *Der Islam II*, S. 53; S. Mourad, Einführung, S. 90-91. Vgl. den Brief eines deutschen Juden, der seine Glaubensgenossen ins „Schlaraffenland“ einlädt, bei B. Lewis, *Die Juden*, S. 124-125. Vgl. zum Brief von Isaak Zarfati (Franzose) an seine Glaubensbrüder in Deutschland auch F. Babinger, „Grossherrliche Schutzbefehl gegen nutznießlichen Glaubenswechsel. Mit einem Faksimile“, in: W. Hoenerbach, *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, Wiesbaden 1967, S. 2, Fn. 4: „Ich Isaak Zarfati, der ich aus Frankreich stamme, in Deutschland geboren und dort zu den Füßen von Lehrern gesessen bin, rufe Euch zu, dass die Türkei ein Land ist, in dem nichts mangelt. Hier kann jeder unter seinem Feigenbaum und unter seinem Weinstock ruhig leben.“ Vgl. dagegen die andere Bewertung eines christlichen Geistlichen aus jener Zeit bei Y.T. Kurat, „Çok milletli“, in: OA, Bd. 4, S. 218.

[...] trotzdem aber hat es in den Islamländern systematische Verfolgung Andersgläubiger in großem Stil allein aus religiösem Fanatismus kaum je gegeben.“⁷¹

Da uns der von Fatih den unterlegenen Byzantinern diktierter Vertrag nicht vorliegt, ist die zeitliche Einführungs- und Etablierungsperiode des Millet-systems umstritten.⁷² Selbst bei einer zeitlichen Zurückverlagerung des Millet-systems auf die Phase nach der Eroberung Konstantinopels bleibt eindeutig, dass dieses nur in einem losen, provisorischen und wahrscheinlich nicht eingeübten Zustand praktiziert wurde. Behauptungen, die die Entstehung des Millet-systems erst ziemlich am Ende des Osmanischen Reiches ansetzen, sind jedoch nicht einleuchtend.⁷³ Andererseits wurden die eigentlichen rechtsverbindlichen Verordnungen tatsächlich erst relativ spät in der Mitte des 19. Jh. erlassen. Unter dem Druck externer und interner Einflüsse konnten erst zu dieser Zeit die seit Jahrhunderten eingeübten Beziehungen zu den Millets eingehender geregelt werden. Jedes der einzel-

71 O. Rescher, „Studien zum Inhalt von 1001 Nacht“, in: DI 1918 (9), S. 78.

72 M.A. Aydın, *İslam ve Osmanlı*, S. 235; ders., „Din“, in: TDVA, Bd. 9, S. 327; B. Eryılmaz, *Osmanlı devletinde gayri*, S. 29. Siehe bzgl. des zeitgleich ausgehandelten Vertrages mit den Bewohnern von Galata: İ.H. Uzunvarşılı, *Osmanlı tarihi*, Ankara 1983, Bd. 2, S. 7f; A. Akgündüz, *Osmanlı kanunnameleri*, Bd. 1, S. 477. Die Existenz eines solchen Vertrages wurde bereits kurze Zeit später von den osmanischen Sultanen für fraglich erachtet. Zu den Skeptikern gehörte auch Selim I. (gest. 1520). Als Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi sich gegen den Sultan stellte, wollte dieser den Vertrag sehen. Der orthodoxe Patriarch bekundete, dass dieser verbrannt sei. Schließlich wurde durch die Bezeugung zweier uralter Janitscharen der Inhalt des Textes bestätigt. Vgl. Mustafa Nuri Paşa, *Netayicül Vukuat* 2 Bde., Ankara 1979, S. 89; M. Ipşirli, „Eman“, in: TDVA 1995, Bd. 11, S. 77. Etwas später, nämlich im Jahre 1522, konnte der Patriarch dem osmanischen Sultan Süleyman I. (1520-1566) auf entsprechende Anfrage hin diesen Vertrag ebenfalls nicht vorlegen. Vgl. R. Clogg, *A Short History of Modern Greece*, Cambridge 1980, S. 18-19. Vgl. mit Blick auf eine weitere Fatwa Ebu's Suud Efendis: E. Düzdağ, *Şeyhülislam*, S. 104 (456 Mesele); 106 (464 Mesele); A. Akgündüz, *Bilinmeyen Osmanlı*, S. 107.

73 B. Braude, „Foundation myths of the Millet system“, in: B. Braude; B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, New York 1982, Bd. 1, S. 69-88; ders., *The strange History of the Millet system. The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, Ankara 2000, Bd. 2, S. 418; M. Ursinus, „Millet“, in: EI, Bd. 7, S. 61-64; ders., „Zur Diskussion um „Millet“ im Osmanischen Reich“, in: *Südostforschungen* 48 (1989), S. 195-207; K. Binswanger, *Untersuchungen*, Fn. 2, S. 149; K.B. Bardakjian, „The rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople“, in: B. Braude; B. Lewis, *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, New York 1982, Bd. 1, S. 90-92. Ab dem 17. Jh. soll der armenische Patriarch jedoch auch Einfluß auf seine Gemeinde in Anatolien ausgeübt haben.

nen Millets hatte letztlich eine eigene Verfassung, die akribisch genau über die inneren Verwaltungsstrukturen Angaben machte.⁷⁴

Mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches fand auch dieses System sein Ende. In der Türkei existiert seit den 20er Jahren eine Republik mit einer laizistischen Rechtsordnung, was wiederum zahlreiche Probleme aus einer anderen Warte aufwirft. Andere Staaten des Nahen Ostens haben jedoch wichtige Strukturen und Rechtsinstitute des Milletsystems in ihre nationalen Rechtsordnungen übernommen und praktizieren dieses System weiterhin. Sobald sich gläubige Muslime von dem oben dargestellten System der Minderheitenregelung distanzieren, die säkularen Staats- und Rechtsordnungen der modernen Demokratien verinnerlichen und diese durch ihre eigene Religion legitimieren⁷⁵, denke und hoffe ich, wird es mittelfristig möglich sein, die Religionsfreiheit auch beispielsweise auf familien- und erbrechtliche Angelegenheiten auszuweiten. Die säkularen Rechtsordnungen können selbstverständlich auf religiöse Besonderheiten Bezug nehmen, nur dürfen sie nicht darauf beruhend, wesentliche Grundrechte andersgläubiger Menschen einschränken. Kurzum: Ich denke, zeitgenössische Muslime sollten in der Lage sein, *mindestens dieselben* Rechte und Freiheiten auch Nichtmuslimen zu gewähren, von denen sie gegenwärtig bei aller Kritik⁷⁶ im Westen profitieren. Ob und wie sich dies durch die Religion der Muslime rechtfertigen lässt, bleibt in diesem Beitrag unerwähnt.

74 Y. Ercan, „Osmanlı devletinde“, in: OA, Bd. 4, S. 198; C. Küçük, „Osmanlı devletinde“, in: OA, Bd. 4, S. 210.

75 Ähnlich auch M.S. Abdullah, „Mühsames Ja zum Grundgesetz“, in: Rheinischer Merkur vom 23.2.2002, S. 25. Auch W. Huber, „Das Eigene und das Fremde“, in: Die Welt vom 23.12.2002, S. 29.

76 Als die rot-grüne Landesregierung, um Kosten zu sparen, leerstehende Kirchengebäude Muslimen als Moscheen zur Verfügung stellen wollte, warf ihr die CDU-Opposition im NRW-Landtag „Kulturverrat“ vor. Vgl. „Kreuz und Halbmond“, in: FAZ vom 24.12.2001, S. 33.