

# DISPUTATS OM DET OSMANNISKE HERREDØMME PÅ BALKAN

*Det Teologiske Fakultetsråd på Aarhus Universitet antog den 8. februar 1999 en afhandling forfattet af lektor Carsten Riis til forsvar for den filosofiske doktorgrad. Antagelsen skete på baggrund af indstilling fra et bedømmelsesudvalg, der bestod af lektor, dr.theol. Per Bilde, professor, dr.phil. Gunnar Svane og Jean Monnet-professor, mag.art. Uffe Østergård. Afhandlingen, En osmannisk arv. Historieskrivning og religion i Bulgarien, foreligger i en dansk udgave og kan købes på fakultetets ekspeditionskontor (kr. 160).*

*Forsvaret fandt sted den 11. juni 1999. Gunnar Svane og Per Bilde var udpeget som officielle opponenter, og desuden opponerede ex auditorio Uffe Østergård og professor, dr.phil. Armin W. Geertz. Nedenfor bringes de to officielle oppositioner i let reviderede versioner fulgt af et svar fra Carsten Riis, der i kort form resumerer svarene ved selve forsvarshandlingen.*

## Opposition

Gunnar Svane

I. Jeg kan forestille mig, at læserne, der tager denne bog i hånden, ligesom jeg i første omgang undrer sig over de kronologiske spring mellem de enkelte kapitler. Men man skal læse teksten for at forstå disse hop, så afslører de sig som naturlige, for så vidt som indholdet i et givet kapitel på en vis måde fører frem til indholdet af det næste.

Bogen handler jo om forholdet mellem kristne og muslimer, mellem bulgarere og osmanner, således som dette forhold er kommet til udtryk i historieforskningen og historieskrivningen i Bulgarien. I kapitlerne 1 og 3 kridtes den osmannisk-islamiske banehalvdel af – vi får her en redegørelse for, hvordan osmannerne overhovedet dukkede op på Balkan og som herrefolk kom til at præge dette hjørne af Europa gennem mange århundreder. Erobringerne medførte, at de nyindlemmede ortodokst-kristne befolkninger blev lagt ind under den såkaldte *millet*-ordning, der var en videreudvikling af det system, som i den klassiske islamiske ekspansionsperiode i 7. århundrede var etableret for de fremmede, ikke-muslimske folkeslag i 'islams hus'. Det var, som præses så træffende understreger, en form for kontrakt mellem den muslimske hersker – i vort tilfælde den tyrkiske sultan – og det pågældende folk, med klart afgrænsede pligter og rettigheder. De undertvungne defineredes i henhold til deres religion og fik tildelt en bestemt status i Imperiet i henseende til borgerlig, strafferetlig og fiskal lovgivning, vel at mærke som andenrangs borgere, hvem visse funktioner i samfundet var forment. Ordningen var udelukkende religiøst funderet, hvilket indebar,

at samtlige ortodokse kristne samledes i een millet ('nation' i religiøs forstand), hvori der følgelig var mange forskellige etniske grupper repræsenterede. Interesses modsætninger mellem disse etniske grupper førte i løbet af det 19. århundrede, da man efterhånden ikke længere fandt sig i at blive majoriseret, til indbyrdes gnidninger, som bl.a. stormagterne forstod at spille på, og som internt voksede frem til udtalt nationalistiske politiske rørelser. For en stor del var de baserede på myter om fordums storhed, som nu ønskedes genskabt i takt med, at det osmanniske imperium gik sin opløsning i møde. Det var græske nationalister, der formulerede slagordet 'den store idé' om bestræbelserne på at få genskabt så meget som muligt af det byzantinske imperium; men serberne og bulgarerne havde tilsvarende tanker om at genskabe et Storserbien eller et Storbulgarien ligesom dem, de havde haft i middelalderen. Katastrofale følger af dette nationalistiske hysteri har hærget Balkan i de sidste hundrede år og bidrager til den misere, vi i denne tid er vidner til.

II. Hvad der skete i Bulgarien i 1989, oplevede præses selv, og hans fremstilling i kap. 2 er naturligvis præget deraf. Den daværende statsmagts forsøg på tvangsassimilering af det tyrkiske mindretal (efter sigende omkr. 10%) var et led i den såkaldte *nationale genfødselsproces* og kulminationen på en kampagne, der med stigende heftighed var ført i hvert fald siden 1984. I sin redegørelse inddrager forfatteren foruden egne iagttagelser en lang række fremstillinger og analyser, dels naturligvis af bulgarsksproget materiale, dels også af anden relevant litteratur.

I første omgang påpeges det, at assimileringekampagnen havde politisk-ideologiske årsager. Den var blot eet af en række religions- og nationalitetspolitiske initiativer og indgreb, men var og blev særligt gennemgribende ved sin radikalitet, sin voldsanvendelse og sit forsøg på legitimering. Forfatteren har sikkert ret i den antagelse, at en af de vigtigste bevæggrunde dertil var indenrigspolitisk og udsprang af sociale og økonomiske moderniseringsbestræbelser, af demografiske forhold og af ønsket om at skabe en homogen nation. Statsmagten var bange for, at landet skulle blive fragmenteret, fx som følge af krav om løsrivelse eller i hvert fald autonomi; forholdene i nabolandet Jugoslavien så man som et afskrækkende eksempel. Dertil kom frygten for arvefjenden Tyrkiet, der som NATO-medlem ansås for at være USAs forlængede arm og formodedes at kunne blive springbræt for islamisk fundamentalisme. Endelig var assimileringekampagnen en fortsættelse af intensivering af statsmagtens bestræbelser på inden for landets grænser at virkeliggøre tanken om en enhed national af form, men socialistisk af indhold – et slagord overtaget fra nationalitetspolitikken i Sovjetunionen.

Men assimileringekampagnen gik i virkeligheden endnu længere tilbage end til 1980'erne. Straks efter den socialistiske magtovertagelse efter 2. Verdenskrig havde man haft som mål at gøre den tyrkisk-muslimske befolkningsgruppe til led i en verdslig nation, og især efter Stalins død igangsattes en opbygning af det socialistiske samfund sideløbende med dannelsen af en ensartet nationsbefolkning, hvori sociale, kulturelle og etniske forskelle med tiden skulle udviskes og erstattes med en etnisk-kulturel og politisk-ideologisk sammensmeltning.

Så vidt årsagerne. Men statsmagten fremførte samtidig også *argumenter* for sin fremfærd – eller rettere sagt eet hovedargument. Man påstod nemlig, at der forelå religions- og andre historiske beviser på det berettigede i den repressive politik, som staten førte over for sit tyrkiske mindretal. Præsens refererer her til taler, som i 1985 blev holdt af to politbureau-medlemmer, ministerpræsident Griša Filipov og parlamentsformand Stanko Todorov. Begge hævdede, at mindretallet var resultatet af osmannernes systematiske og målrettede turkisering og islamisering af befolkningen i 'Bulgaristan'. Kanaliseret gennem Videnskabsakademiet kom påstanden til at præge forskning og historieskrivning. Men, påstanden var *ikke* ny, den var *ikke* først fostret af de socialistiske magthavere, den havde dybe rødder i hele den bulgarske kulturelle tradition.

I form af sobre kritiske analyser behandler forfatteren i kap. 2 en lang række monografier og artikler af bulgarske historikere fra 1970'erne og 1980'erne. Det vil føre for vidt at komme ind på dem alle her. Men i hvert fald én ting fortjener at fremhæves: Det store prestigeværk *Bulgariens historie*, som, luksuriøst udstyret med kort- og billedmateriale, udkom i tiden fra 1979 til 1993, og hvoraf bd. 4 fra 1983 behandler det osmanniske herredømme i Bulgarien fra 15. til 18. århundrede. Præsens er – så vidt jeg kan skønne ganske berettiget – fuld af beundring for det omtalte store nationale historieværk, men fremkommer dog også med nogle kritiske bemærkninger med særlig betydning for det emne, som tages under behandling i hans bog. Som så ofte i bulgarsk historieskrivning hævdes det også her i bd. 4 af *Bulgariens historie*, at den osmanniske erobring og de mørke århundreder, som fulgte, betegnede et katastrofalt brud med den hidtidige tradition, og at Bulgarien både kulturelt og politisk ville have spillet en langt mere fremtrædende rolle i Europas historie, hvis ikke det var løbet over ende af osmannerne. Dette sidste kan man så filosofere videre over, men et historisk forløb lader sig nu engang ikke *beskrive* i konditionalis med spekulationer over, hvad der ville være sket, hvis ... Men at den osmanniske erobring betød et afgørende indsnit i det hidtidige forløb, kan vel næppe diskuteres, hvorimod det måske nok kan diskuteres, hvor herlige forholdene var i Bulgarien *forud* for osmannernes erobring. Præsens kritiserer storværket *Bulgariens historie* for dets videreførelse af den stærkt tendentiøse forståelse af islam, og for, at der på denne baggrund opbygges et ensidigt og fortegnet billede af de grundlæggende træk ved det osmanniske herredømme. Endvidere påpeger han, at fortolkningen af dette herredømme som skæbnesvangert med bevidst undertrykkelse, ødelæggelse og anslag mod den kristne befolkning *ikke* er sandsynliggjort, alene af den grund, at osmannerne jo kun havde begrænset held med islamisering og turkisering. Perioden 14.-18. århundrede karakteriseres i *Bulgariens historie*, som så ofte før, som de mørke århundreder, den *tyrkiske trældom* eller det *tyrkiske åg* – udtryk, der kan føres tilbage til slutningen af 1800-tallet. Athos-munken Paisij var vel den første, som i 1700-tallet med sin *Slavisk-bulgarske krønike* mindede bulgarerne om deres fordums storhed og pegede på den top, hvorfra de var sunkne, men hvortil de atter skulle op. Det var imidlertid den tjekkiske historiker Konstantin Jireček, som med sin *Geschichte der Bulgaren* (1876) for første gang periodiserede den bulgarske historie og markerede dens højdepunkter og hovedtræk. *Han* udviklede tanken om

bulgarernes dobbelte åg: osmannernes politiske, sociale og økonomiske undertrykkelse og grækernes religiøse og sproglige underkuelse. Jireček har haft en enorm indflydelse på de næste 150 års bulgarske historieopfattelse, men desuden også på Vesteuropas, hvor traditionelt kun de færreste overhovedet nedlod sig til at udvise nogen som helt interesse for bulgarerne og kun forsvindende få gjorde sig den ulejlighed at lære sig så meget bulgarsk, at de kunne følge med i lokale kilder, publikationer og historisk forskning. Nationalskjalden Ivan Vazov så allerede ti år efter Befrielsen i 1878 med beklagelse, at mange af hans landsmænd var ved at glemme de store frihedskæmpere, som havde ført Bulgarien ud af de mørke århundreder, satte dem et minde med sin berømte historiske roman *Under åget* (1889-90) og cementerede hermed karakteristikken af den tyrkiske periodes slutfase. Opfattelsen af den osmanniske erobring og, hvad deraf fulgte, er i bulgarsk historieskrivning altid, lige siden forrige århundrede, blevet karakteriseret som den store nationale katastrofe og er blevet bestemmende for grundholdningen i hele historiefortolkningen. *Katastrofeteorien* eller i hvert fald en del deraf fik et skud for boven af den hollandske osmannolog og kunsthistoriker Machiel Kiel med hans disputats fra 1985 om *Kunst og samfund i Bulgarien i den tyrkiske periode*. Det er en stort anlagt og grundig gendrivelse af selve katastrofeteorien som forskningsparadigme og af de forskningsresultater, den har afstedkommet inden for hele bredden af historiske fagdiscipliner. Intet under derfor, at bogen i flere år var på index i det socialistiske Bulgarien, og kun yderst få fagfolk kunne skaffe sig adgang til den. Kiel stiller det grundlæggende spørgsmål: Hvordan kunne bulgarsk kristen religiøs arkitektur og malerkunst overhovedet ikke alene *eksistere*, men endda *blomstre* i en periode, som hævdes at være karakteriseret ved osmannernes målrettede bestræbelser på at undertrykke de kristne og udbrede islam? Med andre ord: er det sandt eller falsk, når katastrofeteoriens tilhængere påstår, at den osmanniske religionspolitik og islam var et bevidst undertrykkelses- og assimileringssinstrument?

I kap. 4 pejler forfatteren sig ind på en besvarelse. Først skitseres kristendommen før osmannerne frem til afsættelsen af den sidste middelalderlige bulgarske patriark, Evtimij, i forbindelse med erobringen 1393 og henlæggelsen af den bulgarske kirke under det græske økumeniske patriarkat et halvt århundrede senere. Dernæst behandles kirken under osmannerne i to underafsnit, hvoraf det første koncentrerer sig om den ældre udforskning af kirke- og især klosterhistorien. Vi ser her baggrunden for den moderne opfattelse af ortodoks kristendom og kirken som bevarere og beskyttere af den bulgarske nationalitetsfølelse og identitet under tyrkisk herredømme.

Kilderne til specielt den bulgarske kirkes historie i den følgende tid er yderst sparsomme, idet patriarkatsarkiverne fra Tärnovo er gået tabt – rygter vil vide, at de med vilje blev tilintetgjort af grækerne efter nedlæggelsen af det selvstændige bulgarske patriarkat. Tilsvarende arkiver i Konstantinopel er imidlertid delvis bevarede, og på grundlag af dem er det muligt indirekte at få et indblik i forholdene, et arbejde, som er udført af den græske forsker Vryonis. Præses peger i 3. underafsnit endvidere på bulgareren Grigorij Camblaks panegyrik om den sidste patriark, Evtimij. Skærer man det rent panegyriske væk fra denne tekst (beg. af 15. århundrede), ses det, at

osmannernes fremfærd nok var grusom under erobringen og i de nærmest følgende kaotiske år, og andet var vel heller ikke at vente; sådan går det nu engang til ved den slags lejligheder. Men der er i Camblaks tekst *ikke* noget belæg for at hævde, at osmannerne førte direkte udryddelsespolitik over for kristne og kristendommen. Ligeledes viser de righoldige arkiver ved den bulgarske nationalhelligdom Rilaklosteret, at denne institution fortsatte med at fungere efter erobringsfasens ødelæggelser, og at også andre enkeltklostre eller klosterkomplekser uhindret kunne opretholde deres virksomhed. Endelig røber Vladislav Gramatiaks berømte translationsberetning (fra 1479) om en uhindret overførelse af den hellige Johannes' relikvier under udfoldelse af hele den storslåede traditionelle kirkelige ceremonielle pragt og under stor folkelig opbakning, at kristenlivet og de kristne kirkelige institutioner videreførtes også *efter* den osmanniske erobring.

Var der da slet ingen sammenstød mellem kristendom og islam? Naturligvis var der det, for muslimer og kristne beskylder jo altid hverandre for at være vantro, hvilket i sig selv lægger op til konflikt. Når moderne historikere søger skriftlige belæg for at demonstrere, hvordan de tyrkiske muslimer havde til hensigt at tvangsomvende de kristne bulgarere, henviser de gang på gang til to berømte martyrlægender fra 16. århundrede om hhv. Georgi den Nye (d. 1515; vita 1521) og Nikola den Nye (d. 1555; vita udateret) – begge døde på bålet. Ret beset er disse helgenlevneder stort set de eneste konkrete tekster, man har at støtte sig til, og de giver ganske rigtigt eksempler på en forsøgt tvangsislamisering; netop derfor spiller de så stor en rolle for moderne påstande om voldelig konvertering af bulgarerne.

Nu er helgenbiografier imidlertid som bekendt ikke de bedste historiske kilder og må behandles med yderste forsigtighed, og tilmed er begge legenders proveniens noget uklar. Indholdet kunne måske endda fortolkes på en anden måde. Jeg ved ikke, om præses har gjort sig tanker herom? Man bør nemlig erindre sig, at det osmanniske samfund var stratificeret på grundlag af konfessionelt tilhørsforhold, og mellem den kristne millet og den muslimske millet lå der foruden i det religiøse også et skel i både magt- og statusforhold. Begge de nævnte martyrer var håndværkere, og de led begge martyriet i Sofija. Denne bys befolkning var i 16. århundrede overvejende tyrkisk og muslimsk. Man ernærede sig i udstrakt grad ved håndværk, og håndværkere var i muslimske byer udmærket organiserede i lav med forskellige økonomiske, uddannelsesmæssige, administrative og karitative opgaver. Men lavene hvilede på et religiøst grundlag, de var muslimske institutioner, og man kan derfor let forestille sig, at hvis en bulgarsk guldsmed som Georgi eller en skomager som Nikola ønskede optagelse i lavet, måtte man for at sikre sig hans loyalitet kræve, at han konverterede. Heraf den kontrovers, som fik så tragisk en udgang. Om det nu forholdt sig, sådan som jeg her har skitseret, kan vi jo ikke vide, men jeg tror, det i hvert fald er en mulig forklaring, som fortjener at tages i betragtning.

Spørgsmålet om konversion og demografi får betydning i forbindelse med forståelsen og fortolkningen af den osmanniske religionspolitik, som den foregik i praksis. Statistisk materiale, som vi kender det fra vore dage, fandtes naturligvis ikke. Men der

kan udtrages mange værdifulde oplysninger af de tyrkiske jordebøger og skatterregistre, som især efter 2. Verdenskrig i stigende grad er blevet udnyttet i forskningen. Trods mangler er det muligt på basis af eksisterende registre at danne sig et generelt indtryk af islams udbredelse samt at anslå, i hvor høj grad muslimerne var af tyrkisk herkomst (tilflyttede militærfolk, embedsmænd, håndværkere, kolonister) eller bulgarere, som konverterede til islam. Kendere anser de tyrkiske skatterregistre for at være nogenlunde tilforladelige – her drejede det sig jo om penge og indtægter til staten – mens derimod senere folketællinger på Balkan lige indtil vore dage af forskellige grunde ofte er behæftede med nogen usikkerhed. Det ser ud til, at den muslimske tilstedeværelse langsomt øgedes ned gennem 15. og 16. århundrede, men muslimerne var til gengæld ujævnt fordelte inden for området. De efterfølgende århundreder udviste en fortsat tendens til relativt langsom vækst i de bulgarske provinser. Derimod kan spørgsmålet om muslimernes herkomst ikke besvares helt sikkert på basis af de nævnte tyrkiske kilder. Så meget er dog klart, at muslimerne var en blanding af tyrkiske indvandrere og lokale bulgarske befolkninger, der konverterede til islam og ofte identificerede sig med tyrkerne i en sådan grad, at de skiftede sprog.

Konversioner fandt altså sted, naturligvis, anderledes kunne det heller næppe være under et halvt årtusinds osmannisk styre. Men om nogen målbevidst tvangsomvendelse kan der næppe være tale, måske med undtagelse af sporadiske tilfælde, som med de førnævnte to håndværkere i Sofija. Forfatteren funderer i 8. underafsnit af kapitlet over årsagerne til konverteringen. I betragtning af den centrale betydning af spørgsmålet om konversioner til islam i den bulgarske befolkning kunne man have lyst til at bore lidt i de årsager, som forfatteren anfører (s. 179ff).

På s. 180-181 anfører han, at bulgarerne kunne tænkes at ønske sig en forbedring af deres økonomiske status ved at skifte til islam – eller at der lå et incitament deri, at de ville ud af hele den sociale andenrangsposition, som var forbundet med at være kristen undersåt i et muslimsk rige. Begge ting lyder umiddelbart indlysende. Men hvad mener præses egentlig, når han på s. 179 – med henvisning til T.W. Arnolds bog fra 1913 – hævder, at bulgarerne undertiden konverterede, fordi den ortodokse tro ikke havde samme religiøse kvaliteter som islam, og at de kristne i nogle tilfælde vendte sig til islam, fordi de indså dens sandhed? Hvordan skal det forstås?

Den bulgarske bonde – eller for den sags skyld håndværker – som konverterede, havde givetvis ikke skabt begreb om kristendommens resp. islams religiøse kvaliteter; de var ikke lærde teologer eller professionelle dogmatikere, og de havde næppe forudsætninger for at afgøre, om den ene religion var mere 'sand' end den anden, hvad der så menes med det. Så finder jeg det langt mere plausibelt, at kristne undertiden frafaldt deres religion under indtryk af den kristne Guds svaghed og den islamiske Guds styrke – sådan som det da også antydes hos Arnold. Når man i 15.-16. århundrede så sig omkring i verden, som den tog sig ud i et bulgarsk perspektiv, var det nærliggende at finde Allah stærkere end den vante Pantokrator – på samme måde, som vore egne forfædre fandt Hvidekrist stærkere end Thor og Odin. Og bag ved denne religiøse maskering anes der jo endnu engang sociale og økonomiske overvejelser.

Forfatteren synes ikke at besvare spørgsmålet om konversionsårsagerne entydigt, men foretrækker – hvis jeg da forstår hans argumentation (s. 181f) ret – at give et enholdende svar gående ud på, at der i de enkelte tilfælde kan have været tale om forskellige bevæggrunde. Og det er jo nok rigtigt.

Osmannerne søgte altså *ikke* målrettet og med anvendelse af de til rådighed stående magtmidler at omvende den kristne ortodokse bulgarske befolkning, og den væsentligste strukturelle årsag til den lave konversionsgrad må findes i selve det osmannisk-islamiske sociale og religionspolitiske system med udstrakt selvstyre til den kristne ortodokse millet. En uhildet kritisk analyse af det historiske materiale synes at godtgøre, at katastrofeteoriens billede af osmannernes religionspolitik *ikke* holder stik. Dermed smuldrer også grundlaget for den historiske og religionshistoriske legitimering af den nationale genfødselsproces, som den er blevet håndhævet helt fra slutningen af 19. århundrede og frem til moderne tid, i historieskrivning såvel som i aktuel politik.

Den ortodokse kirkes nationalitetsbevarende funktion er genstand for behandlingen i kap. 5. Kapitlets mest betydningsfulde afsnit er nok forfatterens analyse og kritik (i 6. underafsnit) af den såkaldte *kontinuitetsteori*, som lanceredes af den fremtrædende bulgarske historiker Dimităr Angelov med monografien om *Den bulgarske nationalitet gennem århundrederne*. Bogen udkom i 1994 – dvs. efter den socialistiske æra, men knytter fortsat til ved den hævdvundne katastrofeteori og forfægter opfattelsen af kirkens og kristendommens funktion som bevarere af slavisk-bulgarsk national identitetsfølelse og selvbevidsthed under osmannisk herredømme. Angelov bruger betegnelsen ‘nationalitet’ som en etnisk og historisk kategori, der i 19. århundrede blev erstattet af betegnelsen ‘nation’, nemlig med etableringen af osmannernes efterfølgerstater, da nationaliteterne blev statsbærende. De afgørende faktorer for opretholdelsen af national kontinuitet er ifølge Angelov etnoterritoriale og etnokulturelle, dvs. et territorium beboet af et folkeslag med bevidsthed om samhørighed udtrykt i et fælles etnonym, fælles sprog, forestillingen om fælles oprindelse, fortid og nutid, samt en særegen kultur, som den kommer til udtryk i fælles vaner, herunder fx klædedragt og religion. At Angelov ikke søger beviser for en national kontinuitet inden for det politiske og økonomiske felt, skyldes, at bulgarernes historie i netop socio-økonomisk og politisk henseende er diskontinuert. Som nævnt indgår religionen i rækken af de etnokulturelle faktorer, der ifølge Angelov udmærker kontinuiteten i den bulgarske identitetsfølelse, og ret beset bevæger han sig altså i den tidligere historieskrivnings vante spor. Kirkens funktion som bevarer af national identitet understreges ud fra forskellige synspunkter også af fx den amerikanske forsker Hupchick og en række andre, bulgarske forskere fra nyeste tid. Blandt disse sidste fremhæver præses udtalelser af mediævisten Dujčev og kulturhistorikeren Nešev, der begge i deres arbejder om kirkens og kristendommens litterære kultur knytter en direkte forbindelse til nationalitetsbegrebet og opfattelsen af den bulgarske nationalitets truede status under osmannerne. Bemærkelsesværdige er de også begge to ved at tage klar afstand fra fortolkningen af den osmanniske millet-ordning som en rent religiøs og social organisation. Tværtimod sætter Dujčev og Nešev lighedstegn mellem på den ene side

millet-ordningens religiøse identifikation og på den anden side den nationale identifikation. I sit arbejde indtager præses den diametralt modsatte holdning.

III. Bulgarenes overgang fra nationalitet til statsbærende nation, for nu at anvende disse udtryk, følges i kapitlet om den nationale triumf, der i overskriften dateres med fredsftalen i San Stefano 1878; den justeredes som bekendt efter få måneders forløb på Berliner kongressen. Fyrstedømmet Bulgarien forenedes med det autonome Østrumelien under fortsat tyrkisk overhøjhed i 1885, og disse to dele blev 1908 sammenlagt til det fuldt suveræne Bulgarien, som har eksisteret siden. Forløbet er velkendt, og lige så velkendt er det, at grænsedragningerne lige fra San Stefano og Berliner kongressen over afslutningen på Balkankrigene og ordningerne efter to verdenskrige har indeholdt sprængstof, som gennem hele perioden har forplumret forholdene ikke alene i Bulgarien, men på hele Balkan. De skyldige i denne misere er i første række stormagterne, der altid trak grænserne i dette etnisk komplicerede område stort set hen over hovedet på de lokale befolkninger, som ikke blev taget med på råd, fx gennem folkeafstemninger, end ikke, da Wilsons berømte punkter om den nationale selvbestemmelsesret var på dagsordenen efter 1. Verdenskrig, da fx Nordslesvig kunne stemmes hjem til Danmark. I kapitlets 2. underafsnit følges det 19. århundredes kamp for løsrivelse fra det græske økumeniske patriarkat og etableringen af en national bulgarsk kirke med oprettelsen af det bulgarske eksarkat i 1872.

I kapitlets 3. underafsnit om ortodoks *Kristendom og nationsopbygning* samler præses sig om konfession og etnisk identitet under osmannerne. Han tilslutter sig her i det væsentlige den græske forsker Kitromilides' banebrydende artikel fra 1989 om "*Imagined communities*" and the origins of the national question in the Balkans. Her hævdes det, at forholdet som historisk problem er blevet misforstået og formørket af nationalistisk mytologi. Kitromilides fremhæver, at en af de største anakronismer i Balkanhistorieskrivningen består i at opfatte det osmanniske religionspolitiske millet-system som baseret på nationale skel. Det skel, som vitterligt bestod, beroede alene på en religiøs distinktion mellem kristne og muslimer, og det var kun i religiøs og *ikke* i national forstand, at den ortodokse kirke som institution bidrog til at bevare en kollektiv identitetsfølelse blandt Balkans kristne. Ifølge sine egne principper var kirken overnational. Den blev først *efterhånden* national, nemlig da sammentænkningen af den ortodokse kirkes kristne virke og nationaliteten indtraf med opgivelsen af kirkens oprindelige økumenicitet og etableringen af selvstændige landskirker. Forestillingen om, at kirken i osmannisk tid bidrog til at opretholde bulgarenes nationale identitet, står således nok på sin vis ved magt; det må imidlertid *ikke* fortolkes som hovedformålet med kirkens religiøse virke, men derimod snarere som et biprodukt deraf. Ligesom Kitromilides ser præses forholdet mellem de politiske magthavere og trossamfundene i efterfølgerlandene som præget af, hvad han kalder "en sekulariseret millet-tænkning", en osmannisk arv, som gør det oprindeligt rent religiøse millet-begreb til eksponent for en national ideologi – en perception, som han anser for umiskendeligt at være et barn af moderne national, for ikke at sige: nationalistisk ideologi.



Et sådant historiesyn består blandt andet i en konstruktion af slægtens/nationens og landets/hjemmets historie byggende på en forestilling om, at den pågældende nationalitet som et 'forestillet fællesskab' altid har eksisteret, men at dens sande væsen og potentiale først udfoldes i nationalstaten. Præses og Kitromilides' synspunkter ligger i forlængelse af visse moderne nationalismeteorikere. Andre teoretikere har undersøgt ideologierne bag de moderne nationalstaters tilblivelse ud fra forskellige synsvinkler. Men fælles for dem alle synes at være en påpegning af, at historiefortolkninger i kombination med kulturelle kendetegn er afgørende for opbygningen af national kollektiv identitet. Om det så i særlig grad skulle gælde østeuropæiske forhold eller måske have en videre gyldighed, sådan som visse teoretikere øjensynlig mener, får stå hen. Spørgsmålet er, hvorvidt den gængse historiografiske tradition for at hævde, at det bulgarske folks ortodokse kristendom er en etnisk eller national identitetsbevarende faktor, er berettiget, eller om den ikke snarere er udtryk for en nationalistisk kontinuitetsskabende historisk fiktion. Præses synes selv, inspireret af den engelske nationalismeforsker Anthony D. Smith, at besvare dette spørgsmål (s. 257): "Da den bulgarske nationsopbygning tog form inden for *millet*-ordningens rammer i det 19. århundrede, blev den nationale myte knyttet til en kirkehistorisk erfaring, der blev transformeret af den moderne nationale tanke og de nationalstatslige institutionelle rammer. Den ortodokse kristendom dannede derfor en uomtvistelig baggrund for den nationale mytes udfoldelse. Under og efter kirkestriden [i det 19. århundrede] blev kirke og kristendom instrumentaliseret i den bulgarske nationsopbygning ..."

Inden vi går videre, har jeg lyst til at spørge præses: skal vi helt skrotte katastrofeteorien? – Før osmannernes erobring hvilede magten i det bulgarske samfund på de samme tre søjler, som vi kender andetsteds fra: fyrstemat, adel og kirke. Med osmannernes erobring knækkede to af disse søjler. Bortset fra opportunistiske renegater elimineredes den bulgarske adel for altid. Også tsarmagten elimineredes, og bulgarerne var uden fyrstehus, indtil stormagterne i 1880'erne påduttede dem et par tyskere (Aleksander 1879, Ferdinand 1888). For adel og fyrstemat var osmannernes erobring uden tvivl en katastrofe. For kirkens vedkommende måtte ledelsen nok afgives til det græske økumeniske patriarkat i Konstantinopel, men trods noget frafald og lejlighedsvis uundgåelige sammenstød med de muslimske magthavere knækkede den tredje søjle ikke, og for kirken blev osmannertiden *ikke* den altødelæggende katastrofe, man ofte har villet gøre den til. Kirkens stilling var såmænd "ikke så ringe endda". Men adel, fyrstemat og kirke udgjorde tilsammen kun den mindste del af den bulgarske befolkning – størstedelen var jævne bønder. Deres tilværelse i det 18.-19. århundredes *forfaldne Osmannerrige* var visselig ingen dans på roser. Men mig bekendt har ingen hidtil påtaget sig detaljeret og uden forudfattede meninger at undersøge bondestandens sociale, juridiske og fiskale kår før og efter den osmanniske erobring, i hhv. det middelalderlige bulgarske rige og det *osmanniske imperiums storhedstid*. Jeg har en lumsk mistanke om, at katastrofeteorien tilhængere kan vente sig overraskelser af en sådan undersøgelse.

IV. I en tekst med så kompliceret en tematik som præses' afhandling er det vel uundgåeligt, at læsere, som måske nærmer sig emnet fra andre synsvinkler, kunne ønske sig yderligere uddybning af visse punkter.

Eksempelvis havde jeg gerne set det tydeligere fremhævet, end sket er, at de første tegn på en svækkelse af osmannernes magt allerede viste sig ved overgangen fra 16. til 17. århundrede, en udvikling, som i løbet af 17. og 18. århundrede, trods forskellige forsøg på opretning, førte til en udpræget tilbagegang for imperiet som helhed og gjorde det til, hvad der blev kaldt for 'Europas syge mand', et gennemkorrupt samfund i forfald med en lang række tegn på politisk opløsning, med skatteplyndringer, etnisk chikane og økonomisk og juridisk undertrykkelse af befolkningen, både muslimer og kristne. Det er først og fremmest de utålelige forhold i dette syge samfund, som i efterfølgerlandene har været bestemmende for opfattelsen af tyrkisk tid, og som man uden videre projicerer tilbage til at gælde også osmannernes storhedstid.

I forbindelse med kirkekampen i det 19. århundrede kunne man have ønsket sig tydeligere fremhævet, at den *ikke* drejede sig om et nationalt opgør med osmannerne, men først og fremmest med græsk dominans inden for den ortodokse millet. Det almene forfald i samfundet satte sig nemlig spor også i forholdene inden for kirken, hvor korrupsion, simoni, økonomisk udsugning af fattige menigheder og personlig forfølgelse hørte til dagens orden, sådan som vi ved det fra Vraca-biskoppen Sofronijs selvbiografiske lidelseshistorie. Og i den forbindelse burde det nok være fremhævet, hvad jeg finder overordentlig vigtigt, nemlig at bulgarernes kamp mod græsk dominans for en stor del hang sammen med bestræbelserne på at opbygge et tidssvarende skolevæsen. I begyndelsen af det 19. århundrede var bulgarerne i *defensiven* over for grækernes anmassende promovning af den kulturelle arv fra Antikken og den byzantinske storhedstid. Etableringen af et alment forståeligt bulgarsk skriftsprog, udbygningen af folkelig oplysning gennem skoler og læseforeninger, altsammen løsgjort fra græsk dominans, førte ned gennem 19. århundrede til, at bulgarerne i kulturel henseende så at sige løftede sig selv op ved hårene og kom i *offensiven* over for grækerne. Denne beundringsværdige periode var en af forudsætningerne for, at kulturlivet efter befrielsen kunne udfolde sig med eksplosiv kraft.

Så vidt forholdet til grækerne. Men hvordan forholdt bulgarerne sig til de osmaniske magthavere? Ønskede man i forlængelse af den religiøst funderede millet-ordning og på baggrund af osmannernes moderniseringsbestrebelse under reformperioden (Tanzimat) et udvidet verdensligt selvstyre i retning af politisk autonomi? Eller styrede man mod en fuldstændig løsrivelse fra det imperium, man i henved et halvt årtusind havde været underlagt? Og i bekræftende fald, hvordan skulle et sådant selvstændigt Bulgarien være indrettet? Meningerne var delte. Resultatet kender vi, og gennem den traditionelle historieskrivning har vi vænnet os til at betragte de radikale revolutionære frihedskæmpere som heltene i det nationale opgør. Men så simpelt er forholdet vel næppe. Trods forfald og korrupsion i det osmaniske rige sporedes der omkring år 1800 en vis, til at begynde med beskeden økonomisk fremgang. Den mærkedes også i Bulgarien, hvor der i byerne opstod et lille, men efter forholdene ret velstående

borgerskab. 'Čorbadžii' kaldte man det lidt spydigt med et udtryk, der oprindeligt var hentet fra janitscharkaserne, hvor čorbadžija, 'suppemanden', stod for forplejningen; ordet blev blandt bulgarerne optaget som benævnelse for de lokale honoratorer, der var ansvarlige for indkvartering og beværtning, når øvrigheds personer og andet fornemt godtfolk aflagde besøg. Mange så skævt til dem på grund af deres velbjergede og selvbevidste holdning, men dels også, fordi man mistænkte dem for at gå tyrkernes ærinde. I dette befolkningslag af čorbadžii var man udmærket orienteret om de nye tider, der var på vej i Central- og Vesteuropa. Man forstod betydningen af oplysning og uddannelse og finansierede rundhåndet udbygningen af skolevæsenet på alle niveauer. Man tilkendegav gerne sit nationale sindelag, men det var ikke sjældent blot en form for Lippenbekenntnis, for på den anden side var man, når det kom til stykket, ofte tryggest ved forholdene, som de var, og følte sig økonomisk sikrere inden for det store osmanniske fællesmarked end inden for et autonomt eller uafhængigt Bulgarien, hvis indretning og muligheder ingen endnu kendte. Disse forhold og holdninger havde man gerne set draget frem.

Endelig, bulgarernes nationsopbygning fra 19. århundrede og fremover fandt naturligvis ikke sted i et tomrum. I den forbindelse havde det været rart med en nærmere redegørelse for ikke alene nabofolkene, men også og i ganske særlig grad stormagternes stillingtagen til udviklingen omkring Bulgarien og på Balkan i det hele taget. Dette sidste fører os over til bogens afsluttende 7. kapitel.

V. I præambelen til 7. kapitel hedder det (s. 261), at ortodoks stat/kirke-tradition, national ideologi og en sekulariseret millet-tænkning medførte, at religiøse tilhørsforhold og institutioner har været nationalt politiserede også uden for Bulgarien. Den fælles baggrund som osmanniske efterfølgerlande har vist sig i nationale majoritetskirkers status, i politikken over for muslimske mindretalsbefolkninger og i sammenkædningen af national identitet og religiøst tilhørsforhold.

Det indgroede had til den fælles osmanniske fortid har i alle efterfølgerstater tjent som et effektivt samlingsmærke, der af skiftende magthavere kan udnyttes til at bortlede befolkningernes opmærksomhed fra ubekvemme politiske og økonomiske problemer. Enhver, som har færdes på Balkan, ved, at begrebet 'tyrkere' i daglig tale er en sammenfattende betegnelse for alle balkanske muslimer, hvad enten de er bulgarsktalende pomakker, tyrkisktalende thrakere, albanere eller serbokroatsktalende bošnjakker. Uanset deres varierende etnisk-sproglige baggrund, deres forskellige historiske skæbne og hele kulturelle orientering fremstår Balkans muslimer for den brede flertalsbefolkning i efterfølgerstaterne den dag i dag som repræsentanter for en og samme på een gang frygtede og foragtede millet. En af de hæsligste og mest tragiske følger af dette forhold er de kolossale forflytninger og fordrivelser af muslimske befolkningsgrupper, der (som det hedder på s. 282) har præget 19. og 20. århundrede. De muslimer, der ikke blev dræbt eller flygtede som umiddelbar følge af krigshandlinger og organiserede fordrivelser – i dag ville man tale om etniske udrensninger eller folkemord – blev i deres nye nationalstatslige omgivelser overalt betraget som en

levende arv fra det forhadte osmanniske herredømme, en slags undermennesker. Nationalhistorisk set blev muslimerne udgrænset, fordi de ansås og stadig anses som en del af den osmanniske arv. Religionshistorisk set betragtedes og betragtes de som kristenhedens fjender, der nationalpolitisk stod og står i vejen for nationsopbygningens homogeniseringsidealer. Decimeringen af Balkans muslimske befolkning er belagt med statistisk materiale overskueligt præsenteret i 4. afsnit af kap. 7.

Flere steder i bogen gør forfatteren opmærksom på ældgamle byzantinske traditioner for forholdet mellem institutionerne stat og kirke: til en selvstændig stat hører en selvstændig, autokefal landskirke. Afsnittene 2 og 3 giver en hastig gennemgang af forholdene inden for den græske kirke og af dens relationer til det økumeniske patriarkat samt en oversigt over de vigtigste milepæle i nyere græsk historie efter 1821 og frem til de store græsk-tyrkiske folkeflytninger i forlængelse af Sèvres-traktaten 1920 og Lausannekonventionen 1923. Det er de store linjer, der her trækkes op.

Noget lignende kan siges om etableringen af den autokefale makedonske kirke (afsnit 6), hvor man savner en mere indgående redegørelse for hele den historiske baggrund for udviklingen af den særlige identitetsfølelse, som i Titos Jugoslavien blev ophævet til et dogme og insisterer på, at makedonerne er og altid har udgjort en nationalitet og en nation for sig, forskellig fra ikke alene serberne, men også de bulgarere, som man frem til århundredskiftet i reglen identificerede sig med. Interessant er det i den forbindelse at konstatere, at etableringen af den autokefale makedonske kirke ved løsrivelse fra det protesterende serbiske patriarkat i Beograd fandt sted allerede i 1967, længe inden Makedonien erklærede sig uafhængigt. Desværre har forfatteren ikke behandlet forholdene i Serbien, som i flere henseender ellers er interessant i relation til bogens emne: med selvstændigt patriarkat 1557-1766 (altså i osmannisk tid og sanktioneret fra højeste sted), med folkelige opstande siden 1804, der til at begynde med *ikke* var vendt imod sultanen som sådan, men først efterhånden udviklede sig til mere omfattende nationale kampe for at opnå uafhængighed af osmannisk styre; og endelig fik Serbien i det autonome fyrstedømmes indenrigsminister Ilija Garašanin en nationalistisk chefideolog, der i sit berømte og berygtede såkaldte "Udkast" fra 1844 fostrede ideen om genskabelsen af middelalderens Storserbien, et kristent Balkanrige med serberne som herrefolk. Mange serbiske politikere af skiftende observans har sidenhen haft svært ved at frigøre sig fra sådanne stormagtsdrømme og det bagved liggende væv af historisk-religiøst begrundede myter. Det nærmeste, præses' bog kommer serberne, er afsnit 5's oversigt over de bosniske muslimers status i Titos Jugoslavien og kvalerne med at definere de herværende nationale tilhørsforhold, men mere indgående redegørelse for hele den historiske baggrund for de religiøse og nationale forhold i netop dette urolige bosniske hjørne af Balkan havde været ønskværdig.

Om albanerne hører man desværre slet ikke, skønt det i lyset af de seneste ulykkelige begivenheder ville have været interessant at følge etableringen af en fælles national identitetsfølelse i en befolkning, som i religiøs henseende er splittet mellem et massivt muslimsk flertal og de kristne (ortodokse og katolske) mindretal.

Set som helhed giver forfatteren i kap. 7 en oversigt over, hvordan religion og politik også uden for Bulgarien er blevet sammenkædet flere steder på Balkan, idet nationalistisk mytedannelse i større eller mindre omfang og ofte med katastrofale følger har identificeret nationalt og religiøst-kulturelt tilhørsforhold. En sådan oversigt er nyttig, men man havde gerne set, at forholdene i de osmanniske efterfølgerlande uden for Bulgarien var blevet om ikke lige så indgående, så i hvert fald mere detaljeret analyseret, end sket er. I kapitlerne 1-6 har forfatteren omhyggeligt analyseret og vurderet sine kilder og på denne baggrund givet et righoldigt og dybtgående *indblik* i samspillet mellem historieskrivning og religion. I modsætning hertil forbliver kap. 7, således som det nu er formet, et lidt tilfældigt omend nyttigt komparativt *udblik*, sådan som forfatteren da også selv karakteriserer det i overskriften. Måske skulle præsæs i forbindelse med udarbejdelse af en oversat udgave overveje at omarbejde kap. 7.

Jeg skal ikke her spilde tiden med at opremse slåfejl og indfange vildfarne kommaer – disse småsynder er trods indgående korrekturlæsninger næsten uundgåelige. Een ting vil jeg dog gerne fremhæve i forbindelse med den måde, teksten serveres på. Når forfatteren citerer bulgarske kilder, er han omhyggelig med at oversætte og gengive indholdet på dansk, så den ikke-bulgarskkyndige læser kan følge med. Det er naturligvis rosværdigt. Drejer det sig om længere citater eller sammenhænge, hvor den nøjagtige ordlyd er vigtig, gives de på originalsproget i fyldige fodnoter. Det er ligeledes rosværdigt. Men, i så fald er citaterne jo beregnede på dem, der *kan* læse og forstå bulgarsk. Og i den forbindelse ville jeg gerne bede præsæs om, at han under forberedelsen af en fremmedsproglig udgave lader være med at skrive bulgarsk i denne hæslige latinske translitteration; det er *så* besværligt og frygteligt irriterende at læse. I stedet for beder jeg ham om at benytte den mageløse bulgarske opfindelse, som det gængse kyrilliske alfabet er. I disse moderne computertider burde det ikke være noget problem at skifte skriften.

VI. Med sin afhandling kredser præsæs om forholdet mellem nationalitet, religion og politik, som de kommer til udtryk i ideologidannelse og historieskrivning – sagt mere konkret: om den moderne bulgarske historiske udforskning og beskrivelse af det bulgarske folks historie under et halvt årtusinds osmannisk styre fra 14. til 19. århundrede. Som det bebudes i afhandlingens introduktion, følger forfatteren to veje til at gennemføre sin analyse af emnet: for det første giver han en kritisk eller ideologikritisk analyse af den bulgarske historieskrivning, og for det andet gennemfører han sin egen, selvstændige undersøgelse af emnet. Fremstillingens kernepunkt befinder sig i feltet mellem magtpolitik, den osmanniske arv i national ideologi og historisk/religionshistorisk legitimering, og kilderne til det religionshistoriske emne analyseres sideløbende med emnets perceptions- og virkningshistorie (s. 11-12).

Har præsæs da løst den opgave, han har stillet sig? Hvilke resultater har han nået med sine analyser? Selv ses han ikke at have opstillet nogen samlet liste over disse resultater, men i hvert fald et par af dem fortjener at blive fremhævet her. Det turde være velkendt, at historisk forskning og historieskrivning er bundet til de materielle,

politiske og ideologiske forudsætninger, hvorunder de foregår. Med sin afhandling har forfatteren givet en overbevisende og massiv dokumentation af denne indsigt – en dokumentation, der samtidig må være en advarsel til os alle mod at brygge videre på den nationalistiske gift og at uddybe skellet mellem Os og De andre, mellem de gode og de onde, og således at fiksere et fjendebillede, der når som helst og hvor som helst under de rette betingelser kan føre til katastrofale resultater. Afhandlingen er dernæst et bidrag til den teoretiske diskussion om nationalismens væsen og fremhæver i forbindelse dermed den ortodokse kristne kirkes betydning for opretholdelsen af en bulgarsk identitet, *ikke* fordi kirken specifikt sigtede mod netop dette mål, men som en følge af, at den videreførte – og *kunne* videreføre – sit traditionelle virke, selv under osmannerne. I forlængelse heraf bør det fremhæves, at forfatteren har bidraget til bestræbelserne på at udforske den kollektive erindring i et samfund til forskel fra historien som et forsøg på at kortlægge, hvad der er sket. Og han har gjort det i form af en konkret undersøgelse af den betydning, som grundparadigmet i den bulgarske nationalstats historieforskning har haft for udarbejdelsen af specifikke forskningsresultater vedrørende den osmanniske periode.

Tilbage står nu at gentage de ord, som bedømmelsesudvalget i sin tid nåede frem til. Det drejer sig om en klart formuleret og velskrevet fremstilling af et centralt og kompliceret emne, som oven i købet har en sørgeligt høj grad af aktualitet. I en dybtborende og grundig behandling af et omfattende materiale fra middelalder til nutid refereres og analyseres både kilder og forskning indgående, selvstændigt og kompetent med respekt for de historiske omstændigheder, hvorunder de er blevet til. Afhandlingen belyser på afklarende vis sider af det kristne Bulgariens historie under osmannerne og i perioden fra befrielsen i 1878 til vore dage – samt ikke mindst nyere tids bulgarske historieskrivning om den osmanniske periode.

Og må det så til allersidst være mig tilladt at ønske dig, Carsten, tillykke med din bog og ønske dig alt godt for din forskning i tiden fremover.

Gunnar Svane  
Professor, dr.phil.  
Enebakken 4  
8520 Lystrup

## Opposition: Historieforskning mellem magt og etik

Per Bilde

Carsten Riis' disputats, *En osmannisk arv. Historieskrivning og religion i Bulgarien*, er et bemærkelsesværdigt arbejde – og det i flere henseender, af hvilke jeg i det følgende vil nævne seks.

For det første er dette arbejde bemærkelsesværdigt i kraft af sin nutidighed og aktualitet. I afhandlingen undersøger Carsten Riis først og fremmest de nutidige – nationale, politiske, religiøse og kulturelle – eftervirkninger af Bulgariens historie under osmannisk herredømme fra 1393 til 1878, således som disse formidles gennem bulgarsk historieskrivning efter frigørelsen fra osmannerne. I disputatsen stilles bl.a. det spørgsmål, hvilken effekt vigtige nyere bulgarske fortolkninger af landets historie under osmannerne har haft på nutidig bulgarsk kultur, kristendom/religion og politik. I kap. 1 og 7 sætter Carsten Riis selv denne bulgarske historie i forbindelse med de øvrige Balkan-lande, og det er derfor nærliggende for hans læsere at drage paralleller til Bosnien, Albanien, Makedonien, Serbien og Kosovo. Dermed kan disputatsen slet ikke undgå *også* at få en virkning i den aktuelle debat om de nuværende tragiske politiske, etniske, religiøse og kulturelle forhold i Kosovo, Serbien og Bosnien. Med sine dybtgående undersøgelser af Bulgariens historie under osmannerne såvel som af nyere bulgarske fortolkninger af denne historie vil denne afhandling således *også* kunne yde en værdifuld hjælp til uddybelse af vor forståelse af nutidens tragedier på Balkan.

For det andet er Carsten Riis' disputats bemærkelsesværdig ved sine undersøgelser og drøftelser af de politiske følger af historisk forskning (især i kap. 2, 5 og 6). Forfatteren demonstrerer, i hvor høj grad bulgarske historikere har været politisk følgagtige, ikke blot i den socialistiske periode, men også i de perioder, som gik forud for og fulgte efter epoken fra 1946 til 1989. For egen regning vil jeg her tilføje, at vi finder et andet eksempel på den samme art af følgagtighed blandt israelske og jødiske historikere, når det gælder tolkningen af vigtige perioder i Israels og det jødiske folks historie.

Den foreliggende afhandling er for det tredje bemærkelsesværdig i kraft af sin grundige behandling af begreberne "nation" og "nationalisme" i lyset af den nyeste teoretiske debat om dette aktuelle spørgsmål (s. 243-258).

For det fjerde udmærker disputatsen sig ved en række afklarende analyser af forholdet mellem religion og politik i de vigtigste epoker af Bulgariens historie.

For det femte er afhandlingen bemærkelsesværdig på grund af det grundige kendskab til islam, som forfatteren dokumenterer i kap. 3 (især s. 95-107).

Det betyder, for det sjette, at det foreliggende arbejde er bemærkelsesværdigt ved sin interdisciplinære karakter. Her finder vi dybtgående historiske undersøgelser side om side med grundige kristendomshistoriske, religions- og samfundsvidenskabelige analyser og refleksioner.

Carsten Riis' disputats er således bemærkelsesværdig i adskillige henseender, hvortil flere kunne føjes, især den grundige gennemgang af det osmanniske *millet*-system i kap. 3 og 4, den originale undersøgelse af kristendommens (og andre religioners) vilkår under det socialistiske styre (s. 192-207) og de dybtgående analyser af de osmanniske jord- og skatteregistre (s. 161-179).

Men hvordan hænger disse mange forskellige undersøgelser – og dermed værket som helhed – sammen? Det spørgsmål vil jeg søge at belyse i det følgende, hvor jeg agter at diskutere afhandlingens titel, objekt, disposition og teser. Derefter vil jeg drøfte disputatsens etiske og politiske karakter og gå lidt nærmere ind på et par mere afgrænsede problemer, *millet*-systemets historiske rødder og cæsaropapismen. Jeg slutter med en drøftelse af historieforskningens politiske rolle.

### I. Disputatsens titel

Dette bemærkelsesværdige arbejde betegner Carsten Riis i dets nuværende version, den foreliggende disputats, som *En osmannisk arv. Historieskrivning og religion i Bulgarien*. Den foregående version, som bedømmelsesudvalget havde til rådighed, bar en titel, som i tre henseender afviger fra den nuværende: "Den *osmanniske arv. Religion, politik og historie i Bulgarien* og på Balkan". Dertil kommer, at Carsten Riis i 1994 gav et vigtigt forarbejde til disputatsen titlen *Religion og identitet. Ortodoks kristendom under islamisk herredømme, Bulgarien 14.-16. århundrede*.

Disse tre forskellige titler fortæller formodentlig noget om udviklingen i arbejdet med projektet, som det således ikke uden videre har været let at give et dækkende navn, og som det derfor måske heller ikke har været let at give den helt rigtige disposition.

Det er mit indtryk, at denne komplicerede proces *endnu ikke er ført helt til ende*, og – for måske at bistå forfatteren dermed – vil jeg formulere tre spørgsmål angående disputatsens titel.

(1) Carsten Riis taler i den foreliggende disputats om "*en osmannisk arv*". Dermed mener han antagelig 'en af flere', ligesom det kunne se ud til, at han med den 'ene', som her analyseres, refererer til relationen mellem "historieskrivning og religion i Bulgarien". Hvis det ikke er rigtigt forstået, kunne man spørge *hvilken* "osmannisk arv", der refereres til?

(2) I forhold til den næstsidste version af afhandlingen er termerne "politik og historie" udeladt i titlen på den foreliggende version. Betyder det, at "politik og historie" spiller en mindre rolle i den foreliggende version?

(3) I den foreliggende version er "historieskrivning" placeret i titlen – med god grund, efter min opfattelse. Imidlertid står det mig ikke klart hvilken syntaktisk position og status, "historieskrivning" har i titlens sætning. Skal titlen forstås sådan, at "historieskrivning" refererer til og genoptager "en osmannisk arv"? Og hvordan skal vi forstå relationen mellem "historieskrivning" og "religion"? Er den sidste genstand for den første, fx sådan forstået, at der refereres til nyere bulgarsk historieskrivning om bulgarsk kristendom i osmannisk tid? Eller forholder det sig omvendt sådan, at



“religion” i forskellige tilfælde i forskellig grad har påvirket “historieskrivningen” i Bulgarien?

## II. Undersøgelsens objekt

Det er min opfattelse, at denne usikkerhed i henseende til at formulere den helt rigtige titel på disputatsen hænger sammen med to andre usikkerheder, som jeg mener at kunne spore i afhandlingen. Den første refererer til en vis usikkerhed med hensyn til, hvad der egentlig er *undersøgelsens genstand*, og den anden består i en vis usikkerhed med hensyn til fremstillingens *struktur og disposition*.

Først til *undersøgelsens genstand*: Hvad er helt præcist disputatsens ‘objekt’? Hvilken “osmannisk arv” er det, der undersøges? Er det det bulgarske folk og den bulgarske ortodokse kirke i den osmanniske periode? Eller er det den bulgarske historieskrivning i det 19. og 20. århundrede om denne vigtige fase af Bulgariens historie, således som det antydes i afhandlingens introduktion og i det engelske resumé? Dersom det sidste skulle være tilfældet, i hvilken forstand repræsenterer denne historieskrivning da “en osmannisk arv”? Eller er undersøgelsens genstand måske et mere specifikt objekt som forholdet mellem ortodoks bulgarsk kristendom og kirke, på den ene side, og den islamiske, osmanniske stat, på den anden side, et forhold, som i den tyrkiske periode reguleredes gennem det såkaldte *millet*-system? Er det måske dette *millet*-system fra dets forstadier i tiden før osmannerne over dets klassiske udfoldelse i Det Osmanniske Imperium i det 15.-17. århundrede til de moderne transformationer af det i det 19. og 20. århundrede, der er afhandlingens objekt? Læserne af disputatsen kan ikke føle sig helt sikre på hvilket af disse emner, der dybest set er undersøgelsens hovedgenstand.

En årsag til denne usikkerhed kan være, at alle – eller de fleste af de her nævnte emner – indgår i undersøgelsen. En anden årsag kan være, at der foresvæver forfatteren et objekt, som transcenderer – dvs. ligger under eller bag ved – de her formulerede emner. I bedømmelsesudvalgets indstilling til Det Teologiske Fakultetsråd har vi forsøgt os med følgende rekonstruktion af undersøgelsens genstand: “Generelt formuleret kredser forfatteren med denne afhandling om ideologisk og politisk udnyttelse af historisk udforskning af og historieskrivning om forholdet mellem nationalitet, religion og politik” (bedømmelsesudvalgets indstilling, s. 2). Det vil altså sige bulgarsk historieskrivning i det 19. og 20. århundrede, men det ville være ønskeligt at få dette spørgsmål endelig afklaret.

## III. Afhandlingens disposition

Dernæst til disputatsens disposition. Kort repeteret kan dens struktur gengives som følger.

Kap. 1 etablerer undersøgelsens historiske ramme, idet det giver en oversigt over osmannerne erobring af, herredømme over og tab af Balkan i perioden fra 1393 til 1878 (1918). Kap. 2 leverer en original undersøgelse af historieskrivningen i det socialistiske Bulgarien (1946-1989) om landets historie under osmannerne. Kap. 3

fremstiller den islamiske ekspansion i det 7. århundrede og beskriver den ordning (*dhimma*), der dengang blev skabt for de undertvungne ikke-muslimske folkeslag, især for de forskellige "bogens folk". Denne ordning overtog osmannerne og overførte den til de erobrede områder på Balkan (og andre steder), hvor den fik betegnelsen *millet*-ordningen. Det centrale kap. 4 fremstiller den ortodokse bulgarske kristendoms historie før og under osmannerne. Her præsenteres på den ene side den bulgarske historieskrivnings standardfortolkninger af denne historie, mens Carsten Riis på den anden side her fremlægger sine egne, originale undersøgelser af sagen. Kap. 5 skildrer den ortodokse bulgarske kirkes og kristendoms vilkår under det socialistiske styre. Også i dette kapitel gøres der meget ud af at beskrive og analysere periodens officielle historiske fremstillinger af Bulgariens og især den ortodokse bulgarske kirkes historie under osmannerne. Kap. 6 afslutter de bulgarske undersøgelser med en behandling af den ortodokse bulgarske kristendoms rolle under Bulgariens nationale genfødsel i 1800-tallet. Kap. 7 leverer endelig et udblik til Balkan-området som helhed med en oversigt over, hvordan religion og politik har forholdt sig til hinanden i en række andre Balkan-lande.

Hvordan bør vi nu tolke denne ordning af stoffet? Hvad er primært, og hvad er sekundært? Hvad siger denne disposition om afhandlingens indre struktur og skelet? Og hvad siger den om disputatsens forskningsfelt?

Lad mig først forsøge at afdække, hvad jeg anser for ledetråden i denne disposition. Kap. 2 indicerer, at det er *historiografien*, der er undersøgelsens hovedgenstand (jf. citatet fra bedømmelsesudvalgets indstilling, der blev anført ovenfor). Mere konkret er det historieskrivningen i det socialistiske Bulgarien om landets historie i den osmanniske periode. Og endnu mere konkret er det den historieskrivning, der blev til på baggrund af den socialistiske stats voldsprægede tvangsassimilering af Bulgariens tyrkisk-muslimske mindretal i årene 1984-1989, den såkaldte "Nationale Genfødsel". Denne tvangsassimilering blev legitimeret og begrundet 'videnskabeligt', nemlig med den nationale historieskrivnings påvisning af, at Bulgariens historie under osmannerne i national henseende havde været en *katastrofe*, præget af en høj grad af *tvangsislamisering* og *tvangsturkisering*. Derfor var der, mente man i datidens Bulgarien, intet moralsk forkasteligt i, at Bulgarien i 1980'erne søgte at gøre denne osmannisk påførte skade god igen ved håndfast at tilskynde til en 'rebulgarisering' af landets store muslimske mindretal. Periodens bulgarske historieskrivning leverede dermed en nødvendig og eftertragtet 'historisk' retfærdiggørelse af de politiske, etniske og religiøse tvangshandlinger mod landets muslimske mindretal.

Det er på denne baggrund, at de følgende kapitler efter min mening skal forstås. Det er nemlig på denne baggrund, at det bliver vigtigt at afdække og rekonstruere, hvad der faktisk foregik i den osmanniske periode (kap. 3 og 4).

Men hvad da med kap. 5 og 6? Efter mit skøn uddyber de indholdet af det grundlæggende kap. 2, idet vi dels – i kap. 5 – får en undersøgelse af ortodoks bulgarsk kristendoms vilkår i den socialistiske periode og dels – i kap. 6 – præsenteres for ortodoks bulgarsk kristendoms rolle under Bulgariens nationale genfødsel i anden halvdel af 1800-tallet.

Man kan således argumentere for, at ledetråden i afhandlingens disposition kan siges at være undersøgelsen af den bulgarske nations reception og fortolkning af sin egen forhistorie i nationens 'sorte århundreder' under osmannerne, hvor det netop var den ortodokse bulgarske kirke, som reddede nationen gennem 'katastrofen'. Ifølge afhandlingen indgik denne fortolkning endvidere som et grundlæggende element i dannelsen af den moderne bulgarske nationalisme, både i dens 'borgerlige' variant fra 1800-tallet og frem til 1946 og i dens 'socialistiske' variant i årene 1946-1989. Endelig blev denne fortolkning i perioden 1984-1989 anvendt som en afgørende legitimationsfaktor i den socialistiske bulgarske tvagsassimilering af sit muslimske mindretal.

Det ville være nyttigt at få afklaret, om denne fortolkning af afhandlingens disposition kan akcepteres af forfatteren.

#### IV. Afhandlingens teser

Tidligere var den opfattelse udbredt, at man i en disputats skulle formulere, fremlægge og forsvare en eller flere teser om det materiale, som man havde undersøgt. Det gør Carsten Riis *ikke*, og jeg kan kun sympatisere med hans implicite afvisning af at lade sig styre af denne tradition. Carsten Riis formulerer således ikke eksplicit sådanne teser. Ikke desto mindre gør han det implicit, undervejs i afhandlingen, og jeg skal her forsøge at reformulere seks af de vigtigste.

(1) Den første tese er negativ og vendt mod standardfortolkningen i bulgarsk historieskrivning i det 19. og 20. århundrede: Der er *ikke* belæg i kilderne for at hævde, "at osmannerne førte direkte udryddelsespolitik over for kristne og kristendommen" (s. 151).

(2) Tese 2 er ligeledes negativ og polemisk: Efter 1453 (osmannernes erobring af Konstantinopel) foregik der *ingen* udstrakt islamisering i Bulgarien eller på Balkan i øvrigt (jf. især s. 183f).

(3) Det osmanniske *millet*-system var en hovedårsag til, at ortodoks bulgarsk kristendom – og dermed også bulgarsk sprog og etnicitet – overlevede i den osmanniske periode, specielt det 15.-16. århundrede, der undersøges i afhandlingen (jf. fx s. 131f, 182 og 184).

(4) Generelt har bulgarsk historieskrivning har i det 19. og især i det 20. århundrede underordnet sig bulgarsk nationalisme og tjent bulgarsk nationalistisk politik, i ganske særlig høj grad i den socialistiske periode (1946-1989, jf. kap. 2, jf. s. 88-91).

(5) Bulgarsk ortodoks kristendom bidrog i den osmanniske periode til at udvikle de etniske forudsætninger for tilblivelsen af den moderne bulgarske nation i det 19. og 20. århundrede, jf. kap. 6, hvor forfatteren på en lidt tung, men meget udbredt moderne vis formulerer det på følgende 'videnskabelige' måde: "Kirkehistorien blev her del af det nødvendige identitetsdifferentierende råstof for den nationale tankes politiske realisering" (s. 260).

(6) Endelig kan det hævdes, at den ortodokse kirke i Bulgarien under socialismen havde vilkår, der ifølge Carsten Riis kan sammenlignes med dem, den havde under osmannerne (jf. s. 207 og 224f).

Det kunne være interessant, om forfatteren ville kommentere disse mine forsøg på at formulere hans egne (implicitte) teser.

#### V. Afhandlingens etiske og politiske karakter

Denne overskrift kunne tyde på, at jeg nu skulle være på vej tilbage til den socialistiske periodes emsige efterprøvelser af videnskabelige afhandlingers politiske korrekthed. Det er ikke tilfældet – og dog. Hvad jeg her sigter efter, er afhandlingens eget etiske og politiske engagement og potentiale. Disse vil jeg forsøge at bestemme for derefter at fremlægge dem til kommentar.

Der kan næppe herske tvivl om, at afhandlingens udgangspunkt og afsæt er den statslige bulgarske tvangsassimilering i årene 1984-1989. Det fremgår af afhandlingens forord, at det er den personlige oplevelse i Sofia i 1989 af denne kampagne, der danner udgangspunktet for hele arbejdet. Og det synes at være harmen over denne kampagnes umiddelbare urimelighed og uretfærdighed, der er drivkraften i hele undersøgelsen. Er det virkelig tilfældet, må det vel også indrømmes, at afhandlingen grundlæggende er båret af et underliggende ideal om 'fredelig multikulturel sameksistens' mellem forskellige etniske grupper og religioner.

Jeg formoder således, at det netop er disse værdier, der leder Carsten Riis til de koncentrerede undersøgelser af relationerne mellem religion, etnicitet og politik i alle tre perioder, den osmanniske, den borgerlige og den socialistiske. I den socialistiske periode var det under tvangsassimileringen et dogme, at landets muslimer etnisk var rigtige bulgarer, og *netop derfor* også – om nødvendigt med håndfast 'støtte' udefra – burde konvertere tilbage til 'nationens rette tro', således at stat, folk og religion atter kunne komme til at svare til hinanden. Under det osmanniske herredømme var der efter moderne bulgarsk historiefortolkning tale om, at den bulgarske nation i denne periode uden egen statsmagt først og fremmest overlevede i kraft af den bulgarske ortodokse kristendom. Derfor identificerede de bulgarske socialister og historieskrivere disse to størrelser, som osmannerne med deres *millet*-system (med urette) havde skilt ad.

Således fornemmer jeg i afhandlingen et underliggende etisk-politisk ideal om det retfærdige og derfor også det ønskelige – i at foretage en adskillelse mellem etnicitet, politisk magt og religion i modsætning til nyere tids bulgarske politik og historieskrivning, som kæder dem sammen med intolerance og vold til følge.<sup>1</sup> Det er samtidig grunden til den sympati, hvormed forfatteren hele vejen igennem afhandlingen omfatter den osmanniske *millet*-ordning.

Det ville være nyttigt, om Carsten Riis kunne tage stilling til denne min lidt emsige bestemmelse af hans politisk-etiske program.

---

<sup>1</sup> Atter kan vi udvide perspektivet til andre beslægtede tilfælde som Israel, men også Nordirland, Polen, Indien og en række muslimske lande.

VI. *Millet*-systemets historiske rødder

Hermed når jeg omsider til en mere afgrænset sag, nemlig *millet*-ordningens historiske rødder. I afhandlingen gennemfører Carsten Riis en dybtgående og klargørende undersøgelse af det *millet*-system, der var af afgørende betydning for den ortodokse bulgarske kirkes vilkår under osmannerne. Han viser her, at det osmanniske *millet*-system tværtimod at tjene til en tyrkisk undertrykkelse af de undertvungne kristne (og andre ikke-muslimske grupper) fungerede som en ordening, der var med til at sikre kristendommens overlevelse i den osmanniske periode. Det var den, fordi den sikrede de ikke-muslimske befolkningsgrupper og religioner – og her først og fremmest den store gruppe af bulgarsk-talende ortodokse kristne – et udstrakt selvstyre på religiøse og civile retlige områder. Samtidig fandt den ortodokse kirke i ly af denne ordening frem til en *modus vivendi* med den osmanniske statsmagt, og i læ af denne ordening kunne den ortodokse kirke i Bulgarien næsten uforstyrret fortsætte sit religiøse liv, vedligeholde og bygge kirker og klostre, holde gudstjenester, læse og afskrive kristen litteratur osv. (jf. s. 130-132 og 182-188).

I kap. 3, afsnit 9 diskuterer Carsten Riis motiverne til sultan Mehmet 2. (1451-1481) Erobrerens anerkendelse og privilegering af Den Ortodokse Kirke efter erobringen af Konstantinopel i 1453. Carsten Riis skriver (s. 121): “Var de [privilegierne] bestemt af *sharia* og islamiske fortilfælde eller af realpolitiske overvejelser?” Ifølge forfatteren er det vanskeligt at give et entydigt svar på dette spørgsmål, da både islamisk tradition, faren for et nyt vestligt korstog og andre faktorer synes at have spillet en rolle. Han skriver derfor videre:

Den vanskelige kildesituation giver ingen mulighed for med sikkerhed at afgøre selve konkordatspørgsmålet, men den rolle, kirken som institution kom til at spille i Osmanneriget, fulgte af en klassisk imperieræson, der i det osmanniske tilfælde hvilede på såvel islamisk tradition som specifikke historiske omstændigheder. (s. 122).

I en diskussion af en artikel fra 1989 af den græske forsker Paschalis Kitromilides skriver Carsten Riis, at den osmanniske *millet*-ordning kan siges at videreføre byzantinske ordninger af lignende karakter: “Osmannernes *millet*ordning efter erobringen af Konstantinopel i 1453 med indlemmelse af de ortodokse i én kirkeorganisation er derfor på sin vis også en logisk følge af det byzantinske rigskirkeideal.” (s. 241).

På den baggrund vil jeg spørge, hvad der forstås ved “klassisk imperieræson”, og om Carsten Riis vil forsøge nærmere at forklare, hvad der menes med, at *millet*-ordningen “på sin vis også [er] en logisk følge af det byzantinske rigskirkeideal”?

I forlængelse heraf vil jeg spørge, om ikke *millet*-ordningens princip kan hævdes at forekomme i andre imperier? Naturligvis gælder det ikke overalt. Det gjaldt ikke i Det Sovjetiske Imperium, fordi man her – som noget for imperier nyt – fordrede ideologisk ensretning. Men med visse modifikationer kan dette princip hævdes at være blevet praktiseret i Det Tysk-Romerske Kejserrige, der nok var multietnisk og multikulturelt, men dog kun i begrænset udstrækning multireligiøst. Det samme var vel

tilfældet i Det Østrig-Ungarske Imperium?<sup>2</sup> I Napoleons kortvarige imperium blev ideer, der minder om *millet*-ordningen, derimod efterlevet fuldt ud, og det var ligeledes tilfældet i Romerriget og de hellenistiske imperier, for ikke at tale om Perserriget. Personligt kan jeg ikke lade være med at tænke på de edikter med tilståelse af 'religionsfrihed' og 'indre selvstyre', som vi kender fra de antikke imperier: Byzans, Rom, de hellenistiske riger, Aleksander den Stores rige og Perserriget. Alle disse imperier var multietniske, multikulturelle og multireligiøse. Så vidt jeg ved, konstitueredes de alle af fundamentale interesser i militær sikkerhed og fiskal kontrol. Blev disse fundamentale 'imperieinteresser' imødekommet, tilstod imperiet til gengæld sine mange - etniske og religiøse - grupper 'religionsfrihed' og 'indre selvstyre'. På den baggrund vil jeg spørge: Er det ikke det samme grundlæggende mønster, vi finder i den osmanniske *millet*-ordning - evt. bortset fra dennes særlige karakter, der består i, at de ikke-muslimske grupper her primært konstitueredes religiøst, mens sådanne grupper i andre imperier også kunne konstitueres etnisk eller på anden måde?

En relevant parallel til *millet*-ordningen som en muligvis nedarvet imperial institution kunne være det militære len (*timarliqta*), som kortfattet omtales (s. 29), og som drøftes mere indgående af Henning Mørk (s. 49f, jf. note 2). Også denne institution synes at have paralleller, evt. rødder i de foregående imperier fra Byzans tilbage til Perserriget, således som Carsten Riis selv antager det (s. 29). Endelig kunne man antage noget lignende for de osmanniske skatteregistres vedkommende (jf. s. 165).

## VII. Cæsaropapismen

Grundideen i cæsaropapismen er, at kirken finder en *modus vivendi* med statsmagten, indretter sig efter magtforholdene, støtter statsmagten og til gengæld modtager støtte eller privilegier fra denne (jf. fx s. 14, 240f og 259).

Jeg kunne have lyst til at spørge, om det forekommer rimeligt og frugtbart at forsvare den tese, at cæsaropapismen i denne forstand kan siges at eksistere gennem hele Bulgariens historie, nemlig fra den første periode under Det Byzantinske Imperium over det uafhængige bulgarske kongedømme, videre under det osmanniske herredømme, det borgerligt nationale fyrstedømme, den socialistiske stat og det moderne borgerlige demokrati? I givet fald kunne det være interessant at høre, om denne 'tendens' efter Carsten Riis' opfattelse i særlig høj grad kan siges at gælde den ortodokse kristendom, således som det ofte antages i den videnskabelige litteratur?

## VIII. Historieforskningens politiske rolle

Afhandlingen kredser på en frugtbar og medrivende måde om spørgsmålet om den historiske forsknings muligheder, grænser og pligter i forhold til politisk magt.

---

<sup>2</sup> Jf. kejser Leopold 1.s privilegier til det serbiske folk i 1691, jf. Henning Mørk: *Balkan under tyrkisk herredømme 1350-1800*, Aarhus 1998, s. 166-167.

Carsten Riis indleder med – ikke alt for klart – at skelne mellem “to aspekter af historisk forskning og formidling” (s. 11), nemlig den selvstændige forskning, der “i sidste ende” ledes af “spørgsmålet om sandt eller falsk” (s. 11, jf. s. 88-93), og de politiske og ideologiske interesser, som magthavere kan have i historieskrivning, og som denne i nogle tilfælde giver sig ind under.

Et af disputatsens værdifulde resultater “består i en overbevisende dokumentation af, hvor bundet historisk forskning og historieskrivning er til de materielle, politiske og ideologiske forudsætninger, de foregår under” (bedømmelsesudvalgets indstilling, s. 10).

Alligevel synes Carsten Riis ikke at være i tvivl om, at han med sin historiske forskning selv er i stand til at afdække sandheden om den bulgarske ortodokse kristendoms vilkår under osmannerne, uanset hvor uvelkomment dette måtte være for nationalistiske politiske kredse i Bulgarien – og andre steder.

Med dette eksempel fra Bulgarien slår han således fast, at historisk forskning og historieskrivning *kan* være yderst farlig for politiske magthavere. Og jeg kan atter tilføje, at dette naturligvis ikke blot gælder for Bulgarien, men også for andre ømtålelige stater som Israel, Irland og Spanien – for blot at nævne nogle få eksempler.

På den ene side er Carsten Riis således med sine (ideologi)kritiske analyser i stand til at påvise og afsløre usandheder i den herskende bulgarske historieskrivning i det 19. og 20. århundrede (kap. 2 og 5-6). På den anden side er han selv – på linje med Machiel Kiels vigtige disputats fra 1985<sup>3</sup> – i stand til at gøre det bedre, dvs. mere sandfærdigt og troværdigt (kap. 3 og 4).

Imidlertid har jeg ovenfor søgt at vise, at ikke blot den undersøgte bulgarske historieskrivning, men også Carstens Riis’ egne undersøgelser er præget af ‘værdier’ (etiske, politiske, kulturelle), uanset at disse er vidt forskellige.

Men dermed rejses spørgsmålet om forholdet, evt. konflikten, mellem historieforskerens delikate position mellem tre poler: 1) hans/hendes sociale kontekst med dennes eksplicite og/eller implicite politiske krav om ‘samfundsnyttige’ resultater, 2) forskerens egne personlige idealer og værdier og 3) forskerens forpligtethed på sandhedsspørgsmålet. I et åbent, demokratisk samfund er der måske en tendens til, at sandhedsforpligtelsen kan få overtaget, men det gælder ikke ubetinget.

Mit sidste spørgsmål gælder dette komplicerede forhold: Hvordan vurderer Carsten Riis denne konflikt, som heller ikke hans egen afhandling slipper helt fri af? Kan kritisk forskning, som er forpligtet på spørgsmålet om historisk sandhed og samtidig føler sig bundet af et multikulturelt rimelighedsprincip, på én gang virke *for* den historiske sandhed og *mod* politisk undertrykkelse og intolerance?

---

<sup>3</sup> *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. A Sketch of the Economic, Juridical and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/70-1700. A New Interpretation*, Assen/Maastricht 1985.

## IX. Ris og ros

Efter Carsten Riis' vellykkede forsvar for sin afhandling den 11. juni 1999, kunne man fristes til at spørge, om der slet ikke er noget at kritisere i hans afhandling? Jo, det er der! Jeg har allerede kommenteret titlens uklarhed og visse uklarheder i afhandlingens disposition og genstandsfelt. Derudover vil jeg pege på en stedvis sproglig usikkerhed, et voluminøst og uhåndterligt henvisningssystem i noterne samt en besynderlig og påfaldende næsten ordret overensstemmelse mellem disputatsens "introduktion" og dens engelsk resumé. Dertil kommer en række mærkbare mangler i afhandlingen: Jeg savner et principielt forskningshistorisk hovedkapitel, hvori man kunne præsentere og diskutere væsentlig litteratur til disputatsens hovedproblemstilling. Videre savner jeg – ligesom professor Gunnar Svane – en fyldigere redegørelse for den storpolitiske kontekst både i det 15.-16. og i det 19.-20. århundrede. Endelig efterlyser jeg geografiske kort, et sagregister og en oversættelse af de talrige citater på bulgarsk.

Men den disputats er endnu ikke skrevet, som ikke kan kritiseres. Hvad det i den foreliggende afhandling gælder om at holde fast i, er, at der er så lidt at kritisere og så meget at diskutere, og det er en stor akademisk dyd.

Per Bilde

Lektor, dr.theol.

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet



## Svar og eftertanke

Carsten Riis

Må jeg indledningsvist takke professor, dr.phil. Gunnar Svane og lektor, dr.theol. Per Bilde for at have påtaget sig hvervet som officielle opponenter. Det er et privilegium at have læsere, der først engagerer sig i det arbejde, man har fremlagt til bedømmelse, og derefter fremlægger en indgående kommentar og kritik til offentlig drøftelse. Ros tager man glad imod, ris fordrer svar og eftertanke.

Som det fremgår af de trykte oppositioner på de foregående sider, forløb forsvarshandlingen således, at Gunnar Svane fortrinsvis fremlagde en grundig præsentation af afhandlingen og redegjorde for bedømmelsesudvalgets konklusion. I hans opposition lægges vægt på at fremdrage de overordnede linier, som ligger bag tekstens usædvanlige disposition med en springende kronologi. Det krævede en del overvejelser, før jeg vovede at vælge dette princip, som viste sig velegnet i forhold til det valgte analyseobjekt. Dermed kunne jeg sideløbende beskæftige mig med det historiske materiale (i form af den bulgarske kristendom under osmannisk-islamisk herredømme) og denne periodes virkningshistorie specielt i det 20. århundrede (i form af en sekulær og national *millet*-tænkning med en dertil hørende karakteristisk religionspolitik over for henholdsvis islam og ortodoks kristendom). Det glæder mig, at Svane anerkender det formålstjenlige i denne fremgangsmåde, som vil kunne tages i anvendelse over for andre historiske begivenheder og forløb, der har kastet slagskygger ind i eftertiden. Man undgår derved en ensidig fokusering på 'historien selv', dvs. en snæver interesse for begivenheder eller forløb 'i sig selv', og man undgår samtidig at blive offer for overfladiskhed i forhold til en virkningshistories dybder. En del nyere socialkonstruktivisme synes at falde inden for den sidste kategori.

De kritiske momenter i Svanes opposition samler sig om tre spørgsmål og en række mangler. Det første spørgsmål drejer sig om fortolkningen af to martyrlevneder, hvor jeg ikke har været opmærksom på det mønster, der ligger i, at begge var håndværkere. Dermed bliver det nærliggende at se deres konversionshistorier og sørgelige endeligt i lyset af det osmanniske lavsvæsen og dets religiøse eksklusivitet.

Det andet spørgsmål vedrører T.W. Arnolds opfattelse af konversionsårsager. Mit referat har her givet anledning til en uklarhed, for ligesom Svane deler jeg ikke Arnolds teori (jf. s. 180). Derpå anfører Svane drillende, at jeg ikke kommer længere end til henholdende eller selvindlysende svar på det højinteressante spørgsmål om den kristne konversion til islam på Balkan. Dette emne, som jeg selvforskyldt har bevæget mig ind på, er især for den tidlige osmanniske periodes vedkommende et eksempel på, at det er lettere at stille spørgsmål til historien end at få svar. Kilderne er sparsomme. Når jeg alligevel tog det med i bogen, skyldes det igen sammenhængen mellem 'sagen selv' og eftertiden. Min pointe med det henholdende svar er, at denne nødvendige tilbageholdenhed langt fra er blevet respekteret af alle. Fra det 19. århundrede og frem til i dag

har det således været almindeligt i flere af det osmanniske imperiums efterfølgerlande på Balkan (således Grækenland, Serbien og Bulgarien) at tale om en udbredt, systematisk og voldelig tvangskonversion af kristne til islam. Jeg har ikke svaret på konversionsspørgsmålet, men det har de andre heller ikke. Mit sigte i denne sag måtte altså begrænses til at fjerne den påberåbte historiske legitimitet bag 1980'ernes tvangsbulgarisering af de tyrkiske muslimer, som Svane også efterfølgende bemærker.

Det tredje spørgsmål er vanskeligt, idet der her spørges til, hvorvidt vi kan undvære katastrofeteorien. Ja, jeg kan godt, og har i tilknytning til Machiel Kiel fremlagt belæg herfor. Men dette ja er kun meningsfuldt i forhold til 'sagen selv', dvs. i forhold til den uheldede akademiske analyse af det osmanniske imperiums historie i dets storhedstid, som Svane anfører. Derimod begriber man kun ganske lidt af Bulgariens og andre Balkanlandes nyere historie, hvis man ikke tager katastrofeteorien og dens nationalpolitiske betydning i betragtning. Læg hertil hvad jeg har kaldt kontinuitetsteorien med dens billede af kristendommen som bevarer af national identitet under osmannerne, og man forstår betragtelige dele af de ortodokse Balkanlandes kirkepolitik i det 19. og 20. århundrede. Falske, ja, men både katastrofe- og kontinuitetsteorien 'virker', og dette perspektiv må med. Som historievidenskabelig indsigt er katastrofeteorien skrottningsmoden, men som virkningshistorisk fænomen er den stadig uhyre livskraftig.

I afsnit IV af Gunnar Svanes opposition opregnes en række mangler, der dels peger på mulige accentforskydninger i fremstillingen, dels nævner undladelsessynder. Som det fremgår af oppositionens afsnit V er konsekvenserne af denne kritik størst for disputatsens kapitel 7 med Balkanudblikket. Jeg ville gerne i kapitel 7 se ud over den snævrere Bulgarienssammenhæng og pege på strukturelle ligheder – sammenfattet i titlen *En osmannisk arv* – men med dette mål løb jeg risikoen for at behandle emnerne stedmoderligt. Disputatsen ville miste balancen, hvis disse emner<sup>1</sup> – og andre udeladte, men også relevante emner og problemstillinger – skulle analyseres indgående. Som det blev, accepterer jeg Svanes karakteristik af kapitel 7 som "et lidt tilfældigt omend nyttigt komparativt udblik."

Per Bilde's opposition røber et andet temperament, et andet anslag. Oppositionen viser tillige en vis deling af opgaverne blandt de officielle opponenter, men også forskellige vurderinger især med hensyn til bogens struktur og disposition, som Per Bilde udtrykker forbehold overfor. Efter en indledning om afhandlingens forskelligartede undersøgelser samler Per Bilde en række spørgsmål om titlen *En osmannisk arv. Historieskrivning og religion i Bulgarien* og forløbere for denne titel. Det behøver ikke at være en hemmelighed, at det ikke har været ganske ligetil at ramme idealet om en knap og dækkende titel. Jeg konstaterer, at afhandlingens titel har givet anledning til forvirring og uklarhed, og det bør en titel ikke. Med hovedtitlen var det tanken at

---

<sup>1</sup> Den autokefale græske kirke, Den græsk-tyrkiske krig og Lausannekonventionen, Decimeringen af Balkans muslimske befolkning, De bosniske muslimer i Titos Jugoslavien, Den autokefale makedonske kirke.

formulere den indsigt, at *millet*-ordningen er en osmannisk arv, men kun en *del* af den mangfoldige arv (ordforråd, arkitektur, musik, køkkenkunst, islam osv.), som osmanerne har efterladt sig på Balkan. Ligeledes er det osmanniske herredømme mere generelt en arv, der har sat sig dybe spor i såvel historieskrivning, religionshistorie som religionspolitik i Bulgarien. Herunder befinder sig også problemfeltet religion og politik. Endelig er der med ordet historieskrivning ment, at historieskrivningen udtrykker receptionen af den osmanniske arv. Denne historieskrivning er politisk og ideologisk betinget og har sociale og politiske konsekvenser for trossamfundene. Heri finder man sammenhængen mellem historie, politik og religion.

Hvad angår Per Bildes spørgsmål om undersøgelsens genstand, har jeg ovenfor søgt at formulere, at det netop er pointen, at man med fordel kan analysere det historiske (kristendom under islam, især 14.-16. århundrede) sideløbende med dette emnes virkningshistorie. Denne fremgangsmåde står tillige i forbindelse med arbejdets politiske og religionspolitiske erfaringshorisont. Jeg havde i Bulgarien i slutningen af 1980'erne dels oplevet en kirkes eksistens som national-historisk institution på socialismens betingelser, dels en tvangs- og voldsbaseret bulgarisering af landets tyrkiske muslimer. Politikken over for begge trossamfund blev af det socialistiske styre legitimeret med pseudo-historiske publikationer om det osmanniske herredømme. Min analysegenstand var politisk inficeret, og forvaltningen af den osmanniske religions-historiske arv således særdeles betydningsfuld for trossamfundenes forhold under det sen-socialistiske styre. Man kan vælge at lukke øjnene for dette og koncentrere sig om 'historien selv', men da mine oplevelser snart blev fulgt af oplevelsen af socialismens sammenbrud, mente jeg, at der åbnede sig en ny vej ind i analysen - med det resultat, at afhandlingens objekt blev flersidigt i en balancegang mellem nutid og fortid.

For det første videregives derfor i afhandlingen resultaterne af en nutidshistorisk analyse af karakteristiske perceptionsmønstre i den socialistiske nationalhistorie-skrivning. Den sociale og politiske dimension heraf var styrets politik over for landets ortodokse majoritetskirke og over for landets tyrkisk-muslimske befolkningsgruppe på ca. 10% af den samlede befolkning. For det andet analyseres det osmanniske styres religionspolitik under inddragelse af et forskelligartet empirisk materiale. Nutiden, dvs. perceptionen og receptionen af historien i et socialistisk politisk-økonomisk system, bliver tildelt en bestemmende rolle i udvælgelsen af historisk materiale og relevante problemstillinger. Nutiden bliver så at sige en form for relevanskriterium, når der må træffes afgørelse om, hvad der skal underkastes nærmere undersøgelse blandt den historiske empiri. Læsning af politisk og ideologisk farvet nationalhistorieskrivning og iagttagelser af trossamfundenes forhold under socialismen blev således brugt til at skabe fokus for de historiske undersøgelser af den ortodokse kristendom. Omvendt tilstræbte jeg at forbinde de historiske undersøgelser med nutiden, når jeg søgte efter baggrunde og bevæggrunde for nutidspolitikken. Kort sagt har jeg søgt at kaste lys over nutiden ved hjælp af fortiden og omvendt at kaste en form for lys over fortiden ved hjælp af nutiden. Det svarer til bedømmelsesudvalgets formulering, som Per Bilde

refererer, og indebærer også min accept af hans fortolkning af afhandlingens disposition.

Per Bilde har desuden gjort sig den ulejlighed at sammenfatte afhandlingens hovedlinier og vigtigste resultater i seks 'teser'. Kun den sidste kan jeg ikke vedkende mig. Jeg må uheldigvis have bibragt det indtryk, at den ortodokse kirkes vilkår i Bulgarien under socialismen kan sammenlignes med dem, den havde under osmannerne. Jeg har spurgt til, hvad der kan være årsagen til, at socialisterne indrømmede kirken en privilegeret status som en national-historisk institution. Derimod har jeg ikke foretaget den nævnte sammenligning, der vel i givet fald ville hæfte sig ved, at kristne i begge perioder var underlagt ikke-kristne politisk-ideologiske magtstrukturer, hhv. islam og socialisme/ateisme. Den forekommer at hvile på et spinkelt grundlag, der alt for hastigt ækvivalerer osmannerens socio-politiske struktur med et Balkansocialistisk samfund, ligesom den ækvivalerer religion og ideologi. Sammenligningen vil komme til at hvile på en ganske lav fællesnævner, og man kan i en iver efter sammenligning og genkendelighed mellem historiske perioder let sløve sin opmærksomhed over for de lige så vigtige forskelle.

Kommentarerne om afhandlingens politisk-etiske program kan med fordel forbindes med spørgsmålene om historieforskningens politiske rolle. Det er store emner, Per Bilde her rejser, og jeg finder ikke hans anliggende "emsigt", men en opfordring til selvrefleksion. Når man skriver en afhandling, hvor ideologikritik og motivanalyser har en fremtrædende plads, er det vel forventeligt, at man konfronteres med spørgsmål om egne værdier – eller at nogen ønsker at granske i, hvilke ærinder og interesser man selv kunne tænkes at forfølge eller tjene. Er bogens underliggende værdinorm altså "fredelig multikulturel sameksistens"? Hvordan vil en sådan norm påvirke undersøgelsens placering mellem polerne "politisk-social kontekst", "personlige værdier" og "sandhedsspørgsmålet", som Per Bilde spørger. Udgangspunktet for afhandlingen har ikke været et ideal om "fredelig multikulturel sameksistens", men det skal ikke være nogen hemmelighed, at den bulgarske behandling af landets tyrkisk-muslimske befolkning vakte min indignation, da jeg oplevede den i slutningen af 1980'erne. Men det betyder ikke, at man kan placere min bog som et bidrag til en politisk korrekte kulturkamp for fredelig sameksistens. Hvis den er en kamp for noget, ligger det snarere i bidraget til frigørelse af fagene historie og religionshistorie fra en kvælende politisk omklamring – med Balkan som eksempel. I den sag har jeg draget uvurderlig nytte af arbejdsbetingelser, hvor ingen politiske instanser har afkrævet mig "samfundsnyttige resultater", og hvor jeg har befundet mig i en fri og uafhængig position i forhold til mit analyseobjekt. I den forstand har jeg nydt det privilegium at kunne bedrive 'fri forskning'. Jeg har kunnet sætte idealet om en redelig og argumenteret analyse i højsædet og har – stillet over for ekletante historieforfalskninger – måttet tage livtag med spørgsmålet om sandt eller falsk.

Endelig nævner Per Bilde to mere afgrænsede emner. Det første drejer sig om *millet*-ordningen, hvor jeg kan tilslutte mig hans formuleringer om, at også andre imperier end det osmanniske har hvilet på sociale organisationsprincipper, der først og fremmest har tjent til at sikre social ro, militær styrke og sikkerhed samt skattebetaling.

Der er dog dermed ikke sagt noget om *millet*-ordningens historiske rødder, men derimod om en strukturel lighed mellem imperier (og begrebet strækkes langt, hvis det også skal omfatte Sovjetunionen). Modsat imperier søger nationalstater homogenisering af befolkningen og kræver, at de styrende og de styrede deler etnisk, kulturel og national identitet. I den forstand er det klart, at *millet*-ordningen tilhører en imperieorganisation, og da også netop brød sammen under pres fra nationalismen blandt de kristne Balkanbefolkninger i det 19. århundrede. Der er ingen grund til heraf at blive 'imperieromantiker', eller forkynner af *millet*-ordningens lyksaligheder (som jeg kun omfatter med "sympati" som led i en nødvendig rehabilitering i forhold til Balkanhistoriografien). Jeg er dog i tvivl om, hvad Per Bilde præcist mener, når han betegner Byzans, Rom, de hellenistiske imperier, Aleksander den Stores rige og Perserriket som imperier, der alle "var multietniske, multikulturelle og multireligiøse." Det var de naturligvis på et deskriptivt niveau, men den gængse brug af begreberne multietnisk, multikulturelt og multireligiøst *forudsætter* en moderne rettigheds- og lighedstænkning. Måske er der tale om, at det amerikanske indvandrersamfund på uholdbar vis påvirker vores forestillinger om antikkens imperier. Det osmanniske imperium var i hvert fald et utvetydigt ulighedssamfund – både socialt og religiøst – og der er langt fra dette og lignende imperier til moderne idealer om multikulturelle og multireligiøse samfund.

Det andet emne er cæsarpapismen, og hvorvidt de ortodokse kirker fra senantikken og lige til i dag har udvist en særlig samarbejdsvilje over for politiske magthavere, hvadenten de var kejsere, tyrkere, socialister eller borgerlige. Nu er cæsarpapisme jo et begreb, man ikke bryder sig om i ortodokse kredse, fordi det opfattes som et skældsord, der stempler den ortodokse kirke-stat-tradition som uværdig og kompromitteret ved en følgagtig tilpasning og støtte til de til enhver tid siddende magthavere. Fra ortodokst hold vil man i stedet hæfte sig ved, at kirkens dyrebareste skat – Skriften, traditionen og liturgien – forblev kirkens eje, men lad nu denne fortolkningsstrid ligge her. En interessant side af dette spørgsmål er, om den ortodokse kristendom er i stand til at finde en *modus vivendi* med hvem som helst på magtens tinde fra byzantiske kejsere til kæmpende ateister. Inden generaliseringerne tager overhånd, er det værd at bemærke, at alle kristne traditioner kan fremvise såvel lægmænd som gejstlige, der har kunnet samarbejde med højst 'ukristelige' politiske kræfter og bevægelser. Hvis vi vil kalde det følgagtighed og mangel på ryggrad, er det i hvert fald ikke noget, ortodokse har eneret på. Men når man alligevel kan tale om en særlig ortodoks stat-kirke-tradition udspringer det af, at Romerriket overlevede 1000 år længere i øst (Konstantinopel) end i vest. I øst oplevede man ikke, at den centrale politiske struktur brød sammen og først genrejstes århundreder senere som i vest under frankerne. Man bevarede et centraliseret rige, mens vest blev karakteriseret af større og mindre riger og politiske tyngdepunkter. Man havde ikke del i investiturstriden. Man finder ingen ækvivalens til Luthers og den katolske kirkes reformation. Listen fortsætter, og den er lang.

Konstantinopel-patriarkatet med dets lange romerske rigskirketradition videreførtes efter de omskiftelige årtier på Balkan op til og under tyrkernes erobringer, og da inden for rammerne af en ny centraliseret politisk struktur: det muslimske osmannerige. Jeg

har i bogen (s. 241) peget på – ganske vist lidt *en passant* – at man kan betragte osmannernes indlemmelse af alle rigets ortodokse i én kirkeorganisation som en logisk følge af det byzantinske rigskirkeideal. Hvis denne kontinuitet er rigtig, kunne det da være nærliggende at spørge til, om perioden under det muslimske herredømme kan sammenlignes med den efterfølgende tid, og særlig interessant er her den socialistiske periode i det 20. århundrede. Var den ortodokse kirkes forhold til osmannerne af samme art som til socialisterne? Når svaret skal være kort: nej – og forskellen skal først og fremmest findes i den politiske forskellighed. Osmannerriget var et religiøst stratificeret samfund, hvor den ortodokse kirke fik en anerkendt plads. Socialismen var i udgangspunktet totalitær og havde principielt ikke plads til kirken, men efter de første forfølgelsesår, hvorunder kirkens sociale indflydelse og økonomiske basis blev afgørende formindsket, indrømmedes kirken en niche, hvorfra den kunne trækkes frem som nationalhistorisk klenodie, støtte regeringens 'fredskamp', vise styrets overholdelse af menneskerettighederne m.v. Jeg finder, at det er en væsentlig forskel: Osmannerne havde plads til den ortodokse kirke i kirkens egen ret, men det havde de bulgarske socialister ikke. *Millet*-ordningen tog det alvorligt, at ortodokse kristne var en del af rigets befolkningsgrundlag, mens socialisterne helst havde set kirken forsvinde, og i tiden indtil da lod den spise nådsensbrød.

Aflevering af en disputats efterlader et tomrum. År er gået med at læse, skrive, overveje og file til. Forsvaret kan derpå enten blive en slutsten eller en lejlighed, hvor man opdager nye veje og nye emner at tage op. Ved udarbejdelsen af denne lille kommentar til Gunnar Svane og Per Bilde faldt svarene lettest at give, mens oppositionernes æggen til eftertanke og selvrefleksion pegede på problemstillinger og emner, der bør undersøges nærmere. Det er godt at få peget på noget af det, der kan fylde tomrummet ud.

Carsten Riis  
Lektor, dr.phil.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet