

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Elsas, Christoph
Title: "Bosnien: Religionsgeschichtliche Analyse einer balkanischen Grenzlandtragödie"

Published in: Literatur der Grenze – Theorie der Grenze.
Würzburg: Königshausen & Neumann

Year: 1995
Pages: 225 – 336
ISBN: 3-8260-1047-7

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas

Bosnien.

Religionsgeschichtliche Analyse einer balkanischen Grenzlandtragödie

I. Zwischen Grenzen aufheben wollen und sie anerkennen zum Zusammenleben

„Dann hatte ich versucht zu erklären, wie viel wichtiger es sei, Sarajevo zu retten und die Möglichkeit für vier Religionen und vier Nationen, hier zusammenzuleben, als sich mit meinen Wasserproblemen zu beschäftigen“, schreibt Dzevad Karahasan, bosnisch-muslimischer Kunsthochschullehrer in Sarajevo, von seinem Gespräch „mit einem wohlgesinnten und klugen Menschen aus Frankreich“ in der belagerten Stadt: „Daß ich wohl um fünf Kilo schlanker geworden, es aber jetzt das wichtigste sei, nicht zuzulassen, daß von den nichtserbischen Volksgruppen mit dem gleichen Chauvinismus auf den serbischen Chauvinismus geantwortet würde, durch den wir alle in der Stadt bedroht sind, auch die Serben, die dem Chauvinismus der serbischen politischen Führer nicht erlegen sind“. Er habe dem freundlichen Franzosen versichert, „daß die Kälte kein besonderes Problem sei. Aber ein Problem sei es, wenn das Miteinander der Religionen und Nationen in Sarajevo verunmöglicht wird und es auf der Welt nur noch einen Ort derart versuchten Zusammenlebens (nämlich Jerusalem, Ch.E.) gibt, denn die Ganzheit der Welt muß sich an mindestens zwei Orten erweisen, um überzeugen zu können und von uns wirklich erlebt zu werden.“ Karahasans Überlegungen zu seinem Gesprächspartner schließen: „Er, so nehme ich an, trauert jetzt wegen meiner Undankbarkeit und mangelnden Bereitwilligkeit, so unglücklich zu sein, wie er es mir angeboten hat - vielleicht grenzenlos, denn buchstäblich grenzenlos ist seine Bereitschaft, an mir gute Werke zu tun. So sind wir, ohne die geringste eigene Schuld, weit voneinander entfernt und unfähig, uns zu verstehen, traurig und jeder in seinen Kreis gesperrt.“¹

Interessante Überlegungen zu einer derartigen Gesprächslage zwischen Angehörigen westlich-christlicher und islamischer Kultur trug Ursula Mihciyazgan auf dem VII. Kongreß der Muslime in Europa am 10.4.1993 in Bonn-Bad Godesberg vor unter dem Thema „Fremdheit im Islam und Christentum aus soziologischer Sicht“: Danach wird im christlichen und allgemein im westlichen Verständnis das Fremde als Herausforderung gesehen, indem das Fremde als etwas zu Entfremdendes gilt, das Unbekannte als etwas zu Erforschendes. Das hat zur Kehrseite, daß das Fremde beseitigt wird - es wird nicht nur bewältigt, sondern auch überwältigt. Denn daß das Fremde als das zu Ent-

¹ W.D. Karahasan, Tagebuch der Aussiedlung, Klagenfurt/Salzburg 1993, 78f., 86f.

fremdende gilt, hat expansionistische Konsequenzen: Es wird mit einem Netz von Ordnungssätzen überzogen und damit handhabbar und im ökonomischen Sinne verwertbar. Auch die Welt des Islam dehnte sich sehr schnell aus, doch den Muslimen ging es nur darum, dem Gesetz des Islam Geltung zu verschaffen. Und das war eine Expansion nur an der Oberfläche, denn man installierte kein allgemeines muslimisches Bildungssystem: Es erfolgte keine Bewältigung des Fremden, keine Transformation des Inneren der Unterworfenen. Vielmehr wurde im muslimischen Denken das, was fremd war, als außerhalb liegend definiert und daraufhin systematisch ignoriert. Die Folge ist, daß in muslimischen Gesellschaften die Minderheiten als Fremde, nicht zur Gemeinschaft Gehörende allzusehr ausgegrenzt werden. Umgekehrt werden Minderheiten in westlichen Gesellschaften allzusehr eingegrenzt bzw. dann vehement ausgegrenzt, wenn sie sich dieser Eingrenzung, die häufig als Assimilationsdruck erfahren wird, widersetzen.

Das ist wohl auf dem Hintergrund zu sehen - so Ursula Mihciyazgan -, daß es im Christentum das Leidensparadigma gibt und damit das Gebot der Nächstenliebe für die Leidenden. Demgegenüber hat die Christentums-geschichte kein durchgängig erkennbares Konzept für den Umgang mit dem nichtleidenden, nichtwandernden Fremden gefunden. Statt des christlichen Begriffs des Nächsten - in dem das Moment der Fremdheit getilgt wird, indem mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10) der Fremde in seinem Leiden zum Nächsten wird - hat der Islam den Begriff des Nachbarn. Hier geht es nicht um Leidende, zu denen man gut sein soll, weil sie etwas bedürfen. Ganz allgemein empfiehlt der Koran in Sure 4,36 den freundlichen Umgang mit den Nachbarn als den räumlich gesehen Nächsten, sehr konkret und unabhängig davon, ob sie verwandt oder fremd sind: Gleich wer der Nachbar ist, schenkt man ihm etwas, nicht weil er es braucht, eher weil man selbst einmal auf seine Hilfe angewiesen sein könnte.

II. Theoretische Offenheit, praktische Abgrenzungen, konkrete Utopie

In allen inzwischen nach den verschiedenen konfessionellen Akzentuierungen ausgearbeiteten christlichen Argumentationen für die Menschenrechte zeigt sich die Bedeutung des monotheistischen Konzepts von Gott als der absoluten Transzendenz, die allen Verhältnissen gegenübersteht, die dem menschlichen Dasein inhärent sind, so auch der Nation oder Rasse. Eben diese Fundamentalüberzeugung legt auch der Islam zugrunde: Die Würde aller Menschen ist begründet in der absoluten Transzendenz, die durch den einzigen Gott als den Schöpfer und Richter der Welt gegeben ist. Juden, Christen und Muslime finden hierin die Kriterien dafür, daß und wie die Menschen

einander bestmöglich die Rechte auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe an der Macht gewähren sollten.²

Angesichts der Verletzungen elementarer menschlicher Rechte im Zweiten Weltkrieg nahmen die großen Kirchenverbände die Bemühungen der Völkergemeinschaft um eine Universalisierung solcher Rechte besonders in der „Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung“ der römischen Bischofssynode 1974 und der Erklärung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 auf. Ausdrücklich wurden für jeden Menschen aus christlicher Verantwortung gefordert: das Recht auf Leben und die damit zusammenhängenden sozio-ökonomischen Rechte, die Rechte zur Erhaltung kultureller Identität, zur Teilhabe an den Entscheidungsprozessen in der Gemeinschaft, auf abweichende Meinung, persönliche Würde und auf freie Entscheidung sowie auf öffentliches Bekenntnis für eine Religion oder einen Glauben. 1981 legte dann die informelle Vereinigung „Islamrat für Europa“ eine „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ vor. Sie setzte eine Diskussion in Gang, wenn auch kaum innerhalb der muslimischen Welt. Doch folgte ihr 1990 „Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“, die halboffiziell vom Zusammenschluß der islamischen Staaten veröffentlicht wurde. Grundtenor der beiden in islamisch-traditionalistischem Geist abgefaßten Erklärungen ist es, „den Menschen vor Ausbeutung und Verfolgung zu schützen und seine Freiheit und sein Recht auf ein würdiges Leben in Einklang mit der islamischen Rechtsordnung (Scharia) zu bestätigen“ (so die Kairoer Präambel). Artikel 1 von Kairo betont, daß „der wahrhafte Glaube die Garantie für das Erlangen solcher Würde“ ist. Doch im gleichen Zusammenhang wird festgehalten, daß alle Personen „gleich an Würde“ sind, weil sie von Gott geschaffen wurden und in einen Bund einbezogen wurden, mit dem Gott die ganze Nachkommenschaft von Adam und Eva beehrte und der ihre mit der Fähigkeit zur Antwort auf Gottes Wort angeborne Gottbezogenheit ausmacht (Koran, Sure 17,70; 7,172: *fitra*).

Darin kommt gut zum Ausdruck, daß im Islam beides da ist: Er versteht sich als die „beste Gemeinschaft“ (Sure 3,110: *umma*), weil hier der Mensch zur Erfüllung seiner Aufgabe innerhalb des Urpakts durch genaueste Orientierung an der Offenbarung angehalten werde, die diese Aufgabe konkretisiert. Von daher tendiert er zu universaler Herrschaft unter der Scharia mit Ausschluß der Ungläubigen und nur halber Einbeziehung - mit minderem Rechtsstatus - der bei einem Teilglauben stehenbleibenden Juden und Christen. Entsprechend der Offenbarung Gottes im Koran hält man fest daran, auch ihnen Gerechtigkeit und für ihren Innenbereich in Familie und Gemeinde eigen-

² Vgl. meine Beiträge "Menschenrechte für Fremde. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur interkulturellen Begegnung am Beispiel Islam", in: Ev. Theol. 1/1993, 38-55 und "Human Rights: Common Traditions, Varieties of Translation and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion", in: Tradition und Translation. Zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. FS Carsten Colpe, hg. v. Ch. Elsas u.a., Berlin/New York 1994; dort auch die Belege für die folgenden Absätze.

ständiges Gemeinschaftsleben zu gewähren. Doch verhängten die Führer des islamischen Staatswesens erst aus der Situation der Bedrohung und dann aus der stolzen Position der politischen Macht der Muslimgemeinschaft heraus Sanktionen gegen diejenigen, die ihr, jedenfalls nach Meinung der Einflußreichen, Schaden zufügten. Zu diesen Sanktionen gehört auch, daß den Muslimen keine Religionsfreiheit gewährt wird, ihre Religionsgemeinschaft durch Apostasie oder Häresie zu verlassen.

Diese Art gestaffelter Toleranz hat einige strukturelle Entsprechungen in der mittelalterlichen Christenheit und in modifizierter Form auch in Westeuropa bis in die Sechziger Jahre dieses Jahrhunderts in der vorkonziliaren römisch-katholischen Kirche. Wie das 2. Vaticanum die Sichtweise veränderte, ist es auch im Islam möglich: mit dem anderen Aspekt, der im Islam enthalten ist, daß jeder Mensch eine Würde hat, die ihm von seinem Schöpfer und Herrn gegeben wurde. Da ihm diese Würde deshalb inhärent ist, verbietet das göttliche Gesetz absolut, irgendein menschliches Wesen seiner gottgegebenen Würde zu berauben. Und zu der gehört die Möglichkeit, sich eigenverantwortlich frei zu Gott zu bekennen.

Genau das ist der Ausgangspunkt für einige muslimische Gelehrte unserer Zeit, die für eine reformierte Scharia argumentieren, weil die Scharia der Tradition mit ihrer Definition von Apostasie als Verbrechen eine dauernde Verletzung der Religions- und Meinungsfreiheit heraufbeschwört. Sie verlangen nach einer neuen Hermeneutik, die zu einer neuen Auslegung des Koran führt, indem sie ansetzt bei seiner Grundintention.

Der bemerkenswerteste Wechsel in der Sichtweise wird es sein, mit dem Sudaneseen Mahmud Taha und seinem Schüler Abdullahi Ahmed An-Na'im die bisherige Auslegungspraxis umzukehren: Jene sah bei unterschiedlichen Aussagen innerhalb des Koran die Surenverse, die früher offenbart wurden, als durch jene, die später offenbart wurden, ersetzt an. Die neue Hermeneutik aber betont die früheren: Denn die Grund-Intention des Gotteswortes wird man vor allem in der früheren Grund-Botschaft finden, und die verkündigt Religionsfreiheit und Gleichheit aller Menschen unabhängig von Geschlecht und Religionszugehörigkeit. Obwohl diese Sicht noch als Häresie verdächtigt wird, kann man hier einen möglichen Weg sehen, auf dem der Islam eine Art von wechselseitigem Verstehen und später eine Konvergenz mit denjenigen christlichen und säkularen Sichtweisen erreichen kann, die von ihren Grundlagen aus gleiche Ziele vertreten.

Ganz maßgeblich allerdings sind die Chancen für eine größere Akzeptanz einer solchen Interpretation in der muslimischen Welt verbunden mit der aktuellen gesellschaftlichen Situation. Aber wenn uns im Westen die christlichen - und die aus ihnen herausgewachsenen säkularen - Argumentationen für eine offene Gesellschaft allgemeiner akzeptiert erscheinen, zeigt doch Bosnien, wie auf allen Seiten die praktischen Abgrenzungen diesen und jenen Platz in Besitz nehmen - für sich allein, unter Ausgrenzung der anderen. Für die Offenheit aber steht hier wie dort die konkrete Utopie: „Nicht

Platz“ zu nehmen in Abgrenzungen, die Feindschaft und Tod bringen. Eindrucksvolle Beispiele dafür sind die alten Frauen Sarajevos: Wo alles gegeneinander abgegrenzt werden soll, bleiben sie nicht (u) am Ort (topos) ihrer Glaubensgemeinschaft - auch wenn sie ihnen so wichtig ist als schützende Umgrenzung der Identität -, sondern suchen auch die Gebetsstätten der anderen auf.

Aktuelle gesellschaftliche Situationen haben immer wieder in den Religionen - und gerade auch bei Christentum und Islam mit ihrer monotheistischen Wahrheitsgewißheit, die hier und dort universale Gültigkeit beansprucht, - zu Abgrenzungen zur Sicherstellung dieser Wahrheit geführt. Aus dem Symbolcharakter der Sprache religiöser Texte und Glaubensbekenntnisse sollte aber folgen, daß sie Festlegung und damit auch Ausgrenzung nur jeweils für die Situation bieten: Das Symbolisierte darf damit nicht als eingefangen behandelt werden - weder im Dogma der christlichen Kirche noch im System des islamischen Staats.³ Zudem haben beide als Weltreligionen den Anspruch auf grenzüberschreitende Verständigung. Und doch haben sie sich infolge situativer Besonderheiten in jeweils spezifischer Weise mit bestimmter kultureller Prägung und mit Ethnien verbunden.

Am Beispiel Bosnien lassen sich die typischen Mechanismen verdeutlichen, mit denen sich die Religionsgemeinschaften, wenn sie an der Macht waren, gegenüber den anderen zu Bollwerken der „wahren Religion“ verschlossen, um möglichst ungeteilt sich diese Macht zu bewahren - auf Kosten der ausgegrenzten anderen. Diese Abschließungsmechanismen haben es den Repräsentanten der Religionsgemeinschaften in Bosnien sehr schwer gemacht, zu ersten Gesprächen zusammenzufinden, um von ihren hohen universalen Idealen her auf ihre Bevölkerungsgruppen einzuwirken, die weithin Partikularismus in schlimmster Konkretion praktizieren oder doch aus den Nachbarregionen dahingehend verhetzt werden.

III. Großkirchliche Zwangmaßnahmen in der Entstehungsgeschichte des bosnischen Islam

Bosnien-Herzegowina liegt im Schnittpunkt dreier religiös fundierter und traditionell als Monokulturen ausgeformter Einflußbereiche: des griechisch- und slawisch-orthodoxen von Osten, des römisch-katholischen von Westen und des islamischen von Süden. 90% aller Muslime des ehemaligen Jugoslawien lebten bis zum Krieg in diesen Gebieten in oft vorbildlicher Nachbarschaft als

³ Vgl. meinen Beitrag "Theologische Ausbildung angesichts der Präsenz von Muslimen. Eine Konkretion der Empfehlungen der CCEE und KEK vom Mai 1992 anhand der Themen 'Bosnien' und 'Ismael' im Blick auf christliche Identität", in: Pluralismus und Identität (Evangelischer Theologentag in Wien, 1993), hg. v. der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh 1994 (im Druck)

Mehrheit von 44% zusammen mit den großen Minderheiten von 31% orthodoxen Serben und 17% katholischen Kroaten.⁴

Im 7. Jh. waren südslawische Stämme in die seit dem 6. Jh. byzantinischen Balkangebiete eingewandert, sicher begünstigt dadurch, daß Byzanz an seinen Süd- und Ostgrenzen mit der Abwehr der Vorstöße der muslimischen Araber beschäftigt war. Zunächst war es dann seit dem 9. Jh. friedliche Zuwanderung, die im Donauraum erste islamische Gemeinden entstehen ließ, und zwar durch türkische Wandervölkerschaften, die vor allem im mittelalterlichen Ungarn durch die Bezeichnungen als u.a. Ismaeliten, Agarenen oder Sarazenen mit Ismael, dem Stammvater der Araber und Muslime, in Verbindung gebracht wurden⁵, dem Sohn Abrahams mit Hagar, der Dienerin Saras nach 1. Mose 16-21.

Seit Ende des 11. Jh. gehörte das Königreich Kroatien bis zum Fluß Bosna, der Bosnien seinen Namen gab, zu Ungarn. Im 13. Jh. aber entließen die streng römisch-katholischen Ungarn ebenso wie die Juden auch die Muslime aus dem Hofdienst, untersagten ihnen die Aufnahme in Staatsdienste, verpflichteten sie, sich äußerlich kenntlich zu machen und stellten sie Anfang des 14. Jh. vor die Wahl zwischen Taufe oder Auswanderung.⁶

Mit dem zunehmenden Einfluß Ungarns wuchs auch der des Katholizismus in Bosnien, das Ende des 12. Jh. als weder kroatisches noch serbisches Fürstentum entstand. Doch konnte sich der Katholizismus dort ebensowenig wie die östlich der Drina zur Nationalkirche gewordene Orthodoxie gegen das Bogomilen- oder Patarenertum der „Bosnischen Kirche“ durchsetzen.⁷ Diese Art des Christentums war durch Gruppen aus Großbulgarien angeregt,

⁴ B. Spuler, Vom Feldzeugmeister zum Schauprozeß. Die Lage der Muslime in Jugoslawien, in: Glaube in der 2. Welt 14/1986, 25-31; D. Khálid, Der Islam in der Diaspora; Europa und Amerika; 1, in: Der Islam in der Gegenwart, hg. v. W. Ende/U. Steinbach, München, 1984, 440-448, 668f. (Lit.); S. Balic, Der Islam in Jugoslawien, in: Islam. Herausforderung an West und Ost, hg. v. G. Schult, Altenberge 1981 (Islam heute 1) 135-148; ders., Die Moslems in Bosnien, in: Renaissance des Islams, hg. v. M. Fitzgerald u.a., Graz 1980, 790-1026; R. Grulich, Der Islam in Jugoslawien, in: Glaube in der 2. Welt 1979/4, 1-20 (mit Statistiken 12f.) und 1979/5, 21-26; M.B. Petrovich, Population Structure, in: Südosteuropa-Handbuch I: Jugoslawien, hg. v. K.-D. Grothusen, Göttingen 1975, bes. 330 zu Veränderungen in der ethnischen Struktur 1948-1971; A. Rauch, Kirchen- und Religionsgemeinschaften, ebd. 345-357; G. Wolfrum, Die Völker und Nationalitäten, in: Osteuropa-Handbuch: Jugoslawien, hg. v. W. Markert, Köln-Graz 1954, 14-36, bes. 17-30; H. Schwalm/B. Spuler/J. Matl/L. Müller, Kirchen und Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien, ebd. 173-177/177-181, 185-187/181-185/187-191.

⁵ S. Balic, Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln, 1992 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 23), 3f., 33-37, 80-89; Khálid, 440.

⁶ Balic, 86f., 142

⁷ Balic, 90-126; V. Meier, Bosnien und seine Muslime, in: Südosteuropamitteilungen 1/1986, 12-19; N. Filipovic, Forming the Moslem Ethnicon in Bosnia and Hercegovina, in: Moslems in Jugoslavia, hg. v. R. Petkovic, Belgrad 1985, 1-20; bes. um Differenzierung bemüht S.M. Dzaja, Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804 (Südosteuropäische Arbeiten 80), München 1984.

die der manichäischen Gnosis nahestanden. Hierin fand der aufsteigende bosnische Feudalstaat seine religiöse Identität gegenüber dem Serbenstaat - dem Vorkämpfer für das „himmlische Königreich“ in orthodoxer Liebe zum „ehrwürdigen Kreuz und der goldenen Freiheit“⁸ - und den Katholiken Dalmatiens und Ungarns, von dem es nach Kämpfen unter Ninoslaw (1233-50) samt dem später Herzegowina benannten Lande Hum unter Stefan Tvrtko I (1353-91) Unabhängigkeit erlangte.

Mit den Osmanen trat dann erneut auch der Islam auf den Plan. Diese überrannten mit ihren Truppen immer größere Teile des schwach gewordenen Byzantinerreichs. Dabei wurde im 14. Jh. das makedonische Skopje zur Ausfallsbasis gegen Serbien und Bosnien. Als das Großreich des Serbenherrschers Dusan auseinandergefallen war, gelang den verbündeten Kleinstaaten 1389 auf Kosovo Polje, dem Amselfeld, zwar zunächst ein Erfolg gegen die Osmanen unter dem Serbenfürst Lazar, doch wurde dessen Heer aufgerieben, und Serbien sank zum osmanischen Vasallenstaat herab. Das nun ließ den Ungarnkönig, um sich die Oberhoheit über Kroatien und Bosnien zu sichern, mit Rom und Venedig einen „Kreuzzug“ zur Vertreibung des Islam aus Europa ausrufen. Doch fielen diese katholischen Truppen 1396 zunächst über die orthodoxen „Schismatiker“ her, die den Papst-Primat nicht anerkennen wollten, - und wurden von den Osmanen vernichtend geschlagen.⁹

Auf den bosnischen Staat aber hatten die umgebenden katholischen Mächte Druck ausgeübt, die „Ketzer-Kirche“ im Land gewaltsam zurückzudrängen - woraufhin viele Bosnier in den heranrückenden Osmanen eher Befreier als Feinde sahen: Die vom Sultan in Bosnien seit 1426 belagerten Befestigungsanlagen ergaben sich meist kampflös, und wichtige Adelsfamilien traten als erste zum Islam über.¹⁰ Damit wiederholte sich auch in Bosnien, was schon in den ersten Jahrzehnten der Ausbreitung des Islam über Arabien hinaus den Weg gebahnt hatte: Die oströmische Reichskirche hatte die Sonderkirchen der Kopten, Syrer und Armenier als „Häretiker“ an Besitz und Leben bedroht, Westrom die Donatisten-Kirche Nordafrikas, so daß diese dem „Schutzbefohlenen“-(*Dhimmi*-)Status unter muslimischer Herrschaft auch Positives abgewinnen konnten. Denn wenn sie sich staatsloyal verhielten und ihren Tribut bezahlten, hatten sie nichts zu befürchten. Auch hatten sie zwar weniger Rechte in der Gesellschaft als Muslime, doch auch weniger Pflichten.¹¹

⁸ Stefan (Bischof von Dalmatien), *Pearls of Our Piety*, in: *Serbian Orthodox Church. Its Past and Present*, hg. v. D. Kasic (Serbian Patriarchy), Bd. 2, Belgrad 1966, 2-5, hier 5.

⁹ St. J. Shaw, *Das Osmanische Reich und die moderne Türkei*, in: *Der Islam II*, hg. v. C. Cahen, Frankfurt/Main 1971 (Fischer-Weltgeschichte 15), 29-35; Wolfrum (s.o. Anm. 4), 25f.

¹⁰ Balic, 4, 71, 108-113; Dzaja, 21f., 48; Wolfrum, 29f.

¹¹ E. Gräf/H. Krüger, *Völkerrecht*, in: *Lexikon der Islamischen Welt*, hg. v. K. Kreiser/R. Wielandt, Stuttgart u.a. 1992, 276-278; A. Th. Khoury, *Art. Toleranz*, in: *ders. u.a., Islam-Lexikon*, Freiburg u.a. 1991, 718-723; W.M. Watt/A.T. Welch, *Der Islam*, Bd. 1, Stuttgart 1980 (RdM 25,1), 150-157.

IV. Integration im islamischen und im katholischen Vielvölkerstaat

Ab 1428 war Bosnien den Osmanen tributpflichtig und wurde 1463 (bzw. Herzegowina 1482) endgültig deren Reich einverleibt - bis 1878. Der Osmanenstaat aber tendierte zu einer viele Völker durch den Islam zusammenhaltenden Monokultur, die die Öffentlichkeit bestimmte, jedoch im sog. Millet-System den ethnisch-religiösen Minderheiten der kroatischen Katholiken und der serbischen Orthodoxen eine von staatsloyalen kirchlichen Repräsentanten zu verwaltende Kulturautonomie gewährte.¹² Die Anhänger der bosnischen Kirche hatten eine derartige Organisation immer abgelehnt und schlossen sich allmählich fast alle dem Islam an, der gerade in seinen mystischen Formen auf dem Balkan ihrem Christentum nahekam.¹³ Auch wurden sie so Vollbürger mit gesicherten Landansprüchen als Entgelt für Militärdienste, konnten frei an Handwerk und Handel der Städte teilnehmen und wurden befreit vom Tribut, der sich im 16. Jh. bis zum Ruin für die christlichen Bauern erhöhte.¹⁴ Seit 1683 die osmanische Belagerung Wiens gescheitert war, wurde Bosnien auch Rückzugsgebiet für andere Balkan-Muslime, die Verschleppung und Christianisierung fürchteten, und es entstand hier eine eigene Lebensform ritterlicher Grenzlandkultur¹⁵. Währenddessen wurden die erfolglosen Angriffe Österreich-Ungarns von Priester-Helden der serbischen Kirche unterstützt, bis der Sultan 1766 deren nationale Eigenständigkeit aufhob und sie dem Griechen-Patriarchat Konstantinopel unterstellt wurde.¹⁶

Als 1878 nach der Vereinbarung auf dem Berliner Kongreß Bosnien von Österreich-Ungarn besetzt und 1908 zum 60. Regierungsjubiläum Kaiser Franz Josephs annektiert wurde, wanderten 300.000 Muslime in die Türkei ab und sprachen auch die verbliebenen Muslime noch von ihrer „türkischen“ Religion, obwohl ihr Islam schon stark lokalen Eigencharakter hatte, der sich weiter verstärkte. Dazu trug die Prägung des Habsburger-Staats bei, die zu einer viele Völkerschaften durch den Katholizismus zusammenhaltenden Monokultur tendierte, die spiegelbildlich zur islamischen bemüht war, ethnisch-religiöse Minderheiten durch Autonomie über loyale Repräsentanten für sich zu gewinnen. So förderte man gegen die Großreichspläne der orthodoxen Serben eine gesonderte bosnische Nationalität mit islamischer Kulturautonomie unter einem geistlichen Oberhaupt und deren Verbindungen mit den katholischen

¹² Shaw, 91f.; auch A.Hudal, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche, Graz-Leipzig 1922, 28f., 55-59

¹³ Balic, 2f., 90-107; Dzaja, 58, 80-83; allg. J.K. Birge, The Bektashi Order of Dervishes, London 1965 (= 1937); F.W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, 2 Bde., Oxford 1929.

¹⁴ Dzaja, 62-70, 89-94; E. Werner/W. Markov, Geschichte der Türken von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 2. Aufl. 1979, 63-67, 113-115.

¹⁵ Balic, 4f., 35-54, 114-119, 127-147, 156-165, 354-357; Dzaja, 97-100

¹⁶ Dzaja, 207-215, 223-225; D. Kasic, A Short Survey of the History of the Serbian Orthodox Church, in: Serbian Orthodox Church (s.o. Anm. 8), Bd. 1, Belgrad 1965, 11-19, bes. 16.

Kroaten.¹⁷ Gleichzeitig vermittelten die neugegründeten Schulen auch für Muslime neben religiösen Fragen westliches Gedankengut an eine muslimische Mittelschicht - mit verblüffender Gleichartigkeit zu Fragen der Integration in Deutschland rund 70 Jahre später.¹⁸ Es war für einen Muslim kein Problem mehr, im 1. Weltkrieg statt gegen nun für Österreich-Ungarn zu kämpfen.¹⁹

V. Serbische Ideologisierung der Passion und kroatische Zwangskatholisierung

Als nach dem Zerfall des Habsburgerreichs 1918 Bosnien Teil des „Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen“ wurde, lebten die Muslime in einem serbisch majorisierten Staat mit Tendenz zu einer Monokultur, die geprägt war von der Harmonie zwischen dem Staat und der 1920 wieder institutionalisierten national-orthodoxen Religion, neben der andere zugelassen waren, nur wieder mit dem Verbot, über ihre Gruppe hinaus wirksam zu werden.²⁰ Das ließ die meisten der - nicht als Volksgruppe anerkannten - muslimischen Bosnier sich als Kroaten verstehen.²¹ Denn die Serben warben zwar mit dem geflügelten Wort ihres hochgeschätzten Dichters und Bischofs Petar Petrovic Njegos: „Ein Bruder ist uns lieb, gleich welcher Religion“. Doch sehr bestimmend war - und ist - die serbische Leidens-Ideologie, die den Blutzoll der Kosovo-Abwehrschlacht gegen die Osmanen in Parallele setzt zu Jesu Passion und sieghafter Auferstehung.²² Zudem nahm eine Agrarreform den zu 91% muslimischen Großgrundbesitzern und 57% muslimischen freien Bauern vieles zugunsten serbischer Kolonisation im Land. Der so entmachtete Islam europäisierte sich weiter in Zusammenarbeit der leitenden islamischen

¹⁷ Balic, 42-44; Spuler, 25f.; N. Durakovic, National Question of Moslems in Yugoslavia, in: Moslems (s.o. Anm. 7), 21-45, hier 30f.; Khálid, 441; H.-J. Kornumpf, Scheriat und christlicher Staat. Die Muslime in Bosnien und in den europäischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches, in: Saeculum 35/1, 1984, 17-30; R.J. Doniá, Islam under the Double Eagle: The Muslims in Bosnia and Hercegovina, 1878-1914, New York 1981 (East European Monographs 78), bes. 1-67.

¹⁸ V. Corovic, Das Erwachen der jugoslawischen Moslems zum modernen Leben, in: Slavische Rundschau 1929/6, 525-539.

¹⁹ W. Schachinger, Die Bosniaken kommen! 1878-1918. Elitetruppe in der k.u.k. Armee, Graz/Stuttgart 1989.

²⁰ Kasic (s.o. Anm. 16), 18f.; Spuler, in: Osteuropa-Handbuch (s.o. Anm. 4), 179; Matl, ebd. 182ff.

²¹ Balic, 16-31; Khálid, 442

²² M.D. Protic, Greatness in Death. The New Serbian Grave in the Light of Kosovo Grave, in: Serbian Orthodox Church (s.o. Anm. 7), 36-40; Stefañ (s.o. Anm. 8), a.a.O.

Geistlichen und der vielen islamischen Schulen mit dem Staat, der sie seinerseits dafür bestätigte.²³

Die Eingliederung ins großkroatische Reich 1941-46 brachte katholische Monokultur diesmal in schlimmster, dem deutschen Faschismus nacheifernder nationalistischer Variante, die die Muslime als „Blüte des Kroatenvolks“ gegen die Serben und Kommunisten zu vereinnahmen suchte.²⁴ Gegen ein Großserbien und z.T. mit Hoffnung auf Eigenständigkeit machten dabei viele mit - bis hin zu sog. Moslem-SS-Einheiten - bei den Massakern an über einer Million Serben, die eine Zwangskatholisierung verweigerten. Dabei starben hundertmal mehr Serben als im 500jährigen Kampf gegen die Osmanen, und ein Sechstel der Muslimbevölkerung Jugoslawiens verlor das Leben durch Racheakte nationalistisch-serbischer Tschetniks. Daneben gab es auch Muslime, die die Serben gegen Faschisten und Kommunisten unterstützten, die sich sofort von den Massakern distanzieren oder die sich den internationalistischen Partisanen Titos anschlossen.²⁵

VI. Hoffnungen nach dem Scheitern verordneter Brüderlichkeit?

Der Sieg der Kommunisten bedeutete zunächst antimuslimisches Vorgehen bis hin zu weiteren Massakern und Vertreibungen als Vergeltungsmaßnahmen und zur Unterdrückung von Religionsäußerungen und Autonomiebestrebungen.²⁶ Der Bruch Titos mit Moskau ließ Religionsausübung nach 1948 jedoch zunehmend zu, auch als einzig legales Mittel zur Behauptung der lokalen Nationalismen. So erkannte die Regierung 1969 alle Muslime Bosnien-Herzegowinas - gleich ob religiöser oder rein kultureller Prägung - offiziell als Nation von „Muslimani“ an. Daraufhin hat dieser Islam in besonderer Weise einerseits ein traditionalistisches Gesicht, zu dem auch viele vorislamische lokale Bräuche gehören, und andererseits ein reformistisches: Sowohl die führende städtische Intelligenz, die sich nur noch als „muslimischer Abstammung“ empfindet, als auch die religiöse muslimische Intelligenz fanden sich weitgehend darin zusammen, die islamischen Ideale von Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit mit den Idealen eines Dritte-Welt-Sozialismus zu verbinden.²⁷ Daß Jugoslawiens führende Rolle bei den „blockfreien“, meist muslimi-

²³ Spuler, 26; H. Smailovic, Muslims in Yugoslavia, in: Journal Muslim Minorities Affairs 2/1980, 132-144; G. Gesemann, Jugoslawische Mohammedaner, in: Slavische Rundschau 1932/6, 391-404

²⁴ Durakovic (c.o. Anm. 17), 37; Matl (s.o. Anm. 4), 182f.

²⁵ Balic, 6-9; Spuler, 26; A. Djonlagic/C. Kazazovic, The Moslems of Bosnia and Herzegovina in the National Liberation War, in: Moslems (s.o. Anm. 7), 87-109, bes. 100ff.; Khálid, 442

²⁶ Balic, 9-15; Khálid, 443.

²⁷ Balic, 12-25; A. Popovic, L'Islam dans le Balkan depuis la chute du mur de Berlin, in: Les religions à l'Est, hg. v. P. Michel, Paris 1992, 161-181, bes. 174ff. (= ders., Les Musulmans yougoslaves 1945-1989. Médiateurs et métaphores, Lausanne 1990, 25-32, 46-

schen Ländern auch den Muslimen im Land staatliche Rücksichtnahmen und Anerkennung einbrachte, wurde von der „Höchsten Islamischen Behörde Jugoslawiens“ klug genutzt, indem sie sich dem Schutz des Staates und seiner Gesetze unterstellte. Dabei pflegte sie ein gutes Verhältnis auch zu katholischen Repräsentanten und möglichst auch zu orthodoxen.²⁸ Zu Konflikten kam es erst, als führende Muslime den Sozialismus nicht nur als eine Art Nebenprodukt des Islam hinstellten, sondern die Revolution in Iran von 1979 das Selbstgefühl bei Muslimen aller Art hob. Es gab Gegenreaktionen, als sie die eigene kulturelle Vergangenheit aufzuwerten unternahmen. Und ohne daß je ein radikaler Islam in Jugoslawien in Erscheinung getreten wäre, wurde 1983 einer Gruppe um „Die islamische Erklärung“ von Alija Izetbegovic wegen Konterrevolution mit dem Ziel eines rein islamischen Teilstaates ein Schauprozeß gemacht.²⁹

Auf dem Weg in die Unabhängigkeit Bosnien-Herzegowinas, die die Völkergemeinschaft am 1.3.1992 anerkannte, hat Izetbegovic's Partei betont, daß dieses Land - wie Israel für alle Juden - ein Vaterland für alle südslawischen Muslime sein solle. Auch ihre Vertreter aber haben sich klar mit allen muslimisch-bosnischen Parlamentariern für einen säkularen demokratischen Rechtsstaat aller Volksgruppen ausgesprochen.³⁰ Doch es kam zur Tragödie des autochthon-europäischen Islam: Der neue Staat schmolz zusammen zwischen großserbischer und dann auch großkroatischer Gebietsbesetzung und -abspaltung. Ja man nahm „ethnische Säuberungen“ vor, um den Einfluß der Muslime auf wenige Gebiete zu beschränken und die derart seit Jahrhunderten gewachsene und seit Generationen auch auf Integration in ein säkulares Europa hin entwickelte Kultur zu dominieren oder sogar auszulöschen.

Werden die bosnischen Muslime trotz tiefer Enttäuschung über die anderen Europäer Brücke zwischen christlich-säkularem Europa und islamischer Welt bleiben? Wir können es nur hoffen und tun, was wir noch tun können, wenn wir aus der Geschichte lernen wollen für eine - wie auch immer heute denkbare - demokratische Förderung Bosnien, für Grenzen, die nicht Feindschaft und Tod bringen, sondern Leben ermöglichen. Schon angesichts von

52); ders., *Islamische Bewegungen in Jugoslawien*, in: *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien*, hg. v. R. Kappeler u.a., Köln 1989; ders., *L'Islam dans les Etats du sud-est européen depuis leur indépendance*, in: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, hg. v. H.G. Majer, München 1989 (*Südosteuropa-Jahrbuch* 19), 309-317, bes. 315f.; ders., *L'Islam balkanique*, Berlin/Wiesbaden 1986 (*Balkanologische Veröffentlichungen* 11), 254-365 mit Lit. bes. 356f.; Spuler, 26ff.; M.P. Canapa, *L'Islam et la question des nationalités en Yougoslavie*, in: *Radicalismes islamiques*, hg. v. O. Carre/P. Dumont, Paris 1986, Bd. 2, 100-150; Durakovic, 21f.

²⁸ Balic, 29ff., 345-352; Grulich (s.o. Anm. 4), 1979/4, 19f. und 1979/5, 21-26; ders., *Die katholische Kirche in Jugoslawien*, in: *Glaube in der 2. Welt* 1978/10, 1-24, bes. 22ff.; 1978/12, 25-43

²⁹ Spuler, 31; J. Reuter, *Islam in Jugoslawien in der Offensive?* in: *Südosteuropa* 1984/9, 482-490

³⁰ Balic, 371-373

10% Mischehen müßte es das Ziel sein, nicht alle Grenzen aufheben zu wollen, vielmehr Andersartigkeit und die sie schützenden Grenzen anzuerkennen zum Zusammenleben: Die Muslime brauchen - mindestens wie im Osmanenstaat Orthodoxe und Katholiken - Sicherheiten gegen religiös-nationalen Überfremdungsdruck in einem Minderheitenschutz gemäß den Menschenrechten der UNO und KSZE und den religiösen Menschenwürde-Traditionen. Damit alle demokratisch Gesinnten diesen Zusammenschluß mittragen können, wird jede Gruppe auch die Stärkung des anderen religiös-kulturellen Selbstbewußtseins zu bejahen haben, im gleichzeitigen Bemühen um einen Grundwerte-Konsens mit säkular-rechtsstaatlichem Denken.³¹ Ansätze dazu bieten die Erklärungen der religiösen Oberhäupter vom 23.9.1992 in Bossey bei Genf und Sarajevo, und vor allem die Bevölkerung Sarajevos hat sich - und damit nicht nur sich - verpflichtet auf dieses Ziel.³²

³¹ Vgl. die Stellungnahme der Leitung der Islamischen Gemeinschaft im ehemaligen Jugoslawien zum Krieg in Bosnien-Herzegowina, zu seinen Konsequenzen und zur Rolle der religiösen Gemeinschaften bei seiner möglichen Beendigung "Bekanntnis zum säkularen Staat", in: Glaube in der 2. Welt 1992/11, 15f.

³² S. meine vom Islamreferat des EKD-Kirchenamtes (Postfach 210220, D-30402 Hannover) hg. Dokumentation einer Podiumsdiskussion von S. Balic, M. Orsolc und V. Malogajski als Vertretern der drei Volks- und Religionsgruppen am 3.2.1993 im Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg "Bosnier - Kroaten - Serben, Muslime - Katholiken - Orthodoxe im ehemaligen Jugoslawien"; darin im Anhang Materialien vom - infolge der Belagerung Sarajevos nicht voll verwirklichten - Treffen des serbisch-orthodoxen Patriarchen, des Vorsitzenden der kroatischen Bischofskonferenz und des Oberhauptes der muslimischen Gemeinschaft Bosniens. Vom serbischen Teilnehmer des Marburger Gesprächs erschien 1992 die Anthologie: Der Stein blüht. Texte, Gedichte aus 'Jugoslawien' zwischen Krieg und Frieden, hg. v. Schweizerischem Friedensrat (Postfach 6386, CH-8023 Zürich) und der Jahresbericht der YU-Antikriegsaktion in der Schweiz (V.u.L. Malogajski, Postfach, CH - 3148 Lanzenhäusern) „Ex-Jugoslawien: Im Zeichen der Nationalismen“; Bern 1994.