

Hans-Dieter Döpmann (Hrsg.)

Religion und Gesellschaft in Südosteuropa

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“ der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen, insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH

SÜDOSTEUROPA-JAHRBUCH

Im Namen der Südosteuropa-Gesellschaft herausgegeben von
WALTER ALTHAMMER

28. Band

**Religion und Gesellschaft
in Südosteuropa**

herausgegeben von
Hans-Dieter Döpman

**Südosteuropa-Gesellschaft
München 1997**

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Religion und Gesellschaft in Südosteuropa /

Südosteuropa-Gesellschaft, München.

Hrsg. von Hans-Dieter Döpmann. –

München : Südosteuropa-Ges., 1997

(Südosteuropa-Jahrbuch ; Bd. 28)

ISBN 3-925450-71-8

Redaktion dieses Bandes: Dipl.-Theol. Wolfgang Wunsch, Berlin

© 1997 by Südosteuropa-Gesellschaft e.V., München

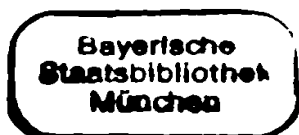
Widenmayerstraße 49, 80538 München,

Telefon 089/212154-0; Fax 089/2289469

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise,

ist nur mit Genehmigung des Verlages gestattet.

Druck: Schoder Druck GmbH & Co. KG, 86368 Gersthofen



9 8 7 9 2 5 4 5 0

Inhalt

HANS-DIETER DÖPMANN Vorwort	7
HANS-DIETER DÖPMANN Religion und Gesellschaft in Südosteuropa	9
ERNST CHR. SUTTNER Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Südosteuropas	25
MARKO ORŠOLIĆ Die Rolle der Religion bei der Neugestaltung Osteuropas	37
THEODOR NIKOLAOU Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa	43
THOMAS BREMER Der Katholizismus in Südosteuropa	59
SMAIL BALIĆ Der Islam und seine geschichtliche Bedeutung für Südosteuropa (mit besonderer Berücksichtigung Bosniens)	71
KATHRIN BOECKH Zum Judentum in Südosteuropa	87
STEPHAN H. PFÜRTNER Religiöser Fundamentalismus	105
HANS GEORG MAJER Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa	117
HANS-DIETER DÖPMANN Kirchliche Kunst in Südosteuropa	133
GREGOR M. MANOUSAKIS Das Verhältnis von Orthodoxie und Islam im heutigen Südosteuropa	139
ANGEL KRÄSTEV Die Bulgarische Kirche in Geschichte und Gegenwart	149

JOSEF BATA Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart	157
WILMA LÖHNER Religiöse Kultur in Albanien	165
IOAN VASILE LEB Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten	179
ALEXANDRU DUȚU Religion und Gesellschaft in Rumänien	201
ANNELI UTE GABANYI Rumänien nach 1989: Aspekte religiösen Wandels - Chancen und Probleme der Liberalisierung	213
DIMTRUJE KALEZIĆ Die Serbische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart	219
SLOBODAN MILUNOVIĆ Der Gesellschaftsbezug der Serbischen Orthodoxen Kirche	229
NICO IKIĆ Der Gesellschaftsbezug des Katholizismus in Bosnien und Kroatien	235
LUDWIG STEINDORFF Von der Konfession zur Nation: Die Muslime in Bosnien-Herzegowina	253
JENS REUTER Die Haltung der Kirchen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien	271
ZOLTÁN BALOG Religion und Gesellschaft in Ungarn	287
ERHARD FRANZ Religion und Gesellschaft in der Türkei: Laizismus contra Islamismus in Gesellschaft und Politik	299
AUTORENVERZEICHNIS	309

Hans-Dieter Döpman

Vorwort

In allen Epochen waren die gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen in Südosteuropa in hohem Maße mit religiösen Entwicklungen verbunden. Deshalb führte in der Zeit vom 7. bis 11. Oktober 1996 die Südosteuropa-Gesellschaft gemeinsam mit der Akademie für Politische Bildung in Tutzing die 36. Internationale Hochschulwoche zum Thema „Religion und Gesellschaft in Südosteuropa“ durch. Namhafte Fachleute aus Österreich, der Bundesrepublik Deutschland sowie den Ländern Südosteuropas vermittelten eingehende Kenntnisse über die Bedeutung der Religionen in Geschichte und Gegenwart.

Das betrifft die christlichen Kirchen: Katholizismus, Orthodoxe Kirchen und, in geringerem Maße, den Protestantismus. Es geht aber auch - um nur die verbreiteten Hauptreligionen zu nennen - um Judentum und Islam. Das slawische Schrifttum war im Dienste christlicher Missionen entstanden, es diente der Nationsbildung und Kultur. Der Islam hinterließ im Zusammenhang mit der fünfhundertjährigen Osmanenherrschaft auf dem Balkan tiefe Spuren. Auch das Judentum hielt besonders im 15. Jahrhundert Einzug in das städtische Leben Südosteuropas. Kirchen, Klöster, Synagogen und Moscheen bewahrten durch die Jahrhunderte hindurch nicht nur kulturelle Identitäten, sie wirkten auch bei den späteren Nationalbewegungen mit, die seit dem 19. Jahrhundert zum Entstehen der südosteuropäischen Nationalstaaten führten.

Nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft haben die Religionsgemeinschaften und Kirchen teil an häufig widersprüchlichen Neuansätzen: mancherorts an einem sich religiös gebenden militanten Nationalismus, an der Erneuerung des Uniatentums, an den Spannungen zwischen auftretendem Fundamentalismus und religiösem Pluralismus oder an auf den Balkan vordringenden Sekten.

Die Vermittlung grundlegender Kenntnisse über historische und religiöse Hintergründe verband sich mit den länderspezifischen Problemen in Albanien, Bosnien-Herzegowina, Bulgarien, Kroatien, Rumänien, Serbien/Jugoslawien, der Türkei und Ungarn. Sie ließ die gegenwärtigen Aufgaben der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Dienst für das Heil, das Wohl, für Versöhnung und den Frieden der Mitmenschen, aber auch äußere und innere Hemmnisse heutigen Wirkens erkennen. Die - nicht nur in Bosnien - bestehenden Spannungen und Gegensätze spiegeln sich in der Meinungsvielfalt der gehaltenen Referate und den aus nationaler bzw. konfessioneller Sicht manchmal völlig unterschiedlich interpretierten Begriffsinhalten wider. Manche Äußerungen wirken wie Zündstoff. Aber nur durch

weitestgehende Offenheit ist es möglich, miteinander ins Gespräch zu kommen. Gegenüber nicht wenigen Vorurteilen konnten fundierte Einsichten vermittelt werden. Und nicht zuletzt die in der Hochschulwoche zum Ausdruck gekommene Verständnisbereitschaft sollte als ein positiver Anlaß zum Weiterdenken gesehen werden.

Ein herzlicher Dank gilt allen Beteiligten, insbesondere Herrn Dipl.-Theol. Wolfgang Wunsch für die redaktionelle Bearbeitung.

Berlin, Oktober 1997

Hans-Dieter Döpmann

Hans-Dieter Döpman

Religion und Gesellschaft in Südosteuropa¹

1. Voraussetzungen

Bei der Betrachtung des Bezugs von Religion und Gesellschaft stehen wir im Zeichen einer gewissen Dialektik.

Einerseits findet sich bei der Betrachtung gesellschaftlicher Entwicklungen zunehmend ein Desinteresse an einem eventuellen religiösen Bezug. Auch in Deutschland stehen wir im Zeichen einer Säkularisierung. Selbst bei vielen Fachpublikationen oder in den Massenmedien sehen wir uns nicht selten einer erstaunlichen Unkenntnis gegenüber.

Für die bis vor wenigen Jahren vom Kommunismus beherrschten Länder in Ost- und Südosteuropa fand dies politischen, sichtbaren Ausdruck im von der Sowjetunion übernommenen Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat und der Schule von der Kirche. Das bedeutete: Kirchen und Religionsgemeinschaften sollte jeder Einfluß genommen werden. Denn die marxistische Weltanschauung sah Religion unter den Gesichtspunkten: Verdummung der Massen zum Zwecke ihrer ungehinderten Ausbeutung, Religion als Opium des Volkes in Gestalt einer an diesseitigen Veränderungen nicht interessierten Vertröstung auf ein Jenseits. Zwar konnte man nicht ganz übersehen, welche Bedeutung Kirchen und Religionen im Leben der jeweiligen Völker gehabt haben. Aber man versuchte, dies aus dem Bewußtsein der Bevölkerung hinauszudrängen.

Schon in der Vorbereitung der von der Russischen Orthodoxen Kirche begangenen 1000-Jahrfeier - um allein dieses Beispiel zu nennen - wurde der Vorwurf erhoben, die Kirchen wollten das Millennium als religiöse Propaganda nutzen. Deshalb war die Phase der Vorbereitung und Durchführung des Millenniums von einer neuen Welle der antireligiösen Literatur begleitet um zu zeigen, daß Kirchen und Religionen immer den Fortschritt gehemmt und der Entwicklung ihrer Völker geschadet haben.

Nur wenige Publikationen seien hier erwähnt: M.S. KORZUN erläutert im Vorwort seines Buches „Die Russische Orthodoxe Kirche im Dienst der Ausbeuterklassen. 10. Jahrhundert - 1917“, Minsk 1984, die Notwendigkeit scharfer Auseinandersetzung, weil „die Russische Orthodoxe Kirche im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Millennium der Einführung des

¹ Vorabdruck in: Hirschberg. Monatsschrift des Bundes Neudeutschland, Frankfurt/Main 50 (1997), Nr.2, S.135-144.

Christentums in der Rus' ihr Wirken aktiviert.“² Schon das Titelblatt charakterisiert die Zielstellung des Buches von N.S. GORDIENKO: „»Taufe der Rus'«: Fakten gegen Legenden und Mythen - polemische Bemerkungen“.³ N.P. KRASNIKOV versteht sein Buch „Sozialethische Meinungen der russischen Orthodoxie im 20. Jahrhundert“ als Widerlegung der in kirchlichen Publikationen vertretenen Ansicht, die Kirche sei immer für ihr Volk da gewesen, habe „Not und Freude mit ihm geteilt“.⁴ Entsprechendes las man in anderen Ländern.

Religiöser Glaubensvollzug wurde in erster Linie unter dem Gesichtspunkt einer „Befriedigung religiöser Bedürfnisse“ akzeptiert, einer reinen Privatsache, von der allerdings vor allem die Jugend ferngehalten werden sollte. Dem diene eine kontinuierliche atheistische Erziehungstätigkeit. Damit verband sich die Vorstellung vom baldigen Absterben der Religion. Dem diene die Kirchenverfolgung unter NIKITA CHRUSTSCHOV (1958-64). Man schätzte ihn im Westen wegen seiner Abschaffung des Stalinkultes. Weniger bekannt wurde seine massive Verfolgung der Kirchen und Religionen. Denn er hatte für Anfang der 80er Jahre den Beginn des Kommunismus prophezeit. Und mit diesem Ziel kommunistischer Zukunftserwartung verband man das völlige Beseitigen der Religionen. - ALBANIEN hat als einziges Land dieses Moment vorgezogen und verabsolutiert: es proklamierte sich 1967 zum ersten atheistischen Staat, obwohl es von den Idealen des Kommunismus vielleicht am weitesten entfernt war. - Aber auch die anderen kommunistischen Länder Südosteuropas ließen sich - wenn auch in durchaus differenzierter Weise - von den Grundsätzen sowjetischer Religionspolitik leiten.

Zum anderen werden in der Gegenwart in vielen Teilen der Welt insbesondere Konfliktsituationen mit einer gewissen, von Kenntnis ungetrübten Selbstverständlichkeit religiös zugeordnet. Bei den Auseinandersetzungen im Libanon in den vergangenen Jahren stellte man in den Medien undifferenziert Christen und Palästinenser gegenüber, obwohl ein Teil der Palästinenser Christen sind. Man hat sich weithin daran gewöhnt, vom Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland zu sprechen oder die blutigen Gegensätze in Südosteuropa einem Gegenüber von Kirchen und Religionen zuzuordnen.

In jeder dieser Vereinseitigungen haben wir es jeweils nur mit Teilwahrheiten zu tun. Vielleicht können wir dabei folgende andeutenden Bemerkungen mit berücksichtigen.

² M.S. Korzun: *Russkaja pravoslavnaja cerkov' na službe ekspluatatorskich klassov*, Minsk, 1984, S.5.

³ N.S. Gordienko: *»Kreščenie Rusi«: fakty protiv legend i mifov - polemičeskie zametki*, Lenizdat, 1984.

⁴ N.P. Krasnikov: *Social'no-etičeskie vozzrenija russkogo pravoslavija v XX veke*, Kiev, 1988, S.5.

RELIGIO ist im Lateinischen ein recht vielseitiger Begriff: Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit; Andacht, Frömmigkeit, fromme Verehrung, Glaube, Gottesfurcht, etwas, was im Gottesdienst praktiziert wird, aber als religiöse Gesinnung zugleich auch heilige Verantwortung, gewissenhaftes Handeln, verantwortungsvolles Tun beinhaltet.

Nicht wenige Denker verbinden das lateinische Wort RELIGIO sprachlich mit der Wortwurzel „lig“, sei es von *religio* = binden, an etwas gebunden sein, sei es im Zusammenhang mit *obligatio* = Verbindlichmachung, Verpflichtung. Die über die eigene Kircheng Zugehörigkeit hinausgehende Grundlage dessen hat einer der Begründer unserer seit 1810 bestehenden Berliner Universität, der evangelische Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher allgemein verständlich erklärt: „daß wir uns abhängig fühlen von Gott“, uns in unserer Ganzheit von „anderswärtsher“ bestimmt wissen.⁵ Und dabei hat er durchaus schon ökumenische Fundamente gelegt durch seine Überzeugung von der Vielschichtigkeit und letzten Zusammenstimmung der christlichen Gemeinschaften.⁶

Bereits die besten unter den altkirchlichen Theologen entfalteten ihre Position durchaus in einer Einheit von Zeugnis und praktiziertem Dienst. Die Lehraussagen waren für sie untrennbarer Bestandteil ihrer aktuellen kirchlichen Verkündigung im Bewußtsein, daß die Botschaft des Evangeliums auf Verwirklichung hin angelegt ist und damit auch zum Schaffen zwischenmenschlicher Beziehungen, die jedem die Möglichkeit echten Menschseins bieten. Deshalb wurde die soziale Problematik zu einem wichtigen kirchlichen Aufgabenbereich in Ost und West, wurde die Kirche zunehmend zur gesellschaftstragenden Kraft.

Gegenüber dem **gemeinsamen Glauben** waren für das junge Christentum *ethnische* Unterschiede bedeutungslos. Doch noch bevor die christliche Kirche *innerhalb* des Imperium Romanum 380 zur alle ethnischen Gruppierungen umfassenden Staatskirche wurde, entstanden *außerhalb* des Reiches in **Armenien** und **Georgien** die ersten **national** geprägten Staatskirchen. Hier verband sich die Übersetzung der biblischen Schriften und gottesdienstlichen Texte mit dem Entstehen einer eigenen Schriftsprache. Die Christianisierung festigte die politische Eigenständigkeit, dabei verhalf die Kirche zur - modern gesprochen - nationalen Identität dieser Völker.⁷

⁵ F.D.E.Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 9.

⁶ F.D.E.Schleiermacher: Theologische Schriften, hg. u. eingeleitet von K.Nowak, Berlin, 1983, S.41.

⁷ H.-D.Döpman: Die orthodoxen Kirchen, Berlin, 1991.

2. Entwicklungen in Südosteuropa bis zum 15. Jahrhundert

Ähnliches charakterisiert die Entwicklung in Ost- und Südosteuropa. Bei der heutigen Problematik geht es nicht nur um aktuelle Interessengegensätze, sondern um die Folge jahrhundertelanger komplexer Entwicklungen. **Südosteuropa** stand von jeher im Zeichen friedlichen Zusammenlebens sowie der Auseinandersetzungen zahlreicher Völker, Kulturen und Religionen. Bleibende Veränderungen ergaben sich durch *Landnahme* verschiedener Völkerschaften, zugleich immer wieder *Flucht* und *Umsiedlungen*. Nur wenig sei angedeutet.

Südosteuropa entwickelte sich zur Brücke zwischen lateinischem und griechischem Christentum, war Ort bedeutender Konzilien der alten Kirche. Mit der 395 von KAISER THEODOSIUS auf seinem Sterbebett gezogenen Verwaltungsgrenze der beiden Reichshälften zeichnete sich bereits jene Linie ab, die heute katholische Kroaten und orthodoxe Serben trennt. Von der **germanischen Völkerwanderung**, die zum Ende des westlichen Kaisertums führen sollte, blieb auch die Balkanhalbinsel nicht verschont. Als KAISER HERAKLEIOS (610-41) in Byzanz die lateinische Verwaltungssprache durch das Griechische ersetzte, bestätigte dies die zunehmende Entfremdung der beiden Hälften des einstigen Reiches. Dem ca. 570 in Pannonien entstandenen Staat des Turkstammes der **Awaren** bereiteten die Franken unter Karl dem Großen 791/803 ein Ende. Danach ließen sich die **Magyaren** (Ungarn) nieder, die die Geschichte der Kroaten und Serben nachhaltig beeinflussen sollten, und von denen ein Teil in der heutigen, nördlich von Belgrad gelegenen **Wojwodina** sowie in **Rumänien** lebt.

Die weitere Geschichte der Balkanhalbinsel ist jedoch vorwiegend Ergebnis der „**slawischen Völkerwanderung**“, der Landnahme durch slawische Stämme seit dem 6./7. Jahrhundert. Im west-slawischen **Mähren** sowie bei den südslawischen **Slowenen** und **Kroaten** verbreitete sich christlicher Glaube besonders durch fränkische Missionare. Das Wirken der 862 von Konstantinopel ins politisch eigenständige Mähren entstandenen Brüder **KYRILL** und **METHOD** stand im Zeichen der kirchlichen Einheit. Die Brüder schufen das sogenannte *Glagolitische Alphabet*⁸ (das sich z.T. später bei kroatischen Katholiken erhielt) und ein kirchenslawisches Schrifttum, unterstellten sich jedoch der päpstlichen Jurisdiktion. Die päpstliche Erhebung **METHOD**'s zum Erzbischof von Sirmium (Sremska Mitrovica) deutet darauf hin, daß mit Hilfe des Kirchenslawischen auch andere slawische Länder vom Katholizismus erfaßt werden sollten.

Zeitlich parallel ergab sich eine staatspolitisch begründete Christianisierung im gemeinsam von Slawen und den turkstämmigen Proto-Bulgaren im

⁸ Abgedruckt in: H.-D. Döpmann, *Das alte Bulgarien. Ein kulturgeschichtlicher Abriß bis zum Ende der Türkenherrschaft im Jahre 1878*, Leipzig, 1973, S.33.

Kampf mit Byzanz entstandenen **Ersten Bulgarenreich** (681-1018). Mit dem Ziel, die politische Eigenständigkeit durch eine unabhängige Kirche zu festigen, nutzte der Bulgarenherrscher BORIS den Konflikt zwischen Rom und Konstantinopel um die seit dem Bilderstreit (732) umstrittene kirchliche Jurisdiktion über die Gebiete des einstigen Illyrien. Der Bulgarenfürst BORIS nahm 864/5 das Christentum von Byzanz, dem politischen Erbfeind, an. Da Rom dem Verlangen nach kirchlicher Autonomie geneigter schien, unterstellte der Bulgare seine Kirche im Jahre 866 dem Papsttum, 870 aber wieder Konstantinopel. Durch das Vorgehen der lateinischen Missionare wurden erstmals die Unterschiede lateinischen und griechischen Christentums (z.B. Zölibat oder Priesterehe, Glaubensbekenntnis mit dem Zusatz „filioque“ [Ausgang des Hl. Geistes vom Vater *und vom Sohne*]; päpstlicher Vorrang bzw. gleichberechtigtes Entscheiden aller Patriarchate [„Pentarchie“]) als Gegensätze betrachtet, ergaben sich auf dem Balkan Voraussetzungen für die Große Kirchenspaltung.⁹

Die Einführung des Kirchenslawischen durch die nach METHOD'S Tod im Jahre 885 aus Mähren/Pannonien vertriebenen Schüler förderte das Zusammenwachsen der Slawen und Proto-Bulgaren zu einem einheitlichen Volk. Es entstand aus der Identität von Staat, Volk und Kirche eine *autokephale* [völlig eigenständige] *Nationalkirche*. Der Herrscher beanspruchte den Zaren-Titel, das kirchliche Oberhaupt den eines Patriarchen. Das wohl erst in Bulgarien entstandene *Kyrillische Alphabet* verbreitete sich bei den orthodoxen Serben und Russen sowie für mehrere Jahrhunderte auch bei den Rumänen. Es diente bei ihnen allen nicht nur zum Übersetzen vorwiegend byzantinischer Literatur, sondern auch zum Schaffen eines eigenen Schrifttums. Entsprechendes gilt für die eigenständige Weiterentwicklung in anderen Kultursujets. Bis ins 18./19. Jahrhundert hinein kann man von einer ausgeprägt *religiösen* Kultur in Südost- und Osteuropa sprechen.

Die im 7. Jahrhundert in Armenien aufgekommene Häresie der **Paulikianer** war für Byzanz zu einer Bedrohung geworden. Nachdem 872 ihre politische Kraft gebrochen werden konnte, wurde ein großer Teil dieser **Armenier** auf den Balkan umgesiedelt; im 17. Jahrhundert schlossen sich viele von ihnen dem Katholizismus an. - Schließlich entstand zur Zeit des bulgarischen ZAREN PETĀR (927-969) die nach einem Dorfpriester aus dem makedonischen Bergland benannte Bewegung der **Bogomilen**, einer Trinität, Marienverehrung u.a. ablehnenden dualistischen Sekte. Schon bald erfaßte sie das byzantinische Reich sowie die Gebiete von Serbien und Bosnien, erreichte („Bosnische Kirche“) im 12.-13. Jahrhundert ihre größte Macht und strahlte auf Mittel- und Westeuropa aus.

⁹ H.-D. Döpmann: Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054, Leipzig, 1990, (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. I/8).

Für das Zusammenleben der ethnischen Gruppen in Südosteuropa dürfen wir die zeitweiligen *Großreiche* nicht übersehen: Erstes und 1185 entstandenes Zweites Bulgarenreich umfaßten zeitweilig Makedonien, Albanien, Serbien bis zum heutigen Belgrad, sowie Teile des späteren Rumänien. Entsprechendes galt zeitweilig auch für die Serben.

Den **Serben** war es im Jahre 1171 gelungen, einen unabhängigen Staat zu errichten. Er beschränkte sich noch auf Altserbien (etwa heutiges Kosovo-Gebiet, ohne Belgrad). Nachdem Konstantinopel 1204 in die Hände der Kreuzfahrer gefallen war, empfing STEFAN II. 1217 aus der Hand des päpstlichen Legaten die Königskrone. Doch vermochte es der schon bald als Nationalheiliger verehrte SAVA (†1235), 1219 vom in Nikaia residierenden orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel die Anerkennung einer autokephalen serbischen Kirche zu erlangen. Erzbischofssitz wurde von 1290 an **Peć**.

Seine größte Ausdehnung - mit der sich später die Idee eines *Groß-Serbien* verbinden sollte -, erreichte der Staat unter **STEFAN DUŠAN** (1331-55): das Gebiet von Belgrad, Altserbien, Montenegro, Albanien, Makedonien, westliche Teile Bulgariens, Thessalien und den östlichen Teil der Halbinsel Chalkidike (Athos). STEFAN proklamierte sich - ähnlich wie im 10. Jahrhundert der Bulgare SIMEON - zum Kaiser „der Serben und Rhomäer“.¹⁰ Das kirchliche Haupt in **Peć** nahm den Patriarchentitel an. Der Patriarch von Konstantinopel belegte deshalb beide 1352 mit dem Anathema.

3. Südosteuropa unter osmanischer Herrschaft

In langen wechselvollen Kämpfen errichteten die Osmanen ihre Herrschaft auf dem Balkan. Besonders in den Städten ließen sich die Türken und, mit deren Billigung, Griechen, Armenier und Juden nieder.

Im Blick auf das **Judentum** hat gerade Südosteuropa trotz auch hier auftretender Gegensätze manche positiveren Entwicklungen aufgezeigt, als das in Mittel- und Westeuropa, aber auch beispielsweise in Rußland¹¹ der Fall gewesen ist. Neben dem bulgarischen **ZAREN IVAN ALEXANDER** (1331-1371) saß auf dem Thron die Jüdin **SARAH**, zum Christentum bekehrt unter dem Namen Theodora. Jüdische Kaufleute hatten Zentren in vielen Städten Südosteuropas. Im Osmanenreich fanden von Spanien ver-

¹⁰ Statt der in der Forschung üblich gewordenen Bezeichnung „Byzantiner“ verstanden sich die Bewohner im Ostteil des einstigen Imperium Romanum als „Römer“ (griechisch Rhomaioi).

¹¹ H.-D. Döpman: Das Verhältnis der russischen Orthodoxie zu Juden und zum Judentum, in: Das Volk Gottes und die Völker der Welt. Die ökumenische Bewegung und Israel, S.33-48 (= Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg, NACH-LESE 8/94).

triebene Juden, weitere aus Venedig, Deutschland, der Tschechei und Ungarn Zuflucht. Im einstigen Jugoslawien hören wir heute vom Streit um das **Kosovo-Gebiet**. Nach der für die Nationalgeschichte der Serben so bedeutsamen Schlacht auf dem **Amselfeld (Kosovo polje)** von 1389 geriet Serbien unter türkische Herrschaft. Hier verblutete auch der Kern des **albanischen Heeres**. Es begann eine **Bevölkerungsverschiebung** mit der heute so deutlich zutage tretenden **Bevölkerungsvermischung**. Zahlreiche Serben flohen ins Gebiet der katholischen Kroaten und Ungarn. Im Gebiet von Kosovo verbreiteten sich die Albaner.¹²

Ungeachtet ständiger Verschiebungen ergab sich: Der Großteil der **katholischen** Bevölkerung verblieb im **abendländischen Kulturbereich**, den Großteil der **orthodoxen** Bevölkerung prägte die Zugehörigkeit zum **orientalischen Kulturbereich**.

In den eroberten Gebieten ordneten die **Osmanen** ihre Untertanen nicht nach ethnischer Herkunft, sondern nach ihrer Religionszugehörigkeit als „**Millet**“ (**Religionsvolk**, **Religionsnation**). Die Juden galten als das »**Abraham millet**«. Die Angehörigen orthodoxen christlichen Bekenntnisses galten ungeachtet der Volkszugehörigkeit als »**Röm millet**« (nach der Selbstbezeichnung als „Rhomäer“). Zum auch politisch verantwortlichen Ethnarchen bestimmten die Osmanen den Patriarchen von Konstantinopel.

Es wechselten schwere Bedrückung und Zeiten religiöser Toleranz. Für viele der Wohlhabenden galt der **Übertritt zum Islam** als eine Voraussetzung ihrer Privilegien im türkischen Dienst. Der Großteil der vordem christlichen **Albaner** trat allmählich zum Islam über. Durch den Übergang der von Katholizismus und Orthodoxie bekämpften „**Bosnischen Kirche**“ (**Bogomilen**) erklärt sich der hohe Anteil slawisch sprechender islamischer Bevölkerung in Bosnien, der Herzegowina und im Sandschak. Zum Druck der Türken gesellte sich bei den nicht-griechischen Christen der Druck der griechischen, nach ihrem zentralen Wohnviertel in Istanbul benannten, **Phanarioten**, die eine Gräzisierung versuchten.

4. Die Gegensätze der Großmächte und die nationale Wiedergeburt

Für Jahrhunderte teilten sich die Habsburger und der türkische Sultan in den Besitz der Balkanhalbinsel mit wechselnder Grenzziehung. Im Gebiet der Habsburger gewährte erst KAISER JOSEPH II. (1780-90) im Zeichen der Aufklärung durch das Toleranzpatent von 1781 Lutheranern, Reformierten und nicht-unierten Orthodoxen relative Glaubensfreiheit. Aber an

¹² In der Anfang Oktober 1996 verabschiedeten Resolution des UN-Sicherheitsdienstes zur Aufhebung der 1992 über Serbien verhängten Sanktionen wird ausdrücklich die Beilegung des Konfliktes mit den Albanern in der serbischen Provinz Kosovo verlangt.

der Lösung der „orientalischen“ Frage waren auch andere europäische Mächte interessiert. Noch heute ist spürbar, daß die zahlreichen Kriege und Grenzverschiebungen mit Fluchtbewegungen, An- und Umsiedlungen der verschiedenen Bevölkerungsgruppen verbunden waren.

Im 18. Jahrhundert zeigt sich ein erwachendes Nationalbewußtsein. Unter der Osmanenherrschaft hatte sich die Kirche, besonders die Klöster, als Hort der griechischen und der slawischen Gottesdienstsprache und Kultur, als Zentren des jeweiligen orthodoxen Volkstums erwiesen. Von entscheidender Bedeutung wurden die Klöster auf dem **Athos**. In diesem Zentrum von Mönchen aus allen orthodoxen Völkern konnten sich das Serbenkloster Chilendar und das Bulgarenkloster Zograf zu wichtigen Mittelpunkten des geistigen und des literarischen Schaffens der Südslawen entwickeln.

Geistliche und im Lande herumreisende Mönche gründeten die sogenannten „Zellenschulen“ (Klosterschulen). Seit etwa 1721 studierten an der **Kiewer Akademie** in wachsender Zahl Zöglinge aus Dalmatien, Bosnien, dem Banat, Ungarn, Siebenbürgen, den rumänischen Fürstentümern und Bulgarien. Aus Rußland kamen auch die ersten Lehrer, die 1726 in **Karlowitz** ein höheres serbisches Schulwesen begründeten. Träger dieser kirchlich geprägten Bildung wurden besonders der Serbe **DOSITEJ OBRADOVIĆ** (1742-98), für Griechenland der mit der Gründung der Athos-Akademie verbundene **EUGENIOS BULGARIS** (1716-1806) sowie der Bulgare **PAISIJ CHILENDARSKI** (1722-98), der nach seinem Aufenthalt im Chilendar-Kloster auf dem Athos in Karlowitz historische Studien trieb und mit seiner 1762 geschriebenen „Slawisch-bulgarischen Geschichte“ die bulgarische **Wiedergeburt** einleitete.

Die Aufstandsbewegungen des 19. Jahrhundert waren in hohem Maße kirchlich geprägt. In den Augen der Hohen Pforte war der Patriarch von Konstantinopel für das Wohlverhalten der christlichen Untertanen verantwortlich. So rächten sich die Türken, indem sie angesichts des Befreiungskampfes der **Griechen** zu Ostern 1821 **PATRIARCH GREGORIUS V.** am Tore des Patriarchats aufhängten. Es begann die Auflösung der christlichen Konfessionsnation. Die Vereinigung der beiden Fürstentümer der Walachei und Moldau im Jahre 1859 zu einem **rumänischen** Staat äußerte sich auch kirchlich, indem der Metropolit von Bukarest den Titel eines Primas von Rumänien erhielt. In ganz Südosteuropa unterstützte die Kirche auf jede Weise die mit dem russisch-türkischen Krieg 1877/78 erfolgende Befreiung und Wiedererrichtung eigener Staaten. Der von Österreich, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Rußland und der Türkei gemeinsam abgehaltene **Berliner Kongreß 1878** beschloß eine wiederum neue Gebietsverteilung. Man beauftragte Österreich mit der Verwaltung **Bosniens, der Herzegowina** und des **Sandschaks Novipazar**, was 1908 zur völligen Annektion dieser Gebiete führte. **Makedonien und Albanien** verblieben bei der Türkei. Die damaligen Lösungen beinhalteten neuen

Zündstoff und förderten die inzwischen hervorgetretenen Nationalismen. In **Serbien** kam es 1879 zur Gründung der autokephalen **Metropole Belgrad**. 1882 entstand das **Königreich Serbien**. Ausgehend von der vordem geheim wirkenden Verbindung **Omladina** („Jugend“) entfaltete sich eine **groß-serbische** Agitation. 1886 kam es zur Gründung der „Gesellschaft des hl. Sava“ in Serbien. Dem stand - besonders im Blick auf Bosnien und die Herzegowina, aber auch im Verhältnis zu den Ungarn - eine **großkroatische Agitation** gegenüber, unterstützt vom als „Vater des Vaterlandes“ verehrten **BISCHOF JOSIP JURAJ STROBMAYER** (1815-1905). Im Zeichen dieser Nationalismen stand die bisher vorwiegend von Serben bewohnte **Krajina [Grenzgebiet]**, die 1881 zu Kroatien kam. Schließlich wirkte vom österreichisch verwalteten **Mostar** aus eine **muslimische** Bewegung, die sich nicht nur über Praktiken der Besteuerung, sondern auch über Katholisierungsbestrebungen sowie kroatische Propaganda beklagte.

5. Die Entwicklung bis zum Ende des 2. Weltkrieges

Die auf dem Balkan entstandenen jungen Nationalstaaten begannen schon bald, sich um die Aufteilung der bisher osmanischen Gebiete zu streiten. 1912 entstand ein eigenständiges **Albanien**. Nach dem Ende des 1. Weltkrieges und dem Zusammenbruch des Habsburger Vielvölkerstaates schlossen sich im Dezember 1918 dessen südslawische Gebiete zum „**Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen**“ zusammen, einschließlich Montenegro und dem slawischen Teil von Makedonien, dazu die „Wojwodina“. Auf der Grundlage der Deklaration von Korfu vom 20. Juli 1917 galt für das Königreich - das sich seit 1929 **Jugoslawien** nannte -: politische Gleichberechtigung, Gleichstellung von katholischem, orthodoxem und muslimischem Glauben, des lateinischen und kyrillischen Alphabets. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel billigte im Jahre 1920 die Vereinigung aller serbischen Teilkirchen zur autokephalen **Serbischen Orthodoxen Kirche** unter einem Patriarchen, der seitdem den Titel führt: Se. Seligkeit, Erzbischof von Peć, Metropolit von Belgrad und Karlowitz, Serbischer Patriarch. Allerdings ergaben sich aus dem Zusammenleben von 15 Nationalitäten bzw. Volksgruppen nicht geringe Probleme. Die Konfrontation von serbischem Zentralismus und kroatischem Föderalismus fand in der rechtsradikalen kroatischen **Ustascha** [„der Aufständische“-]Bewegung markanten Ausdruck.

Der **2. Weltkrieg** verschärfte die Gegensätze. Gleichzeitig mit der Besetzung Serbiens und Kroatiens durch Hitler-Deutschland sowie Sloweniens durch italienische Truppen erfolgte mit Unterstützung **MUSSOLINIS** und **HITLERS** am 10. April 1941 die Proklamation des „**Unabhängigen Staates Kroatien**“, der auch Bosnien und die Herzegowina umfaßte. Ein heutiger

katholischer Autor schreibt: „Im Anschluß an die Nürnberger Rassengesetze wurden jedoch auch in Kroatien Gesetze verkündet und Maßnahmen getroffen, die elementare Menschenrechte, besonders gegenüber Juden, Zigeunern und orthodoxen Serben verletzen. Es kam zu massiver Unterdrückung der serbischen Minderheit in Kroatien. Orthodoxe Schulen und Kindergärten wurden geschlossen, der kirchliche und kulturelle Besitz der orthodoxen Kirche enteignet.“¹³ Bereits damals fanden sich Ansätze einer „ethnischen Säuberung“. Andererseits sei die Tragödie von Bleiburg im Mai 1945 erwähnt, jene blutige Abrechnung mit den allgemein als Ustaša-Anhänger betrachteten Kroaten, als die Engländer diese kapitulierenden Verbände an Tito auslieferten.

Ein weiterer, bis heute nachwirkender Zündstoff ergab sich daraus, daß während des 2. Weltkrieges das von den Serben als ihr Mutterland betrachtete **Kosovo**-Gebiet dem Staat **Albanien** angegliedert und folglich weiter mit Albanern besiedelt wurde. Und daß ferner das slawische **Makedonien** einschließlich Skopje sowie ein großer Teil des griechischen Makedonien während des Krieges dem mit Hitler-Deutschland verbündeten **Bulgarien** angegliedert wurden. Erwähnt sei allerdings, daß die Bulgarische Orthodoxe Kirche sich einer Übernahme nationalsozialistischen Denkens widersetzte und die Deportation der Juden weitgehend verhindern konnte.¹⁴

6. Die Zeit des Kommunismus

Nach dem Ende des 2. Weltkrieges galt für die kommunistisch gewordenen Länder Südosteuropas nach sowjetischem Vorbild die Trennung von Kirche und Staat und der Schule von der Kirche. Trotz Unterschieden in den einzelnen Ländern wurde eine beträchtliche Einflußnahme auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgeübt.

Am radikalsten war das Vorgehen in **Albanien**, das sich zum „ersten atheistischen Staat“ erklärte: 1968-1990 waren alle Kirchen und Religionsgemeinschaften verboten, wurden fast alle Geistlichen „zur Umerziehung“ in Straflager gesteckt und alle im Verborgenen noch vollzogenen geistlichen Handlungen strafrechtlich verfolgt.

In **Jugoslawien** traten die historisch gewachsenen latenten Spannungen und Gegensätze nach Titos Tod erneut zutage. Den Autonomiestatus von **Kosovo-Metohija**, bei dem die albanische islamische Bevölkerungsmehrheit entsprechend repräsentiert war, hoben nach Titos Tod die Machthaber in Belgrad auf. Jugoslawiens kommunistische Regierung billigte die

¹³ G. Adriányi: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert, Paderborn u.a., 1992, S. 148.

¹⁴ Die Rettung der Juden in Bulgarien 1941-1944, Sofia, 1977.

Schwächung der serbischen Kirche, indem eine Synode der orthodoxen Kirche in der föderativen Republik **Makedonien** 1958 in Ochrid die Gründung einer Autonomen Orthodoxen Kirche von Makedonien beschloß und eine weitere Synode von 1967 die bis heute von keiner Kirche anerkannte Autokephalie dieser Kirche proklamierte.

In **Bulgarien** konnte 1953 das Patriarchat erneuert werden. Die Regierung führte 1985-1989 mit Billigung mancher Kirchenleute unter der türkischen Bevölkerung den sogenannten „Wiedergeburtsprozess“ durch, bei dem alle Türken gezwungen wurden, bulgarische Namen anzunehmen. Kirchen und Religionen sind allerdings auch in den nicht-kommunistischen Staaten Südosteuropas in Konfliktsituationen einbezogen worden. In **Griechenland** legte während der Militärdiktatur (1967-1974) die Regierung fest, daß der Synod zur Besetzung eines Bischofsstuhles drei Kandidaten wählen könne, von denen sie einen bestimmt. Insgesamt hat die Kirche Griechenlands als Kirche in einem nichtsozialistischen Land wichtige theologische Arbeit leisten können und wurde in hohem Maße zum Träger der orthodoxen Missionstätigkeit in der 3. Welt.

In **Zypern** wurde ERZBISCHOF MAKARIOS III. (1950-1977) nach seiner Rückkehr aus der britischen Verbannung unter Beibehaltung seines geistlichen Amtes zum ersten Präsidenten der Republik Zypern gewählt. Die zur Proklamation eines türkisch-zypriotischen Staates führende Zypernkrise sollte auch in der Türkei zur Auswanderung von orthodoxen Griechen und zur Schließung ihrer Akademie auf der Insel Chalki führen.

7. Heutige Gegensätze und Versöhnungsbemühungen

Seit dem Ende des Kommunismus verbanden sich neue Möglichkeiten und Aufgaben mit vielen Problemen. Insgesamt kam es im Unterschied zum radikalen Umbruch im politischen und wirtschaftlichen Leben erst allmählich zu Änderungen in der staatlichen Kirchenpolitik. Gefordert wurde seitens der Kirchen und Religionen u.a.: die Nichteinmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten, das Beenden jeder Diskriminierung von Gläubigen in der Öffentlichkeit und im Berufsleben, erweiterte Möglichkeiten zur theologischen Ausbildung, die Zulassung des Religionsunterrichtes für Jugendliche und Kinder, die Rückgabe säkularisierter Kirchengebäude, die Rückgabe von Ikonen und anderen kirchlichen Gegenständen, die Erlaubnis zum Bau neuer Kirchen und Gottesdienststätten, gerade auch in Neubaugebieten, ungehinderte und unzensierte Verlagstätigkeit und Publikationsmöglichkeiten, Zugang zu den Massenmedien, die volle Legalisierung kirchlicher Wohltätigkeitsarbeit, die Wiederzulassung von diakonisch-karitativen Einrichtungen wie Waisenhäusern und Altersheimen einschließlich der Seelsorge in Krankenhäusern und Strafanstalten, die erneute Aner-

kennung der wichtigsten kirchlichen Feste zugleich als staatliche Feiertage, die Beendigung der unter antireligiösem Gesichtspunkt praktizierten Forderung zur Teilnahme von Gläubigen an weltlichen Ritualen (Namensgebung, Trauung, Bestattung). Dazu heißt es - um nur ein Beispiel zu nennen - im Schreiben des Hl. Synod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche vom 18. Dezember 1989 an den Vorsitzenden der Nationalversammlung, STANKO TODOROV: „Wir erklären, daß die Bulgarische Orthodoxe Kirche... in dieser neuen Zeit und mit den neuen Möglichkeiten, die - so hoffen wir - durch die neue Verfassung und das neue Religionsgesetz garantiert werden, sich mit Eifer an der geistlichen und moralischen Heilung unseres Volkes beteiligen wird - für die Festigung der Einheit auf dem Wege der Erneuerung...“¹⁵

Nicht wenig konnte realisiert werden. Repräsentanten der verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften haben aktiv Anteil am politischen Leben in ihren Ländern gefunden. Eine Aufhebung staatlicher Verbote und Einschränkungen werden immer wieder hinausgezögert oder nur teilweise erfüllt, vielfach mit dem Hinweis, daß noch keine neuen Rechtsgrundlagen geschaffen worden sind. Dies gilt vor allem für den Religionsunterricht an den Schulen.

Als ein großes Problem erweist sich die Übertragung eines rein politisch begründeten demokratischen **Pluralismus** auf religiöses Gebiet. Das betrifft z.B. die fehlende Chancengleichheit der auf die Spenden ihrer vor allem älteren Gemeindeglieder angewiesenen orthodoxen Gemeinden im Gegensatz zu den mit hohen Geldsummen aus dem Ausland versehenen, in den orthodoxen Kerngebieten missionierenden anderen Kirchen, Religionsgemeinschaften und neuen Sekten. Dies hat zu verbreitet antiökumenischer Haltung gegen alles sogenannte „**Protestantische**“ geführt. Das zeigt sich ebenso gegenüber dem **Katholizismus**, insbesondere im Blick auf die Erneuerung der mit Rom **unierten Kirchen**, die in den meisten kommunistischen Ländern verboten waren. Dies betrifft ferner die Sorge vor dem Vordringen eines **fundamentalistisch** orientierten **Islam**.

Sorge bereitet in zunehmendem Maße das Vordringen von z.T. sehr finanzkräftigen **Sekten**. Auf einer Berliner Tagung kirchlicher und staatlicher Sektenexperten aus West- und Osteuropa beklagte sich die Mitarbeiterin des ungarischen Parlaments, RITA PETREKANITS: „In Ungarn reichen 100 Mitarbeiter, ein Dogma und eine Organisation, um als Religion staatlich gefördert zu werden“. Und der Berliner Sektenexperte THOMAS GANDOW warnte: „Je stärker der Druck hier [*im Westen*] wird, desto stärker weichen die Sekten nach Osteuropa aus.“¹⁶

¹⁵ Cärkoven vestnik, Sofia, 9.1.1990; G2W, Glaube in der 2. Welt, Zollikon, 18 (1990), Nr. 5, S. 3f.

¹⁶ Berliner Zeitung vom 4.10.1996.

Schließlich führte eine vermeintliche Vergangenheitsbewältigung zur Spaltung der **Bulgarischen Orthodoxen Kirche**.¹⁷

Im einstigen **Jugoslawien** steht die internationale Anerkennung der staatlichen Eigenständigkeit der Slowenen und Kroaten in einer Spannung zu dem Faktum, daß in den neuen Staaten das Recht eigener nationaler „Selbstbestimmung“ anderen Nationalitäten vorenthalten wird. Das gilt nicht nur für die Unmenschlichkeiten der letzten Jahre im heutigen Bosnien.

In die schrecklichen Auseinandersetzungen der Gegenwart sind auch die Kirchen und Religionen mit einbezogen worden. Die **orthodoxe Kirche** versteht sich als eine Nationalkirche. Doch auch bei den Kroaten und Bosniern zeigt sich eine nicht geringe Nationalisierung des Katholizismus bzw. des Islam. Obwohl nicht wenige kirchliche Repräsentanten einer unverantwortlichen Machtpolitik das Wort reden, dürfen wir auf keinen Fall die Bemühungen um Versöhnung übersehen. So erklärte eine serbische Bischofssynode: „Wir bitten und beschwören alle Kriegsparteien, diesen Wahnsinn endlich zu beenden. Desgleichen, aufzuhören, Menschen von ihren heimischen Herden zu vertreiben.“ Ähnliche Stellungnahmen finden sich bei Angehörigen der anderen Kirchen und Religionen.

Wiederholt kam es zu Begegnungen der Repräsentanten von Katholiken, Orthodoxen und Muslimen. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der katholische Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) konnten mehrere Begegnungen arrangieren, die deutlich machten, daß es sich *nicht* um einen konfessionellen oder religiösen Krieg handelt, sondern um einen verbrecherischen *Missbrauch* von Konfessionen und Religionen durch nationalistische und pseudo-religiöse Extremisten, und daß von solchen Begegnungen Zeichen der Versöhnung und des Vertrauens ausgehen. Der serbisch-orthodoxe **BISCHOF VON ŠABAC-VALJEVO, LAVRENTIJE**, erklärte, den Krieg „führen Atheisten und nicht die Christen“, führen solche, die „zum größten Teil nie Kontakt mit der Kirche gehabt“ hatten. Es wurde in Deutschland kaum bekannt, daß die österreichische Regierung im Juli 1995 seine Haltung mit der Verleihung ihres „Großen Goldenen Ehrenzeichens“ würdigte.

Durch das am 14.12.95 ratifizierte Abkommen von Dayton ist eine Möglichkeit zur Befriedung eröffnet worden. Große Aufgaben ergeben sich hierbei vor allem für die Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Möge es den Religionen nicht nur hier gelingen mitzuhelfen, daß an die Stelle von Gewalt und Haß von Verständnis und Versöhnung geprägte

¹⁷ H.-D. Döpmann, *Aus der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*, in: *Kirche im Osten*, Göttingen, Band 39/1996, S.149-166. Für die Bulgarische Orthodoxe Kirche insgesamt vgl.: ders., *Kirche und Religion in Bulgarien im 20. Jahrhundert*, in: *Bulgarien-Jahrbuch 1997*, Marburg 1997, S.11-26 (= *Schriften der Deutsch-Bulgarischen Gesellschaft zur Förderung der Beziehungen zwischen Deutschland und Bulgarien e.V.*, Reihe II).

Friedenslösungen treten können, Lösungen, die nicht in der Vertreibung anderer bestehen, sondern im Finden neuer Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens.

Insgesamt bleiben folgende Aspekte festzuhalten:

Kirchen und Religionsgemeinschaften sind keine Instrumente politischer Machtausübung. Es ist nicht ihre Aufgabe, politische Anweisungen zu geben. Aber zu ihren Aufgaben gehört ein „Wächteramt“, um auf „wunde Punkte“ in der Gesellschaft hinzuweisen. Es ist ihre Aufgabe, im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott die nicht nur materiellen Werte zwischenmenschlicher Beziehungen, Ehrfurcht vor dem Leben und Lebenschancen für alle immer wieder einzumahnen und zu fördern. Wir wissen, wie Gebet und Kerzenlicht bei uns zur unblutigen Wende 1989 beigetragen haben. Die Zukunft braucht mehr bekennende und aktive Mitglieder, um das soziale und internationale Leben zu durchdringen.

So darf beispielsweise nicht akzeptiert werden, was der Ungar KAROLY HAFENSCHER Ende August 1996 auf der Konferenz der SOCIETAS ŒCUMENICA in Straßburg feststellte: es gibt keinen „eisernen Vorhang“, keine Berliner Mauer mehr, dafür aber eine unsichtbare, sehr reale Grenze zwischen Ost und West: einen „ökonomischen Vorhang“.

Es wurde und wird oft der Vorwurf gemacht: religiöse Bindung bedeute eine Einschränkung der persönlichen Freiheit. Freiheit ist uns allen ein sehr hohes Gut, gerade auch für diejenigen, denen sie lange verwehrt war. Aber Religion lehrt uns, daß Freiheit nicht in unbegrenztem Egoismus bestehen darf, sondern ihre Grenzen dort findet, wo sie die Freiheit anderer infrage stellt.

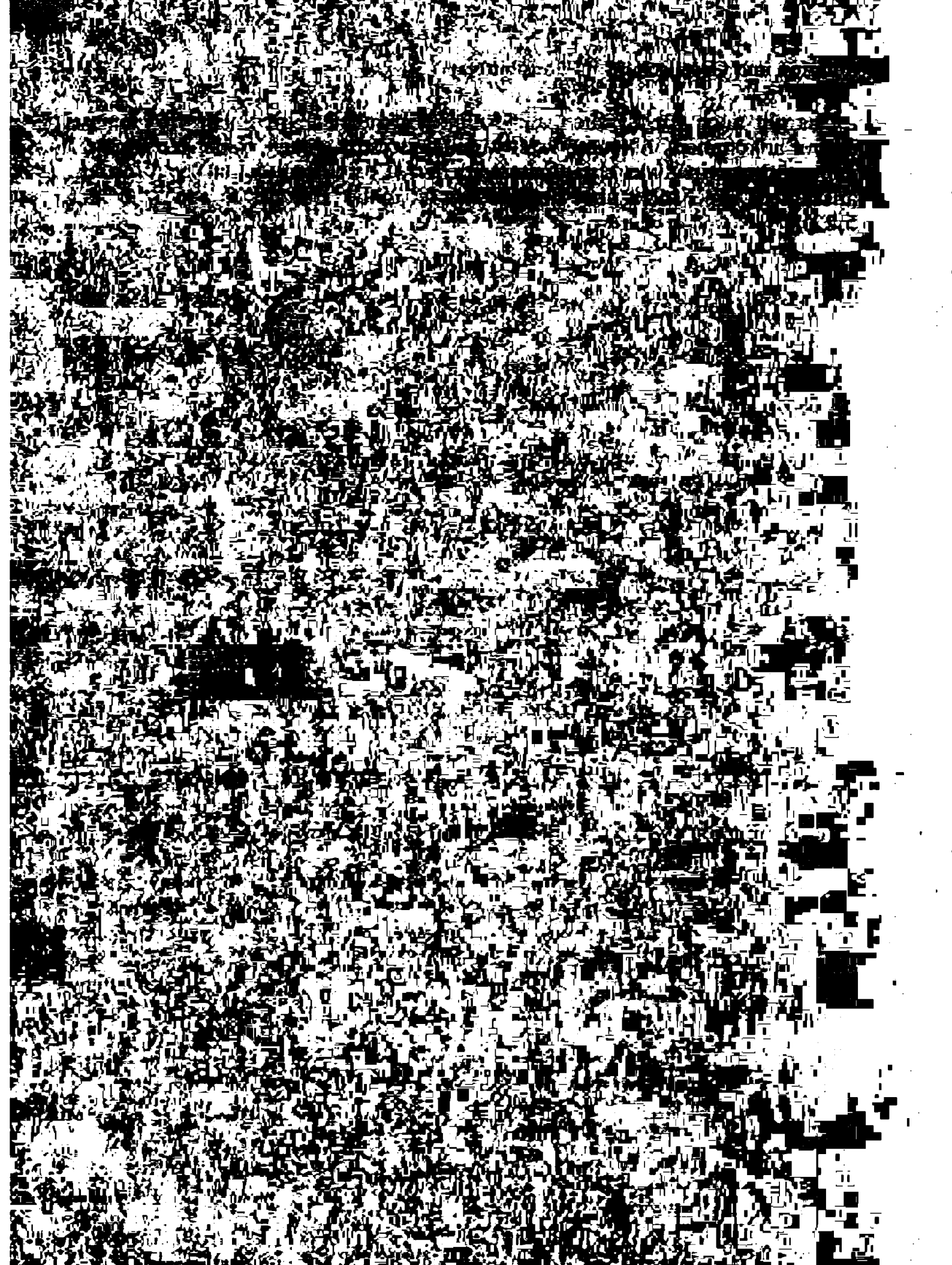
Das erfordert ein Abbauen von Konfrontationen, ein neues Verhältnis der Kirchen und Weltreligionen zueinander. Nicht im Aufgeben der eigenen Identität, aber in der Bereitschaft, anders Glaubende, anders Denkende, anders Lebende zu verstehen und zu tolerieren.

Es gehört zu den Aufgaben der Kirchen und Religionsgemeinschaften, für Menschen ihres Volkes da zu sein. Aber sie müssen sich vor der Versuchung hüten, sich in einem andere verachtenden nationalistischen Sinne mißbrauchen zu lassen.

Vor wenigen Wochen hat unser BUNDESPRÄSIDENT ROMAN HERZOG in seiner Eröffnungsansprache zum 41. Deutschen Historikertag in München das traditionelle nationalstaatliche Denken infrage gestellt. „Wir stehen an einem Epochenwechsel“, erklärte HERZOG. Der Nationalstaat habe sich überlebt, der Weg in die Zukunft könne nur Europa heißen. Deshalb rief er die Historiker auf, mit einer global orientierten Geschichtslehre bei der Jugend ein weltoffenes Bewußtsein zu fördern.¹⁸

¹⁸ Berliner Zeitung vom 18.9.1996.

Das gilt auch für Kirchen und Religionsgemeinschaften. Es wird heute darauf ankommen, in neuer Weise aufeinander zuzugehen, in der Hoffnung, daß spürbar wird, was christlicherseits der Apostel Paulus mit den Worten aussagte: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede...“ (Gal 5,22).



Ernst Chr. Suttner

Das religiöse Moment in seiner Bedeutung für Gesellschaft, Nationsbildung und Kultur Südosteuropas¹

Längst bevor es zu dem uns heutigen Westeuropäern geläufigen Verständnis von „Nation“ kam, sind Menschen miteinander geschichtsmächtig geworden, die nicht aufgrund von Verwandtschaft oder Sippe zusammengehörten. Sie waren ein „Volk“, eine „Nation“ gewesen. Doch die Kriterien, um derentwillen sie sich als zusammengehörig empfanden, waren andere als jene, auf die man heute in der Regel und mit Vorzug achtet.²

Sich dessen bewußt zu sein, ist von Wichtigkeit für die Geschichtsschreibung. Denn nur wer den Unterschied ernsthaft beachtet zwischen dem, was ehemals die Völker zusammenband und was sie heute zusammenbindet, vermag die historische Wahrheit zu vertreten gegen konfliktrträgliche Mythen von Nationalisten, die die Geschichte verfälschen, indem sie ihr heutiges Nationsverständnis in die Vorzeit zurückprojizieren und daraus unrühmlich bekannte „historische Ansprüche“ ableiten. Der Beachtung dieses Unterschiedes bedarf es auch, um jene sogenannten Religionskriege, bei denen die Parteien nicht um religiöse Belange fochten bzw. fechten, als das zu klassifizieren, was sie waren bzw. sind: Kriege zweier an der Religionszugehörigkeit erkennbarer Nationen um irdischen Einfluß, um Macht und um Besitz.

Sozusagen vor unserer Haustüre haben die alten Nationsmerkmale im Bewußtsein der Menschen mancherorts auch heute noch die gleiche oder vielleicht sogar eine größere Wichtigkeit als die neuen. Sicher war es einer der Gründe für die Hilflosigkeit mancher europäischer Politiker beim Ausbruch der Jugoslawienkrise, daß ihnen unbekannt war, wie sehr dies in Südosteuropa der Fall ist. Als die Nationen des früheren Jugoslawien einander längst schon bekriegten, waren in Europa mit Bezug auf die Bewohner der ehemaligen Föderation immer noch Einschätzungen der Volkszugehörigkeit im Umlauf, die von den Betroffenen entschieden abgelehnt wurden.

¹ Der Vortrag ist bereits abgedruckt in: Südosteuropa- Mitteilungen 1997, Nr. 1, S. 1-9.

² Die Einschränkung „in der Regel und mit Vorzug“ ist erforderlich, weil sich anhand der Kriterien, an denen man heutzutage in Europa üblicherweise feststellt, wer Portugiese, Pole, Däne, Tscheche ist, nicht zeigen läßt, daß die Schweizer, die eine lange gemeinsame Geschichte haben, miteinander ein Volk sind. Auch die Unterscheidung zwischen Deutschen und Österreichern kann nicht anhand dieser Kriterien erfolgen.

I. Die Bedeutung des religiösen Moments für die Nationen Südosteuropas

1. Die griechische Nation

Ist von Griechen die Rede, denkt man bei uns zunächst an die Bürger Griechenlands und an die Emigranten griechischer Sprache in aller Welt. Doch muß man bemerken, daß manche zeitgenössische und zahlreiche ältere Texte unverständlich bleiben, wenn hinter dem Namen Grieche nur diese Bedeutung gesucht wird.

Der Name paßt zum Beispiel nur auf einen Teil der griechischen Kaufleute, die ins Habsburgerreich kamen, um Handel zwischen der Donaumonarchie und dem Osmanenreich zu treiben. Sie waren griechischen Glaubens (der Name *griechisch* begegnet schon wieder!), und sie waren in ihrer Heimat über ihre Bischöfe dem Patriarchen von Konstantinopel zugeordnet. Diesen nannte man den Patriarchen der Griechen, obwohl ein großer Teil der Gläubigen seines Patriarchates niemals Griechisch zu sprechen gelernt hatte. Die Kaufleute unterhielten in Wien eine Bruderschaft, die für Gottesdienste ihres Glaubens (für *griechische* Gottesdienste) Sorge trug. Wer diese Gottesdienste für die seinen hielt, hieß in Wien Grieche. Nach dem Toleranzpatent KAISER JOSEFS wurde aus der Bruderschaft eine Kirchengemeinde. Als sich österreichische Interessen in Südosteuropa steigerten und in Wien die Zahl der Griechen anwuchs, teilte man die Kirchengemeinde in eine solche für Griechen aus dem Habsburgerreich und eine andere für Griechen aus dem Osmanenreich. Doch Österreich hatte sich, wie bekannt, nie bis ins griechische Sprachgebiet ausdehnen können. Die Griechen aus dem Habsburgerreich waren eben Griechen aufgrund ihrer kirchlichen Bindung, durch die ihr Herkommen, ihr familiäres Brauchtum und weithin auch ihr soziales und ethisches Empfinden geprägt waren.

Dieses Verständnis des Namens Griechen reicht weit zurück. Als im Römerreich das chalkedonensische Christentum Staatsreligion geworden war, konnte sich im Reich niemand der vollen Rechte erfreuen (heute sagen wir: die Staatsbürgerschaft besitzen), wenn er nicht der chalkedonensischen Christenheit angehörte, sei es in der von Altrom oder in der von Neurom geprägten Weise von Kirchlichkeit. Nach der westlichen Terminologie war ein solcher Christ des spätantiken und des mittelalterlichen Römerreiches „Lateiner“ oder „Grieche“, nach einer etwas jüngeren Redeweise im Osten „Franke“ oder „Römer“. (Um solche „Römer“ von den Bewohnern Altroms zu unterscheiden, sind beim Übersetzen ihres Namens in westliche Sprachen die Bezeichnungen „Rhomäer“ bzw. „Byzantiner“ üblich geworden.) Gebildete „Lateiner“ („Franken“) beherrschten in der Tat die lateinische Sprache und gebildete „Griechen“ („Rhomäer“ bzw. „Byzantiner“) die

griechische. In manchen von ihren Heimatländern waren diese Sprachen sogar die Volkssprache. Aber auch dort, wo es zu keiner Latinisierung bzw. Gräzisierung der Volksgruppen gekommen war, bzw. wo sich mit der Zeit andere Sprachen durchsetzten, galt als „Lateiner“ oder „Griechen“, wer sich zu der betreffenden Kirchlichkeit und zu den kulturellen und brauchtmäßigen Traditionen aus den Zentren Rom bzw. Konstantinopel bekannte. Darum sind in abendländischen mittelalterlichen Quellen, wenn sie von Griechen reden, in der Regel jene Süd- und Ostslawen mit gemeint, bei denen man die kirchlichen und kulturellen Traditionen aus Konstantinopel in einer slawischen Schriftsprache weitertrug, wo aber nur eine sehr kleine Bildungselite das Griechische erlernt hatte.

Während der Kreuzzüge, insbesondere beim 4. Kreuzzug, stießen „Lateiner“ und „Griechen“ kriegerisch aufeinander. Dabei unterwarfen sich die „Lateiner“ Teile der „griechischen Kirche“. Und siehe: Was in polemischen Schriften als „Fehler und Mängel“ der „griechischen Kirche“ heftig abgelehnt worden war, konnte fortbestehen, sobald die „Griechen“ bereit waren, sich lateinischen Hierarchen unterzuordnen. Wenn wir versuchen wollen, heutige Termini auf das anzuwenden, was damals geschah, erweist sich der Begriff „Konversion“ als ungeeignet. Denn wer im Sinn moderner Auffassungen „konvertiert“, wendet sich ab von dem, was als fehlerhaft eingestuft wird, und übernimmt Lehre und Frömmigkeit jener Kirche, der er sich zuwendet. Damals aber genügte ein Überwechseln unter die Zuständigkeit der lateinischen Führungselite. Dem, was damals geschah, möchte man lieber vergleichen, was heutzutage geschieht, wenn Ausländer eingebürgert werden und sie eine neue Staatsangehörigkeit erhalten. Neubürger bleiben der Muttersprache nach und im familiären Brauchtum, was sie waren; die Staatsnation nimmt dies hin und zählt sie trotzdem zu ihren Bürgern. Zur Zeit der Kreuzzüge gaben sich die Lateiner ebenfalls „tolerant“ und zählten Griechen zu den Ihrigen (zu ihrer „Nation“), wenn diese zwar nicht zu Lateinern wurden, sich ihnen aber unterstellten. Als Konstantinopel erobert war, schrieb Papst INNOZENZ III. 1205 zwar an den dortigen lateinischen Kaiser, es sei natürlich, daß nun, da den Lateinern das Imperium gehöre, auch der „ritus sacerdotii“ dem lateinischen Vorbild angepaßt werde.³ Doch das 4. Laterankonzil proklamierte 1215 den Grundsatz der Duldung der griechischen Bräuche und erklärte, daß man sie „soweit es im Herrn möglich ist“ ertragen wolle, aber keine Konzessionen machen werde, wo eine solche Duldung das Heil der Seelen oder die kirchliche Wohlanständigkeit in Gefahr brächte.⁴ Diese Einschränkungen hatten

³ Vgl. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg, 1963, S. 186f.

⁴ „Licet Graecos in diebus nostris ad oboedientiam Sedis Apostolicae reverentes fovere et honorare velimus, mores ac ritus eorum, in quantum cum Domino possumus, sustinendo; in his tamen illis deferre nec volumus nec debemus, quae periculum generant animarum et ecclesiasticae derogant honestati“ (Mansi XXII, 990).

aber keineswegs zur Folge, daß alles abgeschafft werden mußte, was lateinische Polemiker vorher den Griechen zum Vorwurf gemacht hatten.

In unseren Tagen lebte mit der Gewährung von Religionsfreiheit in ehemals kommunistischen Staaten die eben geschilderte Verwendung des Namens Griechen erneut auf. In der Ukraine, in Siebenbürgen, in der Slowakei und in Tschechien erlangten griechisch-katholische Kirchen wieder Öffentlichkeitsrechte. In ihnen ist ein Teil des Klerus in der Lage, das Neue Testament im griechischen Original zu lesen; sonstige Griechisch-Kenntnisse gibt es dort nicht. Aber MARIA THERESIA hatte diesen Kirchen den Namen „griechisch-katholisch“ gegeben. In einem Hofdekret vom 28.6.1773 hatte sie verfügt, daß im Königreich Ungarn für die unierten Diözesen, für ihren Klerus und für ihre Gläubigen der Name „griechisch-katholisch“ gegeben. Ein Hofdekret vom 28.6.1774 hatte die Vorschrift auch für Galizien in Kraft gesetzt.⁵ Die Unierten sollten wie die Lateiner Katholiken heißen, damit die Gleichberechtigung beider Weisen des Katholisch-Seins verdeutlicht werde, und Griechen sollten sie heißen, damit sie trotz ihrer verschiedenen Volks- und Liturgiesprachen als zusammengehörig ausgewiesen seien. Aufgrund ihres gemeinsamen kirchlich-kulturellen Erbes erhielten sie den gemeinsamen Namen, denn diese Gemeinsamkeit hielt man für bedeutsamer als die Verschiedenheit in der Muttersprache. Unser heutiges Empfinden hält dafür, daß es die Nationen nicht spaltet, wenn die Sprecher einer gemeinsamen Muttersprache der Religion nach getrennt sind. Wieso sollte der hohe Wert religiöser Gemeinsamkeit die Menschen über die Verschiedenheit der Muttersprachen hinweg nicht auch zu einer gemeinsamen Nation zusammenschließen können?

Nachdem mit dem Wiederaufleben der Öffentlichkeitsrechte für die Unierten in den genannten Ländern dort auch der von Österreich verliehene Name „griechisch-katholisch“ wieder auflebte, hält man es heute mancherorts für angebracht, dem alten Namen eine „modernere“ Volksbezeichnung beizugeben. Dadurch kam es zu den für westeuropäische Ohren erstaunlichen Bezeichnungen „ukrainische griechisch-katholische Kirche“ oder „rumänische griechisch-katholische Kirche“.

2. Die rumänische Nation

Der bekannte, jüngst verstorbene Dogmatiker DUMITRU STĂNILOAE pflegte zu sagen, das rumänische Volk sei christlich geboren. Es ging nämlich aus Volksgruppen Südosteuropas hervor, bei denen Christianisie-

⁵Zu den Dekreten Maria Theresias und zu deren historischem Kontext vgl. Ernst Chr. Suttner, Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens, in: OstkStud. 46 (1997).

rung und Annahme einer lateinischen Umgangssprache gleichzeitig waren. Wie die Geschichte zeigt, sind die Rumänen und die anderen zu romanischen Christen gewordenen südosteuropäischen Volksgruppen (Aromunen, Meglenoromanen und Istroromanen) dem Christentum ebenso treu geblieben wie ihrer Sprache. Das Siedlungsgebiet der Romanen Südosteuropas erstreckt sich von Istrien und Makedonien bis über den Dneestr hinweg in die heutige Ukraine, und große Teile ihres gegenwärtigen Kernlands befinden sich dort, wo die Römer niemals oder nur vorübergehend herrschten. Die Romanisierung ihrer Vorfahren ist folglich nicht auf die nämliche Weise geschehen wie jene der vorromanischen Einwohner Galliens oder der iberischen Halbinsel. Es liegt auf der Hand, daß der Annahme des Christentums eine Ursächlichkeit am Entstehen der Romanen Südosteuropas zuzusprechen ist.

3. Die ungarische Nation

Als nach dem ersten Weltkrieg Europas Landkarte umgestaltet wurde, verlor Ungarn viele Gebiete mit der Begründung, die Ungarn seien dort nur eine Minderheit; andere Völker seien die Mehrheit. Bei der viel beklagten Magyarisierung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hatten viele Menschen die ungarische Sprache angenommen; sie selbst und ihre Nachkommen sind damit nach dem Verständnis unserer Zeit zu Ungarn geworden. Doch der Erfolg war begrenzt. Trotz eines den Ungarn günstigen Zählverfahrens machten auch bei den letzten Volkszählungen der Donaumonarchie die Ungarn weniger als 50% von den Einwohnern Transleithaniens aus.⁶

Darf man daraus schließen, daß die Ungarn, denen nicht einmal die Magyarisierung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zur Mehrheit verhalf, in Ungarn immer in der Minderheit waren?

Dem wäre so gewesen, wenn das uns heutigen Westeuropäern geläufige Verständnis von „Nation“ die ganze Zeit über gegolten hätte. In Abhandlungen mancher Rumänen zur Geschichte Siebenbürgens ist dieses Verständnis zugrunde gelegt; man reklamiert dann zum Beispiel den ungarischen Reichsverweser JANOS HUNYADI als einen Rumänen. Aber er und sein Sohn, der Ungarnkönig MATTHIAS CORVINUS, oder der ungarische PRIMAS NIKOLAUS, der den Beinamen „der Walache“ trug,⁷ und viele andere, die von Vorfahren mit nichtungarischer Muttersprache

⁶ 1900 war ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung der Monarchie mit 19,3% angegeben, in Transleithanien mit 45,4%; 1910 lauteten die Zahlen 20,3% bzw. 48,1%. (Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd.3, S.414).

⁷ Vgl. E.Amman, Olah Nicolas, in: DThC XI, 960f.; I.S.Firu- C.Albu, Umanistul Nicolaus Olahus (1493- 1568), Bukarest 1968.

abstammten (und möglicherweise zu Hause tatsächlich eine nichtungarische Sprache verwandten), waren „Hungari natione“ („Ungarn der Nation nach“, wie sich solche Menschen gelegentlich in alten Texten nannten). Sie beherrschten Latein, die damalige Amtssprache der Ungarn, und konnten sich mit den Ungarn verständigen; vor allem aber setzten sie sich ein für das Königreich Ungarn und waren der Kirche Ungarns, d.h. jenem Teil der abendländischen Kirche, an deren Spitze der ungarische Primas stand, ergeben. Also zählten sie zur Staatsnation und waren nach dem Verständnis der Zeit Ungarn.

Es lohnt sich, über die Auswirkungen einer solchen Bestimmung der Volkszugehörigkeit ein wenig zu reflektieren. Zum einen erfordert Ergebenheit zur Kirche, wenn sie aufrichtig ist, die Zustimmung zu hohen ethischen Prinzipien. Zum anderen verlangte sie nach mittelalterlichem Verständnis auch, sich zu jener Kultur zu bekennen, die von der Kirche getragen wurde. Die Zugehörigkeit zur Nation ergab sich damals also aus der Zustimmung zu einer bestimmten ethischen und kulturellen Weltordnung, die von der Religion geprägt war. Wer Ungar war, hat dieser Wertordnung beigepflichtet, und wer es werden wollte, mußte sie übernehmen. Untertanen der ungarischen Krone, in deren häuslicher Umwelt statt des ungarischen das morgenländische Kirchenerbe (eine zwar verwandte, aber doch andere Wertordnung) gepflegt worden war, konnten Ungarn werden, indem sie sich dem abendländischen Erbe zuwandten. Wenn dies in Geschichtswerken als Kirchenübertritt bezeichnet wird, muß zur Vermeidung von Mißverständnissen beachtet werden, wie sehr jener Vorgang sich von dem unterscheidet, was wir heutzutage einen Kirchenübertritt nennen.

4. Weitere südosteuropäische Nationen

Es können an dieser Stelle nur Schlaglichter auf die Bedeutung des religiösen Moments für die Nationen Südosteuropas geworfen werden. Es wäre angebracht, ebenso über die anderen Nationen nachzudenken, die vor der osmanischen Expansion Staaten von längerer Dauer in Südosteuropa errichteten. Dann träte jeweils Analoges über eine große Bedeutung des religiösen Moments für die Nationsbildung zutage. Wenigstens ein Hinweis sei noch erlaubt auf die eminente Bedeutung des religiösen Motivs für kleinere Nationen, die sich in Südosteuropa lange Zeit erhielten, obwohl sie dort niemals Staaten besaßen, wie zum Beispiel die Juden, die Armenier oder die Lipowaner der Bukowina und des Donaudeltas. Über die Bedeu-

tung des religiösen Moments für ihr Fortbestehen als Nationen wäre besonders viel zu sagen.⁸

II. Die Bedeutung des religiösen Momentes für die Gesellschaft

1. Im osmanischen Reich

Befassen wir uns zunächst mit dem Anwachsen des religiösen Moments für das Leben der Gesellschaft, das sich ereignete, als die Staaten Südosteuropas der osmanischen Expansion erlagen.

Der Koran (samt seiner Interpretation) war im islamischen Staat das Gesetz schlechthin. Das geistliche wie das weltliche Leben der Gläubigen (das heißt der Moslems) wurde durch ihn geregelt. Wer als gläubiger Moslem seinen Regeln unterstand, war Vollbürger im islamischen Staat. Halbbürger oder Schutzbefohlene konnte sein, wer zwar kein gläubiger Moslem, aber dennoch nicht gesetzlos war, weil er den heiligen Schriften der Juden oder der Christen seine Zustimmung gab. Dann konnte er deren Glaubensgemeinschaft angehören, die eine Volksgruppe mit weitgehender Autonomie - fast möchte man sagen: einen Staat im Staate - darstellte. Diese Regeln galten zur Glanzzeit des osmanischen Reiches voll; in der Zeit des Niedergangs wurden sie angefochten und abgeschwächt, aber nicht völlig außer Kraft gesetzt.

Wer von den Untertanen des Sultans Moslem war, gehörte zum Staatsvolk der Osmanen, war also Türke; ob er als Moslem geboren wurde oder von einem anderen Volk abstammte und zum Islam konvertierte, und ob er bei der Konversion auch die türkische Sprache annahm oder nicht, war für die Zugehörigkeit zum Staatsvolk unerheblich.⁹ Andere Volksgruppen bedurften, um sich einer „nationalen“ Autonomie erfreuen zu können, ebenfalls einer religiösen Definition ihrer Identität, und die Kenner ihrer heiligen Schriften hatten die Volksgruppe zu führen. Juden und Christen mußten im osmanischen Reich folglich unter der Jurisdiktion ihrer Religionsführer stehen.

⁸ Zur Geschichte der Juden Südosteuropas vgl. die mit reichen Literaturangaben versehenen Beiträge von W. Bihl und W. Häusler, in: *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, Bd. 3, S. 880-948 und Bd. 4, S. 633-669; zu Armeniern und Lipowanern vgl. Ernst Chr. Suttner, *Zur Geschichte kleinerer religiös-ethnischer Gruppen in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaaten*, in: *OstkStud* 38 (1989) 105-135.

⁹ Um in die Elitearmee des osmanischen Reiches, unter die Janitscharen, aufgenommen werden zu können, war es bekanntlich sogar erforderlich, nicht als Türke, sondern durch Konversion zum Islam Türke geworden zu sein.

Dies modifizierte und verstärkte in Südosteuropa die lange vor der Osmanenzeit grundgelegte Interdependenz von Nation und Kirche und ließ den Einfluß der Kirchenführer größer werden, als er in den ehemaligen Staaten der einzelnen Völker hatte sein können. Denn mit dem Untergang ihrer eigenen Staaten verloren die christlichen Völker Südosteuropas die politische Führungsschicht von ehemals. Soweit diese nicht bei den entscheidenden Schlachten gefallen war, war sie nach dem Sieg der Türken vor die Wahl gestellt, ausgelöscht zu werden (bzw. in christliche Länder zu flüchten) oder den Islam anzunehmen und Vollbürger des Osmanenreiches (also Türken) zu werden. Gemäß den Möglichkeiten, die das islamische Staatsrecht bot, bildeten die Völker im Vielvölkerstaat der Osmanen jedoch recht schnell eine neue, und zwar eine religiöse Führungsschicht aus. Weil das Herkommen dieser Völker immer schon eine große Nähe von Nation und Kirche gekannt hat, war es nicht schwer, daß die Kirchenführer nach dem „Aderlaß“ der Nationen allgemeine Anerkennung als Volksführer fanden.

Die neue Funktion der Kirchenführer brachte eine besondere Nähe der Kirchen zur Politik, und zwar gerade zur Tagespolitik, mit sich. Denn die Kirchenführer waren unter anderem dem Herrscher für die Loyalität der Gläubigen und das Steueraufkommen verantwortlich, und es oblag ihnen, die zivilrechtlichen Belange der Volksgruppe zu verwalten und die Zivilgerichtsbarkeit auszuüben. Eine Vielzahl von Funktionen, die im byzantinischen Reich und in den christlichen Balkanstaaten vom Staat wahrgenommen worden waren und nach moderner Auffassung auch heute wieder als staatliche Belange gelten, wurden im islamischen Staat also als kirchliche Angelegenheiten verstanden. Es war sogar so, daß der Osmanenherrscher mit den obersten Kirchenführern über jene Behörde verkehrte, der die Außenpolitik seines Reiches anvertraut war. Dem Staat oblagen für die christlichen Untertanen kaum noch andere Aufgaben als das Aufrechterhalten der Ordnung (militärisch nach außen, polizeilich und durch die Kriminalgerichtsbarkeit im Innern) und eine Art Schiedsrichterfunktion bei Streitigkeiten zwischen den einzelnen als religiös-ethnische Gruppierungen konstruierten Glaubensgemeinschaften. Die heutigen Westeuropäern geläufige Unterscheidung der gesellschaftlichen Gegebenheiten in „kirchliche“ und „nichtkirchliche“ Angelegenheiten eignet sich keineswegs, wenn Ereignisse aus dem Osmanenreich zur Debatte stehen.

Eine wenig erfreuliche Folge der gesellschaftlichen Funktion der Kirchenführer war, daß es die weltlichen Konsequenzen der Kirchenmitgliedschaft notwendig machten, auch dann mit der angestammten Kirche und ihren Leitungsgremien verbunden zu bleiben, wenn kein Bezug zur geistlichen Wirklichkeit der Kirchengemeinschaft mehr vorlag. Mit dem Vorhandensein sogenannter Taufscheinchristen in Westeuropa ist dies nicht zu vergleichen. Von „Taufscheinchristen“ spricht man nämlich, wenn aus Gleichgültigkeit die Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde weder widerrufen

noch durch irgendwelche Anteilnahme ratifiziert wird. Hier geht es hingegen um eine unter Umständen sehr rege, aber unreligiöse Anteilnahme am Leben der Kirchengemeinden. Als in der Endphase des osmanischen Reiches auch dort der moderne Säkularismus um sich griff, so daß es Ungläubige gab, war es diesen aus Staatsräson unmöglich, einen Bruch mit der Kirche herbeizuführen. Denn nur der Verbleib im Sozialgefüge der Kirchengemeinde gewährleistete in bürgerlicher Hinsicht den Fortbestand von Rechtssicherheit. Dies sollte bedenken, wer sich fragt, warum in jenen Ländern manche Kreise im Zerreißen der kirchlichen Bindungen eine unerläßliche Vorbedingung für die Gewissensfreiheit sehen wollten. Und an die geschilderte profanierte Art von Kirchenzugehörigkeit sollte denken, wer bei Fernsehübertragungen aus Pale Herm KARADZIĆ das Kreuzzeichen schlagen sah.

2. In der Donaumonarchie

Eine vergleichbare, wenngleich beschränktere Verantwortung für das gesellschaftliche Leben ihrer Volksgruppe trugen nichtkatholische Kirchenführer auch in der Donaumonarchie.

Wo Österreich bei seiner Expansion aus der Zeit osmanischer Oberhoheit weiterbaute, gab es - man gestatte den Ausdruck - „Kirchennationen“. Gemeint sind rechtsfähige, zu den Landständen zählende Körperschaften von Gläubigen einer bestimmten Konfession mit einer für sie charakteristischen Gottesdienst- und Amtssprache und mit gemeinsamem, von der Religion stark mitgeprägtem Brauchtum. Siebenbürgen kannte in den Sachsen von alters her eine solche Körperschaft. Deren Gremien ermöglichten den lutheranischen Sachsen Siebenbürgens eine Willensbildung zu ihren gesellschaftlichen Angelegenheiten.

In den ungarischen Kronländern erlangten die orthodoxen Serben eine ebensolche Position. Der Vorstoß der österreichischen Heere nach Südosten nach der großen Türkennot des Jahres 1683 hatte auf der Balkanhalbinsel bei vielen Christen große Erwartungen wachgerufen. Kaiser LEOPOLD I. hatte Aufrufe erlassen, welche die Hoffnung auf Befreiung von den Türken steigerten und Aufstandsbewegungen auslösten. Aber die Kraft Österreichs reichte nicht aus, um die Türken aus allen Gebieten mit christlicher Mehrheit zu vertreiben. So gewährte LEOPOLD den auf die kaiserliche Seite übergetretenen Serben, die die Rache der Türken fürchten mußten, Asyl in den von seinen Heeren eroberten Gebieten. Mit dem Asylversprechen wurde ihnen die Autonomie als Volksgruppe zugesichert. An der Spitze der serbischen Einwanderer kam 1691 Patriarch ARSENIJE III. von Peć mit nach Österreich. In ihm bzw. in seinen Nachfolgern hatten die Serben einen geistlichen und politischen Führer, und das kirchliche Nationalkonzil, das

mit dem Ersthierarchen verknüpft war, gab ihnen die Möglichkeit, sich als Volksgruppe zu Wort zu melden, ihre Angelegenheiten zu regeln und zu Anliegen, die ihre Kompetenz überschritten, wenigstens ihre Wünsche vorzubringen. Solange die Donaumonarchie bestand, konnten die kirchlichen Institutionen der serbischen Kirche neben den kirchlichen auch die gesellschaftlichen und nationalen Anliegen der orthodoxen Serben artikulieren.

1868/69 konnten auch die orthodoxen Rumänen der Donaumonarchie unter Führung durch ANDREI ŞAGUNA in einem Ausgleich mit den Serben eine eigene autokephale Metropole erlangen und sie mit Allerhöchster Sanktion zu ihrer „Kirchennation“ gestalten. Die Kirchenverfassung sah Vollversammlungen in den Pfarreien und gewählte Gremien auf der Ebene von Dekanat, Diözese und Metropolen vor. Diese gaben den orthodoxen Rumänen Siebenbürgens die Möglichkeit zur demokratischen Willensbildung. Ihre kirchlichen, kulturellen und nationalen Belange erfuhren in diesen Gremien effiziente Pflege.

Die Spektrumsbreite dieser Gremien mag daraus erhellen, daß PETRU GROZA, der nach der Umwandlung Rumäniens in eine Volksdemokratie Ministerpräsident der ersten volksdemokratischen Regierung wurde, in ihnen seine politische Tätigkeit begonnen hatte. Der Jurist GROZA wurde 1884 in Siebenbürgen als Sohn und Enkel orthodoxer Priester geboren. Noch vor dem 1. Weltkrieg, also noch in Österreich-Ungarn, wandte er sich der Politik zu und ließ sich in die kirchlichen Gremien der Siebenbürgener Orthodoxie wählen.¹⁰ Möglicherweise geht es auch - wenigstens teilweise - auf den nachhaltigen Einfluß zurück, den die Siebenbürgener kirchlichen Gremien auf das gesellschaftliche Leben der Rumänen hatten, daß die kommunistische Partei Rumäniens eine von der Politik aller übrigen kommunistischen Parteien abweichende Haltung zur Kirche einnahm. Wie bekannt hat die Volksrepublik Rumänien keine Trennung der Kirche vom Staat erklärt, und die Parteimitgliedschaft war in Rumänien auch für Gläubige, sogar für amtierende Geistliche möglich.

¹⁰ Groza gründete 1933 in Siebenbürgen eine Bauernpartei radikaler Prägung, die mit den Kommunisten zusammenarbeitete. Sein Amt als Ministerpräsident der Volksdemokratie Rumänien behielt er bis 1952 bei. Dann wurde er Vorsitzender des Präsidiums der Großen Nationalversammlung; als solcher nahm er die Aufgabe des Staatspräsidenten der Volksrepublik Rumänien wahr. So blieb es bis zu seinem Tod. Zeit seines Lebens war er „ein ergebener geistlicher Sohn der orthodoxen Kirche“, wie das Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche im Nachruf feststellte (*Biserica Ortodoxă Română*, 76 (1958), S.5) und blieb bis zum Lebensende Mitglied hoher kirchlicher Gremien; sein Staatsbegräbnis am 10.1.1958 wurde mit großem Zeremoniell vom Patriarchen zelebriert; auch die übrigen anerkannten Kultgemeinschaften waren bei der Feier vertreten (ausführlicher Bericht mit vielen Photos, in: *Biserica Ortodoxă Română*, 76 (1958), S.5-35).

Die unierten Rumänen Siebenbürgens mußten in politischer Hinsicht weit hinter den Orthodoxen zurückstehen. Noch vor ihren orthodoxen Connationalen, bereits im Jahr 1854, erlangten sie eine eigene Metropole. Doch der multinationale Charakter der katholischen Kirche und der Einfluß der Magyaren in der katholischen Kirche der Monarchie hatten zur Folge, daß sich die Autonomie dieser Metropole nur auf kirchlich-liturgische Belange bezog. Gremien, die eine demokratische Willensbildung in gesellschaftlichen und nationalen Anliegen ermöglicht hätten, waren den Unierten Siebenbürgens verwehrt. Sie hatten zwar das bürgerliche Prestige, der Kirche des Kaisers anzugehören. Gerade deswegen hatten sie aber in politischer Hinsicht den kürzeren gezogen.

III. Die Bedeutung des religiösen Moments für die Kultur

Wie für das mittelalterliche Abendland gilt auch für das mittelalterliche Südosteuropa, daß die Klöster über Jahrhunderte hinweg die wichtigsten und - soferne wir absehen von recht wenigen Schulen in einigen Zentren des byzantinischen Reiches - die ausschließlichen Träger des Bildungswesens waren. In ihnen wurden nicht nur Mönche ausgebildet. Zu den Kultur- und Bildungsträgern gehörten auch Nicht-Mönche. Doch diese wären nicht zu ihren Kenntnissen gekommen, hätte man ihnen in den Klöstern nicht dazu verholfen. Für die Angehörigen der kleinen Bildungselite war die gründliche Kenntnis der Gottesdienstsprache ihres Landes (Latein, Koine-Griechisch oder Kirchenslawisch) notwendig, denn diese war auch die Bildungs- und Schriftsprache. Gehobene Bildung, Schulen und Schrifttum in den Volkssprachen gab es damals nicht.

Als das neuzeitliche Bildungswesen und mit ihm das Verlangen, auch in den Volkssprachen eine Literatur zu schaffen, allmählich zu Südosteuropas Nationen vordrang, waren diese in multiethnische Reiche eingebunden. Wer anders als die religiösen Führer, auf denen insbesondere bei Volksgruppen mit anderer Religionszugehörigkeit als jener der Staatsführung die Hauptverantwortung für das gesellschaftliche Leben lastete, hätte die Vorhut abgeben können beim Ausbreiten der neuen Strömung? Ein groß angelegtes Forschungsprojekt der EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION untersuchte vor einigen Jahren die Relationen zwischen Europas „dominant and non-dominant ethnic groups“ und legte die Ergebnisse in einem achtbändigen Werk vor.¹¹ In seinem 2. Band ist ausführlich über die wichtige Rolle der religiösen Führer für die kulturelle Entfaltung bei „non-dominant ethnic groups“ die Rede.

¹¹ *Comparative Studies an Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940*, New York 1992.

Nur eine Elite ging aus den mittelalterlichen Schulen und aus jenen beim Anbruch der neuen Zeit hervor. Eine wirkliche Volksbildung vermochten die damaligen Schulen bei weitem nicht zu leisten. Um von einer solchen reden zu dürfen, muß auf etwas anderes als das Schulwesen geachtet werden. Die breite Mehrheit der Bevölkerung bekam nur dadurch eine Möglichkeit, sich über die alltäglichen Sorgen in eine höhere Sphäre zu erheben, daß sie katechetische Einweisung ins kirchliche Leben und Anleitung zum Mitvollzug der Gottesdienste und kirchlich geformten Volksbräuche erhielt. Für die Bevölkerungsmehrheit war es das wichtigste kulturelle und intellektuelle Tun, die Gottesdienste würdig zu gestalten und in sie einzuschwingen; zuzuhören, wenn Prediger oder sogenannte Volksmissionare kamen; durch das Mitvollziehen des religiös geprägten Brauchtums der in der Volksgruppe tradierten Wertordnung ausdrücklich zuzustimmen. Als es noch lange keine allgemeine Volksbildung im Sinn von Vermittlung eines Schulwissens gab, leisteten die Kirchen längst schon Volksbildung im Sinn von Charakterformung.

Marko Oršolić

Die Rolle der Religion bei der Neugestaltung Osteuropas

Die christlichen Kirchen haben sehr spät ihre Aufgabe bei der Neugestaltung Europas eingesehen. Erst 1978, erstmals nach der Reformation, konnte Erzbischof ROGER ETCHEGARAY die Teilnehmer der ersten ökumenischen Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK; umfaßt orthodoxe und protestantische Kirchen) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) mit folgenden Worten begrüßen: „Wir können nicht wissen, wie Gott unsere Begegnung hier in Chantilly sieht, doch wir können uns vorstellen, daß unser Treffen einen Beitrag zur Einigung Europas und der europäischen Christen leisten wird. Wir tragen viel Verantwortung, und wir tragen sie gemeinsam“.¹

Die Kommunisten haben die Religion bis zur Wende 1989 marginalisiert, die Nationalisten aller Art jedoch haben sie instrumentalisiert, indem sie oft ihr „öffentliches Funktionieren“ auf die „Nationalinteressen“ reduzierten.²

Die Religion (gemeint sind Judentum, Christentum und Islam) an sich verbindet die Menschen mit Gott und die Menschen gegenseitig, sie schützt die transzendentalen Merkmale der menschlichen Existenz, und ebenso die daraus abgeleiteten Menschenrechte. Um ihre authentische Essenz geltend machen zu können, müssten die Religionen in Osteuropa ihre traditionalistische Geschlossenheit überwinden, und ihre friedensstiftende, dialogische Dimension in den Vordergrund stellen.³

Die heiligen Schriften im Judentum, im Christentum (in orthodoxer, katholischer oder evangelikaler (sic!), d.h. protestantischer Ausprägung) und im Islam könnten Europa helfen, eine gemeinsame Seele zu formen, sofern sie ernst genommen und nicht buchstäblich oder partiell verstanden, sofern

¹ Vgl. das Zitat in: Helmut Steind (Hg.), *Die Kirchen Europas. Ihr ökumenisches Engagement*, Köln, 1994, S.13.

² Vgl. u.a.: *Series on Religion, Nationalism, and Intolerance*; D. Little, *Ukraine. The Legacy of Intolerance*, Washington D.C., 1991; H.-G. Stobbe, *Religiöse Bezüge der Mittel- und Osteuropäischen Konflikte*, in: *Schritte zur Versöhnung*, Budapest, 1996; Michael Geistinger (Hg.), *Dissonanzen in Europa. Der neue Nationalismus und seine Folgen*, Wien, 1994.

³ Thomas Bremer, *Die Kirchen im ehemaligen Jugoslawien*, in: *Der Krieg auf dem Balkan, Probleme des Friedens 2*, Idstein, 1992; und Barabara-Maria Vahl, *Zur Bedeutung der Religionsgemeinschaften in Bosnien und Herzegowina vor, während und nach dem Krieg*, in: *Ausweg aus dem Trauma? Bosnien und Kroatien zwischen Machtpolitik und Glaubenskampf*, Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), Berichte 69, Bonn, 1997.

sie also nicht aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgerissen und einseitig gedeutet werden. Der Geist und die Worte der heiligen Schriften hätten sogar ein wunderbares Mittel gegen die Feindbilder sein können, die im säkularen Bereich entstanden sind. Aber in diesem Moment geschieht es oft umgekehrt, so daß die Menschen in Europa praktisch in vielen Orten durch die Religion geteilt werden, weil die Religion mit dem Staat und der Ideologie verflochten war.

Als im vierten Jahrhundert (Konstantinische Wende) das Christentum zur Staatsreligion profiliert wurde, sind die Voraussetzungen für eine Instrumentalisierung der Religion geschaffen worden, die zur aprioristischen Legitimierung der obrigkeitlichen Gewalt als gottgegeben mißbraucht wurde. Diese Prozesse sind durch die Jahrhunderte so weit gekommen, daß wir bis zum Ersten Weltkrieg in Europa vier Kaiserreiche gehabt haben: eins war katholisch (Österreichisch-Ungarisches Kaiserreich), eins protestantisch (Deutsches Kaiserreich), eins orthodox (Russisches Kaiserreich) und eins islamisch (Osmanisches Kaiserreich). Alle vier sind im Ersten Weltkrieg untergegangen, aber die damalige Rolle der Religionen ist im alltäglichen religiösen Bewußtsein wenigstens bei den Katholiken im allgemeinen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) geblieben. Das Vatikanum II war eine radikale Wende zur Bibel und zu dem hin, was Religion wirklich ist.

Viele Feindbilder aus dieser Zeit (Kreuzzüge, Religionskriege, Djihads usw.) sind noch immer präsent in vielen Köpfen und ernähren sich von vielen Unwissenheiten und Mißverständnissen. Viele Christen vergessen, daß wir - global denkend - auch nur eine Minderheit in der Welt von heute sind. Viele nehmen, wenigstens in Europa, den Islam nicht ernst.⁴

Kardinal KÖNIG hat auf einer islamisch-christlichen Konferenz in Wien sehr zutreffend behauptet:

„Es gehört zu den weitreichenden, die ganze Menschheit belastenden Mißverständnissen, daß die drei monotheistischen Religionen - Juden, Christen und Muslime - untereinander durch geschichtliche Mißverständnisse und Vorurteile verfeindet, zerstritten und aus verschiedenen sachlichen und geschichtlichen Gründen von einem an der Wurzel sitzenden Mißtrauen erfüllt sind. Es ist tragisch und schwer zu begreifen, daß trotz der fundamentalen Einheit des Gottesglaubens, des Gottes Abrahams, diese drei Religionsgemeinschaften zerfallen und einander entgegengesetzt sind. Es ist tragisch, daß diese drei strikt monotheistischen Religionen - für die es keine Parallele in der Religionsgeschichte der Menschheit gibt - ihre gemeinsame religiöse Basis noch immer nicht se-

⁴ Vgl. M.E. Marty/ R.S. Appleby (Hgg.), *Fundamentalism and State*, Chicago, 1993.

hen. Denn sie sollten sich gerade heute gemeinsam einsetzen für die Völkerverständigung, Gerechtigkeit und Frieden.“⁵

Hier sind die Gründe, warum wir durch die Religion geteilt und oft verfeindet waren. Die friedensstiftende Dimension der Religion muß gestärkt werden.

Die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften wirken nicht in Süd-Ost-Europa friedensstiftend und ökumenisch. Es bestehen zwar Unterschiede zwischen einzelnen Religionsgemeinschaften, aber im Grunde genommen ist die prophetisch-eschatologische Dimension des Glaubens blockiert. Warum? Gesellschaftlicher Kontext ist wichtig.

Mit dem schnellen Umsturz der sogenannten „Volksdemokratie mit sozialistischer Prägung“, der von Gorbatschow und von der Gesamtentwicklung der letzten 30 Jahre (besonders in den KSZE-Konferenzen von Helsinki bis Paris) vorbereitet und ausgelöst wurde, ist fast über Nacht (seit 1989) der einst „Eiserne Vorhang“ der europäischen Bühne zerissen worden. So hat Europa einen großen Schritt auf dem Weg zum „Haus Europa“ gemacht. Es wurden auch die politischen Voraussetzungen für eine neue Rolle und Verantwortung der Christenheit geschaffen. Die im Dezember 1991 in Rom abgehaltenen Bischofssynode für Europa nannte diese Zeit einen „Kairos“ für Europa.⁶

Aber das Christentum wie auch der Islam waren nicht für die neue Situation vorbereitet. Beide sind noch immer in einer Art politischen Mittelaltertums steckengeblieben, weil sie praktisch nicht Tagespolitik von der Religion, Kirche vom Staat, Theologie von der Ideologie getrennt haben, und dadurch wurden die Religionen zum Zweck der Staatsideologie oder sogenannter Nationalinteressen instrumentalisiert. Um die friedensstiftende Rolle der Religionen wiederzugewinnen, ist es notwendig, die oben genannten Trennungen durchzuführen, um sich dann eindeutig für die Menschenrechte und Gerechtigkeit im Frieden einsetzen zu können.

Die etablierten Religionsgemeinschaften sind in den letzten siebenzig Jahren durch den bolschewistischen Atheismus sehr geschädigt worden, so daß sie für einen Neubeginn eine starke geistige Assistenz von außen brauchen. Eine grosse Rolle spielen die schon funktionierenden Europa- oder Weltzentralen der Religion (Vatikan, Weltkirchenrat, KEK, Jews Congress,

⁵ Kardinal Franz König, Grußwort bei der Eröffnung der Konferenz „Friede für die Menschheit“, in: Andreas Bsteh (Hg.), Friede für die Menschheit, Mödling, 1994, S.64.

⁶ Vgl. R. Düstenberg (Hg.), Krieg im ehemaligen Jugoslawien - Herausforderung für Europa. Statements von Kumin, Lob-Corzilius, Oršolić und Wollfahrt, in: Osnabrücker Jahrbuch für Frieden und Wissenschaft, Osnabrück, I/ 1994.

CCEE, usw.), wie auch religiös inspirierte Friedensbewegungen. Für die konkrete, erfolgversprechende Arbeit sind spezifische Projekte notwendig.⁷

Die Projekte sollen kühn konzipiert und seriös vorbereitet werden. Eine theologische Grundvoraussetzung ist in der Tatsache zu suchen, daß alle Menschen von einem Gott (ALLAH oder JAHWE) geschaffen worden sind und daß dadurch alle Menschen Brüder und Schwestern sind, daß die Menschen sich durch den interreligiösen Dialog nicht nur untereinander annähern können, sondern auch Gott selbst.

Die Religionen in Ost- wie Süd-Ost-Europa können aus theologischer Rückständigkeit durch Aktion von oben und durch konkrete Projekte von unten herausfinden.

1. Die Projekte sollten interreligiös und multireligiös sein und alle drei monotheistischen und geoffenbarten Religionen, d.h. Christentum (mit seinen verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften), Islam und Judentum umfassen.
2. Die Projekte sollten von den religiösen und kirchlichen Institutionen Europas unterstützt oder zumindest mit ihrer Zustimmung vorbereitet werden.
3. Stützpunkte für die Verwirklichung der Projekte sollten „Häuser der Religionen“ sein (Informations-, Begegnungs-, Meditations-, und Forschungszentren, die möglichst einheitlich strukturiert sein sollten).
4. Die Projekte sollten mit dem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung beginnen, und immer wieder über religiöse bzw. theologische Begründungen der Menschenrechte reflektieren. Nur so werden Religionen wieder ihre Glaubwürdigkeit in diesem Teil Europas zurückgewinnen.
5. Das Subjekt der Projekte sollten vor allem die Menschen aus dem Volk Gottes sein, die sich mit den Einheimischen vereinigen sollen. Gemeint und angesprochen sind die Menschen des Volkes Gottes aus ganz Europa.

Die Religionen verwirklichen sich nicht in einem luftleeren Raum, sondern sie beschäftigen sich mit konkreten Menschen, die in den letzten 50 bis 70 Jahren zum Teil von verschiedenen Ideologien stark beeinflusst waren. Wir benötigen in Süd-Ost- und Ost-Europa eine Art „Theologie der Zweiten Welt“. Wir kennen die sogenannte „Erste Welt“, womit die westeuropäische und nordamerikanische Welt und somit die industrialisierte Welt gemeint ist. Wir wissen auch ziemlich genau, was „Dritte Welt“ bedeutet. Wo aber sind die Menschen und die Länder der „Zweiten Welt“ vertreten? Darüber haben wir uns bisher noch keine Ge-

⁷ Marco Oršolić, Missionen und Missionswissenschaften in Süd-Ost und Ost-Europa, in: Zeitschrift für die Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 78. Jahrgang, Heft 1, 1994.

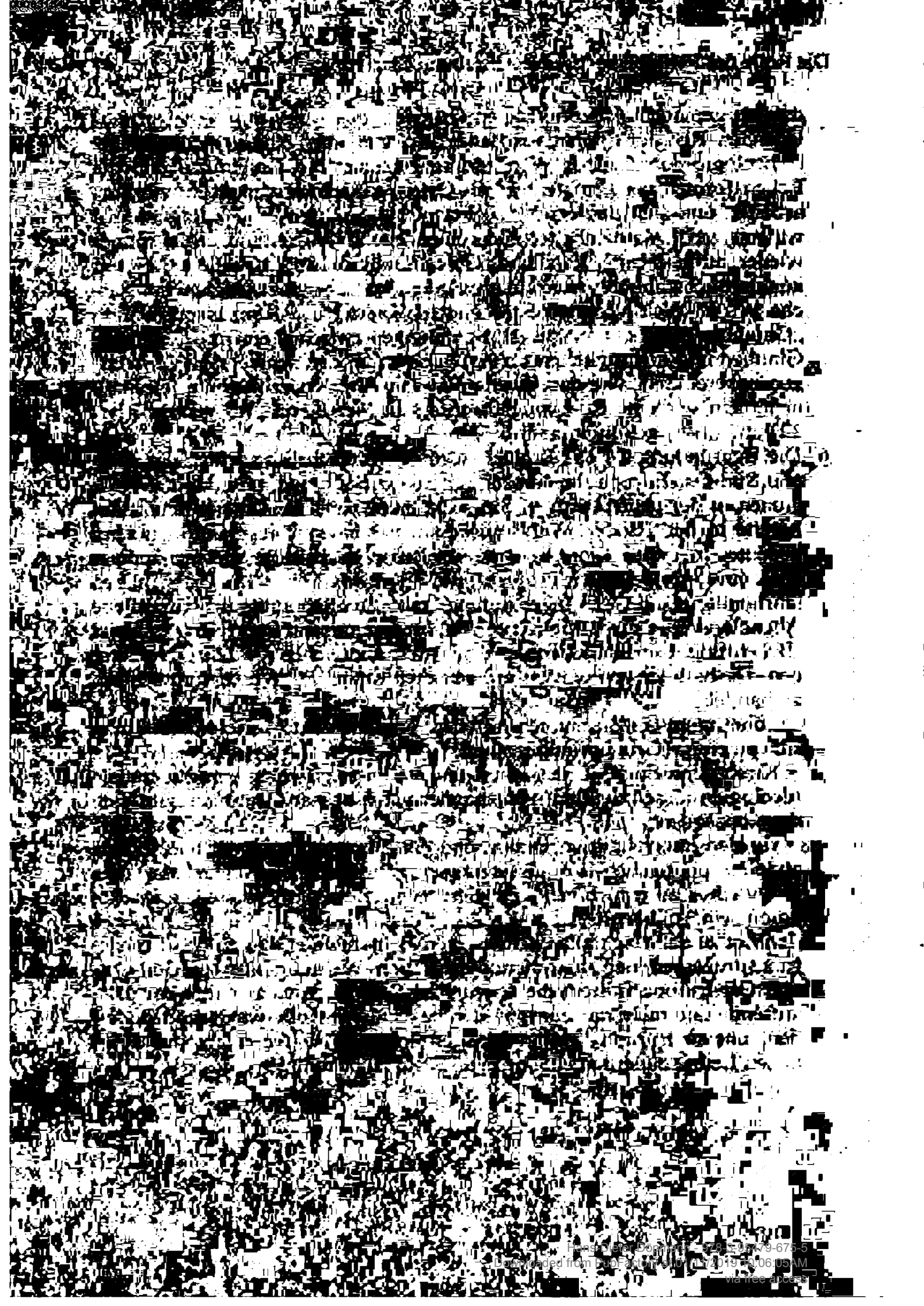
danken gemacht. Aus politischen Gründen, aus Mangel an einer grundlegenden Religionsfreiheit war dies bis jetzt auch kaum möglich. Die „Theologie der Zweiten Welt“ sollte zunächst die Geschichte und die Lebensformen der Christenheit im Osten kritisch durchdenken und aufarbeiten und sich den erstarrten Formen des religiösen Traditionalismus widersetzen. Das beinhaltet auch einen klaren Widerstand gegen immer wieder aufkeimende Versuche, Gewalt religiös zu legitimieren. Somit könnte buchstäblich verwirklicht werden, was über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute im vierten Kapitel der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ erwähnt ist. Spannungen zwischen einem Bekenntnis-Glauben und den täglichen Lehren gehören zu den schwersten Verirrungen unserer Zeit, wie das Zweite Vatikanische Konzil betonte. Deshalb benötigen wir eine Re-Evangelisierung im Sinne von „Ad gentes“ (Nr. 22) und „Evangelii nuntiandi“.

6. Die Begründung für das Projekt ist in der Tatsache zu suchen, daß Ost- und Süd-Ost-Europa theologisch unterentwickelt sind, und daß die Religionen in der gegenwärtigen Situation nicht ohne die Unterstützung der Kirche in der „Ersten Welt“ auskommen können. Diese Unterstützung bedeutet in erster Linie geistige Assistenz, nicht aber Bevormundung oder eine Art geistiger Protektorate. Viele Menschen im Osten haben jahrhundertlang „Evangelisierung“ als Eingliederung ins christliche Abendland oder als katholische bzw. protestantische Proselytenmacherei (Bekehrung zum katholischen bzw. protestantischen Glauben) verstanden. Deshalb ist von nun an im weitesten Sinne des Wortes ökumenisch zu handeln.

Um überhaupt ein Zusammentreffen zu erreichen, ist es wichtig, daß man sich an einige Grundprinzipien hält:

- Kirche und Staat, Tagespolitik und Religion, Theologie und nationale Ideologie müssen deutlich voneinander getrennt sein. Daraus ergibt sich die Konsequenz:
 - für den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit kann es keine anderen politischen Voraussetzungen geben als diejenigen, die dem Grundethos zu entnehmen sind. Sonst wird die Politik wichtiger als Religion sein.

Ich hoffe, daß nach allen schwierigen Bemühungen, die zu den Erneuerungsprozessen der drei monotheistischen Weltreligionen in Süd-Ost- und Ost-Europa führen, die erneuerten Religionen wieder ihre friedensstiftende und nicht nur zum Frieden bekennende Rolle wiederfinden werden, um so Europa bei der Neugestaltung zu helfen, nicht nur einen neuen Leib, sondern auch eine neue Seele zu bekommen.



Theodor Nikolaou

Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa

„Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beigetragen haben. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem entscheidenden Faktor in der Gestaltung des geeinten Europas und mehrt ihre Verantwortung.“¹

Wenn ich diese Worte der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 vorwegschicke, so geschieht dies aus zwei Gründen. Erstens schließt sich das Thema dieses Referats „Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa“ an meinen Vortrag „Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern“ während der 34. Internationalen Hochschulwoche vom Jahr 1993 an,² den ich mit diesen Worten beendet habe und auf den ich ausdrücklich hinweise. Zweitens verbirgt sich in diesen Worten eine gewisse Spannung und Warnung. Während die Spannung aus der zuweilen unterschiedlichen Sicht der europäischen Kultur zwischen Ost- und Westeuropäern herrührt, wurde die Warnung damals durch das politische Geschehen und besonders durch die parteiische Handlungsweise der nunmehr einzigen Supermacht der Welt und einiger ihrer Verbündeten veranlaßt.

In der Tat sind zum einen einige Konfliktherde weiterhin am Schwelen; zum anderen betreiben einige Westeuropäer eine gewisse Nabelschau und meinen nur Westeuropa, wenn sie von Europa und europäischer Kultur sprechen. Hierbei ignorieren sie nicht nur die Wurzel der gesamteuropäischen Kultur, nämlich den Hellenismus bzw. die griechisch-römische Kultur,³ sondern auch die Bedeutung und den Beitrag der orthodoxen Kirche in Südosteuropa.

Ich greife im Folgenden einige Gesichtspunkte heraus. Zu diesen Gesichtspunkten gehören neben einigen Problemen, mit denen die Orthodoxie in Südosteuropa konfrontiert wird, auf jeden Fall manche Informationen

¹ Vgl. den Text § 4, in: Ofo 6 (1192), S.264, wo der Druckfehler „beitragen“ statt „beigetragen haben“ steht.

² Th.Nikolaou, Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern, in: A. Hohlweg (Hg.), Byzanz und seine Nachbarn, (Südosteuropa-Jahrbuch, 26), München, 1996, S.65-86.

³ Vgl. Th.Nikolaou, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, Ofo 10 (1996), S.77-92; auch in: H.Heppner und Gr.Laurentzakis (Hgg.), Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa, (Grazer Theologische Studien 21), Graz, 1996, S.107-127; vgl. auch die übrigen einschlägigen Beiträge dieses Bandes.

und Klarstellungen, die sicherlich dem einen oder anderen bekannt sind, aber das Bild über die orthodoxe Kirche in Südosteuropa abrunden und erhellen. Vor allem werfen sie ein wenig Licht auf die Bedeutung der orthodoxen Kirche in der betreffenden Region für das im Entstehen begriffene politische Europa. Aufgrund dieser Zielsetzung, aber auch weil die Veranstalter dieser Tagung (die Südosteuropa-Gesellschaft und die Akademie für Politische Bildung) politische Interessen verfolgen, berühren einige der hier folgenden Ausführungen politische Sachverhalte, allerdings aus einer Sicht, die in diesem Lande nicht die übliche ist.

1. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa. Einige Informationen und Klarstellungen

Wenn von der Kirche in Südosteuropa die Rede ist, ist nicht jedem geläufig, daß z. B. die Christianisierung Europas dort, und zwar in der nordgriechischen, makedonischen Stadt Philippi, schon um das Jahr 51 n. Chr. begonnen hat (Apg 15,36-18,22); oder beispielsweise, daß Kleinasien, das Gebiet der heutigen Türkei, bereits im vierten Jahrhundert fast ausschließlich von Christen bewohnt war. Während also dort heute das Christentum fast gänzlich ausgerottet ist, war es damals stärker als sonstwo im Imperium romanum verbreitet und vertreten. Von dort aus ist bekanntlich ein grundlegender, bleibender theologischer Impuls für die Gesamtkirche ausgegangen; allein das Stichwort „Kappadokier“ vermag dies zu belegen.

Ich könnte mit solchen und ähnlichen kirchengeschichtlichen Feststellungen fortfahren, aber ich konzentriere mich auf die gegenwärtige Situation. Die orthodoxe Kirche mit ihren über fünfzig Millionen Gläubigen, d.h. mit ca. 83% der Gesamtbevölkerung, stellt heute die stärkste religiöse Gemeinschaft auf dem Balkan dar.⁴ Konkret sind in Südosteuropa sieben der insgesamt dreizehn autokephalen orthodoxen Kirchen beheimatet: 1. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, welches bekanntlich den ersten Ehrenrang in der Gesamtorthodoxie innehat, 2. die Kirche Serbiens, 3. die Kirche Rumäniens, 4. die Kirche Bulgariens, 5. die Kirche Zyperns (wobei die Insel geographisch nicht zu Europa gehört), 6. die Kirche Griechenlands und 7. die Kirche Albaniens.

Abgesehen von der Kirche Zyperns haben die übrigen hier genannten Kirchen ihr Autokephalon während des letzten und dieses Jahrhunderts vom Patriarchat von Konstantinopel bekommen, weil sie von dort aus missioniert worden sind bzw. vorher dem Ökumenischen Patriarchat angehör-

⁴Bei dieser Angabe ist die muslimische Bevölkerung der Türkei (die geographisch ohnehin nicht zu Europa gehört) außer acht gelassen, weil ich im nächsten Abschnitt extra darauf eingehen werde.

ten; ihre kirchliche Unabhängigkeit betraf von daher ihre Mutterkirche. Der Prozeß zur Erlangung der Autokephalie ist nicht ohne Spannungen und Probleme verlaufen, nicht zuletzt weil er mit dem Erwachen des nationalen Bewußtseins der Balkanvölker und somit mit politischen Zielsetzungen verstrickt war. Hier drei Beispiele:

Erstens kam es in Griechenland im Jahr 1833 nach der politischen Unabhängigkeit des Landes zur einseitigen und unkanonischen Ausrufung des Autokephalons der griechischen Kirche, welches aber kanonisch erst im Jahr 1850 durch das Ökumenische Patriarchat verliehen wurde. Es ist allgemein bekannt, daß dieser Akt der Regentschaft unter Beteiligung der kirchlich Verantwortlichen in erster Linie politische Beweggründe hatte.⁵

Zweitens das viel interessantere Beispiel der bulgarischen Kirche: Schon seit 1860, d.h. noch bevor die Bulgaren ein unabhängiges Volk (ihre nationale Befreiung erfolgte 1878) waren, stellten sie die Forderung nach der Errichtung einer bulgarischen nationalen Kirche. Dieser Forderung entsprach der Sultan am 27. Februar 1870, der durch einen Erlaß die Selbständigkeit der bulgarischen Kirche und das Exarchat Bulgarien unbefugterweise anerkannte. Als dann 1871 die Bulgarische Kirche eine Verfassung der autokephalen Bulgarischen Kirche ausgearbeitet hatte, stieß dieser unkanonische Akt in Konstantinopel auf Widerstand. In einem Konzil der Orthodoxen Kirche in Konstantinopel (16.9.1872) wurde die Unabhängigkeit der Bulgarischen Kirche „wegen Phyletismus“ (Überbetonung der Rasse bzw. der Nation gegenüber der Kirche) abgelehnt; der „Phyletismus“ sei, so die entsprechende Entscheidung, dem Evangelium und der Kirchenverfassung nicht nur „völlig fremd, sondern auch gänzlich feindlich“.⁶ Es kam zu einem Schisma, welches bis 1945 andauerte.⁷

Politische Beweggründe hatte, drittens, auch die Abspaltung und die unkanonische Erklärung einer autokephalen Kirche in der ehemaligen „Jugoslawischen Teilrepublik Makedonien“ im Jahr 1945 vom serbischen Patriarchat; die Forderung nach Autokephalie dieser Kirche diene der Schaffung einer neuen nationalen („makedonischen“) Identität. Es ist bekannt, daß diese Forderung bis heute von keiner autokephalen orthodoxen Kirche anerkannt worden ist,⁸ und die Kirche dort gilt deshalb als schismatisch.

⁵ G. Metallinos, *Ελλαδικου αυτοκεφαλου παραλειπομενα*, Athen, 1983; Th. Nikolaou, *Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik*, in: G. Grimm und Th. Nikolaou, *Bayerns Philhellenismus*, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie I), München, 1993, S.47ff.

⁶ I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (= DSMn), Bd.2, Graz, 1968, S.1015. Vgl. auch S.1040f.

⁷ Vgl. die Dokumente in: *Ορθοξια* 20 (1945), S.47-90.

⁸ Vgl. Th. Nikolaou, *ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ. Wiege des Hellenismus*, München, 1992, S.25.

Die Spannungen, welche sich aus solchen Vorgängen ergeben, rühren nicht nur von einer nicht völlig geklärten und allgemein akzeptierten kanonischen Regelung innerhalb der Orthodoxie her, sondern lassen sich auch auf die unterschiedlichsten Gründe und Faktoren zurückführen. In erster Linie muß man hier das Fehlen einer kirchlichen Gesinnung nennen und damit einhergehend die bereits erwähnten politischen bzw. kirchenpolitischen und nationalen Zweckmäßigkeiten, welche die Frage des Autokephalons allzu oft begleiten und erschweren.

Aber gerade solche Spannungen verleiten oft zu einseitigen Urteilen über das Verhältnis von Kirche und Nation in der Orthodoxie, vor allem bei Nicht-Orthodoxen. Darum will ich in diesem Zusammenhang kurz darauf eingehen. Das Verhältnis von Kirche und Nation muß im Rahmen des Heilsplanes betrachtet werden. Diesen Rahmen macht die Einheit der Menschheit sowohl bei der Erschaffung, als auch bei der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus und ihre Vollendung im Eschaton aus. Steht zu Beginn der Menschheitsgeschichte die Erschaffung „des ganzen Menschengeschlechts (παν εθνος ανθρωπων) aus einem Menschen, damit es die ganze Erde bewohne“ (Apg 17,26), so ist die Unterscheidung der Menschen in Völker und Nationen (εθνη) die Folge der Ursünde. Als solche Folge wurde diese Unterscheidung von Gott zugelassen und dient dem göttlichen Heilsplan in der Geschichte.

Ihre objektive Abschaffung in Jesus Christus vollzieht sich durch die Annahme seiner Botschaft und die Einverleibung eines jeden Menschen in die Kirche durch die Taufe (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Die Vielfalt der Nationen ist somit Bestandteil dieser Welt. Erst im Eschaton wird sie völlig überwunden. Die Kirche, die am Pfingsttag in actu getreten ist, hat den Auftrag, „zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (μαθητευσατε παντα τα εθνη)“ (Mt 28,19 par). Dies bedeutet, daß sie alle Völker zur Einheit ruft und durch den einen Glauben an Christus der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur eine neue geistige Dimension und Identität zu verleihen sucht. Die Kultur und die Besonderheiten eines jeden Volkes werden deshalb nicht abgeschafft, sondern sie werden bereichert und dienen der ökumenischen Erfahrung des Glaubens. Diese ökumenische Erfahrung des Glaubens begünstigt in keiner Weise eine Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche und noch weniger die krankhafte Erscheinung des Nationalismus.⁹

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die gelegentliche Bezeichnung der orthodoxen Kirchen, besonders in Südosteuropa, durch westliche Auto-

⁹ Vgl. hierzu die Aussagen der III. Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/ Genf 1986) zum Thema „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Einheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen“, VI., 1-4, OFo 5 (1991), S.347-348.

ren als „Nationalkirchen“ falsch ist und dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Orthodoxie zuwiderläuft. Denn die Kirche steht über der Nation und dient der Einheit der Völker. Sie vereinigt die Völker in dem einen gemeinsamen Glauben. Gerade dieser Auftrag der Kirche gerät manchmal in Gefahr, wenn aufgrund der Selbständigkeit der Ortskirche in den Grenzen einer Nation bzw. eines geographischen Sprengels die Einheit der Kirche im Glauben (aber auch im Kult und im Kirchenrecht) nicht beachtet wird. Vor dieser Gefahr sind einzelne orthodoxe Christen und Theologen nicht ganz gefeit. So schreiben sie irrtümlicherweise der Kirche ein politisches Mandat zu, rufen nach dem Zusammenschluß der orthodoxen Völker in Südosteuropa zur Abwehr der Gefahr vor den Türken oder zur Abwehr westlicher Eingriffe und fördern somit zumindest unbewußt einen gewissen Nationalismus.

Aber ein solcher Nationalismus ist, wie bereits angeführt, dem Geist der orthodoxen Theologie und Kirche fremd. Ebenso fremd und vom Geist des Evangeliums abweichend ist jegliche Erscheinung von religiösem Fundamentalismus. Meines Wissens kann man heute in der orthodoxen Kirche in Südosteuropa zwei solche Phänomene antreffen. Es handelt sich erstens um die Frage des alten, julianischen Kalenders, dem einige hunderttausend orthodoxe Christen vor allem in Griechenland treu geblieben sind; sie meinen, daß diese Frage auch den rechten Glauben berühre und bezeichnen sich als „die echten orthodoxen Christen“. Zweitens geht es um einzelne Menschen in den früheren sozialistischen Ländern Südosteuropas, die sich vorher für die atheistische kommunistische Ideologie eingesetzt hatten und nunmehr als neubekehrte, jedoch nicht ausreichend informierte orthodoxe Christen mit demselben Eifer die Orthodoxie vor tatsächlichen oder vermeintlichen Gefahren verteidigen zu müssen glauben. Für sie dient die Orthodoxie als Ersatz ihrer früheren Ideologie.

In diesem Zusammenhang sollte nicht unerwähnt bleiben, daß der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa eine Menge von Problemen beschert hat: von den kriegerischen Auseinandersetzungen im früheren Jugoslawien und den sich daraus ergebenden Problemen für das Patriarchat von Belgrad¹⁰ bis zum Schisma

¹⁰ Fatal für das serbische Patriarchat wirkt sich vor allem die von den westlichen Ländern forcierte Aufteilung Jugoslawiens aus. In einer Zeit, in der die europäischen Völker einander näher kommen, müssen sich die Befürworter dieses Schrittes fragen lassen, ob sie richtig gehandelt haben. Mit der Aufteilung hängt jedenfalls auch das absurde Diktat zusammen, daß das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker für die Serben wohl nicht gilt und daß sie sich nicht in einem Staat vereinigen dürfen (Stichwort „Großserbien“). Dies hat zur Folge, daß die Gläubigen der Serbischen Kirche heute nach der Vertreibung der Serben aus Kroatien in den Ländern Jugoslawien und Bosnien-Herzegowina leben- abgesehen vom schismatischen Teil dieser Kirche in der früheren „Jugoslawischen Teilrepublik Makedonien“.

im bulgarischen Patriarchat oder den enormen Konsolidierungsschwierigkeiten der Kirche Albanien.

2. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Spannungsfeld der Religion des Islams und der türkischen Expansionspolitik. Einige Anmerkungen

Die obige Bemerkung, daß die Orthodoxie die stärkste religiöse Gemeinschaft auf dem Balkan ausmacht, ist in diesem Zusammenhang dahingehend zu ergänzen, daß im gesamten südosteuropäischen Raum, d.h. einschließlich der Türkei in Kleinasien (das wie auch Zypern geographisch zu Asien zählt), neben der Orthodoxen Kirche der Islam ungefähr gleich stark vertreten ist. Dies ist das Ergebnis insbesondere der letzten Jahrhunderte, da, wie bereits angedeutet, Südosteuropa viele Jahrhunderte hindurch fast ausschließlich christlich war. Wir haben es somit heute in Südosteuropa vorwiegend mit zwei Religionen, dem Christentum und dem Islam, zu tun, die sowohl in theologischer, als auch in geographischer und historischer Hinsicht mannigfache Verbindungen und Zusammenhänge aufweisen.

Darauf kann ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen. Zwei Aspekte sollten allerdings herausgestellt werden: Erstens ist jede Religion im Grunde ein positiver Regulator menschlichen Daseins und Zusammenlebens. Schon der Hinweis auf die bekannte „Goldene Regel“ („Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen“), die fast wörtlich in allen Großreligionen, und speziell auch beim Christentum und dem Islam,¹¹ vorkommt, beweist dies.

Zweitens, so wahr und unbestritten die theologische Nähe dieser zwei Religionen ist (besonders ihr Monotheismus; vgl. darüber hinaus das Wort des Korans: „Du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in der Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind ‘Christen.’“ Koran 5,85), so treten sie doch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen und politischen Vorstellungen in die Geschichte ein.

Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, hat nach christlicher Lehre die menschliche Natur angenommen, erneuert und erlöst; das bedeutet, daß er **die Einheit der Menschheit** grundsätzlich wiederhergestellt und diese gleichzeitig zur Aufgabe des Menschen gemacht hat. Er hat Gott geoffenbart, der Liebe ist (1 Joh 4,8). Das Gebot der Liebe, ja sogar der Feindes-

¹¹ Für mehrere dieser Religionen vgl. *The World's Great Scriptures... Compiled by Lewis Browne, New York, 1961, S.XV.* Vgl. auch L. Philipidis, *Die „Goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht, Eisleben/Leipzig, 1929.* **Christentum:** „Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.“ (Lk 6,31; Mt 7,12). **Islam:** „Keiner von Euch ist ein Gläubiger, bis er nicht das für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht.“ (Sunnah)

liebe (Mt 5,44), und des Friedens ist das Charakteristikum des Christentums;¹² es gilt **für alle ohne Ausnahme** und soll unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht, Volkszugehörigkeit, Religion etc. angewandt werden. Es ist deshalb nicht zufällig, daß die Ausbreitung des Christentums nach den Worten Jesu Christi allein durch die Überzeugung der Lehre und eines entsprechenden Lebenswandels zu erfolgen hat.

Der **Islam**, der bekanntlich geistesgeschichtlich aus dem Judentum und dem Christentum schöpft, kennt hinsichtlich der „**Goldenen Regel**“ auf den ersten Blick zwar keinen gravierenden Unterschied zum Christentum. Die Wortwahl des entsprechenden Zitats, beweist jedoch, daß die Anwendung der „**Goldenen Regel**“ beim Islam sich nur auf die Glaubensgenossen bezieht.¹³ Dies belegt z. B. auch die Verwendung des Begriffs „**kiafir**“ - umgangssprachlich „**gâvur**“ - (ungläubig), der während der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan auch in offiziellen Urkunden zur Bezeichnung der Christen schlechthin benutzt wurde.

Nach dieser islamischen Trennung in „**Gläubige**“ (Muslime) und „**Ungläubige**“ (Christen) bildeten damals alle Muslime die vollberechtigte islamische Gemeinde (**Umma**), während alle orthodoxen Christen (unabhängig davon, ob sie Griechen, Bulgaren, Serben etc. waren) halbberrechtigt blieben; sie machten ein „**millet**“, d.h. eine „**Nation**“, mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel als Ethnarchen an der Spitze, aus. Die Rolle des Ethnarchen (**millet bai**) entspricht somit nicht der christlichen Theologie; sie ist vielmehr eine islamisch-politische Vorstellung.

Darüber hinaus steht fest, daß der Islam im Gegensatz zum Christentum den „**heiligen**“ Krieg (Djihad) und zwar im Zusammenhang mit seiner Verbreitung **programmatisch** kennt (Koran 9,41: „**Zieh**et aus, leicht und schwer, und eifert mit Gut und Blut in Allahs Weg.“ Vgl. auch Koran 61,11). Wenn das Wort „**programmatisch**“ verwendet und der Koran hier zitiert wird, so soll damit auf einen prinzipiellen Unterschied zum Christentum aufmerksam gemacht werden. Daß auch unter Christen manche Phänomene Formen eines Heiligen Krieges angenommen haben, ist ein geschichtliches Faktum (vgl. Kreuzzüge, Dreißigjähriger Krieg, Kolonialisierung Lateinamerikas etc.). Aber im Islam ist der „**heilige**“ Krieg, wie gesagt, bereits im Koran verankert und wurde deshalb in der Geschichte auch vielfach praktiziert. Es begann schon wenige Jahre nach dem Tode Mohammeds (632) durch die Eroberung z.B. von Syrien und Palästina (635-637), Ägypten (639-641), Persien (641-644), Nordafrika (bis um

¹² Vgl. Johannes Chrysostomos, *De incomprehensibili, contra anomoeos* 1,1: PG 48, S.702.

¹³ „Keiner von Euch ist ein **Gläubiger**...“; vgl. oben S.48, Anm.11.

700) und läßt sich leicht durch die Tatsache dokumentieren, daß das Christentum aus diesen Ländern gewaltsam verdrängt wurde und wird.

Dies gilt auch für Südosteuropa und zwar bis in die Gegenwart. Es ist jedem klar, daß, obwohl der Islam von Anfang an auf Eroberung eingestellt war, hierbei nicht immer religiöse Gründe im Spiel waren und sind, und daß der Islam oft politischen Zweckmäßigkeiten als Vorwand diente und dient. Am leichtesten kann man dies am Beispiel der diesen Raum betreffenden türkischen Politik verfolgen. Hier einige Beispiele aus unserem Jahrhundert: Diese reichen vom Genozid an den Armeniern, bis zur systematischen Vertreibung der christlichen Syrer im Südosten der Türkei und der Ausrottung der über 250.000 Griechen, die aufgrund des Vertrags von Lausanne (1923) nach dem Bevölkerungsaustausch in Konstantinopel und auf den Inseln Imbros und Tenedos bleiben durften. Im Gegenzug blieb eine muslimische Minderheit im griechischen Thrakien. Während aber diese muslimische Minderheit von 86.000 im Jahr 1922 heute auf 120.000 gewachsen ist,¹⁴ gibt es in der Türkei nur noch zwei bis drei tausend Griechen. Diese geringe Zahl ist sehr bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß noch vor etwa dreißig Jahren, als ich in Chalki (Heybeliada) orthodoxe Theologie studierte, über 100.000 Griechen in der Türkei lebten. Nur nebenbei möchte ich erwähnen, daß diese Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats, die zweitälteste orthodoxe Theologische Fakultät in Südosteuropa (gegründet 1844), im Jahr 1971 von den türkischen Behörden geschlossen wurde.¹⁵

Ich komme auf die eben erwähnte Vertreibung der Griechen zurück, denn dadurch blieb das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ohne christliches Volk an seinem Sitz. Besonders bemerkenswert ist, daß die westlichen Staaten dies fast gar nicht registriert haben bzw. nicht haben registrieren wollen. Die früheren strategischen Interessen gegenüber der Türkei als unmittelbarem Nachbarn der Sowjetunion oder heute als vermeintlichem Bollwerk gegen den islamischen Fundamentalismus bzw. als möglichem Einflußzentrum für die turksprachigen Völker wogen und wiegen offensichtlich schwerer als Überlegungen zur Gerechtigkeit in diesem Punkt. Wohl dieselben Gründe spielten eine wichtige Rolle, als im Jahr 1974 das nördliche Zypern durch das türkische Heer ethnisch gesäubert und entchristlicht wurde. Aber diese ethnische Säuberung blieb weitgehend

¹⁴ Vgl. Konst. Cholevas, Η τρίτη αλωση της Πολης!, in: Peiraike Ekklesia 6 (Sept. 1996) 24-26, wo nicht nur die obige Angabe, sondern auch eine Reihe von Ereignissen angeführt werden, die zu der Vertreibung der Griechen geführt haben. Vgl. auch Sot. Vamalidis, Οικουμενικο Πατριαρχειο. Μαρτυρια- Ευθυνης- Πρωτοβουλιες, (Sonderdruck aus: Ekklesia), Athen 1996, S. 18ff.

¹⁵ Acht Jahre zuvor (1963) hatten die türkischen Behörden die Druckerei des Patriarchates geschlossen und dadurch die Einstellung der Zeitschrift „Orthodoxia“ und der Wochenzeitung „Apostolos Andreas“ des Patriarchats herbeigeführt.

unbemerkt.¹⁶ Andere Nachrichten, wie z. B. die Forderung führender türkischer Politiker nach erneuter Umwandlung der Hagia Sophia Kirche (heute Museum) in eine Moschee oder die Explosion von Bomben im Gelände des Ökumenischen Patriarchats (zum letzten Mal noch am 29.9.1996) finden kaum Beachtung. Aber sie sind von immenser Bedeutung für das Leben der orthodoxen Christen in Südosteuropa. Bedenkt man andererseits, daß ähnliche Nachrichten, z.B. die ethnische Säuberung im ehemaligen Jugoslawien oder das Vorgehen von SADDAM HUSSEIN im Irak, berechtigterweise zu anderen Reaktionen der westlichen Welt führen, muß man sich über eine solche unterschiedliche Gewichtung von ähnlichen Ereignissen tatsächlich wundern!

Da hier von der Ausnützung des Islams für politische Zwecke die Rede ist, sollte hervorgehoben werden, daß der Islam sich geradezu für einen solchen Mißbrauch anbietet. Ich denke hierbei zum einen an das **politische, theokratisch bestimmte Mandat** des Islams, das heute den Nährboden eines weltweit grassierenden islamischen Fundamentalismus bildet. Zum anderen gibt es im Islam **eine Gleichsetzung von Religion und Nation**.

Die Folgen dieser Gleichsetzung spüren wir heute sehr deutlich, wenn die Muslime z.B. in Bosnien-Herzegowina, die bezüglich ihrer Volkszugehörigkeit zum Teil Serben oder Kroaten sind, mit ihrer Religions- und nicht mit ihrer Volkszugehörigkeit bezeichnet werden.¹⁷ Dies wäre vielleicht völlig harmlos, wenn gewisse fundamentalistische Gruppen oder sogar bestimmte Staaten nicht bereit wären, diesen Umstand politisch auszunützen. Auch hier kann man die Türkei als Beispiel anführen, die aufgrund dieser Gleichsetzung ihr Interesse und ihre „Fürsorge“ für die etwa sechs Millionen Muslime auf dem Balkan erklärt. Es mag sein, daß die Türkei in erster Linie dadurch von ihren innenpolitischen Hauptproblemen (Kurdenfrage und islamischer Fundamentalismus) ablenken will, es bleibt aber gleichzeitig unbestritten, daß hier Volks- und Religionszugehörigkeit sich völlig vermischen und in der Tat eine gewisse Angst vor expansionistischen Tendenzen erzeugen.

¹⁶ Auch die Eliminierung des kurdischen Volkes in der Türkei bleibt weitgehend unbemerkt. Die fast täglichen Nachrichten über 10, 50, 100 oder mehr tote Kurden sind kaum erwähnenswert; die Süddeutsche Zeitung z.B. bringt sie, wenn überhaupt, fast ausschließlich nur ganz kurz und auf den Seiten 6-8.

¹⁷ Erwähnenswert ist der Versuch von Smail Balić, (Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln u.a., 1992), die Muslime in Bosnien-Herzegowina von ihrer Volkszugehörigkeit her als „Bosniaken“ (Bosnier) im Sinne einer eigenständigen Nation zu verstehen; aber gleichzeitig relativiert er selber diesen Standpunkt, wenn er die Proklamation bosnischer Volksvertreter vom 10. Juni 1991 mit den Worten zitiert: „Für Bosnien als Heimat der bosnischen Muslime und als Vaterland aller jugoslawischen Muslime sind wir bereit zu kämpfen“ (S.371). Denn dadurch stellt er die „Nation der Bosniaken“ in den Dienst „aller jugoslawischen Muslime“.

Trotz solcher und ähnlicher Probleme leben orthodoxe Christen und Muslime in Südosteuropa seit Jahrhunderten zusammen. Dadurch haben m.E. die einfachen Gläubigen beider Religionen mehr als anderswo auch gemeinsame Erfahrungen gemacht, sich gegenseitig beeinflußt und eine gewisse Nähe entwickelt. Darum müßte bei allen die Erkenntnis reifen, daß sie - unabhängig von ihrer Rasse, Religion und Nationalität - zur Koexistenz und Zusammenarbeit verpflichtet und genötigt sind. Diese Erkenntnis erfordert Toleranz und ruft zum Dialog und zur Verständigung der beiden Religionen auf.

3. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Spannungsfeld des Westchristentums

Es ist bekannt, daß die Termini „Orthodoxie“ (Rechtgläubigkeit) - und entsprechend „orthodoxe Kirche“ - in ihrer theologiegeschichtlichen Entstehung nicht eine Konfession, sondern die gesamte Christenheit in ihren Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Häresien bezeichnen. Sie wurden insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreichen die Bemühungen der Großkirche, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Dieses Anliegen blieb durch die Jahrhunderte hindurch auch die Hauptsorge der orthodoxen Kirche in Südosteuropa; mit den übrigen orthodoxen Kirchen erhebt sie deshalb den Anspruch, den einen gemeinsamen rechten Glauben der Alten ungeteilten Kirche unverfälscht bewahrt zu haben.

Im Gegensatz dazu haben nach Meinung vieler orthodoxer Theologen die Westkirche und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen den gemeinsamen altkirchlichen Boden z.T. verlassen und weisen einige „Neuerungen“ in der Lehre auf. Außerdem haben sie im Laufe der Jahrhunderte für Spannungen gesorgt, deren Folgen bis heute unübersehbar sind.

Es würde uns sehr weit führen, hier Einzelheiten behandeln zu wollen. Besonders fatal wirkte und wirkt sich auch heute das von Rom spätestens seit dem IV. Laterankonzil im Jahre 1215 entwickelte Unionsschema aus, welches als „Unia“ bekannt ist. Danach darf man seinen Ritus beibehalten, muß aber die Autorität des Papstes anerkennen. Aufgrund dieses Schemas tritt der Römische Katholizismus immer wieder mit der Absicht auf, orthodoxe Christen für sich zu gewinnen. Dies wurde zwar bereits im Zusammenhang mit den Kreuzzügen vielfältig praktiziert und hat großes Unheil angerichtet (vgl. das Stichwort „Frankenherrschaft“). Stärker ist diese Entwicklung seit der Union von Brest/Litovsk im Jahre 1595/96 zu beobachten und systematisch wurde sie seit der Errichtung der Propaganda-Kongregation durch Papst Gregor XV. am 22.6.1622 betrieben, welche

Jahrhunderte lang fast ausschließlich der „Mission“ unter Christen, d.h. dem Proselytismus, diente. Dies hatte zur Folge, daß bei jeder der Orthodoxen und der Altorientalischen Kirchen sich eine Anzahl von Christen - zum Teil gewaltsam (vgl. die Union in der West-Ukraine unter Sigismund III. Wasa mit Hilfe namhafter Jesuiten am Anfang des 17. Jahrhunderts oder die Union in Rumänien seit Ende desselben Jahrhunderts)¹⁸ und zum Teil unter regelrechter Ausbeutung der politischen und sozialen Mißstände¹⁹ im Osten - Rom angeschlossen hat. Es sind die sogenannten Unierten, bekannt auch als **griechisch-katholische Kirche** (insgesamt sind es 21 Kirchen; vgl. den neuen Codex canonum ecclesiarum orientalium von 18.10.1990). Dieses Problem ist, wie jeder weiß, heute leider wieder aktuell geworden. Nachdem viele Unierte in der ehemaligen UdSSR im Jahre 1946 und zwei Jahre später in Rumänien wieder gezwungenermaßen, aber dieses Mal hauptsächlich auf Betreiben der kommunistischen Herrscher, zur Orthodoxie zurückkehren mußten, hat die neu gewonnene Freiheit in diesen Ländern - und darüber hinaus speziell in den orthodoxen Ländern auf dem Balkan - enorme konfessionelle Probleme und Streitigkeiten mit sich gebracht. Die schlimmste Folge dieser Entwicklung besteht darin, daß der so hoffnungsvoll begonnene orthodox-katholische Dialog fast zum Erliegen gekommen ist. Es ist hier nicht möglich darauf einzugehen. Im Sinne der Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992 sind alle Beteiligten,²⁰ insbesondere gewisse Kreise der Römisch-katholischen Kirche, zur Raison aufgerufen und werden daran erinnert, daß die Überwindung der kirchlichen Spaltung die höchste christliche Pflicht darstellt.

Leider haben auch die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen schon früher unter den Orthodoxen in Südosteuropa vielfältig Proselytismus betrieben und für konfessionelle Spannungen gesorgt. Es genügt hier

¹⁸ Es gibt bedauerlicherweise Berichte, welche „physische Gewalt und psychischen Druck“ auch heute noch als „Mittel“ des römisch-katholischen Proselytismus erwähnen: W.Hryniewicz, Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia, in: OstkStud 40 (1991), S.308.

¹⁹ Charakteristisch hierfür ist z.B. folgender Abschnitt aus dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen vom Jahr 1904: Nachdem er Schwierigkeiten und Spaltungen in der Orthodoxen Kirche als das Ergebnis der Nicht-Beachtung „der kirchlichen und kanonischen Ordnung und Lehre“ beklagt hat, fährt er fort, „daß die mannigfachen Versuche seitens der Römischen Kirche und vieler der Protestanten, die (Christen) der Orthodoxen Kirche zu fangen und zu Proselyten des eigenen Stalls zu machen, die Schwierigkeiten zu vermehren“. Anschließend beschreibt er genauer die „für den heiligen christlichen Namen verleumderischen“ Methoden des angewandten Proselytismus (z.B. Ausbeutung der sozialen Umstände von Waisenkindern und Witwen). Die Lösung des Problems erblickt er nicht nur in der verstärkten pastoralen Fürsorge der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Kirchen, sondern auch in den Bemühungen „um die Einheit aller“: I. Karmiris, DSMn, Bd.2, S.1041-1042. Vgl. auch das Rundschreiben von 1920 (I. Karmiris, DSMn, Bd.2, S.1056).

²⁰ Vgl. besonders § 4 des Textes, in: OFo 6 (1992), S.262.

das Beispiel Griechenlands anzuführen, wo nach der Befreiung von den Türken viele „Missionare“ gewirkt haben. Einige dieser „Missionare“ haben dort oft für die Linderung von sozialen Mißständen gearbeitet (z. B. Schulen gegründet: ARTLAY in Ägina, JONAS KING auf Syros u.a.). Sie begingen jedoch den Fehler, gleichzeitig Proselytismus zu betreiben, den man mit Mission nicht verwechseln darf. Bedauerlicherweise wiederholen sich in der Geschichte manche Fehler und wir erleben heute, daß gewisse, vor allem freikirchliche Gruppen und Sekten die Länder des ehemaligen Ostblocks und speziell Südosteuropas zum „missionarischen“ Eldorado erklären und für konfessionelle Spannungen sorgen.

Vor allem sorgen diese Entwicklungen dafür, daß das heutige Europa seine wahren Perspektiven nicht immer deutlich erkennt und gezielt auf seine geistige Identität hinarbeitet. Aber damit komme ich zum letzten Abschnitt.

4. Eine europäische Perspektive

Ein politisch geeintes Europa ist zweifelsohne ein großartiges Ziel, eine Vision ersten Ranges. Aber, wie jeder weiß, ist dieses Vorhaben und Ziel aus ökonomisch-wirtschaftlichen Interessen und Bestrebungen hervorgegangen, die auch heute oft im Vordergrund des politischen Handelns stehen. Es reicht hier wohl aus, z.B. an die fast täglichen Diskussionen über die Währungsunion zu erinnern. Dies bedeutet, daß bislang die wirtschaftlichen Interessen gegenüber den geistig-kulturellen überwiegen. Aber aus dem Blickwinkel der Völker Südosteuropas und speziell der orthodoxen Kirche dort, die ein nicht wegzudenkender Bestandteil Europas ist, ist diese Interessenlage korrekturbedürftig. Parallel zu den ökonomischen Interessen sollten gewaltige Anstrengungen unternommen werden, damit ein geeintes Europa nicht nur einige wichtige politische, sondern auch geistig-kulturelle Konstanten, seine geistige Identität wiederentdeckt und entwickelt. Hierzu kann die orthodoxe Kirche einige Impulse vermitteln: Beispielsweise bezüglich der Bedeutung der Ortskirche, der Beziehungen von Staat und Kirche auf der Basis der Synalliele, der kulturellen und geschichtlichen Identität eines jeden Volkes im Rahmen der Autokephalie der Kirche, des asketischen Geistes etc. Aus den vielen Impulsen dieser Art möchte ich folgende herausgreifen:

1. Das gemeinsame Erbe Europas. Dieses besteht in erster Linie in der innigen Begegnung und engen Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwelt mit der Botschaft Christi, nämlich in **der griechisch-**

christlichen Kultur.²¹ Das Besondere dieser griechisch- christlichen Kultur bzw. der ersten Inkulturation des Christentums ist die Bejahung der menschlichen Kultur in ihrer universellen und übernationalen Form. Der Hellenismus befreite in der Tat das Christentum aus dem engen Raum des Judentums und verhalf ihm zur Formulierung seiner Wahrheiten und somit zu seinem Universalismus und seiner ureigenen Offenheit. Diese erste Inkulturation, die multinational und multikulturell ausgerichtet ist und als griechisch-römisch-christliche Kultur bekannt ist, bildet auch heute die geistige Wurzel von ganz Europa, im Osten und im Westen; sie macht auch die eigentliche Grundlage der sogenannten „christlich-abendländischen Kultur“ aus.

2. Der gemeinsame altkirchliche Glaube. Dieser ist für weite Teile der Christenheit in Europa und darüber hinaus das, was die Kirchen trotz der Spaltungen verbindet und als Basis für die Wiedervereinigung der Kirchen dienen kann und nach orthodoxer Auffassung auch dienen muß. So wie die gesamte Orthodoxie versteht sich auch die orthodoxe Kirche in Südosteuropa als die direkte Entfaltung dieser gemeinsamen Wurzel. Sie versteht sich somit aufs Engste verbunden mit der apostolischen Überlieferung und dem Glauben der Alten ungeteilten Kirche, so wie dieser seinen schriftlichen Niederschlag gefunden hat: in der Heiligen Schrift, in den offiziellen und anerkannten Bekenntnissen der Kirche sowie den alten Taufsymbolen und Katechesen, in den Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile, in den Gebeten und Texten für den liturgischen Gebrauch der Kirche und in den Zeugnissen, der Schriftauslegung und der Lehre der Kirchenväter überhaupt.

Auch wenn der Geist der Kirchenväter, speziell der griechischen Patristik, unter einigen wenigen slavischen Theologen in Südosteuropa - vor allem wegen der Einflüsse der Slavophilenbewegung - in der Vergangenheit nicht immer richtig erkannt wurde, so weiß man sich heute in der grundlegenden Bedeutung der patristischen Theologie einig. Zeitgenössische Vertreter, wie z.B. JOHANNES KARMIRIS, JUSTIN POPOVIĆ oder DUMITRU STĂNILOAE, haben der Kirche in Südosteuropa neu und definitiv diesen Weg gewiesen.

3. Synodalität und kollegiale Leitung der Kirche. Die Kirche in Südosteuropa hat das synodale Prinzip und die kollegiale Leitung trotz der vielen politischen und sozialen Umwälzungen durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt und gepflegt. Selbst in Zeiten, als der Absolutismus und die Monarchie in der ganzen Welt verherrlicht wurden und die Kirche in dieser Region unter dem osmanischen Joch eine schwierige Epoche durchmachte,

²¹ Vgl. Th. Nikolaou, Die griechisch- christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: K.-Chr. Felmy u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1991, S.645-659.

sind Regelungen getroffen worden, welche die kollegiale Leitung sicherten. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an die Zeit des sogenannten Gerontismos im Patriarchat von Konstantinopel nach der Mitte des 17. Jahrhunderts. In dieser Zeit konstituierte sich die endemische Synode aus den Metropolitane, die in der Nähe Konstantinopels waren. Absolutistischen Tendenzen von Patriarchen wurde ein Riegel vorgeschoben, indem man unter Patriarch MANUEL CHATZERIS (1763) das Siegel des Patriarchats in vier Teile geteilt hat. Den einen Teil behielt der Patriarch und die übrigen drei wurden drei älteren Metropolitane (Gerontes) gegeben. Dies zwang den Patriarchen, die endemische Synode einzuberufen, wenn irgendwelche Entscheidungen bevorstanden. Es ist von großem Interesse, daß dieselbe Regelung auch heute in der Mönchsrepublik des Heiligen Berges Athos gilt. Das Siegel ist dort in vier Teile geteilt und wird von den vier Mitgliedern der Hiera Epistasia geführt. Dadurch wird in wichtigeren Fragen das demokratische Prinzip in einer der ältesten „Demokratien“ Europas und der Welt überhaupt gepflegt.

4. Der ökumenische Dialog und die zwischenkirchliche Verständigung. Es ist allgemein wenig bekannt, daß die ökumenische Bewegung in unserem Jahrhundert der orthodoxen Kirche in Südosteuropa einen außerordentlichen Anstoß verdankt. Es genügt vielleicht hier, die einschlägigen Initiativen des Ökumenischen Patriarchats kurz zu erwähnen. Es waren zunächst die Rundschreiben der Ökumenischen Patriarchen von 1902, 1904 und 1920,²² die wegweisend und in gewissem Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines „Kirchenbundes“ - entsprechend dem damals entstandenen „Völkerbund“ - anregt,²³ beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit der westlichen Christenheit Kontakt aufzunehmen. Dieser Drang nach Begegnung und Verständigung führte dazu, daß das Ökumenische Patriarchat, sowie die Kirchen Griechenlands und Zyperns zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen gehören. Aber auch die übrigen Kirchen in Südosteuropa sind seit 1961 Mitglieder des ÖRK (abgesehen von der Kirche Albanien, die erst vor wenigen Jahren dem ÖRK beigetreten ist). Seit den sechziger Jahren hat die Orthodoxe Kirche auch ein Programm der offiziellen bilateralen theologischen Dialoge entwickelt und vielfältig in die Tat umgesetzt. Damit hat die orthodoxe Kirche in Südosteuropa - selbst in Zeiten politischer Schwierigkeiten - bewiesen, daß der ökumenische Dialog und die theologische Verständigung die Pflicht des Christen schlechthin ist.²⁴

²² Vgl. die Dokumente bei: I. Karmiris, DSMn, Bd.2, S.1032ff. und 1055ff.

²³ Vgl. I. Karmiris, DSMn, Bd.2, S.1058.

²⁴ Dies gilt insbesondere auch für die Serbische Orthodoxe Kirche, obwohl die Berichterstattung in diesem Land oft einen anderen Eindruck erweckt. Für die Serbische Or-

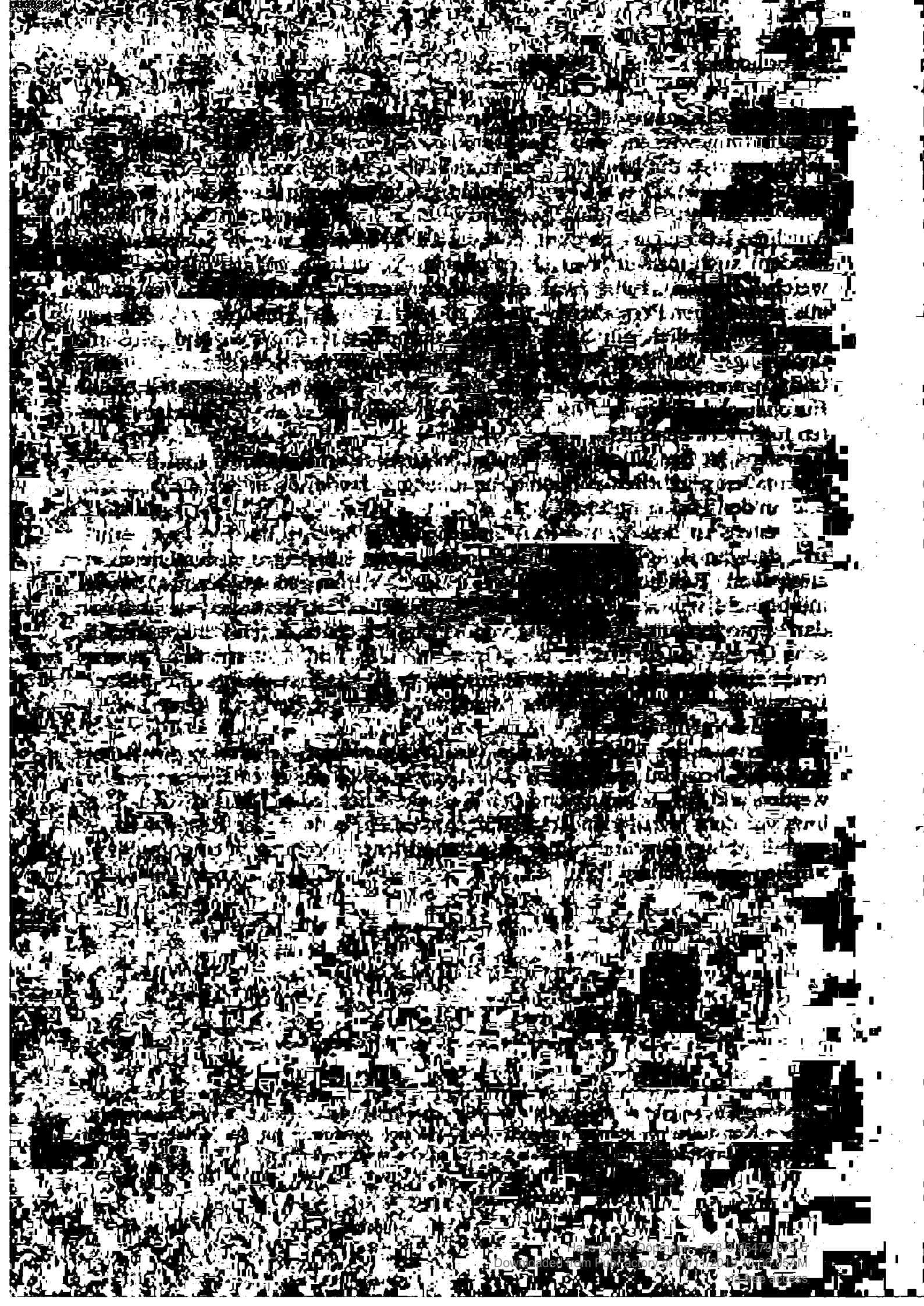
5. Das Zusammenleben von Christen und Muslimen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die orthodoxen Christen in Südosteuropa seit Jahrhunderten mit Muslimen zusammenleben und gemeinsame Erfahrungen gemacht haben. Dieser Gesichtspunkt gewinnt für die Christen in Westeuropa enorm an Bedeutung, weil inzwischen auch hier über vier Millionen Muslime leben. Das Faktum, daß die Christen nicht nur in Südosteuropa, sondern auch im Mittleren Osten oder in Nordafrika vor dem Islam haben weichen müssen, führt zwar zu einer berechtigten Sorge, aber dies darf - aus christlicher Perspektive - nicht zu kurzsichtigen Handlungen verleiten. Selbstverständlich gilt auch für Westeuropa, daß Christen und Muslime unabhängig von ihrer Religion und Nationalität zur Koexistenz, Toleranz und Zusammenarbeit verpflichtet sind. Damit dies aber gelingt, sollten die Europäische Union und die Politiker der einzelnen westeuropäischen Staaten folgendes beachten:

Erstens ist der islamische Fundamentalismus ernst nehmen und für gleichermaßen gefährlich zu halten, unabhängig davon, ob dieser z.B. im Iran oder in der Türkei Fuß faßt.

Zweitens ist den Menschen islamischen Glaubens zu der Einsicht verhilfen, daß die Religion des Islams - auch wenn sie aufgrund der Gleichsetzung von Religion und Nation in der Vergangenheit immer wieder mißbraucht wurde - kein Instrument politischer Zielsetzungen ist und sein darf. Eine Instrumentalisierung von Muslimen, sei es durch konkrete politische Gruppierungen (z. B. die „Grauen Wölfe“) oder international operierende fundamentalistische Bewegungen (z.B. die Bewegung, die mit der Losung der „Islamisierung der Muslime“ hervorgetreten ist), kann unübersehbare Folgen haben.

Drittens ist der Dialog und die Verständigung der Religionen des Islams und des Christentums fördern. Der Dialog sollte auf allen Ebenen geführt werden und für Toleranz und den Respekt eines jeden Christen und Muslims vor dem jeweils Andersgläubigen werben, denn dieser Respekt ist ein unabdingbarer Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung in einer multikulturellen Gesellschaft.

thodoxe Kirche gibt es jedenfalls - so weit ich es überblicke - auch in der neuen politischen Konstellation keinen anderen Weg, als sich weiterhin für die Völkerverständigung und insbesondere für den ökumenischen Dialog einzusetzen.



Thomas Bremer

Der Katholizismus in Südosteuropa

Der Katholizismus in Südosteuropa bietet sich heute, nach den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre, in großer Vielfalt dar. Die Erscheinungsformen der katholischen Kirche etwa in Kroatien, in Albanien oder in Griechenland sind derart unterschiedlich, daß sie kaum miteinander verglichen werden können. Bei den traditionell katholischen Nationen hat die Überwindung der repressiven Systeme zu einem neuen Aufschwung des religiösen Lebens geführt, dem allerdings schon bald eine Phase der Ermüchterung folgte. Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien hat seinerseits zu einer Stärkung der religiösen Überzeugungen beigetragen, nicht nur bei den Katholiken und nicht nur in dem vom Krieg betroffenen Gebiet. Auch in anderen multinationalen Staaten wird ein religiöser Unterschied für nationale Zwecke instrumentalisiert.

So schwierig es aufgrund dieser Ausgangssituation ist, Aussagen zu machen, die den gesamten südosteuropäischen Katholizismus betreffen, so zeigen sich doch einige Phänomene, die den einzelnen katholischen Ortskirchen gemeinsam zu sein scheinen. Im folgenden soll versucht werden, anhand dieser Erscheinungen Wesenszüge des Katholizismus in Südosteuropa zu skizzieren. Es wäre falsch zu glauben, daß sich allein durch eine historische Darstellung oder durch die Schilderung der Situation der katholischen Ortskirchen in den südosteuropäischen Ländern der dortige Katholizismus adäquat erfassen und beschreiben ließe. Doch zum besseren Verständnis der Zusammenhänge soll einführend die Geschichte der katholischen Kirche in Südosteuropa kurz dargestellt werden, bevor dann die genannten gemeinsamen Züge illustriert werden.

1. Der südosteuropäische Katholizismus in seiner Geschichte und heute

Nachdem im südosteuropäischen Raum früh entlang der wichtigsten Verkehrswege und an der Küste missioniert worden ist, verschwand durch den Zuzug der slawischen Stämme das Christentum zunächst wieder. Ab dem 8. Jahrhundert erfolgte dann eine erneute Missionierung, die auch die Oberschicht, also lokale Fürstenhäuser, umfaßte und so den Aufbau kirchlicher Strukturen ermöglichte. Dieser Prozeß fand 864/65 mit der Christianisierung der Bulgaren seinen Abschluß. Anfangs überwog im südosteuropäischen Raum der kirchliche Einfluß Roms, die Christen gehörten also zum Jurisdiktionsbereich des westlichen Patriarchats. Auch wurde die Aufteilung des Illyricum in einen westlichen und einen östlichen Teil kirchlicher-

seits zunächst nicht mitvollzogen. Erst im Zusammenhang mit dem Bilderstreit, der großen kirchlichen Krise zu Anfang des 8. und im ersten Drittel des 9. Jahrhunderts, wurde wohl im Jahr 732 die päpstliche Jurisdiktion über das Illyricum vom byzantinischen KAISER LEON III. gegen den Protest Roms aufgehoben und dem Patriarchen von Konstantinopel übergeben.¹ Doch wie es im Illyricum bis zum 9. Jahrhundert noch starken lateinischen Missionseinfluß gegeben hat, vor allem im westlichen Teil, so hat es auch, etwa an der Adriaküste, bis ins 11. Jahrhundert byzantinische Einflüsse gegeben. Das läßt sich sehr deutlich bei den Serben sehen, wo noch 1217 STEFAN PRVOVENČANI (der Erstgekrönte) die Krone von Rom akzeptierte. Andererseits finden sich in der frühen christlichen Kunst Dalmatiens ganz eindeutige Belege für ostkirchlichen Einfluß. Die kirchliche Festlegung erfolgte hier also erst relativ spät, wobei die jurisdiktionellen Gegebenheiten zunächst keinen Ausschließlichkeitscharakter hatten.

In Südosteuropa brachte eigentlich erst die Schaffung von festeren Machtstrukturen durch die Osmanen auch eine Stabilisierung der kirchlichen Verhältnisse (im Sinne einer konfessionellen Aufteilung) mit sich. Zugleich bedeutet die Türkenzeit eine schwere Einschränkung jeden religiösen Lebens (außer dem islamischen) in Südosteuropa. Katholiken lebten unter den Osmanen vor allem in Bosnien und Herzegowina, wo sie von den Franziskanern pastoral betreut wurden, und auf den unter italienischem Einfluß stehenden griechischen Inseln. Von Kroatien aus, wo spätestens 1232 eine Ordensprovinz entstand, kamen die Franziskaner nach Bosnien, als Rom in der Auseinandersetzung mit der schismatischen „bosnischen Kirche“ Vertreter des Ordens entsandte, um die Kirche in Bosnien wieder unter römische Obödienz zu bringen.² Die Dominikaner, die zuvor als Inquisition damit beauftragt worden waren, hatten ein Scheitern ihrer Mission hinnehmen müssen. Erst 1881, drei Jahre nach der österreichischen Okkupation, wurde in Bosnien eine Hierarchie eingesetzt. Die Franziskaner blieben aber bis heute bestimmend; im Bistum Mostar waren drei Viertel aller

¹ Vgl. hierzu H.-G. Beck: *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen, 1980 (= *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 1 D 1), D 73 und den weiteren Kontext.

² Zur Geschichte des Ordens in Bosnien vgl. u.a.: J. Džambo: *Die Franziskaner im mittelalterlichen Bosnien*, Werl 1991, sowie die Arbeiten von Bazilije St. Pandžić, jetzt gesammelt in: *Bosna Argentina*, Köln/Weimar/Wien, 1995. Die Literatur zur „bosnischen Kirche“ bzw. den „Bogumilen“ ist unüberschaubar; vgl. S. Džaja: *Die „bosnische Kirche“ und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg*, München, 1978; siehe auch: J. Fine: *The Bosnian Church: A New Interpretation*, New York, 1975; Y. Stoyanov, *The Hidden Tradition in Europe*, London, 1994. Traditionell war die Interpretation der bosnischen Kirche zwischen serbischen und kroatischen Forschern umstritten.

Gemeindepriester Franziskaner, was oft zu großen Spannungen mit der Bistumsleitung und mit der Weltgeistlichkeit geführt hat.

In den Gebieten der Habsburgermonarchie genoß der Katholizismus grundsätzlich eine privilegierte Stellung, war aber auch den Versuchen staatlicher Bevormundung unterworfen. Besonders gilt das für die Katholiken des östlichen Ritus („Unierte“), die es seit 1611 in Kroatien und seit 1698 in Siebenbürgen gab.³ Ihren Bemühungen, vor dem Staat mit der lateinischen Geistlichkeit gleichgestellt zu werden, war nicht immer Erfolg beschieden; zumeist waren die Bischöfe Vikare der jeweiligen Bischöfe des lateinischen Ritus. Es gab auch andere Möglichkeiten der Einflußnahme; so mußte das Oberhaupt der unierten Rumänen im 18. Jahrhundert einen „Theologen“ als Berater haben, der stets Jesuit war,⁴ und bei der Errichtung des unierten Bistums in Križevci (Kroatien) war gefordert worden, der Bischof müsse persönlich jedes Jahr in Wien vor dem Kaiser ein Glaubensbekenntnis ablegen.

Nach 1918 gab es nur in Ungarn eine katholische Mehrheit, während in den Ländern mit orthodoxer Mehrheit die Möglichkeiten religiösen Lebens für Andersgläubige oft eingeschränkt war. Zu großen Auseinandersetzungen kam es 1937 in Jugoslawien, als ein Konkordat zwischen dem Vatikan und dem jugoslawischen Königreich nicht abgeschlossen werden konnte, da die serbische orthodoxe Kirche vehement dagegen protestierte und alle Abgeordneten mit der Exkommunikation bedrohte, die dem Vertrag zustimmen sollten. Durch das Konkordat hätte die katholische Kirche eine gleichberechtigte Stellung im jugoslawischen Staat erlangt.

Im 2. Weltkrieg spielten Repräsentanten des Katholizismus häufig eine unglückliche, wenn auch noch nicht immer ganz geklärte Rolle. Die bekanntesten Beispiele hierfür sind Kroatien und die Slowakei. Im kroatischen Marionettenstaat war ein Teil des Klerus wenigstens am Anfang von der Möglichkeit begeistert, einen unabhängigen kroatischen Staat zu haben, und übersah leichtfertig die Greuelthaten, die im Namen dieses Staates an Serben begangen wurden. Die Rolle des Erzbischofs von Zagreb, ALOJZIJE STEPINAC,⁵ ist zwar noch nicht ganz geklärt, doch ist sie wohl nicht so, wie sie jahrzehntelang von der jugoslawischen Propaganda dargestellt wurde. In der Slowakei war der katholische Priester JOZEF TISO während des Krieges Staatspräsident und versuchte, der Slowakei schon in ihrer

³ Vgl. hierzu: N. Ikić: Der Begriff „Union“ im Entstehungsprozeß der unierten Diözese von Marča (Križevci), St. Ottilien, 1989.

⁴ Vgl. B. Barbat: L'institution de l'office du „théologien“ dans l'Eglise Roumaine Unie, in: *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963), S.155-200.

⁵ Vgl. K. Boeckh: Monolog der Ideologie: Der Prozeß gegen Erzbischof Stepinac 1946 in der damaligen jugoslawischen Presse, in: *Dialog*, hg. v. F. Prcela, Mainz, 1996, S. 325-335 (mit weiterführender Literatur).

Verfassung einen katholischen Charakter zu geben. Die Verfolgung und systematische Tötung der Juden war hier besonders konsequent.

Nach 1945 befand sich der Katholizismus fast überall in Südosteuropa unter kommunistischer Herrschaft und mußte Verfolgung und Einschränkungen seiner Aktivitäten hinnehmen. Gegen bedeutende Vertreter der Kirche wurden Prozesse geführt, so gegen den späteren Kardinal STEPINAC in Jugoslawien, der 1946 zu 16 Jahren Zuchthaus verurteilt wurde und schließlich 1960 im Hausarrest starb, oder in Ungarn gegen Kardinal MINDSZENTY, dem nach Verurteilung zu lebenslanger Haft und Befreiung während des Aufstandes von 1956 nach dem Zusammenbruch des Aufstandes schließlich die Flucht in die Botschaft der USA gelang, wo er bis zu seiner Ausreise nach Wien 1971 lebte. Der Grad der Verfolgung war zunächst überall sehr stark und orientierte sich am sowjetischen Vorbild. Später läßt sich das durchaus nach einzelnen Ländern differenzieren: In Jugoslawien wurde die Kirche vom Staat im Alltag schlicht ignoriert (also auch nicht in staatliche Friedenskampagnen eingespannt), wobei alles, was den staatlichen Behörden als nationalistisch erschien, streng geahndet wurde. In Ungarn versuchte man, sie nach der Verfolgungsphase in die staatliche Propaganda mit einzuspannen, wobei sie sich - nach Abkommen zwischen dem Vatikan und der Regierung - relativ freizügig entwickeln konnte, während sie in der Tschechoslowakei sehr streng verfolgt wurde und in ihren Aktivitäten äußerst eng eingeschnürt war. In Rumänien kam die nationale Komponente dazu, da die meisten Katholiken dort ja ethnische Ungarn oder Deutsche waren. Am schlimmsten jedoch traf es die katholische Kirche (wie auch alle anderen Religionsgemeinschaften) in Albanien, das ja den Anspruch hatte, der erste atheistische Staat der Welt zu werden. Dort war Glaube und religiöse Betätigung auch dem Gesetz nach verboten, während die übrigen kommunistischen Staaten wenigstens auf dem Papier die Glaubens- bzw. Gewissensfreiheit bekannten.

Heute, nach der Ablösung der kommunistischen Einparteiensysteme, sind Slowenien, Kroatien, die Slowakei und Ungarn eher katholisch geprägte Länder, während es in Bosnien und Herzegowina, Rumänien und Albanien signifikante katholische Minderheiten gibt. In Jugoslawien, Makedonien, Griechenland und Bulgarien bilden die Katholiken nur eine jeweils sehr kleine und unbedeutende Minderheit. Vor allem in Kroatien, mit Einschränkung in Ungarn und Slowenien, wurde dem Umstand Rechnung getragen, daß die katholische Kirche Mehrheitskirche ist, indem ihr die staatlichen Behörden nach dem Ende des kommunistischen Regimes einen hohen Stellenwert eingeräumt haben. In Kroatien wurde sogar die kirchliche Ehe wieder mit der staatlichen gleichgesetzt, d.h. eine von einem Priester vollzogene Trauung wird in die standesamtlichen Familienbücher als gültige Ehe eingetragen. In allen genannten Staaten sind zwischen Staat und Kirche die Themen Rückgabe des verstaatlichten kirchlichen Besitzes,

Religionsunterricht, Stellung der theologischen Hochschulen und Schwangerschaftsabbruch diskutiert, wobei jeweils unterschiedliche Abkommen erreicht wurden.⁶

Ein weiteres Thema, das nach der „Wende“ wieder an die Oberfläche gekommen war, ist das schwierige Verhältnis zwischen den orthodoxen Kirchen und den Katholiken des östlichen Ritus. Die Schwierigkeiten zwischen beiden Kirchen sind nicht neu, und sie lassen sich nicht nur in Südosteuropa beobachten, sondern vor allem auch in der Ukraine. Nachdem die unierte Kirche im Gefolge der politischen Veränderungen die Möglichkeit bekommen hatte, sich wieder unbehindert entfalten zu können, kam es vor allem in Rumänien zu schweren Auseinandersetzungen. Sehr häufig dreht sich der Streit um den Besitz eines kirchlichen Gebäudes. Diese Konflikte haben in den letzten Jahren den offiziellen ökumenischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche auf Weltebene aufs schwerste belastet.

Während die katholische Kirche in den Ländern, wo ihre Angehörigen eine absolute Minderheit darstellen, gesellschaftlich praktisch keine Rolle spielt, sind die Verhältnisse dort schwierig, wo die Kirche eine bedeutende Minderheit bildet, zumal die Katholiken dann auch oft eine nationale Minderheit sind. Das betrifft vor allem die ethnischen Ungarn in Rumänien und die ethnischen Kroaten in Bosnien und Herzegowina. Hier zeichnet sich ein Merkmal des südosteuropäischen Katholizismus ab, das in einem eigenen Abschnitt behandelt werden soll: Die schwierige Beziehung zwischen Kirche und Nation.

2. Kirche und Nation⁷

Daß in Südosteuropa die religiöse und die nationale Zugehörigkeit aufs engste miteinander verbunden sind, gilt nicht nur für die katholische Kirche. Auch beim Islam und vor allem bei der Orthodoxie zeigt sich das. Diese Verbindung hat allerdings sehr unterschiedliche Erscheinungsformen. Bei den ethnischen Kroaten in Bosnien und Herzegowina sowie bei den ethnischen Ungarn - hier ist besonders an Rumänien zu denken - hatte der Katholizismus lange Zeit die Aufgabe (und er hat sie z. T. auch noch heute), zur Erhaltung der nationalen Identität beizutragen. Im kroatischen Fall hängt das vor allem damit zusammen, daß neben der unterschiedlichen historischen Entwicklung der Konfessionsunterschied entscheidendes

⁶ Über die Lage in den einzelnen Ländern informiert zuverlässig etwa die Chronik im Jahrbuch „Kirche im Osten“, Göttingen.

⁷ Vgl. E. Chr. Suttner: Kirche und nationale Identität in Europa zur Zeit der Osmanenherrschaft über Südosteuropa, in: OstkStud 43, (1994), S.41-53.

Merkmale gegenüber Muslimen (Bosniaken) und Serben ist, so daß also das Festhalten an der katholischen Identität auch die Erhaltung des Kroaten-tums in Bosnien bedeutet. An den offiziellen und den privaten Äußerungen von Kirchenvertretern während des Krieges in den letzten Jahren läßt sich das ganz deutlich ersehen. Dabei spielt es keine Rolle, daß die nationalen Kategorien, in denen dabei gedacht wird, erst jüngeren Alters sind. Noch bis ins vorige Jahrhundert läßt sich nicht von einem kroatischen Nationalbewußtsein im heutigen Sinne sprechen, wonach sich also die Katholiken aus Bosnien ausdrücklich als Kroaten und damit als Angehörige der gleichen Nation wie etwa die Bewohner Dalmatiens oder Slawoniens gefühlt hätten.

Es ist bemerkenswert, daß es dabei unter den Katholiken Bosniens unterschiedliche Akzentsetzungen gibt. Während die Kroaten in Zentralbosnien, die dort eine Minderheit gegenüber den muslimischen Bosniaken darstellen, die Option eines Zusammenlebens im bosnischen Staat vertreten (diese Richtung wird etwa von der Hierarchie und vor allem von der bosnischen Franziskanerprovinz vertreten), herrscht in der westlichen Herzegowina, wo die Kroaten schon vor dem Krieg die erdrückende Mehrheit hatten, die Meinung vor, Bosnien solle aufgeteilt und dieses Gebiet der Republik Kroatien angegliedert werden. Auch die Franziskaner der herzegowinischen Provinz teilen mehrheitlich eine solche Auffassung. Die jeweils andere Erfahrung von multiethnischem und auch multireligiösem Zusammenleben steht im Hintergrund solcher unterschiedlicher Positionen.

Etwas anders verhält es sich bei den Ungarn in Rumänien, die sich seit der Gründung des heutigen rumänischen Staates in einer doppelten Konfrontationslage befinden. Zum einen sind sie ethnische Minderheit im rumänischen Staat, zum anderen auch konfessionelle Minderheit gegenüber den mehrheitlich orthodoxen Rumänen. Dabei spielt sich der Gegensatz vor allem auf der nationalen Ebene ab. So gibt es große Probleme und Spannungen zwischen denjenigen Katholiken des lateinischen Ritus, die ethnische Ungarn sind, und der geringen Zahl von römisch-katholischen Christen, die Rumänen sind. Ein typischer Streitpunkt ist die Frage nach der Liturgiesprache, also ob in Siebenbürgen auch Liturgien in rumänischer Sprache und in Altrumänien auch Messen in ungarischer Sprache angeboten werden. Der Orthodoxie als solcher stehen viele Vertreter der katholischen Kirche in Siebenbürgen (also vor allem ethnische Ungarn) aufgeschlossen gegenüber. Umgekehrt bedeutet jedoch für die Katholiken, die ethnisch Rumänen sind, die Orthodoxie eine Bedrohung ihrer eigenen Identität, da von orthodoxer Seite oft Rumänischsein und Orthodoxsein in eins gesetzt werden. Die Konfliktlinien gehen hier also quer zu den konfessionellen Grenzen: Das gemeinsame Bekenntnis zum Katholizismus wird nicht als stärker denn der nationale Unterschied zwischen beiden Gruppen

empfunden und kann daher nicht konfliktverhindernd wirken. Sogar die katholische Bischofskonferenz Rumäniens ist in dieser Frage gespalten.

Eine besondere Zwischenstellung nehmen hierbei die Unierten ein, die nach ihrer Wiederzulassung vor einigen Jahren ihre signifikante Bedeutung zurückerlangt haben. Sie sind ethnisch zumeist Rumänen und werden von den ethnischen Ungarn mit Mißtrauen betrachtet, da man befürchtet, in der Bischofskonferenz Rumäniens könnten durch sie die Rumänen ein zu starkes Gewicht bekommen. Von den katholischen Rumänen werden sie nicht akzeptiert, da sie als zu nah an der Orthodoxie gelten, und die Orthodoxen erleben die Unierten als problematisch wegen der Konflikte, die es überall zwischen Orthodoxen und Unierten gibt.

Als letztes Beispiel mag Slowenien dienen. In dem kleinen Staat gibt es traditionell einen hohen Grad an Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, was sich etwa in verschiedenen Riten und Gebräuchen der Volksfrömmigkeit äußert, aber auch eine gewisse Distanz von Kirche und staatlichen Strukturen zueinander, wie sie sich etwa in den Auseinandersetzungen der letzten Zeit um Themen wie die Rückgabe von konfisziertem Kirchenbesitz oder die Abtreibungsregelung zeigt. Die Kirche hatte nie eine so bedeutende Rolle zur Erhaltung der slowenischen nationalen Identität gespielt, wie das etwa in Kroatien der Fall war. Viele Bischöfe der letzten Jahrzehnte galten als deutlich projugoslawisch eingestellt, was von katholischen Bischöfen in Kroatien nicht gesagt werden kann. Bei dieser Besonderheit der katholischen Kirche in Slowenien spielt sicher auch die Tatsache eine Rolle, daß sich dort die Nationalitäten- und Minderheitenfrage ganz anders verhält. Die slowenische Minderheit in Österreich und die italienische Minderheit in Slowenien unterscheiden sich jeweils durch die Sprache von ihrer Umgebung, so daß eine ähnliche Identitätsfrage wie bei den Kroaten in Bosnien nicht auftreten konnte. Daher ist die katholische Kirche bei den Slowenen zwar auch verwurzelt und hat zur Erhaltung dieser Nation beigetragen, die ja 1991 erstmals in der Geschichte einen Staat erhalten hat, doch da das nicht so sehr in Abgrenzung zu anderen Nationen geschah, hat der Zusammenhang zwischen katholischer Konfession und slowenischer Nationalität nicht einen derart engen Charakter wie etwa bei Ungarn oder Kroaten.

Diese kurze Darstellung konnte zeigen, daß aufgrund der engen Verbindung zwischen Religiosität und nationaler Zugehörigkeit die Besinnung auf die eigene Geschichte immer eine zentrale Rolle spielt. Mit dem Verweis auf geschichtliche Ereignisse und frühere, oft „größere“ Zeiten läßt sich die Identität der eigenen Nation besonders bekräftigen. Diesem Komplex soll daher ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

3. Kirche und Geschichte

In einer Fernsehsendung, die vor einigen Jahren über die Rolle der Kirchen im ehemaligen Jugoslawien gedreht wurde, gab es auch ein Interview mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche in Kroatien, Kardinal KUHARIĆ von Zagreb. In einem Statement betonte er, daß es nicht nötig sei, die Geschichte so sehr zu betonen, sondern daß man vielmehr gemeinsam in die Zukunft schauen müsse. Im nächsten Satz fuhr er fort: „Sehen Sie, die katholische Kirche lebt schon seit mehr als tausend Jahren in diesen Gebieten“. An diesen beiden Äußerungen, die quasi im gleichen Atemzug gemacht wurden, läßt sich deutlich sehen, wie stark das historische Bewußtsein die Identität der Katholiken in Südosteuropa prägt. Es ist verständlich, daß in Krisensituationen von Krieg und Unterdrückung dieses Bewußtsein besonders stark auflebt, so wie es eben bei den Kroaten der Fall ist. Wenn man sich etwa die einschlägigen theologischen Fachzeitschriften ansieht, so sieht man sehr deutlich, daß immer ein relativ großer Teil der Artikel historischen Themen gewidmet ist, vor allem bezogen auf die jeweilige regionale Kirchengeschichte.

Bemerkenswert ist, daß es sich hierbei um eine selektive Wahrnehmung der historischen Wirklichkeit handelt. Die Geschichte wird dabei häufig als ein Arsenal von Argumenten verwendet, um heutige politische Optionen unterstreichen oder sogar durchsetzen zu können. Auch das ist natürlich kein katholisches Spezifikum in Südosteuropa, sondern gilt in mehr oder weniger starkem Maße für alle Konfessionen und Religionen dort. Dann erhält allerdings die Frage nach der historischen Wahrheit eine ganz andere Dimension, da das Wahrheitsfindungsinteresse eng mit einem politischen Interesse verbunden ist. Der Wahrheitsbegriff wird bei einer solchen Wahrnehmung sehr oft kollektiv verstanden oder wenigstens verwendet, und diejenigen, die sich in ihn nicht einfügen, werden dann sehr häufig als Verräter an der eigenen Nation betrachtet. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem, was für Wahrheit gehalten wird, unterbleibt somit. Auch eine Differenzierung ist nicht ohne weiteres möglich, da man sich zu dieser Wahrheit nur mit „Ja“ oder „Nein“ verhalten kann, nicht aber so, daß über einzelne Fragen differenziert geurteilt wird.

Sehr häufig steht eine solche Sichtweise der eigenen Geschichte der Wahrnehmung derselben Ereignisse durch eine andere Volksgruppe diametral entgegen. Die Frühgeschichte des Christentums in Bosnien, also die Auseinandersetzung darum, ob die Bogumilen ein ost- oder eine westkirchliche Häresie gewesen seien, oder die Frage nach der Kontinuitätstheorie für Siebenbürgen sind gute Beispiele hierfür. Es läßt sich sagen, daß zentrale Ereignisse eigentlich aus der ganzen gemeinsamen Geschichte von verschiedenen Religionen und Konfessionen in Südosteuropa von den Beteiligten unterschiedlich gedeutet wird. Nur einige wenige Elemente dieser

Geschichte sind ganz unstrittig und werden von den Vertretern aller Religionsgemeinschaften gemeinsam interpretiert.

Es ist evident, daß eine solche Konstellation äußerst konflikträchtig ist und daß in einem aufbrechenden nationalen Konflikt diese religiösen Elemente sehr einfach instrumentalisiert werden können, wie wir das ja im jugoslawischen Krieg ganz deutlich beobachten können. Mir scheint daher, daß die Bemühungen um eine gemeinsame Wahrnehmung der Geschichte für die Vorbeugung solcher Konflikte von entscheidender Bedeutung ist. Nicht nur die gegenwärtigen Erfahrungen im früheren Jugoslawien, sondern auch die mühevollen Arbeit, die etwa die deutsch-polnischen, deutsch-rumänischen oder deutsch-sowjetischen Schulbuch-Kommissionen zu leisten hatten, bevor sie zu Resultaten kamen, zeigen, wie schwierig ein solches Unternehmen ist. Nichtsdestoweniger führt daran kein Weg vorbei. Erst miteinander kompatible Sichtweisen der gemeinsamen Geschichte bilden die Voraussetzung dafür, daß Versöhnung möglich wird.⁸

Eine weitere Frage, die in diesem Kontext zu stellen ist, ist die nach dem Argumentationswert der Geschichte. Im Sommer 1996 hatte sich ja der Deutsche Historikertag das Thema „Geschichte als Argument“ zum Motto genommen. Allein ist die Erkenntnis, daß die Geschichte eben kein Instrumentarium zur Untermauerung der eigenen Ideen ist, in Südosteuropa noch nicht weit vorgedrungen, und es ist äußerst bedauerlich, daß die Kirchen und damit eben auch die katholische Kirche kaum den Ansatz erkennen lassen, von einem solchen Verständnis von Geschichte abzurücken.

4. Kirche und Religiosität

Man könnte es als ein wenig unfair betrachten, wenn man den Grad der Religiosität unter den Katholiken Südosteuropas untersucht. Alle nur halbwegs bedeutenden katholischen Ortskirchen haben ja lange Zeit unter einem Regime leben müssen, das im höchsten Grade kirchen- und religionsfeindlich eingestellt war. Die schweren Beeinträchtigungen und Bedrängungen der katholischen Kirche in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg und die Prozesse, die gegen Bischöfe und Priester in den Staaten geführt wurden, legen Zeugnis davon ab. Die Beispiele der Katholiken in Polen und in der Tschechischen Republik etwa zeigen jedoch, daß es ganz unterschiedliche Formen der Verfolgung gab, aber auch unterschiedliche For-

⁸Ein Projekt der Deutschen Bischofskonferenz mit der katholischen Kirche bei den Kroaten und der Serbischen Orthodoxen Kirche ist mit dieser Absicht entstanden: eine gemischte Kommission von Historikern und Theologen sollte sich mit der gemeinsamen Geschichte beschäftigen. Vgl. Th. Bremer (Hg.), *Nation und Religion im Krieg auf dem Balkan*, Bonn, 1996.

men, wie die Kirche diese Verfolgungssituation überleben konnte. Sicherlich spielt dabei auch die Tradition aus den Zeiten vor dem Kommunismus eine wichtige Rolle.

Religionssoziologische Untersuchungen aus Kroatien, die in den 70er und 80er Jahren, also noch vor der Wende, angestellt worden sind, zeigen dort die gleiche Tendenz, wie sie in den westeuropäischen Ländern zu registrieren ist, nämlich daß der Grad von Religiosität bei jüngeren Leuten, bei Stadtbewohnern und bei Menschen mit höherer Bildung erheblich zurückgeht.⁹ Bemerkenswert ist dabei, daß die Religiosität unter den Katholiken immer signifikant höher war als bei den Orthodoxen. Doch ist zu erwarten, daß der genannte Trend unter zunehmendem westlichen Einfluß weiter anhält und daß - ähnlich wie das heute in Polen zu beobachten ist - die Religiosität weiter abnimmt. Daß es bei diesen Untersuchungen zuweilen merkwürdige Ergebnisse gibt, etwa daß die Zahl derjenigen, die sich als Katholiken betrachten, wesentlich höher ist als die Zahl der Getauften, spielt dabei keine wesentliche Rolle. Die berühmte Untersuchung des SPIEGEL im Deutschland der siebziger Jahre hatte ja ähnlich absurde Tatsachen zutage gebracht.

Wir können also feststellen, daß der Grad an Religiosität unter den Katholiken Südosteuropas sicher nicht so stark ausgeprägt war wie in traditionell katholischen Ländern, etwa Italien, Polen, Irland oder Spanien. Das verwundert ein wenig, da die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ja eben auch die nationale Zugehörigkeit betont hat. Offensichtlich ist es in den südosteuropäischen Ländern nicht genügend gelungen, das Bekenntnis zur katholischen Kirche zu einer eigenständigen Größe auszubauen, die auch unabhängig von der nationalen Identität in größerem Maße dauernden Bestand haben könnte. Es ließe sich eher sagen, daß der Katholizismus häufig als eine Art Lebensform betrachtet wurde, die den kroatischen, slowenischen oder ungarischen nationalen Interessen parallel ging.

5. Die innere Situation der Kirche

Die bisher angesprochenen Punkte haben sich vor allem auf äußere Aspekte der katholischen Kirche in Südosteuropa bezogen, nicht jedoch auf ihre innere Verfaßtheit. Es ist klar, daß die inneren Umstände des kirchlichen Lebens, die theologischen Überlegungen und ähnliche Punkte natürlich in einer gewissen Abhängigkeit vom äußeren Kontext stehen, in dem die Kirche lebt.

⁹ Vgl. hierzu N. Dugandžija, *Religija i nacija*, Zagreb, 1986.

Die katholische Kirche in Südosteuropa wird oft als „konservativ“ charakterisiert. Damit ist gemeint, daß viele Entwicklungen, die sich in den westlichen katholischen Ortskirchen während der letzten Jahrzehnte vollzogen haben, in Südosteuropa nicht vonstatten gegangen sind. Eine solche Charakterisierung hat sowohl ein wahres Element als auch eine verfälschende Darstellungsweise in sich. Nicht korrekt wäre es, die kirchliche Entwicklung in Südosteuropa an den Maßstäben der Strömungen und Phänomene in unseren westlichen Kirchen zu messen. Viele Dinge waren einfach nicht möglich. Die katholischen Kirchen in Westeuropa mußten nicht in einer Umgebung leben, die allen religiösen Phänomenen gegenüber feindlich gesonnen war und konnten daher praktisch ungehindert Aktivitäten in allen möglichen Gebieten entwickeln, sogar in solchen, die ursprünglich nicht als Interessen- oder Aktionsgebiete der Kirchen verstanden worden sind. Das gilt ganz besonders für die Kirche in Deutschland, die sich dazu noch durch das besondere Kirche-Staat-Verhältnis in Deutschland eine große Unabhängigkeit und enorme Wirkungsmöglichkeiten praktischer Art sichern konnte.

Es genügt, Punkte wie kirchliche Jugendarbeit, Religionspädagogik, kirchliche Präsenz in den Medien oder theologische Publikationen zu nennen, um sofort deutlich zu machen, daß die katholischen Kirchen Südosteuropas kaum Gelegenheit hatten, sich in solchen Feldern analog wie die Kirche in Deutschland zu entwickeln. Vielmehr sind die Leistungen, die trotz der staatlichen Behinderungen auf diesen Gebieten erbracht worden sind, um so mehr zu registrieren und zu bewundern.

Jedoch hat die Bezeichnung der katholischen Kirche in Südosteuropa als konservativ auch einen wahren Aspekt. Daß die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils nur sehr träge in die Realität umgesetzt wurden und daß der Geist des Zweiten Vatikanums oft heute noch nicht recht erfaßt worden ist, ist nicht nur eine Folge der staatlichen Reglementierungen. Dieses Phänomen ist um so bemerkenswerter, als viele Theologen ja die Gelegenheit hatten, ihre Ausbildung in westlichen Ländern zu erhalten. Auch sind die theologischen Ausbildungsstätten in Südosteuropa mit relativ guten Bibliotheken ausgestattet, die immer wieder mit Hilfe aus dem Westen ergänzt worden sind. Der konservative Zug dieser Kirchen ist also ein Phänomen, für das man die Erklärung auch in den älteren vorkommunistischen Umständen zu suchen hat, in denen diese Kirchen gelebt haben. Die besondere Konzentration auf die eigene Geschichte und die eigene Nation haben dazu geführt, daß die Kirchen den Blick für die anderen Christen und die Welt, in der sie leben, nicht deutlich genug entwickelt haben. In der Konfrontation mit den Kirchen Westeuropas, die eine solche Entwicklung sehr wohl vollzogen haben, tritt dieser Unterschied um so deutlicher hervor.

Mit diesen kurzen Anmerkungen sollte versucht werden, einige Charakteristika des südosteuropäischen Katholizismus aufzuzeigen. Die Vielzahl

der verschiedenen Ortskirchen in den einzelnen Ländern und die unterschiedlichen Umstände, in denen sie lebten und leben, machen es unmöglich, auf so knappem Raum angemessen alle Aspekte zu berücksichtigen. Doch ist deutlich geworden, daß die katholischen Kirchen in Südosteuropa in der Gemeinschaft der katholischen Ortskirchen ihren eigenständigen Platz haben und somit ihren Beitrag zur Katholizität der Kirche leisten.

Smail Balić

Der Islam und seine geschichtliche Bedeutung für Südosteuropa (mit besonderer Berücksichtigung Bosniens)

1. Die älteste Vergangenheit

Dem Säbelrasseln der Araber an der Südflanke des Byzantinischen Reiches (636-678) verdanken die Südslawen ihre verhältnismäßig friedliche Niederlassung in Südosteuropa. Dreiunddreißig Jahre nach dem Tode des Glaubensboten MUHAMMAD (571-632) dienten sogar Gruppen von Südslawen in der arabischen Armee. Bereits im 10. Jahrhundert standen einige Moscheen auf dem Boden Ostroms. Besonders das achte Jahrhundert verlief im Zeichen verdichteter Begegnungen mit asiatischen Völkerschaften wie Petschenegen, Kumanen, Baschkiren, Chasaren, Oguzen (Uzen) u.a.m. Unter diesen bunten Elementen befanden sich zahlreiche Bekenner des Islam. Manche von ihnen siedelten sich auf die Dauer in der Nähe der ungarischen Hauptstadt Pest an, aber auch in den südlichen Randgebieten des Reiches, namentlich in Sirmium (Srijem), Mačva, Nordwestbosnien und Belgrad. Sie erhielten den ungarischen Namen böszörmény (entstellt von Müsülman) oder izmaeliták (Ismailiten nach dem Urvater der Araber Ishmael). In den alten Urkunden taucht auch der Name Maghrebiner auf, was wohl auf das arabische Wort magāriba (Fremdlegionäre) zurückzuführen ist. Diese ungarischen Muslime hielten rege Beziehungen zum islamischen Orient aufrecht. Der berühmte arabische Geograph YAQUT AL-HAMAWI, gestorben 1229, berichtet von der Entsendung einer vierzigköpfigen Studentendelegation nach Syrien und zitiert Gespräche, die er mit ihnen geführt hat.¹ Zwei hohe muslimische Würdenträger aus jener Zeit sind uns bekannt: der maurische Gelehrte HAMID AL-GARNATI, dessen Sterbedatum unbekannt ist. Der Vater ABU-HAMID, ein bekannter arabischer Schriftsteller, hat aufschlußreiche Aufzeichnungen in Arabisch über

¹ Yaqut al-Hamawi: *Mu‘ğam al-buldan*. Edition F. Wüstenfeld, Band 1, Leipzig, 1866, S.469ff. Vgl. ferner: ‘Abdalkarim Julius Germanus (arabisch): *Al-Islam fi bilad al-Mağar* (Der Islam in den Ländern Ungarns), in: *Mağallat al-Mağma‘ al-‘ilmi al-‘iraqi* 12, 1965, S.236; Károly Eszlary (französisch): *Les Musulmans hongrois du Moyen-Age. (7.-14. siècles)*, in: *Institut des belles lettres arabes (IBLA)* 19, 1956, S.375-386; S.Balić: *Der Islam im mittelalterlichen Ungarn*, in: *Südost-Forschungen* 23, 1964, S.19-35.

das Leben und Treiben dieser islamischen Gemeinden hinterlassen.² Im 13. Jahrhundert erscheinen Turkmenen aus Chorasán in der Dobrudscha. Sie waren auf der Flucht vor den Mongolen. Es dürfte sich um zehntausend bis zwölftausend Personen gehandelt haben. Unter ihnen befanden sich der Seldschukenkönig 'IZZADDIN KAIKAWUS II. (1263/64) und der später von allen Balkan-Muslimen hochverehrte sagenhafte Heilige SARI SALTUK (gest. 1264). Die meisten dieser Flüchtlinge kehrten später nach Kleinasien zurück. Auch südliche Gebiete des Balkan wurden zeitweise von muslimischen Siedlern oder Eroberern heimgesucht. Dort sind die Muslime auch unter dem Namen Agarjani (Acharjani) bekannt, was auf die Herkunft der Araber von Hagar, der Magd Abrahams, hindeutet.³

2. Die Islamisierung

Eine kontinuierliche Geschichte des Islam in Südosteuropa beginnt mit dem Auftauchen der Osmanen auf dem europäischen Boden. Die Islamisierung erfolgte im großen und ganzen friedlich. Bei den vorosmanischen Muslimen war dieser Prozeß, wie wir gesehen haben, schon längst abgeschlossen. Die Menschen fühlten sich zum Islam aus verschiedenen Gründen hingezogen: in Bosnien hauptsächlich aus Protest gegenüber den Unterdrückern, die sich vielfach um die beiden Großkirchen scharten, in Albanien und im Rhodopengebiet, um sich der drohenden Assimilierung durch die Slawen bzw. Griechen zu entziehen. Ein wichtiges Motiv für die Glaubensübertritte war die gesellschaftliche Angleichung an die natio militans, die die Muslime stellten. So finden wir unter den osmanischen Würdenträgern die beiden Söhne des Herzogs von Hum und des letzten bulgarischen Königs, AHMED PASCHA HERSEKZADE (gest. 1514) und ISKENDER PASCHA (14. Jahrhundert), den Sandschakbeg von Samsun. Der sensible und nachdenkliche BALIM SULTAN (gest. 1516), ein serbischer Prinz, fand am freidenkerischen Bektaschi-Orden Gefallen und wurde dessen zweiter „Gründer“. Die beiden Kinder des letzten bosnischen Königs, SIGISMUND und KATHARINA, sind ebenfalls zum Islam übergetreten, doch ist ihr weiteres Schicksal unbekannt.

In Südosteuropa ist das Vorurteil von einer „Zwangstürkisierung“ von Serben und Bulgaren weit verbreitet. Es ist mit den falschen Vorstellungen

² Vgl. *Journal asiatique* 207, 1925, Bd.2, S.195-198. Weitere Einzelheiten in meinem Werk: *Die Kultur der Bosniaken*, Suppl.-Band, Wien, 1978, S.21-23; und in: Jovanca Kalić: *Podaci Abu Hamida o prilika u Južnoj Ugarskoj sredinom 12. veka* (Die Angaben des Abu Hamid über die Verhältnisse in Südungarn Mitte des 12. Jahrhunderts), in: *Matica Srpska. Zbornik za istoriju* (Novi Sad) 4, 1971.

³ Siehe: S.Balić: *Die ältesten Berührungen der Südslawen mit dem Islam*, in: *Festschrift Reşit Rahmeti Arat için*, Ankara, 1966, S.84-93.

vom „Bluttribut“ und „Verrat an der eigenen Nation“ eng verbunden. Unter dem Bluttribut (danak u krvi) versteht man die erzwungene Knabenaushebung für die Janitscharentruppe. In Wirklichkeit war die Annahme des Islam freiwillig im Sinne des Postulats „La ikraha fi'd-din“ (Es gibt keinen Zwang im Glauben, Qur'an 2:256). Die Knabenaushebung (devşirme) wurde in der Erstzeit des Osmanischen Reiches durchgeführt, und auch nur in Vierjahreszyklen. In Bosnien hat sich diesem Prozeß auch die muslimische Bevölkerung - und somit auch viele Albaner, die im Gebiet des bosnischen Volkstums (wie im Sandschak von Novi Pazar) lebten - freiwillig gestellt. Die Neubekehrten waren nicht - und hier handelt es sich um einen weitverbreiteten Irrtum der Serben - Serben, sondern Bosniaken. Die bei der orthodoxen Bevölkerung begrifflicherweise in schlechter Erinnerung gebliebene, jedoch im historischen Bewußtsein entstellte Knabenaushebung, hat - wie die neuesten Forschungen zeigen - ganz anders ausgesehen als sie in der Volksdichtung und Literatur erscheint. Es wurde u.a. nachgewiesen, daß praktisch auf 100.000 Einwohner nur ein einziger Knabe rekrutiert wurde.⁴ Die Institution devşirme hat sich zuletzt zum Vorteil der Bevölkerung ausgewirkt. So wurde die kroatische Republik Dubrovnik (Ragusa) nicht zuletzt dank der Fürsprache des AHMED PASCHA HERSEKZADE aus den osmanischen Eroberungsplänen ausgeklammert. ŞOQOLLU MEHMED PASCHA, gestorben 1579, einem anderen Bosniaken, der durch die Knabenaushebung an den Hof des Sultans gekommen war, verdanken die Serben die Erneuerung des Patriarchats von Peć 1557, eine Maßnahme, die wesentlich zur Erhaltung der serbischen Nation in der Osmanenzeit beigetragen hat. Die devşirme-Einberufung war übrigens ein bescheidener, zunächst militärischer Beitrag der christlichen Bevölkerung - soweit diese betroffen war - zur militärischen Schlagkraft des Staates. Ausgehoben wurden die Knaben im nahezu militärdienstpflichtigen Alter von 8 bis 18 Jahren, und nicht, wie irrtümlich angenommen wird, Kleinkinder. Die Stammhalter durften nicht rekrutiert werden. Die Knabenaushebung hat nicht religiösen, sondern politischen und militärischen Zwecken gedient. Sie hat insgesamt etwa 150 Jahre gedauert, nämlich von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis Anfang des 17. Jahrhunderts.

3. Der Sonderfall Bosnien: Eine Ketzerei bahnt sich den Weg an.

Schon mit der Entstehung des bosnischen Staates (banovina Bosna) um die Mitte des 12. Jahrhunderts entwickelt sich in diesem Lande ein religiöses

⁴M.Kiel: A Janissary Recruitment-Register from the end of the 15th century. A newly discovered tool to confront a long-standing historiographical myth, in: VII. Internationaler Kongreß für osmanische Wirtschafts- und Sozialgeschichte (1300-1920). Abstrakt der Referate, Heidelberg, 1995, S.61.

Sonderphänomen: die „bosnische Kirche“. Von da an bis zum Fall des bosnischen Königreiches im Jahre 1463 wird sie neben den beiden Großkirchen, der katholischen und der orthodoxen, die dritte, machtvolle Kraft im Staate bilden. Die „bosnische Kirche“ unterschied sich in der Glaubenslehre und in der Struktur der Gemeinschaft wesentlich von den etablierten Kirchen. Deshalb wurde sie von diesen erbarmungslos verfolgt. Sie war in ihrer Art irgendwie „protestantisch“. Dadurch ähnelte sie dem Islam. Ihr Christusbild war in etwa arianisch. Christus wird als Gottes vornehmstes Geschöpf überwiegend als Geist (ruh) empfunden. Die Angehörigen der Kirche - fälschlich Bogumilen genannt - beteten, wie Muslime, fünfmal täglich. Sie lehnten das sakrale Erbe der Großkirchen ab. Die eigene mystische Praxis galt als der Weg, der in Gottes Nähe führt. Somit standen sie in einem nahen Verhältnis zu den Sufis (Mystikern) im Islam. In religionsgeschichtlicher Hinsicht werden die Anhänger der bosnischen Kirche, die mit der Ankunft der Osmanen in Bosnien im 15. Jahrhundert von der Bühne der Geschichte zurücktreten, den Katharem („Reinen“) zugezählt.

Am Anfang war der bosnische Islam mystisch und wies darüber hinaus manche gnostische Züge auf. Darin äußerte sich der Charakter seiner eigentlichen Lehrmeister: Diese waren Mystiker, die in ihrer religiösen Vorstellungswelt viele synkretistische Elemente mittrugen. Eine religiöse Exklusivität und Intoleranz waren ihnen in der Regel fremd. Sie verstanden sich als Sucher nach der göttlichen Wahrheit (salikun fi sabilillah). Muhammad wurde von Bosniern lediglich als ein Heiliger - ein neuer in der langen Kette der bereits vorhandenen - akzeptiert. Heute noch schwört der einfache bosnische Muslim: Sveca mi moga Muhammeda (Bei meinem Heiligen, dem Muhammed!). Ähnlich wie die Bektaschi-Mystiker, die geistlichen Betreuer der Janitscharentruppe, sind die bosnischen Muslime eher lax denn rigoros in ihrer religiösen Praxis. Ihre Volksdichtung zeigt sie als weltoffene, fröhliche und dem Weingenuß nicht abgeneigte Menschen. Verwandtschaftliche Verbindungen mit den benachbarten Christen und Juden, wohl zunächst über die weibliche Linie, waren bei ihnen stets üblich.

4. Der umsturzreife Süden

Die nach dem 4. Kreuzzug errichtete lateinische Herrschaft von Konstantinopel (1204-1261) hat in Südosteuropa Unmut und soziale Mißstände hervorgerufen. Besonders in den von lateinischen Feudalherren regierten Nachfolgestaaten war die Lage der Bauern kläglich. Tributzahlungen in Naturalien und Zwangsarbeit bedrückten die Bevölkerung. Dazu kamen die Einfälle des ungarischen Königs bis nach Vidin in Bulgarien, und seine fortgesetzten Bemühungen, Bulgarien zu katholisieren. Das ließ das Wort

kursieren: „Lieber soll mir der Turban des Sultans als die Tiara des Papstes aufgestülpt werden“. Durch die vielen Kriege und Verwüstungen war das Land zum Teil entvölkert. Die Osmanen haben hier ihre einzigen Massenansiedlungen von Türken vorgenommen. Mit den neuen Elementen kam auch der Islam. Aber auch viele Einheimische traten zur neuen Religion über. Zumal hie und da die Erinnerungen an den Islam als die einstige Religion wachgerufen wurden, so im Falle der „Wardar-Türken“ (Wardarioten). Diese Türken waren vor langer Zeit von Byzanz in Dienst genommen und in Mazedonien angesiedelt worden. Angeblich sind die Albaner und die Pomaken erst im 17. Jahrhundert zum Islam übergetreten. Aber schon vorher waren ihre Angehörigen zu Einfluß und Ehren im Reiche gekommen. So konnte Ende des 16. Jahrhunderts der Dichter ÜWEYS WEYSI (1561-1628) seine Klage anstimmen:

‘Agebdir, ‘izz ü devlette ğemi‘an Arnawud Bošnaq,
 Ćeker dewrimde diletler, Šaha, al-i Resulullah.

„Eigenartig, daß im Ruhm und Glück lauter Arnauten und Bosniaken sind, während die Nachkommen des Propheten, o Gott, in meiner Zeit allerlei Schmach zu erleiden haben.“

Unter „Nachkommen des Propheten“ sind hier nicht nur die Araber, sondern auch die Türken zu verstehen. Der berühmte Dichter TAŠLIĀALI YAHYA, ein Albaner, starb im Jahre 1582, und der Großwesir SINAN PASCHA, ebenfalls ein Albaner, verschied neunzigjährig 1596.

6. Zweihundertjähriger Frieden

Durch die Annahme des Islam durch Teile der Bevölkerung wurde die religiöse Dreiteilung Bosniens und somit auch seine Kontinuität erhalten. Die auf Expansion eingestellten und entsprechend aggressiv handelnden beiden Großkirchen waren ruhiggestellt. Ein langjähriger Frieden (pax ottomana) wurde verwirklicht. Der französische Reisende LOUIS GÉDOYN, der 1623/24 den Balkan bereiste, bemerkt, daß in der Stadt Belgrad, die damals von vielen Bosniern bevölkert wurde, neben Griechisch-Orthodoxen noch zahlreiche Calvinisten und andere „Sektenangehörige“ aus dem nahegelegenen Ungarn und aus Deutschland friedlich lebten. Ihre Geistlichkeit konnte „in voller Freiheit fruchtlose Diskussionen“ führen.⁵

⁵ Midhat Šamić: Istorijski izvori Travničke hronike Ive Andrića i njihova umjetnička transpozicija (Historische Quellen der „Chronik von Travnik“ von Ivo Andrić und deren künstlerische Umsetzung), Sarajevo, 1962, S.44.

Zu dieser Zeit schrieb der bosnische Wesir WARWARI 'ALI PASCHA, gestorben 1647, die viel zitierten Verse über die Regierung des Sultan IBRAHIM I. (1640-1648):

‘Ageb emn u aman oldu deminde:

Qoyun qurdiyle gezdi devetlinde.

„Bewundernswerte Sicherheit und Gnadenfülle entstanden in seiner Zeit:
Das Schaf lustwandelte im Reich gemeinsam mit dem Wolf.“

Die Bosniaken und andere zum Islam konvertierte Völker hatten nicht ihre nationale Identität verloren. Sie konnten sich recht frei entfalten. Besonders die Bosnier hatten die Möglichkeit gewonnen, sich für das ihnen angetane Leid, das sie als Ketzer zu erdulden hatten, zu revanchieren. Ihre Stellung im Umkreis der Großkirchen wurde gefestigt. Von einer türkischen Unterjochung Bosniens kann unter diesen Umständen nicht gesprochen werden. Bosniaken entschieden über das Schicksal des gemeinsamen Staates mit. Ihre Wesire und Großwesire hatten ein gewichtiges Wort zu sagen. Mehr als 300 Literaten verschiedener Art und Bedeutung leisteten ihren Beitrag zur Kultur. Geschrieben wurde in Arabisch, Türkisch, Persisch und Bosnisch. Bei all dem war der Islam nicht die entscheidende Bewegungskraft der Staatspolitik, sondern der Ruhm und die Ehre des Herrscherhauses Osman. Die Muslime kümmerten sich äußerst wenig um das Leben und Treiben der nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften. Man gewährte ihnen eine volle Autonomie. So war die Gesellschaft ungestört multikulturell und multireligiös. Lessings Ringparabel, die übrigens im Qur'an 5:49 ihre Urvorlage hat, kam in dieser Gesellschaft zur Geltung, bevor sie noch geschrieben wurde. Bis zur Regierungszeit des Sultan BAYEZID II., gestorben 1512, herrschte im Osmanischen Reich eine recht liberale, nachher aber erträgliche Religionspolitik. Gewaltsame Bekehrungen hat es nicht gegeben. Im Gegenteil: Das gelegentliche Gruppenbegehren nach Glaubenswechsel haben die Sultane schon aus wirtschaftlichen Gründen gestoppt. Die Aufnahme der Knaben im Zuge des erwähnten Rekrutierungsvorgangs folgte dem scheriatsrechtlichen Grundsatz, daß jedes Menschenwesen von Natur aus bis zur Reife dem Islam inkliniert. Diese Knaben waren also in den Augen der Behörden keine Christen. Stammten sie von muslimischen Eltern, so war alles klar: Sie gehörten der Gemeinschaft der Muslime an.

7. Das entscheidende Handlungsmotiv der Osmanen war die Staatsrason:

Die osmanische Expansion nach Westeuropa war im Grunde nicht religiös motiviert. Hinter ihr steckte eine alte, mongolische Großmachtidee: die Oberhoheit der Dynastie Osman. Religiöse Argumentation kam erst später

dazu. „Wohl war der Islam Staatsreligion, wohl wurden die Nichtmuslime als Bürger zweiter Ordnung betrachtet, jedoch nicht unterdrückt“, stellt mit Recht der Wiener Turkologe HERBERT JANSKY fest, um dann das entscheidende Gesetz der Geschichte der Osmanen herauszufiltern: „Die wahre ideelle Grundlage der Schaffung und des Aufstieges des Osmanenreiches war der Glaube an die Berufung des Hauses Osman zur Weltherrschaft, die Quelle aber, aus der dieser Glaube und die auf ihm beruhenden Überlieferungen flossen, war ihrem Wesen nach unislamisch“.⁶

In diesem Sinne bediente sich das osmanische Reich keiner einheitlichen Rechtsordnung. Die nicht zum Staatsvolk gehörenden Elemente durften ihr altes Recht beibehalten. Auch sonst blieb vieles beim Alten: die einheimischen Fürsten und Könige, die gesellschaftliche Struktur, die Religion. In manchem seiner Staatssegmente war das Reich eine Kopie von Byzanz. Besonders die Stellung der orthodoxen Kirche ragte in ihrem alten Verputz hervor. Der Ökumenische Patriarch vom Fanar spielte bei den Osmanen beinahe die Rolle eines Großwesirs. Er hatte in den religiösen Angelegenheiten der Christen das Sagen.

Den angetroffenen Religionsgemeinschaften wurde im Prinzip die Autonomie gewährt, innerhalb derer sie ihre eigenen Gesetze durchführen konnten. Der Staat kümmerte sich um die Kirche nur insofern, als deren Wirksamkeit die Interessen der anderen Staatsangehörigen anzutasten drohte. Er handelte nach dem Prinzip: „Es gibt keinen Zwang im Glauben“. Da der Islam keine Missionsverpflichtung kennt, jeden Monotheismus respektiert, zum Dialog anspornt und vom zivilrechtlichen Charakter der Ehe ausgeht, war es dem Staat verhältnismäßig leicht, eine multireligiöse und multikulturelle Gesellschaft zu dulden, ja zu fördern.

Natürlich hat die Geschichte mit ihrem Auf und Ab manchmal auch entgegengesetzte Seiten geschrieben. Es mangelte nicht an Entartungen und an Mißbrauch der guten Sitten. Aber ein modus vivendi zwischen Muslimen und Christen war gefunden. Überall standen (und stehen heute noch) - mit Ausnahme des rigoristischen Saudi Arabien - neben Moscheen christliche Gebetshäuser und Synagogen. Zwischen 1523 und 1527 haben die Osmanen das kroatische Gebiet um Zrmanja und Cetina in Dalmatien mit Serben besiedelt. Damals sind serbisch-orthodoxe Kirchen in Biljani, Ostrovica, Karin, Biovčino Selo, Mokro Selo und in einigen anderen Orten entstanden. Daneben wurden vereinzelt Klöster gegründet. Es ist ein Vorurteil, daß die Türken nach der Eroberung eines Landes Kirchen zu zerstören pflegten.⁷

⁶ Herbert Jansky: Das Osmanische Reich in Südosteuropa von 1453 bis 1648, in: Theodor Schieder (Hg.), Handbuch der europäischen Geschichte, Band 3, Stuttgart, 1971, S.1171. Vgl. hierzu Hans Georg Majer, Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa, im vorliegenden Band, S.

⁷ B. Nilević: Srpska pravoslavna crkva u Bosni i Hercegovini do obnove Pečke patrijaršije 1557 godine (Die Serbisch-Orthodoxe Kirche in Bosnien und der Herzegowina bis

Wenn ein Ort nach Widerstand von ihnen eingenommen wurde, hatten sie für's erste zwar die Gewohnheit, eine Kirche für die Zwecke einer Moschee zu beschlagnahmen; die übrigen Kirchen beließen sie aber in Kirchenverwaltung. Anders war es natürlich, wenn die frühere Bevölkerung den Ort verlassen hatte. Dem Scheich ul-islam ZEMBILLI 'ALI EFENDI, einem Albaner (gest. 1525), und seiner Glaubenstreue ist es zu verdanken, daß es nicht zur Vertreibung oder gar Liquidierung der Balkan-Christen nach der Art der Vertreibung der Mauren von der Iberischen Halbinsel gekommen war. Rachsüchtige Naturen kamen nämlich mit einem solchen Ansinnen an den damals herrschenden Sultan SELIM I. (1512-1520). Der Sultan fragte vor so einer schweren Entscheidung den obersten Vertreter der Religion, ZEMBILLI 'ALI EFENDI, nach der Zulässigkeit eines solchen Vorhabens. Die Antwort kam in Form einer fetwa, eines bindenden religiösen Entscheides. Sie lautete: Olmaz! („Unzulässig!“). Als Begründung wurde angeführt, daß die Christen im Staate Schutzbefohlene seien und Anspruch auf Unversehrtheit haben. Sie dürfen nicht für die Taten, die ihre Glaubensgenossen irgendwo in der Welt begangen haben, verantwortlich gemacht werden. „Kein in Pflicht Genommener kann die Pflicht eines anderen tragen“, steht im Qur'an (35:18).

8. Wieviele Muslime leben heute in Südosteuropa?

Der Islam ist in Südosteuropa die zweitstärkste Religion. Mehrheitlich muslimisch sind zwei südosteuropäische Staaten: die Republik Bosnien-Herzegowina und die Republik Albanien. Der Nationalität nach sind acht Millionen südosteuropäische Muslime Türken, davon 6 Millionen in der europäischen Türkei, ca. eine Million in Bulgarien, 250.000 in Griechenland, 70.000 in Rumänien und der Rest in Mazedonien und Kossowo. Slawen islamischen Glaubens gibt es ca. 2.700.000, davon 2.299.320 Bosniaken, 290.000 Pomaken in Bulgarien und etwa 70.000 Mazedonier. Die Zahl der Albaner, die sich zum Islam bzw. seiner sektiererischen Ausformung Bektashitum bekennen, beträgt 4.810.000. Davon leben 3 Millionen in Albanien, 1.810.000 in Jugoslawien. Auch zehntausende Sinti und Roma, die sich zum Islam bekennen, bewohnen den südosteuropäischen Raum.

zur Erneuerung des Patriarchats von Peć 1557), Sarajevo, 1990. Zitiert nach „Politika“ (Belgrad) vom 19.05.1992.

9. Der europäische Islam in Bosnien

Mit der österreichisch-ungarischen Okkupation ihres Landes im Jahre 1878 traten die Bosnier und somit auch die Muslime in einen engen Kontakt mit der westeuropäischen Kultur. Seither lief unter ihnen ein machtvoller Europäisierungsprozeß. Selbst das religiöse Denken wurde davon nicht unwesentlich erfaßt. Infolge des neuen kulturellen Einflusses ist eine Vergeistigung der Religion eingetreten. Bis zum Beginn des Genozids gegen die Muslime im Jahre 1992 vollzog sich der Glaube in der Intimsphäre der Menschen. Vom Gebrauch der Symbole und vom Manifestationsdrang hatte man Abstand genommen. Die Distanz zu Europa wurde durch die bereitwillige Übernahme der europäischen Arbeitsethik, des Zeitbegriffes, der Kleidung, des Kalenders und anderer Lebensumstände stark verkleinert. Das Menschenbild, die allgemeinen Wertvorstellungen und der kritische Abstand zur Tradition hatten einen der Aufklärung angemessenen Standard erreicht. Inzwischen sind infolge der Verwilderung der Sitten, die die serbische Aggression verursacht hat, leider Einbrüche in diese heile Welt geschehen. Die allgemeine Denkweise, die in der Literatur ihren beredtesten Ausdruck findet, ist aber unwiderruflich europäisch geblieben.⁸

Die unmittelbare Erfahrung im Umgang mit Europa, die rund 120 Jahre dauert, und ihre Folgen veranlaßten den Präsidenten ALIJA IZETBEGOVIĆ, von einem europäischen Islam der Bosniaken zu sprechen, der sich zum Vorteil des Orients wie des Okzidents auswirken könne. „Vielleicht ist es gerade uns beschieden worden“, schloß er seine Überlegung, „den Islam in einem neuen und echten Licht vorzuzeigen.“⁹ Ähnlich schrieb 1986 der Schweizer Journalist und Balkan-Kenner VIKTOR MEIER: „Im bosnischen Islam überwiegen jene Kräfte, die einen rationalen, europäischen Islam möchten und keinen orientalischen Fundamentalismus. Vielleicht wird dieser europäische Islam einmal für ganz Europa von Nutzen sein.“¹⁰

10. Die irritierende Rolle eines religiösen Namens

Bereits anderthalb Jahrhunderte wird die Existenz des Volkes der Bosniaken von der Politik und der Historiographie der Serben und Kroaten geleugnet. Während in der Osmanenzeit (1463-1878) und in der Periode der

⁸ Vgl. Maximilian Braun: Die Anfänge der Europäisierung in der Literatur der muslimischen Slaven in Bosnien in Bosnien und Herzegowina, Leipzig, 1934, 148 S.

⁹ Alija Izetbegović: Čudo bosanskog otpora (Das Wunder des bosnischen Widerstandes), Sarajevo, 1995, S.27.

¹⁰ Viktor Meier: Bosnien und seine Muslime, in: Südosteuropa-Mitteilungen 25, 1986, S.19; S.Balić: Muslims in Eastern and South-Eastern Europe, in: Journal (of) Muslim Minority Affairs 6, 1985, H.2, S.361-374.

österreichisch-ungarischen Verwaltung (1878-1918) diese nationale Identität samt der bosnischen Sprache noch durchaus bekannt war, stellte sich der herrschende Kurs in den beiden Jugoslawien (1918-1941 und 1945-1992) und im kurzlebigen Kroatien (1941-1945) auf deren Totschweigen ein. Die Angehörigen dieser Volksgruppe - sie sind mit den Anhängern des Islam in Bosnien und Herzegowina identisch - wurden im kommunistischen Jugoslawien lange Zeit als „national Nichtdeklarierte“ bezeichnet. Sie wurden nicht im Parlament vertreten. Dort saßen als ihre Abgesandten lediglich Serben, Kroaten und vereinzelte Jugoslawen. Dadurch sollte demonstriert werden, wem das Land gehört. Den krassesten Ausdruck fand diese Politik in der Aufteilung Bosniens zwischen Serben und Kroaten im Jahr 1939, die bis zum Überfall der Achsenmächte 1941 andauern sollte. Die Aufteilung wurde so durchgeführt, als ob es keine Bosniaken bzw. bosnischen Muslime gäbe. In dem gegenwärtigen unmenschlichen Treiben hat diese Politik ihr monströses Gesicht gezeigt.

Ab 1971 wurde die bosnische Identität teilweise, doch in höchst irritierender Form offiziell anerkannt: Sie durften sich als „Muslime im nationalen Sinne“ bezeichnen. Bei der mißbräuchlichen Verwendung des religiösen Namens wurde die Islamische Gemeinschaft im Lande nicht befragt.

Den bosnischen Muslimen, die beispielsweise im Orient zu tun hatten, war es nicht möglich, sich auf Grund der offiziellen Bezeichnung national zu definieren. In das Bewußtsein der islamischen Welt begannen sie als Jugoslawen oder, infolge einer hartnäckig betriebenen Propaganda einiger entfremdeter Emigranten-Gruppen in Kanada und den Vereinigten Staaten von Amerika, als Kroaten einzudringen. Dazu trug vor allem eine in Toronto, Kanada, bestehende „Kroatische Moschee“ bei, die es verstand, unter Ausnutzung der ab 1983 in Jugoslawien laufenden antimuslimischen Gerichtsprozesse die muslimische Weltöffentlichkeit zu täuschen. Es sollte sich später zeigen, wie verhängnisvoll dieser ungewöhnliche Weg in die nationale Emanzipation sein kann. Hinter dem Werdegang der „muslimischen Nation“ steckte wohl eine Absicht, die Frage der Vereinigung für die benachbarten Nationen zurückzustellen oder die Anationalität der Muslime zu verewigen bzw. ihre Auslöschung zu erleichtern. An dem Fall dieser falschen Benennung hat sich das Wort von Albert Camus bewahrheitet: „Mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur de monde“.

11. Zurückbesinnung auf den eigenen historischen Namen

Am 29. September 1993 beschloß eine nach Sarajevo eigens berufene Allbosniakische Volksversammlung zum historischen Namen zurückzukehren. Der Beschluß wurde am nächsten Tag vom Parlament bestätigt. Seit-

her heißen die gestrigen „Muslime im nationalen Sinne“ amtlich und wissenschaftlich Bosniaken. Obwohl man sich bemüht, diese Änderung der Welt publik zu machen, wird davon in der Weltöffentlichkeit kaum Notiz genommen. Immer noch wird von „Muslimen“, und zwar bei Unterlassung jeder weiteren Ergänzung, gesprochen. Vereinzelt Agenturen benutzen die ausweichende Bezeichnung wie „muslimisch dominierte bosnische Regierung“. Der Etikettierung der so geführten Muslime sind also noch immer Tür und Tor offen. Auch Beschuldigungen und direkte Anklagen sind so möglich. So wird den Muslimen die Beteiligung an den Zwangstaufen, Verfolgungen und Ermordungen der Serben während des Zweiten Weltkrieges vorgeworfen. Verschwiegen wird aber, daß die bosniakischen Notabeln diese faschistischen Maßnahmen gegen unschuldige Menschen mit aller Schärfe verurteilt haben, und zwar in zahlreichen Entschließungen, die damals im Lande umliefen. An den Übergriffen gegen Serben haben sich zwar Gruppen von Muslimen beteiligt, doch waren diese kroatisch gesinnt und haben als solche den Willen ihres Volkes mißachtet. Die Bosniaken sind den Missetaten ferngeblieben. Der neuentdeckte Name Bosniake hat im deutschen Sprachraum zwar einen etwas pejorativen Beigeschmack - wie übrigens alle Volksnamen, die auf das Suffix -ak enden, doch einen anderen kann man sich nicht aussuchen. Geläufig im Lande ist noch der Name Bošnjani, aber dieser ist ins Deutsche nicht zu übersetzen.

Auch in bezug auf die Sprache hat man zu der historischen Bezeichnung zurückgefunden. Sie heißt bosnisch oder bosniakisch. Sie ist zwar dieselbe Sprache wie jene der Serben und Kroaten, doch nachdem sie dort serbisch bzw. kroatisch genannt wird, ist es recht und billig, daß die in Bosnien gesprochene Variante bosnisch heißt. Würde in Bosnien Serbo-Kroatisch gesprochen werden, so hieße das, daß auch das Land den Serben und den Kroaten gehöre, was aber zu sagen politisch unklug wäre. Das Bosnische erscheint im ikavischen und ijekavischen Dialekt - im Gegensatz zum ekavischen Dialekt der Serben. Die Muslime „verschlucken“ nicht das h in zahlreichen Wörtern (wie ajde anstatt hajde, Adžić, anstatt Hadžić), während das bei den Serben ein Normalfall ist. In der ersten Auflage des Serbischen Wörterbuches von VUK KARADŽIĆ ist diese serbische Eigentümlichkeit folgerichtig beibehalten worden. Es gibt auch andere Unterschiede. Auf alle Fälle ist das Bosnische mindestens so verschieden vom Serbischen wie es das Kroatische ist. Phonologisch gehen die drei Sprechweisen vielfach auseinander.

Jedes Volk hat recht, die von ihm gesprochene Sprache als urtümliches Eigentum zu betrachten und sie entsprechend zu benennen. Die von Bosniern gesprochene Sprache wurde Bosnisch oder Bosniakisch genannt. Im Schulunterricht wurde sie bis 1908 nur unter diesem Namen geführt, und zwar im Osmanischen Reich wie in der Österreichisch-ungarischen Monar-

chie. „Einer Sprache den Namen des Volkes zu geben, das sie spricht, bringt etwas Einfaches und Offensichtliches zum Ausdruck. Es gibt ein Volk, und dieses Volk hat seine Sprache.“¹¹

12. Auf die Abschußliste gesetzt

Die Ankündigung der Feindseligkeiten gegenüber dem Islam erfolgte Mitte 1979, als TITO in einer Rede bei Bugojno die angeblich unkorrekte Haltung eines Teiles der muslimischen Geistlichkeit beklagte. Kurze Zeit vorher war in der Sarajevoer Tageszeitung „Oslobojenje“ in Fortsetzungen das Werk Parergon des Schriftstellers DERVIŠ SUŠIĆ erschienen. Darin wird global die Rolle der Hodschas (der muslimischen Geistlichen) als gefährlich und staatsbedrohend dargestellt. Gleichzeitig tauchten in der Belgrader Presse zahlreiche Attacken auf gegen den „Fundamentalismus“, „Panislamismus“ und „islamischen Nationalismus“. Den Muslimen wurde die Absicht zur Schaffung eines „ethnisch reinen“ Bosnien unterschoben, die sich später in das Gegenteil der grausamen „ethnischen Säuberungen“ verwandeln sollte. Nach diesen Belgrader Pamphleten ist Bosnien ein „dunkles Land“ (tamni vilajet) ohne jegliche Kultur. In Belgrad erschien das Buch „Dschihad als moderner Krieg“ von MIROLJUB JEVTIĆ, in dem der Islam als Bedrohung für Europa hingestellt wird. Dschihad - von ihm fälschlich als „heiliger Krieg“ übersetzt - sei die Grundpflicht des Muslim. JEVTIĆ faßt ihn als Religionskrieg zum Zwecke der Verbreitung des Islam. All das veranlaßte die Führung des Islam in Bosnien, 1989 ein Symposium einzuberufen, das diese Beschuldigungen entkräften sollte. Die Referate des Symposiums sind unter dem Titel „Der islamische Fundamentalismus - was ist das?“ veröffentlicht.¹²

Den Höhepunkt der Anfeindung der Gemeinschaft durch den Staat bildete die Verhaftung des REIS UL-ULEMA SELIMOSKI am 22. September 1991. Damals befand sich das religiöse Oberhaupt zu Besuch bei den Albanern von Kosovo. Die Verhaftung dauerte glücklicherweise nicht länger als einen Tag.

13. Fakten

Den Ereignissen in Bosnien gingen elf Meuchelmorde voraus. Unter den Opfern befand sich auch ein Dichter. Ursprünglich konnte man nicht von

¹¹ Alija Isaković: Rječnik karakteristične leksike u bosanskom jeziku, Wuppertal, 1993, S.9.

¹² Islamski fundamentalizam - šta je to? (Der islamische Fundamentalismus - was ist das?), Uredili: Nusret Čančar, Enes Karić, Sarajevo, 1990, 300 S.

einem Krieg reden. Es handelte sich eher um den Versuch eines Völkermordes. Bosnien wollte keinen Krieg. „Für die Kriegsführung bedarf es zweier“, sprach der Präsident ALIJA IZETBEGOVIĆ. Er hat wohl nicht damit gerechnet, daß für ein Verbrechen auch der einzelne Täter ausreicht. Bei der Beurteilung der Situation ist es daher nicht gerechtfertigt, die Bosniaken als eine der „Kriegsparteien“ zu betrachten. Sie sind eher die vorgesehenen Opfer eines geplanten Genozids.

Der Aggressor - die extremen serbischen Nationalisten mit kommunistischem Unterbewußtsein - ging gegen alles vor, was die Identität Bosniens ausmacht. Mit besonderem Eifer stürzte er sich auf den Islam, die Muslime und deren Symbolik. Bereits Januar 1993 vernichtete er total oder beschädigte erheblich rund 1000 Moscheen, das sind zwei Fünftel aller islamischen Gebetshäuser im Land. Er hat zwei bedeutende Institutionen vernichtet: die Universitäts- und Nationalbibliothek und das Orientalische Institut in Sarajevo mit seiner wertvollen und in ihrer Art einmaligen Urkundensammlung aus der bosnischen Geschichte. Von den hervorragenden Moscheen wurden u.a. folgende zu Ruinen gemacht: die Moschee in Ustikolina aus der vortürkischen Zeit, Aladscha-Dschami in Foča, ein Meisterwerk der osmanischen Architektur aus dem Jahre 1550, Ali-Pascha, Slatina und Kaiser-Moschee, ebenfalls in Foča. Schwere Beschädigungen haben fast alle Moscheen in Mostar davongetragen. Durch die Schönheit haben sich besonders Karadžozbeg und Koski Mehmed-Pascha-Moschee (1550 und 1618) ausgezeichnet.¹³ In Banjaluka haben die Wandalen die herrlichen Moscheen Ferhadija und Arnaudija dem Erdboden gleich gemacht, um danach Ähnliches an den restlichen Moscheen auszuführen. Wo immer der serbische Soldat aufgetaucht war, dort wurde alles Muslimische vernichtet. Nicht einmal die Friedhöfe blieben verschont: Sie wurden umgegraben, die Reste der Toten anderswo verscharrt und die Grabsteine in Maschinen zermalmt. Auf den so gewonnenen Flächen wurden Parkanlagen oder Parkplätze für Autos errichtet.

14. War der bosnische Krieg ein Bürgerkrieg?

Der Bürgerkrieg ist eine kriegerische Auseinandersetzung von unzufriedenen und von durch gemeinsame politische Vorstellungen motivierten Bürgern gegen die Regierung, um diese Vorstellungen durchzusetzen. Die Trennungslinie geht kreuz und quer durch das involvierte Bürgertum. In Bosnien hat sich indessen eine ethnische Machtgruppe von der Volksmehr-

¹³ Vgl. dazu die gut fundierten Arbeiten des serbischen Gelehrten Andrej Andrejević, *Aladža džamija u Foči*, Beograd, 1972; und *Islamska monumentalna umetnost XVI. veka u Jugoslaviji* (Die islamische Monumentalkunst des 16. Jahrhunderts in Jugoslawien), Belgrad, 1984.

heit abgespalten, um zwecks Erhaltung ihrer Machtpositionen eine nationale Homogenität zu erreichen. Zu diesem Zweck bediente sie sich einer hemmungslosen Ausrottung der Nachbarethnien und der Zerstörung aller Bezugspunkte für deren Identität. Sie arbeitete mit einer Armee eng zusammen, deren Planungszentrum außerhalb des Landes lag. Allen schwebte die Errichtung eines Großserbien vor, so daß das bewaffnete Vorgehen gegen die bosnische Mehrheitsbevölkerung nur als Aggression eingestuft werden kann. Anfänglich war das ein erbarmungslos entfesselter Völkermord. Erst später, als es den Überfallenen gelungen war, eine eigene Armee ins Leben zu rufen, hat die Auseinandersetzung die Züge eines Krieges bekommen. Das beispiellose Morden in Bosnien als Bürgerkrieg hinzustellen, kommt einer Benennung des jüdischen Widerstandes in Warschau 1943 mit „Bürgerkrieg“ gleich.

Der bosnische Genozid hat eine lange Vorgeschichte. Die serbischen Historiker, wie MILORAD EKMEČIĆ, verstehen ihn als Fortsetzung der Befreiungskriege gegen die Türken. Auch das spricht gegen die haltlose Behauptung der Politiker aus Pale, das blutige Geschehen sei ein Bürgerkrieg. Die Geschichte weiß von neun Vorläufern dieses Geschehens. MILOVAN DJILAS berichtet von einem der letzten, jenem in Šahovići 1924. „Babes were taken from the arms of mothers and sisters and slaughtered before their eyes... The beards of the Moslems religious leaders were torn out and crosses were carved into their foreheads. In one village a group was tied around a haystack with wire and fire set to it. Some later observed that the flames of burning men are purple.“¹⁴ Solche und noch schlimmere Szenen spielten sich in Bosnien 1992-1995 ab.

Etwa seit TITOs Tod im Jahre 1980 bereiteten sich die serbischen Extremisten auf den Vorstoß in Bosnien vor. Seither wurde in Massenmedien, vor allem in der Tageszeitung „Politica“ und in den Wochenblättern NIN, „Duga“ und „Svet“ eine wilde Propaganda gegen den Islam und die Muslime betrieben, wobei man u.a. die Bosniaken als Nation verstand. Die Maske wurde völlig heruntergezogen, als Anfang 1992 in Nordostbosnien eine Reihe von Morden an bosnischen Zivilisten registriert wurde. Auch ein Dichter, ABDULLAH KOVAČEVIĆ, fiel der Hysterie zum Opfer. Wie bereits angeführt, wurden elf Morde vor Aufnahme der Feindseligkeiten beklagt. Die Propaganda wurde nicht müde in der Heraufbeschwörung eines „islamischen Fundamentalismus“. Dieser Vorwurf, der sich heute noch durch die Massenmedien der Welt zieht, und andere Geschichts- und Wirklichkeitsfälschungen sind Gegenstand der vom bosnischen Journalisten FAHRUDIN DJAPO herausgegebenen Publikation „Das Schreckgespenst

¹⁴ Milovan Djilas: Land without Justice, New York. Harcourt, Brace & Comp., 1958, S.208.

des Fundamentalismus und die Angst vor einem islamischen Staat in Bosnien-Herzegowina“.¹⁵

Weder dieses Treiben gegen eine Religion noch die späteren systematischen Verbrechen in Bosnien, einschließlich Sandžak von Novi Pazar, darunter die täglichen Morde, Vergewaltigungen und Beseitigung von fremden Gebetshäusern, hat die Serbisch-Orthodoxe Kirche je in konkreter Weise und bei Nennung der Täter verurteilt.¹⁶

15. Ein Ausblick

Jener Teil Bosniens, in dem die legale bosnische Regierung ihre Macht erhalten konnte, steht unter ständiger Beobachtung der Weltöffentlichkeit, was bei den anderen Gebieten nicht der Fall ist. Man registriert dort peinlich genau jede Abweichung von der Norm der Zivilisation und tritt sie publizistisch breit. Zu derselben Zeit werden die Gebiete des „serbischen Ethnikums“ und des kroatischen Para-Staates „Herceg-Bosna“ in Ruhe gelassen, so daß die „ethnischen Säuberungen“ fortgesetzt und die dortigen faschistischen Regime gefestigt werden können. Jeder noch so harmlose Verstoß gegen die demokratischen Regeln wird im multiethnischen Bosnien als Diskriminierung der Nichtmuslime beklagt, während die Bosniaken jenseits ihres eingeschrumpften Landes völlig rechtlos sind, wenn sie überhaupt dort existieren können. Sie sind ja fast bis zur Gänze Opfer der Vertreibungen oder Ausrottungen geworden. Das Positive des Rechts in Bosnien wird meist übersehen. Unter Umständen wird es als selbstverständlich und nicht einer Erwähnung für würdig empfunden. So hat z.B. die Katholische Kirche in Sarajevo ein gut eingerichtetes Schulzentrum mit Grundschule und Gymnasium errichten dürfen; die Gründung ähnlicher Institute in Zenica und Tuzla steht unmittelbar bevor. Undenkbar wäre demgegenüber etwa die Errichtung eines ähnlichen Schulzentrums der Islamischen Gemeinschaft in West-Mostar oder in Banjaluka.

Die verstärkte Einhaltung der religiösen islamischen Vorschriften und die vermehrte Anwesenheit des Islam in Restbosnien wird als Fundamentalismus gedeutet. In der Tat haben die beiden Aggressionen, die serbische und die kroatische, die völlige Auslöschung der landeseigenen Identität geplant und sich danach verhalten. Der Widerstand war unausbleiblich. Er hat in

¹⁵ Fahrudin Djapo (Hg.), *Bauk fundamentalizma i strah od islamske države u BiH*, Waldbronn, 1995, 64 S.

¹⁶ Vgl. „Naša borba“ (Belgrad) vom 9.05.1996. (Eine Lesezuschrift aus Anlaß der verdeckenden Äußerungen des Belgrader katholischen Erzbischofs Perko, der sich dadurch den nationalistischen Serben anbieten wollte.) Siehe ferner: Hadžem Hajdarić, *Krinke i šminke (Masken und Schminken)*, in: „Ljilan“ vom 8.01.1997, S.4, und Mustafa Memić: *Bošnjaci-Muslimani Sandžaka i Crne Gore*, Sarajevo, 1996.

der Religion seine Stütze gefunden. Der national-religiöse Fundamentalismus (vraćanje iskonu) der Serben und der herzegowinischen Kroaten wird hingegen kaum beachtet.

Im Kampf um die nackte Existenz hat der Weltislam den Bosniern mit Hilfsaktionen, von denen einige fundamentalistisches Gedankengut mitbringen, zur Seite gestanden. Eine gewisse Beeinflussung war nicht zu vermeiden. Aber mit der Konsolidierung der Wirtschaft werden diese Spuren des Krieges nach und nach verschwinden. Sie sind in Bosnien fremd. Die Islamische Gemeinschaft ist sich dessen bewußt und wird nicht zögern, den liberalen Islam der Hanefiten wiederherzustellen.

Katrin Boeckh

Die Juden haben keine eigene Uhr, die schlägt,
Gott allein weiß, wie spät es bei ihnen ist,
wie spät nach sephardischer
und wie spät nach aschkenasischer Zeitrechnung.
Ivo Andrić Brief aus dem Jahr 1920

Zum Judentum in Südosteuropa

Im Unterschied zum Islam, zur Orthodoxie und zum Katholizismus auf dem Balkan handelt es sich beim Judentum in Südosteuropa¹ um eine Minderheit, die nur mehr in geringer Zahl vertreten ist. Annähernde Zahlen beziffern die vor dem derzeitigen Krieg im ehemaligen Jugoslawien lebenden Juden auf insgesamt 6000 (davon rund 1400 in Belgrad, 1300 in Zagreb und 1000 in Sarajevo), diejenigen in Rumänien auf rund 9000;² die bulgarischen Juden belaufen sich ebenfalls nur mehr auf rund 3400.³ Nicht nur die zahlenmäßige Erfassung der jüdischen Bevölkerung in Südosteuropa fällt schwer - oftmals hielt man es für angebrachter, bei Volkszählungen seine jüdische Identität nicht anzugeben -, auch die weiteren Bedingungen, die das jüdische Leben entscheidend beeinflussen, erleichtern die Darstellung des Themas nicht. So ist zu berücksichtigen, daß das Judentum sowohl eine Religions- wie eine Volkszugehörigkeit, seit der Gründung des Staates Israel 1948 auch eine Staatsangehörigkeit bezeichnet. Zudem handelt es sich keineswegs um eine homogene Gruppe, sondern man hat es mit verschiedenen Glaubensrichtungen und unterschiedlichen Traditionen zu tun. Dieser Umstand wird in eindrucksvoller Weise besonders auf dem Balkan deutlich, wo durch das Zusammentreffen von östlicher (osmanischer) und westlicher (habsburgischer) Hemisphäre auf relativ engem Raum jüdische Gemeinden der unterschiedlichsten Herkunft existier-

¹ Als Gesamtdarstellung zur jüdischen Geschichte ist u.a. zu nennen: Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart, Bde 1-10, Berlin, 1925-1929.

Allgemein zum Judentum in Südosteuropa: Juden und Antisemitismus im östlichen Europa. (Hg. von Mariana Hausleitner und Monika Katz), Berlin 1995; Daniel J. Elazar [u.a.], The Balkan Jewish Communities: Yugoslavia, Bulgaria, Greece and Turkey, New York. London, 1984; Zahlreiche Stichworte finden sich in: Encyclopaedia Judaica, Bde. 1-16, Jerusalem, 1971-1972; Heiko Haumann, Geschichte der Ostjuden, München 1990 streift nur kurz auf den Seiten 151-154 das südosteuropäische Judentum.

² Zahl für das Jahr 1992 bei: Mariana Hausleitner, Antisemitismus in Rumänien und seine Leugnung durch die rumänische Öffentlichkeit, in: Juden und Antisemitismus im östlichen Europa, S. 59-72, hier S. 59.

³ Zahl aus der bulgarischen Volkszählung des Jahres 1992.

ten. Das jüdische Leben in Südosteuropa ist daher keineswegs als einheitlich zu betrachten, sondern fand in vielfältigster Weise Ausdrucksmöglichkeiten, was schon aus diesem Grund eine genauere und vergleichende Untersuchung sehr reizvoll macht.

Zu diesen „inneren“ Gesichtspunkten kommen noch weitere Fragestellungen, durch die man die Situation der Juden in der Gegenwart nach außen hin charakterisieren kann: ihre Einbindung in die Umwelt, der Grad der Assimilierung, dann ihr Zusammenwirken mit der Umgebung und der Einfluß der Umgebung auf sie, und bei alledem ist noch die spezielle Situation der Juden zu berücksichtigen, die sich nach dem Holocaust ergab und die Befürchtung vor der Wiederkehr dieser Schrecken mit sich bringt. In der derzeitigen Umbruchsituation, nach dem Zerfall der kommunistischen Systeme in Ost- und Südosteuropa, gewinnt gerade dieser Aspekt eine neue Brisanz für die Juden.

Aus diesen genannten Gesichtspunkten können in der folgenden Darstellung, die einen gerafften Überblick über Geschichte und Gegenwart des Judentums auf dem Balkan geben will, nur einige miteinbezogen werden. Vieles kann nur am Rande berührt bzw. muß ganz außer Acht gelassen werden. Die Bedeutung mancher wichtiger Gemeinden kommt ebensowenig zur Sprache wie religiöse Bezüge des Judentums. Eine Gliederung der Thematik ergibt sich insofern, als die jüdische Kultur traditionsgemäß eine Stadtkultur ist, da historisch die Arbeitsmöglichkeiten für Juden vor allem in Städten angesiedelt waren - eher unüblich war die Landwirtschaft. In der Darstellung der historischen Entwicklung sollen daher einige Städte auf dem Balkan bzw. die dortigen jüdischen Gemeinden vorgestellt werden, wobei jedoch nur wenige exemplarisch herausgegriffen werden können.

1. Geschichtliche Entwicklung

Die jüdische Besiedlung des Balkans ist älter als die slavische. Sie geht bis in die römische Zeit zurück, in der bereits wichtige jüdische Gemeinden gegründet wurden, so zum Beispiel an der dalmatinischen Küste (Dubrovnik, Salona/Solin bei Split). Die Gemeinden dieser sogenannten Romanioten wurde später überlagert durch zuziehende Juden, die dann das jüdische Leben wesentlich prägten. Es handelt sich dabei einmal um die Aschkenasim im Bereich der Habsburger Monarchie sowie um die spanischen Juden (Sephardim), die in größerer Zahl nach der Beendigung der Reconquista und der Vertreibung aus Spanien und Portugal 1492 bzw. 1496 ins Osmanische Reich kamen.⁴ Sicherlich war für sie dabei von Bedeutung, daß sie hier wieder unter islamische Herrschaft kamen, unter der

⁴ Erst 1968 wurde das Vertreibungsdekret von 1492 in Spanien offiziell aufgehoben.

sie sich bisher auf der iberischen Halbinsel uneingeschränkt hatten entfalten können.

Die Osmanen nahmen die Sephardim gerne auf, da sie sie wegen ihrer wirtschaftlichen Fähigkeiten schätzten.⁵ Mit der Ausbreitung der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan kamen die sephardischen Juden nach Südosteuropa, gründeten Gemeinden und beeinflussten das Handels- und Geschäftsleben nachdrücklich. Die Osmanen, die mit Ausnahmen (in Bosnien, Albanien und Bulgarien) an einer breit angelegten Islamisierung der Nicht-Muslime (*raya*) nicht interessiert waren (denn dies hätte bedeutet, daß sie von der Kopfsteuer befreit worden wären), beließen den Juden ihre Glaubenszugehörigkeit. Sie erhielten innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft (*millet*), die der christlichen *millet* gleichberechtigt war, religiöse und weitgehend administrative Autonomie. So konnten die Juden ihrem Ritus und ihren Geschäften ungehindert nachgehen, Synagogen und Schulen unterhalten, sogar in den Staats- und ab der Tanzimat- (Reform-)periode im 19. Jahrhundert in den Armeedienst eintreten. Im osmanischen Bereich kam es zu keinen Ghetto-Bildungen; die Juden lebten in den Städten - wie die Angehörigen anderer Völker auch - in eigenen Stadtvierteln (*mahala*). Bestimmten Einschränkungen waren die Juden wie die Christen bzw. alle Nicht-Muslime unterworfen: Sie waren auf das Wohlwollen der lokalen osmanischen Machthaber angewiesen, besaßen keine politische Vertretung, hatten bestimmte Kleider- und Verhaltensvorschriften zu beachten und mußten die erwähnte Kopfsteuer entrichten.

Einige Charakteristika der Sephardim hielten sich unverändert über die Jahrhunderte hinweg. An erster Stelle ist die Sprache zu nennen, denn die Sephardim bewahrten bis ins 20. Jahrhundert hinein das Idiom, das sie aus Spanien mitgebracht hatten - das sogenannte Spaniolische. Als „Ladino“ wird die entsprechend in der Synagoge verwendete starre Sprache des Ritus bezeichnet, entstanden durch die Übersetzung hebräischer Texte. Ferner wurden die sephardischen Riten und der Habitus ohne Veränderungen beibehalten. Dementsprechend neigten die Sephardim nicht dazu, sich an die Umgebung zu assimilieren, sondern waren vielmehr stolz darauf, die alten Traditionen zu erhalten. Eine Ausnahme war jedoch der Versuch, sich durch die Kleidung an die islamische Umgebung anzupassen. Dies wurde den Juden aber bald untersagt.

Während die Sephardim auf dem Balkan im ehemals osmanischen Gebiet konzentriert waren, lebten im Gebiet der Habsburger-Monarchie die Aschkenasim, Juden deutscher Herkunft, die im Mittelalter aus Deutschland vertrieben worden waren und sich dann vor allem in Osteuropa angesiedelt

⁵ Zum Verhältnis zwischen dem Osmanischen Reich und den Juden vgl. u.a.: Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton/ N.J. 1992; Aron Rodrigue, *Ottoman and Turkish Jewry. Community and Leadership*, Bloomington/ Ind., 1992.

hatten. Auch sie besaßen ihre eigene Sprache, das Jiddische, eine Mischung aus hochmittelalterlichem Deutsch mit hebräischen und slavischen Elementen. Bei ihrer Ansiedlung in Südosteuropa brachten sie auch die Sprachen ihrer früheren Umgebung mit, so das Deutsche und sekundär das Ungarische. Im Gegensatz zu den Sephardim zeichnete sie eine Tendenz zur Assimilierung an die Umwelt aus und - wohl auch durch die permanente Auseinandersetzung mit der christlichen Umgebung - eine größere innere Bewegung, die sich oftmals in der Auseinandersetzung von Glaubensansichten äußerte. In aschkenasischen Gemeinden kam es daher nicht selten zu Abspaltungen traditionell eingestellter, orthodoxer, Juden von den reformorientierten, neologen, Juden. Manchmal bestanden an einem Ort gleichzeitig eine orthodoxe und eine neologe aschkenasische Gemeinde; dazu kam möglicherweise noch eine sephardische Gemeinde, denn Aschkenasim und Sephardim vermischten sich selbst dort, wo sie nebeneinander in einer Stadt bestanden, kaum miteinander.

In der Donaumonarchie fanden sich schwerpunktmäßig jüdische Gemeinden in Böhmen und Galizien, daneben bestanden Gemeinden in Mähren, der Bukovina, Dalmatien und weiter im österreichischen Gebiet. Die Politik der Habsburger war lange Zeit repressiv gegenüber der jüdischen Bevölkerung.⁶ Im Zuge der Gegenreformation wurde ihnen verboten, sich in den Städten niederzulassen bzw. dort zu wohnen. Auf dem Gebiet der Wirtschaft wurden sie auf den Handel und Geldgeschäfte beschränkt. Einige Erleichterungen brachten die Toleranzpatente Kaiser JOSEPHS II. (1780-90), dessen Ziel darin bestand, die Juden zur Assimilierung zu veranlassen. Die 1783 für Ungarn erlassene „Systematica gentis Judaicae regulatio“ erlaubte den Juden das Wohnrecht in Städten und die Ausübung akademischer Berufe, jedoch war die unter MARIA THERESIA erhobene „Toleranztaxe“ noch immer (bis 1846) gültig. Erst 1867 erhielten die Juden die bürgerliche Gleichberechtigung, als Individuen waren sie damit emanzipiert. 1895 wurde die „mosaische Religion“ durch die ungarische Gesetzgebung rezipiert; als „Volksstamm“ wurden die Juden allerdings bis 1918 nicht gesetzlich anerkannt. In Kroatien waren sie schon 1873 durch ein Gesetz des Landtages den anderen Konfessionsangehörigen hinsichtlich ihrer Religionsausübung sowie der politischen und bürgerlichen Rechte gleichgestellt worden, in Bosnien wurde die jüdische Konfession 1910 als Religionsgemeinschaft anerkannt.

⁶ Zum Judentum in der Donau-Monarchie vgl. Wolf Dieter Bihl, Die Juden, in: Die Habsburgermonarchie 1548-1918, Bd. III/2: Die Völker des Reiches, Wien, 1980, S.880-948; Juden im Grenzraum. Geschichte, Kultur und Lebenswelt der Juden im burgenländisch-westungarischen Raum und in den angrenzenden Regionen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Eisenstadt, 1993.

1.1. Sephardische Gemeinden

Die größte jüdische Gemeinde Südosteuropas war bis ins 20. Jahrhundert hinein Thessaloniki, das „Jerusalem des Balkans“. Hier existierte bereits in römischer Zeit eine jüdische Gemeinde, vor der schon der Apostel PAULUS predigte. Im Jahr 1376 kamen ungarische Juden hinzu, einige Jahre später (1470) siedelten sich Juden aus Bayern an und gründeten eine aschkenasische Gemeinde, die sich aber nie an die sephardische Gemeinde anpaßte. Der größte Schub kam mit der Vertreibung aus Spanien und Portugal, so daß im 16. Jahrhundert bereits 20.000 Juden in Saloniki wohnten. Anziehend an der Stadt war insbesondere der Hafen und die dadurch vorhandenen internationalen Handelsverbindungen. Ein großer Vorteil für die Juden lag darin, daß sie Verbindungen zu den Glaubensgenossen in ihren Herkunftsländern (also nach Frankreich, Flandern, Ägypten und in die italienischen Hafenstädte - vor allem nach Venedig) hielten. Dies sicherte ihnen einen relativ großen Vorteil im internationalen Handelswettbewerb. Darüber hinaus waren die Juden von Saloniki aber nicht nur im Kommerz tätig, sondern auch im Handwerk sowie als Arbeiter, z.B. als Lastenschlepper im Hafen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestand etwa die Hälfte der Stadtbevölkerung aus Juden (rund 70.000), daneben lebten hier Muslime, Griechen, Bulgaren und Slaven. 1912 unterhielten die 30 *Kehilot* (Glaubensgemeinden) insgesamt 60 *Chederim* (Grundschulen) sowie 14 *Jeschiwot* (religiöse Hochschulen). Schwierig wurde es für viele Juden, als Makedonien nach den Balkankriegen 1912/13 zwischen Serbien, Griechenland und Bulgarien aufgeteilt wurde und Saloniki an Griechenland kam.⁷ Nun waren die alte Handelswege nicht mehr benutzbar, da kein grenzenloser Handel wie unter den Osmanen mehr möglich war, Saloniki verlor als Transithafen zugunsten des Piräus an Bedeutung und die unter den Osmanen in vielerlei Hinsicht vorherrschende Toleranz wurde ersetzt durch die Nationalpolitik der jetzt herrschenden Staaten. Die einsetzende Auswanderungsbewegung führte dazu, daß Saloniki seinen jüdischen Charakter langsam verlor. Dazu trug auch der Brand im Jahr 1917 bei, der die halbe Stadt zerstörte, sowie nach der kleinasiatischen Katastrophe und dem Frieden von Sèvres 1923 die Ansiedlung von Tausenden von griechischen Flüchtlingen aus Kleinasien.

Der letzte Schlag zur Dezimierung der jüdischen Bevölkerung kam von der deutschen Besatzung im 2. Weltkrieg. Die große Mehrheit überlebte die

⁷ Die Folgen der griechischen Besetzung Thessalonikis auf das dort ansässige Judentum bei Katrin Boeckh, *Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan*, München, 1996, S. 356-363.

Deportationen nicht. 1946 lebten nur mehr rund 2000 Juden in Saloniki, in den siebziger Jahren war ihre Anzahl auf 1500 gesunken.

Günstig waren auch die Bedingungen für die jüdische Bevölkerung in Bosnien, wo die Juden - neben den Muslimen, den orthodoxen Serben und den katholischen Kroaten - bis heute ein tragendes Element der multireligiösen und -ethnischen Landschaft stellen.⁸ Hier war im Mittelalter nur eine sehr geringe jüdische Ansiedlung vorhanden; nachdem Bosnien im 15. Jahrhundert jedoch unter osmanische Herrschaft fiel, zogen Sephardim in größeren Schüben zu und begründeten das jüdische Leben in Mostar, Travnik, Banja Luka sowie vor allem in Sarajevo. In dieser Stadt zogen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts jüdische Siedler ein und gründeten eine jüdische Gemeinde. Ein jüdisches Viertel, Velika avlija, das im 16. Jahrhundert angelegt worden war, brannte im 19. Jahrhundert nieder, wurde dann aber nicht wieder aufgebaut. Es heißt, die bosnischen Vezire seien mit zwei Ausnahmen im 19. Jahrhundert den Juden gut gesonnen gewesen. Sie konnten ihren Beschäftigungen im Handel und Fernhandel (mit Venedig, Ancona und osmanischen Städten), aber auch als Handwerker, Ärzte und Apotheker ungehindert nachgehen.⁹ Nach der Annexion Bosnien-Hercegovinas durch die Donaumonarchie in Folge des Berliner Kongresses 1878 gibt es ebenfalls keine Hinweise auf eine Zurückdrängung ihrer Rechte, jedoch änderten sich die Verhältnisse insoweit, als sich nun auch Aschkenasim in Bosnien niederließen, so daß neben der sephardischen auch eine aschkenasische Gemeinde entstand. Vor dem Zweiten Weltkrieg wurden insgesamt 7045 Sephardim und 1060 Aschkenasim in Sarajevo verzeichnet.

Über die Besiedlung der traditionsreichen jüdischen Gemeinde in Belgrad geben Dokumente aus dem 10. Jahrhundert Aufschluß. Aus Ungarn eingewanderte Aschkenasim wurden überlagert durch Sephardim, die nach der osmanischen Eroberung Belgrads 1521 die Mehrheit der jüdischen Bewohner stellten. Auch hier kam es zu keiner Vermischung der beiden Gruppen. Nachdem Serbien vom Osmanischen Reich der Autonomie-Status unter Fürst MILOŠ OBRENOVIĆ (1815-1839) zugesprochen worden war, erhielten die Juden die bürgerlichen Rechte sowie die Arbeits- und Siedlungs-

⁸ Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden in Jugoslawien vgl. u.a. Harriet Pass Freidenreich, *The Jews of Yugoslavia. A Quest for Community*, Philadelphia, 1979; *Jews in Yugoslavia*, Zagreb, 1989; Maren Frejdenberg, *Evrei na Balkanach. Na ischode srednevekov'ja*, Moskva. Ierusalim, 1996, stellt ebenfalls vor allem die Traditionen und die Entwicklungen der jüdischen Gemeinden in Jugoslawien zusammen.

⁹ Die Darstellung von Moritz Levy, *Die Sephardim in Bosnien. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden auf der Balkanhalbinsel*, Sarajevo, 1996, erschien nun als Reprint (Klagenfurt, 1996). Weitere Untersuchungen zum bosnischen Judentum: Krinka Vidaković-Petrov, *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu: XVI-XX vek. 2., dop. Izd.*, Sarajevo, 1990; Avram Pinto, *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine*, Sarajevo, 1987.

erlaubnis in ganz Serbien. Dabei war ihnen sicherlich zugute gekommen, daß sie MILOŠ während des serbischen Aufstandes gegen die Türken 1815 mit Waffen unterstützt hatten. Sein Sohn und Nachfolger MIHAJLO widerrief zwar die Bürgerrechte, sie wurden aber vom Berliner Kongreß 1878 wieder erzwungen. 1940 wohnten insgesamt 1800 Aschkenasim und 8500 Sephardim in Belgrad, die Verfolgungen im Zweiten Weltkrieg überlebten nur rund 1000 von ihnen.

Eine vorwiegend sephardische Gemeinde in Bulgarien bestand - neben Vidin, Plovdiv, Ruse und Varna - auch in Sofia. Die Ursprünge dieser Gemeinde gingen auf die Siedler aus römischer Zeit (Romanioten) und auf aschkenasische Juden zurück. Letztere stammten vor allem aus Ungarn, wo sie 1376 vertrieben worden waren, dazu kamen aus Bayern im Jahr 1470 vertriebene Juden. Nach der Flucht aus Spanien prägten die Sephardim das jüdische Leben in Sofia, zudem spielten sie eine große Rolle im Handel, da die Stadt ein Transitzentrum für den Warenverkehr nach Thessaloniki, Bukarest, Belgrad und andere Städte bildete. Diese relativ günstigen Bedingungen führten zum Anwachsen der jüdischen Bevölkerung. Vor dem Zweiten Weltkrieg betrug die Zahl der Juden in Sofia 25000. Die im Mai 1943 angeordnete Massenvertreibung aus Sofia wurde nicht mehr ausgeführt. Bis 1949 wanderte ein Großteil der bulgarischen Juden nach Israel aus.

1.2. Aschkenasische Gemeinden

Am Beispiel der jüdischen Gemeinde von Zagreb lassen sich viele einzelne Entwicklungen, die die Aschkenasim im 19. und 20. Jahrhundert durchlebten, darstellen. Zudem ist Zagreb deshalb bedeutsam, weil die dortige Gemeinde mit 12000 Juden in der Zwischenkriegszeit die größte jüdische Gemeinde des Königreiches Jugoslawien vor dem Zweiten Weltkrieg bildete.

Historisch belegen Urkunden erst für das 14. und 15. Jahrhundert - Kroatien war in dieser Zeit Teil des ungarischen Königreiches - die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft in Kaptol und Gradec (diese Stadtteile wurden 1850 zur Stadt Zagreb zusammengefaßt). 1526 übernahm das Haus Habsburg den ungarischen Königsthron und damit die Herrschaft über Kroatien. Für die jüdische Bevölkerung bedeutete dies die Vertreibung und das Verbot, sich in Städten niederzulassen. Infolge der Toleranzpatente Kaiser JOSEPHS II. wurde der freie Wohnsitz in Städten wieder möglich, so daß sich ab dem 18. Jahrhundert aus dem Burgenland, Böhmen und Mähren zuziehende Juden in Zagreb niederließen. Allmählich schwanden die politischen Einschränkungen. 1873 erkannte das kroatische Parlament die bürgerliche Gleichberechtigung und das Recht auf freie Religionsausübung für Juden an. Die Juden der Stadt trugen einen großen Anteil an der

Industrialisierung in Kroatien bei, viele Betriebsgründungen sind jüdischen Unternehmern zu verdanken.

1806 taten sich die in Kaptol und Gradec wohnenden 16 jüdischen Familien zusammen und riefen die erste offizielle jüdische Gemeinde Kroatiens ins Leben. Im Gemeindeleben ist auffällig, daß mehrere Gemeinden nebeneinander existierten.¹⁰ Der Hauptteil der Juden in Zagreb orientierte sich am Reformjudentum, was am modernen Ritus einerseits, aber auch an der Gestaltung der 1867 fertiggestellten Synagoge erkennbar ist.¹¹ Hier postierte man den Thoraschrein (*bima*) an der Ostseite des Gebäudes (nicht mehr traditionell in der Mitte), die Galerie für die die Synagoge besuchenden Jüdinnen war an allen Wandseiten, nicht mehr nur hinten, angebracht und es war außerdem eine Orgel installiert worden. Insbesondere letzterer Umstand veranlaßte orthodoxe Juden, sich aus Protest von der Gemeinde institutionell zu trennen und eine eigene, orthodoxe Gemeinde ins Leben zu rufen. 1873 wurden sie schließlich in Zusammenhang mit der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden in Kroatien als „Betgenossenschaft des alten Ritus“ anerkannt. Nach dem Zusammenschluß des „Königreiches der Serben, Kroaten und Slovenen“ 1919 wurde eine weitere Gemeinde, eine sephardische, gegründet, die aus zugezogenen Juden aus Bosnien und Serbien bestand.

Ende des 19. Jahrhunderts fand die zionistische Bewegung überall in Europa eine verstärkte Anhängerschaft. Der Zionismus, eine politische und soziale Bewegung mit dem Ziel der Errichtung eines jüdischen Staates in Palästina, sollte die Emanzipation der Juden fördern. Er war auch als Reaktion auf den allgemein steigenden Antisemitismus entstanden. Zentrum des jugoslawischen Zionismus wurde Zagreb, die entscheidenden Einflüsse dafür kamen aus Wien. Hier waren Studenten um die Jahrhundertwende mit dem zionistischen Gedanken in Berührung gekommen und hatten ihn weiter nach Zagreb getragen. Während nun in Zagreb eine Vielzahl von Vereinigungen und Ämtern ihre Aktivitäten entfalteten, blieb der praktische Erfolg der zionistischen Arbeit relativ schwach, da sich in der Zwischenkriegszeit nur eine geringe Zahl von Juden zur Emigration aus Jugoslawien nach Palästina entschloß. Gerade aber auch die zionistischen Verbindungen sowie die vielen anderen gesellschaftlichen und sozialen Organisationen in Zagreb¹² waren äußerst hilfreich bei der Versorgung der vielen aus deutschsprachigen Gebieten nach Jugoslawien strömenden jüdischen Flüchtlinge in der unmittelbaren Vorkriegszeit. Die wichtigste Anlaufstelle

¹⁰ Über die Zagreber Gemeinde im allgemeinen vgl.: K. Völkl, Die jüdische Kultusgemeinde in Zagreb bis 1941, in: *Juden im Grenzraum*, S.159-195.

¹¹ Die Synagoge von Zagreb in der Praška ulica wurde 1941 von der Ustaša zerstört.

¹² K. Völkl, Die jüdische Gemeinde von Zagreb - Sozialarbeit und gesellschaftliche Einrichtungen in der Zwischenkriegszeit, in: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, 9 (1993) S.105-154.

in Jugoslawien, das keine Zuzugsbeschränkungen erlassen hatte, war für die Emigranten die jüdische Gemeinde in Zagreb, die landesweit die Unterbringung und den Weitertransport regelte.

In die Donaufürstentümer wanderten Juden im 18. und 19. Jahrhundert vor allem aus Bessarabien und der Bukovina ein.¹³ So weitete sich in der Moldau, während dies in Südosteuropa sonst nicht der Fall war, die Wohn- und Lebensform der Ostjuden, das *städtel*, aus. Als Umgangssprache wurde das Jiddische gepflegt. Während in der Walachei insgesamt ein geringerer jüdischer Zuzug zu verzeichnen war, bildete Bukarest eine Ausnahme. Die Arbeitsfelder für Juden waren Handel und Gewerbe, aber auch Gelegenheitsarbeiten sowie die Tätigkeit als Zwischenpächter (*arendaşi*), die landwirtschaftliche Güter pachteten, um sie an Kleinbauern weiterzupachten. Gerade die dominierende Position in diesen Bereichen machte die Juden in Rumänien zur Zielscheibe heftiger Anfeindungen, so daß ihre Verbreitungsmöglichkeiten auch durch staatliche Maßnahmen eingeengt werden sollten. Als unter dem Druck des Auslandes 1868 der Finanz- und Innenminister Ion Brătianu zurücktreten mußte, weil er Ausschreitungen gegen Juden in der Moldau hingenommen und versucht hatte, Juden als „Landstreicher“ auszuweisen, schuf dies erst recht Stimmung gegen die Juden. Eine Möglichkeit, Juden in ihren Entfaltungsmöglichkeiten in Rumänien zu behindern, bestand auch darin, daß ihre Einbürgerung verhindert wurde. Abhilfe wurde zwar 1878 - nach dem Berliner Vertrag - von den Großmächten verlangt, diese wurde aber damals genauso wenig umgesetzt wie nach dem Minderheitenschutzvertrag, der Rumänien 1919 auferlegt worden war. Erst 1924 wurde ein Gesetz zur Einbürgerung der Juden verabschiedet, aber noch immer an Bedingungen geknüpft. Zahlenmäßig war die jüdische Bevölkerung nicht nur quantitativ - mit 757 000 Juden während der Zwischenkriegszeit - , sondern auch im Verhältnis zu anderen Minderheiten beträchtlich: Mit 4,2% an der rumänischen Gesamtbevölkerung bildete sie nach den Magyaren die zweitstärkste Minderheit im Land.

Insgesamt dürfte an den vorgestellten Gemeinden deutlich geworden sein, in welchem hohem Maße die wirtschaftliche und politische Lage der Juden von ihrer staatlichen Umgebung abhängt. Relativ günstige Möglichkeiten zur wirtschaftlichen und religiösen Entfaltung bestanden im Osmanischen Reich, während sich nach dem Ende von dessen Herrschaft die Konditionen unter den sich etablierenden Nationalstaaten auf dem Balkan verschlechterten. So versuchte Rumänien Ende des 19. Jahrhunderts mit staatlichen Maßnahmen, Juden vor allem in ihren beruflichen Tätigkeiten einzuschrän-

¹³Zum rumänischen Judentum vgl. Ekkehard Völkl, Rumänien. Vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Regensburg, 1995, S.244-253; Beate Welter, Die Judenpolitik der rumänischen Regierung 1866 bis 1888, Frankfurt am Main [u.a.], 1989; Hildrum Glass, Zerbrochene Nachbarschaft. Das deutsch-jüdische Verhältnis in Rumänien (1918-1938), München, 1996.

ken. Hingegen bestanden im Königreich Jugoslawien schon deshalb bessere Bedingungen, weil die Zahl der hier lebenden Juden vergleichsweise gering war und zudem eine große Zahl an Völkern und Minderheiten überhaupt im Land lebte.

Während allgemein die Geschichte der Juden auf dem Balkan bis zum Zweiten Weltkrieg relativ wenig erforscht ist, gibt es übergreifende Darstellungen der systematischen Vernichtung des Judentums während des Holocaust, in die auch die Ereignisse in Südosteuropa einbezogen sind.¹⁴ Bedauerndswert ist jedoch, daß in den südosteuropäischen Staaten selbst noch ein erheblicher Klärungsbedarf darüber besteht und daß sich manche Mythen, die in bezug auf die eigene Rolle und auf die Kollaboration mit den zuständigen deutschen Stellen hin entstanden sind, hartnäckig halten. So kann sich Bulgarien nicht als „Land ohne Antisemitismus“ bezeichnen mit der Begründung, die bulgarischen Juden seien den Deutschen nicht ausgeliefert worden, während die in den von Bulgarien während des Zweiten Weltkrieges annektierten Gebieten Makedonien und Thrakien lebenden Juden zur Deportation übergeben worden sind. Auch in Rumänien wird der während des Zweiten Weltkrieges im Gebiet zwischen Dneestr und Bug (Transnistrien) verübte und bisher tabuisierte „schweigende Holocaust“ erst langsam ein allgemein diskutiertes Thema.¹⁵

Nach der Katastrophe des Holocaust, der einen unglaublichen Menschenverlust mit sich brachte, von dem sich das jüdische Leben auf dem Balkan nie mehr erholen konnte, wanderte ein großer Teil der überlebenden Juden nach Israel aus. Während der kommunistischen Zeit wurde das Judentum wie die übrigen Religionen einer Säkularisierung unterzogen, so daß das religiöse Leben der völligen Eigeninitiative der Gläubigen überlassen wurde. Andererseits wurden die Juden aber - anders als die übrigen Minderheiten - politisch einer besonderen Vorzugsbehandlung für würdig befunden, so in Bulgarien, wo die Juden zur Vorzeigminderheit avancierten.¹⁶ In Tito-Jugoslawien unterstützte die jüdische Gemeinde - jedenfalls nach außen hin - den staatlichen Kurs,¹⁷ wobei hier ihre Beteiligung am Partisanenkampf gegen die deutsche Besatzung eine besondere Auszeichnung fand. Nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa spielte der

¹⁴ Vgl. Wolfgang Benz (Hg.), *Dimension des Völkermords. Die Zahl der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus*, München, 1991.

¹⁵ Julius S. Fischer, *Transnistria. The Forgotten Cemetery*, South Brunswick, 1969; I.C. Butnaru, *The Silent Holocaust. Romania and its Jews*, New York, 1992.

¹⁶ Stefan Troebst, *Antisemitismus im „Land ohne Antisemitismus“: Staat, Titulierung und jüdische Minderheit in Bulgarien 1878-1993*, in: *Juden und Antisemitismus im östlichen Europa*, S. 109-125, hier S. 122.

¹⁷ Harriet Pass Freidenreich, *The Jewish Community of Yugoslavia*, in: Elazar [u.a.], *The Balkan Jewish Communities*, S. 12-58, hier S. 21.

Pragmatismus für die Verbesserung bzw. Herstellung der außenpolitischen Beziehungen der Länder Südosteuropas zum Staat Israel eine Rolle.¹⁸

2. Antisemitismus und aktuelle Situation der Juden

Antisemitismus bzw. Judenfeindlichkeit gehört allgemein in das Feld der Xenophobie.¹⁹ Man versteht darunter Äußerungen aller Art, die sich gegen Juden aufgrund ihrer Religions- und Volkszugehörigkeit wenden. Für Antisemitismus gibt es die verschiedensten Gründe: wirtschaftliche, soziale, religiöse, Dummheit und nationalistische Selbstüberschätzung oder eine Kombination dieser Motive, auch verbunden mit dem Bewußtsein, daß man sich über antisemitische Aktionen wie Grabschändungen das ungeteilte Interesse der öffentlichen Aufmerksamkeit sichern kann. Die These, daß nach dem Ende der kommunistischen Systeme in Ost- und Südosteuropa nun verstärkt wieder eine antijüdische Strömung auftritt, ist theoretisch leicht nachvollziehbar, da sich mancherorts das Klima derart verändert hat, daß die Bedingungen für Antisemitismus günstig stehen: die soziale Situation ist allgemein schwierig, ein ideologisches Vakuum wird mit einem steigendem Nationalismus und feindlichen Äußerungen gegen Anders-Nationale (oder vermeintlich Anders-Nationale) gefüllt. Dennoch ist davon auszugehen, daß es Antisemitismus zu allen Zeiten, also nicht erst ab der Wende Ende der achtziger Jahre, gegeben hat und gibt. Allerdings tauchte dieser unter der kommunistischen Herrschaft in Zeitungen und anderen Medien nicht auf, weil er nicht existieren durfte. Damit ist er für diese Zeit quellenmäßig schwer greifbar, wenn man von Zeugenberichten absieht - und vom staatlich durchgeführten Antisemitismus wie beispielsweise die Antizionismus-Kampagne in Rumänien in den fünfziger Jahren, die parallel zur Stalinschen „Kosmopoliten“-Verfolgung stattfand.²⁰ Mittlerweile ist in

¹⁸ Jacob Abadi, Israel and the Balkan States, in: Middle Eastern Studies 32 (October 1996) No. 4, S.296-320.

¹⁹ Aus der Fülle der Literatur zur Erscheinung des Antisemitismus sei genannt: Yehuda Bauer, A History of the Holocaust, New York [u.s.w.], 1982; Bernard Lewis, „Treibt sie ins Meer!“ Die Geschichte des Antisemitismus, Frankfurt/M., 1987; Herbert A. Strauss, Norbert Kampe (Hrsg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt. New York 1988; Der Umgang mit dem Holocaust. Europa - USA - Israel. Hrsg. von Rolf Steininger unter Mitarbeit von Ingrid Böhler. Wien, Köln, Weimar, 1994. Weitere Literatur s.v. Anti-Semitism, in: Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971 Bd.3, Sp.87-160.

²⁰ Antisemitische Erscheinungen in der kommunistischen Zeit erwähnt beispielsweise Michael Shafir, Anti-Semitism without Jews in Romania, in: Report on Eastern Europe (28. Juni 1991) S.20-32, hier S.24; vgl. auch Paul Lendvai, Antisemitismus ohne Juden. Entwicklungen und Tendenzen in Osteuropa, Wien, 1972 (dies in bezug auf Südosteuropa vor allem zu Rumänien und Ungarn).

Südosteuropa eine freie Berichterstattung über antisemitische Umtriebe möglich - allerdings ist auch der negative Effekt zu bemerken, nämlich daß Zeitungen selbst zum Ort antisemitischer Äußerungen werden. Antisemitismus wird demnach unter den jetzigen Verhältnissen offenkundiger als früher, dazu kommt aber noch, daß in einer aufgeheizten nationalistischen Atmosphäre der Druck auf Minderheiten - z.B. Juden - steigt. Die Situation der Juden ist also abhängig von den allgemeinen politischen Bedingungen des Landes, in dem sie leben. So ist ihre Lage von Staat zu Staat unterschiedlich, und es sind auch je nach Land verschiedene antisemitische Äußerungen und Ausprägungen bemerkbar.

Die jüdischen Gemeinden im ehemaligen Jugoslawien sind vom derzeit immer noch nicht beendeten Krieg unterschiedlich stark betroffen. Am unmittelbarsten leiden sicherlich die jüdischen Gemeinden in Bosnien und in der größten bosnischen Gemeinde, in Sarajevo. Der Grad der Zerstörung ist beträchtlich, nicht nur in baulicher Hinsicht, sondern auch, was die Mitglieder angeht. Während ihre Anzahl vor dem Krieg 1200 betrug, gab es 1994 nur mehr 400 Juden in der Stadt. Ein Teil war nach Kroatien geflohen, darunter auch der Präsident der Gemeinde, daneben gab es auch Auswanderer nach Israel, wo im Zuge des Balkankrieges insgesamt 1500 Juden aus dem ehemaligen Jugoslawien, vor allem aus Bosnien-Herzegowina, einwanderten.²¹ Jüngere Juden durften Sarajevo nicht verlassen, da sie für den Militärdienst zur Verfügung stehen mußten.²² Während der Kriegshandlungen wurden die Gebete weiter in Privaträumen abgehalten, in der Synagoge bestand die Gefahr von Artilleriebeschuß - 1992 erhielt eine Synagoge einen Granatentreffer.²³ Unter der allgemeinen Misere traten jedoch wieder traditionelle Einrichtungen in Erscheinung. So setzt sich die bereits 1892 gegründete jüdische Hilfsorganisation „Benevolencija“ verstärkt für die Unterstützung notleidender Menschen jeder Konfession, also nicht nur für Juden, ein. Sie unterhält unter anderem eine Erste-Hilfe-Klinik, Apotheken und eine Volksküche, vermittelt Wohnungen für Flüchtlinge und stellte Rettungskonvois zusammen.²⁴

Der Bedrohung ihrer Kulturgüter war die jüdische Bevölkerung in Bosnien genauso ausgesetzt wie die muslimische und die christlichen Religionsgemeinschaften.²⁵ Eine symbolhafte Bedeutung wird der Tatsache zuge-

²¹ Auskunft des Leiters des Archives „Ja. Eventov“ an der Jüdischen Universität Jerusalem, Cvi Loker, Anfang 1997.

²² Sarajevos Juden, in: Glaube in der 2. Welt 22 (1994) Nr. 5, S. 3.

²³ Greta Ferušić, Nach 50 Jahren wieder im KZ! Die jüdische Gemeinschaft und der Krieg in der Republik Bosnien-Herzegowina, in: Glaube in der 2. Welt 23 (1995) Nr. 10, S.30-31.

²⁴ Peter Koj, La Benevolencija, in: Tranvia. Revue der Iberischen Halbinsel, Heft 39 (Dezember 1995), S. 48-49.

²⁵ Mevlida Serdarević, Uništavanje spomenika kulture Jevreja danas, in: Sefarad. Zbornik radova, Sarajevo, 1992, S. 333-338.

messen, daß die berühmte Haggada von Sarajevo (eine Schrift, die einen Teil der Thora-Auslegung beinhaltet, erbauliche Literatur, im Gegensatz zur Halacha, dem Religionsgesetz) den Krieg über in Bosnien blieb und nicht zerstört wurde. Diese Haggada war um die Mitte des 14. Jahrhunderts von einer jüdischen Familie in Spanien in Auftrag gegeben worden und hatte mit der Vertreibung der Juden aus Spanien das Land verlassen. Ende des 19. Jahrhunderts war sie von einer verarmten jüdischen Familie an das Nationalmuseum in Sarajevo verkauft worden. Österreichische Experten hatten sie dann nach Wien gebracht und dort untersucht. Im Zweiten Weltkrieg konnte sie versteckt gehalten werden.²⁶ Bei Ausbruch des Krieges 1992 wurde sie in einem Tresor gerettet und verblieb während des ganzen Krieges in der Stadt. Als sie anläßlich des ökumenisch begangenen Passah-Festes 1995 vom Staatspräsidenten IZETBEGOVIĆ den verbliebenen Juden der Stadt zurückgegeben wurde, bat er sie darum, das Land nicht zu verlassen, damit die in Bosnien seit Jahrhunderten verankerte tolerante Gesellschaft von Religionen und Völkern bestehen bleiben könne.²⁷ In Sarajevo wurde so ein jüdischer Kultgegenstand zum Symbol für das Überleben überhaupt.

Anders ist die Situation in Serbien, wo keine Kriegshandlungen stattfanden, sowie in Kroatien, das regional von militärischen Handlungen betroffen war. In Serbien sind im Zuge des derzeitigen Krieges einige hundert Juden ausgewandert (exakte Zahlen gibt es nicht, die Angaben schwanken zwischen 200 und 1800). Wie der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Belgrad BRANE POPOVIĆ in der Belgrader Presse erklärte, könne man von keinem „organisierten Antisemitismus“ in der Bundesrepublik Jugoslawien sprechen.²⁸ Er beklagte allerdings, daß in Buchhandlungen Publikationen mit antisemitischem Inhalt verkauft würden und daß in den Medien zuweilen antisemitische Aussagen verbreitet würden. Im Zuge des von Belgrad begonnenen Krieges im ehemaligen Jugoslawien kam es ebenfalls zu einigen antijüdischen Bezugnahmen. So wurde die Forderung einiger führender Intellektueller in den USA, der Krieg in Bosnien solle auch mit begrenzter Anwendung von Gewalt gestoppt werden, in Serbien interpretiert als „Forderung nach einem Angriff auf Belgrad“, der von jüdischen Kreisen getragen würde. Die Juden seien somit die Organisatoren der weltweiten antiserbischen Kampagne.²⁹ Der serbische Korrespondent von

²⁶ Kemal Bakaršić, Gdje se nalazila Sarajevska Haggada u toku Drugog Svjetskog Rata, ebenda, S. 285-303.

²⁷ Ökumenisches Passah-Fest, in: Glaube in der 2. Welt (1995) Nr. 7/8, S.3.

²⁸ H.G. [Horst Günther], Eine schwindende Gemeinde. Zur Lage der Juden im heutigen Jugoslawien, in: Osteuropa-Archiv (1995) A 544-A 546.

²⁹ Filip David, Antisemitismus in Serbien, in: Europäische Rundschau (1994) H.4, S.87-89; Ders., Eine Frage von Leben und Tod. Antisemitismus in Serbien, in: Schreibheft. Zeitschrift für Literatur, Nr. 46 (1995) S. 112-113.

„Tanjug“ in Moskau meldete, daß „die jüdische Lobby im russischen Außenministerium den Kroaten und Slovenen bei der diplomatischen Anerkennung ihrer Länder durch Rußland geholfen“ habe.³⁰ Ferner sind Ansätze zu einem religiös motivierten Antisemitismus festzustellen, da sich in von der serbischen orthodoxen Kirche finanzierten Flugblättern neben Verbalangriffen auf die katholische Kirche auch antijüdische Passagen fanden.³¹

Ferner wird das für die Juden traumatische Ereignis des Holocaust im Verhältnis zu Kroatien gezielt mißbraucht. Dabei werden die Zahlen der ermordeten Juden ständig manipuliert und in die Höhe geschraubt. Das damit verfolgte Ziel besteht darin, zu belegen, daß die Kroaten von sich aus ein „genozidierendes Volk“ seien und nun - nach den Juden - im Sinn hätten, das serbische Volk auszurotten.³² So werden auch die Opferzahlen der im Konzentrationslager von Jasenovac umgebrachten Ustaša-Gegner (dazu zählten Serben, Juden, aber auch regimefeindliche Kroaten) auf über eine Million beziffert, bei einer realistischen Einschätzung von 60-80000.

In Kroatien selbst gehörten die Juden zu den ersten Opfern der Auseinandersetzung zwischen Serben und Kroaten, da im August 1991 ein Bombenanschlag auf die jüdische Gemeinde in Zagreb und auf jüdische Gräber auf dem Friedhof Mirogoj verübt wurde. Wie sich später herausstellte, waren die Drahtzieher Angehörige der Jugoslawischen Volksarmee, die die Attentate zur Provokation unternommen hatten. Es sollte bewußt ein Keil in das zwischen Kroaten und kroatischen Juden bestehende Einvernehmen getrieben und die kroatische Gesellschaft als antisemitisch diskreditiert werden. Antijudaismus wurde hier zum Mittel, einen politischen Konflikt zwischen nicht-jüdischen Völkern anzuheizen. Während diese antisemitische Aktion nicht eigentlich darauf abzielte, die Juden in Kroatien zu schädigen - letztlich tat sie dies freilich - , scheinen Äußerungen des Staatspräsidenten TUDJMAN eindeutiger bewertbar zu sein. Er hatte 1990 - anlässlich der ersten freien Wahlen in Kroatien 1990 - bei nicht mehr zu klärender Gelegenheit geäußert, er sei froh, daß er weder mit einer Serbin noch einer Jüdin verheiratet sei. 1992 betonte er in einem Interview mit *Le Figaro*, diese Aussage sei aus dem Zusammenhang gerissen worden, er habe weiterhin jüdische Freunde; dennoch wird das Zitat immer wieder als Beleg für die antisemitische Grundeinstellung TUDJMANs und schlimmer noch, der Kroaten insgesamt herangezogen. Während man sicherlich darüber erstaunt sein kann, wie ein solcher Satz, wenn er überhaupt gefallen war, zustande-

³⁰ Leon Volovyč, *Antysemitizm u postkomunističnij Schidnij Jevropi: marginal'ne čy central'ne pytannja?*, in: *Chadašot Novosti* Nr. 7 (59) (August 1996), S. 5.

³¹ Anne Herbst, *Geistliche Minen gegen Andersgläubige. Hetzbrochüren der Serbisch-Orthodoxen Kirche*, in: *Glaube in der 2. Welt* 23 (1995) Nr.10. S.26-27.

³² Von kroatischer Seite wird dies freilich abgelehnt: Tomislav Vuković, Edo Bojović, *Pregled srpskog antisemitizma*, Zagreb, 1992, S. 183.

kam, ist nicht die gesamte kroatische Bevölkerung damit zu belasten. TUDJMAN selbst hat sich durch seine Äußerungen des Vorwurfs seines angeblichen Antisemitismus entledigt, da er schon im ersten Jahr seiner Regierung Pläne vorbrachte, eine neue Synagoge und ein Zentrum für Judaistik in Zagreb errichten zu lassen. Zudem entschuldigte er sich anlässlich eines Empfanges zu Ehren des Holocaust-Überlebenden und Coproduzenten des Films „Schindlers Liste“ für die Geschehnisse der Judenverfolgung während des Zweiten Weltkrieges.³³

Ansonsten haben die Juden in Kroatien keine Schwierigkeiten damit, sich als Angehörige der kroatischen Nation zu fühlen. Sie haben keine staatlichen Diskriminierungen zu gewärtigen, in gehobenen Positionen, z.B. an der Universität, sind sie relativ stark vertreten; das Gemeindeleben ist für sie ohne Behinderung möglich. Auffällig ist, daß die Juden in Kroatien auch und vor allem als religiöse Minderheit rezipiert werden. Deutlich wird dies bei vielen ökumenischen Veranstaltungen, wo jüdische Repräsentanten neben Vertretern der Muslime sowie neben orthodoxen und katholischen Würdenträgern ganz selbstverständlich auftreten. Der interreligiöse Dialog wird insbesondere von der katholischen Kirche in Kroatien gefördert; die Juden nehmen in Kroatien sogar eine gewisse Sonderrolle ein, da sie - anders als die orthodoxen Serben und die bosnischen Muslime - eben Kroaten sind wie die fast ausschließlich kroatischen Katholiken. Diese Verbindung bewährt sich auch in der Praxis. Als 1994 in der Tagespresse antijüdisch geprägte Artikel erschienen, wandten sich insbesondere Vertreter der katholischen Kirche dagegen, was wiederum von jüdischer Seite wohlwollend aufgenommen wurde.³⁴

An Kriegsschäden, die während des Jugoslawien -Krieges in Bosnien wie in der Krajina und in Ostslavonien bewußt gerade an Gebäuden wie Kirchen und Moscheen verursacht wurden, um damit die Kultur der betroffenen Völker zu schädigen, sind für die jüdische Seite Zerstörungen an der Synagoge von Dubrovnik zu beklagen, die während der serbischen Angriffe auf die Stadt in Mitleidenschaft gezogen wurde.

Für eine Erklärung antijüdischer Äußerungen in Rumänien sind andere Voraussetzungen und Erscheinungen zu beleuchten.³⁵ Dazu gehört die Tatsache, daß die kommunistische Partei Rumäniens nach dem Zweiten Welt-

³³ Tudjman entschuldigt sich für Holocaust, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (30. März 1994). - Mit den Vorgängen während des Holocaust in Kroatien setzt sich ein von der jüdischen Gemeinde in Zagreb herausgegebener und mit Hilfe des Wissenschaftsministeriums finanzierter Sammelband auseinander: Antisemitizam, Holokaust, Antifašizam, Zagreb, 1996 (= Studia Iudaico-Croatica 1).

³⁴ Antisemitische Presse, in: Glaube in der 2. Welt 22 (1994) Nr. 2, S. 6.

³⁵ Ausführlicher zur gegenwärtigen Lage: Hausleitner, Antisemitismus in Rumänien und seine Leugnung durch die rumänische Öffentlichkeit; Michael Shafir, Reactions against Anti-Semitism, in: Report on Eastern Europe (23. August 1991) S. 26-29; ders., Anti-Semitism without Jews in Romania.

krieg von einer größeren Zahl Juden und Ungarn - also zwei nicht-rumänischen Elementen - getragen wurde, die sich oftmals in ihrer Orientierung auch noch nach Moskau wandten - schon deshalb gibt es in der rumänischen Bevölkerung immer noch Vorbehalte gegenüber Juden. Das hier anzutreffende Problem besteht darin, daß in Rumänien antisemitische Äußerungen von unten her kommen, die von parteipolitischer Seite her nicht unterbunden werden. Sichtbar ist dies an den extremistischen Parteien (dazu gehört „Vatra Românească“), die wieder entstanden sind und die sich als Nachfolger der „Eisernen Garde“ sehen, einer faschistischen Partei, die während des Zweiten Weltkrieges an die Macht kam. In deren Presse werden Stimmen laut, die, wie in der „Gazeta de Vest“ und in der Zeitung „Europa“, offen von einer Rehabilitierung des Faschismus sprechen und sich dabei des Judenhasses bedienen, ohne daß von staatlicher Seite her Einspruch kam.³⁶ CORNELIU VADIM TUDOR, Kopf der nationalistischen Partei „România Mare“ und berüchtigter Autor antisemitischer Texte, erklärt die Weltpresse für 80% in zionistischer Hand und beziffert in maßloser Untertreibung öffentlich und verharmlosend die jüdischen Opfer des Holocaust in Rumänien auf 1200³⁷ (bei einer realistischen Schätzung von rund 211000).³⁸ Protest gegen antisemitisches Gedankengut, das sich in Publikationen breitmachte, kam von rumänischen Intellektuellen und Journalisten.³⁹ Ein Nährboden für rechtsextremistische und nationalistische Gruppen ist die schwierige soziale Lage der Bevölkerung, die in der Öffentlichkeit das Bedürfnis entstehen läßt, Schuldige dafür zu suchen, und sie in einer exponierten Minderheit findet. Dennoch sind in Rumänien ernsthafte Versuche zu verzeichnen, sich mit der Geschichte des Judentums im eigenen Land auseinanderzusetzen. So erscheint seit 1996 in Iaşi, herausgegeben von der dortigen Filiale der rumänischen Akademie der Wissenschaften und der Föderation der jüdischen Gemeinden Rumäniens, die wissenschaftlich ausgerichtete Zeitschrift „Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae“, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Geschichte und Vergangenheit der Juden in Rumänien in den Mittelpunkt zu stellen und zu würdigen.

Abschließend soll darauf hingewiesen werden, daß es ein Problem insbesondere der Antisemitismus-Forschung darstellt, schnell in ein Schwarz-

³⁶ Judenhaß, in: Glaube in der 2. Welt 22 (1994) Nr. 1, S. 8; Aba Alexander, In Rumänien blüht der Judenhaß, in: Illustrierte Neue Welt (November/Dezember 1993) S. 6; Zeev Barth, Rumänen hören erstmals die Wahrheit, ebenda (August/September 1991) S. 13. Im Unterschied zu den rumänischen Rechtsextremisten wurde in Ungarn eine Nachfolgeorganisation der „Pfeilkreuzler“, die ebenfalls unter anderem mit antijüdischen Slogans agiert, gesetzlich verboten.

³⁷ Leon Volovyč, Antysemitizm u postkomunistyčnij Schidnij Jevropi: marginal'ne čy central'ne pytannja?, in: Chadašot Novosti Nr. 6 (58) (Juni 1996), S. 4.

³⁸ Wolfgang Benz, Einleitung, in: Dimension des Völkermords, S. 1-20, hier S. 16.

³⁹ Gegen Fremdenhaß und Antisemitismus, in: Neue Welt (25. 7. 1991) S. 1.

Weiß-Raster zu verfallen. Grundsätzlich ist es schwierig, Formen und Erscheinungen des Antisemitismus zu qualifizieren, da es nicht genügt, alleine ein antijüdisches Ereignis nach dem anderen aufzulisten und an der Quantität den Grad des in einer Gesellschaft verbreiteten Antisemitismus zu ermessen. An einem Umstand ist jedoch erkennbar, wie sich ein Staat seiner jüdischen Minderheit gegenüber allgemein verhält, nämlich an der gesetzlichen Lage. Unternimmt eine Regierung keine Anstalten, gegen antijüdische Umtriebe gesetzlich vorzugehen oder bestehende Gesetze anzuwenden, so ist sie offenbar bereit, diese hinzunehmen und die Täter in Schutz zu nehmen. Letztlich läßt dieser Aspekt auch Rückschlüsse über den Grad der Demokratisierung eines Gemeinwesens zu.

Durch die vorangehenden Ausführungen soll jedenfalls nicht der Eindruck entstehen, die Bevölkerung in Südosteuropa neige generell zum Antisemitismus; dies ist vielmehr ein in allen Staaten, selbst dort, wo keine oder nur mehr sehr wenige Juden leben, anzutreffendes Phänomen. Es sei betont, daß für Juden auch hier ein normales Leben in freundschaftlicher Verbindung mit der Umgebung möglich und die Regel ist. Das Problem ist nur, daß dieses jüdisch-christliche (bzw. jüdisch- nicht jüdische) Miteinander quellenmäßig nicht erfaßt werden kann, da es den Medien kaum eine Meldung wert ist. Ausnahmen gibt es aber beispielsweise dann, wenn es um größere Ereignisse geht wie die Einweihung einer Synagoge - wie im September 1996 in Sofia, wo die alte Synagoge restauriert worden war.⁴⁰ Die Tatsache, daß das religiöse Leben für die Juden - wie für die anderen Religionsgemeinschaften - wieder unbehindert möglich ist, deutet darauf hin, daß das Ende des Kommunismus in dieser Hinsicht dem jüdischen Leben eine neue Perspektive brachte. Es bleibt letztlich zu hoffen, daß dieser Anstoß nicht zu spät kommt, da sich die jüdischen Gemeinden in Südosteuropa vom Blutzoll des Holocaust nicht wieder erholen haben können; die Säkularisierung unter den kommunistischen Herrschaften tat ein Übriges.

Was die einzelnen südosteuropäischen Staaten angeht, so wäre es sicher begrüßenswert, wenn sie sich in politischer Hinsicht ihrer jüdischen Bevölkerung noch stärker annehmen würden, in dem Bewußtsein, gerade für diese immer kleiner werdende Minderheit eine besondere Verantwortung zu besitzen. Um diese in das öffentliche Bewußtsein zu heben, ist daher vor allem darauf zu drängen, die Geschichte des Judentums, seine besondere Situation und auch den Genozid an den Juden verstärkt in den Schulunterricht aufzunehmen. Allgemein ist in Südosteuropa zu beobachten, daß es hier anders als in Deutschland zu keiner Nostalgie des jüdischen Lebens gekommen ist, wo Ausstellungen, Konzerte und Literatur jüdischer Provenienz begeistert angenommen werden. Diese Begeisterung ist jedoch manchmal zu oberflächlich und zu sehr aufgehängt an den äußeren Er-

⁴⁰ Synagoge in Sofia, in: Glaube in der 2. Welt 25 (1997) Nr.1, S.4.

scheinungen der jüdischen Kultur. Letztlich überlagert sie die tiefere Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Wesen des Judentums.

Forschungsd desiderata zur Thematik der südosteuropäischen Juden sind in größerer Zahl vorhanden. So gibt es anders als bezüglich des Judentums in Osteuropa (vor allem in Polen und Rußland) keine umfassenden Gesamtdarstellungen, weder für einzelne südosteuropäische Länder noch für den gesamten Balkanraum. Des weiteren ist die Geschichte der Juden in der Zwischenkriegszeit zu wenig erforscht; etwas besser steht es mit dem Holocaust, obwohl auch hier vertiefte Studien wünschenswert sind. Über das Eigenleben der jüdischen Gemeinden auf dem Balkan ist ebenfalls nicht viel bekannt, hierzu fehlen ebenso Analysen wie über regionale Erscheinungen. Auffällig ist, daß in den vorhandenen Publikationen - und dies ist ein allgemeines Merkmal der Forschungen zum Judentum - die Juden fast ausschließlich als gesellschaftliche Gruppierung bzw. ethnische Minderheit betrachtet werden und ihre Religion als solche nicht behandelt wird. Auch in dieser Hinsicht besteht Nachholbedarf.

Stephan H. Pfürtnner

Religiöser Fundamentalismus

1. Phänomenbeschreibung

Der Fundamentalismus (F.) ist zu einer weltweiten Erscheinung geworden, diese gesellschaftliche Tatsache ist offenkundig. Er hat viele Gesichter und bekommt immer neue dazu. Es begann mit Bewegungen im amerikanischen Protestantismus. Der islamische F. zeigte seine weltpolitische Brisanz. Der nationalistische oder ethnische F. auf dem Balkan bedroht gründlich den interkulturellen Frieden der dortigen Völker, bedroht ihr Leben und ihre Zivilisation. Der religiöse Fundamentalismus in Israel zeigt zur Zeit wieder seine ganze Unversöhnlichkeit. In Deutschland setzen sich seit mehreren Jahren die Rechtsradikalen erschreckend in Szene. Die Linksradi-kalen halten sich zur Zeit zurück. Aber auch der religiös-sektiererische F. zeigt immer wieder sein aggressives Gesicht, besonders schrecklich in Waco/USA, wo sich im April 1993 86 Mitglieder der Davidianer-Sekte, darunter 17 Kinder, umbrachten.

2. Zur Begriffsbestimmung

Ist bei all den unterschiedlichen Phänomenen noch gemeinsam von Fundamentalismus zu reden? Was meint der Begriff eigentlich? Stellt er vielleicht nur ein Mode-, ein Plastik-, allenfalls ein politisches "Schlag-Wort" dar? Oder trifft er Wirklichkeit? Kann er hilfreich werden, sie aufzuklären und ihr gegenzusteuern? Die **Wortgeschichte** heranzuziehen, könnte zur Klärung dieser Fragen hilfreich sein. **Sie weist drei Phasen der Wortverwendung auf:**

1. eine religiös-kirchliche; sie taucht erstmals Ende des 19. Jahrhunderts in den USA zur Selbstbezeichnung einer Bewegung auf, die gegen die historisch-kritische Bibelauslegung zurück zu den „Fundamentals“ lenkte, d.h. zur Bibel und ihren Texten, die wörtlich als gültig zu nehmen wären.

2. eine wissenschaftstheoretische mit gesellschaftstheoretischen Konsequenzen; sie ist mit KARL RAYMUND POPPER verbunden; dieser hatte gegen jede alle Wissenschaftsgläubigkeit gefordert, jede wissenschaftliche Aussage müsse für Korrekturen oder Erweiterungen offenbleiben. Im Hintergrund stand POPPERS Kampf gegen eine sich wissenschaftlich gebende Rassentheorie der Nationalsozialisten. Er zeigte in seiner Schrift „The Open Society and its Enemies“ (London 1945; deutsch

1957/58), daß die Feinde des offenen Denkens auch die Feinde einer offenen Gesellschaft sind.

3. eine politische mit religiöser Verflechtung. Ihre weltweite Wahrnehmung ereignete sich mit der Rückkehr des Ayathollah Ruollah Khomeini nach Teheran 1979. Durch seine Proklamation einer islamischen Theokratie wurde Fundamentalismus „schlagartig zu dem Reiz- und Schlüsselwort der politischen Sprache, das es heute ist“ (Th. Meyer 1989). Denn die Sache, um die es in diesem Begriff ging, drängte in kurzer Zeit international auf die politische Bühne. Erst seit der Übernahme des Begriffs in die politische Sprache gelangt das Wort überhaupt in den weiten öffentlichen Sprachgebrauch. Vorher stand der Begriff nur kleinen Insider- Kreisen zur Verfügung.

Es gibt verschiedene Stimmen, die die Begriffsverwendung allein auf den religiös-kirchlichen F. beschränken wollen. Eine weitere Ausdehnung des Wortes würde dieses zu unklar machen und schliesslich der beliebigen Anwendung ausliefern. Der Einwand ist bedenkenswert. Seine Position hat jedoch den Nachteil, daß er nicht dem nun erfolgten Sprachgeschehen und zugleich nicht den vorfindbaren Phänomenen gerecht wird. Das heißt, ein so eingeschränkter Begriff würde der Realität nicht gerecht werden. Denn diese Einengung verdeckt die Tatsache, daß es auch andere Formen des F. gibt; sie blendet aus, daß fließende Übergänge zwischen ihnen bestehen, was dem Phänomen seine Brisanz gibt, vor allem die Verknüpfung zwischen dem religiösen und dem politischen F.; und schliesslich trägt sie zur Versuchung bei, F. nur bei den anderen, näherhin bei kleinen exzentrischen Gruppen zu suchen. Dadurch kann man den F. als marginales Problem bestimmen und braucht sich nicht der kritischen Frage zu stellen, wie weit fundamentalistische Mentalität und Praxis in unserer nächsten Nähe, ja, vielleicht sogar in uns selbst Wurzeln aufzuweisen haben.

3. Inhaltliche Bestimmung des Fundamentalismus - Einige Merkmale

Die Wortgeschichte führt zur Sachgeschichte. Die Problemkreise, die sich auftun, sind vielfältig:

- Die enge Beziehung von Religion (Moral eingeschlossen) und Fundamentalismus. Wie kommt es dazu?
- Der politische Fundamentalismus; seine Ursachen in bedrohenden gesellschaftlichen Wandlungen; mögliche gesellschaftliche Auswirkungen.
- Das Ineinander von religiösem und politischem F. Was drängt im politischen Feld, was aus dem Religiösen heraus zu dieser Verquickung?

-Der areligiöse Fundamentalismus, seine Gesichter, seine Ursachen (Ängste, gesellschaftliche Verunsicherungen, Entwurzelungen, Sinnleere, Arbeitslosigkeit).

Was meint Fundamentalismus nun der Sache nach? Seine inhaltliche Bestimmung und Eingrenzung ist unerlässlich, soll er nicht der willkürlichen Verwendung verfallen. Im **"Aufstand gegen die Moderne"** will THOMAS MEYER (1989) das treffendste Merkmal des F. sehen. So etwas ist auf weiten Strecken hilfreich, bedarf aber der Erweiterung. Entsprechendes gilt vom F. als **"Verlockung isolierter Identität"**. Ohne Bezug zur modernen Freiheitsgeschichte und zum Durchbruch einer neuen Rationalität moderner Weltbegegnung bleibt das Wort ohne gesellschaftsgeschichtliche Verankerung. Die letztere Bestimmung weist auf das Bedürfnis nach Identitätsfindung (sei es von Einzelnen oder sozialen, kulturellen, religiösen Kollektiven) als Hintergrund fundamentalistischer Bewegungen hin. Die Moderne muß jedoch ihrerseits mit ihren Auswirkungen kritisch betrachtet, kann also nicht unhinterfragt zum eindeutigen Kriterium ihrer Ablehnung gemacht werden. Isolierte Identität, Angst vor Identitätsverlust sind ebenfalls beachtenswerte Aspekte im F., aber eben Aspekte.

Mein Vorschlag lautet daher, **F. als "Flucht ins Radikale"** zu bestimmen (Pfürtnner 1991). Das bedarf freilich auch der inhaltlichen Füllung. Mit ihr sind weitere Merkmale des F. als **Bewegung**, als **Mentalität**, als **Praxis** zu benennen. Der F. ist also nicht durch eine „Wesensdefinition“ zu bestimmen, sondern durch **Merkmalsbeschreibung** einzukreisen:

3.1 **"Flucht"** verweist auf die **Tendenzen zur Regression** bei den Anhängern des F., auf die **Verweigerung des Aufbruchs (Exodus)**, auf das **Nein zur offenen Gesellschaft**, auf den individuellen und sozio-kulturellen **Immobilismus**, auf **Angst vor dem Wagnis** mit dem Fremden, Unbekannten.

3.2 Die Flucht „**ins Radikale**“ weist im F. hin auf:

- die Neigung zum **Dogmatismus** (Ausschließlichkeit der eigenen „Wahrheit“; Anspruch, allein die reine Lehre zu vertreten),
- die Neigung, **Feindbilder aufzubauen** und alle Abweichler oder Fremden dadurch zu stigmatisieren (keine wahren Christen, Sozialisten, wahrhaft gläubige Muslime...),
- die **Verweigerung von Toleranz** in Theorie und gesellschaftlicher Praxis,
- die Neigung, kurzschlüssig **Vorletztes zum Letzten zu machen** in Theorie und Praxis, **die Neigung zur Absolutsetzung**,
- die Gewaltbereitschaft** zur Durchsetzung der eigenen absolutgesetzten „Wahrheit“,
- die Autoritätshörigkeit**, die unkritisch dem „grossen Führer“ verfällt oder sich als **Gruppenverfallenheit** äussert; dem korrespondiert auf Seiten der „Führer“ der **Anspruch auf Gehorsam oder Unterwerfung**,

-die sektiererische Absonderung, Isolation in der eigenen „heilen Welt“, der ideologische Integralismus.

3.3 Diese Verabsolutierung der eigenen Anschauung, Wertsicht, Lebenspraxis sowie der eigenen Nation, Klasse, Rasse, Volksgruppe, Sprache und Kultur, Politik, Religion oder Moral entspricht:

- die **Ideologiebindung oder -verfallenheit im F.**; gesellschaftlich geäußerte Aggressionsbereitschaft oder Gewaltpraxis allein (jugendlicher Vandalismus, gewalttätige Banden) sind noch nicht als F. zu bestimmen,
- die **Abwehr kritischer Rationalität**, die Verweigerung rationaler Realitätswahrnehmung und eines entsprechenden rationalen Verhaltens; die **Verweigerung der Abwägungskultur** (in der Ethik-Tradition als Prognosis/Prudentia/Klugheit herausgestellt),
- die **Angst vor Freiheit**, als Aufstand gegen die moderne Freiheitsgeschichte (kirchlicher, islamischer Antimodernismus), als **Angst vor Mündigkeit und personaler Verantwortung**,
- die **Verweigerung der Demokratie sowie des gesellschaftlichen Pluralismus**, der auf kirchlicher Ebene die Absage an innerkirchliche Mitbestimmung synodaler oder konziliarer Art entspricht.

Man kann diese Merkmale durchaus zusammenfassen und den F. dann mit den folgenden **5 Syndromen** zu bestimmen versuchen:

1. Ideologieverfallenheit mit Verabsolutierung der eigenen Wahrheit und Lebenswerte. **2. Gewaltbereitschaft oder sogar -praxis** zur Durchsetzung der eigenen Ideologie. **3. Regression** in die eigene „heile Welt“; Konservatismus bis hin zum Immobilismus. **4. Verweigerung kritischer Rationalität sowie freiheitlicher Selbstbestimmung als allgemeines Menschenrecht.** **5. Autoritätshörigkeit** und kollektive Gleichschaltung.

4. Formen des Fundamentalismus

Von den gesellschaftlichen Feldern oder Systembereichen her lassen sich verschiedene Formen des F. unterscheiden:

1. der religiöse F., 2. der politische F. (kommunistischer, rechtsradikaler F., "Fundis", etc.), 3. der religiös-politische F. (islamischer F., amerikanischer Antikommunismus). In diesem letzteren Bereich, in dem politische und religiöse Motivierungen miteinander wirksam werden, könnte man wiederum, je nach den herausragenden politischen Fixierungen, vom rassistischen, ethnischen, kulturellen, nationalistischen F. reden. Darüber hinaus gibt es 4. einen Moral-F., 5. einen Rechts-F. (Rechtspositivismus), 6. einen bürokratischen F. oder F. gesellschaftlicher Systeme („die Partei hat immer Recht“, Kirche als Institution wird zum letzten Maßstab). Die hier gemachten Unterscheidungen oder Einteilungen sollen dazu dienen, die Erscheinungsbilder des F. besser sichten und einordnen zu können. Sie dürfen nicht

vergessen machen, daß es zwischen allen Formen fließende Übergänge gibt oder jedenfalls geben kann. F. ist ein allgemein verbreitetes Phänomen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens. Lebensprozesse jedoch bedeuten „per definitionem“ Bewegungsvorgänge; sie lassen sich nicht durch starre begriffliche Systeme einfangen.

5. Quellen des Fundamentalismus

Sucht man nach den Ursprüngen für die Entstehung fundamentalistischer Erscheinungen, so lassen sich dafür zwei grundlegende Quellen benennen, die freilich wiederum in enger Verknüpfung stehen: Die eine liegt **im Menschen selbst**. Ihn drängt irgendwie ein Verlangen, ewig zu leben, sich im Unendlichen zu gründen, die -absolute - Wahrheit zu erkennen, endgültige Sicherheit zu erlangen, dem Verlust seiner Besitzstände zuwehren. Die andere ist **in den gesellschaftlichen Verhältnissen der modernen Welt** zu suchen. Die ungeheuren gesellschaftlichen Umbrüche haben grosse Verunsicherungen herbeigeführt, angefangen bei den familiären bis hin zu den kulturellen, den moralischen, den politischen und kirchlichen Entwurzelungen. In welchem Verhältnis stehen die beiden Quellen zueinander? Läßt sich durch ihre besondere Querverbindung, die bei einzelnen oder bestimmten Bevölkerungsgruppen vorzufinden ist, eine besondere fundamentalistische Neigung in Menschen ausmachen? Mit welchen Profillinien? Und welche gesellschaftlichen Verhältnisse haben vor allem den Fundamentalismus produziert?

Die letztere Frage legt eine Erwägung nahe, nämlich den F. in seiner weiten Verbreitung **nicht nur als Bedrohung** einzustufen. Vielmehr müssen die Kirchen und die Gesellschaft in ihm **kritische Anfragen im Hinblick auf ihre eigenen Defizite und Signale zugunsten konstruktiver Auseinandersetzungen** sehen. Es gibt legitime Erwartungen, die der F. in seinen verschiedenen Kontexten heraushebt. Ein solcher Zusammenhang soll im Folgenden thematisiert werden.

6. Die enge Verflechtung von Religion und Fundamentalismus

Dieser Befund ist sozialtheologisch und -ethisch besonders herausfordernd. Der Tatbestand einer derartigen Verflechtung ist nicht zu leugnen. Schon die geschichtlichen Vorläufer des religiösen Fundamentalismus in der Moderne weisen darauf hin: Die blutigen Feldzüge im alten Israel „im Namen Jahwes“, die Kreuzzüge im Mittelalter, die Religionskriege in der Zeit nach der Reformation, die „heiligen Kriege in der Geschichte des Islam“. Deshalb wird oft vertreten, daß der F. potentiell in jeder Religion

angelegt sei (J.BURCKHARDT). Bisweilen wurde dagegen geltend gemacht, daß nicht alle Religionen dieses Aggressionspotential in sich bergen. Die „mystischen Religionen“ (Ostasiens, besonders der Buddhismus) hätten einen grundsätzlich anderen Charakter als die „prophetischen“. Aber diese These bedarf noch der genaueren Prüfung. Zudem muß es hier reichen, die Hochreligionen unseres Kulturraumes in den Blick zu nehmen.

Welche Gründe können für ihre Tendenzen zu fundamentalistischen Ausuferungen benannt werden?

6.1 Beginnen wir bei der Tendenz zur Absolutsetzung des eigenen „Glaubens“. Für den religiösen Menschen, für die religiöse Kultur ist **das/der Heilige der Urgrund allen Seins** (M. ELIADE); **Gott ist der, der uns unbedingt angeht**. (P. TILLICH); alle Hochreligionen sind darauf angelegt, die Verbindung des Menschen mit dem Absoluten (Gott, dem Göttlichen, dem Urgrund allen Seins) herzustellen. Die jüdische und die christliche Tradition haben den Absolutheitsanspruch ihres Gottes unmißverständlich, wenn auch variiert, zum Ausdruck gebracht. Ein Beispiel für die gemeinsame Überlieferung: Das erste Gebot des Dekalogs: „Ich bin der Herr, dein Gott... du sollst keine anderen Götter neben mir haben... Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen. Denn ich bin... ein eifersüchtiger Gott“ (5 Mos./Dt. 5,6-9; vgl. 2 Mos./Ex 20,2-5). Für die christliche Botschaft: „Und es ist in keinem anderen Namen das Heil“, außer im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, gegeben (Apg./Acta 4,10-12). Hier nach bietet die Gemeinschaft mit diesem Heiligen - und nur sie - den Glaubenden die letzte, maßgebliche Existenzgründung; sie allein gewährt wahres Leben ohne Untergang.

6.2 **Das Heiligtum der (jeweiligen) Religion gilt ihren Anhängern als Weltzentrum**, auf das alle übrige Welt hingeordnet ist. Dort wird in hervorragender Weise Leben und Heil vermittelt: Durch Kulturteilnahme, durch Berührungs- oder Segnungsrituale am „Ort des Heiligen“, etc. Es vermittelt das Heil auch für die übrige Welt; zu ihm pilgern die Gläubigen (Sion, Mekka, Rom). Das **Sinn- und Heilsbedürfnis des Menschen** wird auf diese Weise aktiviert, seine Erfüllung angeboten. Angriffe gegen die „Heiligen Stätten“ durch „Ungläubige“ bedeuten die Gefährdung der ganzen eigenen Kultur, des eigenen Heils und Lebens. Alle Kreuzzugsprediger haben zu ihrer Verteidigung im Namen der wahren Religion aufgerufen, haben aus religiöser Hingabe politische Aktion provoziert; wenn man will, militärisches oder politisches Kapital geschlagen. Wenn Menschen auch sonst die Grundlagen ihres Lebens verteidigen, gegebenenfalls auch mit Gewalt, *so verdichtet oder intensiviert die religiöse Motivierung das Aggressionspotential. Religiöser Fanatismus gibt ihm eine eigene Qualität des absoluten Einsatzes, der radikalen Härte.*

6.3 **Die meisten Religionen tendieren dazu, sich absondernde, geschlossene Gesellschaften zu schaffen, ihre Gemeinden:** Durch Ritus und

Kult wird der Neophyt (z.B. der Täufling) ein Mitglied der Gemeinde, vorher gehörte er nicht dazu. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis vereint die Gläubigen und unterscheidet sie von den „Ungläubigen“. Die Heilsgemeinschaft gilt als die Lebensgemeinschaft („außerhalb Kirche kein Heil“), ihr Verlust (durch Aussonderung, Exkommunikation) bedeutet Ausmerzung aus dem Buch der Lebenden.

6.4 Das religiöse Erweckungserlebnis in der christlichen Fundamentalismusgeschichte hat **das Ja (Gottes) zum je Einzelnen** (Ich, Individualität, seiner Würde durch Berufung zum Heil) besonders artikuliert. Zwischen Heilsgewissheit aus Glauben (Certitudo fidei) und radikalierter Heilssicherheit (Securitas) sektiererischer Art verläuft eine ebenso scharfe wie leicht zu überschreitende Grenze. Diese zu übertreten bleibt eine potentielle Gefahr aller Religionen, auch des christlichen Glaubens.

6.5 Die Geschichte der Religionen zeigt fast ausnahmslos die **enge Verknüpfung von Religion und Gewaltbereitschaft**. Woher kommt das? Die Antwort wird weiter gesucht werden müssen. Sie dürfte in der engen Korrelation liegen, die für den religiösen Menschen zwischen realer Existenzsicherung und metaphysischer Heilsverheißung liegen. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Begründung, die im Mittelalter für die Todesstrafe von Häretikern gegeben wurde. Thomas von Aquin argumentierte in Anlehnung an Augustinus: Diebe, Räuber und Münzfälscher werden zur Sicherung des Eigentumsrechts durch körperliche Gewaltanwendung bestraft. Um wieviel mehr verdienen diejenigen auch körperliche Strafen oder sogar die Todesstrafe, die das Gemeinschaftsgut des Glaubens durch ihre Irrlehren zerstören (Vgl. Summa theologica, II-II 10,8 u. 11,3). Im allgemeinen tritt die Friedensbotschaft oder die friedienstiftende Kraft von Religionen in den Vordergrund (vgl. die Botschaft der Engel in Bethlechem, den jüdischen Friedensgruss „Schalom“, die ersten Worte des auferstandenen Christus als Friedenszusage; entsprechende Texte können im Koran nachgewiesen werden). Das Streitpotential der Religionen darf dabei jedoch nicht übersehen werden. Seine Bewältigung stellt an eben diese Religionen grösste Anforderungen. Das Parlament der Weltreligionen hat dazu in seiner Erklärung von Chicago 1993 einen beachtenswerten Vorstoß unternommen (H.Küng / K.-J.Kuschel 1993, S.20).

Welche Wege sind zur Überwindung des gewalttätigen Fundamentalismus der Religionen zu beschreiten? In extremen Zusammenhängen und Situationen wird eine Rechtsgemeinschaft oder ein Staat nicht daran vorbeikommen, Einzeltäter oder Tätergruppen auch durch Gewaltanwendung in ihre Schranken zu verweisen. Kriminalität, auch wenn sie politisch oder religiös motiviert ist, bleibt Kriminalität. Langfristige Perspektiven verlangen jedoch entsprechende politische oder religiöse Strategien der Überwindung. Ideen kann man nicht mit Gewalt aus der Welt schaffen, auch nicht religiöse oder religiöse Ideologien.

Es wurde der Vorschlag gemacht, **religiöse Konflikte und ihre Streitobjekte zu säkularisieren**, also z.B. bewußt zu machen, daß in ihnen politische oder weltliche Interessen zusammenstossen und nicht eigentlich religiöse Werte auf dem Spiele stehen. Soweit derartige Aufklärungsversuche auf beiden Streitseiten gelingen, mag das hilfreich sein. Man muß sich jedoch klar darüber sein, daß es religiös motivierten Fundamentalisten eben um Ansprüche aus ihrer Religion heraus geht. Eine der Hauptschwierigkeiten im Dialog mit Fundamentalisten besteht eben darin, daß sie nicht ihren ideologischen Schatten als solchen begreifen und ihn nicht kritisch in den Blick bringen können. Daher muß **aus dem religiösen Kontext heraus die Arbeit zur Auflösung emotionaler Fixierungen oder zur Aufklärung fragwürdiger Begründungsmuster erfolgen**.

Als christlicher Theologe schlage ich hier vor, für die Christenheit Erwägungen dazu anzustellen. Juden oder Muslime müßten ähnliches aus ihrer Tradition heraus versuchen.

7. Fundamentalismus ist theologisch als Unglaube zu entlarven. Er steht in unversöhnlichem Gegensatz zum Gott des Evangeliums und seinem Liebesgebot.

7.1 Um an eine Unterscheidung von Dietrich Bonhoeffer anzuknüpfen: Alle Fundamentalisten machen heimlich oder unheimlich **Vorletztes zum Letzten** ihrer Hoffnungen, Erwartungen und ihrer Angstabwehr. Sie verabsolutieren die Schrift, die kirchliche Institution, die Tradition, ihre politischen Prinzipien, ihre kulturellen Werte etc. so sehr, daß **ihre persönliche oder korporative Identität mit diesen vorletzten Inhalten steht und fällt**. Vorletzte Inhalte und Werte sind nicht belanglos, aber in ihnen gründet sich für den wahrhaft Glaubenden nicht das Heil des Lebens, nicht des persönlichen Lebens und nicht das der Menschheit.

7.2 Dieses Heil sieht christlicher Glaube in einem Einzigem und seiner Lebenszusage grundgelegt. **Christlicher Glaube verlangt Eindeutigkeit, setzt auf ein unerschütterliches Fundament allen Lebens, aber die „feste Burg ist unser Gott“, nichts und niemand anderes**. Theologisch verantworteter Glaube setzt auf ihn in seinen Verheissungen des Evangeliums, auf die Wirksamkeit seines Geistes in unserer Lebens- und Weltgeschichte. Dieser Gott des Evangeliums ist in seinem Wort und seiner Verheissung allein das eigentliche Fundament des Lebens. Die Hoheit Gottes im Sinne des Ersten Gebotes zu bekennen, heißt zugleich, sich von allen Götzen der eigenen falschen Sicherungen zu lösen. Alle Fanatiker leben von Götzen oder auf Götzen hin. Den Gott des Evangeliums zu bekennen, der „seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45), verlangt, sich von dessen Liebe leiten zu

lassen (ebd. 46-48). Das Bekenntnis zum ersten Gebot des Dekalogs bildet die Grundlage einer neuen Freiheit. **Der Bund mit diesem Gott macht seine Anhänger gerade nicht zu Fundamentalisten, sondern befähigt sie im Gegenteil zur Freiheit der umfassenden Menschen- und Schöpfungsliebe.**

Die fundamentalistischen Verwalter kirchlichen Glaubens sind immer wieder geneigt, sich selbst, ihre eigenen Vorstellungen, ihre Bilder und ihre Worte, an die Stelle des Unabbildbaren und seines lebendigen Wortes zu setzen. Dann vertrauen sie letztlich nicht auf das Wirken seines Geistes in den Herzen der Menschen und Völker, sondern suchen ihre Sicherungen lieber in ihren eigenen Werken. Sie trauen der eigenen Machtkontrolle und der daraus erhofften Sicherung der Orthodoxie mehr zu als der Macht des Gottesgeistes. Die Analyse und Anklage, die Dostojewski in seinem Großinquisitor zu Gehör brachte, hat nichts an Aktualität verloren.

Alle Fundamentalisten suchen aus Lebensquellen und -inhalten definitive Absicherung, die absolute Gewissheiten nicht hergeben können. Theologisch gesehen **unterscheiden sie nicht zwischen „Certitudo fidei“ (Glaubensgewissheit), die in Gottes Zusage gründet, und fragwürdiger „Securitas“ (Sicherheit), die sich aus Menschenwerken oder -erwartungen aufbaut, also Selbstsicherheit des Menschen ist.** Wer aus Glauben leben will, muß sich im Vertrauen öffnen. Verlangt oder behauptet er Sicherheit, zerstört er geradezu das geöffnete Vertrauen, das Leben aus Glauben. Die Grenzziehung zwischen „Certitudo“ und „Securitas“ hat Martin Luther gezogen. Er bekannte und predigte ohne Unterlaß die „Gewissheit des Glaubens“ und rief seinen Hörem zugleich zu: Nichts ist pestartiger als Sicherheit: „Nil pestilentius securitate.“ (Luther, WA, S.25,331,27f.; vgl. Pfürtner 1961, S.153 f.).

7.3 Theologisch verantworteter Glaube widerspricht jedem Dogmatismus fundamentalistischer Art. Der genannte Glaube ist durch eben den Gott der Bibel begründet. Dieser Gott aber ist durch kein Denk- und Sprach- oder Dogmensystem einzugrenzen. Man kann Gott in seinem Offenbarungswort geradezu als „**Prinzip einer nie abschliessbaren Offenheit**“ bezeichnen. Die entgrenzte Offenheit christlichen Glaubens oder Vertrauens auf den Gott des Evangeliums ist wahrhaftig nicht geringer als diejenige, die die kritische Vernunft für sich beansprucht. „Deus semper major“ - Gott ist immer grösser als alle Bilder oder Sprache, die Menschen sich von ihm zu machen vermögen. Auf ihn vertrauend das eigene Herz zu setzen, heißt glauben, nicht auf Bilder oder Formeln von ihm.

7.4 Biblisch begründeter Glaube ist von der Exodus- Geschichte des Volkes Gottes geprägt. Fundamentalistischer Immobilismus, die Verweigerung des Aufbruchs, ist mit diesem Leben aus Glauben unvereinbar. Das „sich Öffnen“ auf eine neue, noch unbekannte, Geschichte, zu der neuen Welt, der anderen Kultur, zu den Fremden hin - sowie das Loslassen von

dem, was Fundamentalisten nicht freigeben wollen, gehört zur Glaubensgeschichte des alten und neuen Israels, gehört zur Glaubensbiographie jedes einzelnen.

7.5 Bei voller Bejahung der eigenen Identität ist **die fundamentalistische Flucht in eine isolierte Identität mit biblisch gegründeter Glaubens- und Lebensgeschichte unvereinbar**. Denn der Gott des biblischen Heils hat schon in der prophetischen Tradition des alten Israels das Heilsangebot an alle Völker, auch an die „Gojim“, die „Heiden“ gerichtet. Die jesuanische Botschaft nimmt unverkennbar diese **universal geöffnete Heilsverheißung** auf. Wo immer die Heilserwartung kleiner Gruppen so gestaltet ist, daß sie sich exklusiv an eine sich isolierende „corporated Identity“ knüpft, ist sie durch und durch unbiblisch.

7.6 Schließlich widersteht das Evangelium Jesu in dessen Todesweg auf Golgatha jeder Gewaltverherrlichung. Seine Botschaft des Kreuzes erlaubt es nicht, **Gewalt als Mittel der Wahrheitsverkündigung einzusetzen**, auch wenn die Geschichte des Christentums diese Wahrheit keineswegs immer überzeugend dargestellt hat.

8. Zur sozialetischen und -pädagogischen Orientierung

Die Vielzahl der Probleme läßt sozialetisch und -pädagogisch keine Patentlösungen zu. Einige Grundorientierungen können jedoch benannt werden. Nicht zuletzt ist daran festzuhalten, daß auch eine zukünftige europäische Völkergemeinschaft eine demokratisch-offene, also multikulturelle Gesellschaft sein muß. Sie hat sich einerseits zu den **Freiheitsrechten** im Sinne der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte (Gewissens- und Religionsfreiheit, freie Meinungsäußerung, Presse- und Koalitionsfreiheit) zu bekennen, kommt andererseits aber ohne einen **Grundkonsens ihres Zusammenlebens** nicht aus. Eine derartige unerläßliche Basis ist im **Ethos der Menschenrechte** zu suchen. Man kann, wenn man es recht versteht, auch von einem „**Weltethos**“ reden, das sich als völker- und kulturübergreifende sittliche Basis freilegen läßt (H.Küng 1993).

Für Christen ist die Suche nach einer derartigen Gesinnungs- und Lebensbasis auszudehnen auf **das unaufgebbare Fundament biblischen Glaubens**, in Abgrenzung zu sekundären Wahrheiten christlicher Lebenskultur. Auf katholischer Seite hat das Zweite Vatikanum (1962-65) von einer „Hierarchie der Wahrheiten“ gesprochen (Ökumenismus-Dekret Art. 11). Dadurch wird ein Festhalten an Grundsätzlichem bei gleichzeitiger Toleranz in allen anderen Belangen ermöglicht und gefordert.

8.1 Der Primat des genannten Ethos enthält das Gebot: **Menschenrechte gehen vor Religionsrechten**. Religionen machen immer wieder aus ihren Traditionen heraus Rechte geltend, die mit den allgemeinen Menschenrech-

ten nicht vereinbar sind (z.B. kultische Beschneidung der Frau, Herrschaftsansprüche des Mannes oder der Familien im Namen der Religion, nicht zuletzt gegenüber den Frauen und ihren Rechten auf Selbstbestimmung, Ansprüche theokratischer Herrschaft einer Religion über eine andere oder über die Politik, etc.). Die Auseinandersetzung mit derartigen „Religionsrechten“ dürften z.T. sehr langfristige Prozesse erfordern, da sie oft in den jeweiligen Kulturen vielfältig vernetzt und verwurzelt sind. Die entsprechende Aufklärungsarbeit ist jedoch unerlässlich, ist sie doch vom Bekenntnis zur Menschenwürde geboten.

8.2 Die Würde des Menschen ist unantastbar - Mensch ist gleich Mensch: Diese These bildet das Fundament des Menschenrechtsethos. Sie gilt für die Anerkennung aller Menschen. Differenzierungen von Rechten und Pflichten sind unerlässlich (Eigentumsrecht, Familien-, Erb-, Nationalitäten- und Staatsrecht, Asylrecht), haben aber immer im Licht dieser Grundachtung zu geschehen.

8.3 Minoritätenrecht, Recht für andere Religionen. Religionsfreiheit für alle: Diese Inhalte des Menschenrechtsethos schließen den Anspruch auf Theokratie einer einzigen Religion ebenso wie jeden Rassismus oder politischen Totalitarismus aus.

8.4 Gewaltanwendung zur Durchsetzung der eigenen religiösen oder politischen Wahrheit (der „Heilige Krieg“) **ist mit den Menschenrechten unvereinbar.** Der Verzicht darauf ist unerlässlich. Verlangt ist eine Kultur der Konfliktlösungen mit argumentativen oder politischen Mitteln.

8.5 Christliche Toleranz gebietet sogar eine Offenheit der Glaubenssprache. Sie verlangt keineswegs von den Christen eine Absage an das neutestamentliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus Gottes („außer Jesus kein Heil“). Sie verlangt jedoch, es dem verborgenen Gott in seiner Lenkung der Geschichte zu überlassen, wann und wie er die Entdeckung seines Christus in anderen Völkern vollziehen will. **Wie wäre es, wenn dieser Gott den Namen Jesu in anderen Kulturen und Religionen anders als im Kontext der Geschichte des Christentums buchstabieren ließe?**

8.6 Die Entwicklung zur multikulturellen und -religiösen Gesellschaft ist als "Zeichen der Zeit" zu werten. Dem korrespondiert die Entwicklung zur demokratischen Struktur der Gemeinwesen, einschließlich der Kirchen. **Alle (staats-) absolutistischen Formen mit souveränen Machtansprüchen von einzelnen oder wenigen an der Spitze sind damit unvereinbar.** Ursprünglich hat sich Israel als Bundesvolk seines Gottes verstanden. Die Königs- und Herrschaftssprache gehört einer späteren Entwicklung an. Die frühen neutestamentlichen Gemeinden kennen keine Herren, Meister oder Patriarchen. Die „Ratsversammlung“ leitete sie. Ihr kam Öffentlichkeit zu (W.J. Everett 1991), die ihrerseits die Partizipation aller Mitglieder an der Gemeindeleitung bedeutete.

Literaturhinweise:

William J. Everett, Gottes Bund und menschliche Öffentlichkeit. Chr.Kaiser Verlag, München 1991; **Hans Küng**, Projekt Weltethos. Piper Verlag, München 1993; **Hans Küng u. Karl-Josef Kuschel (Hrsg.)**, Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. Piper Verlag, München/Zürich 1993; **Thomas Meyer**, Fundamentalismus - Aufstand gegen die Moderne. Rowohlt Verlag, Reinbek b. Hamburg 1989; **Ökumenismus-Dekret**, (Dekret über den Öumenismus), in: **Das Zweite Vatikanische Konzil**. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lat. u. dtsh. in: LThuK³, 2.Erg.Bd., Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1967, S.9-126; **Stephan H. Pfürtnner**, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewissheit und Gefährdung, Kerle Verlag, Heidelberg 1961; **Ders.**, Fundamentalismus - Die Flucht ins Radikale, Herder Verlag, Freiburg i.Br. 1991 (Lit.); **Karl R. Popper**, The Open Society and its Enemies (dtsche Übers. Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde, 1957/58), London 1945; **Fritz Stolz u. Victor Merten (Hrsg.)**, Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus, Univ.-Verlag Freiburg/Schweiz 1991 (Lit.).

.....

Hans Georg Majer

Gesellschaftliche und religiöse Auswirkungen der Osmanenzeit in Südosteuropa¹

Die Osmanenzeit in Südosteuropa dauerte zwischen hundertfünfzig und fünfhundertfünfzig Jahren. Südosteuropa war während dieser Zeit Teil eines multiethnischen und multireligiösen Reiches, dessen Hauptstädte Istanbul und Edirne auf südosteuropäischem Boden lagen. Eine derart mächtige Zeitschicht und die in ihr wirkenden Gegebenheiten konnten gewiß nicht ohne Auswirkungen bleiben. Die Völker Südosteuropas treten in diese historische Schicht sprachlich und religiös definiert ein, und - wir staunen - sie treten nach Jahrhunderten noch immer weitgehend sprachlich und religiös definiert und differenziert wieder aus dieser historischen Schicht heraus. Wie war das möglich? Warum kam es nicht zur Einschmelzung von Sprache und Religion?

Die Erklärung liegt in einem hohen Maße in der Eigenart dieses osmanischen Staates, der zwar nicht ungestörte Harmonie, aber immerhin ein Zusammenleben ermöglichte, das nicht stets, überall und in erster Linie durch Konflikte charakterisiert war.

Oft ist in der Forschung nach Status und Schicksal der einzelnen Gruppen in diesem Staat gefragt worden. Auch an zweckdienlichen Rückblicken durch die nationalistische Brille in den Nachfolgestaaten fehlt es nicht.² Weniger hat man sich über das Zusammenleben selbst wissenschaftlich Gedanken gemacht. Ich will hier versuchen, dieses Zusammenleben zu skizzieren, die wichtigsten Voraussetzungen und Gegebenheiten herauszuarbeiten und am Schluß thesenartig darzubieten.

¹ Verschiedene Vorstufen dieses Textes wurden in mehreren Städten Deutschlands, in Istanbul, Barcelona und Belgrad als Vorträge oder Referate gehalten und diskutiert. Das Vortragsmanuskript des Istanbul Vortrages erschien gedruckt in: Stets lebendig - Elias Canetti (25.7.1905-23.8.1994). Beiträge zu der Veranstaltung „Stets lebendig/ Hâlâ Yaşayan - Elias Canetti“ am 26. September 1994 in den Räumen der Teutonia, Istanbul, veranstaltet vom Orient-Institut der DMG, Abteilung Istanbul, und dem Deutschen Kulturinstitut Istanbul, Istanbul, 1995, S.12-24. Das demgegenüber verkürzte Referat von Barcelona ist erschienen unter dem Titel: The Functioning of a Multi-ethnic and Multi-religious State: The Ottoman Empire, in: European Review 5, 1997, S.257-265, eine leicht überarbeitete serbische Übersetzung befindet sich in Vorbereitung. Ich danke den Teilnehmern all dieser Veranstaltungen für ihr Interesse, ihre Fragen, ihre Kritik und ihre Anregungen.

² Siehe dazu: G. Hering, Die Osmanenzeit im Selbstverständnis der Völker Südosteuropas, in: H.G. Majer, (Hg.), Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen, München, 1989, S.355-380.

1. Raum und Bevölkerung

Das Osmanische Reich griff zeitweilig im Norden bis kurz vor Wien aus, reichte im Süden bis zum Jemen, im Westen bis Algerien, im Osten zeitweilig tief hinein ins heutige Persien. In diesem weiten Raum am Mittelmeer, am Schwarzen Meer, am Roten Meer, am Persischen Golf und am Indischen Ozean lebten zahlreiche Völkerschaften und Sprachgruppen in unterschiedlichster Lebenssituation. Da waren Türken, Kurden, Araber, Juden, Armenier, Griechen, Kopten, Wlachen, Albaner, Zigeuner, Balkan-slaven und Ungarn, um nur die wichtigsten zu nennen. Im wesentlichen waren sie Muslime, Christen oder Juden, doch in vielerlei Schattierungen dieser Religionen differenziert.

Kaum eine Gruppe lebte rein und isoliert, man war fast überall gewohnt, daß auch „andere“ da waren. Die Türken waren keineswegs eine herrschende Mehrheit, der überall unterdrückte Minderheiten gegenüberstanden. Nicht nur in Teilen Südosteuropas, in Ägypten und sonst im arabischen Raum waren sie auch selbst in der Minderheit. Die Durchmischung der Bevölkerung variierte nach Zeit und Ort und entspricht durchaus nicht überall der heutigen Verteilung, wie osmanische Steuerregister über die Jahrhunderte, auch für Südosteuropa, deutlich machen.³ Jedenfalls hatte - so will es scheinen - fast jeder Kontakt mit den anderen, die ihm oft auch durch berufliche Spezialisierung irgendwelche Bedürfnisse befriedigten. Gewiß, man empfand den anderen als anders und es gab Frotzeleien, auch Vorurteile, Aggressionen,⁴ aber die Gewöhnung an das Völkergemisch scheint doch manche Schärfe aus den Beziehungen der Gruppen untereinander genommen zu haben. Gravierender scheint die Lebensform zu Konflikten disponiert zu haben, etwa zwischen Bauern, Nomaden und Städtern.

2. Staat und Recht

Rechtlich gleich standen sich die Völkerschaften im Osmanischen Reich nicht. Für den Staat existierten, auf der Basis der Scheria, nur religiös de-

³ Deutlich wird das beispielsweise in: W.D. Hütteroth und K. Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and South Syria in the Late 16th Century*, Erlangen, 1977; N. Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Istanbul, 1969, S.56-88; H. İslamoğlu-Inan, *Agrarian Power Relations and Regional Economic Development in Ottoman Anatolia During the Sixteenth Century*, Leiden/ New York/ Köln, 1994, S.27-35.

⁴ Sehr interessant in diesem Zusammenhang: U.W. Haarmann, *Ideology and Alterity: The Arab Image of the Turk From the Abbasids to Modern Egypt*, in: *Journal of Middle East Studies* 20, 1988, S.175-196.

finierte Gruppen: Muslime als vollberechtigte Menschen, Juden und Christen als in vielen Bereichen halbberechtigte. Frauen standen rechtlich jeweils unter den Männern. Sklaven fielen unabhängig von ihrer Religion in eine eigene Kategorie, galten als Person wie als Sache mit einigen Rechten.⁵ Basis des Staates war also kein gleichberechtigtes Nebeneinander oder gar Miteinander, sondern ein geregeltes *Untereinander*. So durften die Nichtmuslime ihre Religion pflegen, soweit sie Muslime nicht provozierten. Vor Gericht zählten sie nur halb, als Zeugen, wie als Bestrafte. Sie durften keinen Wehrdienst leisten und hatten dafür eine Kopfsteuer zu zahlen. Es war jedoch klar, welche Rechte sie hatten und welche nicht. Blieben sie im Rahmen der ihnen zustehenden Rechte, konnten sie recht ungestört leben, hatten Chancen zu Verdienst und Wohlstand.

Nun läßt sich aber aus den Vorschriften der Scheria allein die Lebenswirklichkeit des Osmanischen Reiches nicht erfassen. Alle Chancen wahrnehmen, die das Reich bot, konnte nur der, der Muslim war oder wurde. Dabei spielte die Herkunft keine Rolle: ausschlaggebend war, daß einer Muslim war, sich türkisch verständigen konnte und tüchtig war. Das galt selbst für Ausländer, wie den MAESTRO JACOPO aus Gaeta, einen jüdischen Arzt, der Yakub Pascha wurde und MEHMED's des EROBERER's Leibarzt,⁶ oder COMTE ALEXANDRE de BONNEVAL, einen Angehörigen des französischen Hochadels, der als Humbaracı Ahmed Pascha die osmanische Mörsertruppe schuf und auch zu einem außenpolitischen Berater der Hohen Pforte wurde.⁷ Bessere Chancen durch Konversion erwarben sich aber in erster Linie einheimische Nichtmuslime, aus unterschiedlichsten Motiven, einzeln, in Gruppen oder ganzen Bevölkerungsteilen,⁸ wie vor allem bei Bosniern und Albanern. Einzelne Neumuslime (nevmüslim) wurden nicht selten dem Divan-i hümayun vorgestellt, wurden beglückwünscht und erhielten Geschenke.⁹

In einem beschränkten Rahmen machte sich der Staat aber auch gezielt an Konversionen: er hob durch die Knabenlese (devşirme) Christenjungen

⁵ Über die Grundlagen des islamischen Rechtes unterrichtet: J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, mit zahlreichen Nachdrucken.

⁶ F. Babinger, Ja'qub-Pascha, ein Leibarzt Mehmed's II. Leben und Schicksale des Maestro Jacopo aus Gaeta, in: *Revista degli Studi Orientali* 26, 1951, S.87-113, nachgedruckt in: F. Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Bd.2, München, 1966, S.240-262.

⁷ H. Benedikt, *Der Pascha-Graf Alexander von Bonneval 1675-1747*, Graz/ Köln, 1959.

⁸ S.M. Džaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremancipatorische Phase 1463-1804*, München, 1984, S.43-101; O. Çetin, *Sicillere Göre Bursa'da*.

⁹ Beispiele finden sich unter anderem in einer Liste von Geschenken Sultan Bayezids II. von 1503/04: Ö.L. Barkan, *Istanbul Sarayları Ait Muhasebe Defterleri*, in: *Belgeler IX/13*, 1979, S.297, S.347.

aus,¹⁰ nach Gesundheit und Fähigkeiten. Sie lernten türkisch, erhielten je nach Begabung eine Ausbildung und wurden, zum Islam bekehrt, die Elitegruppe der Janitscharen und das oberste Führungspersonal des Osmanischen Reiches, von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, bis tief hinein ins 17. Jahrhundert. Für die betroffenen Familien war natürlich die Knabenlese ein gräßlicher Gewaltakt, wurden die Knaben doch den Armen der Eltern entrissen und weggeführt. Zunächst konnte die bäuerliche Bevölkerung nicht wissen, was mit den Knaben geschehen würde und ahnte Fürchterliches. Doch so blieb es nicht, denn die Kontakte der Ausgehobenen zur Heimat wurden, je höher einer dann im Staatsdienst aufstieg, desto greifbarer.¹¹ Stiftungen der Erfolgreichen schmückten die Heimatorte, gaben Impulse, beeinflussten die Lebensverhältnisse oder setzten zumindest ein Zeichen.¹² Die Zahlen der Ausgehobenen waren nicht sehr hoch, waren daher auch nicht der gewaltige Aderlaß, den zurückblickender Nationalismus oft hineininterpretiert hat. Diese Männer sprachen neben dem Türkischen auch ihre slawische, griechische oder armenische Muttersprache, bildeten eine Klammer zwischen den religiösen und ethnischen Gruppen. Daß bald auch die unterworfenen Bevölkerung, wie die Janitscharen selbst und sogar muslimische Türken, Chancen für ihre Söhne - die der Bauer ja nicht immer alle leicht ernähren konnte - im *devşirme* erkannte, machen die muslimischen Bosnier deutlich, die, nach einer allerdings späteren Tradition, den Sultan ausdrücklich gebeten haben sollen, sie nicht von der Knabenlese auszunehmen, obwohl sie Muslime geworden waren. Tatsächlich finden sich dann auch solche bosnischen Knaben (*potur oğulları*) am Sultanshof.¹³

Der osmanische Staat war in erster Linie an den Bereichen Ruhe, Ordnung, Steuern und Soldaten interessiert. Um die damit verbundenen Aufgaben zu bewältigen, zog er nicht nur Muslime heran, sondern griff auch auf

¹⁰ V.L. Ménage, *Devşirme*, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd.2, Leiden/London, 1965, S.210-213.

¹¹ Auf eine recht intensive Verbindung der *devşirmelis* zu ihrer Verwandtschaft, speziell in Bosnien, weist ein Beleg von 1624, in dem ihre Rolle bei der Islamisierung der christlichen Verwandtschaft beklagt wird: „Di questa gioventù molti riescono Viziri, Passe, Sangiacchi, Ciausci et Spahiolani, i quali poi tirano a se il parentado con farli Turchi“, Masarechi, zitiert bei Džaja, *Konfessionalität*, S.65.

¹² Das bedeutendste Beispiel ist Sokollu Mehmed Pascha, der seinen Geburtsort mit Bauten schmückte und dessen muslimische und christliche Verwandtschaft teilweise in hohe Ämter aufstieg. Aber es gibt auch viele andere, so Gazi Deli Hasan Pascha aus der Gegend von Bileca, wo er Stiftungsbauten errichten ließ (H. Hasandelić, *Muslimanska Baština u Istočnoj Hercegovini*, Sarajevo, 1990, S.167-171) oder Osman Pascha aus Kasanci (Hasandelić, a.a.O., S.201-204; F. Babinger, *Das Archiv des Bosniaken Osman Pascha*, Berlin, 1931).

¹³ Džaja, *Konfessionalität*, S.65-69.

die Nichtmuslime (zimmi) zurück, die für ihre Leistungen dann meist durch allerlei Privilegien, in der Regel steuerlicher Art, belohnt wurden.¹⁴

Obwohl der Kriegsdienst eigentlich den Muslimen vorbehalten war, gab es, neben den christlichen Sipahis in der Frühzeit,¹⁵ weitere Ausnahmen. Die wichtigste waren die Martolosen, eine gemischte, muslimisch-christliche Truppe, eingesetzt als Festungsbesatzungen oder im Polizeidienst in Südosteuropa.¹⁶

Im Wesentlichen erlebten die Reaya, das war die muslimische und nicht-muslimische Landbevölkerung, den Staat in Form von Militärs oder als Steuereinnahmer. Erlaubten sich diese Übergriffe, so konnte der Untertan sich an den Kadi oder auch direkt an den Sultan und den Divan-ı hümayun wenden. Von diesen Möglichkeiten der Klage machte die Bevölkerung regen Gebrauch, die Archive belegen das durch die Jahrhunderte tausendfach.¹⁷

Die Regulierungssucht des osmanischen Staates hielt sich - im Gegensatz zu vielen modernen Staaten - in Grenzen. Nur wo seine unmittelbaren Interessen berührt wurden, griff er von sich aus ein. So ließ er Freiräume, die er nur betrat, wenn er gerufen wurde. Natürlich, die unmittelbaren Folgen einer Eroberung waren für die Unterworfenen einschneidend. Dann aber mußten die neuen Gebiete eingegliedert werden und sollten Ertrag abwerfen. Ruhe und kontinuierlichen Steuerfluß erreichte man aber nur, wenn die Veränderung nicht radikal war. Die Osmanen neigten daher dazu, die Lebensverhältnisse und die Wirtschaftstätigkeit der bäuerlichen Bevölkerung möglichst wenig zu erschüttern. Vorgefundene Regelungen im Agrarbereich, vor allem Organisations- und Abgaberegungen wurden daher oft übernommen. Die osmanische Gesetzgebung auf diesem Gebiet zeigt sich daher nicht als einfarbig reichseinheitlich, sondern als buntes Mosaik aus Einzelregelungen: in Ägypten und Syrien übernahm man Vorschriften der Gesetze des mamlukischen Sultans Kaytbay (1468-1495), in Mesopotamien den Kanun Uzun Hasans (1466-1478), des Herrschers des Turkmenen-

¹⁴ So etwa für Tätigkeiten als Paßwächter (derbendci), als Pferdezüchter (voynuk), als Falkner (doğancı) oder als Lieferanten bestimmter, genau festgelegter Güter für den Bedarf von Staat und Dynastie.

¹⁵ H. Inalcık, Timariotes Chrétiens en Albanie au Xve siècle d'après un registre de Timars Ottoman, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 4, 1952, S.118-138; ders., *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I.*, Ankara, 1954, S.137-184; I.M. Kunt, Transformation of Zimmi into Askeri, in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, hg. von B. Braude und B. Lewis, Bd.1, New York/ London, S.55-67.

¹⁶ M. Vasić, Die Martolosen im Osmanischen Reich, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 2, 1964, S.172-189.

¹⁷ H.G. Majer, *Das osmanische Registerbuch der Beschwerden (Şikâyet Defteri) vom Jahre 1675*, Bd.1, Wien, 1984.

reiches vom Weißen Hammel (Akkoyunlular),¹⁸ oder in Südostanatolien den Kanun der Zulkadırogulları¹⁹ (1335-1522). Aber auch in ehemals christlichen Gebieten scheinen zunächst alte Gesetze und Regelungen in Kraft geblieben zu sein, allerdings nur vorübergehend. Besonders wo Einnahmen winkten, es aber an eigener Kompetenz mangelte, etwa im Bergbau, übernahm man vorgefundene Regelungen aber auch auf längere Sicht und sogar von nichtmuslimischen Vorgängerstaaten: so wurde das serbische und bosnische Bergbaugesetz ins Osmanische übernommen. Es ging seinerseits auf das sächsische zurück,²⁰ so daß sich sogar Fachausdrücke des deutschen Bergbaus in osmanischen Gesetzestexten wiederfinden. Wie elastisch der osmanische Staat reagieren konnte, macht ein scheriatrechtliches Problemfeld deutlich: selbst Wein und Schwein, dem Muslim verboten, blieben dem Christen, staatlich geregelt zum Steuergewinn.²¹

Nichtmuslime lebten von allem Anfang an im osmanischen Staat. Sie waren in diesem Staat sogar willkommen, wenn sie in großer Zahl von außen zuwanderten, wie die am Ende des 15. Jahrhunderts aus Spanien vertriebenen Juden, denen der Großherr in seinem Reich Zuflucht gewährte. Nichtmuslime brachten Steuern, und gerade die Juden belebten die Wirtschaft, das hatte man schon unter MEHMED II. erfahren²² und viele waren wohlhabend und einflußreich geworden, was nicht ohne Sogwirkung geblieben war. Allerdings waren die benötigten Ungläubigen nicht immer dort, wo man sie brauchte. Dann griff man zum Mittel des sürgün, der Umsiedlung. Diese Umsiedlungspolitik betraf aber auch Muslime, besonders unruhige muslimische Gruppen, die man in fremder Umgebung zu neutralisieren versuchte. Bedürfnisse des osmanischen Staates trieben so die Bevölkerungs- und Religionenmischung noch voran. Das eindrucksvollste Beispiel ist die Wiederbesiedlung Konstantinopels nach der Eroberung durch MEHMED II. im Jahre 1453.²³ Solche Zwangsmaßnahmen warfen die Betroffenen zunächst ins Ungewisse. Für ihre Lebensverhältnisse mußte die Veränderung auf Dauer allerdings keineswegs nachteilig sein. Konstantinopel blühte wieder auf, dasselbe gilt für viele andere Orte und Regionen. Wohlstand und Armut verteilten sich durchaus religionsunabhängig,

¹⁸ U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, hg. von V.L. Ménage, Oxford, 1973, S.38-39.

¹⁹ U. Heyd, *Studies*, a. a. O., S.44-50, S.132-147.

²⁰ N. Beldiceanu, *Les actes des premiers Sultans conservés dans les manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, Paris La Haye, 1964, S.53-66.

²¹ Siehe etwa die Stichworte *resm-i hmzr* und *hamr* in den Indices von A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunâmeleri*, bisher 8 Bde., Istanbul, 1990.

²² M.A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg/Br., 1980.

²³ H. Inalcık, *The Policy of Mehmed II. Toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City*, in: *Dubarton Oaks Papers* 23/24, 1969/70, S.231-249.

schwankten nach Zeit und Ort, allerdings nur, wenn man die Staatsdiener nicht berücksichtigt, denn sie hatten immer den ersten Zugriff.

Seit Osmanen im 16. Jahrhundert schriftlich über ihren Staat nachzudenken begannen, wird faßbar, daß man sich durchaus klar darüber war, daß der Staat nur blühen konnte, wenn es auch der Bevölkerung gut ging. Als wichtigste Basis für die Wohlfahrt von Staat und Volk erscheinen Gerechtigkeit und soziale Stabilität. „Jedermann“, so meint HASAN AL-KÂFI, ein Provinzkadi und Denker vom Ende des 16. Jahrhunderts, „müsse, damit kein Elend entstehe, einer von vier Klassen angehören, damit kein Elend entstehe, der der Feder, der der Bauern oder der der Handwerker und Kaufleute... Auch solle man nicht eine Klasse zur Arbeit der anderen zwingen“.²⁴

Der „alte Brauch“ war ein Angelpunkt osmanischen Denkens und Handelns. Er war die Basis, auf der Privilegierungen Einzelner und ganzer Gruppen jahrhundertlang immer wieder erneuert wurden. Der „alte Brauch“ drückt die konservative Grundhaltung der Osmanen aus, die etwa „Reform“ nicht als Herstellung neuer Verhältnisse, sondern stets als Wiederherstellung der guten, alten Verhältnisse verstand (seit dem 19. Jahrhundert gilt das so aber nicht mehr). Doch die Vorstellung, daß jeder in dem ihm zugewiesenen sozialen und rechtlichen Rahmen zu leben habe, war verbreitet und Lebenswirklichkeit. Man kannte seinen Platz im Leben, ob man Muslim, Christ, Jude oder Sklave war. Die offenste Tendenz zur Statusänderung, individuell erwünscht und rechtlich möglich, hatten noch die Sklaven, ob sie bei ihrem alten Glauben geblieben waren oder zum Neumuslim geworden waren. Ihre Freilassung galt dem Muslim als religiös verdienstlich und geschah häufig.

Trotz religiöser Unterschiede lebten soziale Gruppen bzw. Berufsgruppen über die religiösen Grenzen hinweg oft in einer Schicksalsgemeinschaft als Bauern, Handwerker, Händler usw. Ihnen stand der staatliche Machtapparat gegenüber, der muslimisch war, aber über lange Zeit sich in ehemaligen Nichtmuslimen, den devşirmelis, repräsentierte. Auf diese indirekte Weise leisteten auch die Zimmis ihren Beitrag zur Herrschaft, hatten Anteil an ihr. Darüber hinaus blieben nichtmuslimische Ärzte, Dolmetscher, Finanzleute und natürlich auch die Kirchen nicht ohne Gewicht.

Zu Zusammenstößen zwischen dem osmanischen Staat und den einheimischen Nichtmuslimen kam es im Wesentlichen nur, wenn in grenz- oder meernahen Gebieten von außerhalb aufgewiegelt wurde, wenn beispielsweise christliche Bevölkerungsteile sich christlichen Invasoren anschlossen. Viele abendländische Türkenkriegspläne setzten eine große Unzufriedenheit der Christen im Osmanischen Reich voraus und rechneten mit einem mas-

²⁴ Zitiert bei H.G. Majer, *Wie stellten sich die Osmanen zur Wohlfahrt ihrer Länder?*, in: *Die Türkei in Europa*, hg. v. K.-D. Grothusen, Göttingen, 1979, S.67.

senhaften Zulauf. Der blieb in Wirklichkeit weitgehend aus, denn die einheimischen, meist orthodoxen Christen hielten sich zurück, weil sie der Turban weniger schreckte als die Tiara.

In den vergangenen Jahrzehnten sind im Osmanischen Reich viele sogenannte Volksaufstände entdeckt worden. Schaut man genauer hin, so waren es meist Bauern, die sich gegen einen Steuereinnahmer oder sonstigen amtlichen Bedrucker zusammenrotteten oder Räuber, die durchaus nicht immer verkleidete Freiheitskämpfer waren.²⁵ Die meisten wirklichen Aufstände oder Revolten kamen aus der muslimischen Bevölkerung, hatten eine sozial-religiöse Basis, oder kamen aus dem unzufriedenen Militär.²⁶ Anders wurde es, als der Gedanke des Nationalismus in die Köpfe eindrang und die Vorstellungen und Handlungen zu beherrschen begann.

Unterdrückerische, ausbeuterische Funktionsträger des Staates gab es, zunehmend in Zeiten wirtschaftlicher und staatlicher Krisen. Diese machten aber kaum Unterschiede zwischen Muslim, Christ oder Jude, wichtig war vor allem, wo etwas zu holen war. Zur Abwehr standen allen Gepeinigten dieselben Wege offen, und die oft pauschal geschmähten, angeblich so korrupten und willfährigen Kadis etwa des 17. Jahrhunderts erweisen sich im Licht neuerer Forschung als oft durchaus rechtlich und widerstandsfähig.²⁷ Klagen der Bevölkerung wurden von Kadi und Sultan ernst genommen und mancher Bedrucker wurde plötzlich Objekt einer staatlichen Nachlaßregistrierung.

Jeder Stand, jeder Rang unterschied sich nach Turban und Kaftan. Trachtenbücher halfen den ausländischen Diplomaten seit dem 16. Jahrhundert, Fehler zu vermeiden. Selbst die Grabsteine schmückt der Amtsturban, in Stein gehauen. Vielfältig gegliedert waren die offiziellen Anredeformen. Vor diesem Hintergrund schloßen die Kleidungsvorschriften natürlich auch die Nichtmuslime ein, die auf bestimmte Farben und Formen festgelegt, erkennbar waren, und wie jeder in seinem Rang und Stand öffentlich überwachbar.

²⁵ Siehe dazu etwa: A. Matkovski, *Turski izvori za Ajdustvoto vo Makedonija*, Bd.1; S.1620-1650, Bd.2, S.1650-1700, und die Interpretationen, die er in einer Reihe von Aufsätzen dazu gibt.

²⁶ W.J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion 1000-1020/1591-1611*, Berlin, 1983; R. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Istanbul, 1984.

²⁷ H. Gerber, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa. 1600-1700*, Jerusalem, 1988, S.187-211.

3. Die religiösen Gemeinschaften

Die Religionen waren Teil des Staates, insofern ihre Amtsträger, zumindest die Spitzen, vom Sultan ernannt wurden. Am wichtigsten war der Islam, der den Staat prägte und den der Staat in einer hierarchisch gegliederten Verwaltung organisiert hatte. Frühe europäische Reisende meinten geradezu, eine islamische „Kirche“ mit Papst, Bischöfen, Mönchen und Priestern zu erblicken, so ärgerlich verwandt noch dazu, daß es eigentlich nur die Kirche des Antichrist sein konnte. Heute bezeichnet man diese lange Zeit durchaus mißverständene Organisation als *ilimiye*.²⁸ Sie faßte Religion, Rechtspflege und Erziehung zusammen. Sie beruhte teils auf Staatsmitteln, zum überwiegenden Teil aber auf einem reichsumfassenden Stiftungswesen, dem *Wakf*, das Moscheen, Medresen, Mektebs, Derwischkonvente, Bibliotheken für Religion und Ausbildung bereitstellte. Ebenso zahlreiche Sozialeinrichtungen wie Bäder, Krankenhäuser, Armenküchen und manches andere.

Die Nichtmuslime ordneten die Osmanen nach Glaubensgemeinschaften, in allmählich sich hierarchisch gliedernden *millets*. Die orthodoxen Christen und die Armenier jeweils unter ihren Patriarchen, die Juden unter dem Oberrabbiner (*hahambaşı*).²⁹ Das gesamte religiöse Leben unter Einschluß von Rechtsbereichen wie Familien- und Erbrecht wurde von den Osmanen, innerhalb des scheriatrechtlich erlaubten Rahmens, ganz den jeweiligen Gläubigen überlassen, die damit im hautnahen religiös-kulturellen Bereich für sich sein konnten, von den Osmanen in Ruhe gelassen wurden und - salopp ausgedrückt - auf ihre eigene Weise selig werden konnten. Gottesdienste konnten in der herkömmlichen Form und Sprache gefeiert werden, in Kirchen, die rein scheriatrechtlich zwar nicht neu gebaut werden durften, sondern allenfalls repariert, die aber in Wirklichkeit doch gar nicht so selten auch neu errichtet wurden. Wie das geschah, ist nicht ganz klar, doch daß es geschah bezeugen die Gebäude, die teils durch Bauinschriften, teils durch andere Quellen oder auch durch stilistische Eigenheiten datierbar sind.³⁰ Die rechtliche Basis könnte die Auffassung mancher Rechtsgelehr-

²⁸ U. Heyd und E. Kuran, *İlimiyye*, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd.3, S.1152-1154; İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1965.

²⁹ B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, in: *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, hg. v. B. Braude und B. Lewis, Bd.1, New York/London, 1982, S.69-88; K.-B. Bardakjian, *The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantiople*, a.a.O., S.89-100.

³⁰ M. Kiel, *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*, Assen/Maastricht, 1985, S.192-205; R. Gradeva, *Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings*, in: *Études Balkaniques* 1994/4, S.14-36.

ter gewesen sein, daß der Bau neuer Kirchen außerhalb von Ortschaften möglich sei.³¹ Nicht selten wurden solche Kirchenbauten, wie Machiel Kiel festgestellt hat, in neubegründeten Dörfern auf bisher unbesiedeltem Stiftungsland errichtet, wo die Nichtmuslime privilegiert waren und zu einem Wohlstand kommen konnten, der ihnen den Kirchenbau ermöglichte.³²

Die Klöster, soweit nicht bei der Eroberung umgewandelt, behielten zumindest Teile ihres Besitzes,³³ schariatrechtlich möglich als Stiftung für die Armen des Klosters. Sie waren steuerlich privilegiert, erhielten teilweise das Recht, unter den Gläubigen Almosen zu sammeln.³⁴ Bestärkt wurde die Rechtsbasis der Klöster durch eine uralte Fälschung: die Fälschung eines Privilegs des Propheten Muhammad für die Mönche des Katharinenklosters auf dem Sinai. Diese „Urkunde“ war von so vielen Herrschern der islamischen Vergangenheit, und dann auch von den Osmanensultanen bestätigt worden, daß sie gewissermaßen im Laufe der islamischen Geschichte echt geworden ist und auch von den Mönchen selbst für echt gehalten wurde.³⁵ Übergriffe gegen ihre Rechte und gegen ihren Besitz verteidigten die Kirchen insgesamt und insbesondere die Klöster aufgrund ihrer vom osmanischen Staat gewährten Rechte. Sorgsam verwahrten sie die Urkunden, stritten notfalls vor dem Kadi oder wandten sich direkt an den Sultan, worauf ihre Angelegenheiten vor den *divan-ı hümayun* kamen.³⁶ Gewiß, sie wurden oft von geld- und landlüsternen Nachbarn, Lehensreitern oder Amtsträgern vor allem, gepiesackt, doch sie pochten energisch auf ihre Rechte, wußten wohl auch Geschenke klug einzusetzen und konnten sich halten.

An das Schariatgericht konnte sich jeder wenden, Muslim, Jude oder Christ. Ein Christ oder Jude wurde vor dem Schariatgericht oder in der muslimischen Öffentlichkeit nach denselben Kriterien bewertet und geschätzt wie ein Muslim: wie ernst er seine Religion nahm, wie streng er ihren Forderungen gemäß lebte. Ein frommer Christ oder Jude galt so mehr

³¹ K. Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache*, Freiburg/Br., 1970, S.6.

³² Kiel, *Art and Society*, S.101-117.

³³ Kiel, *Art and Society*, S.150-166. Über antikirchliche Aktionen Selims II. siehe: A. Fotić, *The Official Explanation for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and Their Estates at the time of Selim II.*, in: *Turcica* 26, 1994, S.33-54.

³⁴ E.A. Zachariadou, *Early Ottoman Documents of the Podromos Monastery (Serres)*, in: *Südost-Forschungen* 28, 1969, S.1-12; Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden*, S.9-13.

³⁵ Schwarz, *Sinai-Kloster*, S.6-8.

³⁶ E.A. Zachariadou, *Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mont Athos) 1495-1520*, in: *Südost-Forschungen* 30, 1971, S.1-35; V. Boškov und D. Bojanić, *Sultanske Povelje iz Manastira Hilandara. Regesta i Komentar zu Period 1512-1601*, in: *Hilandarski Sbornik* 8, 1991, S.167-213; G. Salakides, *Sultansurkunden des Athosklosters Vatopedi aus der Zeit Bayezids II. und Selims .*, Thessaloniki, 1995.

als ein lauer. Die christliche Geistlichkeit wurde nach innerkirchlichem Usus bestimmt, aber vom Sultan ernannt.³⁷ In den Ernennungsurkunden (berat) wurden die jeweiligen Kompetenzen einzeln aufgeführt. Gelegentlich werden von Nichtmuslimen dem Scheriatgericht sogar Angelegenheiten unterbreitet, die eigentlich im Rahmen der eigenen Religionsgemeinschaft hätten geregelt werden können. Gewitzte Leute konnten so Diskrepanzen zwischen den Rechtssystemen ausnützen. Probleme bekamen sie allenfalls innerhalb ihrer eigenen Religionsgruppe. Geriet einer innerhalb seiner Gruppe in rechtliche Bedrängnis, so konnte er versuchen, durch den Schritt in den Islam die Strafe zu vermeiden. Einzelbelege dafür gibt es. Fungierte der Kadi als Notar, etwa bei Immobiliengeschäften, konnte es ohnehin nur nützlich sein, ein Geschäft, auch zwischen Nichtmuslimen, vor dem Kadi abzuschließen, da es dann beurkundet und öffentlich registriert wurde.³⁸

Streit innerhalb der Kirchen, etwa bei schismatischer Besetzung von Ämtern, mußte oft der Sultan schlichten. Streit zwischen den Konfessionen versuchte er zu verhindern oder zu unterbinden. Man ließ im Prinzip alle Gruppen sein, auch die Protestanten in Ungarn, denen daher zeitweilig der Sultan lieber war, als der streng katholische Kaiser in Wien. Systematische Verfolgung hatte keine christliche Gruppe, hatten schon gar nicht die Juden zu erleiden. Schikanen, ja; zuweilen, vor allem regional, zeigte sich ein gewisser sozialer Bekehrungsdruck, aber wirklich verfolgt wurden in allererster Linie militante Muslime, Schiiten in der Regel, oder Abtrünnige. Den, der vom Islam abfiel, erwartete, wenn er verstockt bei seinem Entschluß verharrte, der Tod.³⁹ Die Tätigkeit christlicher Missionen in der

³⁷ Ernennungsurkunden eines serbischen Metropoliten bzw. eines Patriarchen: Boškov/Bojanić, Sultanske Porelje, S.205-208; Salakides, Sultansurkunden, S.31-38; H. Scheel, Die staatsrechtliche Stellung der ökumenischen Kirchenfürsten in der alten Türkei, Berlin, 1943.

³⁸ Weit über 20000 Bände der Kadiamts-Protokollbücher (sicill) haben sich auf dem Boden des ehemaligen Osmanischen Reiches erhalten. Sie sind eine der wichtigsten Quellengattungen überhaupt, vor allem in Bezug auf die Orts- und Regionalgeschichte. Ein Verzeichnis der in der Türkei erhaltenen Bände enthält A. Akgündüz, Şer'iyе Sicilleri. Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, Bd.1, Istanbul, 1988, S.83-215. Einige Bände sind erschlossen durch Publikation in Regestenform: G.D. Galabov und H.W. Duda, Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia, München, 1960; J. Merkelbach, Die Protokolle des Kadiamtes Nikosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695), Frankfurt/M. / Bern/ New York/ Paris, 1991; H. Ongan, Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyе Sicilli. 21-Rebiülâhir-991 - Evahir-i Muharrem 992 (14-Mayıs-1583)-(12-Şubat-1584), Ankara, 1958; derselbe, Ankara'nın İki Numaralı Şer'iyе Sicilli. 1 Muharrem 997 - 8 Ramazan 998 (20 Kasım 1588 - 11 Temmuz 1590), Ankara, 1974; M.A. Mujić, Sidžil Mostarskog Kadije. 1632-1634, Mostar, 1987.

³⁹ V. Boškov, Ein osmanischer Ketzerprozeß im 18. Jahrhundert, in: Südost-Forschungen 33, 1974, S.296-306.

Spätzeit konnte man vor diesem Hintergrund gelassen dulden, sie richtete sich von selbst fast nur auf Nichtmuslime. Alle Menschen zum Islam zu bekehren, ist zwar die Endzeitvorstellung des Islam, und Freude herrschte, wenn einer sich bekehrte. Aber so erwünscht die Konversion religiös war, so bedenklich war sie doch fiskalisch, wegen der schrumpfenden Kopfsteuer.

In wesentlichen Bereichen blieben also die Muslime, Christen und Juden unter sich, begingen ihren Gottesdienst, feierten ihre Feste, sangen ihre Lieder, trugen ihre Tracht, studierten ihre frommen Bücher und heirateten untereinander. Muslime allerdings konnten auch Nichtmusliminnen heiraten, wogegen es Nichtmuslimen schieriatrechtlich verwehrt war, muslimische Mädchen zu ehelichen. Kinder folgten dem Rechtsstatus des Vaters, was auch für Kinder galt, die Muslime mit Sklavinnen zeugten. Sklavinnen waren stets geborene Nichtmusliminnen, meist waren sie auf Feldzügen versklavt worden. Mit solchen Frauen kamen immerhin ihre Sprache und Bräuche auch in muslimische Häuser, ließen das Fremde doch etwas vertraut werden, sorgten auch für eine biologische Durchmischung der Bevölkerung.

Das Zusammenleben auf lokaler Ebene hatte viele Formen. Neben homogen besiedelten Dörfern und Stadtvierteln gab es gemischte,⁴⁰ ja selbst gemischte Bewohnerschaft innerhalb eines Hauses. Auch Zünfte und Gilden arbeiteten gemischtreligiös.⁴¹ Gemeinsam war vielen Muslimen und Christen die Verehrung von Heiligen. Diese den orthodoxen Muslimen stets suspekte Seite des Volksislams wurde besonders von den Derwischen gepflegt, die, anders als Mönche, nicht gerade die rigideste Form des Glaubens lebten, sondern auf individuellem Wege unter Führung eines Scheich, eines Meisters, zu Gott strebten. Es kam vor, daß Muslime und Christen denselben Heiligen anriefen,⁴² unter verschiedenen Namen allerdings, oder denselben heiligen Ort schauernd und voll Hoffnung aufsuchten. Das Derwischwesen bot vielerlei Anknüpfungspunkte auch für die Christen, so daß man annimmt, daß manche Bekehrung zum Islam über das Gelände des Derwischwesens erfolgte. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang,

⁴⁰ S. Faroqhi, *Men of Modest Substance. House Owners and House Property in Seventeenth-century Ankara and Kayseri*, Cambridge, 1987, S.157-158.

⁴¹ A. Cohen, *A World Within. Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents from the Sijill of Jerusalem (XVIth Century)*, Philadelphia, 1994, Part one, S.187, Part two, S.75, 49 (d).

⁴² Zum Folgenden siehe: H.J. Kissling, *Aus dem Derwischwesen Südosteuropas*, in: *Grazer und Münchener Balkanologische Studien*, München, 1967, S.56-70, nachgedruckt in: H.J. Kissling, *Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae I. Das Derwischtum*, München, 1986, S.365-379; ders., *Zum islamischen Heiligenwesen vorab im thrakischen Raume*, in: *Zeitschrift für Balkanologie* 1, 1962, S.46-59, besonders S.56-59, nachgedruckt in: a. a. O., S.278-291.

daß die Janitscharen, also die aus ehemaligen Christenknaben rekrutierte Elite-Infanterie, religiös von einem Derwischorden betreut wurde, in dem sich einige christliche Elemente finden, den BEKTASCHIS, einer insgesamt arg unorthodoxen Bruderschaft.

Vielerlei Anpassungen fanden im Laufe der Zeit über die Religionsgrenzen hinweg statt: in Lebensgewohnheiten, Tracht, Essen, Mentalität.⁴³ In einzelnen christlichen Gruppen wurden die Frauen wie Musliminnen hinter dem Schleier und im Haus gehalten. Die Sprachen spiegeln den engen Lebenszusammenhang der Bewohner wieder: viele, viele Worte wanderten.⁴⁴ Besonders weit scheint mir die Anpassung der Kopten und etwas weniger der Armenier an den islamischen Lebensstil gegangen zu sein.

Die rechtlich gesicherte Existenz der Religionsgruppen und das osmanische Desinteresse an den inneren Angelegenheiten verhinderte staatlich dekretierte Vereinheitlichung oder Gleichzwingerei, solange der Virus des Nationalismus noch im Giftschränk der Geschichte isoliert war. Die rechtlich gesicherte Ungleichheit sicherte daher - so merkwürdig und ungewohnt uns das klingen mag - die Existenz der Gruppen in ihrer besonderen Art. Niemand hatte ein Interesse, sie von außen zu verändern, irgendeinem Maß anzupassen. Wollten sie sich selbst ändern, ging das, solange sie damit nicht aus ihrem Rahmen herausstießen. Wenn Nichtmuslime jedoch, reich geworden, prächtige, hohe Häuser bauten, in der Stadt hoch zu Roß daherkamen und in Samt und Seide gingen, so erhoben sie sich über ihren Status, provozierten die Muslime und wurden durch Verbote, Strafen oder Kleiderordnungen zurückgerufen, ohne daß diese allerdings auf Dauer griffen. In muslimischer Nachbarschaft eine Kirche zu errichten, hätte natürlich noch stärker provoziert.

Da es keine staatliche Schulpflicht gab, zwang keine Gruppe der anderen ihre Sprache auf. Jeder konnte so reden, wie er es von seiner Mutter gelernt hatte. Lernte er weitere Sprachen, dann aus eigenem Antrieb, wegen des Vorteils. Unterricht gab es nur im Rahmen der Religionsgruppen, die selbst

⁴³ Siehe dazu: G. Schubert, Von den 'Nationaltrachten' zur europäischen Stadtkleidung: Zum Wandel im Kleidungsverhalten der Donau-Balkan-Völker, in: K. Roth (Hg.), Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne, München, 1992, S.197-234; D. Quataert, Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire. 1720-1829, in: Journal of Middle East Studies 29, 1997, 403-425; ein theoretischer Ansatz zum Gesamtkomplex Alltagskultur findet sich bei: K. Roth, Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas, in: Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen, S.319-332.

⁴⁴ Dazu etwa: G. Hazai, Die Turzismen in den Sprachen Südosteuropas. Erfassung, Bedeutung, Status, in: Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen, S.205-214; H. und R. Kahane und A. Tietze, The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin, Urbana, Ill., 1958; A. Škaljić, Turcismi u srpskohrvatskom-hrvatskosrpskom jeziku, 3. Auflage, Sarajevo, 1978; P. Georgiadis, Die lautlichen Veränderungen der türkischen Lehnwörter im Griechischen, Diss. phil., München, 1974.

das jeweilige Lehrprogramm bestimmten. Damit entfiel die Indoktrinierung und die Provokation anderer, denn das ermöglicht erst so richtig ein zentralisiertes Schulsystem.

Jedoch die absolute Mehrheit, jenseits aller Religionszugehörigkeit war geeinigt im Analphabetentum. Zwar gab es eine Erzählkultur, aber insgesamt dürften viele kaum etwas über die Welt jenseits der Orts- und Provinzgrenzen und ihres persönlichen Erfahrungsbereichs gewußt haben. Man war konzentriert auf das Leben und Überleben im angestammten Raum und blieb in seinem Rahmen, solange nicht Not herauszwang. Konnte ein Muslim mit dem ererbten Sozialstatus nicht zurechtkommen, konnte er versuchen, als Soldat oder Gelehrter sein Glück zu machen oder als Derwisch, Bettler oder Räuber alternative Lebenswege einzuschlagen. Der Nichtmuslim konnte Geistlicher oder Mönch werden, vielleicht auch Arzt oder Dolmetscher, wenn die Familie begütert war, sonst aber Bettler oder Räuber und im äußersten Fall konnte er seinen Status radikal ändern und zum Islam konvertieren. Dies mußte nicht unbedingt bedeuten, daß ihn seine bisherige Umwelt abstieß, insofern es etwa im albanischen oder bosnischen Raum Familien gab, die sich durch muslimische Angehörige Schutz verschafft zu haben scheinen.

Als dann aber in der osmanischen Spätzeit die Wirtschaft kümmernte, die Ordnung schwand, regionaler Willkür Raum gab und religiöse, und dann zunehmend auch nationale und revolutionäre Propaganda von außen eindrang, fiel dies bei vielen auf fruchtbaren Boden. Und es waren gerade jene Elemente, die lange das Zusammenleben strukturiert und gesichert hatten, die nun der Differenzierung, Spaltung und Feindschaft den Nährboden lieferten: die rechtliche und religiöse Ungleichheit, die dem modernen Gleichheitsgedanken zuwiderlief und der ungestörte religiös-kulturell-soziale Raum, denn in ihm konnten sich nun auch die modernen Gedanken der Gleichheit, der nationalen Einheit usw. ungestört entwickeln. Die Sultane selbst trugen ebenfalls ihr Teil bei: mit technischen Machtmitteln versuchten sie, ganz im Stile der Zeit, einen durchorganisierten, modernen, zentralisierten Staat zu errichten. Der Nichtmuslim wurde rechtlich gleichgestellt, die alten Religionsgemeinschaften verloren viele Zuständigkeiten. Der moderne osmanische Staat des 19. Jahrhunderts trat nunmehr dem Individuum gegenüber, das sich nicht mehr damit begnügen mochte, ruhiggestellt und geschützt zu sein, sondern seinen politischen Willen entdeckt hatte.

Ich fasse zusammen:

Die Basis des jahrhundertelangen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen im Osmanischen Reich war:

- religiöse und rechtliche Ungleichheit bei gleichzeitiger Garantie der religiösen Existenz in einem festgelegten Rahmen,

- das Desinteresse des osmanischen Staates an den inneren Angelegenheiten dieser Religionsgruppen,
- die Konzentration des osmanischen Staates auf einige wenige Bereiche,
- die Führungsfunktion und Schiedsrichtertätigkeit des osmanischen Staates,
- die konservative Einstellung der Menschen, die sich mit dem Status, den sie ererbt hatten, abfanden und ihn weitgehend akzeptierten.

Die Auswirkungen des osmanischen Herrschaftssystems waren unter anderem, daß

1. sich gerade in Südosteuropa die Vielfalt von Völkern, Sprachen und Religionen erhalten konnte und daß
2. im System selbst die Emanzipierungsmöglichkeit angelegt war und daß
3. neue Vorstellungen, ein neues politisches Bewußtsein, sich dies zunutze machen konnten.

Aus diesem neuen, nationalen Bewußtsein wurde der osmanische Staat, trotz aller Reformbemühungen, wie andere zeitgenössische Großreiche gesprengt, gesprengt in Teile, die sich unvollständig fühlen und auf Kosten der Nachbarn nach Vervollständigung streben.

So bildete die Osmanenzeit die Basis aus für den Erhalt der Vielfalt von Kulturen und Religionen in Südosteuropa, aber letztlich auch für die aus der Vielfalt und lebendigen Durchmischung entstehenden Konflikte. Doch deren Auslösung und Hintergrund, einfältiges Denken, das Wert und Ziel in der Uniformität findet, ist nicht osmanische Basis, sondern böses europäisches Erbe.

Hans-Dieter Döpmann

Kirchliche Kunst in Südosteuropa¹

Kunst und Kultur in Südosteuropa sind bis ins 19. Jahrhundert hinein vorwiegend religiös geprägt, sowohl von den christlichen Kirchen als auch vom Islam. Dieser Lichtbildervortrag will sich aber auf Beispiele der kirchlichen Kunst - insbesondere der orthodoxen Kirchen - beschränken.

1. Der Kirchenbau

Die malerischen russischen Kirchen mit Zwiebelkuppeln stellen keineswegs einen orthodoxen Normaltyp dar. Selbst innerhalb der russischen Orthodoxie ist dies nur eine Gestaltungsart unter vielen anderen. Der orthodoxe Kirchenbau in Südosteuropa geht teils auf byzantinische Vorbilder zurück, teils beruht er auf autochthonen künstlerischen Traditionen bzw. der Vermischung von beidem. Von Fürsten gestiftete Repräsentationsbauten tragen einen anderen Charakter als die Kirchen in Stadt- oder Dorfgemeinden. Der jeweilige Zeitgeschmack spiegelt sich im Kirchenbau ebenso wider wie die wechselnden politischen Verhältnisse und Bezüge. In jedem Lande treten nationale architektonische Besonderheiten deutlich hervor.

Bei aller architektonischen Vielfalt kommt es vor allem darauf an, daß das Kirchengebäude seiner liturgischen Funktion gerecht wird. Dies gilt freilich mehr für die Innengestaltung, während das Äußere wesentlich variabler ist. Normalerweise ist die Kirche geostet - der Altarraum liegt im Osten, der Eingang zur Kirche im Westen.

Die OSTUNG bedeutete schon vor- und außerchristlich die Blickrichtung nach Osten, d.h. in die Richtung des Aufgangs der als Grundlage allen Lebens täglich neu erscheinenden Sonne. Dies prägte die Hauptrichtung der Kultbauten, ebenso Gebet, Opfer sowie die schon in der Antike weithin übliche Blickrichtung bei der Bestattung der Verstorbenen mit dem Antlitz nach Osten.

Schon im frühen Christentum (TERTULLIAN, KLEMENS VON ALEXANDRIEN) findet sich die Ostung beim Gebet, vor allem aber - ohne strenge Bindung - beim Gotteshaus. Bibl.-symbol. wurde sie begründet: Christus als das Licht der Welt (Lk 1,78f.), als Sol salutis (Mal 3,20) oder iustitiae (Mal 4,2); Himmelfahrt Christi gegen Osten (nach Ps 68 [67], 34) und Wiederkunft von Osten; Pa-

¹ Zusammenfassung von Aussagen des die Gesamthematik illustrierenden Lichtbildervortrags.

radies. „Später verband sich damit eine Kreuzessymbolik: das Haupt des Gekreuzigten im Osten, sein Blick gen Westen gerichtet, wohin das Licht seiner Gnade dringen soll und wo einst das Letzte Gericht vollzogen wird.“²

In der Regel handelt es sich um eine Altar-Ostung, so z.B. bei der Geburtskirche in Bethlehem, bei der Hagia Sophia und der Eirene-Kirche in Konstantinopel, schon seit dem 5. Jahrhundert bei den Kirchen in Kleinasien, Griechenland und Nordafrika. Bei der Portal-Ostung mit dem Altar im Westen steht der Priester hinter dem Altar mit Blick auf das vom Osten kommende Licht. Hierzu gehören u.a. in Rom die alte Peterskirche sowie S.Giovanni im Lateran. Zu allen Zeiten hing die Frage der Ausrichtung oft allein vom Baugelände ab.

Für die Außenarchitektur haben die verschiedensten Baustile Verwendung gefunden, die z.T. schon vor- und außerchristlich bekannt waren. Dazu gehört der **ZENTRALBAU**: Wohl schon aus der Zeit von KAISER TRAJAN (98-117) stammt die seit dem 6. Jahrhundert christlich genutzte Kirche des **HL. GEORG in Sofia**: Über dem quadratischen zentralen Teil erhebt sich eine mit kegelförmigem Dach bedeckte *Rotunde* (Rundbau).³

Große Verbreitung fand in Ost und West die **BASILIKA**, die „kaiserliche“ Halle, der langgezogene Bau mit horizontaler Blickrichtung auf die Apsis, einst Stelle für den Thron, in der Kirche für den Altar. Verbreitet findet sich die drei- oder mehrschiffige Basilika, deren überhöhtes Mittelschiff mit Fenstern das Gesamtgebäude erhellt.

Die bereits erwähnte **Geburtskirche in Bethlehem** ließ schon KAISER KONSTANTIN (†337) 325 als Basilika errichten. Nach ihrer Zerstörung von KAISER JUSTINIAN I. (527-65) wiedererrichtet, wurde sie auf fünf Schiffe erweitert.

Als eine Variante entstand die **KUPPELBASILIKA**. Markantestes Beispiel ist die **Hagia Sophia** in Konstantinopel, die fast 1000 Jahre lang das geistliche Zentrum des oströmischen Reiches gewesen ist. KONSTANTIN d. GR. veranlaßte 326 die Errichtung einer Basilika, die erst „Megali Ekklesia“ und dann Hagia Sophia genannt wurde. Nach dem Brand von 404 wurde der Neubau unter JUSTINIAN I. (527-65) 537 vollendet. Nach einem Erdbeben erfolgte 563 die Neueinweihung. Diese Kuppelbasilika besteht aus einem Mittelschiff mit je zwei Seitenschiffen. Sie ist über 100 m lang, der Durchmesser der Hauptkuppel beträgt 31 m, die Kuppelhöhe 55,6 m. Ihre Lichtfülle verdankt die Kirche den 40 Fenstern am Unterrand der Mittelkuppel, die sich gleichsam als Himmel über der Erde wölbt. Laut altrussischer Nestorchronik veranlaßten die im 10. Jahrhundert vom Kiewer **GROßFÜRSTEN VLADIMIR** entsandten Boten nach dem Erlebnis

² LThK² 7,1293f.

³ H.-D. Döpmann, *Das alte Bulgarien*, Leipzig, 1973, S.15.

festlicher Gottesdienste in dieser Kirche ihren Herrn zur Annahme des orthodoxen Christentums, indem sie berichten, was grundsätzlich orthodoxem Kirchenverständnis entspricht: wir wußten nicht mehr, ob wir im Himmel oder auf Erden waren, solche Herrlichkeit kann man nicht wieder vergessen, wir spürten: mit jenen Menschen dort ist Gott. Der noch heute jeden Besucher beeindruckende Kirchenbau erhielt 1317 unter KAISER ANDRONIKOS PALAIOLOGOS die unförmigen Stützpfeiler, in osmanischer Zeit vier Minarette, ist seit 1935 Museum.

Eine andere Variante ist die QUERBASILIKA mit einer den Treffpunkt von Längs- und Querschiff überwölbenden Kuppel. Als Beispiel diene die Kirche des **HL. DEMETRIOS** in Thessaloniki, der 303 den Märtyrertod erlitt. In der Krypta mit den Demetrios-Reliquien erkennt man die einschiffige Anlage aus dem 4. Jahrhundert, die 412-413 dreischiffig erweitert und nach dem Brand um 630 als fünfschiffige Querbasilika mit dem Pantokratorbild in der Kuppel und mit umlaufenden Emporen wieder aufgebaut wurde.

Des weiteren sei als ein verbreiteter Bautyp die KREUZKUPPELKIRCHE angeführt. Man könnte in ihr eine Weiterentwicklung beziehungsweise Verkürzung der Querbasilika sehen. Dabei ergibt sich ein annähernd quadratischer Grundriß. Vier Pfeiler oder Säulen tragen die Zentralkuppel. Die auf die Kuppel zulaufenden, häufig mit Tonnengewölben überdachten Felder gleichen dem sogenannten Griechischen Kreuz mit vier gleich langen Balken. Als ein Beispiel sei aus Athen die Kleine Metropolis (Panaghia Gorgoepikoos-Kirche) genannt, ein zierliches Bauwerk (11×7 m) aus dem 12. Jahrhundert am Rande des heutigen Mitropoleos-Platzes. Gerade diese Kirche knüpft wiederum an antike Vorstellungen an. Das in seinen Anfängen auf das 7. Jahrhundert zurückgehende Gebäude erhebt sich über einem antiken Kultplatz. In seiner ursprünglichen Weihung an den **HL. ELEUTHERIUS** wird die Absicht deutlich, die Schutzfunktion der hier verehrten Gottheiten über Frauen, Gebärende und Kinder auf den christlichen Heiligen zu übertragen.⁴ Bedenkenlos wurden dabei Gestaltungsprinzipien der Antike, bis hin zu den Tierkreiszeichen etc., übernommen.

Die Vorbilder Ostroms wurden von den jungen Staaten, die von dort das orthodoxe Christentum übernahmen, nachgeahmt. So hat schon der Bulgarenherrscher SIMEON (893-929), der in Konstantinopel erzogen worden war und das byzantinische Hofzeremoniell übernahm, auch architektonisch in seiner neuen Hauptstadt Preslav etwas den byzantinischen Vorbildern Entsprechendes zu schaffen gesucht.

Orthodoxer Kirchenbau hat sich stets offen für die verschiedensten Einflüsse gezeigt. Auch hierfür nur zwei Beispiele.

⁴G. Wachmeier, Athen, Zürich/ München, 1976, S. 63.

Die 1639 erbaute Kathedrale **TREI IERARHI in Iași** / Rumänien vereinigt moldauische Bauelemente mit Motiven aus der orientalischen Kunst. Die Mauern sind mit in Stein gehauenen Arabesken und geometrischen Motiven bedeckt; die im russischen Stil des 16. Jahrhunderts gehaltenen Innenmalereien wurden von Moskauer Meistern ausgeführt. Bei anderen rumänischen Kirchen in der Moldau sind deutlich gotische Einflüsse zu erkennen.

Erwähnt sei ferner die **Große Metropolis** in Athen. Nachdem Griechenland seine Unabhängigkeit von der Türkei erkämpft hatte, wurde sie 1840 als Kathedrale des Oberhauptes der vom Patriarchat Konstantinopel unabhängigen orthodoxen Kirche von Griechenland unter **KÖNIG OTTO I.** (1833-62), dem Sohn **LUDWIGS I.** von Bayern, vom deutschen Architekten **SCHAUBERT** begonnen und bis 1855 mehrfach verändert. Das Innere erinnert in seinen historisierenden Formen an **S.Marco** in Venedig.

Andererseits zeigten sich die Folgen politischer und religiöser Bedrückung. Auf dem Balkan entstanden während der Türkenherrschaft häufig kleine, einschiffige Kirchen mit Satteldach. Auch wenn sie im Inneren der Kreuzkuppelkirche entsprechen, ist das im Außenbau oft nicht erkennbar. Noch heute benutzt man z.B. in Sofia Kirchen, die - um bei den Türken keinen Anstoß zu erregen - so tief in die Erde hineingebaut wurden, daß man über die Empore eintreten muß. Als markante Beispiele seien aus dem Stadtzentrum angeführt: die Kirche der **HL. PETKA SAMARDŽIJSKA** aus dem 15.Jahrhundert, die Kirche des **HL. NIKOLAJ** neben dem Hotel Rila sowie die Kirche der **HL. PETKA**, heute im Kellergeschoß des gegenüberliegenden Wohngebäudes.

Im Gegensatz dazu blieb es nicht aus, daß sich in den im Auftrag der Osmanen von einheimischen Baumeistern errichteten Moscheen lokale Einflüsse widerspiegeln.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß viele orthodoxe Kirchenbauten seit dem Ende des 19.Jahrhunderts sich äußerlich nur wenig von Kirchengebäuden anderer Konfessionen unterscheiden.

2. Ikonenmalerei

Auch bei der Gestaltung des **IKONOSTAS**, der Bilderwand, die zeichnerhaft Verbindende sowie das Trennende der irdischen und der himmlischen Welt darstellt, zeigt sich eine wesentlich größere Gestaltungsvielfalt als häufig angenommen. Im Unterschied von den vielfach als normativ herausgestellten mehrreihigen Ikonostasen russischer Kathedralen, gelten als erforderlich lediglich die Christus- und die Gottesmutterikone sowie die den Gehalt der Altarweihe kennzeichnende Ikone, während alles andere freigestaltet werden kann. Als ein Beispiel sei der ganz schlichte Ikonostas der

Kirche des finnischen Priesterseminars in Kuopio aus der Zeit nach dem 2. Weltkrieg angeführt. In Südosteuropa herrschen selbst in Kathedralen die mit wenig mehr als einer Bildreihe versehenen Ikonostasen vor. Als ein Beispiel diene die zu einem Wahrzeichen von Sofia gewordene, 1904-13 errichtete Alexander-Neuskij-Kirche, die seit der Erneuerung des bulgarischen Patriarchats 1953 Kathedrale des bulgarischen Patriarchen ist. Gerade die Ikonostasen sind in Gestaltung und Malerei stark von lokalen Meistern geprägt. Markantes Beispiel ist das bulgarische Rila-Kloster, dessen Anfänge auf den bulgarischen Nationalheiligen JOHANNES VON RILA (ca. 876-946) zurückgehen. In der bulgarischen Wiedergeburtsepoche entstand beim Wiederaufbau der nach einem Brand zerstörten Muttergotteskirche von Meistern aus Samokov um 1842 Bulgariens größter und prachtvollster Ikonostas, dessen barocke, in zwei Etagen unterteilte Fassade mit reicher vergoldeter Holzschnitzerei versehen ist.⁵

Als Besonderheit einer orthodoxen Nationalkirche sei schließlich der Ikonostas der Kirche des Klosters des **HL. NIKOLAUS** nahe der rumänischen Stadt **Cluj/Klausenburg** mit Skulpturen auf Holz des transilvanischen Meisters **S. KERESZTEI von 1938** erwähnt. Hier entspricht nur die unterste Ikonenreihe den üblichen Normen. Die darüber befindlichen Teile ermöglichen durch ihre Ajourtechnik (durchbrochene Arbeit) Durchblicke in den Altarraum. Über der mittleren „Königstür“ ist ein Kreuz gestaltet, im Kreuzpunkt der Balken über der Abendmahlszene die Gottesmutter mit dem Christuskind, über dem Kreuz eine Dreifaltigkeitsdarstellung, zu deren Seiten sich, der Mauerrundung angepaßt, Bilder der zwölf Apostel bis zur unteren Ikonenreihe herabziehen.⁶

3. Freskenmalerei

Während die Gestaltung des Gottesdienstraumes und damit der liturgisch vorgegebenen Tafeliken trotz unterschiedlicher Malerschulen und Meister von der Einheitlichkeit ihrer Glaubensaussage geprägt ist, zeigte sich besonders in der Fresken-Malerei das lokale, nationale, sogar das politische Anliegen der jeweiligen Epoche. Fresken finden sich nicht nur als Wandmalerei innerhalb des Kirchengebäudes, sondern in Südosteuropa vielfach auch an den Außenwänden, im Außennarthex, und tragen in ihrer Bildhaftigkeit zugleich verkündigenden, unterweisenden Charakter für das zur Kirche gekommene, oft des Lesens und Schreibens unkundige Volk. Nicht selten wurden biblische Ereignisse inmitten der dem Maler bekannten Gegend seiner Heimat, die Menschen in der Kleidung oder auch den Werk-

⁵ H.-D. Döpmann, a. a. O., S. 205.

⁶ H.-D. Döpmann, Die orthodoxen Kirchen, Berlin, 1991, S. 126.

zeugen ihrer Zeit dargestellt. Vom ursprünglichen Aussehen der Kirchen und Klostergebäude sind oft die einzigen Zeugnisse Stifterbildnisse oder die bildhafte Darstellung größerer Festlichkeiten wie der Übertragung von Reliquien. In der 1259 erweiterten Nikolauskirche vom nahe Sofia gelegenen Bojana zeichnen sich die Bildnisse der Stifter, des Sebastokrators KALOJAN und seiner Frau DESSISLAVA, sowie vom damaligen Zaren ASSEN und seiner Frau IRINA, nicht nur durch die anmutige Individualisierung der Gestalten aus, sondern vermitteln zugleich in Kleidung und Schmuck das Aussehen der damaligen Herrschicht. Erwähnt sei ferner der um 1840 von Meistern der Samokov-Schule, insbesondere von DIMITÄR ZOGRAF, bemalte Außen-Narthex der Muttergotteskirche des Rila-Klosters. Die Darstellung vom ERZENGEL MICHAEL, der die Seele des Reichen peinigt, trägt eindeutig soziales Gepräge. Hervorzuheben ist ferner die Darstellung des Gleichnisses vom Reichen und dem armen LAZARUS (Luk 16,19ff.); hier ist der seiner Verdammnis entgegengehende Reiche als Türke beziehungsweise turkifizierter Tschorbadshi dargestellt. noch unter der Türkenherrschaft erweist sich dies als Ausdruck der bulgarischen Wiedergeburtsepoche und des bevorstehenden Befreiungskampfes.

Von der kirchlichen Teilhabe an den Kämpfen im 19. Jahrhundert zeugen Kirchenfahnen als Feldzeichen, finden sich von Bajonetten zerstoche Ikonen. Schließlich sei ein griechisches Ehrenmal in der Nähe von Thessaloniki erwähnt, das der Befreiung von der deutschen Besetzung im 2. Weltkrieg dient: die bildhafte Darstellung symbolisiert, wie sich in der Gestalt eines fürbittend-segnenden Priesters die Kirche im Dienste zum Wohle ihres Volkes versteht.

Abschließend sollen Beispiele vereinzelter neuester kirchlicher Malerei gezeigt werden, in denen versucht wird, die Probleme und Bedrohungen heutiger menschlicher Existenz einzubeziehen, Darstellungen, die sich allerdings noch nicht in Kirchenräumen, sondern z.B. in Gängen des Vlatodon-Klosters in Thessaloniki finden.

Gregor M. Manousakis

Das Verhältnis von Orthodoxie und Islam im heutigen Südosteuropa

Diesen Vortrag halte ich zur Erinnerung an das langjährige Mitglied der Südosteuropa-Gesellschaft Prof. Dr. Johannes Ch. Papalekas, der am 21. Januar 1996 in Bochum verstarb.

1. Einführende Bemerkungen

Mehr als im übrigen Europa hat die Religion die Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Südosteuropa beeinflusst. Der Grund dafür liegt in der strengen christlichen Ausrichtung des Byzantinischen Reiches, das sich selbst als christlich definierte, und über ein Jahrtausend die Geschehnisse Südosteuropas bestimmte und seine Menschen formte.

Das Byzantinische Reich wurde im 14. und 15. Jahrhundert vom Osmanischen Reich abgelöst, das sich in einem weitaus strengeren Maß als jenes religiös verstand. Die Erfahrungen, die Südosteuropa durch diese Entwicklungen gemacht hat, gehören zum historischen Reichtum ganz Europas. Wer hätte noch vor wenigen Jahren geglaubt, daß diese Erfahrungen eine so wichtige, aktuelle Dimension erhalten würden, wie sie sie heute zweifellos haben? Diese Dimension verstehe ich in doppelter Hinsicht: Zum einen mit Blick auf die weltweite, zunehmende Erhärtung des religiösen Bekenntnisses, zum anderen aber auch auf die offenkundige Neigung Westeuropas, durch eine niedlich-saloppe Beurteilung der Dinge und die Relativierung seiner Werte, die eigene kulturelle Identität zur Seite zu schieben und sich somit gesellschaftliche Konflikte einzuhandeln, die sonst durchaus vermeidbar wären.

Wenn wir vom Islam in Südosteuropa reden, so meinen wir etwa sechs Millionen Muslime, die hauptsächlich in Albanien, Bosnien, Südjugoslawien, mit Kosovo an der Spitze, und in Ostbulgarien konzentriert sind. Eine muslimische Minderheit von etwa 150.000 Menschen gibt es auch im griechischen Thrakien.

Eingangs muß vorweggenommen werden, daß die Koexistenz der zwei Religionen - christliche Orthodoxie und Islam - an sich kein so grosses Problem darstellt, wie die nationale Dichtung der südosteuropäischen Völ-

ker behauptet. Das Osmanische Reich war als Herrschaftssystem sowohl für seine muslimischen Untertanen als auch und vielmehr für seine christlichen „Schutzbefohlenen“ schrecklich genug, doch nicht so schrecklich, wie es noch heute in den Geschichtsbüchern der südosteuropäischen Völker dargestellt wird. Gleichwohl bewegt sich das Verhältnis zwischen den beiden Religionen seit bald 1500 Jahren in einer zwischen Krieg und Frieden schwingenden Kurve. In diesem Verhältnis unterscheide ich drei Phasen:

1. Im Osmanischen Reich waren die Christen als „Schutzbefohlene“ Angehörige einer untergeordneten Klasse. Gelegentlich und aus verschiedenen Gründen waren sie Ausschreitungen und Niedermetzungen ausgesetzt. Sie wurden immer häufiger, je enger das Verhältnis zwischen dem Osmanischen Reich und den europäischen Mächten wurde. Der Grund lag in ihren Interventionen zugunsten der bedrängten Christen; einerseits linderten sie ihr Schicksal, andererseits trugen sie aber zur Erhöhung der Spannungen zwischen Christen und Muslimen bei, wofür die ersteren stets herzuhalten hatten. Gegen Ende des Osmanischen Reiches und zwar je stärker der - nach Braune - ethnozentrische, „nationalistische Totalitarismus“¹ der Jungtürken an Einfluß gewann, nahmen die einstigen gelegentlichen Ausschreitungen gegen die Christen die Form eines planmäßigen Genozids gegenüber den christlichen Minderheiten an, zunächst gegen die Armenier Ende des vergangenen Jahrhunderts und vor allem in den Jahren 1915/16. Diese Praktiken der Jungtürken und anschließend auch des kemalistischen Regimes sind der Grund, warum es heute in allen muslimischen Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas, wo das arabische Element vorherrscht, z.T. starke christliche Minderheiten gibt, wie z.B. im Libanon oder in Ägypten, während sie in der Türkei so gut wie ausgerottet sind.

2. Die 2. Phase des Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen in Südosteuropa begann 1922 mit der Durchsetzung des Kemalismus in der Türkei als Staatsideologie. Diese Phase türkischer Geschichte ist in Europa weitgehend mißverstanden worden. KEMAL ATATÜRK fand 1922 keine türkische Nation vor, auf welcher er seinen türkischen Nationalstaat bauen könnte, sondern nur die „Gemeinschaft der Gläubigen“ (türkisch „ümme“, arabisch „umma“). Wohl empfing seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts das „ümme“ über Rußland gewisse europäische nationalistische Einflüsse, die dahin tendierten, es zu einer türkischen Nation zu verwandeln - ein nach islamischem Verständnis utopisches Vorhaben.² 1922 existierte jedoch keine türkische Nation im europäischen Sinne.

¹Walter Braune, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Bern, 1960, S.140.

²Vgl. Friedrich Wilhelm Fernau, *Flackender Halbmond*, Fulenbach Zürich, 1953, S.251; und Ibrahim I. Ibrahim, *Der Aufstieg des Nationalismus*, in: Friedmann Büttner (Hg.),

Zum Verständnis der aktuellen Situation muß hier in aller Kürze gesagt werden:

a) Dem Zeitgeist folgend, weist die plötzlich in den achtzigern Jahren aufgeblühte Islamwissenschaft an den westeuropäischen Universitäten einen niedlichen Zug aus, der im Rahmen der Diskussion über die „multikulturelle Gesellschaft“ auf eine Minimalisierung der Unterschiede zwischen Christentum und Islam, auf eine Herunterspielung seiner aggressiven Züge u.ä.m. ausgerichtet ist. Demgegenüber möchte ich hier betonen, daß dem Islam der Begriff der Nation fremd ist. Der Muslim ist nur Angehöriger der „Gemeinschaft der Gläubigen“ („umma“), und letzten Endes nur ihr und dem islamischen Staat loyal. Dies bedeutet, daß die zum Islam Konvertierten, ob auf Kreta und in Sarajewo früher oder in der Lüneburger Heide und in Südfrankreich heute, automatisch ihre Identität ändern. Sie werden nicht etwa deutsche oder französische Muslime, sondern nur Muslime. Hier spiegelt sich die in Europa weit unterschätzte, selbst von der modernen Islamwissenschaft verniedlichte politische Dimension des Islam wider.

b) Dem Kemalismus sind sowohl von der Politik als auch von der Islamwissenschaft Inhalte angedichtet worden, die er gar nicht hat. Die Gründe dafür sind vielfältig, hier kann nicht darauf eingegangen werden. So gehört zum europäischen Irrglauben, daß KEMAL ATATÜRK die Europäisierung der Türkei betrieb, um aus ihr einen Teil Europas zu machen. Wer das behauptet, hat weder die Reden Atatürks sorgfältig gelesen, noch bei alten, international anerkannten Islamwissenschaftlern, wie z.B. Walter Braune, über das Wesen der kemalistischen Europäisierung der Türkei nachgeschaut, vor allem dort, wo er, Braune, über die Fragwürdigkeit des Begriffes und des Bildes Europas spricht, was ATATÜRK veranlaßte, in den Mythos des Turanismus zu flüchten, um außerhalb der geschichtlichen Realität, die Begründung für seine Reformen und die Grundlage der neuen nationalen türkischen Identität zu suchen.³ ATATÜRK, befangen im Großmachtdenken des Osmanischen Reiches, dessen hoher und verdienster Offizier er war, innerlich verletzt von der Kette der Niederlagen, die es in den letzten Jahrhunderten von den Europäern erlitten hatte, wollte aus dem „ümme“ Kleinasiens eine „türkische Nation“ schmieden, und gleichzeitig die auf dieser Grundlage entstehende Türkei modernisieren und europäisieren, nicht damit sie ein Teil Europas wird, sondern damit sie durch die Aneignung europäischer zivilisatorischer Werte

Reform und Revolution in der islamischen Welt. Vom Osmanischem Imperium zum arabischen Sozialismus, München, 1971, S.89.

³ Braune, a.a.O., S.141.

den Staaten Europas gleichwertig entgegentreten kann, wie ARNOLD HOTTINGER mit Recht bemerkt.⁴

Unwahr ist auch, daß ATATÜRK einen demokratischen Staat angestrebt hätte, der auch seine Minderheiten respektieren würde. Davon weit entfernt, wollte ATATÜRK, ebenso wie die Jungtürken, einen ethnozentrischen Staat, durch die Verwandlung des kleinasiatischen „ümme“ zu einer türkischen Nation im europäischen Sinne. Die Kurden, die eben dies nicht wollten und 1925 dagegen revoltierten, sind blutig niedergemacht worden. Auch während des Zweiten Weltkrieges (1942) hat die Türkei die wohlhabenden Armenier, Griechen und Juden materiell und physisch durch hohe Besteuerung und Zwangsarbeit vernichtet.⁵ Außerdem wurde noch am 5./6. September 1955 durch die von der Regierung MENDERES organisierte „Kristallnacht am Bosphorus“ die damals noch etwa 80.000 Menschen zählende griechische Minderheit in Istanbul zerstört und entwurzelt.

3. Die Zeit des Kalten Krieges hat die 3. Phase des Verhältnisses zwischen Orthodoxie und Islam in Südosteuropa eingeleitet, die bis heute anhält.

In den christlichen südosteuropäischen Staaten, die im 19. Jahrhundert gegründet wurden, haben Christen und Muslime zunächst friedlich miteinander gelebt, hauptsächlich weil in diesen Staaten die Muslime Bürger mit vollen Rechten wurden. Außerdem befanden sich das Osmanische Reich und anschliessend die Türkei in der Defensive und hatten nicht die Möglichkeit, Einfluß auf diese muslimischen Minderheiten zu nehmen. Dazu hat die Unterdrückung des Islam durch ATATÜRK zu Differenzen zwischen den Muslimen in Südosteuropa und der Türkei geführt, weshalb letztere keine Möglichkeit hatte, sie als Teil des „türkischen ümme“ zu behandeln.

Eine Wende in diesem Zusammenhang trat ein, als bei den Wahlen vom 14. Mai 1950 in der Türkei die neu gegründete „Demokratische Partei“ (DP) die bis dahin als Einheitspartei regierende „Republikanische Volkspartei“ überlegen geschlagen hat. Die DP steuerte ab sofort einen pro-

⁴ Arnold Hottinger, *Atatürks neue Türkei*, in: Werner Kündig-Steiner (Hg.), *Die Türkei*, Tübingen u.a., 1974, S.399.

⁵ Es gelang durch eine sehr hohen Sondervermögenssteuer (*varlik vergisi*), die festlegte, daß - wenn sie nicht innerhalb von 15 Tagen entrichtet würde - das Opfer, samt seinen Angehörigen, die mit ihm wohnten, in Arbeitslager in der Zentraltürkei deportiert wurden. Vgl. Alexes Alexandres, *Der historische Rahmen der griechisch-türkischen Beziehungen*, in: Alexes Alexandres u.a. (Hg.), *Die griechisch-türkischen Beziehungen 1923-1987*, (griech.), Athen, 1988, S.105; und Jacob M. Landau, *Panturkismus. Das Dogma des türkischen Expansionismus*, Athen, 1985, S.155f. (griech. Übersetzung aus dem englischen Original: Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey. A Study in Irredentism*, London, 1981).

islamischen Kurs an, und löste damit das Erwachen des Islam in der Türkei aus. Dadurch wurden panislamische und pantürkische Ideen virulent, getragen von verschiedenen Vereinen mit eigenen Publikationen und sonstiger reger Öffentlichkeitsarbeit.⁶ Dennoch haben sie ihre Wirkung in Südosteuropa nicht verfehlt. Die Südosteuropäer sahen darin einen Ausdruck des türkischen Expansionismus, was alte Wunden aufriß.

Im Windschatten des Kalten Krieges konnte nun die Türkei ihre traditionelle Minderheitenpolitik im Inneren wiederaufnehmen. Gleichzeitig begann sie, auf einer breiten Klaviatur der Einflußnahme und der Propaganda spielend (Presse und Rundfunk, kulturelle Vereine, Arbeit der türkischen Konsulate u.ä.m.), die muslimischen Minderheiten in Südosteuropa im Sinne ihrer Türkisierung zu beeinflussen. Hier sollte also ab 1950 das wiederholt werden, was ATATÜRK in den zwanziger und dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts getan hatte: Die Muslime aus dem islamischen „ümme“ herauszulösen und sie der ethnozentrischen türkischen Nation zuzuordnen. Diese Politik der Türkei war zeitkonform, denn ihre Einflußnahme in den kommunistischen Ländern Südosteuropas passte in die Ost-West-Auseinandersetzung und geschah somit „im Interesse des Westens“. Das Wiedererwachen des Islam als zunehmend bestimmendes Element der türkischen Identität, merkte der Westen ebenso wenig, wie die Tatsache, daß damit ein historisch gewachsenes friedliches Zusammenleben von Christen und Muslimen in Südosteuropa zerstört wurde; denn die südosteuropäischen Völker, durch ihre wirtschaftliche Situation fern von der Idee, der Sinn des Lebens bestehe hauptsächlich aus dem Genuß des Wohlstandes, wurden durch diese Propaganda sofort hellhörig und riefen alte, von der Zeit verschüttete Erinnerungen zurück: den uralten Gegensatz zwischen Christen und Muslimen, das Los der Christen im Osmanischen Reich, die Balkankriege 1912/13, und den osmanischen Expansionismus, zumal die Muslime in Südosteuropa sich in der Tat von den Beeinflussungsbemühungen aus der Türkei angesprochen fühlten, z.T. ihre muslimische und auch türkische Identität wiederentdeckten und ihre politische Verselbständigung anstrebten, mit entsprechender Verlagerung ihrer Loyalität zu Gunsten des Islam und des Korans als Staatsverfassung, und zu Lasten des nationalen Konsenses und der Verfassung der jeweiligen Länder. Sehr bezeichnend hierfür ist das Geschehen in Bosnien. ALIJA IZETBEKOVIĆ verfaßte 1970 mit Hilfe persischer und arabischer Fundamentalisten eine radikale „Islamische Deklaration“, die er als „Programm zur Islamisierung der Muslime“ Bosniens (Untertitel) verstand. Für seine Interessen sehr richtig: die bosnischen Muslime mußten erst „islamisiert“

⁶ J. M. Landau, wie Anm. 5.

werden, um anschließend als Minderheit politisch eingesetzt werden zu können. Auf diese Weise wurde während des Kalten Krieges und im angeblichen „Interesse des Westens“ die Grundlage für das geschaffen, was wir heute im ehemaligen Jugoslawien erleben.

Diese Islamisierung der bosnischen Muslime war eine direkte Folge des Kalten Krieges. TITO verstand sich als Führer der Dritten Welt. Um diese Rolle spielen zu können, benötigte er die Unterstützung der arabischen Staaten. Um so konzilianter war er gegenüber den jugoslawischen Muslimen. Während in seiner Zeit christliche Kirchen verkamen, wurden in seinem Jugoslawien protzige Moscheen und islamische Zentren mit arabischen Geldern gebaut. Als krasses Beispiel dafür wurde zu Beginn der 80er Jahre von der westeuropäischen Presse die neugebaute Moschee mit einem Minarett von 45 m Höhe in einem Weiler mit 15 Häusern bei Struga angeführt. Diese Politik TITOs gegenüber den jugoslawischen Muslimen gipfelte in der zumal aus islamischer Sicht abstrusen Anerkennung der moslemischen Minderheit seines Landes als einer eigenständigen Nation. Erst nach ihm versuchte Belgrad den Bau von Moscheen in Jugoslawien über den Widerruf von bereits erteilten Baugenehmigungen zu drosseln; in Sarajewo selbst fing außerdem das fast fertige grosse Islamische Zentrum Feuer; die Flammen des jugoslawischen Dramas loderten schon lange vor 1992 auf, doch niemand wollte sie sehen.

Auf diesem Wege ging der alte modus vivendi des Zusammenlebens zwischen Christen und Moslems in Jugoslawien und in Südosteuropa zu Bruch, lange vor der dortigen aktuellen Situation, denn viel anders als in Jugoslawien war zunächst die Situation in Bulgarien nicht. Die wenig überlegten, scharfen Reaktionen des Regimes SCHIWKOW gegen die propagandistischen Bemühungen Ankaras zur „Türkisierung“ der bulgarisch-muslimischen Minderheit, die zum grössten Teil nicht aus Türken, sondern aus Pomaken besteht, fanden 1986 durch einen Massenexodus der Muslime aus Bulgarien in Richtung Türkei ein vorläufiges Ende.

2. Nach dem Ende des Kalten Krieges

Als Summe aller diesen historischen Erfahrungen über das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in Südosteuropa können wir konstatieren: Sie konnten friedlich in engem gesellschaftlichen Verkehr miteinander leben, sofern sich die Politik in ihr Verhältnis nicht eingemischt hat; kam es anders, folgten sofort Mord und Zerstörung. Dies ist eine vielfach über fast 700 Jahre dokumentierte Erfahrung, die niemand in Abrede stellen kann bzw. übersehen dürfte, wie die Frankfurter Allgemeine Zeitung und ihr JOHANNES GEORG REIßMÜLLER und Die Welt und ihr CARL GU-

STAV STRÖHM mit Blick auf die jugoslawischen Wirren leichtfertig getan haben, und maßgeblich zur Desinformation des deutschen Volkes über das Geschehen in Jugoslawien nach 1992 beigetragen haben.

Washington hatte die Frage der Menschenrechte stets als Mittel seiner Politik gegen den Ostblock eingesetzt. Um so bereitwilliger war es Mitte der 80er Jahre, die Minderheitenpolitik Ankaras gegenüber Bulgarien zu unterstützen. Für den Massenexodus der Muslime aus Bulgarien wurde im Westen nur das kommunistische Regime SCHIWKOW's verantwortlich gemacht, was nicht der Wahrheit entspricht.

Der Kalte Krieg wurde vom Nahostkrieg abgelöst und dieser vom Zusammenbruch der Sowjetunion. Danach wäre es möglich, daß deren mehrheitlich von Moslems bevölkerte zentralasiatische Republiken in islamische Strenggläubigkeit verfallen. Nicht nur Amerika hat jedes Interesse, eine solche Entwicklung zu verhindern. Sowohl der Nahostkrieg als auch die Möglichkeit, den türkischen Kemalismus als Entwicklungsmodell im islamischen Zentralasien zu präsentieren, haben in den Augen Washingtons den geostrategischen Wert, den die Türkei während des Kalten Krieges hatte, auch danach erhalten, und dies wiederum hat eine gewisse Abhängigkeit Amerikas von der Türkei fortgeschrieben. Ankara hat sich sofort beeilt, dies auszunützen und ihre Politik der Türkisierung der muslimischen Minderheiten in Südosteuropa zu intensivieren. Dafür traten nicht mehr allein die türkische Presse, kulturelle Vereine in Istanbul und Ankara und die türkischen Konsulate in den Ländern Südosteuropas, sondern offiziell Ankara selbst ein. Staatspräsident TURGUT ÖZAL sprach öffentlich von einem „türkischen Staat von der Adria bis zur chinesischen Mauer“. Und allen ist wohl noch das Drängen Ankaras in Erinnerung, im Auftrag der UNO eine beachtliche Streitmacht nach Bosnien zu entsenden, um dort Frieden zu stiften. Dies alles mag in dem weitgehend desinformierten Westeuropa über den jugoslawischen Bürgerkrieg von geringer Bedeutung sein. Für die südosteuropäischen Völker wirkten sie jedoch als Alarmglocken und trugen katalytisch zur Zerstörung der Grundlage des friedlichen Zusammenlebens zwischen Christen und Muslimen bei.

Dazu kam, daß der Krieg der Vereinten Nationen gegen Irak nur mit Hilfe Saudi-Arabiens geführt werden konnte, denn nur es verfügte in der Region über die Landmassen, die für die Stationierung der UNO-Truppen erforderlich waren. Zu den positiven Folgen dieses Krieges gehört auch der Verbleib einer amerikanischen militärischen Präsenz in der Region. Die ungestörte Ölversorgung der westlichen Welt ist damit sicherer geworden. Die Folge davon ist aber, daß Amerika in eine gewisse Abhängigkeit von Saudi-Arabien geraten ist - ein exemplarisches Beispiel der unvermeidlichen Zwänge, welchen sich eine Großmacht stets gegenüber sieht. Diese Abhän-

gigkeit können die Vereinigten Staaten nicht wie üblich, durch Wirtschafts- und Militärhilfe ausgleichen; Riad braucht kein Geld von Washington.

Die saudi-arabische Monarchie empfindet sich als Beschützerin des Islam. Außer immensen Summen für die islamische Mission kann sie aber bei dieser selbstauferlegten Aufgabe nichts einsetzen - es sei denn, sie bedient sich der Hilfe anderer Mächte. Die Vereinigten Staaten können nicht umhin, dieser Besonderheit saudi-arabischer Politik Rechnung zu tragen, wenn sie die erreichte Position am Persischen Golf erhalten wollen - im wohlverstandenen Interesse aller, Europas, Amerikas und Saudi-Arabiens selbst.

Das Interesse Riads an den moslemischen Minderheiten auf dem Balkan ist mehrfach bekundet worden. Auffallend ist, daß Washington einspringt, wo das Geld nicht ausreicht, um diesem Interesse Geltung zu verschaffen. Deutlich wurde dieser Sachverhalt im Sommer 1991, als Washington, nach erfolglosen Protesten aus Ankara und anderen Hauptstädten islamischer Staaten, die bulgarische Regierung daran gehindert hat, im Wahlgesetz eine Sperrklausel von 10% vorzusehen. Zweifellos war dieses Vorhaben gegen die Entstehung einer selbständigen „türkischen“ Partei gerichtet. Die Wahl von moslemischen Abgeordneten im Rahmen der bulgarischen Parteien wäre hingegen von der beabsichtigten Sperrklausel in keiner Weise behindert worden. Dies wäre auch der richtige Weg für die politische Emanzipation der moslemischen Minderheit im Rahmen der jungen bulgarischen Demokratie gewesen, denn wehe der Demokratie in Osteuropa, wenn der Streit nationaler Minderheiten in ihre Parlamente hineingetragen werde. Niemand sollte besser als die Vereinigten Staaten diese Gefahr ermessen können. Beispiele solcher „Interventionen“ Washingtons zu Gunsten der moslemischen Minderheiten gibt es schon eine ganze Reihe in Südosteuropa, und gipfelten in seiner dubiosen Rolle in Bosnien, eine Rolle allerdings, die es spielen konnte, weil die Europäische Union sich als unfähig erwiesen hat, das von ihr in der uns bekannten Weise ausgelöste jugoslawische Drama rasch zu beenden.

Da die Qualität des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Südosteuropa von politischen Fragen bestimmt wird, die mit der Religion nichts zu tun haben, kann sie nur erhöht werden, wenn Washington aufhört, seine machtpolitischen Interessen am Persischen Golf durch seine Politik in Bosnien zu sichern und wenn die Türkei die Türkisierung der muslimischen Minderheiten in Südosteuropa aufgibt. Erfüllen sich diese beiden Prämissen nicht, so befürchte ich, daß das jugoslawische Drama in einem nicht allzu fernen Tage als der Beginn eines viel grösseren Dramas im gesamten Südosteuropa erkannt wird.

Zum Schluß erlauben Sie mir nur noch ein kurzes Wort über die Verfassung der beiden Religionsgemeinschaften in Südosteuropa zu sagen. Mehr oder weniger sind wir heute gezwungen, dort alle jene als Christen oder

Muslime zu bezeichnen, deren Eltern oder Großeltern eben diesen Religionsgemeinschaften angehörten. Das ist nicht richtig. Ein unbekannter Prozentsatz der Christen, insbesondere in Albanien, sind ungetauft und auf simple Fragen, wie die, wer Maria oder Joseph waren, kommen oft ein Achselzucken oder verschwommene Antworten. Zudem fehlen den südosteuropäischen orthodoxen Kirchen die Mittel, meistens sind sie, ebenso wie die Klöster, in einem miserablen Zustand und zudem außerstande, einen nenneswerten materiellen Beistand an ihre in Armut dahinvegetierenden Gemeindemitglieder zu leisten, es sei denn, sie erhalten die Mittel dafür von außen. Zudem ist die serbische Kirche gespalten, nicht etwa aus dogmatischen, sondern aus politischen Gründen. Der Erzbischof von Skopje hat sich aus solchen Gründen vom Serbischen Patriarchat getrennt und der bulgarischen Kirche droht eine vergleichbare Spaltung, wenn auch hier persönliche Interessen hoher Würdenträger die Hauptrolle spielen.

Nicht viel anders ist die Situation der Muslime in Südosteuropa, zumal außerhalb Bosniens. Die meisten von ihnen haben den Koran nicht einmal in einer Übersetzung gelesen.

Dieser Zustand beider Religionsgemeinschaften ist um so schlimmer für Südosteuropa, weil dadurch ihre Angehörigen offen für Einflüsse aller Art werden. Das Sektenunwesen blüht in Südosteuropa auf, was das auch immer für seine Zukunft bedeuten mag.

Abstract

The present study investigated the effects of ...

Results showed that ...

Conclusion ...

References ...

Angel Krăstev

Die Bulgarische Kirche in Geschichte und Gegenwart

Weithin ist anerkannt, daß die Kirche eine Gemeinschaft gläubiger Menschen ist. Diese Gemeinschaft und ihre Konfession in Bulgarien, die Bulgarische Orthodoxe Kirche, ist das Thema meiner Ausführungen.

Der Anfang der Verbreitung des Christentums in den bulgarischen Gebieten wurde in den ersten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts gesetzt. Zu dieser Zeit wurden auch die ersten Bischofszentren in Mösien und Thrakien errichtet.¹

681 gründeten die Slaven, die Protobulgaren und die einheimischen Stämme den ersten bulgarischen Staat.

In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts hatten sich die Widersprüche zwischen den beiden grössten christlichen Zentren, Rom und Konstantinopel, verstärkt. Die zahlreichen Slaven, die sich am Mittel- und Unterlauf der Donau angesiedelt hatten, waren damals der „Zankapfel“. Jedes der beiden Zentren strebte danach, sie in kultureller, religiöser und politischer Hinsicht einzubeziehen.

Der bulgarische Fürst BORIS hatte seit langem die Absicht, seine Untertanen und sein Reich an die Familie der christlichen Völker anzuschließen. Auf diese Weise wurde die Isolation Bulgariens als heidnisches Land überwunden. Dem Staat wurde die Möglichkeit gegeben, sich vollwertig in der Weltpolitik durchzusetzen.

Der bulgarische Herrscher sah im Christentum die einende Kraft zwischen den beiden Stämmen, Slaven und Protobulgaren, die zu dieser Zeit zwei verschiedene Glaubensbekenntnisse bekannten.²

Nach gewissem Zweifel, nach welchem der beiden Zentren sich zu richten sei, wurde das Christentum 865 vom benachbarten Byzanz übernommen.

Kurz nach der Annahme des Christentums tauchte die bedeutende Frage auf, ob die Bulgarische Kirche ein eigenes geistliches Haupt haben werde. Fürst BORIS wollte eine eigene selbständige Kirche. Zuerst führte er Verhandlungen mit dem Patriarchen von Konstantinopel und danach mit dem römischen Papst. Von beiden verlangte er die Anerkennung der unabhängigen Bulgarischen Kirche. Als er vom Papst keine befriedigende Antwort

¹ Iv. Snegarov, *Kurze Geschichte der gegenwärtigen orthodoxen Kirchen* (bulg.), Bd.1, Sofia, 1944, S.361-362,609,628, Bem. 1; vgl. 2 Tim 4:13; M. Le Quien, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus*, t.1, Parisii, 1740, p.1165,1225; vgl. Röm 16:8; Migne, PG, t. CXVII, col.137; D. Zuchlev, *Geschichte der bulgarischen Kirche* (bulg.), t.1, Sofia, 1910, S.12f.

² Vgl. *Kurze Geschichte Bulgariens*, Sofia, 1981, S.49; P. Mutaftschiev, *Geschichte des bulgarischen Volkes (681-1323)* (bulg.), Sofia, 1986, S.155-156.

erhielt, wandte sich Fürst BORIS an den Patriarchen von Konstantinopel. Zu dieser Zeit tagte in Konstantinopel ein Konzil. Dort waren speziell auch Vertreter aus Bulgarien anwesend. Während einer Sondersitzung am 4. März 870 traf das Konzil die folgende Entscheidung: „In kirchlicher Hinsicht soll die Bulgarische Kirche dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt sein. Dieser werde den bulgarischen Erzbischof weihen. Der bulgarische Erzbischof hatte grosse Autonomie: Bischöfe zu weihen, Konzile zusammenzurufen usw.“³

Während der Regierung des bulgarischen Zaren SIMEON wurde die Abhängigkeit des bulgarischen Erzbischofs vom Patriarchen von Konstantinopel beseitigt. Aber erst 927 wurde das Haupt der bulgarischen Kirche vom Patriarchen von Konstantinopel als Patriarch anerkannt.⁴

Nachdem Bulgarien unter byzantinische Herrschaft gefallen war (1018), wurde es in kirchlicher Hinsicht dem selbständigen Erzbischof von Achrida unterstellt.

Nach der Befreiung Bulgariens von der byzantinischen Herrschaft (1186) wurde das Erzbistum Tărnovo gegründet. Der Patriarch von Konstantinopel erkannte die Unabhängigkeit des Hauptes der bulgarischen Kirche nicht an.

Zar KALOJAN ging 1204 eine Union mit dem Papst ein, und letzterer anerkannte den Erzbischof von Tărnovo als Primas. KALOJAN benutzte diesem gegenüber den Titel „Patriarch“. Die Anerkennung dieses Titels des Hauptes der Bulgarischen Orthodoxen Kirche erfolgte durch den Patriarchen von Konstantinopel erst nach dem Entscheid des Konzils in Lampsak 1235.⁵

Als Bulgarien unter osmanische Herrschaft geriet (1393-1396), wurden die kirchliche Eigenständigkeit Bulgariens sowie die Rechte des Patriarchats von Tărnovo aufgehoben. Seitdem unterstand das Gebiet der Bulgarischen Kirche der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel. Eine Befreiung von dieser Jurisdiktion und das Erlangen erneuter Autokephalie war laut kanonischem Recht und Tradition nur möglich mit dem Segen des Patriarchats von Konstantinopel. Auf diese Weise war im 19. Jahrhundert den Kirchen von Hellas, Serbien und Rumänien die Autokephalie zuerkannt worden. Die diversen Versuche der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zum Erlangen ihrer Unabhängigkeit blieben jedoch unter den gegebenen historischen Umständen zunächst erfolglos.

Der Ferman des Sultan ABDUL ASIS über die Gründung des bulgarischen Exarchats vom 28. Februar 1870 hatte das traurige, mit dem der bulgarischen Kirche gemachten Vorwurf des Phyletismus“ begründete

³ Anastasius Bibliothecarius, Vita Hadriani II. papae, p.632-639.

⁴ Quellen für die bulgarische Geschichte (bulg.), t. XIV, S.109.

⁵ M.G. Popruženko, Sinodik des Zaren Boris, Sofia, 1928, S.86.

Schisma (16. September 1872) zur Folge. Die Bulgaren wandten sich nicht eigentlich gegen die an der Spitze ihrer Kirche stehende griechische Hierarchie. Die Hierarchie hätte auch anderer Herkunft sein können, z.B. serbisch, albanisch usw. Die Bulgaren waren damals nur gegen den Gebrauch der ihnen fremden und unverständlichen griechischen Sprache im Gottesdienst. Andererseits wünschten viele, ihre Gottesdienste statt im traditionellen Kirchenslawisch in der allen verständlichen bulgarischen Sprache zu halten.

Als Griechenland ein unabhängiges Königreich wurde, trennte sich auch die Kirche von Hellas vom Patriarchat von Konstantinopel. Infolge der gemeinsamen Sprache wurde sie von der Mutterkirche nicht des „Ethnophyletismus“ beschuldigt und nicht für schismatisch erklärt. 1850 fand sie die offizielle Anerkennung.

Was veranlaßte das Patriarchat zu diesem harten und ungerechten Urteil gegenüber dem bulgarischen Volk und seiner Geistlichkeit? - Die Antwort auf diese Frage ist in den widersprüchlichen Interessen der Großmächte hinsichtlich des türkischen Erbes zu finden. Auch in dem Mut und der Beständigkeit des bulgarischen Volkes, sich bezüglich seiner ethnographischen Grenzen auf die Geschichte zurückzubedenken.

Trotz wiederholter Versuche, das über die Bulgarische Kirche verhängte Schicksal aufzuheben, blieben die Beziehungen zu den anderen orthodoxen Kirchen gestört. Diese anormale Situation behinderte die Beziehungen des Patriarchats sowie des Bulgarischen Exarchats.

Vor der Befreiung Bulgariens vom türkischen Joch und auch später war die Kirche in den Augen fast aller im weltlichen Bereich Wirkenden wie auch mancher Geistlicher ein Attribut ihrer Nationalität. Kirche war für sie nicht Ausdruck der Orthodoxie, sondern lediglich Volkskirche im nationalistischen Sinne des Wortes.⁶

Bei einer objektiven Analyse der Zeit vor der Befreiung erweist sich der Kirchenkampf des bulgarischen Volkes mehr als ein Kampf für die nationale Erweckung und Befreiung.

Kam es zu einer Trennung der Bulgaren und der Griechen in religiöser und kirchlicher Hinsicht? - Kaum! Heute noch stehen die Bulgaren in kirchlicher Hinsicht den Traditionen des Patriarchats und den griechischen orthodoxen Kirchen ganz nahe. Die Orthodoxie schützt sowohl die Nationalität als auch die Persönlichkeit und die Familie als existierende Kategorien des menschlichen Lebens.

Nach dem russisch-türkischen Krieg (1877-1878) verließ der Vorsteher des seit 1870 bestehenden bulgarischen Exarchats den bisherigen Sitz in

⁶ St. Zankow, Die bulgarische orthodoxe Kirche von der Befreiung bis zur Gegenwart, in: Jahrbuch der Sofioter Universität, Theologische Fakultät, 1938-1939, Sofia, 1939, S.8.

Konstantinopel und ließ sich in Plovdiv nieder. Er hatte einen Stellvertreter in Konstantinopel.

Wiederholt wurde die Frage gestellt, ob der Sitz des Exarchen in Konstantinopel oder in Sofia sein solle. Der Exarch selbst betonte diese Frage. Er meinte, daß er mit dem Sitz in Sofia nicht nur die kanonische, sondern auch die administrative Einheit zwischen Kirche und Exarchat im 1878 entstandenen Fürstentum Bulgarien realisieren werde. Die bulgarische Kolonie in der Türkei akzeptierte jedoch den Plan nicht und drohte dem Exarchen, daß sie eine Union mit Rom abschließen werde, wenn er nicht nach Konstantinopel zurückkehre. Nach den Balkankriegen (1912-1913), als seine Verwaltung in Mazedonien aufgehoben wurde, blieb Exarch JOSEF zunächst mit wenigen Gläubigen in der Türkei und siedelte dann am 13. Februar 1913 nach Sofia um, wo er am 20. Juni 1915 verstarb.

Nach seinem Tode wurde, offenbar aus politischen Gründen, kein Nachfolger gewählt. An der Spitze der Bulgarischen Orthodoxen Kirche stand das älteste Mitglied des hl. Synods.

Es ist kein Zufall, daß erst am 21. Januar 1945 der Metropolit von Sofia, STEFAN, zum Exarchen gewählt wurde. Einen Monat später (am 22.2. 1945) hob das Patriarchat von Konstantinopel das Schisma auf. Am 13.3. 1945 erkannte der Ökumenische Patriarch BENJAMIN die Autokephalie der Bulgarischen Orthodoxen Kirche mit einem speziellen Tomos an.

Es sollen hier die speziellen Beziehungen der Bulgarischen Kirche zu den Juden erwähnt werden, und zwar speziell die Errettung der bulgarischen Juden während des Zweiten Weltkrieges. Die Leitung der Bulgarischen Kirche, der Heilige Synod, nahm eine ablehnende Haltung zum unter dem Einfluß der deutschen Rassegesetze erlassenen „Gesetz zum Schutze der Nation“ ein. Sie stand ganz auf der Seite des bulgarischen Volkes für den Schutz der bulgarischen Juden.⁷ Auf diese Weise erfüllte die Leitung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche würdig ihre Pflicht für die Leidenden.

14
Seit dem 9. September 1944 regierte in Bulgarien eine „Vaterländische Regierung“, die von den Kommunisten dominiert wurde. Um eine vollständige Isolation zu vermeiden, bezeigten sie der Kirche einiges Entgegenkommen, trugen nicht nur zur Aufhebung des Schismas, sondern auch zur Wahl eines neuen Oberhauptes bei.

Die allgemeinen Interessen von Kirche und Regierung führten bald zum Erfolg. Allerdings handelten die Kommunisten nicht aus Sorge für das Wohl der orthodoxen Kirche. Das hätte nicht im Einklang mit ihrer Ideologie gestanden.

⁷ D. Benbenisti, Die bulgarische orthodoxe Kirche im gemeinsamen Kampf des Volkes für die Errettung der bulgarischen Juden vor der Vernichtung (1940-1944) (bulg.), in: Jahrbuch OKPOE, Sofia, 1979, S.119.

Die von den Kommunisten verkündeten demokratischen Grundsätze - Freiheit des Gewissens, religiöse Rechte, Verzicht auf Einmischung des Staates in den kirchlichen Synod - wurden in der Praxis außer Kraft gesetzt. Die regierende kommunistische Partei bekundete ihre traditionelle Unduldsamkeit gegenüber jeder ihr widersprechenden Ideologie. Sie begann einen Ideenkrieg, indem sie Parteiorganisationen, gesellschaftliche Organisationen und andere Organe mit atheistischer Tätigkeit aktivierte. Der Kampf um die Abwendung der Arbeiter von den „schädlichen religiösen Vorurteilen“ ist eine typisch totalitäre Weise der Behandlung des Problems der Gewissensfreiheit. Dabei werden die religiösen Rechte und Freiheiten deklariert, und bei ihrer Realisierung strebt die kommunistische Regierung danach, den Einfluß der Religion im Staat zu vermindern. Das führt zur realen Begrenzung der Rechte des Menschen und zu diskriminierenden Verhältnissen für die Gläubigen.

Mit der Annahme der Verfassung von 1947 wurde die Kirche vom Staat getrennt. 1949 wurde das „Gesetz über die Glaubensbekenntnisse“ angenommen. Dieses Gesetz ist gegen alle religiösen Institutionen gerichtet, aber zum größten Teil betrifft es die Bulgarische Orthodoxe Kirche. Eigentlich schneidet das Gesetz die religiösen Institutionen der Konfessionen von der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ab. Darüber hinaus schafft es Möglichkeiten für eine Einmischung der Staatsorgane in innerkirchliche Angelegenheiten. Auf diese Weise verwandelt sich die Trennung von Staat und Kirche in ein formales Relikt einer Autonomie der Kirche.

Die jahrhundertealte Erfahrung und Fähigkeit der orthodoxen Kirche zu leben und ihre Mission durchzuführen, optimale Korrektheit suchend, sowie auch Loyalität und Mitarbeit in den Beziehungen zum Staat, wurden in den Jahren der Regierung der kommunistischen Partei zum Schein. Trotz des Wandels konnte die Kirche jedoch ihre religiöse Grundfunktion bewahren.

Die Bulgarische Kirche schätzte die Situation hinsichtlich der kommunistischen Regierung richtig ein. Neben der Frage des Schismas wurde auch die Frage der Wiedererrichtung der Würde eines Patriarchats gestellt. 1953 wurde Metropolit KIRIL VON PLOVDIV zum Patriarchen gewählt. 1961 wurde das wiedererrichtete bulgarische Patriarchat vom Patriarchat von Konstantinopel offiziell anerkannt. So stand es gleichberechtigt neben den anderen Patriarchaten.

Die Wiedererrichtung des bulgarischen Patriarchats, die Wahl des Patriarchen und eine aktive internationale Tätigkeit hoben die Autorität der Bulgarischen Kirche. ihr Einfluß in der orthodoxen Welt wurde größer.

Was das innere Leben der Kirche betrifft, so haben die Kirche und ihr Klerus in diesen Jahren geduldig und ungeachtet der Verfolgungen ihr Kreuz getragen, und die Kirche konnte ihr Volk unversehrt erhalten. Darüber hinaus gibt es eine allmähliche Wiederherstellung ihrer Positionen.-

Früher wurden jene, die in die Kirche gingen, „gläubige Leute“ genannt, um diese zu beleidigen. Gleichwohl besuchten in den achtziger Jahren mehr und vorwiegend junge Leute den Gottesdienst.

Angesichts dieser schwierigen und widersprüchlichen Situation begrüßte die Bulgarische Orthodoxe Kirche den politischen Wandel vom 10. November 1989.

Nach diesem Tage veränderte sich das Bild der Religion in Bulgarien. Es gibt nicht mehr die ständige Kontrolle der Tätigkeit der Priester und ihrer Familien, welche zuvor in einer ständigen psychischen Anspannung, unter Gespött und Demütigungen hatten leben müssen. Die Veränderung des Systems brachte den Christen die Hoffnung, daß sich der Staat nicht in die Handlungen der Kirche einmischen werde, und daß sie nicht mehr von Parteibesessenen verfolgt würde. Das Thema „Religion“ wurde nun von den Massenmedien bevorzugt. Es begann der Druck einer grossen Zahl religiöser Literatur. Nach Jahrzehnten wurden Weihnachten und Ostern wieder offizielle Feiertage. Der bislang verbotene Priesterverein wurde wiedererrichtet. Die Gebäude des als Pionierpalast genutzten Sofioter Geistlichen Seminars wurden zurückgegeben. Die theologische Hochschule wurde wieder Fakultät der Sofioter Universität. An der Universität von Tărnovo wurde eine theologische Fakultät neu eröffnet. In Plovdiv wurde das vor 45 Jahren geschlossene Seminar wieder geöffnet. Die totalitäre Weise der „Duldung der Religion“ wurde beseitigt. Die Demokratie verlangte ein bestimmtes „Image“, zu dem Religiosität als obligatorisches Attribut gehörte, und alle erklärten sich als „gläubige Leute“. Später wurde klar, daß der Charakter des Glaubens vieler stark im Gegensatz zur Orthodoxie stand.

Mit der religiösen Unterweisung eines Teils der Fans der Union der demokratischen Kräfte befasste sich der Priestermonch Christofor Säbev (heute Christo Säbev). Diese Unterweisung beschränkte sich auf das Erlernen des „Vater unser“ und das Anzünden von Kerzen an grossen Plätzen. Eine reines Schaustück. Das Symbol des Glaubens, die Beichte, die Kommunion usw. sind für diese Menschen Details ohne jede Bedeutung.

Der religiöse Unterricht ist immer noch nicht an den Schulen vertreten. Und dort, wo es die Leitung der Schulen erlaubt hat, Religionsstunden einzuführen, tragen diese Stunden den Namen „Religionsgeschichte“.

Die orthodoxe Kirche, ein historisch gewordenes und erwiesenes Zentrum der nationalen Einheit, erlebt heute einige ihrer schwersten Tage, in einer Zeit nämlich, in der das Volk gespalten und entmutigt ist. Das alles geschieht nicht ohne Zutun des Staates. Statt nach ewigen Werten zu verlangen wurde die Kirchenspaltung geschaffen, wobei manche Leute nach allerhöchsten Positionen in der Hierarchie strebten. Letzten Endes sind in dem Kirchenstreit einige nur Werkzeug, insofern nach alter Manier der Bolschewiken die Schattenleute handeln.

Als Anschlag gegen die Institution des Patriarchats konnte man die Handlungen einer bestimmten Menschengruppe qualifizieren, die sich damit befasste, sich der Interessen und Kreise außerhalb des Gebiets der Kirche zu bedienen. Die entstandene Kirchenspaltung ist eine riesige Provokation, ausgedacht und ausgeführt im richtigen Moment. Man darf nicht denken, daß der in der Kirche entstandene Konflikt nur ein Problem der Kirche sei. Es ist ein Problem der bulgarischen Demokratie im allgemeinen und ihre große Heimsuchung. Sie muß sich durch ein ihr gemässes aufklärerisches Verhältnis zur Kirche unter Beweis stellen.

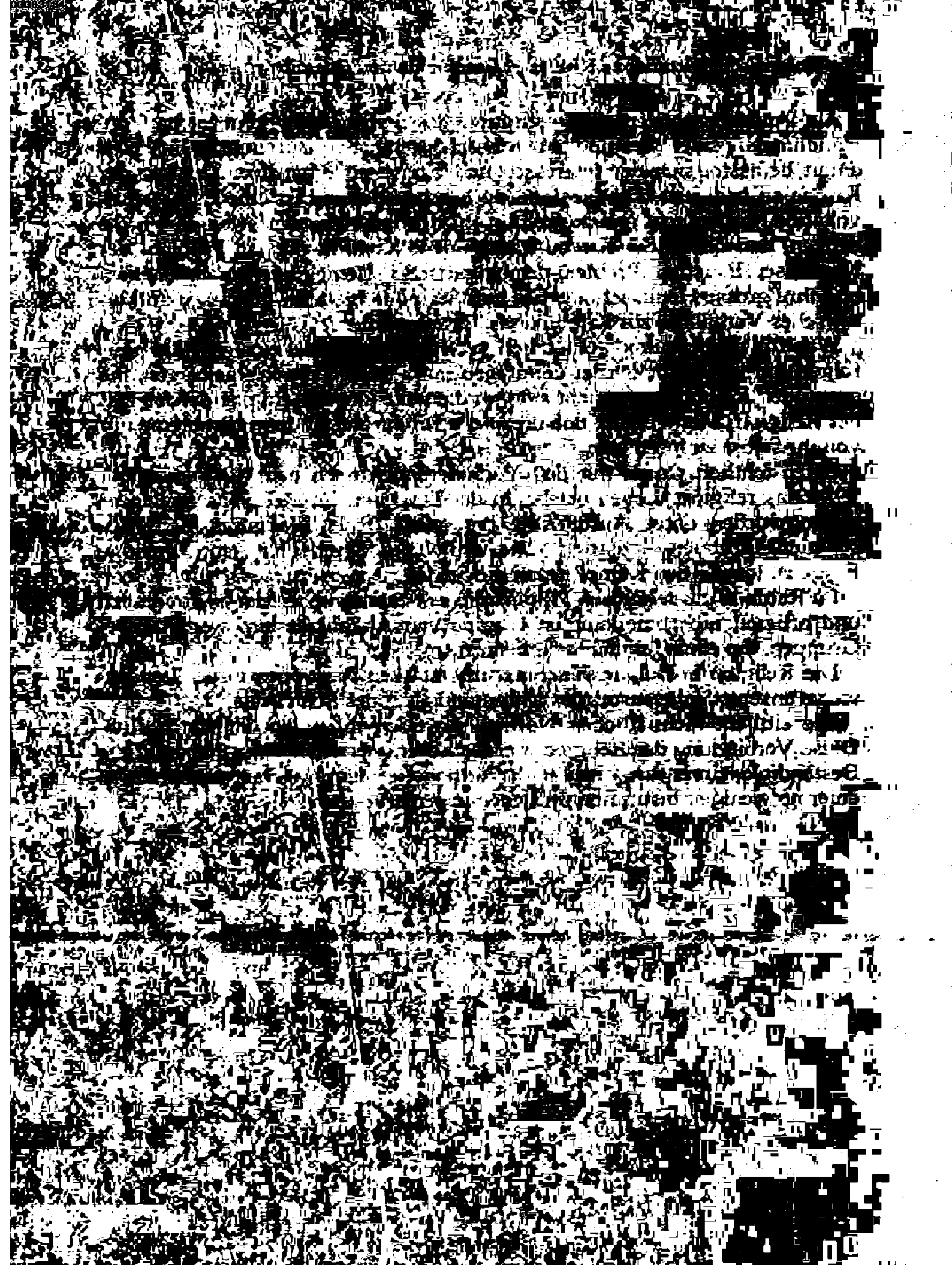
Was für ein Paradox! - Plötzlich verwandelten sich diejenigen, die Verfolger und Unterdrücker der Gläubigen in 45 Jahren waren, diejenigen, die gegen den Religionsunterricht sind, in die wütenden Beschützer der Einheit der Religion. Man vergaß, daß die in der Kirche entstandenen Probleme nur von ihr selbst zu lösen sind.

Offensichtlich wurde mit den Veränderungen nach dem 10. November 1989 das religiöse Leben belebt. In der Direktion für Religionsangelegenheiten wurden unter Ausnutzung des geschaffenen Vakuums viele Anschauungsgruppen registriert. Die orthodoxe Kirche hat eine wichtige Frage zu lösen - den Kampf gegen die Sekten.

Im Rahmen des religiösen Pluralismus entstanden neben der existierenden und offiziell nicht anerkannten Gruppe von Altkalendariern weitere zwei Gruppen, die einander nicht anerkennen.

Die Religion in Bulgarien schützt ihre starken Positionen in der Lebensweise unseres Volkes trotz der Unbeständigkeit des Schicksals.

Die sittlichen christlichen Normen erweisen ihren lebendigen Einfluß. Diese Verbindung der Religion mit der Lebensweise der Bulgaren zeigt die Beständigkeit und die Vitalität der orthodoxen Kirche. Das macht sie zu einer notwendigen Institution im Leben unseres Volkes.



Josef Bata

Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern in Geschichte und Gegenwart

1. Einführung

Wenn hier vom Verhältnis der Albaner untereinander hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit die Rede ist, dann ist zunächst darauf hinzuweisen, daß unter Albanern nicht nur die Bevölkerung im Mutterland - in der Republik Albanien - zu verstehen ist. Gemeint sind vor allem auch die Einwohner der einseitig proklamierten und völkerrechtlich zur jugoslawischen Teilrepublik Serbien gehörenden „Republik Kosovo“, sowie die in der anderen jugoslawischen Teilrepublik Montenegro lebenden Albaner, aber auch die albanischen Volkszugehörigen in der (ehemaligen Jugoslawischen) Republik Makedonien und die in der Diaspora. Darüber hinaus ist zu erwähnen, daß hier die interkonfessionellen Verhältnisse nur derjenigen Albaner analysiert werden können, die sich als religiös bezeichnen. Demnach kann man von Albanern sprechen, die sich entweder zum Islam sunnitischer Prägung oder zum Christentum bekennen, und zwar als Angehörige der Römisch-Katholischen Kirche und der Albanischen Orthodoxen Autokephalen Nationalkirche.

Hinzu kommt noch die Tatsache, daß eine freie Glaubensausübung in Albanien erst seit etwa fünf Jahren wieder eine Selbstverständlichkeit ist.¹ Während die ethnischen Albaner in den oben aufgezählten Nachbarländern ihre religiöse Überzeugung relativ frei äußern und praktizieren durften, war die Religion in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg während des ENVER HOXHA-Regimes - und zum Teil auch des RAMIZ ALIA-Regimes - unterdrückt und sogar strikt verboten. Demnach hatten die Albaner, seien sie Muslime oder Christen, ein gemeinsames Schicksal; und viele haben, insbesondere ihre Glaubensführer, für das Bekenntnis zu ihrem Glauben mit dem Leben bezahlen müssen.

Die kommunistische Führung des Landes hatte dem Volk den patriotischen Gedanken als Religionsersatz mit dem Argument aufgezwungen, das Albanertum - als wichtigste Grundlage und Garant der gesellschaftlichen Ordnung - sei zugleich die einzige Religion der Albaner.² Demzufolge wurde Albanien zum ersten atheistischen oder besser antitheistischen Staat der Welt proklamiert.

¹ Vgl. Peter Bartel, Religionsgemeinschaften und Kirchen, in: Grothusen, Klaus Detlev (Hg.), Albanien, Südosteuropa-Handbuch, Bd. VII, Göttingen, 1993.

² Vgl. Josef Bata, Albanien Weg zur Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, Bonn, 27.03.1992.

Erst die politisch- gesellschaftliche Wende, die ich mit den Jahren 1990 - 92 bezeichnen möchte, brachte eine Änderung hinsichtlich der Religionsfreiheit. Nachdem der damalige albanische Präsident RAMIZ ALIA verlauten ließ, die Menschen müßten selbst darüber entscheiden, ob sie Gotteshäuser wollen oder nicht,³ und erst als bekannt wurde - gemäß der provisorischen Verfassung -, daß Albanien ein säkularer Staat sein wolle, der die Freiheit des religiösen Bekenntnisses beachte und die Bedingungen für ihre Ausübung schaffe, erst dann konnten die Gläubigen und die es wieder werden wollten, aufatmen.⁴ In der Folgezeit sprachen manche Beobachter sogar von einer regelrechten Renaissance des religiösen Lebens in Albanien.⁵

In einer Glaubenseuphorie wurde sogar die in der Ortschaft Laq vor der ehemaligen Franziskaner-Kirche aufgestellte Büste des Ex-Diktators ENVER HOXHA von einigen phantasievollen Albanern in eine Statue des HL. FRANZISKUS VON ASSISI umgewandelt und ein anderes Partisanendenkmal bildhauerisch in die Figur des berühmten albanischen Franziskaners und Gelehrten GJERGJ FISHTA umgestaltet.⁶

2. Zur geschichtlichen Entwicklung

Die Albaner bilden bekanntlich eine der vielen Volksgruppen in Süd-Osteuropa. Ihre Zahl wird mit etwa 3,3 Millionen im Mutterland und mit ca. 2 Millionen in Kosovo, sowie mit mehreren Hunderttausenden in den bereits o.g. Nachbarstaaten und in der Diaspora beziffert. Die meisten Profanhistoriker stimmen darin überein, daß die Albaner die Nachfahren der alten Illyrer sind. Kirchenhistoriker sind außerdem der Ansicht, daß die Missionierung der Illyrer auf den christlichen Apostel PAULUS zurückgeht (Röm 15,19), der sich während seiner dritten Missionsreise in Durres aufgehalten haben soll. Demnach ist anzunehmen, daß die Albaner ursprünglich vorwiegend Christen waren.⁷

Der albanische Kirchenhistoriker ZEF MIRDITA vertritt darüber hinaus die Ansicht, daß in Ulpiana (heute Prishtina/Kosovo) unter der Regierung des römischen Kaisers TRAJAN (117-136 n.Chr.) eine kirchliche Hierar-

³ Vgl. Albanien kündigt Verzicht auf den Staatsatheismus an, in: ID-OCHR (Informationsdienst- Osteuropäisches Christentum), Kiefersfelden Nr.20-21, v. 30.11.1990.

⁴ Vgl. Paragraph 7 der provisorischen Verfassung Albaniens vom 29.04.1991.

⁵ Vgl. Josef Bata, Albanien, Das Comeback der Kirchen, in: kontinente, Köln, 2/93.

⁶ Vgl. Slavica Buljan, Svjetlo Kristovo na albanskoj golgoti (Das Licht Christi auf dem albanischen Golgatha), in: Glas Koncila, Zagreb, 30.07.1995.

⁷ Vgl. Hil Kabashi, OFM, Politische und religiöse Probleme der Albaner, in: Europas Christen nach der „Wende“: wie gehen sie miteinander um?, 42. Internationaler Kongreß in Königstein, Bd. 40/1992, S. 141-142.

chie bestand. Die Bischöfe dieser Hierarchie sollen später am ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa (im Jahre 325) teilgenommen haben.⁸

Die Albaner waren von der Kirchenspaltung zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert betroffen. Als die christliche Kirche 1054 in eine abendländisch-katholische und eine morgenländisch-orthodoxe Hälfte auseinanderbrach, wurden die Albaner als einziges Balkanvolk in Katholiken und Orthodoxe gespalten. Die anderen Balkanvölker - Griechen, Bulgaren, Rumänen und die Serben - blieben geschlossen bei der Ostkirche.⁹

Nach der türkisch-islamischen Eroberung des Balkans unter dem Sultan MEHMET II. im Jahre 1463, wurden auch die Albaner allmählich islamisiert. Nach der Volkszählung vom 1520 gab es in Albanien weniger als drei Prozent Moslems; etwa 170 Jahre später (1690) gehörten bereits 70 Prozent der Bevölkerung dem Islam an. Die Konvertierung ging meistens mit den jeweiligen politischen Gegebenheiten einher. Als erste traten die Adligen zur Religion der neuen Herrscher über, um ihre bisherigen Privilegien zu retten.

Da es offenbar bei den Osmanen zunächst kein großes Interesse für andere Volksschichten gab, verblieb das einfache Volk vorerst im christlichen Glauben. Später wandten jedoch auch die Osmanen das alte Herrscherprinzip „divide et impera“ (= teile und herrsche) an und versuchten Zwietracht zwischen den Albanern zu säen.

Es gibt Aufzeichnungen, wonach die Muslime die Christen für eine gottlose und nur „geduldete“ Schicht hielten. Sie standen in einer übergeordneten Position gegenüber den albanischen Christen. Es entstanden dabei auch gesellschaftliche Unterscheidungsmerkmale, die ihren Ausdruck insbesondere in der Bekleidung und in der Lebensweise der jeweiligen Religionszugehörigen fanden. Die Häuser der Christen mußten kleiner und einfacher sein als die der Muslime. Im 19. Jahrhundert gab es Einschränkungen für die Christen auch hinsichtlich der Kirchenbauten. Beispielsweise mußte die katholische Gemeinde in Shkodra den sonntäglichen Gottesdienst unter freiem Himmel feiern, obwohl sie über 900 Familien zählte, und die Geistlichen durften ihr Habit öffentlich nicht tragen, sondern mußten sich wie katholische Händler kleiden.¹⁰

Die orthodoxe Kirche in Mittel- und Südalbanien war von den Einschränkungsmaßnahmen ebenfalls betroffen. Für sie haben sich jedoch die Patriarchate von Istanbul, Ohrid und Peje (Peć) bei der osmanischen Regierung eingesetzt, so daß sie einige Privilegien behalten konnte.

Mittels verschiedener islamischer Missionare aus Anatolien, Persien und Arabien, die den Orden der Bektaschi, der Saadi, der Rufai, der Helveti

⁸ Vgl. ebd. S.142.

⁹ Vgl. Heinz Gstrein, Albanien, Freiburg i.Br., 1989, S.82.

¹⁰ Vgl. Kabashi, a.a.O., S.143.

oder der Malani angehörten, versuchten die Osmanen den Albanern orientalische Denk- und Lebensweise beizubringen. Auch ökonomische Maßnahmen wurden angewandt, um die Bevölkerung zu islamisieren. Nach Auffassung von Kirchenhistorikern, sollen die Christen in dieser Situation nur zwei Alternativen gehabt haben: entweder zum Islam zu konvertieren, um eine Gleichstellung zu erreichen, oder Christ zu bleiben, um dann in einem den Moslems untergeordneten Verhältnis zu leben.¹¹ Manche von ihnen entschieden sich für einen sogenannten Mittelweg. Konkret: äußerlich gaben sie sich als Moslems, im Privatleben blieben sie jedoch Christen.

Diese verborgenen oder heimliche Christen wurden als „Laramane“ (= bunte Christen oder Kryptokatholiken) genannt. In manchen Gegenden des Kosovo haben sie sich bis heute erhalten.¹²

Angesichts solcher religiösen Zersplitterung in Albanien konnte der anti-religiöse Kommunismus des 20. Jahrhunderts die Religion als den Feind Nummer 1 der nationalen Einheit abstempeln und versuchen, sie zugleich mit allen Mitteln abzuschaffen.

Da die Glaubensgemeinschaften von ihrer Struktur her regen Kontakt zum Ausland unterhielten, wurden sie seitens der stalinistisch geprägten Staatsführung als Einflußsphäre fremder Mächte betrachtet und für schädliche, den Albanern fremde Erscheinungen erklärt. Dies war für das kommunistische Regime in Albanien ein (Pseudo-) Argument mehr, um die Gläubigen zu diskriminieren.

3. Die albanischen Christen und Muslime heute

Aus katholischer Sicht werden in Albanien die Beziehungen zwischen der islamischen Religionsgemeinschaft und der katholischen Kirche in den letzten Jahren als gut bezeichnet. RROK MIRDITA, Erzbischof von Tirana-Durres ist beispielsweise der Ansicht, daß insbesondere auf der Glaubensebene freundschaftliche, tolerante und beinahe ideale Beziehungen herrschen.¹³ Es soll allerdings eine gewisse Furcht vor islamisch-fundamentalistischem Einfluß und vor Intoleranz geben, die aus mehreren islamischen Ländern nach Albanien importiert werden könnten; deutliche äußere Zeichen dafür hat man jedoch bisher kaum festgestellt. Da einige arabische Länder viel mehr als manche westliche Staaten daran interessiert zu sein scheinen, in Albanien zu investieren, kann nicht völlig ausgeschlos-

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Ines Sabalic, Kosovski terezijanski otpor (Der kosovarer theresianische Widerstand), in: Start, Zagreb, 05.01.1991.

¹³ Vgl. Diana Rexepi, „Krcanska Posast“ istrgnuta iz Kurana („Die christliche Infektion“ wurde aus dem Kur'an herausgerissen), in: Nedjeljna Dalmacija, Split, 20.04.1994.

sen werden, daß auf solchen Wegen auch der islamische Fanatismus gleichsam durch die „Hintertür“ nach Albanien eingeschleust werden könnte.¹⁴

Die Mitgliedschaft Albaniens in der Organisation der Islamischen Konferenz (seit Dezember 1992) und die rasche Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Saudi-Arabien lösten selbst im Lande unter albanischen Intellektuellen kontroverse Diskussionen aus. Der damals neugewählte albanische Präsident SALI BERISHA argumentierte folgendermaßen: „Auf dem Balkan gibt es einen Fundamentalismus, aber es ist kein islamischer, sondern ein serbischer Fundamentalismus, der den Frieden in diesem Gebiet zerstört; Albanien als 50. Mitglied der Islamischen Konferenz wird eine Brücke zwischen Europa und islamischer Welt sein.“¹⁵

Zu gewissen Spannungen kam es jedoch im Laufe der Reformjahre. Die Bischofskonferenz der albanischen Katholiken wandte sich beispielsweise im Herbst 1993 etwas beunruhigt an die Staatsführung und beklagte in einem Schreiben eine Indoktrination durch den islamischen Glauben, insofern sogar die Aktivitäten des Ordens von MUTTER TERESA, die selbst Albanerin ist, beeinträchtigen werden sollten.¹⁶ Außerdem sprachen die Bischöfe von einer Diskriminierung der Katholiken und kritisierten, daß Ministerien und Behörden die Erlaubnis für kirchliche Projekte hinauszögerten.¹⁷

Aufsehen erregend wirkte auch die Nachricht, daß ägyptische Fundamentalisten bei der Übersetzung und Herausgabe des Kor'ans in albanischer Sprache versucht haben, die albanischen Muslime antichristlich zu stimmen. In dem Vorwort der in Kairo gedruckten Kor'an-Ausgabe haben die Herausgeber die Ansicht vertreten, Albanien habe sich zwar vom Kommunismus befreit, eine neue Bedrohung für die albanischen Muslime bilde nun aber die Verbreitung des Christentums. Durch rechtzeitige Intervention albanischer Behörden wurde dieser Text noch vor der Einfuhr nach Albanien aus jedem der Exemplare entfernt.¹⁸

Von Zeit zu Zeit tauchten diverse Schriften und Flugblätter mit islamischen Parolen gegen die Aktivitäten der katholische Kirche auf. Katholische und islamische Glaubensobere stimmen jedoch darin überein, daß dies nur Einzelfälle von Intoleranz seien und keinesfalls die Ansichten der Leitung der islamischen Gemeinden widerspiegeln. Es gibt katholischer-

¹⁴ Vgl. Josef Bata, *Bewährungsprobe für die Demokratie. Politische und religiöse Spannungen in Albanien*, in: Herder Korrespondenz, Monatshefte für Gesellschaft und Religion, 2/1995; und Artur Cekodhima, *Katholische Kirche in Albanien im Aufwind*, in: dpa-Meldung vom 22.06.1995.

¹⁵ Rilindja, Zofingen (Schweiz), Nr. 183, 09.12.1992.

¹⁶ Der Wortlaut der Schreibens ist nachzulesen in: Informationsdienst FIDES, 30.10.1993 / Nr. 3882; vgl. auch KNA-Meldung vom 08.10.1993.

¹⁷ Vgl. Josef Bata, *Bewährungsprobe...*, a. a. O.

¹⁸ Vgl. Diana Rexepi, *Krscanski...*, a. a. O.

seits die Bestrebung, ein Zentrum für interreligiöse Fragen in Tirana einzurichten. Außerdem möchte man begabten jungen Muslimen Gelegenheit geben, die christliche Religion in Rom zu studieren.¹⁹

4. Die interkonfessionelle Lage im Kosovo

Die Bekenntniswilligen unter den etwa zwei Millionen Albanern im Kosovo sind zu fast 90 Prozent islamischen Glaubens. Den Rest bildet eine kleinere, aber ziemlich selbstbewußte Gruppe von etwa 50000 Katholiken.²⁰ Ihr Bischofssitz ist Prizren; das Bistum hat 17 Pfarreien. Katholische Ordensschwestern arbeiten seit Jahrzehnten in Ambulanzen und Krankenstationen, wo sie Menschen aller Konfessionen betreuen.²¹

Als eigenartiges Phänomen in Kosovo begegnet man heute noch den „Laramanen“, die auch als bunte Christen oder Kryptokatholiken bekannt sind. Dabei handelt es sich, wie oben bereits angedeutet, um Albaner, die in der Öffentlichkeit nach islamischen Tradition leben, privat, d.h. in der eigenen Familie sich jedoch - getreu ihren katholischen Vorfahren - christlich verhalten. Offiziell heißen sie beispielsweise Husein, Alia oder Ibrahim, untereinander werden sie jedoch mit Namen wie Pashko, Nik oder Gjon angesprochen. Sie gehen tagsüber in die Moschee oder lassen ihre Kinder mit anderen aus einer islamischen Familie heiraten. Meist nachts oder im geheimen empfangen sie jedoch die katholischen Sakramente und beten einzeln oder in der Gruppe christliche Gebete. Zu größeren christlichen Feiertagen versammeln sie sich auch zum katholischen Gottesdienst, der von Geistlichen sehr oft ausschließlich für sie zelebriert wird.²²

Genaue Angaben über ihre Anzahl sind nicht bekannt. Die meisten sollen im Dorf Dunav und in dessen Umgebung leben.

Auf Initiative der katholischen Kirche, eingeführt vom katholischen Geistlichen LUSH GJERGJI, finden seit Jahren im Kosovo sogenannte Versöhnungsgottesdienste statt.²³ Dabei versammeln sich tausende Menschen, Katholiken wie Muslime, um einem öffentlichen Versöhnungsakt der durch Blutrache verfeindeten Familien beizuwohnen. Außerdem sind Katholiken und Muslime gleichermaßen in der Christlich Demokratischen Partei engagiert. Diese politische Gruppierung versteht sich als eine natio-

¹⁹ Vgl. Josef Bata, *Bewährungsprobe...*, a.a.O.

²⁰ Vgl. Katholiken im Kosovo haben keine Probleme mit Muslimen, in: *Kathpress*, Wien, 17.01.1991.

²¹ Vgl. Rudolf Grulich, *Zur Lage der katholischen Kirche im ehemaligen Jugoslawien. Bedrohte Diaspora in Serbien*, in: *Christen - Nationen - Europa*, 44. Internationaler Kongreß in Königstein, Bd. 42/1994, S.158.

²² Vgl. Ines Sabalic, *Kosovski...*, a.a.O.

²³ Vgl. das Interview mit Pfarrer Lush Gjergji, in: *Glas Koncila*, Zagreb, 26.08.1990.

nale Partei der Kosova- Albaner, die sich nach geistlichen und politischen Prinzipien des Westens als einem Raum der Freiheit orientiert.

5. Die Sorgen der Autokephalen Orthodoxen Kirche Albanien

Die orthodoxe Kirche in Albanien ist seit längerem nur mit sich selbst beschäftigt. Aus diesem Grund gibt es kaum Informationen über ihr Verhältnis zu den islamischen Gemeinden.

Der vom Ökumenischen Patriarchat mit Sitz in Istanbul im Jahre 1992 zum Exarchen ernannte Erzbischof, der Grieche ANASTASIOS YANNOULATOS beteuerte die Bereitschaft seiner Kirche, sich um gute Beziehungen zu den anderen Religionsgemeinschaften des Landes zu bemühen. Dies dürfte auch zutreffen. Was ihm jedoch großes Kopfzerbrechen bereitet, ist die äußerst ablehnende Haltung eines radikalen Teils der albanischen Orthodoxen gegenüber seiner Person.²⁴ Diese sehen in seiner Ernennung und in seinem Wirken auf „albanischen Boden“ nicht nur ein kirchliches Hineinreden in die „inneren Angelegenheiten“ der albanischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, sondern vielmehr ein politisches Einfluß-Nehmen-Wollen bestimmter Kreise aus dem Nachbarstaat Griechenland.²⁵

Erzbischof ANASTASIOS dementierte mehrfach die diversen Anschuldigungen aus politischen und kirchlichen Kreisen.²⁶ Er bestritt auch die Unterstellung, das albanische Element in der orthodoxen Kirche des Landes würde zugunsten des griechischen ins Hintertreffen geraten. Der Erzbischof wies vielmehr darauf hin, daß die Orthodoxe Kirche Albanien multinational sei und daß es in ihr keine ethnische Mehrheit oder Minderheit gebe. Die Kirche berge in ihrem Schoß alle Orthodoxen des Landes, seien es Albaner, Slawen oder Griechen. Neben den Bemühungen um den Aufbau kirchlicher Strukturen hat der Erzbischof eine eigene karitative Organisation mit dem Namen „Dienst der Liebe“ gegründet. Diese verteilt Nahrungsmittel, Bekleidung und Medikamente nicht nur an Orthodoxe, sondern an bedürftige Albaner jeder religiösen Zugehörigkeit.²⁷

Neuesten Meldungen zur Folge gelang es dem katholischen Bischof STAMATI von Lungro/Kalabrien, der italo-albanischer Abstammung ist und der vom Papst beauftragt wurde, den Wiederaufbau des kirchlichen

²⁴ Vgl. Albanien: Gläubige unter außenpolitischem Druck, KNA, Bonn, 16.06.1994.

²⁵ Zu den Hintergründen der griechisch-albanischen Streitigkeiten um die griechische Ethnität in Albanien ausführlich in: Josef Bata, *Bewährungsprobe...*, a. a. O.

²⁶ Vgl. das Interview des Erzbischof gegenüber ENI-Bulletin Nr.25, 05.12.1995, zitiert in: *Glaube in der 2. Welt*, Zollikon, Nr.2/1996, S.2.

²⁷ Vgl. Kathpress-Meldung, Wien, 22.07.1994.

Lebens in Albanien zu koordinieren, seinen Einfluß bei der Entschärfung des Konflikts um Erzbischof ANASTASIOS geltend zu machen.

6. Schluß

Das Verhältnis von Christentum und Islam bei den Albanern war und ist nicht unproblematisch. Dennoch könnte das Zusammenleben der Albaner beider religiöser Ausprägung Beispiel von konfessioneller Toleranz werden. Dafür spricht die Überzeugung des katholischen Erzbischofs RROK MIRDITA, die er mit folgenden Worten ausdrückte: „Albanien ist ein besonderer Ort in Europa, wo Muslime, Orthodoxe und Katholiken aufeinandertreffen. Die Welt sollte sehen, daß hier zumindest die religiösen Unterschiede nicht zu Spannungen und Feindseligkeiten führen müssen. Ich habe durch häufige Begegnungen mit Verantwortlichen der anderen Glaubensgemeinschaften den Eindruck gewinnen können, daß Katholiken, Orthodoxe und Muslime entschlossen sind, sich durch Schwierigkeiten nicht vom Weg der Zusammenarbeit abbringen zu lassen.“²⁸

²⁸ Vgl. Diana Rexepi, Krscanska..., a.a.O.

Wilma Löhner

Religiöse Kultur in Albanien

*'Albaner, mit euren Brüdern tötet ihr euch,
Ihr seid in hundert Gruppen gespalten,
Die einen sagen: „Ich glaube an Gott“,
die anderen: „Ich glaube an Allah“,
Die einen: „Ich bin Türke“, die anderen: „Ich bin Latiner“,
Einige nennen sich Griechen, andere Slawen,
Doch ihr seid alle Brüder, ihr Armseligen.*

(.....)

*Wach auf Albaner, wach auf aus deinem Schlaf,
Schwören wir alle wie Brüder einen Eid,
Nicht auf Kirchen oder Moscheen zu schauen,
Des Albaners Glaube ist das Albanertum.'*

Diese Sätze entstammen dem Gedicht 'O moj Shqipni' des Gelehrten, Politikers und Schriftstellers PASHKO VASA aus Shkodra und fanden unter seinen Mitstreitern in der 1878 gegründeten albanischen *Liga von Prizren* und unter den Patrioten der Rilindja-Bewegung großen Anklang.

„...*Des Albaners Glaube ist das Albanertum*“ - dieser Satz wurde einhundert Jahre später von der kommunistischen Staats- und Parteiführung unter ENVER HOXHA zur Unterstützung ihrer Politik benutzt und beispielsweise im „Atheistischen Museum“ in Shkodra neben dem Satz von Karl Marx „*Religion ist Opium für das Volk*“ zitiert.

Religiöse Kultur in Albanien bedeutet auch Unterdrückung der religiösen Kultur: Fast ein Vierteljahrhundert lang war Albanien der erste und einzige atheistische Staat der Welt, 1967 als solcher proklamiert und durch die Verfassung des Jahres 1976 bestätigt. In dem von westlichen Medien oft als 'Land ohne Gott' apostrophierten Albanien war es der kommunistischen Staats- und Parteiführung gelungen, den Grad der Religiosität gerade unter den jungen Leuten, die einen Großteil der Bevölkerung ausmachen, recht gering zu halten, wenn es auch trotz Strafandrohungen und Gefahr für Leib und Leben immer Gläubige in Albanien gab. Im Jahr 1990 wurden das Verbot der „religiösen Betätigung und Propaganda“ aufgehoben und Religionsgemeinschaften wieder zugelassen. Die Mehrheit der Albaner bekennt sich wieder zum islamischen Glauben, während etwa ein Fünftel orthodoxe und etwa genauso viele katholische Christen sind.

1. Historischer Rückblick

Schon früh hatte das Christentum in Illyrien, wie Albanien in der Antike hieß, Fuß gefaßt: Bereits im Jahre 58 soll Durres ein Bistum geworden sein, es folgten die Städte Shkodra, Sarda, Lezha, Scampa, Amantia, Apollonia, Byllis und Vlora. Kleinere christliche Gemeinden gab es in verschiedenen Hafenstädten des antiken Illyrien.

Am ersten ökumenischen Konzil 325 in Nikaia nahm bereits ein albanischer Bischof teil, im Jahr 344 ist die Teilnahme eines Bischofs aus Amantia bei der Synode in Philippopolis verbürgt und beim zweiten ökumenischen Konzil, das 381 in Konstantinopel stattfand, waren Bischöfe aus Shkodra und Durres dabei. Das dritte, 431 in Ephesos, und das vierte, 451 in Chalkedon abgehaltene Konzil wurden von Bischöfen aus Durres, Apollonia und Byllis, Phoinike und Onchesmos besucht.

Im 5. Jahrhundert war die Christianisierung Illyriens weitgehend abgeschlossen und Scodra, Lissus, Dyrrachium, Scampa, Apollonia, Byllis, Aulon, Amantia, Hadrianopolis, Phoinike, Onchesmos und Buthrotum waren als Bischofsstädte bekannt. Diese kirchliche Organisation wurde während der slawischen Landnahme zerstört und eine zweite Christianisierung erfolgte um die Jahrtausendwende.

Seit der Reichsteilung 395 gehörte die illyrische Provinz politisch zu Byzanz, kirchlich blieb sie bis zum Jahre 732 unter der Jurisdiktion von Rom und nach dem Schisma 1054 lag Albanien im Spannungsfeld zwischen Ost- und Westkirche - zwischen Lissus und Skopje verlief eine Art Demarkationslinie: Durres beispielsweise war Sitz sowohl eines lateinischen als auch eines griechischen Erzbistums. Albanien war einerseits Brückenkopf des christlichen Rom und andererseits Operationsfeld fremder dynastischer Interessen.

Nach der Besetzung des Landes durch die Osmanen im 15. und 16. Jahrhundert wandten sich zwei Drittel der Albaner dem Islam zu und Albanien wurde der einzige europäische Staat mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit. Die Spaltung in zwei religiös verschiedene Bevölkerungsteile scheint aber keine Spaltung in zwei feindlichen Lager bedeutet zu haben. Im 19. Jahrhundert gab es in Albanien 844 orthodoxe und 147 katholische Kirchen, 3 Erzbischöfe, 6 Metropolen, 638 Priester und 70 Klöster; und während Muslime und Christen in 1917 Orten getrennte Gemeinden bildeten, gab es in immerhin 412 Orten ein Zusammenwirken.

2. Gjergj Kastrioti, genannt Skanderbeg

Die türkische Eroberung Albaniens begann gegen Ende des 14. Jahrhunderts; 1415 hatten die Türken Kruja erobert, 1417 Vlora, Berat und Ka-

nina, 1419 Gjirokstra und 1430 Janina. 1431 schufen die Türken den Sandschak 'Albanien' mit der Hauptstadt Gjirokastra. Dieser Verwaltungsbezirk erstreckte sich über einen Großteil des heutigen Süd- und Mittelalbanien. Schon ein Jahr später kam es unter der Leitung von GJERGJ ARIANITI zu einem Aufstand gegen die Türken, der zumindest einen Teilerfolg, nämlich die Überlassung eines Gebietes in Südalbanien, erzielte. Viele albanische Feudaladelige, welche die Oberhoheit des Sultans anerkannten, schickten ihre Söhne zur Ausbildung an den Hof des Sultans.

Dieses Schicksal widerfuhr auch dem Albaner GJERGJ KASTRIOATA. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts auf der Burg von Kruja, dem Stammsitz der Kastrioti, geboren, kam er 1423 an den Sultanshof und wurde dort militärisch ausgebildet. Nach seinem Übertritt zum Islam erhielt er den Namen *Iskerderbey* - im Albanischen wurde daraus *Iskenderbeu*, *Skenderbeu* oder auch *Skanderbeg*. Im Auftrag des Sultans, dessen Vertrauen er genoß, kehrte Skanderbeg 1443 nach Albanien zurück und eroberte Kruja, die Burg seiner Väter; ein 25 Jahre andauernder Kampf gegen die Türken begann.

1444 hatte SKANDERBEG die albanische „Liga von Lezha“ zur Abwehr der Türkengefahr gegründet, den ersten Zusammenschluß albanischer Feudaladliger - ein politisches Novum für das Albanien der damaligen Zeit. 25 Schlachten wurden unter Skanderbegs Leitung gegen die Osmanen geführt, dreimal hatte ein Sultan die türkischen Heere geleitet: 1450 Murad II., 1466 und 1467 Mehmet II. Fatih.

Als militärischer Führer war Skanderbeg offiziell „primus inter pares“, doch durch eine ausgeklügelte Heiratspolitik konnte er seinen Einfluß auf ganz Albanien ausdehnen: seine Frau war die Tochter des GJERGJI ARIANITI und durch die Heirat seiner Schwestern war er schließlich mit den bedeutendsten Adelsfamilien Nordalbanians verwandt.

Hilfe erhielt Skanderbeg vom König von Neapel, ALFONS I., von König LADISLAUS V. von Ungarn und von Papst NIKOLAUS V.. Von Papst KALIXT III. als 'Atleta Christi' gefeiert wurde der einstige Muslim zu einer Hauptfigur der christlichen Kreuzzugspläne, erhielt aber nach dem Tod Papst PIUS II. von seinem Nachfolger, PAUL II., keine tatkräftige militärische Unterstützung, sondern fast schon ideell zu nennende Geschenke: 3000 Dukaten und einen Helm.

Nach der dritten Belagerung Krujas im Jahre 1467 berief Skanderbeg für den Januar 1468 wiederum eine albanische Adelsversammlung in Lezha ein, starb jedoch darüber am 17. Januar desselben Jahres. 33 Jahre nach dem Tod Skanderbegs, der den Vormarsch der Türken auf Europa ein Vierteljahrhundert lang aufgehalten hatte, kapitulierte als letzte albanische Stadt Durres und Albanien wurde Teil des Osmanischen Reiches, eine Randprovinz an der Nahtstelle zwischen Ost und West.

3. Der sunnitische Islam

Die Mehrheit der Albaner sind Anhänger des Islam; 1942 lebten laut einer italienischen Statistik 779 417 Muslime in Albanien, das waren 69,1% der 1.128 143 Einwohner.

Die Islamisierung Albanien begann im 15. Jahrhundert nach der Eroberung des Landes durch die Osmanen. Das Ansehen der christlichen Kirche hatte gelitten und der Abbröckelungsprozeß griff - gerade entlang der Militärstraße Lezha-Nis - auch auf das Innere des Landes über, wobei die Mirditen und die Hochgebirgstämme der alten Religion weitgehend treu blieben.

Der Übertritt zur 'Religion des Siegers' bedeutete das Aufrücken zu einem vollberechtigten Reichsbürger und geschah oft wegen der Karriere: viele Albaner bekleideten dann auch hohe Ämter im Osmanischen Reich; beispielsweise waren von den 92 Großveziren des 15.-17. Jahrhunderts 25 albanischer Herkunft.

Es gab aber auch gewaltsame Islamisierungsversuche: Während der Türkenkriege im 17. und 18. Jahrhunderts wurden christliche Albaner gezielt in muslimische Gebiete umgesiedelt.

Mittelalbanien wurde vollständig islamisiert, während im katholischen Norden 1610 erst 10 % der Bevölkerung zum Islam übergetreten waren und es im Süden ebenfalls erst spät zu Übertritten kam, was seinen Grund darin haben könnte, daß die griechisch-orthodoxe Kirche eine privilegierte Stellung im osmanischen Reich innehatte.

Die Masse der albanischen Bevölkerung trat im 17. und 18. Jh. zum Islam über. Das Kryptochristentum war weiterhin verbreitet: Man deklarierte sich als Muslim, nahm einen muslimischen Vornamen an und blieb Christ.

Der Islam wies in Albanien gewisse Besonderheiten auf: In den 1929 auf dem II. Kongreß der Albanischen Muslim-Gemeinschaft neu geschaffenen Statuten wurde beispielsweise die Polygamie verboten und vom Schleiertragen abgeraten.

Das 1945 auf dem III. Kongreß geschaffene neue Statut bestätigte die Aufteilung in vier Bezirke (Shkodra, Tirana, Korca und Gjirokastra), denen jeweils ein Obermufti vorstand, die Errichtung einer General-Medrese in Tirana sowie weiterer lokaler Medresen und gab den Muslims formal die Möglichkeit zu religiöser Betätigung. Einige muslimische Würdenträger wurden wegen ihrer mutmaßlichen Verbindung zu den Besatzungsmächten hingerichtet.

Ein neues Statut, in dem eine engere Bindung an den Staat angestrebt wurde, bestätigte die albanische Regierung im Mai 1950. In den darauffolgenden Jahren rief die islamische Geistlichkeit wiederholt zur Unterstützung der albanischen Regierungspolitik auf.

4. Der Orden der Bektaschi

Die Bektaschi, deren Anhänger als nicht rechtgläubig gelten, sind seit dem 17. Jahrhundert in Albanien beheimatet - CELEBI erwähnt ein Kloster in Kanina bei Vlora - und stellten die drittstärkste Religionsgemeinschaft dar; andere Derwischorden sind möglicherweise schon mit den Truppen MURADS II. (1421-51) nach Albanien gekommen.

Eine große Rolle spielte der Bektaschi-Orden während der Rilindja-Bewegung im 19. Jahrhundert: die Derwischklöster im Süden Albaniens waren Treffpunkte albanischer Nationalisten, und führende Mitglieder der Liga von Prizren wie NAIM FRASHERI waren Bektaschi, die somit maßgeblich zur Gründung des neuen albanischen Staates beitrugen. Etwa 20 % der Gesamtbevölkerung Albaniens waren Anfang des 20. Jahrhunderts Anhänger dieses Derwischordens, dessen Zentren Südalbanien und das Gebiet um Kruja waren.

Seit der Gründung des albanischen Staates 1912 hielten die Bektaschi insgesamt fünf Kongresse ab, wobei der III. Kongreß des Jahres 1929 von großer Bedeutung war: 4 Jahre nach dem Verbot der Bektaschi-Orden in der Türkei wurde die Ordensführung nach Tirana gelegt. Im Rahmen der muslimischen Glaubensgemeinschaft besaßen die Bektaschi jedoch weiterhin nur den Status einer autonomen Religionsgemeinschaft.

Im Mai 1945 verabschiedeten die albanischen Bektaschi ein neues Statut und erklärten sich zu einer eigenen juristischen Person. Ist in diesem Statut möglicherweise sogar eine gewisse Distanzierung zur Staatsführung zu beobachten, so gerät der albanische Bektaschiorden in den nächsten Jahren unter Regierungskontrolle. 1949 wird in Kairo ein neues (zweites!) Weltoberhaupt gewählt, das in Ägypten, Griechenland und der Türkei anerkannt wird.

Die 1950 erlassenen neuen albanischen Statuten sollten eine noch engere Bindung an den Staat schaffen, was den Bektaschiorden aber nicht vor den Verfolgungen der 60er Jahre schützen sollte.

5. Die Katholische Kirche

Im Albanien der Vorkriegszeit gab es zwei Erzbistümer: Shkodra und Durrës, während die katholische Diaspora in Mittel- und Südalbanien einer apostolischen Administratur unterstand. 1942 existierten 131 Pfarreien; 93 Weltpriester und 94 Ordensgeistliche betreuten die 116 259 Katholiken Albaniens, was 10,3% der Gesamtbevölkerung entsprach.

Stark vertreten war damals der Franziskanerorden, dem 52 albanische Priester angehörten, wohingegen die Jesuiten, die seit 1840 in Albanien arbeiteten, 25 Priester hatten, davon 9 Albaner. Zudem wirkten vier katholische Frauenorden mit 146 Schwestern in Albanien.

Mit besonderer Schärfe ging die neue Regierung Albaniens schon Ende 1944 gegen die Katholiken vor - alle katholischen Druckereien wurden beschlagnahmt, im darauffolgenden Jahr die katholischen Kindergärten geschlossen, die Lehrer an den kirchlichen Schulen durch staatliche ersetzt und 1946 kam es zur Ausweisung aller Priester und Ordensangehörigen, die nicht albanische Staatsbürger waren.

Begründet wurden diese Maßnahmen mit dem Vorwurf, der katholische Klerus habe in der Kriegszeit mit dem Feind kollaboriert und hat seinen eigentlichen Grund wohl v.a. in der großen Bedeutung der albanischen katholischen Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts, als diese im Bereich des Schulwesens und der Gesundheit tätig war und eine nicht zu unterschätzende Größe im gesellschaftlichen und kulturellen Leben des Landes darstellte.

Eine beispielelose Welle von Verhaftungen und Prozessen gegen den Klerus erfolgte Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre.

1951 wurde ein neues Statut der katholischen Kirche Albaniens angenommen und von der Regierung bestätigt, welches u.a. die politischen Beziehungen der Kirche zum Vatikan unterband. Die albanische Kirche besaß „nationalen Charakter“ (wenn auch nie eine Nationalkirche entstand) und unterhielt lediglich geistliche, nicht aber wirtschaftliche und politische Beziehungen zum Papst.

Statistik über die Katholiken 1952:

Erzbistum Durres	28 750
Erzbistum Shkodra	31 150
Bistum Palati	15 700
Bistum Sappa	16 850
Abbatia Nullius Mirdita	14 500
Apostol. Administration Südalbanien	4 400

	111 350
Diozöse Lezha	12 650
Gesamtzahl der Katholiken	124 000

Die Verfolgungen der katholischen Priester wurden Ende der 50er Jahre wieder aufgenommen, es kam zu Schauprozessen und Hinrichtungen. 1955

waren nur noch 14 katholische Pfarrer.in Amt und Würden, Mitte der 60er Jahre gab es noch die Erzdiozösen Durazzo und Skutari und die Bistümer Alessio, Pulat, Sape und die Abtei Nullius Orosh.

6. Die autokephale orthodoxe Kirche Albaniens

Im Süden Albaniens, im Gebiet der Tosken, leben die Orthodoxen, die etwa ein Fünftel der Gesamtbevölkerung Albaniens ausmachen.

Eine Zählung aus dem Jahre 1942 gibt eine Zahl von 232 320 Orthodoxen (20,6%) in Albanien an:

Damals gehörten in der Präfektur Gjirokastra 51,3 %, in der Präfektur Korca 37 %, in der Präfektur Vlora 35,2 % und in der Präfektur Berat 26,7 % der Bevölkerung dem orthodoxen Glauben an.

Genauere Zahlen aus dieser Zeit liegen für das Bistum Korca: 120 Pfarren und 80 Geistliche, und das Bistum Gjirokastra vor: 145 Pfarren und 120 Pfarrer.

Im Albanien der Vorkriegszeit existierten 29 orthodoxe Klöster und 2 Schulen für den geistlichen Nachwuchs in Tirana und Korca.

Die autokephale orthodoxe Kirche Albaniens war während der Rilindja-Bewegung, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, entstanden. Der Bischof und Politiker FAN NOLI, der schon 1908 das erste Mal in albanischer Sprache die Liturgie in New York gelesen hatte, wurde 1919 Bischof der albanisch-orthodoxen Kirche in Amerika und übernahm 1922 die provisorische Leitung der in Berat proklamierten autokephalen orthodoxen Kirche Albaniens, welcher der Patriarch von Konstantinopel die Anerkennung verweigerte und lediglich die Autonomie zugestehen wollte. Unter KÖNIG ZOGU wurden 1929 das erste Statut geschaffen und vier Bistümer in Albanien eingerichtet - Korca, Berat, Gjirokastra und als Metropole Durrës-Tirana. Erst 1937 erfolgte die Anerkennung durch den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, der zwei bisherige Bischöfe bestätigte und zwei Bistümer neu besetzte. Metropolit wurde Erzbischof KRISTOFOR KISI.

Wegen der Unterstützung der nationalen Befreiungsfront Albaniens durch den orthodoxen Klerus war das Verhältnis zur Staatsführung recht gut. Die Bischöfe von Korca und Gjirokastra wurden nach Kriegsende jedoch abgesetzt und die Kirche „gesäubert“, Erzbischof KISI trotz seiner Loyalitätsbekundungen interniert und 1949 der Bischof von Korca, PAISI, mit Unterstützung des regierungsfreundlichen „Bundes der Theologen und Seminaristen“ zum Erzbischof gewählt.

Im Mai 1950 wurde anlässlich ihres III. Kongresses das Dekret „Über die Billigung des Statuts der autokephalen orthodoxen Kirche von Albanien“ erlassen, wonach die autokephale orthodoxe Kirche Albaniens eine juristi-

sche Person bildet, sich als integraler Bestandteil der Heiligen, Allgemeinen und Apostolischen Kirche versteht und zugleich Treue zum Staat und zur Volksmacht fordert. Die Aufgliederung in vier Diözesen (Durrës/ Tirana, Berat, Korça, Gjirokastra) wurde beibehalten.

7. Die Juden in Albanien

Informationen über die jüdische Bevölkerung Albaniens in der Nachkriegszeit sind sehr spärlich: von 400 albanischen Juden, die in das Konzentrationslager Bergen-Belsen gebracht worden waren, haben angeblich 100 überlebt. In den offiziellen Statistiken der Sozialistischen Volksrepublik Albanien fehlen jedoch jegliche Angaben über eine jüdische Bevölkerung. Die Geschichte der Juden in Albanien nahm ihren Anfang wohl schon im 12. Jahrhundert in Ioannina. Im 15. und 16. Jahrhundert wanderten sephardische Juden in das Osmanische Reich ein und ließen sich u.a. in Mittel- und Südalbanien nieder, vor allem in Durrës, Vlora, Berat und Elbasan.

Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten die jüdischen Familien überwiegend im Epirus - so gab es 1876 jüdische Gemeinden in Arta und Ioannina mit 367 bzw. 1515 Mitgliedern.

Das folgende Zitat aus einem geographischen Handbuch von 1900 beleuchtet die Lebensumstände der albanischen Juden etwas näher, die *„allgemein Spaniolen (türkisch Jahudi) genannt, einen unbedeutenden Teil der Bevölkerung von Janina, Valona, Preveza, Berat, Ohrida und Korica bilden. Sie sprechen ein mit Hebräisch gemischtes Spanisch. Die Spaniolen sind Ärzte, Geschäftsleute, selten Handwerker, können aber gegen die Griechen, welche den Großhandel in Händen haben, nur schwer aufkommen. In Janina sind die meisten Schiffer und Fischer Juden.“*

Genauere Zahlen über die jüdische Bevölkerung liegen in einer Volkszählung der Jungtürken aus dem Jahr 1910 vor:

Vilayet Shkodra:	0
Vilayet Ioannina:	5.077
Vilayet Monastir:	6.597
Vilayet Kosovo:	3.171

Größere jüdische Siedlungen existierten in Vitola mit 6.435, in Ioannina mit 4.373, in Skopje mit 2.327 und Preveza mit 431 Einwohnern, während in der Camerija 124, in Gjirokastra 89 und in Berat 60 Juden lebten.

Eine Zählung der österreichisch-ungarischen Militärverwaltung aus dem Jahr 1922 ergibt folgende Zahlen:

In Shkodra lebten 10, in Tirana 8 und in Durres 2 Personen jüdischen Glaubens, während für Vlora 200 Personen angeführt sind.

Die ersten eigenen Zählungen des unabhängigen Albanien ergaben folgende Ergebnisse, die jüdische Bevölkerung betreffend:

1923

Präfektur Gjirokastra	39
Präfektur Vlora	19

1927

Präfektur Gjirokastra	55
Präfektur Vlora	47
Präfektur Tirana	7

Die zweite albanische Zählung von 1930 schätzt die Zahl der Juden auf 204.

7.1. Die Jahre der Verfolgung

Noch 1939 hatten mehrere hundert Juden aus Deutschland und Österreich in Albanien Zuflucht und einen gewissen Schutz durch die italienischen Behörden gefunden. Im Jahr 1941 errichteten die albanischen Behörden Lager in Kavaja, Shejaku und Berati, sammelten dort jüdische Flüchtlinge aus dem von deutschen Truppen besetzten Serbien, Montenegro und Kosovo und deportierten sie nach Italien.

Laut Protokoll der Wannseekonferenz lebten 1942 nur noch etwa 200 Juden in Albanien. Nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Albanien 1943 wurden die italienisch-albanischen Lager teils aufgelassen, teils reorganisiert oder neu gegründet.

1944 wurden die Judengemeinden an der griechischen Grenze geräumt und die Bewohner nach Norden transportiert. Insgesamt kamen wohl 591 jüdische Deportierte aus Großalbanien in deutsche Konzentrationslager.

Genaue Zahlen über das Ausmaß der Verfolgung bzw. Tötung albanischer Juden sind nicht bekannt.

8. Religion im sozialistischen Albanien

Im Oktober 1944 wurden in einer von der kommunistischen Führung angenommenen „Erklärung über die Menschenrechte“ die Religions- und Gewissensfreiheit verbürgt und in der Verfassung, Artikel 18, vom 14.3.1946

„allen Bürgern Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit gewährt. Die Kirche ist vom Staat getrennt. Die Religionsgemeinschaften sind selbständig in Fragen, die sich auf die Glaubensgemeinschaft beziehen, und in der Ausübung ihrer Religion. Es ist verboten, Religion und Kirche für politische Zwecke zu benutzen. Politische Organisationen, die aus religiösen Gründen gebildet werden, sind gleichermaßen verboten.“

In den darauffolgenden Jahren wurden Maßnahmen gegen die Religionsgemeinschaften eingeleitet und 1949 wurde das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Dekret 743 „Über die Religionsgemeinschaften“ neu bestimmt: Allen Bürgern wurden Glaubens- und Gewissensfreiheit zugesichert, Kirche und Staat sollten getrennt bleiben, doch Artikel 12 verlangte „Treue gegenüber Volksmacht und Partei“, Artikel 16 gestattete dem Staat die Kontrolle der Finanzen und der Ausbildungsanstalten, in Artikel 23 wurden religiöse Jugendverbände verboten und nach den Artikeln 31 bis 33 war der „Mißbrauch der Religion zur Propaganda gegen die Volksmacht“ strafbar. (Ähnlichkeiten ergeben sich zu einem Gesetz von Zogu aus dem Jahre 1929).

Eine beispielelose Welle von Verfolgungen, Verhaftungen und Hinrichtungen von Gläubigen und geistlichen Würdenträgern in den 50er und 60er Jahren eskalierte zu Beginn des Jahres 1967 in einem Sturm auf Kirchen und Moscheen. Nach dem Bruch mit der Sowjetunion 1961 hatte sich die albanische Staats- und Parteiführung unter ENVER HOXHA der Volksrepublik China zugewandt und strebte (vergleichbar der Kulturrevolution) eine „Revolutionierung aller Lebensbereiche“ und den „Kampf gegen rückständige Sitten und Gebräuche!“ an.

Auslöser für eine Demonstration der Schüler und Lehrer der Hafenstadt Durres am 7.2. 1967, in deren Verlauf es zu Demolierungen religiöser Gebäude kam, soll der Abdruck einer Rede Enver Hoxhas vom Vortage gewesen sein. In den darauffolgenden Monaten desselben Jahres wurden in Albanien über 2000 Gotteshäuser, darunter 740 Moscheen, 608 orthodoxe Kirchen und Klöster, 157 katholische Kirchen, 530 Tekkes, Türben und andere Sakralbauten geschlossen, profaniert oder abgerissen. Einige Bauten wurden aufgrund ihres kunsthistorischen Wertes unter Denkmalschutz gestellt, andere zu Museen, Sporthallen oder Kinos umgestaltet und in Shkodra das „Atheistische Museum“ eingerichtet.

Am 13.11.1967 wurden die in den Jahren 1949 bis 51 erlassenen Religionsdekrete außer Kraft gesetzt und Albanien zum 'ersten atheistischen Staat der Erde' proklamiert.

Geistliche Würdenträger wurden hingerichtet oder interniert, Gläubige verfolgt und Orts- und Personennamen, die 'unehrenhaft' erschienen, d.h. religiös oder nichtalbanisch waren, auf dem Verwaltungswege umgeändert. Die neue Verfassung von 1976 legalisierte die religionsfeindliche Politik und stellte in den Artikeln 37 und 55 jede religiöse Betätigung unter Strafe:

Artikel 37:

„Der Staat erkennt keinerlei Religion an und unterstützt und entwickelt die atheistische Propaganda, um in den Menschen die wissenschaftliche materialistische Weltanschauung zu verwurzeln.“

Artikel 55:

„Verboten ist die Bildung jedweder Organisation mit faschistischem, antidemokratischem, religiösem und antisozialistischem Charakter. Verboten ist faschistische, antidemokratische, religiöse, kriegstreiberische, antisozialistische Tätigkeit und Propaganda sowie die Erzeugung von Völker- und Rassenhaß.“

Laut Artikel 55 des Strafgesetzbuches von 1977 wurde derartige Propaganda (..) mit Freiheitsentzug zwischen 3 - 10 Jahren, in schweren Fällen nicht unter 10 Jahren oder mit dem Tode bestraft.

9. Das Albanische Gewohnheitsrecht

Der Kanun ist eine Rechtsordnung der geregelten Selbsthilfe, ein aus alter Zeit ererbter kultureller Orientierungsrahmen, der in Zeiten entstanden ist, als keine Religion ihn prägen konnte und der auch später keine grundlegend andere Ausprägung erfuhr, sondern lediglich peripheren Beeinflussungen unterlag. Es handelt sich um ungeschriebene Gesetze, nach denen pastorale patriarchalische Gesellschaften leben.

Die Stützen dieser patriarchalen Mentalität sind Ehre, Sicherheit und Waffen.

Nach B. MALINOWSKI 'funktionieren' diese ungeschriebenen Gesetze, weil die Erfüllung der Pflichten belohnt und deren Verweigerung als Nachlässigkeit bestraft wird. Die gesamte innere Organisation von Stammesgesellschaften, Geschlechter- und Verwandtschaftsverbänden beruht auf diesen gewohnheitsrechtlichen Grundlagen, die vor allem Bestimmungen hinsichtlich der Nutzung von kollektiven und individuellen Grundstücken enthalten und nicht abstrakte Materie, sondern „aus dem Leben gegriffen“ sind.

9.1. Der Albanische Kanun

Der Albanische Kanun wurde erst in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts kodifiziert; seine grundsätzliche Ausformung hat er möglicherweise schon in der Antike erfahren und beinhaltet wohl auch noch archaische Formen. Er wurde *Kanun* genannt (ein Wort griechischen Ursprungs: Kanon, Nomokanon) und im Wesentlichen in 4 Varianten gebraucht:

1. Der *Kanun des Lek Dukagjini*), die wohl berühmteste Variante, die sich v.a. bei den Mirditen am reinsten erhielt, und 1913 vom Franziskaner GJECOC aufgeschrieben und als „Kanun i Lek Dukagjini“ publiziert wurde.
2. Der nordalbanische *Kanun der Maltsia e Madhe*.
3. Der *Kanun von Arber*, besser bekannt als *Kanun des Skanderbeg*, dessen Verbreitungsgebiet sich von Kruja bis zum Fluß Shkumbini erstreckt.
4. Der *Kanun von Laberia*, dessen Geltungsbereich die Gebirgsregionen und albanischen Bevölkerunginseln südlich des Shkumbini umfaßt.

9.2. Der moderne albanische Staat und der Kanun

Die Zerschlagung der bestehenden Stammesorganisationen gestaltete sich sehr schwierig und bis 1944 dominierte die Stammesmentalität in Albanien, Kosova und Montenegro.

Im Jahr 1913 war ein unabhängiger albanischer Staat geschaffen worden, dessen Bürokratie sehr schwach war - die Macht der Stämme in Nord- und Mittelalbanien schien ungebrochen und zwischen den beiden Weltkriegen führte jeder staatliche Versuch, Macht und Lebensweise der Stämme einzuschränken, zu Aufständen. Der Ministerpräsident und spätere König **Ahmed Zogu** versuchte, die Stämme in die Staatsordnung zu integrieren und zahlte ihnen beispielsweise ein sogenanntes „Friedensgeld“.

Nach der Machtübernahme der Kommunisten 1944 wurde die Blutrache zurückgedrängt, war das Aufbrechen der patriarchalen Kultur doch eines der Ziele der Kommunisten. Die Bevölkerung befand sich in einem Spannungsfeld zwischen archaischer Tradition und starken Modernisierungselementen.

Zwischen Regierung und Stämmen wurde 1947 auf Grundlage des Kanun für zehn Jahre *Besa* geschlossen - mit der Option auf Verlängerung. Das vorerst letzte Mal geschah dies 1977.

Das bedeutete, daß der Kanun keineswegs außer Kraft gesetzt, sondern vom albanischen Vertragspartner lediglich für eine bestimmte Zeit ausgesetzt wurde.

9.3. Das Verhältnis von Kirche und Kanun

Die Kirche konnte sich nur schwer mit dem Kanun abfinden: Als Ausweg nahmen die Seelsorger den moraltheologischen Standpunkt ein, Blutrache sei erlaubt, wenn die staatliche Gerichtsbarkeit sich noch nicht durchgesetzt habe und solange sich der Einzelne strikt an den Kanun halte.

Die albanischen Seelsorger mußten somit nicht nur den kirchlichen, sondern auch den albanischen Normen entsprechen, konnten sich andererseits aufgrund ihrer bischöflichen Autorität als weltliche und politische Führer entfalten und somit zur Transformation der Stammesgesellschaft in eine staatliche beitragen.

Die Religion selber schien für die Mehrzahl der Albaner mehr eine Angelegenheit der Loyalität zu sein, heißt es doch: „*Ehre war vor dem Glauben und dem Gesetz*“, und ein albanisches Sprichwort lautet: „*Wem das Schwert gehört, der regiert den Glauben*“.

10. Wiederherstellung der Religionsfreiheit und aktuelle Situation:

Nach dem Tod von ENVER HOXHA 1985 kam es schon zu gewissen Lockerungen - so konnte 1989 Mutter TERESA einreisen - und am 9.5.1990 wurde auf den Druck der Bevölkerung per Beschluß die Religionsfreiheit wiederhergestellt.

Das am 29.4.91 erlassene Gesetz über die wichtigsten Verfassungsbestimmungen löste die Verfassung von 1976 ab und bestimmte nun in Artikel 7: „Albanien ist ein laizistischer Staat. Der Staat respektiert die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und schafft die Voraussetzungen für seine Ausübung.“

Am 7.9.91 wurden die diplomatischen Beziehungen zwischen Albanien und dem Vatikan aufgenommen, am 30.10.91 wurde die Mutter Teresa Ordensgemeinschaft in Albanien zugelassen und am 25.9.1992 war der Papst zum ersten Male zu Besuch in Albanien. Seit November 1995 erscheinen wieder eine katholische Zeitung, Bibeln und liturgische Bücher in albanischer Sprache.

Allen Glaubensgemeinschaften fehlen Geistliche:

1991 waren von Seiten der katholischen Kirche 26 Geistliche (15 Weltpriester, 9 Franziskaner und 2 Jesuiten) in Albanien tätig. 1995 wirkten schon 90 katholische Priester und 200 Nonnen und schätzungsweise 400 protestantische Missionare im Lande. 500 Moscheen waren im Bau oder fertiggestellt, 40 orthodoxe Gotteshäuser wurden errichtet, 50 befinden sich im Bau und seit 1991 haben 63 orthodoxe Priester ihren Dienst aufgenommen und betreuen 300 Gemeinden.

Stand die albanische orthodoxe Kirche zunächst unter provisorischer Leitung, so wurde im Januar 1991 ANASTASIOS JANNULATOS, der Bischof von Andruosa, zum Exarchen gewählt.

Im August 1991 ernannte eine Versammlung von Klerikern und Laien einen Allgemeinen Kirchenrat als Leitungsgremium und Administratoren für die orthodoxen Diözesen: Metropole ist Tirana, Bistümer gibt es in Korca, Berat, Gjirokastra.

Eine gewisse Angst der Albaner vor dieser griechischen Hilfestellung führt zu Protesten, doch im August 1992 wurde der Exarch zum Metropoliten gewählt.

Im August 1996 wurden Bischöfe griechischer Nationalität für die drei o.g. Bistümer ernannt. Erzbischof ANASTASIOS GIANNOULATOS fordert zur Suspendierung dieses Entschlusses auf, obwohl er selber zum Zeitpunkt seiner Ernennung griechischer Nationalität war. Mittlerweile existiert ein Priesterseminar in Durres, an dem im Jahre 1995 achtzig Seminaristen studierten und zweiundzwanzig schon die Abschlußprüfung abgelegt und zu Priestern geweiht worden waren.

Albanien ist nicht länger mehr Gottes vergessenes Land

Ioan Vasile Leb

Die Rumänische Orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten¹

Im vorigen Jahr, 1995, feierte die Rumänische Orthodoxe Kirche den 110. Jahrestag der Erlangung ihrer Autokephalie und den 75. Jahrestag ihrer Erhöhung zum Patriarchat, zwei bedeutungsvolle Ereignisse in ihrer geschichtlichen Entwicklung, die eine starke Würdigung erfahren haben.² Es war das größte Ereignis im Leben unserer Kirche nach der Revolution. Denn Rumänien ist das letzte Land Osteuropas, das sich von dem totalitären kommunistischen Regime befreite, welches alle rumänischen Institutionen, den Glauben und die traditionellen Werte entwertet hat. Bekannt durch seine ökonomische Unfähigkeit, durch seinen Mangel hinsichtlich der Bewahrung der Menschenrechte, durch seinen materialistischen Atheismus und durch seine Politik des kalten Krieges, brachte dieses Regime das ganze Land in eine tiefe Krise, sowohl auf ökonomischer, auf politischer, kultureller als auch spiritueller Ebene. Deswegen sollten alle Gebiete des Lebens der Menschen in Rumänien neu organisiert und wieder auf wirkliche Werte gegründet werden.³

Seit der Revolution von 1989 bis heute hat man Schritt für Schritt einen freieren Entwicklungsweg betreten, der allerdings immer noch Verbesserungen bedarf.

¹ Prof. Dr. Leb legte seinem Vortrag ein umfangreiches Manuskript über Vergangenheit und Gegenwart der Rumänischen Orthodoxen Kirche zugrunde. Mit seiner Zustimmung wird hier auf den Abdruck des vollständigen Textes verzichtet. Die Redaktion entschied sich, nicht jedes Kapitel zu kürzen - in der Hoffnung, daß sich eine Möglichkeit zum Abdruck des gesamten Textes bietet - hier lediglich die aussagekräftigen Schlußkapitel über die Zeit unter dem Kommunismus und nach dessen Überwindung ungekürzt wiederzugeben. Für einen Gesamtüberblick sei dem deutschen Leser empfohlen: MIRCEA PĂCURARIU: Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Erlangen, 1994, 622 S., (=OIKONOMIA 33).

² Vgl. Almanah Bisericesc, 1996, Sfânta Arhiepiscopie a Bucureștilor, 1996, S.5-56; Centenarul Bisericii Ortodoxe Române. Tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1987, S.6-327.

³ Prof. Ion Bria, *Survoll sur la situation actuelle de l'Église Orthodoxe en Roumanie, „Regard sur l'Orthodoxie“*, Conseil Oecuménique des Églises, Genève, 1993, S.43.

1. Die Rumänische Orthodoxe Kirche unter dem Kommunismus 1947-1989

Nach der Machtergreifung begannen die Kommunisten ihre Politik durchzuführen. Wie PROF. ALEXANDRU DUȚU treffend beurteilte,⁴ stellen die fünfundvierzig Jahre Kommunismus keine einheitliche Epoche in der Geschichte Rumäniens dar. Denn: Von 1948 bis 1963 dauerte der Sowjetisierungsprozeß Rumäniens. Von 1963 bis 1978 bzw. 1982 folgte ein Autochtonismus, der zur Herausbildung eines Mischlings führte: dem nationalen Kommunismus. Bis Dezember 1989 entwickelte sich dann der Führerkult als eine Art rumänischer Stalinismus.

Während der zuerst genannten Phase, der Sowjetisierung des Landes, ergab sich eine politische Unterdrückung der Kirche, die zweite Phase engte ihre soziale Tätigkeit ein. Ziel der letzten Phase war die Ausschaltung der Kirche aus dem intellektuellen Leben Rumäniens und ihre physische Zerstörung. Die Sowjetisierung in der ersten Phase wirkte sich so aus, daß nicht nur von rumänischer Seite (GHEORGHIU-DEJ, ANA PAUKER), sondern auch von Seiten des Moskauer Patriarchats Druck auf das rumänische Patriarchat ausgeübt wurde, um einerseits dieses zu zwingen, für das „vom bürgerlich-gutsherrschaftlichen Regime geplünderte“ Bessarabien Kirchenbücher in Kirchenslawisch zu drucken, obwohl die Rumänen aus Bessarabien diese Sprache nicht verstanden, und um andererseits die aus Bessarabien geflohenen Kleriker zur Rückkehr zu nötigen.⁵ Die Organisationen der Kirche wurden dann unter strengster staatlicher Kontrolle gestellt und die Unterjochung der Kirche unternommen. Es erfolgten „Säuberungen“, in deren Verlauf die Kirchenführer und die „Rebellen“ und „reaktionären Kleriker“ in Gefängnisse oder zum Schweigen gebracht wurden.

Am 22. Juli 1947 wurde der Moldauer Metropolit IRINEU MIHĂLCESCU zum Rücktritt gezwungen. Im selben Jahr wurden zwei neue Gesetze erlassen, die die Kirche betrafen: das erste bestimmte die Pensionierung der Priester, die über 70 Jahre alt waren. Das zweite legte fest, daß künftige Wahlversammlungen nur aus den Deputierten, nicht aber aus den von Gläubigen gewählten Mitgliedern gebildet werden sollten. Alle diejenigen, die irgendwie gegen die Regierung handelten, wurden scharf bestraft. So wurden z.B. der Metropolit NIFON CRIVEANU von Oltenien, LUCIAN TRITEANU von Roman, COSMA PETROVICI von Dunărea de Jos und GHERONTIE von Constanța, GRIGORIE LEU von Huși, VE-

⁴ Alexandru Duțu, Kirche und Staat im heutigen Rumänien, in: Johannes Chr. Papalekas (Hg.), Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa, Südosteuropa-Jahrbuch, Bd. 25, München, 1994, S.123-130.

⁵ Ibidem, S.125. Vgl.: Luminătorul, Kischinew, 1993, 3; România liberă, 1992, 8, August, S. 6.

NIAMIN NISTOR von Caransebeş, PARTENIE CIOPRON, der Armeebischof, u.a. pensioniert und zum Schweigen gebracht. Etwas später, im Jahre 1950, wurde auch der Bischof NICOLAE POPOVICI von Oradea gezwungen, sein Bistum zu verlassen und in dem Kloster Cheia Zuflucht zu finden.

Am 28. Februar 1948 starb unter rätselhaften Gegebenheiten der alte Patriarch NICODIM, ebenso der Metropolit IRINEU MIHĂLCESU und der Bischof GRIGORE LEU.⁶ Auf diese Weise wurde der Weg dafür gebahnt, daß auf den Patriarchenstuhl eine Person gewählt werden könne, die den „neuen Zeitgeist“ versteht. Und dieser Mann war JUSTINIAN MARINA, der zunächst zum Metropoliten von Iaşi (1947) und am 24. Mai 1948 schließlich zum Patriarchen gewählt wurde.⁷

Für den neuen Patriarchen war klar, daß er einen Weg finden mußte, um zu retten, was noch zu retten war. Die Erfahrungen der russischen orthodoxen Kirche mit dem Bolschewismus waren ihm bereits geläufig. Auch die Worte des Generalsekretärs der Rumänischen Arbeiterpartei GHEORGHIU-DEJ waren ihm immer frisch im Kopf. DEJ sagte schon im November 1946 auf einer Versammlung des Bukarester Klerus: „Unsere Haltung der Kirche gegenüber geht von der Realität aus, denn sie (die Kirche) stellt im Leben des Volkes eine geistige Kraft dar, die unterstützt werden muß, damit sie ihren hohen Zweck erfüllen kann... Es wäre eine Unwahrheit zu behaupten, daß die kommunistische Partei ihrer materialistischen Konzeption vom Leben eine Absage erteilt hätte. Doch diese (Konzeption) hindert uns nicht, uns an den konkreten Realitäten zu orientieren und ihnen Rechnung zu tragen...“.⁸ In demselben Sinn äußerte sich auch der damalige Ministerpräsident PETRU GROZA, der schon früher dem Patriarchen NICODIM sagte: „Die Kirche ist eine Einrichtung von dauerhaftem Nutzen für das Leben des Volkes. Sie ist ein Teil des Staates und als solche bestrebt, mit dem Zeitgeist Schritt zu halten. Die Orthodoxe Kirche, die dies stets richtig verstanden hat, wird sicherlich auch jetzt begreifen, *worum es geht*“.⁹

Zwar hörte der Terror nicht auf, sondern verschärfte sich. Aber in für den verlogenen Kommunismus typischer Weise wurden neue Gesetze erlassen, die einerseits eine Scheinfreiheit gewährten, und die andererseits der Regie-

⁶ Alexandru Duşu, Kirche und Staat im heutigen Rumänien... , S.123-130; Sergiu Grossu, Calvarul României creştine, Edit. Convorbiri Literare, 1992, S.211; E. Chr. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien/ München, 1978, S.43-47.

⁷ Iorgu D. Ivan, Organizarea și administrarea Bisericii Ortodoxe Române în ultimii 50 de ani, (1925-1975), in: BOR, XCIII (1975), Nr.11-12, S.1406-1420; E. Chr. Suttner, Beiträge... , S.43-47.

⁸ D.Ghermani Kirche und Glauben im kommunistischen Rumänien, in: Christentum in Osteuropa. I. Rumänien. Kirche in Not/ Ostpriesterhilfe, Eichstätt, 1991, S.42; E.Chr. Suttner, Beiträge... , S.54.

⁹ D.Ghermani, Art. cit., S.42.

rung die Möglichkeit gaben, durch Bedrohung und Diskriminierung der Gläubigen, massive Atheismuskampagnen u.a. den Glauben zurückzudrängen. Die getroffenen Maßnahmen wurden nach kommunistischer Art in Gesetzen verankert, die sich aus der Verfassung ableiteten, wodurch sie den von der Regierung gewünschten legalen Anstrich erhielten. Die scheinbare Übereinstimmung mit gängigen demokratischen Prinzipien und mit den Menschenrechten wurde auf zweierlei Weise unterhöhlt: zum einen griff auch der rumänische Gesetzgeber in sowjetischer Manier auf die verklauerte Semantik des dialektischen Materialismus zurück, zum anderen legten die Ausführungsorgane der Exekutive und der Judikative die einschlägigen (Gummi-) Paragraphen im Sinne der Machthaber willkürlich aus. Die Kirchen Rumäniens waren in der Zeit zwischen der Verabschiedung der ersten Nachkriegsverfassung am 13. April 1948 und Anfang Januar 1990, als die rumänischen Aufständischen und ihre provisorischen Organe die gegen die Religion gerichteten Normen außer Kraft setzten, der aggressiv-atheistischen Politik der rumänischen KP-Führung ausgeliefert.

Ähnlich wie alle anderen Verfassungen der kommunistischen Länder täuschte auch die rumänische durch sprachliche Winkelzüge demokratische Ausrichtung und rechtsstaatliche Gesinnung vor. Das Grundgesetz sah beispielsweise vor:

Art.16. Alle Bürger der Volksrepublik Rumänien sind gleich vor dem Gesetz, unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer Nationalität, Rasse, Religion und ihrem Bildungsgrad. Art.18. Alle Bürger... sind berechtigt, zu wählen und in alle Staatsorgane gewählt zu werden... Art.27. Der Staat garantiert die Gewissensfreiheit und die Freiheit der religiösen Betätigung. Religiöse Kulte sind frei, sich selber zu organisieren, und können frei funktionieren, vorausgesetzt, daß ihre Riten und Betätigungen nicht im Widerspruch zur Verfassung, zur öffentlichen Sicherheit oder Moral stehen. Kein religiöser Kult, keine religiöse Kongregation oder Gemeinschaft hat das Recht, Institutionen für die Bildung der Allgemeinheit zu gründen oder zu unterhalten, sie dürfen lediglich Sonderschulen für die Ausbildung des erforderlichen Personals, für die Pflege des Kultes unter staatlicher Kontrolle betreiben... Die Form der Organisation und Funktion der Kulte wird per Gesetz festgelegt. Art. 28. Die individuelle Freiheit der Bürger wird gewährleistet.

Die von der Verfassung anerkannten Rechte und Freiräume der Kirchen und Kulte im religiösen und organisatorischen Bereich wurden somit zum Teil in den gleichen Artikeln, die sie postulierten, aufgehoben, eine gesetzgeberische Praxis, die sich bei den späteren Novellierungen sinngemäß und oft wortwörtlich fortsetzte. Die Verfassung vom 20. August 1965, die unmittelbar nach der Berufung NICOLAE CEAUŞESCU zum Parteigeneralsekretär verabschiedet worden war, ist ein Beispiel. Der erste Absatz

des Art. 17 ist identisch mit Art. 16 der alten Verfassung. Der zweite Absatz enthält wiederum die folgende Ergänzung:

Der Staat gewährleistet gleiche Rechte für alle Bürger. Keine Einschränkung dieser Rechte und kein Unterschied in ihrer Ausübung wegen der Nationalität, der Rasse, des Geschlechts oder der Religion ist erlaubt... Und ferner heißt es: Art. 28. Den Bürgern der Sozialistischen Republik Rumänien wird die Rede-, Presse- und Versammlungs- ebenso wie die Freiheit, zu demonstrieren, garantiert. Dazu freilich gleich die entscheidende Einschränkung : Art. 29. Die Rede-, Presse-, Versammlungs- und die Freiheit, zu demonstrieren, darf nicht für Zwecke mißbraucht werden, die sich gegen das sozialistische System oder die Interessen der Werktätigen richten... Art. 30. Die Gewissensfreiheit ist für alle Bürger der Sozialistischen Republik Rumänien gewährleistet. Jedermann ist frei, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen. Die Freiheit, einen religiösen Kult zu praktizieren, ist gewährleistet. Die Form der Organisation und der Funktionsweise des religiösen Kults wird durch Gesetz geregelt. Schule und Kirche sind getrennt. Keine Konfession, Kongregation oder religiöse Gemeinschaft darf Lehranstaltungen gründen oder unterhalten....¹⁰

Alles Bestimmungen, die eine Scheindemokratisierung in die Welt setzten und die Öffentlichkeit in Ost und West irre führten, den Westen bis in die achtziger Jahre hinein.

Die praktische Anwendung dieses vermeintlich generösen Menschenrechtskatalogs wurde in kommunistischer Art durch interne, geheime Bestimmungen und durch Dekrete geregelt.¹¹ Diese Gesetzgebung schuf auch den Rahmen, in welchem sich die rumänische Kirche wieder organisierte. Schon am 19./20. Oktober 1948 verabschiedete die heilige Synode einen von Art. 56 des allgemeinen Kultusgesetzes geforderten und den Auflagen des Schul- und des Kultusgesetzes entsprechenden Entwurf eines Kirchenstatuts für die rumänische Orthodoxie. Am 23. Februar 1949 erhielt das Statut die erforderliche staatliche Approbation, das aber im Vergleich zum Kirchenstatut von 1923 völlig neue Regelungen traf.¹²

Die drei ersten Artikel stellen fest, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche alle orthodoxen Gläubigen in der Rumänischen Volksrepublik umfasse; daß sie autokephal und in ihrer Organisation einheitlich sei und in Dogmen, Kirchenrecht und Kult die Einheit mit der ökumenischen Kirche des Ostens wahre; daß sie eine bischöflich-synodale Leitung besitze und sich gemäß

¹⁰ Scînteia vom 14. April 1948 und vom 21. August 1965; Legea și statutele cultelor religioase din Republica Populară Română, 4, București, Editura Ministerului Cultelor, 1951.

¹¹ D. Ghermani, Art. cit. , S.33-35.

¹² Legea și statutele cultelor religioase din Republica Populară Română, București, 1949, S.21; E. Chr. Suttner, Beiträge... , S.61.

der Lehre und den Kanones der östlichen Kirche und gemäß ihren eigenen Überlieferungen autonom durch gewählte Gremien aus Klerikern und Laien nach dem vorliegenden Statut verwalte. Dem fügt Art. 4 hinzu, daß die von der Verfassung der Rumänischen Volksrepublik und vom allgemeinen Kultusgesetz geforderte Staatsaufsicht vom Kultusministerium ausgeübt werde.¹³

Der erste Teil des Statuts (Art. 5-114) befasst sich mit der Kirchenorganisation. Laut Art. 5 gliedert sich die Rumänische Orthodoxe Kirche wiederum in fünf Metropolien. Damit nach dem Verlust Bessarabiens und des größeren Teils der Bukowina wenigstens die Anzahl der Metropolien keine Veränderung erfahre und die Restbukowina keine kirchliche Eigenständigkeit beibehalte, ordnete man die Metropolitanbezirke völlig neu. Die Zahl der Diözesen wurde auf 14 herabgesetzt; eine Neugliederung im Jahre 1950 reduzierte die Anzahl auf nur 12 Diözesen. Später wurden dann neue Bistümer gegründet.

Völlig Neues brachte die Kirchenordnung von 1948/1949, indem sie der Rumänischen Orthodoxen Kirche starke Zentralinstanzen gab. So heißt es im Art. 8: „Die Beschlüsse der Zentralorgane sind verbindlich für die gesamte Rumänische Orthodoxe Kirche“. Dem Patriarchen wurde das Devolutionsrecht zuerkannt, das seine Stellung verstärkte; und es wurde eine Permanente Synode eingerichtet, die aus dem Patriarchen und allen Metropoliten und Erzbischöfen bestand.

Die besondere Leistung des Statuts besteht darin, ungeachtet der Zeitumstände seiner Entstehung, die Kirche sehr genau strukturiert zu haben. Diese wurde freilich unter die Kontrolle des Kultusministeriums gestellt, das in den Jahren 1957 und 1970 in ein Kultusdepartement umgewandelt worden ist. Laut *Art. 5 des Organisationsdekrets* vom 13. Juni 1970 hatte das Kultusdepartement die folgenden Aufgaben:

- a) *es beaufsichtigt und kontrolliert die gesamte Aktivität der Kultgemeinschaften, damit sie sich im Rahmen der gesetzlichen Vorschriften bewegt;*
- b) *es erstellt gemäß den Gesetzen Berichte für die Anerkennung von Kultgemeinschaften und die Approbation ihrer Statuten;*
- c) *es schlägt dem Ministerrat die Errichtung von Diözesen vor, auf Grundlage von Anträgen der zuständigen Organe der Kultgemeinschaften, und erteilt die Zustimmung zur Abgrenzung der Diözesen;*
- d) *es autorisiert unter den gesetzlichen Bedingungen die Schaffung sonstiger Organisationseinheiten und Teilkörperschaften der anerkannten Kultgemeinschaften;*
- e) *es approbiert Ordnungen, die von den Kultgemeinschaften gemäß ihren Statuten erarbeitet wurden;*

¹³ E. Chr Suttner, Beiträge... , S.62.

- f) es autorisiert das Errichten monastischer Institutionen;*
- g) es gibt Empfehlungen an den Ministerrat in Zusammenhang mit der Anerkennung der Oberhäupter von Kultgemeinschaften und der Leiter von Diözesen bzw. mit ihnen vergleichbaren Kirchenführern durch den Staatsrat;*
- h) es anerkennt Leitungsorgane, Administrativvikare und mit ihnen vergleichbare Geistliche, Dekane und alle Inhaber von Leitungämtern im Personal der Kultgemeinschaften;*
- i) es erlaubt Personen, die in die Reihen des Personals einer Kultgemeinschaft eintreten sollen, entsprechende Funktionen auszuüben;*
- j) es autorisiert unter den gesetzlichen Bedingungen das Errichten und Funktionieren von Unterrichtsanstalten zur Vorbereitung des Personals der Kultgemeinschaften und gibt die Zustimmung zur Erneuerung des Lehrpersonals dieser Anstalten;*
- k) es überwacht und kontrolliert das Einhalten der gesetzlichen Bestimmungen über die Beziehungen zwischen den Kultgemeinschaften;*
- l) es stellt das Einhalten der gesetzlichen Bestimmungen über die Außenbeziehungen der Kultgemeinschaften sicher;*
- m) es überwacht und kontrolliert das Einhalten der gesetzlichen Bestimmungen betreffs der Rechenschaftsablage über Besitztum, Einnahmen und Ausgaben der Kultgemeinschaften;*
- n) es löst im Rahmen seiner Zuständigkeiten Arbeits- und Lohnfragen für die einheitliche Anwendung der Grundzüge des Lohnsystem und kontrolliert deren Anwendung;*
- o) es stellt gemäß den Gesetzen die Vornahme von Arbeiten sicher, die die Kultgemeinschaften mit den notwendigen Materialien versorgen;*
- p) es legt gemäß den Gesetzen Maßnahmen fest für das Beaufsichtigen und Bewahren von Denkmälern, historischen bzw. künstlerischen Wertobjekten, Dokumenten und Archiven im Besitz der Kultgemeinschaften;*
- r) es erlaubt den Kultgemeinschaften die Annahme von Unterstützungen, Spenden und Legaten und das Gewähren von Unterstützungen und Spenden;*
- s) es stellt die Verbindung zwischen Kultgemeinschaften und zentralen wie lokalen Staatsorganen sicher;*

Art. 6. - Das Kultusdepartement kann von den Organen der Kultgemeinschaften jedwede Daten und Informationen erfragen, die es zum Erfüllen seiner Aufgaben nötig hat.

Art. 7. - Das Kultusdepartement hat das Recht, Ordnungen, Instruktionen, Rundschreiben oder andere Maßnahmen und Verfügungen der Kultgemeinschaften, die unmittelbar oder in ihren Konsequenzen den gesetzlichen Bestimmungen oder den Statuten zuwiderlaufen, zu

*suspendieren und verbindliche Auflagen für ihr Inkrafttreten zu machen“.*¹⁴

Das bedeutete eine scharfe Kontrolle des Staates. Trotzdem hatte das Statut einen beträchtlichen Vorteil: Die rumänische Orthodoxie erreichte auf diese Weise nach dem zweiten Weltkrieg in kurzer Zeit ein Höchstmaß an Einheitsstruktur bis heute. Jetzt verhindern nicht mehr irgendwelche landsmannschaftlichen Unterschiede und regionale Eigenüberlieferungen, die nach dem Zusammenschluß der einzelnen rumänischen Metropolen zur gemeinsamen Kirche Großrumäniens zunächst noch erhalten geblieben waren, daß das Oberhaupt der Rumänischen Orthodoxen Kirche und seine Mitarbeiter überall im Land gleichermaßen Einfluß auf das kirchliche Leben nehmen.¹⁵

In derselben Zeit, 1948-1963, wurden eine Reihe von Geistlichen unter dem Vorwand, Kollaborateure des vorgegangenen Regimes gewesen zu sein, gefangengesetzt. So wurde auch die politische Opposition vernichtet. Im Juni 1948 wurden die Güter der Kirche verstaatlicht. Sie stellten einen Großteil der Erziehungs- und Sozialinstitutionen dar, besonders Spitäler, Schulen, Gymnasien, Waisenhäuser, Pensionistenheime, Seminare und Grund und Boden. Die Kirche konnte nur die Gotteshäuser selbst und die Pfarrhäuser behalten. Zum Beispiel verloren allein die Klöster vom Bistum Iași 3507 Hektar (Felder und Wälder), die ihnen zuvor die Möglichkeit gegeben hatten, eine breite karitative Arbeit zu entfalten.¹⁶ Die Minderheiten waren auch davon betroffen, da sie für ihre nationale Erziehung vollkommen von den kirchlichen Strukturen abhingen. Das neue Gesetz über die Religionen ordnete die Kirchen einer völligen Staatskontrolle unter und beschränkte ihre Aktivitäten auf die Liturgie und die pastorale Arbeit. Es muß präzisiert werden, daß diese Maßnahmen alle Kirchen betrafen, besonders aber die katholische Kirche, weil sich ihr Zentrum außerhalb Rumäniens befand. So wurden alle Bischöfe und viele Priester und Mönche festgenommen und verurteilt. Nach russischem Beispiel in der Ukraine löste die kommunistische rumänische Regierung die unierte Kirche durch das Gesetz 358 vom 1. Dezember 1948 auf. Als Folge der Auflösung wurden etwa 1800 Kirchen und ebensoviele Pfarrhäuser der orthodoxen Kirche übergeben. Die Regierung schlug der unierten Kirche vor, sich mit der orthodoxen Kirche zu vereinen, was aber die Bischöfe und viele Priester abgelehnt haben. Alle sechs Bischöfe, hunderte von Priestern und Gläubigen wurden ins Lager gebracht. Zweihundert Priester wurden im Gefängnis ermordet. Man weihte neue Bischöfe im Verborgenen. Alle wurden zu langen Strafen eingesperrt. Nach der Amnestie von 1964 nahmen die Priester ihre Arbeit ille-

¹⁴ Ibidem, S. 63-65 und 106-107.

¹⁵ Ibidem, S. 66.

¹⁶ D. Ciobotea und I. Bria, Regards sur l'Orthodoxie, Conseil Oecuménique des Églises, Genève, 1993, S.34-35.

gal wieder auf, ungeachtet der Drohungen und ungeachtet gelegentlicher Mißhandlungen. Die Weihe neuer Priester wurde heimlich fortgesetzt.¹⁷

Es wäre aber unrichtig, die Leiden der rumänischen orthodoxen Bischöfe und Priester nicht zu erwähnen, die in Gefängnissen erduldet worden sind. Als Mehrheitskirche hat die orthodoxe Kirche große Opfer bringen müssen, was aus einem neuen Buch „*Märtyrer hinter Gittern*“ (*Mărturisitori de după gratii*) hervorgeht, das von Erzbischof BARTOLOMEU ANANIA im Jahre 1995 herausgegeben wurde, der selbst viele Jahre in kommunistischen Gefängnissen verbracht hat.¹⁸ Besonders in der Periode der Kollektivierung der Landwirtschaft wurden zahlreiche Pfarrer verhaftet oder „zum Kanal“ (Donau-Schwarz Meer-Kanal) geschickt. Augenzeugen berichten, daß im Gefängnis von Gherla die orthodoxen, katholischen, lutherischen, unitarischen und kalvinistischen Pfarrer in separate Zellen eingesperrt wurden, damit sie die Häftlinge nicht beeinflussen konnten. Die Zahl der Häftlinge betrug manchmal bis zu 15000.¹⁹

Ein Ort der spirituellen Resistenz gegen den Kommunismus war in jenen Zeiten das Bukarester Kloster Antim, wo sich eine intellektuelle Gruppe bildete, die aktuelle kulturelle und soziale Fragen besprach. Sie nannte sich „Brennender Scheiterhaufen“. Viele ihrer Mitglieder wurden 1959 festgenommen und hingerichtet. Zu der Gruppe gehörten der Professor DUMITRU STĂNILOAE, der Schriftsteller Dr. VASILE VOICULESCU, der Philosoph ANTON DUMITRIU, Professor ALEXANDRU MIRONESCU, der Schriftsteller SANDU TUDOR (der im Gefängnis Aiud starb), der Kritiker und Essayist ALICE VOICULESCU, Archimandrit VASILE VASILACHE und sein Bruder Archimandrit HARALAMBIE VASILACHE (der 1962 in Gherla starb), Archimandrit SOFIAN BOGHIU, ROMAN BRAGA, FELIX DUBNEAC, COSTICĂ DUMITRESCU-MANTA, BENEDICT GHIUŞ, u.a.m.²⁰

In dieser Periode wurde auch die vom Kultusministerium beabsichtigte Klosterreform unternommen. Seit 1948 wurden viele Mönche und Nonnen nach Anordnung des Sicherheitsschefs Dr. ALEXANDRU ĂGHICI verfolgt oder verhaftet. Am 28. November 1959 wurde das Dekret 410 vom Staatsrat erlassen, das drakonische Maßnahmen gegen das Mönchtum ver-

¹⁷ Metropolit Nicolae Corneanu, Die zukünftige Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Orthodoxen in Rumänien, in: Pro Oriente, Bd. XVI (1994), Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, S.145-146.

¹⁸ Ştefan Iloae, Paul Caravia und Virgiliu Şt. Constantinescu, Mărturisitori de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temniţele comuniste, Supliment al revistei Renaşterea, Cluj-Napoca, 1995.

¹⁹ Alexandru Duşu, Art. cit., S.125; Vasile Vasilachi, Another World. Memories from communist prison, New York, 1987, S.58-76; D. Stăniloae, Prigonirea Bisericii sub comunism, in: Ortodoxia, XLII (1990), Nr.1, S.3-6 und in: Buletinul Casa Română, Hayward, California, XIX (1996), Nr. 3, S. 11-14.

²⁰ Şt. Iloae, P. Caravia, V. Şt. Constantinescu, Op. cit., passim.

ordnete. Von 224 Klöstern, die am 1. Januar noch bestanden, wurden alsbald 62 Klöster aufgelöst. Dann wurden in der Zeitspanne von 10 Monaten (bis 28. Oktober 1959) weitere 10 Klöster gesperrt. Im Bistum Iași wurden 25 und im Bistum Bukarest wurden 10 Klöster aufgelöst. Die Zahl der Mönche - 6014 am 1. Januar 1959 - sank bald auf 1456. Eine Note der Securitate schrieb, daß 1775 Mönche „freiwillig“ die Klöster verlassen hätten. Die Regierung wollte „die schwarze Armee der Mönche und Nonnen“ vernichten.²¹ Die Dokumente der rumänischen Securitate sprechen aber sehr deutlich von der Resistenz des rumänischen Mönchtums und des damaligen Patriarchen JUSTINIAN gegen diese willkürlichen Maßnahmen.²²

Während der zweiten Phase (1948-1958) wurde weniger verhaftet, doch wurden viele Pfarrer durch eine vorbeugende Überwachung daran gehindert, über aktuelle soziale Fragen zu predigen und am Leben der Gesellschaft teilzunehmen. Jetzt wurde die Kirche offiziell ein „Bollwerk der sozialistischen Nation und des Friedenskampfes“, daher auch die große Anzahl von Erklärungen gegen die Atombombe.

Wenn das Jahr 1963 allgemein als Beginn einer neuen, zur „Entsowjetisierung, doch nicht zur Entstalinisierung“ führende Phase akzeptiert wird, so wird - ausgehend vom Eindruck, den das China Maos auf den rumänischen Diktator ausübte - mit der Erörterung einer Reihe ideologischer Fragen durch das Plenum des Zentralkomitees im Jahr 1971 ein für die Rückkehr zum Regime besonderer Härte doch allzu früher Zeitpunkt genannt, da CEAUȘESCUs Regime fast bis Ende der 70er Jahre von den westlichen Regierungen unterstützt und den Anschein eines demokratischen Systems bewahrt hatte.²³ In dieser Zeit ist es dem Patriarchen JUSTINIAN trotz aller Verfolgungen gelungen, die besten Theologen um sich herum zu sammeln und ihnen einen Arbeitsplatz oder ein Obdach zu gewähren. Viele von ihnen waren damals aus den Gefängnissen entlassen worden, aber niemand wollte sie anstellen. Beweis davon können viele liefern, wie zum Beispiel: Prof. MIHAI RĂDULESCU²⁴, Pfr. GHEORGHE DRĂGULIN, Archimandrit SOFIAN BOGHIU, Pfr. CONSTANTIN VOICESCU, Metropolit ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, Erzbischof BARTOLOMEU ANANIA u.a.m., die nicht selten über die Hilfsbereitschaft des Patriarchen sprechen. Nicht nur Kleriker, sondern auch andere Verfolgte wurden unterstützt. Zum Beispiel arbeiteten zahlreiche Intellektuelle mit „ungesunder Herkunft“ auf den Baustellen des Rumänischen Patriarchats, unter ihnen

²¹ C. Aioanei und Cr. Troncoțră, *Contra „armatei negre a călugărilor și călugărițelor”*, in: *Magazin istoric*, 3/1992 und *Vestitorul Ortodoxiei*, VIII (1996), Nr.159-160, S.2 und Nr.161-162, S.2.

²² *Vestitorul Ortodoxiei*, (1996) Nr. 161-162, S. 2.

²³ Mihai Rădulescu, *Flăcări sub cruce*, București, Editura Ramida, 1995, S.84-102.

²⁴ *Ibidem*.

der hervorragende Architekt C. M. CANTACUZINO oder DAN LOTRU u.a.m.²⁵

In den sechziger Jahren kann man sogar eine Spannung zwischen dem Patriarchen und den staatlichen Behörden wegen der unbeschreiblichen Verfolgungen, unter denen Teile des niederen Klerus sowie Ordensbrüder und Schwestern leiden mußten, feststellen. Zuverlässigen Quellen zufolge weigerte sich der Patriarch, einige antikirchliche Bestimmungen des Staates zu befolgen und erhielt für längere Zeit Hausarrest und „Berufsverbot“.²⁶

Trotz der schwierigen Zeiten konnte Patriarch JUSTINIAN bis zu seinem Tode (26. März 1977) einen *modus vivendi* zwischen Staat und Kirche schaffen, um die Kirche doch retten zu können. Er gab der orthodoxen Kirche eine gut strukturierte Organisation, versuchte die theologische Schule zu unterstützen, die Kirche nach außen zu öffnen und an der ökumenischen Arbeit zu beteiligen. Auf diese Weise konnte man Beziehungen zu ausländischen Kirchen knüpfen, theologische Stipendien bekommen und moralische Unterstützung bei den anderen Kirchen und kirchlichen Organisationen finden. Man fühlte sich nicht mehr ganz alleine. Der Ökumenismus war für die Kirche eine Chance, aus der Isolierung herauszukommen, eine „Chance de respirer“.²⁷

Trotz der Schwächen, die man ihm zuschreibt, glauben wir, daß Prof. SUTTNER seine Persönlichkeit richtig beurteilte: „Patriarch JUSTINIAN gehört zu den bedeutendsten Hierarchen, die die rumänische Orthodoxie aufweisen kann, seitdem sie im 14. Jahrhundert ins Licht der Geschichte eintrat“.²⁸ Eine tiefere Untersuchung seiner Tätigkeit ist aber unbedingt notwendig.

Seine Nachfolger, JUSTIN MOISESCU (1977-1986) und TEOCTIST ARĂPAŞU (seit 19. November 1986) konnten die diabolischen Maßnahmen des Regimes CEAUŞESCU nicht aufhalten. Seit 1980 begann ein Isolierungsprozeß Rumäniens und eine verstärkte Pflege des Führerkultes. Eine Reihe von Maßnahmen, die schon 1971 formuliert wurden, werden in den 80er Jahren hervorgebracht. 1974 wurde die „protochronistische“ These aufgestellt, die später die nationale Eitelkeit nährte und die kulturelle Isolierung Rumäniens förderte. 1976 wurde der Unterricht durch die Ausschaltung der humanistischen Fächer vereinheitlicht. 1976 begann die Lobpreisung des „Cîntarea României“, und 1982 der Marsch zu den „lichtvollen Gipfeln des Kommunismus“. Im Juni 1982 bestellte der Diktator wissenschaftliche, philosophische Arbeiten über den Ursprung der Welt und der Gesellschaft. „Wir müssen, sagte er, vom materialistisch-dialektischen und historischen Standpunkt aus den metaphysischen Weltan-

²⁵ Al. Duju, Art. cit., S.126.

²⁶ D. Ghermani, Art. cit., S.42.

²⁷ D. Ciobotea und I. Bria, *Regards sur l'Orthodoxie...*, S.36.

²⁸ E. Chr. Suttner, *Beiträge...*, S.90.

schauungen eine Antwort geben. Die Einhaltung und Sicherung der religiösen Freiheiten bedeutet nicht, daß die Kommunisten die religiösen, idealistischen Weltanschauungen akzeptieren. Die Kommunisten... können die Theorien über die Existenz übernatürlicher Kräfte nicht akzeptieren, die das Universum geleitet haben oder noch leiten“.²⁹ Die Religion mit Aberglauben verwechselnd zeigte sich CEAUŞESCU darüber erstaunt, daß es noch Kommunisten gab, die „mystische Konzeptionen“ hatten.³⁰

Es ist klar, daß die Tätigkeit der Kirche unter solchen Umständen sehr beschränkt wurde. In dieser letzten Phase begann der Diktator die Kirchen abzureißen und unter dem Vorwand der Systematisierung der Städte von den öffentlichen Plätzen zu entfernen. Man wollte sogar den Patriarchatspalast abreißen, aber Patriarch TEOCTIST konnte das letzten Endes verhindern. Erst nach der Revolution vom 1989 war es möglich, darüber offen zu sprechen und zu schreiben. Ein im Jahre 1995 erschienenes Buch beschreibt allein die Grausamkeiten, die nur von der rumänischen Orthodoxie erlitten worden sind.³¹

Nach dem Plan des Diktators mußten die Klöster verlassen werden, und sie wurden zu Geschichtsdenkmälern erklärt. Jungen Leuten wurde verwehrt, Mönch zu werden. Kindern von Priestern wurde die Aufnahme in Fakultäten wie Jura, Geschichte oder Sozialwissenschaften verweigert. Die Kirche wurde immer stärker marginalisiert, isoliert und verarmte daher. Sie mußte die schlimmste Periode ihrer Geschichte erleben.³²

Gleichwohl hat die Rumänische Orthodoxe Kirche den Kommunismus überlebt. Trotz berechtigter und manchmal auch unberechtigter Kritik,³³ konnte die Kirche ihr liturgisches Leben weiterführen und den Glauben weiter verkünden. Obwohl die Lage sehr schwierig war, hat die Kirche ihr theologisches Schulwesen bewahrt und auch eine kulturelle Tätigkeit entfaltet. Die Klostermuseen haben jährlich hunderte von Besuchern - unter ihnen viele Schüler- angezogen, die auch an Gottesdiensten teilnahmen. Es wurden mehrere Bücher und Zeitschriften gedruckt. Wichtige Laienhistoriker, die der Kirche nahestanden, haben hier sehr wichtige Studien publiziert. Von großer Bedeutung ist die Tätigkeit Professor DUMITRU STĂNILOAIES, der zwischen 1947 und 1989 zehn Bände mit Texten altchristlicher Literatur (*Filocalia*) veröffentlichte. Der Mönch IOANICHIE BĂLAN veröffentlichte 1984 das Buch *Convorbiri duhovniceşti*

²⁹ Vgl.: Expunere... prezentată la Plenara lărgită a Comitetului Central al PCR, 1-2 iunie 1982, Bucureşti, 1982, S.64.

³⁰ Al. Duşu, Art. cit., S.125.

³¹ Lidia Anania und Kollab. Bisericile osândite de Ceauşescu, Bucureşti, Editura Anastasia, 1995.

³² Al. Duşu, Art. cit., S.127.

³³ Ibidem; Ioan-Vasile Leb, Biserica între dictatură şi secularizare, in: S.Th.O., XXXIX (1994), Nr.1, S.111-112.

(Geistliche Gespräche), und NICOLAE STEINHARDT, VATER CLEOPA oder PETRE ȚUȚEA übten einen sehr starken religiösen Einfluß auf die Jugend. Wenn Rumänien heute -trotz einer wissenschaftlich organisierten atheistischen Propaganda- ein christliches Land ist, so ist das ein Verdienst der vielen, noch unbekanntenen Priester, die ihr Leben im Gefängnis verbracht haben und ein Verdienst derjenigen, die ununterbrochen die Liturgie zelebrierten, die die Menschen getauft oder begraben haben, die in schwierigen Zeiten das religiöse Leben weitergeführt haben. Darüber, wie das alles geschehen ist, ist jedoch eine viel gründlichere Untersuchung nötig.

2. Gegenwart und Zukunft

Nach einer so grausamen Epoche stellte sich die Frage, ob die Kirche in der Gesellschaft noch Glaubwürdigkeit hat. Man wunderte sich, wie eng verbunden die Gläubigen mit ihrer Kirche sind. Die Volkszählung in Rumänien von Januar 1992 wird diese Realität beweisen: Von über 22 Millionen Einwohnern Rumäniens sind 90% Rumänen, und davon sind 87% Angehörige der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Diese Kirche blieb weiter ein Schutz der rumänischen Seele, die so tief von der Diktatur betroffen war. Die orthodoxe Kirche bot dem Volk eine Alternative an, auch wenn ihre Hierarchie zu Kompromissen gezwungen worden war.

Die neue Freiheit verlangte aber einen neuen und gesunden Anfang, verbunden mit einer spürbaren und tiefgreifenden Änderung in der Haltung der Prälaten. Die Metanoia war und ist immer notwendig.

Patriarch TEOCTIST verlas als Vorsteher der Kirche anfang Januar 1990 eine „pastorale Rede“ an den Klerus und die „gläubigen rumänischen Christen“, in welcher er um Vergebung bat. Er verkündete zugleich die Auflösung der bisherigen Pfarrkirchenräte und der anderen „beratenden“ und exekutiven Organe und setzte die Wahl neuer Gremien an. Er gab zu verstehen, daß bei den fälligen Neubesetzungen von hohen Kirchenämtern fortan mit großer Sorgfalt verfahren werde.³⁴

Die Kirche sollte dann ihre Beziehungen zum Staat ändern. Deswegen trafen am 10. Juni 1990 die Mitglieder des Heiligen Synods - neben dem Patriarchen TEOCTIST auch die Metropoliten DANIEL (Moldau und Bukovina), ANTONIE (Transsilvanien), NESTOR (Oltenien) und NICOLAE (Banat) - sowie der Sekretär der Bischofskonferenz NIFON mit Staatspräsident ION ILIESCU zusammen. Die orthodoxe Kirchenführung forderte vom Staatschef „volle Kirchenautonomie“ und „die Gewährleistung des gesetzlichen Rahmens für die freie Entfaltung ihrer Aufgaben“. Sie forderte

³⁴ Al. Duțu, Op. cit., S.127; D. Ghermani, Art. cit., S.44.

zugleich, die vorgesehene und in Vorbereitung befindliche neue Staatsverfassung „maßgeblich mitzugestalten“ und bei der Formulierung der einschlägigen, die Kirche betreffenden Gesetze, mitzuwirken. Ferner verlangte sie: die Wiedereinführung des religiösen Schulunterrichts; Hilfeleistungen bei der Seelsorge und den karitativen Aktivitäten der Kirche in Waisen- und Krankenhäusern, Altersheimen, Militäreinheiten sowie bei der Betreuung der Gefängnisinsassen; die Neueinrichtung einer Militärseelsorge und die Zulassung eines Militärbischofs; die Neueinführung der Sonntagsruhe und die Einhaltung der kirchlichen Feiertage; die Wiedererrichtung der von CEAUȘESCU zerstörten Kirchen und sonstigen religiösen Bauwerke; die Abtretung von Baugrund für die Errichtung neuer Kirchen sowie die Rückerstattung aller Immobilien, die vom vorausgegangenen Regime beschlagnahmt bzw. zweckentfremdet worden waren.³⁵

Seitdem sind sechs Jahre vergangen. Die Rumänische Orthodoxe Kirche strebte wie die ganze rumänische Gesellschaft ihre Erneuerung voller Verantwortung an. Die Kirche entfaltete ihre Tätigkeit in zwei Hauptrichtungen, die nicht voneinander zu trennen sind: Erneuerung ihres inneren Lebens und Entfaltung einer diakonischen Tätigkeit innerhalb der rumänischen Gesellschaft.

1. Die innere Entwicklung begann mit der Umstrukturierung der kirchlichen Gesetzgebung, d.h. mit der Erneuerung des Statuts und der 12 kirchlichen Regulamente, die bis heute noch in Kraft sind. Das Grundprinzip des Statuts ist die dogmatische und kanonische Einheit der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit der ökumenischen Kirche des Morgenlandes. Es ist verbunden mit zwei anderen Prinzipien: das der Autokephalie und das der Autonomie. Die Kirche wird durch repräsentative Organe autonom verwaltet, die vom Klerus und den Gläubigen in freier Abstimmung gewählt werden. Um staatliche Einmischung in ihre Angelegenheiten zu vermeiden, beschlossen Synode und Nationale Kirchenversammlung gleich nach der Revolution, diejenigen Artikel der kirchlichen Gesetze zu streichen, die den Kommunisten die Möglichkeit gegeben hatten, die Kirche völlig überwachen zu können. So wurden 24 Artikel des Kirchenstatuts und 16 aus dem Reglement der zentralen kirchlichen Organe umformuliert. Dasselbe geschah auch mit einer beträchtlichen Zahl von Artikeln anderer Regulamente. So wurde folgendes erreicht: a) die volle Autonomie und die Freiheit der Rumänischen Orthodoxen Kirche; b) die Feststellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der neuen historischen Epoche; c) die Streichung derjenigen Artikel, die die Tätigkeit der Kirche beschränkten, u.a.³⁶

³⁵ D. Ghermani, Art. cit., S. 69; M. A., XXXVI (1991), Nr. 5, S. 73.

³⁶ Constantin Pârnu, Almanah bisericesc, 1996, Sfinta Arhiepiscopie a Bucureștilor, 1996, S. 28-30.

Heutzutage hat das rumänische Patriarchat 21 Diözesen, darunter neun Erzbistümer und zwölf Bistümer. Sie verteilen sich wie folgt auf fünf Metropolen: die Metropole Munteniens und der Dobrudscha, die Metropole der Moldau und der Bukowina, die Siebenbürgener Metropole, die Metropole Olteniens und die Metropole des Banats. Im Dezember 1992 wurde auch die Metropole von Bessarabien reaktiviert,³⁷ und andere wurden neu geschaffen.

Die rumänische Diaspora umfaßt heute: Das Rumänische Orthodoxe Erzbistum in Amerika und Canada (Detroit); das Rumänische Orthodoxe Erzbistum für Westeuropa (Paris); die Rumänische Orthodoxe Metropole für Zentral- und Nordeuropa (Berlin); das Rumänische Orthodoxe Vikariat von Ex-Jugoslawien (Vârșeț); das Rumänische Orthodoxe Vikariat von Ungarn (Gyula); die Gemeinden von Australien, Neu-Seeland und Israel. Insofern es heute fast überall in der Welt orthodoxe Rumänen gibt, soll die rumänische Kirche auch ihre Stellung zu Diaspora und Nation neu durchdenken, da die Orthodoxie für alle Menschen offen ist und sie nicht einfach durch die Grenzen eines Staates beschränkt werden kann. Deswegen soll das Problem der Diaspora auf einer zukünftigen panorthodoxen Synode diskutiert werden.³⁸

2. Es wurde dringend notwendig eine Erneuerung auch in der Kirchenführung verlangt und deswegen hat man junge Leute, die meistens im Ausland studiert hatten, zur Bischofswürde berufen. So hat die Kirche an Glaubwürdigkeit, Stabilität und Dynamik gewonnen. Auch die Klöster bekommen neuen Nachwuchs. Besonders in Transsilvanien wurden viele neue Klöster aufgebaut. Eine Statistik vom Dezember 1995 registrierte 451 Klöster (216 Klöster und Klausen (schituri) mit 2244 Mönchen und 135 Nonnenklöster mit 3937 Nonnen.³⁹

3. Eine Bedingung für die Erneuerung der Kirche und der rumänischen Gesellschaft ist die religiöse Erziehung. Deshalb sorgt unsere Kirche sowohl für die Strukturierung ihres theologischen Schulwesens als auch für eine neue Integration des religiösen Unterrichts in das staatliche Schulsystem, damit eine moralische Gesundung des Volkes erzielt werden könne. Es wurden neue theologische Fakultäten eröffnet, deren Zahl somit von zwei auf vierzehn stieg. Neben der traditionellen Pastoraltheologie wurden

³⁷ Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, 31. 01. 1993, S.13; Pro Oriente. Pressespiegel zu Ökumenismus und Ostkirche, Nr. 42/5 März 1993, S.25; Sabin Verzan, Eveniment istoric la Patriarhia Română. Reactivarea Mitropoliei Basarabiei, autonomă și de stil vechi (19-20 decembrie 1992), in: BOR, CX (1992), Nr.11-12, S.8-35. Die Dokumente vgl. S.36-61; Mircea Păcurariu, Basarabia. Aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1993.

³⁸ Ion Bria, Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1995, S.30-32; Ion Bria und Daniel Ciobotea, Regards sur l'Orthodoxie... , S.45-47.

³⁹ Constantin Pârvu, art. cit., S.36.

neue Abteilungen für Theologie/Philologie eröffnet, wo vorwiegend Frauen für den Religionsunterricht an den staatlichen Schulen ausgebildet werden; Theologie-Sozialassistenten werden für die diakonische Arbeit ausgebildet, die in der rumänischen Gesellschaft eine große Rolle zu spielen haben. Die Sektion Theologie-Christliche Kunst wird Fachleute ausbilden, die die Schätze der orthodoxen Kirche sehr gut kennen: Malerei, Schnitzerei, Kirchenbau, alte Bücher - und sich daher für ihre Restaurierung und Bewahrung einsetzen.⁴⁰ Die theologischen Fakultäten - und nicht nur sie - bemühen sich um normale Beziehungen zur rumänischen Kultur und zu den Intellektuellen. Umgekehrt soll aber auch gefördert werden, daß die Intellektuellen nicht nur ideelle, sondern auch praktizierende Christen werden. Die Kirche soll ununterbrochen im Dialog mit Kultur und Wissenschaft stehen, damit sie das Evangelium jedem in der Sprache, die er versteht, verkündigen kann. Und dazu sollen auch die theologischen Schulen beitragen.⁴¹ Die theologischen Seminare sind den staatlichen Gymnasien gleichgestellt, ihre Zahl ist von 6 auf 33 gewachsen. Hinzu kommen 12 Schulen für Kirchengesang, wo Kantoren ausgebildet werden. Neu sind auch die kirchlichen Schulen für Krankenschwestern, wo man ein neues Modell erprobt: das Modell einer christlichen Medizin, die die Betonung auf die Seelsorge legt. Jetzt haben wir schon mehrere solche Schulen. Gleich nach der Revolution setzte sich die Kirche für die Wiederbelebung des religiösen Unterrichtes in den staatlichen Schulen ein. Inzwischen wurde die Religion an den Schulen als Lehrfach gesetzlich anerkannt, so daß wir heute über 13.365 Lehrer für Religionsunterricht haben. Dennoch konnte man diese Kurse nicht überall organisieren, auf Grund von Lehrermangel und weil atheistische Schuldirektoren Schwierigkeiten machten. Der Kirchenbesuch ist gestiegen. Deshalb hat man begonnen, neue Kirchen zu bauen. Da die finanzielle Lage nicht günstig war, konnten bis Dezember 1995 nur 49 Kirchen gebaut werden, 461 sind noch im Bau. Andere Gemeinden warten darauf, daß Bauarbeiten beginnen können. Im Bezirk von Cluj sollen 52 Kirchen gebaut werden.⁴²

⁴⁰ Rusu Augustin, *Invăţământul teologic în Biserica Ortodoxă Română*, in: *Almanah bisericesc*, 1996... , S.71-72.

⁴¹ Valer Bel, *Aufgabe und Verantwortung der Rumänischen Orthodoxen Kirche heute*, in: *Theologie im Dialog*, Grazer Theologische Studien, Nr. 17, Graz, 1994, S.87-90; Dumitru Popescu, *Teologie şi cultură*, Bucureşti, 1993; Idem, *Ortodoxie şi contemporaneitate*, Bucureşti, 1996.

⁴² Administraţia Patriarhală. Sectorul I. Cancelaria Sfântului Sinod. *Darea de seamă pe anul 1995*, S.138; Ioan-Vasile Leb, *Länderbericht. Rumänien*, in: *Versöhnung der Erinnerungen. Kirchen und kirchliche Kontakte in der Zeit des Kommunismus und heute. Zur Rolle der westeuropäischen Kirchen im Ost-West-Konflikt*. Red. Albert van Hal, Laurens Hogebrink und Ludwig Mehlhorn. Hrsg. vom Rat für Kirche und Gesellschaft der Niederlande Hervomde Kerk und der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg, E. A. Nach-Lese, 1/96, S.82-83.

4. Das kommunistische Regime hatte versucht, die Beziehungen der rumänischen Kirche zur Gesellschaft völlig zu unterbinden, so daß alle kirchlichen Einrichtungen, Verbände und Gesellschaften zerstört wurden. Inzwischen sind sie wieder tätig, und auch neue Unternehmungen wurden gegründet. Ich erwähne hier den Verband „*Die Armee des Herrn*“, die Patriarchalabteilung „*Diaconica*“, die philanthropische Organisation „*Christiana*“, den „*Verband orthodoxer Frauen*“, den „*Bund orthodoxer Studenten*“. Alle diese Organisationen arbeiten intensiv für die Erneuerung der Kirche. Unsere Kirche ist auch in Gefängnissen und Krankenhäusern tätig. Sie arbeitet sehr gut mit „*International Prison Fellowship*“ und „*Médecins sans frontieres*“ zusammen. Um nicht einseitig zu sein, muß ich erwähnen, daß auch alle anderen Kirchen und Denominationen in ihrer Tätigkeit frei sind - manchmal zum Nachteil der orthodoxen Kirche. Die „*Zeugen Jehovas*“ sind nur ein Beispiel dafür.⁴³

5. Was die Verkündigung angeht, so ist auf dieser Ebene eine Aufarbeitung der Vergangenheit festzustellen, nämlich in der Predigt, in theologischen Studien, auf Konferenzen und in den Medien. In der Predigt wird das Wort Gottes verkündigt, man spricht aber auch über die Notwendigkeit, die Menschenwürde und die Menschenrechte zu bewahren und zu verteidigen. Man spricht auch über die Gefahr der verschiedenen Ideologien, die Gott vergessen und die Allmacht des Individuums oder der Partei vergöttlichen, wie es der Kommunismus getan hat. Da ich die Lage in Cluj besser kenne, gebe ich hier das Beispiel meines Erzbischofs Bartholomeu Anania, der viele Jahre in kommunistischen Gefängnissen verbrachte und oft über diese schmerzliche Vergangenheit spricht. Auch viele andere Priester sprechen über diese Periode und warnen vor den eventuellen Gefahren, die jeder Totalitarismus mit sich bringt.⁴⁴

6. Früher war der Druck religiöser Bücher verboten, jetzt werden in kirchlichen und privaten Verlagen viele Bücher herausgegeben - meistens spirituelle Bücher, aber auch solche, die das kirchliche Engagement för-

⁴³ Ion Ilinca, *Asistența religioasă în armata română la început de drum*, in: *Almanah bisericesc*, 1996, S.125-133; *Administrația Patriarhală. Sectorul I. Cancelaria Sfântului Sinod. Darea de seamă pe anul 1995*, S.49-56; *Renașterea*, VII (1996), Nr. 10, S.4-8; Radu Antim, *Societatea „Martorii lui Iehova” în contextul fenomenului sectar*, Cluj-Napoca, Editura Arhidiecezana, 1996.

⁴⁴ Ioan-Vasile Leb, *Länderbericht. Rumänien*, S.83; *Die Kirchen und der Kommunismus. Seminar zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Kirchen Ost- und Westeuropas*, E. A. Nachlese, 1/1994, S.7-8; Ștefan Iloae, *Virgiliu Șt. Constantinescu, Mărturisitori de după gratii. Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*, Cluj-Napoca, 1995; Constantin Voicescu, *Oameni ai Bisericii în rezistența anticomunistă din munții și codrii României*, in: *Renașterea*, Noiembrie 1995, S.8; Radu Preda, *Rezistența anticomunistă*, *Rev. cit.*, S.5.

dem.⁴⁵ Besonderes Interesse an der Bearbeitung der Vergangenheit haben die theologischen Fakultäten. Unsere Fakultät z.B. hat dazu mehrere Konferenzen veranstaltet. Ich erwähne als Beispiel die internationalen Konferenzen, die wir in Cluj organisierten. So wurde im Jahre 1993 eine Konferenz mit dem Thema „*Orthodoxie und Protestantismus in Geschichte und Gegenwart*“,⁴⁶ im Jahre 1994 eine Konferenz mit dem Thema „*Kirche und Gesellschaft in einer säkularisierten Welt*“⁴⁷ und im Jahre 1995 eine Konferenz mit dem Thema „*Die Kirche und ihre Versöhnungsmission*“⁴⁸ veranstaltet. An diesen Konferenzen nahmen nicht nur orthodoxe, sondern auch reformierte und griechisch-katholische Professoren teil. Dieses wird dadurch erleichtert, daß wir an der Universität vier Fakultäten haben - die orthodoxe, die griechisch-katholische, die römisch-katholische und die reformierte Fakultät.

7. Wir erwähnen hier auch die guten Beziehungen unseres Erzbischofs BARTHOLOMEU ANANIA zu dem reformierten Bischof KALMAN CSIHA von Cluj.⁴⁹ Ein gespanntes Verhältnis gibt es immer noch zur griechisch-katholischen Kirche. Um die Probleme lösen zu können, wurde eine gemeinsame Kommission gebildet, die mehrmals zusammentrat. Ihre letzten Treffen fanden in Wien vom 29. Mai bis zum 1. Juni 1996⁵⁰ und in Bukarest am 6. Juni 1996 statt. Nach dem dreieinhalb-stündigen Gespräch erklärte der unierte Metropolit VIRGIL BERCEA, daß „die Beziehungen zwischen den Hierarchen der beiden Kirchen gut sind und daß sie sich weiter verbessern können“.⁵¹

8. Die Massenmedien spielen eine immer größere Rolle. Um die Stimme der Kirche bekannt zu machen, ist man mit verschiedenen internationalen Organisationen in Verbindung getreten, die in dieser Richtung schon Erfahrungen haben. Ich erwähne die Konferenz, die im Mai 1994 in Cluj in Verbindung mit der Evangelischen Medienakademie/CPA veranstaltet wurde. Das Thema war „*Kirchliche Presse in einer post-totalitären Gesellschaft*“. Die rumänisch-orthodoxe Kirche diskutiert Chancen der kirchlichen Berichterstattung. Man hat danach auch ein Heft herausgegeben, dem

⁴⁵ Alexandru-Armand Munteanu, *Învăţământul religios în şcolile de stat din România*, in: *Almanah bisericesc*, 1996, S. 108-117; *Administraţia Patriarhală...*, S. 56-67.

⁴⁶ Die Referate wurden veröffentlicht in: *S.Th.O.*, XXXVIII (1993), Nr. 1-2, S. 3-74.

⁴⁷ Siehe *S.Th.O.*, XXXIX (1994), Nr. 1, S. 3-120.

⁴⁸ Sie werden in derselben *S.Th.O.* veröffentlicht.

⁴⁹ Siehe: *Între oameni bunăvoire*, in: *Renaşterea*, VI (1995), Nr. 1 (61), S. 2.

⁵⁰ Vienne: *rencontre entre orthodoxes et uniates roumains*, in: *SOP*, juillet-août 1996, Nr. 210, S. 5; *Mircea Uţă*, *Convorbiri neoficiale între unii reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe Române şi ai Bisericii Orientale Catolice, Unite cu Roma, din România, cu prilejul celui de al 79-lea Simpozion al Fundaţiei "Pro Oriente"*, Viena, 29-30. mai 1996, in: *Vestitorul Ortodoxiei*, VIII (1996), Nr. 158, S. 7.

⁵¹ *Viaţa Cultelor*, Anul IV, Nr. 174, 14. iunie 1996, S. 1.

wir die folgende Zeitschriftenliste entnehmen: „*Stimme der Orthodoxie*“, „*Die Wiedergeburt*“- Cluj, „*Die Auferstehung*“ -Timișoara, „*Das Licht der Moldau*“ -Iași, „*Der rumänische Telegraph*“ -Sibiu, „*Theologische Studien*“ -Bukarest, „*Studia. Theologia Orthodoxa*“ -Cluj. Allerdings sind dies nicht alle Zeitungen und Zeitschriften, da ihre Zahl immer größer wird. Im Funk ist es die Redaktion „*Geistliches Leben*“ in Bukarest, die mehrere Sendungen hat, wie auch lokale Rundfunkstationen, die religiöse Themen behandeln. Als Resultat einer neuen Zusammenarbeit von Christen erwähne ich die *Gebetsgruppe der Abgeordneten*, in welcher Vertreter aller Konfessionen wöchentlich zum Beten zusammenkommen. Im Jahre 1995 wurde zum dritten Mal ein „*Abendgebet für die nationale Versöhnung*“ veranstaltet.

9. Was den Ökumenismus betrifft, stellen wir fest, daß es jetzt Zeit wäre, neue Wege zu gemeinsamer Arbeit zu suchen. Zumal gleich nach der Revolution diese Beziehungen unterbrochen worden sind. Stattdessen waren Nationalismus und Konfessionalismus stark hervorgetreten. Manche betrachteten den Ökumenismus sogar als die Häresie des 20ten Jahrhunderts. Eigentlich hat die Rumänische Orthodoxe Kirche einen wichtigen Beitrag im Weltkirchenrat und in der KEK geleistet, der noch tiefer erforscht werden sollte. Auf lokaler Ebene hat man interkonfessionelle Konferenzen veranstaltet, wo man auch wichtige Glaubensprobleme durcharbeitete. Die Ergebnisse sollen aber Neubewertet und die Gemeinsamkeiten festgestellt werden, die zur Zusammenarbeit führen können.⁵² Es gibt sowohl orthodoxe als auch katholische und protestantische Stimmen die bewußt nach Wiedereröffnung dieser interkonfessionellen Konferenzen verlangen. Versuche gab es. Zum Beispiel: die ökumenische Konferenz von Cluj am 1. April 1993, am reformierten Institut,⁵³ dann die schon erwähnten Konferenzen bei der theologischen Fakultät von Cluj und zuletzt die Konferenz von Iași, vom 30. Juni - 2. Juli 1995, die sich als die erste intertheologische Konferenz nach 1989 betrachtet, und wo orthodoxe, reformierte und römisch-katholische Referenten über das Thema „*Die Versöhnung in Christus und ihre Konsequenzen für die moralische und spirituelle Wiedergeburt der Gesellschaft*“ gesprochen haben.⁵⁴

Nicht zu vergessen ist die Weiterführung des gemeinsamen Dialogs zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche Deutschlands. Das letzte Treffen fand vom 27. November bis 5. Dezember

⁵²Ion Bria, *Patriarhia Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor*, Geneva, 1996; Idem, *Destinul Ortodoxiei*, București, 1989.

⁵³Siehe: Andrei, *Episcopul Alba-Iuliei Frați întru Hristos* (Handschrift); Laszlo Tökés, *Aplanarea conflictelor dintre etnii și culte prin intermediul Bisericilor*. (Handschrift), beides auf der Konferenz vom 1. April 1993, in Cluj-Napoca.

⁵⁴*Renașterea*, VI (1995), Nr. 7-8 (67-68), S.9.

1995 in Selhitz (Deutschland) unter dem Thema „*Gemeinschaft der Heiligen - Eine Anforderung für unsere Kirchen und ihre Verwirklichung in der säkularen Welt*“⁵⁵ statt. Als ein Novum in diesen gegenseitigen Beziehungen erwähnen wir den Beginn einer ökumenischen Partnerschaft zwischen dem Rumänischen Orthodoxen Erzbistum von Cluj-Napoca und dem Evangelischen Kirchenbezirk Brackenheim-Württemberg. In der am 25. April 1995 gemeinsam erlassenen Erklärung hieß es: „Im Blick auf eine sich vertiefende Gemeinschaft verpflichten sich beide Seiten, folgendes anzustreben: 1. In den Gottesdiensten füreinander zu beten; 2. Sich bei missionarischen und diakonischen Aufgaben gegenseitig zu helfen; 3. Verständnis füreinander im Blick auf die unterschiedlichen Traditionen ihrer Kirchen zu gewinnen und zu fördern; 4. Den gegenseitigen Besuch von Chören, Gemeinde- und Jugendgruppen anzustreben; 5. Sich in ihren Gebieten durch konkrete Schritte um eine gute ökumenische Gemeinschaft zu bemühen.“ Es ist ein Anfang, für den die ersten konkreten Schritte schon gemacht sind.⁵⁶ Wir hoffen, daß sich die ökumenischen Beziehungen auf Lokalebene durch den neuen rumänisch-ungarischen Vertrag intensivieren und zum Weltökumenismus beitragen werden, was auch von der Vierten Internationalen Konferenz der Orthodoxen Theologischen Fakultäten in Bukarest (August 1996) verlangt wurde.

Als Zeichen einer Erneuerung schätzen wir auch die Delegation der Südosteuropa-Gesellschaft, die vor kurzer Zeit Rumänien besuchte und an Ort und Stelle die Realität sehen konnte, um auf diese Weise alte Vorurteile und Klischees zu beseitigen. Die Orthodoxe Kirche ist sich dessen bewußt, daß sie einen Beitrag zur europäischen Einheit und zur Verständigung der Kirchen in der Welt leisten kann.⁵⁷ Die Gründe dafür wurden von Profes-

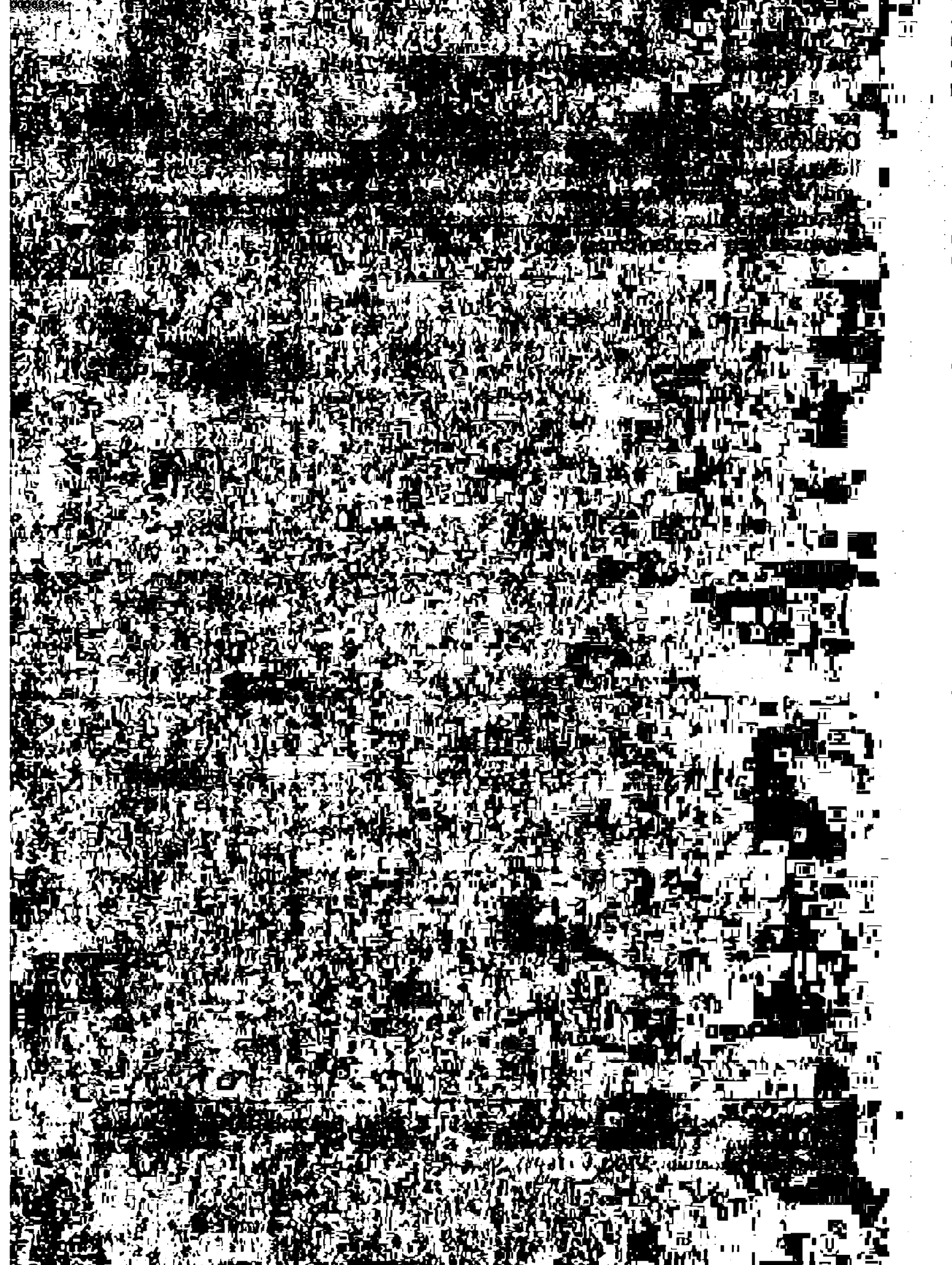
⁵⁵Valer Bel, A şaptea întrunire de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, in: *Renașterea*, VII (1996), Nr. 1 (73), S.9; Idem, Dialogul teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, in: *Renașterea*, VII (1996), Nr. 2 (74), S.11.

⁵⁶Cf. Gemeinsame Erklärung, Cluj-Napoca/Klausenburg, Fest der Auferstehung Christi, den 25. April 1995; Schritte der Hoffnung. Kommuniké aus Anlaß des Besuchs einer Delegation aus der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Württemberg bei der Erzdiözese Vad, Feleac und Cluj der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 11. bis 22 April 1996; Hans-Joachim Janus, Der Beginn einer ökumenischen Partnerschaft, in: Bei uns im Evangelischen Kirchenbezirk Brackenheim, 1995/96, S.30. Die rumänische Übersetzung in: *Renașterea*, VII (1996), Nr. 5 (77), S.9.

⁵⁷Ioan-Vasile Leb, Die Rolle der Orthodoxen Kirche im neuen vereinigten Europa, in: *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, (Hgg. Harald Heppner, Grigorios Larentzakis), Graz, 1996, S.93-105; Idem, Creștinismul și viitorul Europei, in: *Renașterea*, VI (1995), Nr. 2 (62), S. 2; Aurel Nae, Europa are nevoie de noi, in: *Vestitulul Ortodoxiei*, Nr. 104/1993, S.5; Andrei Marga, Filosofia unificării europene, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995, S. 229-238; Die Einigung Europas. Die Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Plenum des Europäischen Parlaments (Straßburg, 19. April 1994), in: *Episkepsis*, 504 (30. 4.1994), S.6-10;

sor THEODOR NIKOLAOU sehr deutlich dargestellt. Die Rumänische Orthodoxe Kirche trägt dazu ein eigenes spezifisches Element bei: den östlichen Glauben auf einem lateinischen Boden, was als Brücke zwischen Ost und West wirken kann. Dieses so zu verstehen hängt aber auch von der Bereitschaft aller Kirchen zur Zusammenarbeit und zu einem wahrhaftigen gegenseitigen Kennenlernen ab.

Katholische Nachrichten Agentur-ÖKI, 34 (17. 8. 1994). Dokumentation, Nr.7; Orthodoxes Forum“, 8. Jahrgang, 1994, Heft 2, S. 239-244; Biserica și noua Europă, in: Mitropolia Banatului, VI/XLV (1995), Nr. 4-6, S. 3-7.



Alexander Dupu

Religion und Gesellschaft in Rumänien

Als im Dezember 1989 die Menschen auf die Strassen gingen und sich den Ordnungskräften des kommunistischen Systems widersetzen, haben die Slogans und Gesten, die damals benutzt worden waren, überraschen können. Jugendliche, die antireligiös erzogen wurden, fielen in die Knie und beteten das „Vaterunser“. Andere Beteiligte erinnern sich, daß diejenigen, die die Piața Română in Bukarest besetzt hatten, bei Einbruch der Dunkelheit Kerzen anzündeten. „Wir haben Kerzen angezündet“, erinnert sich einer von ihnen, „es kamen alte Frauen, die von zu Hause Kerzen mitbrachten und diese verteilten, andere kamen mit Brot, Kuchen, Äpfeln...“. Ein anderer erinnert sich an die Menschen, die die Soldaten ansprachen: „‘Hast Du keine Geschwister, keine Eltern zu Hause, wie kannst du so etwas tun?’ ...Einer der Soldaten, ein unerbitterlicher, war ganz überwältigt von dem, was er hörte. Er wandte sich ab und ging fort.“ Als die Armee und die Securitate die Menschenmenge angriffen, riefen die Jugendlichen: „Wir gehen nicht weg, wir gehen nicht weg. Wir sind bereit zu sterben.“ Später, am 22. Dezember wurde gerufen: „Wir sterben, wir sterben. Aber wir wollen frei sein.“ Die Fassaden der Häuser wurden mit Graffiti beschriftet. Einer dieser Slogans lautete: „Wenn Ceaușescu schlimmer als Hitler war, dann war die Kommunistische Partei Rumäniens schlimmer als die Nazis“.¹

Überraschender war die Tatsache, daß junge Menschen, denen man den Eintritt in die Kirche verweigert und die eine atheistische Erziehung erhalten hatten, dem Regime mit einer religiösen Haltung entgegentraten. Wer hatte sie gelehrt, sich so zu verhalten? In erster Linie die Familie, die religiöse Bräuche weitergegeben hatte, dann Bücher, die Informationen über die Geschichte und die christliche Lehre vermittelt hatten, und nicht zuletzt die geistigen Väter, die Kloostervorsteher, die jenen Menschen, die aufgewiegelt waren zum Haß, zur Denunziation, zum blinden Gehorsam gegenüber der Tyrannei, konkrete Anweisungen gaben. In diesem Sinne kann man von einer „pneumatischen“ (geistlichen) Hierarchie sprechen, die die Gläubigen in einer Zeit geleitet hat, in der die Kirche von der politischen Macht angegriffen wurde, in einer Zeit, in der über 1700 orthodoxe Pfarrer zu Gefängnis oder Zwangsarbeit verurteilt und viele Klöster geschlossen wurden. Trotzdem ist es den Seelsorgern gerade in dieser Zeit

¹ Vom muri și vom fi liberi, Bukarest, Meridiane Verlag, 1990, S.44, 51, 48.

gelingen, den Jugendlichen jene Glaubenslehre zu vermitteln, die dazu führte, daß sie ausriefen: „Wir werden sterben und frei sein!“²

Die neuen politischen Machthaber nach Dezember 1989 haben die religiöse Freiheit gesichert, was zur Einbeziehung der Kirche in das Alltagsleben, zu neuen Benennungen, zur Einführung des Religionsunterrichtes in Schulen, sowie zur Neubewertung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Glaubensbekenntnissen und dem politischen und sozialen Leben geführt hat. Die neuen Beziehungen zu den politischen Machthabern haben der orthodoxen Kirche eine Neubewertung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und zwischen Kirche und Gesellschaft ermöglicht. Nicht zuletzt hat der Austritt der Kirche aus dem Ghetto zu einer Erwägung über den Stellenwert der Religion in einer verweltlichten Gesellschaft geführt. Diesen Gedankengang wollen wir weiter verfolgen.

1. Die Wiederkehr der Religion

In den fünfziger Jahren hatte man es auf diejenigen Glaubensbekenntnisse abgesehen, die Kontakte zum Westen hatten - in erster Linie auf die katholische Kirche. In den achtziger Jahren waren jedoch die Angriffe gegen die orthodoxe Kirche viel heftiger als es bei jenen der Fall war, die sich Hilfe aus dem Ausland erbeten konnten. Diese letzte antireligiöse Kampagne wurde auf Anregung von ELENA CEAUȘESCU, der Frau des Diktators, gestartet. Die Maßnahmen wurden nicht vollständig durchgeführt, da viele Aktivisten dem dörflichen Milieu entstammten und somit Respekt vor der Religion oder eine geheime Angst vor dem Mysterium und der Magie hatten. Das Regime konnte das Heranwachsen einer religiösen Haltung nicht verhindern, welche den Menschen einen viel weiteren Horizont als die marxistische Doktrin eröffnete; die Religion bot auch eine moralische und politische Stütze an, da die Beipflichtung zur Religion eine Ablehnung des offiziellen politischen Programms bedeutete. Man sagt oft, daß der kulturelle Widerstand ein „Zurückziehen aus dem politischen Leben bedeutete“,³

² Eine provisorische Liste der orthodoxen, katholischen und unierten Priester und Mönche, die ins Gefängnis gebracht worden waren, findet sich in: *Mărturisitori de după gratii*, Arhiepiscopia Ortodoxă a Clujului und Institutul național pentru studiul totalitarismului, 1995. Vgl. auch Pr. Dr. Ioan Dură, *Pătimirea Bisericii Ortodoxe Române. 1945- 1989*, Ramida Verlag 1994; ders., *Monahismul românesc în anii 1948- 1989*, Harisma Verlag 1994. Über die Rolle der Beichtväter vgl. Alexander Duțu, *Traditional Toleration and modern Pluralism*, in: *East European Quarterly*, 29 (1995), 2, S.142-155. Ein Kommentar der Liste, die in Klausenburg veröffentlicht ist, in: *Irenikon*, 69 (1996), 1, S.131-133.

³ Gale Stokes, *From Stalinism to Pluralism*, Oxford University Press, 1996, vgl. hier den dritten Teil „Antipolitics and the Retreat to Ethics“. Dort finden sich neben anderen

aber man vergißt dabei, daß die kommunistische Ideologie nicht nur das politische Leben organisierte, sondern auch die Welt erklären und einen neuen Menschen schaffen wollte, den „homo sovieticus“. Jedwede Aufforderung zur Metaphysik, zu Gedanken der liberalen Welt, zur religiösen Tradition haben den Widerstand gegen ein politisches totalitäres Programm verstärkt.⁴ Der Mangel an religiöser Erziehung hat jedoch ein schweres Erbe hinterlassen, das deutlich wird in der Sprache der Fernsehansager, die die hierarchischen Stufen und den Sinn des Rituals nicht kennen, sowie auch in den Gesprächen der Intellektuellen, die meinen, daß die Politik die höchste aller menschlichen Tätigkeiten sei. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Beschäftigung mit der Politik und die politische Debatte in der rumänischen Gesellschaft nach 1989 vorherrscht. Dies kann einerseits zum Finden der besten Lösungen bezüglich der politischen Lage, andererseits zu einer Konfusion führen, so daß sie die Manipulation der religiösen Haltung zugunsten politischer Zwecke erleichtert. Das ist umso mehr der Fall, da die gegenwärtigen Machthaber (1995) selber keine religiöse Erziehung genossen haben und damit beschäftigt sind, ihre eigenen Interessen zu verteidigen.

Dies kann am Beispiel der griechisch-katholischen Kirche verdeutlicht werden. Die griechisch-katholische Kirche wurde 1698 in Siebenbürgen als Folge der Einbeziehung dieser Provinz in das habsburgische Reich gegründet. Sie wurde 1948 durch einen Erlass abgeschafft. Ihre Güter wurden vom Staat übernommen, die Kirchen wurden der orthodoxen Kirche zugeteilt, die widerspenstigen Prälaten und Priester wurden eingesperrt. Die meisten Bischöfe sind im Gefängnis gestorben und ein Großteil der 2000 Priester wurde gezwungen, dem orthodoxen Klerus beizutreten. Seit dem 31. Dezember 1989 wurde die griechisch-orthodoxe Kirche vom rumänischen Staat wieder anerkannt. Dennoch sind die das Patrimonium betreffenden Schwierigkeiten eine nicht versiegende Quelle von Konflikten. Die griechisch-katholische Kirche verlangt die vollständige Rückerstattung der Kirchen und der Gebäude, während die orthodoxe Kirche meint, daß man von der gegenwärtigen Situation ausgehen müsse. Die Volkszählung vom Januar 1992 besagt, daß es nur noch um 1% der Gesamtbevölkerung, also um 228377 Gläubige geht.⁵

politischen Texten u.a.: die Charta 77, die Vereinbarung von Helsinki, Willy Brands Rede von 1969.

⁴ Vgl. Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*, University of California Press, 1991; unser Beitrag: *Le comparatisme roumain et l'esprit européen*, in: *Synthesis*, 21 (1994), S.3-8.

⁵ *Viața religioasă în România*, Secretariatul de Stat pentru Culte, 1993. Historische Aspekte vom Standpunkt der Unierten bei James Niessen, *The Greek catholic Church and the Romanian Nation in Transylvania*, in: *Religious Compromise-Political Salvation*, The Carl Beck Papers, 1993, S.47-68 und George Cipăianu, *The Romanian Greek-*

Die griechisch-katholische Kirche wurde von Alexandru Todea geführt, dem Metropoliten von Alba Iulia, der zum Kardinal ernannt wurde, und von vier weiteren Bischöfen, alle mit Sitz in Transsilvanien. Zwischen den griechisch-katholischen und den orthodoxen Gläubigen kommen noch immer Konflikte auf, in denen die erstgenannten die Orthodoxen beschuldigen, mit der kommunistischen Macht in einer Zeit paktiert zu haben, in welcher die griechisch-katholische Kirche als Institution verbannt war, also als „Martyrerkirche“ galt. Die Politisierung des religiösen Phänomens ist offensichtlich, was den Machthabern die Möglichkeit gibt, sich in das Geschehen einzumischen oder sich herauszuhalten, je nach Wahlkalkül. Die griechisch-katholische Kirche weigerte sich, die Erklärung von Balamand anzunehmen, welche von ihr verlangte, eine Brücke zwischen Katholiken und Orthodoxen zu sein. Später hat sich die Lage trotzdem entspannt, dank der weisen Politik der Wiederversöhnung zwischen Orthodoxen und Katholiken eines guten Osteuropakenners - PAPST JOHANNES PAUL II. Die Enzyklika *Oriente Lumen* begünstigt nun das Erscheinen neuer Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen.

Nach der Volkszählung von 1992 wurde festgestellt, daß 86% der Bevölkerung orthodox, 5% (1144820) katholisch, 3,5% (801577) reformiert, 1% griechisch-katholisch sind und 1% der Pfingstbewegung angehören, während andere Religionen weniger als 1% der Gesamtbevölkerung ausmachen. Interessant ist die Tatsache, daß sich nur 11339 Bürger zum Atheismus bekannten. Trotzdem hat das die verschiedenen Sektenangehörigen, die Yogi oder Gurus nicht gehindert, ins Land zu kommen, um die ihrer Meinung nach heidnische Bevölkerung zu „evangelisieren“ oder zu erleuchten. Diese Verkünder der eigenen Wahrheit haben es vorgezogen, in Stadien oder großen Konzertsälen aufzutreten, wo sie dubiose Heilungen und kurzfristige Konvertierungen durchführten. Die Literatur, die man auf der Strasse findet, umfaßt eine breite Palette von Themen, angefangen vom *Russischen Pilger* über die Interpretation des Horoskops bis zur Beschreibung von übernatürlichen Phänomenen.

Ermutigend ist die Tatsache, daß alle wichtigen Religionen über verschiedene Unterrichtsformen und Publikationen verfügen. Die orthodoxe Kirche hat mehrere Abteilungen für Pfarrer und Religionslehrer an den theologischen Hochschulen eingerichtet, deren Zweck soziale Hilfe und die Erhaltung des kulturellen Patrimoniums ist. Die fehlende religiöse Erziehung und finanzielle Berechnungen der Machthaber haben das Eindringen von gefährlichen Sekten ermöglicht, wie zum Beispiel der Aum-Sekte, die sich in dem Gebirgsort Durau eingeschleust hatte. Im Sommer des Jahres

Catholic Church under Communism, in: *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj University Press, 1995. Nachrichten über die Konferenz in Balamand in: *Service d' Information*, 83 (1993), S.99-103.

1996 hat die Regierung auf Grund derselben berechnenden Motive (Devisenbeschaffung) akzeptiert, daß das alljährliche Treffen der Zeugen Jehovas in Bukarest stattfindet. Die orthodoxe Kirche hat prompt darauf reagiert und von den Gläubigen verlangt, an einem Protesttreffen vor der Kammer der Abgeordneten teilzunehmen. Man hat auch Stimmen gehört, die darauf hinwiesen, daß „die urväterliche Kirche“ in Gefahr sei. Das Ergebnis war, daß das Treffen der Zeugen Jehovas in der Provinz stattfand. Ein Mitglied der Sektenleitung wollte das Vorgefallene politisieren. Er trat beim privaten Sender PRO TV auf und meinte: „Ich war im Gefängnis, der Herr TEOCTIST nicht!“⁶

Die rumänische Patriarchalkirche hat zudem Probleme mit den Kirchen aus der Diaspora, die die Exilrumänen um sich gesammelt haben und die sich nun weigern, sich der Jurisdiktion Bukarests unterzuordnen. Nach 1989 hat die Patriarchalkirche ein Erzbistum für Deutschland und Mitteleuropa ins Leben gerufen und von den dortigen Kirchen verlangt, sich ihr unterzuordnen. Die Kirchenräte sind jedoch mißtrauisch geblieben. Die wichtigste Exilgemeinschaft, die rumänische Kirche aus Paris, gehorcht noch immer der russischen Exilkirche und hat vor kurzem abgelehnt, sich der ökumenischen Patriarchalkirche Konstantinopels unterzuordnen.⁷ Es ist zu erwarten, daß die Exilgemeinschaften unabhängige Bistümer gründen werden,⁸ so daß sich eine Entwicklung durchsetzt, die durch die nationalistische Ideologie nicht mehr zerstört werden kann.

2. Die orthodoxe Kirche und die Zivilgesellschaft

Die rumänische kommunistische Partei hat in den fünfziger Jahren eine Sowjetisierung erzwungen; nach 1963 hat die nationalistische Ideologie den Gemeinsinn benutzt, um eine „monolithische Einheit“ der Rumänen um die Partei zu propagieren. Diese Einheit verwandelte sich leicht in den Führerkult der achtziger Jahre. Der Widerstand gegen diese Ideologie und die politischen Gepflogenheiten kam von Menschen, die in einer Zeit ihre Pflicht taten, in der das Wort „Pflicht“ in Folge der Entwertung des Begriffes des öffentlichen Raumes den ursprünglichen Sinn verloren hatte.⁹ Die Aufhebung der Grenzen zwischen privat und öffentlich, hervorgerufen von

⁶ Der Aufruf von Patriarch Teoctist ist veröffentlicht in: *România Liberă*, 29. Juni 1996, S.2.

⁷ Radu Portocală, *Biserica Ortodoxă Română din Paris: către București via Constantinopol*, in: *Lupta*, 1996, 268, S.6-7.

⁸ Die Meinung des Metropliten Nicolae Comeanu wurde im Rahmen eines „Darvari-Abends“ geäußert und veröffentlicht in: *România Liberă*, 3. September 1994, S.2.

⁹ Vgl.: Michel Dion, *Églises, Etat et identité nationale dans la Roumanie moderne*, CNRS, 1992.

einem Regime, das die Rechte der Gemeinschaft ausrief und den Mißbrauch der Nomenklatura rechtfertigte, hat Folgen bis heute. Ein „negativer Individualismus“ verhindert das Erscheinen von starken politischen Gruppen sowie persönliches Engagement im öffentlichen Bereich. Die Übergangszeit erscheint, wegen dieser vom Kommunismus hervorgerufenen Zwiespältigkeit, als eine langsame Entwicklung hin zum Pluralismus, auch mit Hilfe der Vereine, die gemeinschaftliche Interessen vertreten. Dieser Prozeß verläuft jedoch nicht geradlinig, da die Behauptung einer neuen Solidarität von einer Verseilung verhindert wird und die, wie bekannt, „eine Art politisch-sozialer Vetternwirtschaft“ ist.

Die orthodoxe Kirche hat nach 1989 eine Reihe von Erklärungen abgegeben, die sie vom Staat abgegrenzt haben. In einer Zeit, in welcher die Regierung dem Wunsch der Öffentlichkeit, die kommunistische Partei zu verbieten, nicht stattgegeben hat, hat die orthodoxe Kirche den Kommunismus öffentlich verdammt und 1996 erneut verlangt, daß die Gläubigen die antichristlichen politischen Programme nicht anerkennen. Die Kirche hat ihren Standpunkt auch zu anderen sozialen Themen geäußert, z.B. zu den negativen Folgen der Abtreibung, und sie hat die Tätigkeiten gefördert, die zur Entwicklung eines bürgerlichen Bewußtseins beitragen könnten. Die Kirche hat verstanden, daß die aktuelle Gesellschaft nicht mehr eine Versammlung der Gläubigen darstellt, sondern einen vom Staat und von der Kirche getrennten Körper: die Zivilgesellschaft ist ein Ergebnis der übertriebenen Expansion des Staates, aber sie verfolgt nicht religiöse Zwecke. Da die orthodoxe Kirche zur Funktion der politischen Macht nicht beiträgt, dafür aber aufgerufen wird, sich an der Lösung der politischen und sozialen Probleme zu beteiligen, muß sie ihr Betätigungsfeld irgendwo zwischen Staat und Zivilgesellschaft festlegen. Diese Tätigkeit wird von der Kirche mit dem Bewußtsein durchgeführt, daß sich in dieser Welt alles zuträgt „als wäre es“, wie der APOSTEL PAULUS in 1. Kor 7,29-31 erklärt: „und die diese Welt gebrauchen, als gebrauchten sie sie nicht“. Da die Politik nicht zur Erlösung der Seele führt und nur kurzfristig Probleme löst, kann sie kein erstrebenswertes Ziel sein: die Kirche macht nur Lösungsvorschläge für politische und soziale Probleme und bietet ein Programm zu deren Überwindung an.¹⁰

Auf diesem Gebiet trifft die Kirche auf die Tätigkeit einiger Intellektueller, die die Präsenz der Kirche im öffentlichen Bereich nicht befürworten. Für die Mitglieder der „GRUPPE FÜR SOZIALEN DIALOG“, die eine einflußreiche Zeitschrift („22. Dezember“) herausgibt, ist die Religion eine private Angelegenheit, die die politische Tätigkeit nicht beeinflussen darf.

¹⁰ Ausführlicher in unserem Beitrag: Biserica și suntele fără semn, in: Altarul Banatului, 6 (1995), 10-12, S.130-133; G. Lițiu, Intelectualii și Biserica, in: Telegraful român, 141 (1993), 17-18, S.1-2.

Die Mitglieder dieser Gruppe vertreten die Meinung, daß eine religiöse Erziehung in der Schule die individuelle Freiheit einengt. Andere Intellektuelle, wie HORIA ROMAN PATAPIEVICI, glauben, daß sich die Kirche ins Archaische zurückgezogen hat und zu einer Selbstgefälligkeit ermutigt, welche Rumänien vom internationalen Austausch in einer Zeit intensiver intellektueller Tätigkeit ausschließt. Wiederum andere Intellektuelle, wie diejenigen von der Zeitung „Dilema“, die von ANDREI PLEŞU geführt wird, verlangen eine stärkere Einmischung der Kirche in das gesellschaftliche Leben. Die Stiftung „ANASTASIA“ schlägt durch die sehr einflußreiche Zeitung „România liberă“ eine Aufrechterhaltung der traditionellen Verbindung zwischen Kirche und Volk vor. Die zeitgemässen Probleme werden auch in anderen Zeitschriften besprochen, wie in der katholischen Zeitung „Verbum“, in „Renăşterea“, der Zeitung des orthodoxen Bistums Cluj, und im Anhang der Zeitung „Cotidianul: Alfa und Omega.

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die christliche Literatur, die zwischen den Weltkriegen veröffentlicht wurde, jetzt wieder stark vertreten ist. Das kommunistische System hatte sie aufgrund der vereinfachten Einteilung in marxistische und legionäre Strömungen als legionär bezeichnet und somit verboten. Die Leser haben erst jetzt die Möglichkeit, die Artikel und Philosophievorlesungen von NAE IONESCU, der die Entwicklung eines natürlichen, organischen Gemeinns befürwortete, von NICHIFOR CRAINIC, der die Orthodoxie mit der Ethnie verband, oder die Manuskripte von MIRCEA VULCĂNESCU oder PETRE ȚUȚEA, deren Denkweise sich mehr dem demokratischen Pluralismus nähert, kennenzulernen. Unter den heutigen Gelehrten und Intellektuellen tritt eine Gruppe besonders deutlich hervor, die sich im Namen rumänischer Kulturwerte und im Namen des Grundgedankens der Orthodoxie, daß der Mensch berufen wurde, um seine Natur durch die Verklärung, die vom Isihaismus vorgeschlagen wird, zu verändern, dem Kommunismus widersetzt hatte. Dies ist die „GRUPPE DES BRENNENDEN SCHEITERHAUFENS“ oder die „GRUPPE VON ANTIM“, genannt nach dem Kloster, in welchem sich alle diejenigen versammelt hatten, die später eingesperrt wurden oder regelmässig von der Securitate kontrolliert wurden.¹¹ Diese Gruppe kann nützliche Lösungen für das aktuelle Bestreben vorschlagen, den nationalen Charakter der orthodoxen Kirche aufrechtzuerhalten und sie zugleich von der nationalistischen Ideologie zu befreien, die die Haltung der Kirche kennzeichnete.¹² Eine differenziertere Haltung gegenüber den Intellektuellen könnte eine organische Verbindung zwischen Kult und Kultur erleich-

¹¹ Vgl. Vasile Vasilachi, *De la Antim la Pocrov*, Detroit, 1984; André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, Humanitas Verlag, 1996.

¹² Vgl. unseren Beitrag: *Kirche und Staat im heutigen Rumänien*, in: *Institutionen und institutioneller Wandel in Südosteuropa*, Südosteuropa- Jahrbuch 25, München, 1994, S. 123-130.

tern, welche von der Hierarchie der orthodoxen Kirche nicht immer richtig verstanden wird, wie man aus den Maßnahmen gegen die Darvari- Abende schließen kann. Im Kloster Darvari in Bukarest hat die Stiftung Anastasia, angeregt von SORIN DUMITRESCU, in den Jahren 1992- 1995 Begegnungen mit Prälaten, Seelsorgern und orthodoxen Intellektuellen veranstaltet. Bei diesen Begegnungen wurden aktuelle soziale und politische Programme besprochen. Als PATRIARCH TEOCTIST das Kloster den Mönchen zurückgab, hat das eine Reihe von Veranstaltungen gestoppt, die sich eines grossen Echos erfreut haben, und seine Entscheidung hat Zweifel und Verblüffung hervorgerufen.¹³

3. Die Orthodoxie und die Zivilisation des Körpers

In einer Gesellschaft, die der sofortigen Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen dient, und die immer neue Wünsche hervorruft, um den Konsum zu steigern, befinden sich die Kirchen in einer schwierigen Situation: sie müssen einerseits das profane Leben dem geistlichen näherbringen und andererseits müssen sie in das soziale und politische Leben eingreifen, um die Menschen daran zu erinnern, das sich ihre Existenz nicht nur auf die Gegenwart beschränkt. In einer Zivilisation, die eine hinreichende Absicherung der Menschen bieten kann, die es jedoch nicht geschafft hat, die Probleme zu beseitigen, die aus übermässigem Konsum, der Gewalt, der Herausbildung der Menschenmassen, dem Exzess an Sinnlichkeit und der Religion als Privatangelegenheit entstehen, kann sich die Kirche in verschiedener Weise anpassen. Je grösser die Neigung zu den heiligen Sakramenten ist, umso schwerer ist die Anpassung, weil die Zivilisation des Körpers auch ohne unmittelbare Sakralität zu funktionieren behauptet.¹⁴ Die Tatsache, daß die Anzahl der praktizierenden Gläubigen vor allem in den protestantischen Ländern sinkt, zeigt einen Verlust der Sensibilität für das Heilige, eine Verarmung der Seele des Menschen.

Die orthodoxe Kirche stellt sich nun diesen Problemen nach den dramatischen Ereignissen zur Zeit des Kommunismus, als die Kirche keine Doktrin hatte, die ihr erlauben konnte, korrekte Beziehungen zu einer atheistischen Macht aufrecht zu erhalten.¹⁵ Das Problem ist nicht leicht zu lösen, da ein

¹³ Das Gespräch zwischen Patriarch Teoctist und Sorin Dumitrescu, der Vorsitzender der Anastasia- Stiftung war, findet sich in: *România Liberă*, 25.Mai 1996, S.2.

¹⁴ Über die Zivilisation des Körpers vgl. ausführlicher: *Les impasses de la civilisation du corps*, in: *Sociétés bureaucratiques contre révolution de l'intelligence*, l'Harmattan, 1994, S.45-54.

¹⁵ Vgl. John Meyendorff, *L'Eglise orthodoxe*, Seuil, 1995, S.100; Owen Chadwick, *The Christian Church in the Cold War*, Penguin Books, 1993, S.35; Metropolit Nicolae

Gleichgewicht zwischen Eingreifen und Zurückziehen schwer herzustellen ist. Ein starker Eingriff kann zu einer übermäßigen Rationalisierung und zum Reduktionismus führen, während eine Distanzierung die Existenz der Kirche gefährdet. In einem Vortrag von 1932 hat MIRCEA VULCĂNESCU eine interessante Verbindung hergestellt zwischen dem Westen, der es abgelehnt hat, in der Orthodoxie „eine andere typische Herausbildung der christlichen Religion in der Geschichte“ zu sehen und dem Osten, der „die Erwartung des Endes unangetastet aufbewahrt hat“. Er setzte hinzu, daß im Westen „das Natürliche“ die Basis der modernen Zivilisation ist, während der Grundgedanke der Orthodoxie die „Verklärung der Welt, die Theosis“, ist. Er kam zur Schlußfolgerung, daß die Orthodoxie ihre „Formen des spirituellen Lebens nicht nach außen hin entwickeln soll“ als Folge des Kontaktes zu den Konfessionen des Abendlandes, sondern sie sollte „ihre inneren Reichtümer“ entfalten.¹⁶ Dieser Standpunkt kann mit demjenigen von Christos Yannaras verglichen werden, der meinte, daß die Moderne „anfang mit einer radikalen Reaktion gegen die Metaphysik... mit der Bejahung des Natürlichen... mit dem Bestehen auf Individualität“.¹⁷

Wahrscheinlich liegen wir nicht falsch, wenn wir behaupten, daß eine Debatte entflammt ist auf Grund der Beziehung, die die traditionelle orthodoxe Denkweise zwischen den „inneren Werten“ (den Prinzipien, dem Wesentlichen, dem Streben nach Gott) und den „äußeren Werten“ (den menschlichen Tätigkeiten, dem Vergänglichen, dem Erforschen der Materie) herstellt. Inzwischen haben sich drei verschiedene Richtungen herausgebildet.

Eine ist die triumphale Richtung, die meint, daß es genügt, der orthodoxen Kirche anzugehören, um alle Geheimnisse der Welt zu verstehen. Ihre Anhänger glauben, daß die orthodoxe Kirche einen ausschließlich ethnischen Charakter hat.¹⁸ Wegen ihres Reduktionismus könnte diese Tendenz eine Art religiösen Fundamentalismus hervorrufen, wie derjenige der Jugendlichen, die Mitglieder der „Eisernen Garde“ waren: „Im Grunde reaktionär hatten sich diese Jungen, die der Bauernklasse oder dem Mittelstand entstammten und Zeugen der Auflösung der rumänischen Seele geworden waren, die im Eindringen der westlichen Zivilisation begründet ist, schon als Studenten geschworen, der westlichen Versuchung zu widerstehen und

Comeanu, *La Chiesa ortodossa e i problemi sociali*, in: *Studi sociali*, 1993, apr.- maggio, S.139.

¹⁶ Mircea Vulcanescu, *Posibilitățile filosofiei creștine*, Anastasia Verlag, 1996, S.102-103, 109.

¹⁷ Christos Yannaras, *Orthodoxie și Occident*, Byzantinischer Verlag, 1995, S.56.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel: Dan Zamfirescu, *Orthodoxie și romano-catholicism în specificul existenței lor istorice*, 1992; und die Anmerkungen von: Nicoleta Sălcudeanu, *Present day reverberations of Traditionalism- Nationalism- Orthodoxy Synthesis*, professed by „Gândirea“ magazine, in: *Ethnicity and Religion*, S.343.

mit Hilfe der rumänischen Grundwerte eine eigene Urteilskraft und Lebensanschauung zu entwickeln.“¹⁹

Eine andere Richtung respektiert den Menschen und die Vielseitigkeit, meint jedoch, daß die orthodoxe Kirche einen Gemeinsinn anregt, der sich dem „Atomismus der karthesischen Demokratien“ widersetzt. Die Gemeinsamkeit des Schicksals findet ihren Ausdruck im nationalen Charakter der orthodoxen Kirche. Bedeutend sind die „organischen Verbindungen“ und man lehnt demzufolge den Individualismus der Renaissance ab. Das ist eine Idee, die man bei einem der größten Gelehrten der Zwischenkriegszeit, NAE IONESCU, aber auch in der Haltung der Kirche wiederfindet. Sie kann jedoch nicht als Doktrin gewertet werden,²⁰ da die Kirche vom kommunistischen Regime gezwungen wurde, diese Haltung einzunehmen, als CEAUȘESCU der marxistisch-leninistischen Ideologie eine nationale Orientierung gab.²¹

Schließlich gibt es noch eine dritte Richtung, die sich vornimmt, die orthodoxe Geistigkeit auf zwei Wegen aufrechtzuerhalten: sei es durch das Einnehmen einer unnachgiebigen Haltung gegenüber der westlichen Säkularisierung, sei es durch eine nüchterne Betrachtung, die alle Errungenschaften der westlichen Zivilisation anerkennt und es ablehnt, im Glauben der christlichen Ostkirche eine Zuflucht vor der Realität oder einen gefährlichen Mystizismus zu sehen. Die erste Möglichkeit gründet sich auf Mythen und Archetypen, während die zweite die Symbole und die Verbindung zwischen Kultus und europäischer Kultur wiederfindet.²² Der erste Weg schenkt der „Aussenwelt“ keine besondere Aufmerksamkeit, da man glaubt, daß es unwichtig sei, ob der Zug spät vom Bahnhof abfährt, da „der Rumäne in der Ewigkeit lebt“.²³ Die Anhänger der zweiten Möglichkeit vertreten die Meinung, daß man die Wahrheit in der Welt suchen muß, in der wir leben, und daß kein Mensch sie ganz erfassen kann. In der Diskussion, die ausbrach als Folge der dramatischen Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber dem Kongreß der Zeugen Jehovas, sind diese zwei grundverschiedenen Standpunkte klar hervorgetreten: einerseits hat man verlangt, daß die interne Botschaft der orthodoxen Kirche bekannt gemacht

¹⁹ Mircea Vulcănescu, Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut, Humanitas Verlag 1992, S.80.

²⁰ Olivier Gillet, Orthodoxie, nation et ethnicité en Roumanie au XX^e siècle: un problème de ecclésiologie et politique, in: Ethnicity and Religion, S.345-361.

²¹ Vgl. unseren Beitrag: Intimitate și viață politică, in: Dilema, 1995, 26, S.10.

²² Ein Beispiel: Cezar Baltag, Paradoxul semnelor, Eminescu Verlag, 1996.

²³ Nae Ionescu erzählte in seinen Vorlesungen über die Logik, die in den Jahren 1934/1935 abgehalten wurden, daß er einmal mit einer deutschen Frau in einem Eisenbahnabteil saß. Weil der Zug sich verspätete, verlor die Frau ihre Geduld. „Ich habe ihr gesagt, daß sie nicht recht hatte. Denn der Rumäne lebt in der Ewigkeit.“

werden soll in Anbetracht der gegenwärtigen Vielseitigkeit,²⁴ andererseits meinte man, es sei wichtiger für das Wohlergehen jedes Landes, daß es zum Beispiel zehn Millionen Gläubige gäbe, die alle zur Kirche gingen und sich keine unnützen Fragen stellten, was dort passiere, als tausend Intellektuelle, die zu viele Probleme haben und es deshalb riskieren, den ganzen dogmatisch-rituellen Organismus zu untergraben.²⁵ Die archaisierende Tendenz verwandelt die Orthodoxie in eine „Schöne ohne Körper“.²⁶

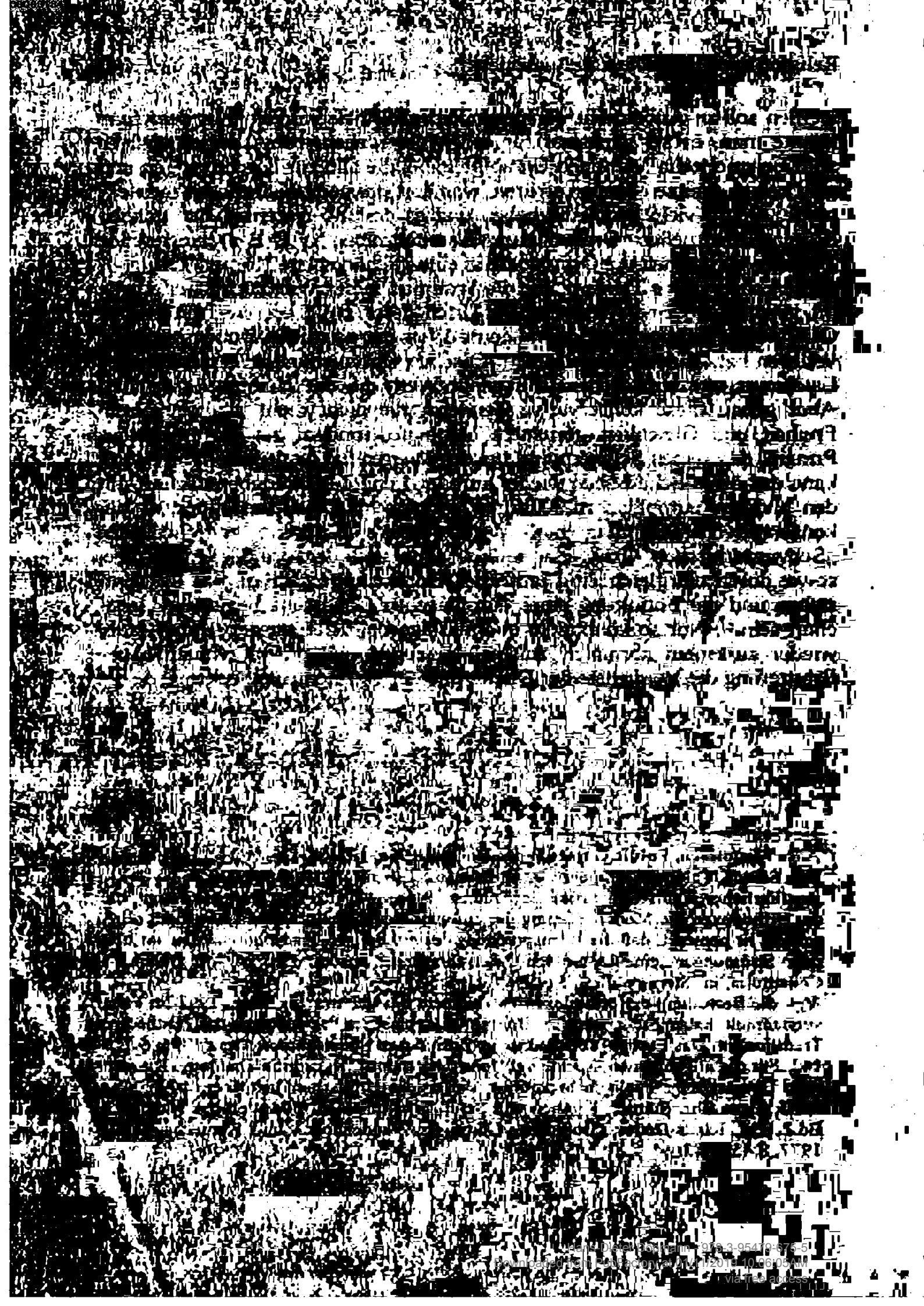
Die konservative Tendenz, die die Wahrheit in der Welt sucht, findet sich oft gezwungen, einerseits mit dem Urteil derer zu leben, die mit RENÉ GUENON glauben, daß die moderne Welt die geistliche Dimension ganz verloren hat, andererseits mit dem falschen Optimismus der Anhänger des Laizismus, die zufrieden sind in einer Welt, die das Heilige verjagt hat. Aber genau diese konservative Tendenz, die nicht mehr als eine gegen Freiheit und Gleichheit gerichtete Ideologie, sondern als ein agierendes Prinzip, das seinen Schwerpunkt bei den Werten hat, wahrgenommen wird, kann das öffentliche Leben wieder aufbauen und die Dialogbereitschaft mit den anderen europäischen Kulturen entwickeln. Die Klarstellung in der konservativen Strömung muß durch engere Kontakte zwischen den „Schwesterkirchen“ bzw. der katholischen und der orthodoxen Kirche, sowie durch ein gleichzeitig laufendes Hochschulprogramm, das das Entstehen und die Entfaltung eines europäischen Gewissens begünstigt, gesichert sein.²⁷ Nur so könnte die übermäßige Politisierung der letzten Jahre wieder zu einem normalen Ausmaß gelangen und die individualistische Erbitterung die Verdienste der Demut und der Harmonie entdecken.

²⁴ Anca Manolescu, *Poliție și tradiție*, in: *Dilema*, 1966, 187, S.11.

²⁵ Dan Stanca, *Toleranță și ipocrizie*, in: *România Liberă*, 17. August 1996, S.2.

²⁶ Ausführlicher in unserem Artikel in: *Dilema*, 1966, 193, S.2. Dan Dionisie betont, daß die Orthodoxen die Modernisierung der europäischen Gesellschaften von nahem sehen sollten. Er bemerkt, daß die Beanspruchung der orthodoxen Tradition von den antiliberalen Strömungen „eine der größten Unterschlagungen unserer Zeit“ ist. Vgl. *Biserica și Constituția*, in: *Sfera politicii*, 5 (1996), 41, S.52.

²⁷ Vgl. die Bestellung der orthodoxen Patriarchen, die sich am 15. März 1992 im Fanar versammelt haben, und unseren Beitrag: *Europäisches Bewußtsein und Orthodoxe Tradition*, in: *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, Graz 1996, S.129-142. Für die allgemeinen Aspekte vgl. John Meyendorff, *Byzantine Theology*. Rumänische Übersetzung: *Teologia bizantină*, Verlag des Biblischen Institutes, 1996, Kap. XVII; Ernst Chr. Suttner, *Kirchen und Staat*, in: *Rumänien. Südosteuropa-Handbuch*, Bd.2, Hg. Klaus-Detlev Grothusen, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, 1977, S.458-483.



Anneli Ute Gabanyi

Rumänien nach 1989: Aspekte religiösen Wandels - Chancen und Probleme der Liberalisierung¹

Wie überall in den ehemals kommunistischen Staaten Ostmitteleuropas ist die Entwicklung von Problemen des Glaubens und der Konfessionen auch in Rumänien von den rasanten, tiefgreifenden, Umbrüchen geprägt, die nach 1989 alle Bereiche des innen- wie außenpolitischen Lebens revolutioniert haben. Die Entwicklung auf kirchlichem Gebiet kann dabei als ein Indikator für die gesamtgesellschaftliche Liberalisierung angesehen werden. Die Gewissensfreiheit aller Bürger wurde gesetzlich festgeschrieben, der ideologischen Bekämpfung der Religion durch das Regime ein Ende gesetzt, die Kirchen von staatlicher Gängelung befreit. Mehrheitskirche und Minderheitenkirchen erhielten die Möglichkeit, sich gemäß ihren spezifischen Traditionen zu entfalten.

Der Religion und ihren Vertretern wurde eine bedeutende gesellschaftliche Rolle eingeräumt. Sie konnten die neue Pressefreiheit nutzen, um in den Medien Präsenz zu zeigen. Die Erörterung von Fragen des Glaubens und der Kirchen stößt in der Tages- und Wochenpresse auf vergleichsweise großes Interesse. In den Schulen wurde der Religionsunterricht auf freiwilliger Basis wieder zugelassen. Pro Woche werden zwei Stunden erteilt. Curricula und Schulbücher für den Religionsunterricht der orthodoxen Gläubigen werden von der orthodoxen Patriarchie erarbeitet.² Die Militärseelsorge wurde aufgrund eines Abkommens zwischen dem Patriarchen der Orthodoxen Kirche und dem Verteidigungsministerium wieder zugelassen.³ Nach der Wende hat sich Rumänien nun auch für Vertreter bisher offiziell nicht zugelassener Kirchen, religiöser Gruppen und karitativer Organisationen des Auslandes geöffnet.

Von der Aufarbeitung der kommunistischen Vergangenheit blieben auch die Kirchen nicht unberührt. Dabei kamen auch bisher unbekanntge positive Aspekte des Verhaltens einiger Vertreter des Klerus während der Diktatur ans Licht der Öffentlichkeit. Aufsehen erregte nicht nur die aktive Teilnahme an Aktionen der in den rumänischen Karpaten jahrelang agierenden Partisanen sowie deren tatkräftige Unterstützung durch orthodoxe Priester, Mönche und Nonnen, sondern auch der Widerstand des Patriarchen Justi-

¹ Koreferat, vorgetragen auf der Hochschulwoche der Südosteuropa-Gesellschaft in Tutzing, 10.10.1996.

² Iordache, Carmen: „O mie de profesori vor preda după programa Patriarhiei Ortodoxe (Eintausend Lehrer werden gemäß dem Curriculum des Orthodoxen Patriarchats unterrichten)“, in: *România Liberă* vom 3.9.1994.

³ Veröffentlicht in *Observatorul Militar*, Nr. 44, 1.-7.11.1995.

nian Marina gegen die im Jahre 1958 vom Sicherheitsdienst angeordnete Verfolgung orthodoxer Geistlicher.⁴

Zu den positiven Aspekten der Liberalisierung des geistlichen und kirchlichen Lebens gesellten sich jedoch auch problematische Entwicklungen. Ungelöste Konflikte, die während der kommunistischen Diktatur unterdrückt oder vertagt worden waren, sind wieder aufgeflammt. Dies gilt vor allem für die Spannungen zwischen Minderheits- und Mehrheitskonfessionen. Auch entstanden neue Konfliktpotentiale, beispielsweise zwischen rumänischen Orthodoxen und Unierten, die noch keine Einigung über die Rückgabe des Kirchenbesitzes der Unierten Kirche erreicht haben, der im Zuge ihrer 1948 erfolgten Zwangsvereinigung mit der Orthodoxen Kirche enteignet worden war. Von ihren damaligen 1.800 Pfarreien stehen der unierten Kirche 700 wieder zur Verfügung.⁵ An den aufgetretenen Schwierigkeiten hat gelegentlich auch die Unentschlossenheit und das politische Taktieren der neuen Führung nach 1989 beigetragen. Es wurde weder ein neues Religionsgesetz erlassen, noch wurden Regelungen zur Frage der Restitution des Eigentums aller Kirchen, also auch jener der Minderheiten, verabschiedet. Dadurch wurden die Konflikte nicht gelöst, sondern nur vertagt.

Die veränderten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen führen zur Herausbildung neuer psychosozialer Reaktionsmuster. So werden beispielsweise in orthodoxen Kreisen gelegentlich Bedrohungsängste geäußert. Ihre Ursache liegt zum einen im Westen, hervorgerufen durch die Wahrnehmung von Versuchen der Neuevangelisierung der ehemals kommunistischen Länder durch den Vatikan oder durch neoprotestantische Religionsgemeinschaften, zum anderen im Osten, als Folge manifester panorthodoxer Tendenzen seitens des Moskauer Patriarchats.

Neue Spannungen zwischen den Konfessionen entstehen auch als Folge der unterschiedlichen finanziellen Unterstützung einiger Konfessionen durch reiche kirchliche Institutionen aus dem Westen, wie sie am Beispiel der Kirchenbauten und der karitativen Einrichtungen abzulesen ist.

⁴ Aioanei, A; Troncotă, C.: *Contra 'armatei negre a călugărilor și călugărițelor* (Gegen die 'schwarze Armee der Mönche und Nonnen), in: *Vestitorul Ortodoxiei*, Juli und August 1996.

⁵ Benz, Hartmut: „Treue zu Rom mit dem Leben bezahlt“, in: *Rheinischer Merkur Christ und Welt* vom 26.5.1995.

Zahl der Kirchenneubauten (Auswahl):⁶

Religionsgemeinschaft	Ethnie	Gläubige	Neubauten nach 1989
Orthodoxe Kirche	rum.	19 Mill.	540
Unierte Kirche	rum.	2 Mill.	39
Reformierte Kirche	ung.	700.000	29
Unitarier	ung.	70.000	6
Römisch-katholisch	gem.	1,18 Mill. (670.000 Ungarn, 370.000 Rum., 5.000 Deut.)	68
Evangelisch A.B..	deut.	25.000 - 30.000	1
Baptisten	gem.		103
Pfingstler	gem.		823
Adventisten	gem.		435

1. Die Minderheitenkirchen und der Umsturz

Ein Aspekt soll daraus besonders hervorgehoben werden: die Verbindungs- und Trennlinien zwischen Ethnien und Konfessionen, zwischen nationalen und internationalistischen Kirchen. In seinem Eingangsreferat zur Hochschulwoche hatte PROFESSOR SUTTNER die Frage angesprochen, ob nichtdominante Ethnien unter bestimmten Umständen die Religion als ein Mittel einsetzen würden, um neue, politische Macht zu gewinnen? In meinem Beitrag, den ich als kurzes Koreferat zum Thema der Entwicklung von Glaube und Konfession in Rumänien nach der Wende verfaßt habe, wird diese Frage mit einem klaren 'Ja' beantwortet.

Der Volksaufstand in der westrumänischen Stadt Temeswar begann am 16. Dezember 1989 mit der Auflehnungsgeste des reformierten Pastors LÁSZLÓ TÖKÉS, eines Vertreters der ungarischen Minderheit und Priesters einer ungarischen Religionsgemeinschaft, verwandelte sich dann aber im Zuge der Solidarisierung der rumänischen Bevölkerung mit der ungarischen Minderheit in eine Revolte des ganzen Volkes. Das revolutionäre Potential des - ethisch positiv besetzten - Nationalgefühls der ungarischen Minderheit konnte erfolgreich gegen den Diktator eingesetzt werden, ohne daß mit einer nationalistisch geprägten Gegenreaktion der rumänischen

⁶ Rogojanu, Ion C.: În România se construiesc biserici (In Rumänien werden Kirchen gebaut), in: Curierul Românesc, Nr. 9, September 1996, und: Benz, Hartmut: Treue zu Rom mit dem Leben bezahlt, in: Rheinischer Merkur Christ und Welt vom 26.5.1995.

Mehrheitsbevölkerung ernsthaft zu rechnen gewesen wäre. Im Gegensatz dazu rief das Verhalten der orthodoxen Kirche in der Endphase des Regimes Scham und Abscheu hervor, hatte doch ihr höchster Würdenträger den Diktator kurz vor dessen Sturz noch seiner Loyalität versichert.

Die Gründe für diese Besonderheit sind Teil und Folge der Nachkriegsgeschichte. Während sich das Mehrheitsvolk der Rumänen nach 1989 bis zu einem gewissen Grade verunsichert fühlte, da seine patriotischen Gefühle unter dem nationalkommunistischen Regime erniedrigt und pervertiert worden waren, erwies sich im Gegensatz dazu das Nationalgefühl der Minderheiten - und damit auch deren Kirchen - als ungebrochen. Auch war letzteres im öffentlichen Bewußtsein nicht, wie im Falle des rumänischen Nationalismus, negativ besetzt. Ganz im Gegenteil: Die Manifestation minderheitlichen Nationalstolzes wurde nicht nur innerhalb der Gruppe, sondern auch von Seiten rumänischer Oppositioneller und westlicher Beobachter positiv, d.h. als demokratisch und liberal gewertet.

Vertreter der deutschen, evangelischen Landeskirche A.B. spielten im Verlauf des Umsturzes in Rumänien ebenfalls eine herausragende Rolle. Der Hermannstädter Stadtpfarrer HANS KLEIN wurde bei den Kämpfen in seiner Stadt verwundet. Der damalige Bischofsvikar MICHAEL GROSS wurde Vertreter der deutschen Minderheit bei der Tele-Revolution). Evangelische Pfarrer waren auch maßgeblich an der Konstituierung der neuen Minderheitenvertretung, des *Demokratischen Forums der Deutschen Rumäniens*, beteiligt. Bis zum heutigen Tage, sechs Jahre nach der Revolution, steht ein Pfarrer und Theologe, Professor Dr. PAUL PHILIPPI, dem Forum der Deutschen vor.

2. Eine neue Rolle für die Minderheitenkirchen

Die Kirchen der nach 1989 von Auflösung bedrohten Deutschen in Rumänien - Siebenbürger Sachsen und Banater Schwaben - sehen sich mit ganz neuen Problemen und Anforderungen konfrontiert. Manche der Konfessionen haben mit ganz neuen, nie gekannten Problemen zu kämpfen. Nach dem Sturz des kommunistischen Regimes hat sich der Aufgabenbereich der Evangelischen Kirche A.B. der Siebenbürger Sachsen entscheidend gewandelt. Diese ehemalige Volkskirche, die sich keineswegs als „sterbende Kirche“ begreift, will nun „denen helfen, die bleiben müssen und denen, die bleiben wollen, daß sie hier unter menschenwürdigen Verhältnissen leben können.“ Dies geschieht auf dem Gebiet der Wirtschaft, wo sich evangelische, aber auch katholische Geistliche aktiv in den Prozeß der praktischen Umsetzung des Bodengesetzes einschalten und an der Gründung und dem Ausbau landwirtschaftlicher Genossenschaftsvereine mitwirken. Auch wen-

den sich die Kirchen mit Nachdruck der Diakonie, insbesondere der Altenbetreuung aber auch der Fürsorge für Waisen und Kranke zu.

Zu den wichtigen neuen Funktionen, die die Kirchen in der neuentstandenen Situation bereits aktiv erfüllen, gehört unteren anderem auch die Sicherung wertvollen Kulturguts und der Kirchenarchive. Aufgelassene Kirchen werden anderen Konfessionen überlassen, leerstehende Pfarrhäuser in Begegnungszentren umfunktioniert.⁷ Zahlreiche Stiftungen von Persönlichkeiten und Institutionen aus der Bundesrepublik Deutschland und Österreich leisten hierbei wertvolle Unterstützung. Von der nach dem Dezember 1989 stark angestiegenen Zahl von Diebstählen und Plünderungen sind nicht selten Kirchen und Häuser von Deutschen betroffen. Die Ökumene gewinnt an Bedeutung. Speziell die Evangelische Kirche ist dabei, sich von ihrer traditionellen Rolle als „Volkskirche“, die sie in den Gemeindestrukturen und „Nachbarschaften“ der Siebenbürger Sachsen gespielt hat, zu verabschieden und zu einer „Diaspora-Kirche zu werden“.⁸ Auch treten in zunehmendem Maße orthodoxe Rumäninnen und Rumänen den evangelischen Kirchengemeinden bei - für manche Pfarrer das Ende der sächsisch-evangelischen Volkskirche in ihrer bisherigen Form.⁹

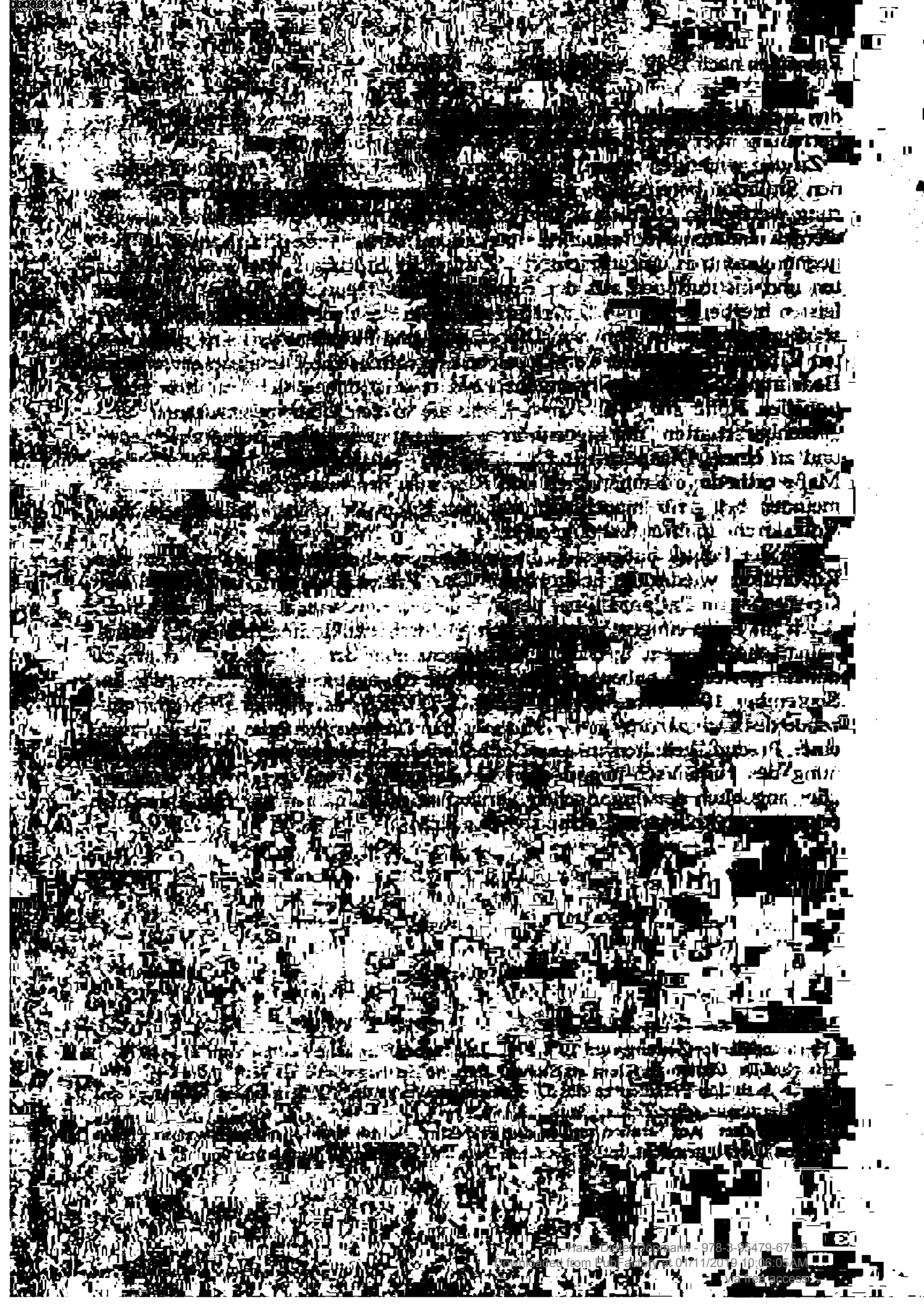
Aus der Politik haben sich die meisten Geistlichen sechs Jahre nach der Revolution wieder zurückgezogen. Die Präsenz vereinzelter orthodoxer Geistlicher im Parlament war der Würde des Amtes nicht immer zuträglich. Auch im Falle einiger Vertreter von Minderheitenkirchen, bei denen nationalistische Überlegungen das Übergewicht über den religiösen Toleranzgedanken gewonnen haben, ist das politische Engagement eher fragwürdig. Im September 1996 protestierte LASZLÓ TÖKES, der radikale Ehrenvorsitzende des *Demokratischen Verbandes der Ungarn Rumäniens*, im Rahmen einer Predigt, gehalten in einer katholischen Kirche gegen die Unterzeichnung des rumänisch-ungarischen Grundlagenvertrags gegen den Vertrag, „der angeblich der ungarischen Minderheit in Rumänien nur Brosamen zuerkenne, wo kollektive Rechte stehen sollten.“¹⁰

⁷ Hermannstädter Zeitung vom 17.4.1992; und Siebenbürgische Zeitung vom 31.1.1992.

⁸ Bischof Dr. Christoph Klein in: Siebenbürgische Zeitung vom 15.3.91.

⁹ Siehe dazu den Präsidenten des Diakonischen Werks der EKD in einem Interview mit der Hermannstädter Zeitung vom 7.8.1992.

¹⁰ Jass, Walter: Auf Straßen und in der Präfektur. Politik wurde in Temeswar in diesen Tagen überall gemacht, in: Allgemeine Deutsche Zeitung für Rumänien vom 18.9.1996.



Dimitrije M. Kalezić

Die Serbische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart

Vor langer Zeit siedelten sich die Slawen in Europa an, zunächst in kleinerer, dann in größerer Zahl. Sie brachten ihre eigene slawische Mythologie mit, doch schon zur Zeit des Frühchristentums nahmen einige von ihnen den christlichen Glauben an, und schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts wurden Slawen im allgemeinen und Serben im besonderen als christliche Heilige erwähnt.

Die einzelnen Fälle von Ansiedlungen auf dem Gebiet Europas und noch vereinzeltere Fälle der Christianisierung registriert die Geschichtsschreibung nicht. Sie kennt aber zwei große Missionsprojekte unter den slawischen Massen, besonders unter den Serben: das erste fand in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, und das zweite, mächtigere und umfassendere, 200 Jahr später, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts statt. In beiden Fällen handelt es sich um Missionsprojekte durch die Große Kirche von Konstantinopel, wobei am ersten Unternehmen auch der römische Stuhl beteiligt war; die christliche Kirche war damals noch nicht gespalten. Infolge dieser beiden Unternehmungen, vor allem infolge der zweiten, wurden die Slawen zu einem Teil der christlichen Welt und des byzantinischen Kulturraumes, mit anderen Worten - sie traten in die Geschichte ein.

Von diesem Augenblick bis zu den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts gehörten die Serben im Hinblick auf die kirchliche Organisation zum Patriarchat von Konstantinopel, bzw. zu dessen Metropole von Saloniki, die die Aufgabe hatte, die Ethnien auf dem Balkan - Serben und Slawen im allgemeinen - weiterhin und intensiver zu christianisieren. Später übernahm das Erzbistum von Ochrid diese Aufgabe.

In diesen ersten Jahrhunderten machten sich bereits Folgen des christlichen Lebens bemerkbar. Aber erst im Rahmen der Mission und der Reformen des Heiligen SAVA (1175-1236) entfaltete sich das kirchliche Leben der Serben mit besonderer Intensität und fand zu neuer Form. Im Jahre 1219 empfing dieser den Segen durch das Patriarchat von Konstantinopel, das sich damals, infolge des 4. Kreuzzuges und der Besetzung der Stadt durch die Kreuzritter, vorübergehend in Nikaia (Nicäa) befand. Es ging nicht nur um den Segen, sondern auch um die Bischofsweihe für ihn und zwei Mönche aus der serbischen Klosterkolonie Hilandar auf dem Athos, die ihn begleiteten. Er erhielt den Titel des Erzbischofs aller serbischen und der Küstenländer sowie das Recht zur Wahl des Oberhauptes dieser lokalen Kirche, ohne daß die Wahl durch Konstantinopel bestätigt werden mußte.

So wurde die Kirche der Serben zum autokephalen Erzbistum. Ihr Verhältnis zum Patriarchat von Konstantinopel war wie das Verhältnis zwischen Mutter und Tochter, zu anderen autokephalen und autonomen Kirchen war es schwesterlich. Die Familie der autokephalen lokalen Kirchen des orthodoxen Christentums bekam ein neues Mitglied - das Erzbistum aller serbischen und der Küstenländer.

Das neue Erzbistum des serbischen Volkes begann sich zu organisieren. Als erstes sah der neue Erzbischof, zusammen mit seinen Schülern und den engsten Mitarbeitern, noch einmal den riesigen Text des Korpus des Kirchenrechts (=Nomokanon) durch, an dem er bereits fast zwanzig Jahre beharrlich und fachmännisch gearbeitet hatte, dann übergab er den Text den Schreibern zur Vervielfältigung. Dieser Text war nach dem Nomokanon des Heiligen METHODS, des slawischen Aufklärers des 9. Jahrhunderts, die erste Gesetzessammlung in slawischer Sprache - selbstverständlich serbischer Redaktion. Die Sammlung erfaßte sämtliche Lebensbereiche - die kirchliche, die bürgerliche, die familiäre Sphäre - , sowie verschiedene Formen des Rechts - das kanonische Recht, das Vermögensrecht, das Erbrecht usw. Bis zum Erscheinen des Gesetzbuchs des Zaren DUŠAN (1346) war diese Sammlung das einzige Regulativ für das gesamte Leben des serbischen Volkes.

Auf dem Terrain der serbischen Länder gab es mehrere Bischofssitze, mindestens drei bis vier. Das gesamte von den Serben „abgedeckte“ Territorium war in sieben Bistümer eingeteilt: Der größere Teil der Bischofssitze wurde in den Gebieten eingerichtet, die Einflüssen von außen ausgesetzt waren. Jeder Bischof bekam je ein Exemplar des Nomokanon, dem entsprechend er seine Arbeit gestaltete und sein kirchliches Amt leitete. Der Sitz des Erzbistums war „im Haus des Erlösers, in der großen Kirche von Žiža“, von wo ihn schon der Nachfolger des Heiligen SAVA an einen abgeschiedenen Ort brachte, wo sich das Kloster Žiža befand - in der Nähe von Peć. Žiža, das in einer fruchtbaren Ebene an einer verkehrsgünstigen Stelle lag, wurde übrigens vom Heiligen SAVA projektiert, der dazu verschiedene Meister aus Griechenland geholt hatte. Finanziert wurde der Bau von seinem Bruder, König STEFAN, dem Erstgekrönten, (Prvovjenčani). Das Erzbistum wurde nach seinem Sitz - das Erzbistum von Žiža, bzw. von Peć - benannt.

Dieser Zustand währte bis zum Jahr 1436. In diesem Jahr wurde JOANIKIJE, der Heilige Erzbischof von Peć, auf der Landesversammlung von Skopje zum Patriarchen proklamiert. Dies geschah in Anwesenheit aller Bischöfe des Landes sowie der Vertreter zweier Nachbarpatriarchate, des alten Patriarchats von Trnovo (Bulgarien) und jenes von Konstantinopel - sie schickten Vertreter aus den Gebieten, die sich damals auf dem Territorium des serbischen Staates befanden. Zugegen waren auch weitere hervorragende Autoritäten der orthodoxen Gemeinschaft - die Vertreter der

Klöster des Athos. Eine Woche später, zu Ostern, wurde König DUŠAN zum Zaren der Serben, Bulgaren, Griechen und Albaner proklamiert. Den Akt der Salbung und der Krönung mit dem kaiserlichen Diadem vollzog JOANIKIJE, der Ersthierarch von Peć. Durch diesen Akt erlangte das Erzbistum von Peć die Würde des Patriarchats, die Attribute der Autokephalie hatte es bereits früher besessen.

Durch das Vordringen der Osmanen wurde die Lage im Staat zunehmend schlechter, vor allem nach der Schlacht auf dem Amselfeld (1389). Die geistige Kraft der Kirche und ihr Einfluß auf die Seele des Volkes, seine Mentalität, seinen Charakter und sein Bewußtsein wurde allerdings immer größer. Im geistigen Klima des 14. und des 15. Jahrhunderts entstehen die christlichen Volkslieder, Überlieferungen und literarische Werke einzelner Autoren (neben den Mönchen sind die Nonne JEFIMIJA, der Despot STEFAN LAZAREVIĆ und KONSTANTIN, DER PHILKOSOPH, zu erwähnen). Das Ansehen des Patriarchats war in den Augen des Volkes besonders hoch, als die lokalen serbischen Staaten auseinanderzufallen begannen. Serbien fiel im Jahre 1453, es folgten Bosnien (1463), die Herzegowina (1482) und, schließlich, Zeta (Montenegro, 1499). Der Fall Zetas zog den Verfall einer großen kulturellen Errungenschaft nach sich, den Verfall der Druckerei - es war die erste Druckerei unter den Slawen des Balkans gewesen; in der Endphase der staatlichen Selbständigkeit war es ihr gelungen, drei oder vier Bücher zu publizieren.

Die Organisation des kirchlichen Lebens verfiel unter der Osmanenherrschaft rapide, vor allem in Serbien. Nur in Montenegro ist eine andere Entwicklung zu verzeichnen: Als der letzte Herrscher von Zeta, IVAN CRNOJEVIĆ, in die Emigration ging, übergab er die Zeichen seiner Herrscherwürde dem Metropoliten - von diesem Augenblick an bis zum Jahr 1851 waren die Metropliten von Cetinje geistliche und weltliche Oberhäupter des Volkes; hierbei ging es um eine besondere Form der Monarchie mit Elementen der Demokratie. In diesen undurchsichtigen und schwierigen Zeiten verlor sich jede Spur von den Bischöfen des mittleren Balkans. Unsere Kirchenhistoriker sprachen von einer Aufhebung des Bischofssitzes. Da es aber keinen Akt der Aufhebung gab, bezeichnete LJUBOMIR STOJANOVIĆ diesen Zustand zutreffender als Zustand des Absterbens bzw. der Lähmung des kirchlichen Lebens, in der die Desorganisation deutlich zum Ausdruck kam. Vereinzelt hören wir von späteren Bischöfen. In der Geschichtsschreibung erinnert man sich aber am besten an PAVLE, den Metropoliten von Smederevo, der den erfolglosen Versuch unternahm, das Patriarchat von Peć wiederherzustellen. Das Erzbistum von Ohrid hatte nämlich seine Macht automatisch auf den einen, das Patriarchat von Konstantinopel auf den anderen ausgeweitet. Erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts, als es im Osmanischen Reich bereits eine größere Zahl von islamisierten Serben in einflußreichen Positionen gab, nahm das Patriarchat

von Peć seine Arbeit wieder auf (1557). Als Großwesir stand damals RUSTEM-PASCHA, der aus Dokmir in Sarajevo-Polje stammte, an der Spitze des Wesirates, dem auch MEHMED-PASCHA SOKOLOVIĆ angehörte - beide, RUSTEM-PASCHA und MEHMED-PASCHA SOKOLOVIĆ, waren Schwiegersöhne des Sultans. Der Mönch MAKARAIJE SOKOLOVIĆ aus Hilandar, ein naher Verwandter des MEHMED-PASCHA, wurde damals im Patriarchat von Konstantinopel zum Bischof geweiht und auf die Kathedra des Patriarchen von Peć entsandt.

Die serbischen Historiker hielten diesen Akt für ein Zeichen des serbischen Patriotismus und der orthodoxen Nostalgie des Großwesirs SOKOLOVIĆ und anderer Personen serbischer Abstammung aus dem engeren Kreis des Sultans. In Wirklichkeit verhielt sich die Sache allerdings anders: SOKOLOVIĆ sah sich selbst als einen großen türkischen Staatsmann und zutiefst gläubigen Muslim, seine Tat war nur ein korrekter staatsmännischer Akt. Er war auch ein großer Stifter im Blick auf den Staat und auf den Glauben: Der riesige Beamtenapparat des großflächigen Reiches wurde zu einer reichen Quelle seines Einkommens, das er geschickt investierte: z.B. in den Brunnen von Mekka, in das Derwischkloster in Südbulgarien, in eine Festung bei Großbetschkerek, in die Brücke über die Drina in Višegrad und in eine Brücke über die Morača bei Podgorica. Vereinzelt unterstützte er auch die Kirche, z.B. in seinem Heimatdorf Sokolovići, wie auch das Kloster Piva durch besondere Rechte. Als Staatsmann weitblickend, als Mensch rechtschaffen und patriarchalisch erzogen, begriff er, daß der islamische Staat ein theokratischer Staat war, in dem alle Konfessionen alle Rechte genossen, der bevorzugte Staatsglaube aber derjenige war, zu dem sich der Sultan bekannte - persönlich setzte sich SOKOLOVIĆ dafür ein, daß das Patriarchat von Peć seine früher erworbenen Rechte wiedergewann und daß man für diese Rechte bürgte. Der Patriarch MAKARAIJE SOKOLOVIĆ organisierte die Arbeit des Patriarchats von Peć aufgrund eines Dekretes des Sultans, dem gemäß er der öffentliche Kirchenfunktionär in den Grenzen des türkischen Staates war; er war der Milet-Bascha (Haupt der Religionsnation), der Ethnarch, der über das serbische und das orthodoxe Volk innerhalb der Türkei auf jenem Gebiet herrschte, das im Dekret festgelegt worden war. Er übte das Richteramt nach dem Nomokanon des Heiligen SAVA und nach dem Gesetzbuch DUŠANS aus. Nur wenn ein Christ einen Rechtsstreit mit einem Türken hatte oder wenn seine Schuld türkische Gesetze betraf, wurde das Gerichtsverfahren vor dem Scheriat-Gericht durchgeführt, für alle übrigen Angelegenheiten war das Gericht des Patriarchen und seiner Bischöfe zuständig. Die Bischöfe wurden, ebenso wie die Patriarchen, auf den Synoden der Priester und der Oberhäupter des Volkes gewählt; geweiht wurden sie vom Bischofskollegium. Um ihr öffentliches Amt aber antreten zu können, mußten sie eine große, vom Sultan zu bestimmende Geldsumme bezahlen, erst dann wurde ein Ernennungs-

Dokument (Beruf) erstellt. Der Patriarch MAKARIJE war das geistliche Oberhaupt aller orthodoxen Serben in, aber auch außerhalb der Türkei - in Zeta, im Küstenland, das unter venezianischer Herrschaft stand, in Österreich und in Ungarn. Der Geist der Einheit, den das Patriarchat förderte, vereinte die Serben in einer großen kirchlichen Volkseinheit, jedoch nicht in einer staatlichen. Dieses riesige Gebiet verteilte sich auf 40 Bistümer - mehr als je zuvor und später, sogar mehr als heute, wo die Serbische Kirche sich, ihren Gläubigen folgend, auf allen Kontinenten, ausgenommen Asien, niedergelassen hat. Die Klöster nahmen immer mehr Mönche auf, die verschiedensten Tätigkeiten nachgingen. Die Bischöfe paßten sich, aufgrund der Kanones und der nationalen Gesetze, über die sie verfügten, den lokalen Vorschriften an. Der Patriarch konnte sich auf dem ganzen Territorium des Patriarchats frei bewegen. Ihm stand sogar, wie auch den Bischöfen in ihren Bistümern, bewaffneter Begleitschutz zu, aber weder der Patriarch noch die Bischöfe machten von diesem Privileg Gebrauch, zumindest weist in den historischen Quellen nichts darauf hin. Es war eine Zeit der Konsolidierung der Kirche im türkischen Staat. MAKARIJE SOKOLOVIĆ begann mit dem Kurs der Nichteinmischung in politische und militärische Fragen. Drei seiner Nachfolger - alle aus dem Hause SOKOLOVIĆ - setzten diesen Kurs fort.

Ihnen folgte als Patriarch JOVAN KANTUL, der den Kurs der Kirchen- und Volkspolitik vollkommen veränderte. In dieser Zeit kam es zu harten Vergeltungsmaßnahmen gegenüber dem Volk. Der Leichnam des Heiligen SAVA wurde auf dem Berg Vračarevo Brdo bei Belgrad (heute im Zentrum Belgrads) verbrannt. Schon im Jahre 1614 übernahm PAJSIJE das Patriarchenamt, seine Amtszeit dauerte bis 1647. Er schlug erneut den SOKOLOVIĆ-Kurs gegenüber dem türkischen Staat ein: Er förderte Bücher und Literatur, kirchliche Kunst, nahm direkte Beziehungen zur Russischen Kirche auf, und zwar ohne Vermittlung durch Konstantinopel. Seither lehnten sich die Serben in jeder, vor allem in kirchlicher Hinsicht, immer mehr an Rußland an. Nach PAJSIJE änderte sich der Kurs der Kirchenpolitik erneut. Als nach zwei weiteren Patriarchen ARSENIJE III. ČARNOJEVIĆ an die Spitze der Kirche gelangte, setzte die große Auswanderung der Serben in die Gebiete jenseits der Save, nach Österreich und Ungarn, ein (1690). ČARNOJEVIĆ hatte sich nämlich in der Zeit der großen Kämpfe zwischen Österreich und der Türkei auf die Seite der christlichen Armee geschlagen, die das türkische Militär nach Süden zurückdrängte. Der Tod des österreichischen Generals ENEA SILVIO PICCOLOMINI, der in Prizren an der Pest starb, leitete einen für den Patriarchen existenzbedrohenden Zustand ein; er zog sich mit der österreichischen Armee nach Norden zurück. Der Wesir ČUPRILIĆ meldete dem Sultan, er habe den Patriarchen von Peć nicht vorgefunden. Der Sultan ernannte einen Priester aus der Umgebung von Peć zum Patriarchen, der vom Synod des

Patriarchats von Konstantinopel zum Bischof geweiht wurde. Es handelte sich um KALINIK I.

Im Patriarchat von Peć entstand damit eine neue Situation. Der Patriarch ČARNOJEVIĆ befand sich auf dem Territorium eines anderen Staates, aber nicht auf dem Gebiet der Jursidktion einer anderen orthodoxen Kirche. In Sremski Karlovci (Karlowitz) entwickelte sich ein neues Zentrum mit ČARNOJEVIĆ an der Spitze. Seine Nachfolger trugen den Titel 'Großer Metropolit' und nicht mehr 'Patriarch'. In Montenegro gab es einen Metropolit in Cetinje, der Exarch des Thrones von Peć war. Dem Bischofssitz von Peć drohte große Gefahr, aufgehoben zu werden, weil das Volk sehr arm und nicht imstande war, eine große Geldsumme aufzubringen, mit der der Patriarch und die Bischöfe die von den türkischen Obrigkeiten - die zur Unterhaltung des großen Beamtenapparates und der riesigen Armee immer Geld benötigten - festgelegte Steuer hätten bezahlen können. Aus diesem Grunde sammelten die Serben jenseits der Save Geldbeiträge zur Begleichung der Schulden bei der Hohen Pforte und schickten sie nach Peć. Österreichische und ungarische Obrigkeiten sahen das nicht gern. Diese Hilfe war manchmal bescheiden, weil die Serben auch in Ungarn und Österreich viel Geld benötigten, vor allem für den Bau von Gotteshäusern und von anderen Objekten. Der Teil des Patriarchates von Peć, der auf dem Balkan lag, geriet in eine solche Notlage, daß der Patriarch VASILJE BRKIĆ die Schulden nicht mehr begleichen konnte. Die türkische Regierung zog ihn zur Rechenschaft, entzog ihm das Recht, öffentlich tätig zu sein und verbannte ihn nach Kreta. Der Sultan MUSTAFA III. erließ ein Dekret, nach dem das serbische Patriarchat von Peć aufgehoben wurde. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bezahlte die Schulden, nahm die Gläubigen auf dem Balkan auf und schickte seine Bischöfe zu den dortigen Bischofssitzen. Da sie aus dem Phanar kamen, dem Stadtteil von Konstantinopel, in dem sich der Sitz des Patriarchats befand, nannte man sie Phanarioten. Damit begann die Zeit ihres Wirkens, die relativ lange dauerte, allerdings nicht überall gleich lange.

So wurde im Jahre 1766 das Patriarchat von Peć aufgehoben; nach Ansicht einiger früherer Historiker handelte es sich hierbei um die zweite Aufhebung, wohingegen unser älterer Zeitgenosse LJUBOMIR DURKOVIĆ († 1977) die Meinung vertritt, daß es sich nicht um eine Aufhebung handelte, also um keinen rechtlich und gesetzlich verankerten Akt, sondern um einen Akt der gewaltsamen Usurpation. Seine These begründete er damit, daß die Kirche bzw. eine kirchliche Einheit nur aufgrund der Kanones von der zuständigen Obrigkeit aufgehoben werden kann, und das kann nur die kirchliche Obrigkeit, keinesfalls die staatliche, noch dazu eine andersgläubige! Der Sultan hätte die Öffentlichkeit der Arbeit des Patriarchats innerhalb der Grenzen seines Staates verbieten können, was er nicht tat, aber er war keineswegs befugt, das Patriarchat von Peć aufzuheben - er hatte es ja auch

nicht gegründet. Er gehörte nicht zur Hierarchie, die für diesen Akt, den er trotzdem vollzog, zuständig gewesen wäre. Deshalb handelte es sich hier um eine typische, unbefugte und unnatürliche Usurpation. Weder hat er als islamischer Gläubiger etwa seinen islamischen Glauben noch als türkischer Staatsmann seine türkische Staatsorganisation aufgehoben, obwohl er ein Theokrat war. Vielmehr hob er das Patriarchat von Peć auf, das, da es andersgläubig war, nur seinen Wirkungskreis innerhalb der Grenzen seines Imperiums besaß. Das heißt, es handelte sich um einen Akt, der nicht erlaubt war und außerhalb jeglicher formal-rechtlicher Korrektheit lag. Für die Kanones - innerkirchliche Bestimmungen - war er weder zuständig noch zeigte er sich bereit, sie zu achten. Keine der Voraussetzungen für eine reguläre Aufhebung war hier erfüllt, es lag nur ein wirtschaftlicher Grund vor, der jedoch nicht zu den nötigen Voraussetzungen gezählt werden kann.

Danach begann die Periode der territorialen oder Partikularkirchen: Die Kirchen, obwohl sie zu unterschiedlichen Staaten gehörten, bewahrten die innere Einheit, der alte Sitz von Peć blieb in ihrem Bewußtsein der Kirchengemeinschaft (Sobornost) unverrückt. 1766 entstand die Metropole von Karlowitz in den österreichischen und ungarischen Ländern, und die Metropole von Cetinje bestand unter den ihr aufgezwungenen Umständen fort. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts löste sich die Belgrader Metropole vom Patriarchat von Konstantinopel, erweiterte allmählich ihren Einflußbereich und konsolidierte ihren Status: Erst war sie nur losgelöst, dann autonom und schließlich autokephal. In der Mitte des 19. Jahrhunderts begannen die orthodoxen Rumänen, sich selbständig zu machen: Am Fuß der Karpathen gründeten sie die Metropole der Bukowina, der später zwei serbische Bistümer zufielen - das Dalmatinisch-Istrische und das von Kotor (Cattaro). Währenddessen blieben die Bistümer auf dem Gebiet des heutigen Makedonien, des Kosovo und der Metohija sowie Bosniens und der Herzegowina im Rahmen des Patriarchats von Konstantinopel, obwohl die griechische Hierarchie aus Konstantinopel seit Ende des vorigen bzw. Anfang dieses Jahrhunderts allmählich durch eine neue, serbische Hierarchie bzw. durch serbische Bischöfe ersetzt wurde. Sie blieben bis zum Ende des Ersten Weltkrieges der Großen Kirche am Bosphorus verbunden. Die Lage der Metropole von Karlowitz war die beste von allen. Sie verfügte über die höchste Zahl von Gläubigen und über die meisten Bischöfe. Sie entwickelte ihren Verwaltungsapparat mit größtem Geschick und stimmte ihn auf die Verwaltungen der Staaten ab, in denen sie wirkte. Sie baute eine große Zahl von Gotteshäusern und Schulen. Die Gotteshäuser wurden allerdings nicht mehr im traditionellen Stil, sondern im Stil des Barock gebaut, damit sie - für den Fall, daß die beharrlichen Bemühungen der römisch-katholischen Kirche um die Union erfolgreich werden sollten - ohne viel Aufwand in römisch-katholische Gotteshäuser verwandelt werden konnten. Neben einer ganzen Reihe von Grundschulen gründete die

Metropolie Ende des 18. Jahrhunderts in Karlowitz ein Gymnasium und ein Priesterseminar, kurz darauf ein weiteres Gymnasium in Novi Sad (Neusatz), Lehrerbildungsanstalten in Sombor, Pakrac, Karlowitz usw. Das Priesterseminar erhielt nach hundert Jahren den Rang einer Fakultät. Die ganze Dauer ihrer Existenz nannte sich die Metropolie von Karlowitz 'Metropolie', was sie in Wirklichkeit auch war, und zwar autonom und nicht autokephal, obwohl ihr Oberhaupt JOSIF RAJAČIĆ im Jahr des ungarischen Aufstandes zum Patriarchen proklamiert wurde. Die Metropolie hatte immer genügend Bischöfe, so daß die Grundlage ihrer Macht nie in Frage gestellt werden konnte.

Die Lage der Metropolie von Cetinje war eine andere: sie fungierte als die Fortsetzung des Patriarchats von Peć und war der einzige Bischofssitz südlich der Save, an dem nie ein Fremder wirkte; die Zahl der Bischöfe genügte aber nicht zur Machtvollkommenheit. Deshalb fuhren die Bischöfe für die Bischofsweihe nach Ungarn, zum Patriarchen ČARNOJEVIĆ und seinen Nachfolgern, sowie seit 1830 bzw. 1834 nach Rußland. Im Jahre 1871 wurde in Cetinje eine Priester- und Lehrerbildungsanstalt gegründet, die den Kern der höheren Bildung in Montenegro darstellte.

Diese beiden kirchlichen Einheiten, Abkömmlinge des Patriarchats von Peć, wurden auf Intervention des russischen Zaren im Verzeichnis der orthodoxen Kirchen in der Athener Kirchenrechtsversammlung (Syntagma 1852ff.) als autokephal angegeben. Dieser Eintrag hatte allerdings keine Konsequenzen, weil die beiden kirchlichen Einheiten - indem sie an ihrem Verhältnis zum heiligen Thron von Peć festhielten - weder die Autokephalie beanspruchten, noch als autokephal behandelt wurden.

Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges vereinigten sich die Landeskirchen, also die Teile des ehemaligen Patriarchates von Peć zu einer administrativen Einheit: die Orthodoxe Kirche im Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen. Damit wurde das serbische Patriarchat von Peć wiedererrichtet. In ihm wurden drei Einheiten vereint, die sich im neuen Staat befanden (die Metropolien von Belgrad, von Karlowitz und von Cetinje). Man bat um die Genehmigung, sich auch mit den Teilen vereinen zu können, die bis dahin unter der Jurisdiktion von Konstantinopel bzw. der Metropolie der Bukowina standen. Die Genehmigung wurde erteilt. Das neue Patriarchat nahm in seinem Titel folgende Bestandteile auf: Das Erzbistum von Peć, die Metropolie von Belgrad und Karlowitz und das Serbische Patriarchat. Ihrem Oberhaupt, dem Metropoliten von Belgrad, wurde der Patriarchentitel zuerkannt. Zwischen den beiden Weltkriegen wurde die schon früher (1905) gegründete Theologische Fakultät in Belgrad neu eröffnet (1920), das Karlowitzer Priesterseminar mit Fakultätsrang mit dem Titel einer Fakultät nach Zagreb verlegt; diese Fakultät wurde jedoch nach einem bis zwei Jahren geschlossen. Das innere Leben der Kirche wurde nach den Kanones und dem Nomokanon des Heiligen SAVA, das Verhältnis zum

Staat nach dem Gesetz über die Orthodoxe Kirche geregelt. Erst im Jahr 1931 wurde das Statut der Serbischen Orthodoxen Kirche erlassen, das dann nach dem Zweiten Weltkrieg infolge der gewandelten Umstände gewisse Änderungen erfuhr. In der Zwischenkriegszeit gab es sechs Priesterseminare, denen 1935 der Rang einer Fachhochschule mit einer sechsjährigen Ausbildungsdauer zuerkannt wurde. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg erstarkte deutlich die Bewegung der Betenden, frommer Menschen aus dem Volk, die zu einem wichtigen Faktor der Spiritualität innerhalb der Kirche wurden.

Der Zweite Weltkrieg brachte neue Schwierigkeiten mit sich: Die Organisation des Patriarchats wurde in die vom Besatzer festgelegten Zonen zerstückelt. Die südlichen Teile des Patriarchats, Makedonien und der äußerste Süden Serbiens, wurden der Bulgarischen Kirche angeschlossen. Das Gebiet von Kosovo und Metohija „deckte“ die Albanische Orthodoxe Kirche „ab“. Aus dem Gebiet, das vom Unabhängigen Staat Kroatien besetzt war, wurden die Bischöfe entweder nach Serbien vertrieben oder ermordet, die Priester und das Volk erlitten ein ähnliches Schicksal. Nach dem Krieg versuchte man, den alten Zustand wiederherzustellen, dieser Prozeß ging jedoch nur schleppend voran. Man begann nach dem Krieg mit der Eröffnung von Priesterschulen; die Theologische Fakultät nahm ihre Arbeit zunächst wie früher an der Universität auf, im Jahre 1952 wurde sie aber aus der Universität entfernt. Man verspürte einen gewaltigen Mangel an Priestern, weil viele von ihnen im Krieg umgekommen waren. Lange Zeit, bis zum Jahre 1964, arbeiteten nur zwei Priesterseminare, anstelle von sechs aus der Vorkriegszeit. Seit dem Anfang der sechziger Jahre ist eine allmähliche Besserung der Lage zu verzeichnen: An Stelle des seit 1921 bestehenden Bistums für Amerika und Kanada (seit 1921) entstand inzwischen eine Reihe von Bistümern, erst im euroäischen und amerikanischen Ausland, dann auch in Australien, von wo man sogar Neuseeland und den Süden Afrikas „abdeckt“. Heute hat die Serbische Orthodoxe Kirche insgesamt 35 Bistümer, eine Theologische Fakultät, die Geistliche Akademie, ein Theologisch-katechetisches Institut sowie sechs Priesterseminare. Seit 1958 besteht das selbsternannte Erzbistum von Ohrid, das sich ohne Einverständnis der Mutterkirche von dieser abgespaltete und sich Makedonische Orthodoxe Kirche nennt. Fast alle Bistümer haben eigene Zeitungen, einige auch Zeitschriften oder Verlagshäuser. Selbst zwei Bistümer in Bosnien haben eigene Zeitschriften - das Bistum Zahum-Herzegowina gibt „Vidoslov“, das Bistum von Dabar Bosna „Dabar“ heraus - obwohl sich das Leben der Kirche in Kroatien und in dem Teil Bosniens, der in neuester Zeit Kroatien zufiel, außerordentlich schwierig gestaltet. Das höchste Organ in der Kirche ist das Heilige Bischofskonzil. Es ist die gesetzgebende Gewalt mit dem Patriarchen als dem Vorsitzenden an der Spitze. Ihr ausführendes Organ ist der Heilige bischöfliche Synod, der ebenfalls unter dem

Vorsitz des Patriarchen steht. Das Konzil tagt regelmäßig einmal, nach Bedarf auch mehrmals im Jahr, und der Synod hält seine Tagungen kontinuierlich im Laufe des ganzen Jahres ab.

Die Kirche weiß sich in der Erfüllung ihrer Mission vom orthodoxen Kirchenverständnis (Sobornost) geprägt. Dabei sind zwei Akzente zu beobachten: eine äußere und eine innere Mission, Außen- und Innenbeziehungen, ein ökumenischer und ein nationaler Aspekt. Die Orthodoxie in der serbischen Tradition, die als die Tradition des Heiligen SAVA zum Ausdruck kam, stellt kein besonders serbisches Spezifikum dar, sondern sie ist einfach nur die Orthodoxie serbischer Redaktion und serbischer Erfahrung.

Slobodan Milunović

Der Gesellschaftsbezug der Serbischen Orthodoxen Kirche¹

Das Thema, über das ich zu sprechen habe, ist der Gesellschaftsbezug meiner Kirche.

Über diese Kirche ist in den letzten Jahren sehr viel gesprochen und geschrieben, in den Medien gesendet und diskutiert worden. Es ist geschichtlich, soziologisch und inhaltlich ein weiträumiges Thema. Vieles ist in den vorangegangenen Vorträgen und Diskussionen gesagt worden, und nicht weniger wird noch heute und morgen darüber zu hören sein. Das alles empfinde ich in dankenswerter Weise als eine gute Gelegenheit zu lernen und zu verstehen, in welchem Gesellschaftsbezug die Serbische Orthodoxe Kirche, und zwar sowohl im Hinblick auf die Vielfalt des südosteuropäischen Raumes, als auch nicht zuletzt im Hinblick auf die Diaspora - auch im mitteleuropäischen Raum -, sich befindet. Allerdings stehe ich nicht in der Verantwortung der serbischen Nation als solcher, sondern in der Verantwortung des serbisch-orthodoxen Volkes. Denn es heißt in der Heiligen Schrift: „Für die, die Du mir anvertraut hast, Herr, für die bete ich.“ Wir beten zwar für alle und alles, die Verantwortung obliegt uns jedoch nicht.

Meine Aufgabe an dieser Stelle sehe ich darin, weder das Positive oder das Negative, noch das Subjektive allein, sondern das Objektive hervorzuheben. Denn nur eine objektive Diagnose kann einem Patienten letztendlich nützlich und heilsam sein.

Durch Dialog, Kennenlernen und Aufklärung, sollen wir in die Lage versetzt werden, nicht alleine die heilsamen Rezepte unseren heiligen Bücher: Thora, Bibel oder Kuran zu finden, sondern sie zur tatsächlichen Heilung unserer gleichermaßen erkrankten Gesellschaften anzuwenden. Wir sind keine Zuschauer, sondern in die Probleme verflochten. Eine bloße Bestandsaufnahme und eine Verfestigung der jeweiligen Position würde sich enttäuschend auswirken. Auch die Serbische Orthodoxe Kirche ist sich gewärtig, daß ihre primäre, auf die Gesellschaft bezogene Aufgabe in der

¹ Der Vortrag wurde eingeleitet mit Grüßen und Danksagungen an die wissenschaftliche Leitung der 36. Internationalen Hochschulwoche, Herrn Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann, an die Südosteuropa-Gesellschaft und an die Akademie für Politische Bildung. Grüße und gute Wünsche wurden auch von einem Seelsorgertreffen der serbisch-orthodoxen Pfarrer im süddeutschen Raum übermittelt, das unter Leitung des zurständigen Bischofs HH.Konstantin in Ulm stattfand. Dort wurden die Ergebnisse einer Ende September 1996 in Belgrad veranstalteten Europäischen Konferenz für Menschenrechte mit dem Schwerpunkt: „Folgen der Sezession in Jugoslawien und des bosnischen Bürgerkrieges“ behandelt.

Überwindung von Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Gewalt besteht. Das Überlegenheitsdenken führt zum Rassismus, und dieser ist bekanntlich Sünde. Der Schutz des andern ist nicht nur humanitäre Tat, sondern Gebot Gottes (Ex 19,33-34). Gottesebenbildlichkeit gilt allen Menschen (Gen 1,27), und ER hat allen Völkern Seinen Segen erteilt (Gen 12,3). Im Kreuz Jesu Christi sind verfeindete Völker auf den Weg der Versöhnung gerufen (Eph 2,14). Wertunterschiede zwischen den Menschen gibt es in der Gemeinschaft durch Christus nicht (Gal 3,28).

Um das Wesen der Serbischen Orthodoxen Kirche, die Strukturen ihrer kirchlichen Existenz, und ihre Funktion in der Gesellschaft besser zu veranschaulichen, möchte ich nachstehend einige grundlegende Bestimmungen aus der Kirchenverfassung vortragen:

§ 1: Die Serbische Orthodoxe Kirche ist einig, unteilbar und autokephal. Sie bekennt ihre Glaubenslehre und vollzieht ihren Gottesdienst öffentlich, sie verwaltet und ordnet ihre kirchlich-religiösen Angelegenheiten selbständig und hält die dogmatische und kanonische Einheit mit den übrigen Orthodoxen Kirchen aufrecht.

§ 2: Die Serbische Orthodoxe Kirche hat den Rang eines Patriarchats.

§ 13: An der Spitze der Serbischen Orthodoxen Kirche steht der serbische Patriarch als ihr höchstes Oberhaupt. Die höchste gesetzgeberische Instanz ist die Heilige Bischofssynode.

1. Die Beziehung zwischen Kirche und Staat

Es muß zugegeben werden, daß sich die Beziehungen zwischen Altar und Thron nicht nur in der Serbischen Orthodoxen Kirche, sondern im orthodoxen Orient überhaupt, anders als im Westen entwickelt haben. Die politischen, historischen und sozialen Bedingungen waren hier andere. Nicht nur eine andere Theologie, sondern auch eine andere Mentalität und andere philosophische Anschauungen sind es, die zur sogenannten Kultur des orthodoxen Ostens gehören. Die byzantinische Anschauung hinsichtlich der Beziehung zwischen Kirche und Staat, die volle durch den Mailänder Erlaß Konstantin's des Großen gewährte Freiheit, die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius dem Großen (um 380), die Vermischung der Funktionen der zivilen und der kirchlichen Würdenträger unter Justinian im 6. Jahrhundert, all das hat die Symphonie zwischen Thron und Altar zu einer Utopie werden lassen, weil es häufig wegen der Einmischung des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten ernste Spannungen und offene Konflikte gab. Viele der heiligen Väter, z.B. Basilius der Große, Ambrosius, Athanasius oder Johannes Chrysostomos, waren mit härtesten Strafen bestraft, etwa des Bischofsamtes enthoben und laisiert worden. Die Struk-

tur einer doppelten Führung des Imperiums blieb bis zum Fall Konstantinopels (1453) als System in Kraft.

2. Die Lage der Kirche im Osmanenreich

Nach der Eroberung der Balkanhalbinsel durch die Türken und nach dem Fall Konstantinopels erhielten diese historischen Ereignisse, die die Kirche mit dem Volk bis hin zur Identifikation verbanden, eine eschatologische Deutung. Die Abwendung von der Religion wurde oft als Verrat und Verlust gegenüber der nationalen Identität gesehen. Bulgare, Griechen, Serbe oder Rumäne zu sein, bedeutete in dieser Region: orthodox zu sein, und die Nation identifizierte sich mit der Religion.

Unter der Herrschaft der Osmanen ergab sich für die Christen eine besondere Lage. Die einzige Institution, die sie gegenüber dem Herrscher vertreten konnte, war die Kirche. Sie hat, abgesehen von einigen Ausnahmen, die geistige Funktion des byzantinischen Reiches und der aufgelösten nationalen Staaten der Balkanhalbinsel übernommen. Der Kaiser wurde durch den Zaren oder Fürsten ersetzt, und die Kirche, welche unter der Jurisdiktion des Patriarchates von Konstantinopel stand, folgte dem Vorbild der Mutterkirche, obwohl das serbische Volk im Jahre 1219 auf legalem Weg ihre Autokephalie erlangt hatte. In bestimmten historischen Momenten näherten sich die kirchlichen Interessen denen des Nationalstaates vollständig an. Dieses Verhältnis blieb bis Ende der dreißiger Jahre erhalten, d.h. auch im Königreich der Kroaten, Serben und Slowenen, jedoch in einem sehr unauffälligen Ausmaß.

Durch diese enge Verbindung zwischen Nation und Kirche nahm das Christentum bei den Völkern Südosteuropas einen betont nationalen Charakter an. Christsein bedeutete hier: des Evangelium gemäß der Frömmigkeit und den Ausdrucksformen des eigenen Volkes zu erleben, d.h. die Liturgie, den Kalender und die Bräuche der Nation zu bewahren.

Auf das Kapitel des Zweiten Weltkrieges und das einzig und allein der Gnade Gottes zu verdankende Überleben der Serbischen Kirche möchte ich hier aus Unkompetenz, ich bin kein Historiker, aber auch aus Rücksicht auf alsbaldige Feststellung des Status quo und eines Neuanfangs unter den Völkern Südosteuropas, nicht eingehen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg und der Einführung der 40 Jahre andauernden kommunistischen Diktatur war das Verhältnis von Staat und Kirche nicht nur ständig überschattet, sondern auch durch ein neues Gesetz reglementiert. Die Glaubensfreiheit wurde zwar durch das Grundgesetz garantiert und die Beziehung von Staat und Kirche in einem Kultgesetz geordnet, doch achtete der totalitäre Staat das Gesetz faktisch nicht. Die Kirche wurde zu einer „Organisation von gemeinschaftlichem Nutzen“ degradiert und

an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Die gesellschaftspolitische Tätigkeit der Serbischen Kirche und ihre Freiheit wurden streng kontrolliert, ihre Güter verstaatlicht. Im verzweifelten Kampf, eine gewisse Glaubensfreiheit zu erhalten, bekundete die Kirche dem Staat manchmal überzogene Loyalität. Trotzdem wurde der Kirche die Pressefreiheit entzogen, eine drastische Zensur eingeführt. Die Verbreitung kirchlicher Literatur, sogar der Bibel, wurde hart bestraft.

Der Religionsunterricht wurde aus den Schulen verbannt, die Lehranstalten, wie Theologische Hochschulen und Priesterseminare, wurden zu nicht-öffentlichen Privatschulen ohne Bedeutung herabgestuft. Die traditionsreiche Theologische Fakultät von Belgrad wurde aus dem Universitätsverband ausgeschlossen, bis heute!

Es gab harte Gefängnisstrafen und Verbannungen: Bischof NIKOLAJ VELIMIROVIĆ und Archimandrit JUSTIN POPOVIĆ, um nur einige zu erwähnen, wurden die Strafen nicht nur in Aussicht gestellt, sie mußten sie auch erleiden. Der Kirche wurde zu verstehen gegeben, daß sie nicht zur Gesellschaft gehöre, daß Erziehung Angelegenheit des Staates sei.

Soziale und karitative Tätigkeiten wurden verboten und zur alleinigen Aufgabe des Staates erklärt. Krankenhäuser, Altenheime, Schulen, Kindergärten, Waisenhäuser, die Armee, fast das ganze öffentliche Leben wurde zu gefährdeten Verbotszonen erklärt.

Eine Baugenehmigung für kirchliche Objekte, sei es für einen Neubau, sei es für den Wiederaufbau, war so selten wie kaum zu erlangen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der neue Stadtteil von Belgrad zählt circa 400 000 Einwohner. Nicht eine einzige Kirche wurde dort errichtet! Geschweige denn eine sonstige religiöse Einrichtung.

Nach der Wende der neunziger Jahre läßt sich die Tendenz zu einer gewissen Autonomie gegenüber dem Staat wahrnehmen. Die Beziehung von Staat und Kirche, und somit auch der Gesellschaftsbezug der Kirche, sind neu zu überdenken und neu zu formulieren.

3. Der Gesellschaftsbezug hinsichtlich der Versöhnung und der Ökumene

Versöhnung ist ein Wort, das hoffen läßt, Feindschaft könne überwunden, Unrecht wieder gutgemacht, verletztes Leben wieder geheilt werden. Die Versöhnungsarbeit der Serbischen Orthodoxen Kirche ist kein innerkirchlicher Selbstzweck, sondern steht unter dem Auftrag und der Verheissung Jesu, „damit die Welt glaubt“. Unser Versöhnungsauftrag als Gesellschaftsbezug hat nach 2. Kor 5,17-21 seinen Grund in der Zusage Gottes, der die Welt mit sich selbst versöhnt hat: „Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“.

Jetzt an der Versöhnung zu arbeiten ist wichtiger denn je. In den Wirren des fast fünfjährigen Krieges im ehemaligen Jugoslawien, insbesondere in Bosnien, wurden die Stimmen derer, die zum Himmel geschrien haben, immer lauter. Hierzu sind die gestellten Aufgaben der Serbischen Kirche enorm groß und wichtig: die unzähligen Wunden zu heilen, die zerstörten Gottes- und Wohnhäuser wieder aufzubauen, dem Haß durch Vergebung und Versöhnung ein Ende zu setzen, und ein friedliches Leben mit Kroaten, Muslimen und anderen zu ermöglichen. Dazu braucht man Taten der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe.

Der gottbekämpfende Atheismus hat bei den Völkern des Balkans eine viel zu große seelische und moralische Verwüstung hinterlassen. Die damals vorhandene zwischenmenschliche Ideologie war bei den meisten oberflächlich und vor allem gottlos. Die Stimme der Kirche scheint fremd, wird meistens überhört und nicht wahrgenommen. Der Gesellschaftsbezug der Kirche muß durch die Nächstenliebe allen Menschen gelten, also auch unseren Feinden. Tragen wir nicht auch dafür Verantwortung, einen Feind zu haben?

Mitte Februar 1996 fand in Belgrad ein ökumenisches Symposium über Versöhnung statt. Veranstaltet wurde es von der Theologischen Fakultät der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Zusammenarbeit mit der Konferenz Europäischer Kirchen. Teilgenommen haben etwa dreißig Kirchenvertreter aus fünfzehn Ländern Europas und Nordamerikas, darunter auch aus Bosnien, Kroatien, Slowenien und Serbien als dem Gastgeber.

In seinem Grußwort hat der serbische Patriarch PAVLE betont, daß die Religionen und Kirchen nicht einen von Menschen geschaffenen, sondern einen von Gott gestifteten, ewigen Frieden anstreben müssen. Die irdischen Interessen, so der Patriarch weiter, sind von zeitlicher Dauer, die himmlischen haben eine ewige Gültigkeit. Kein Territorium auf dieser Erde, auch nicht das eines Groß-Serbien, ist eines Menschenlebens wert. Denn: Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt besitzt und dabei seine Seele verliert, mahnt das Evangelium.

Die Serbische Orthodoxe Kirche tut für den Frieden ihr Mögliches. Sie hat sich jeder Ungerechtigkeit, unabhängig davon, von welcher Seite und in wessen Namen sie geschieht, entgegengestellt. Das gilt für die Synode der Kirche, für den Patriarchen, für viele formlose Initiativen des Klerus und des gläubigen Volkes. Hiervon möchte ich die vor Gott und vor der Menschheit nicht zu verantwortenden Missetaten, die von einzelnen Personen aus dem serbischen Volk, ganz gleich aus welchen Beweggründen, begangen wurden, bewußt ausnehmen.

Patriarch PAVLE hat die Initiative des ersten Friedentreffens mit dem kroatischen Kardinal KUHARIĆ in Sremski Karlovci, dann in Slavonski Brod, ergriffen. Es folgten weitere Aktivitäten der Kirche in Richtung Frieden. Viele von ihnen wurden jedoch nicht wahrgenommen, oder sie wurden

übersehen oder durch den Medienkrieg verschwiegen. Schuld daran sind nicht nur die verschiedenen Interessen mancher westlicher Vertreter der Medien, sondern auch die bewußt kirchenfeindliche und der Wahrheit fremde, von Verantwortlichen des serbischen Staates gelenkte Medienpolitik.

Ehrlichkeit und Offenheit sind die Stützen, die zur Aussöhnung führen. Das Verschweigen unchristlicher und unmenschlicher Taten, die auch mißbräuchlich im Namen der Serbischen Kirche und des serbischen Volkes geschehen sind, wäre ein kaum mehr zu verzeihendes Verbrechen. Die Serbische Kirche in der Diaspora, mithin auch in Deutschland einschließlich meiner Kirchengemeinde in München, hat alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel für den Frieden und die Völkerverständigung bereitgestellt. Wir haben Friedensgespräche und Gebete initiiert, wir haben eingeladen und sind Einladungen gefolgt, und dabei nicht selten die Grenze der Selbstverleugnung überschritten, indem man öffentliche Ermahnungen eindeutig und unmißverständlich gegenüber dem eigenen Volk ausgesprochen hat.

Doch auch an dieser Stelle lege ich öffentlich mein Schuldbekenntnis ab und bitte Gott und alle diejenigen, die von meinem Volk Ungerechtigkeit erfahren haben, um Vergebung. Derer gedenke ich in meinen Gebeten.

Zum Gesellschaftsbezug der Serbischen Orthodoxen Kirche gehört unter anderem auch ihr Engagement in internationalen ökumenischen Gremien und Kreisen: im Weltrat der Kirchen, in der Konferenz Europäischer Kirchen, in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen jeweils in Deutschland, in Bayern und in München. Es gehört weiter dazu das interkulturelle Zentrum „Zajedno“ in Sarajevo bzw. in München, die örtliche Ökumene und vieles andere. Auch zu der jüdischen Kultusgemeinde bestehen Kontakte.

Der Dekan der Theologischen Fakultät stellte beim Symposium im Februar in Belgrad fest, daß Aufgabe und Pflicht der akademischen Bildungsstätte der Serbischen Kirche nicht nur die Wissensvermittlung ist, sondern auch die Hilfestellung für das eigene Volk, aber auch für die Völker des ehemaligen Jugoslawien, um den Weg aus der Tragödie finden zu können. Nicht nur Bereitschaft zur Versöhnung, sondern eine tiefe Buße für alle Vergehen ist unumgänglich und dringend notwendig. Andernfalls wird das Wort „Versöhnung“ leer und inhaltslos bleiben. Die Versöhnung mit Gott und miteinander muß sichtbare Frucht tragen und Quelle neuen Lebens werden. Denn, „so jemand spricht: Ich liebe Gott (den er nicht sieht) und haßt seinen Bruder (den er vor Augen hat), der ist ein Lügner“ (1. Joh 4,19).

Nico Ikić

Der Gesellschaftsbezug des Katholizismus in Bosnien und Kroatien

Einleitung

Wenn in meinem Beitrag die Termini: Kroaten, kroatisches Volk, oder kroatische Nationalität, oder kroatische Nation ... gebraucht werden, dann meinen wir eine ca. 6 Millionen starke Menschengruppe, die sich zum Kroatementum, was immer es bedeuten mag, bekennt. Diese fast auf alle Kontinente zerstreute Gruppe lebt hauptsächlich in Kroatien, Bosnien und Hercegowina und Wojwodina (Ex-Jugoslawien). Eine große Anzahl kroatischer Gastarbeiter und Emigranten lebt sowohl in Zentral- und Westeuropa, als auch in Amerika, Argentinien, Neuseeland und Australien.

Sie alle sind durch nationales Zusammengehörigkeitsgefühl verbunden und betrachten sich unmißverständlich als ein eigenständiges kroatisches Volk. In ihrem gemeinsamen Bekenntnis zum Kroatementum sind einige differenzierende Untergruppen zu bemerken. Es gibt regional verstandene Bezeichnungen, wie z.B. Dalmatiner, Slavonier, etc. Die weit stärkste Gruppe der Kroaten ist katholisch geprägt. Diese Menschen in Kroatien und Bosnien betrachten ihr Kroatementum als fast identisch mit ihrem katholischen Glauben. Neben diesen Menschen ist auch eine kleinere Gruppe vorhanden, die dem katholischen Glauben nicht angehört. Das können Atheisten, Protestanten, Moslems oder Juden sein, die aber meistens das Kroatementum als ihre Nationalität bekennen.

Wenn wir den gesellschaftlichen Bezug der Religion in Kroatien und Bosnien behandeln, dann ist ipso facto die erste und größte kroatische Gruppe gemeint, da hier über den Katholizismus die Rede sein soll.

Die katholische Kirche Kroatiens und Bosniens bekennt sich zu ihrer Geschichte. Sie wird nicht selten sakralisiert, mit anderen Worten, als die historische Theologie verstanden. So oft wie möglich wird sie mit dem Nationalen verknüpft. In jedem Fall dient sie als die Ausgangsbasis für kirchliche und nationale Betrachtungen. Daher müssen auch wir unseren Blick in die kroatische Geschichte unter dem Aspekt der dialektischen Beziehungen von Staat und Kirche, Nation und Religion werfen. Die kroatischen Historiker deuten sehr oft ihre Geschichte als Instrumentarium oder Beweis für den kroatischen Rechtsanspruch auf ihre Gebiete. Vorerst blicken wir kurz in die Kunstgeschichte und die Volkstradition der Kroaten hinein.

1. Der Katholizismus in der kroatischen Kunst und Tradition

Die zahlreichen archäologischen Museen in Kroatien, allen voran die in Split und Zagreb, zeugen von der altkroatischen Kunst. Fast alle Kunstgegenstände dort tragen neben der katholischen auch kroatische Prägung. Sie sind mit Kreuzen und Inschriften verziert, die eindeutig einen christlichen Charakter und Zugehörigkeit zum westlichen Kulturkreis bezeugen. So z.B. der Taufbrunnen des kroatischen Fürsten VIŠESLAV (wahrscheinlich 9. Jahrhundert), oder das Giebeldreieck mit dem charakteristisch verzierten Kreuz und den zwei Tauben aus dem Jahre 888 vom Fürsten BRANIMIR (gefunden in Šopot bei Benkovac). Von der christlichen Dimension der kroatischen Kultur zeugen die zahlreichen alten Kirchen, wie z.B. die Kirche des HL. DONAT in Zadar aus dem 9. Jh., oder die Kirche des HL. Kreuzes in Nin bei Zadar mit einer altkroatischen Ornamentik aus dem 11. Jh., oder die Kapelle des HL. MARTIN, eingebaut in die Nordwand des Palais von DIOKLETIAN aus dem 9. Jh., oder die Kathedrale des HL. TRIPUN mit dem berühmten Portal aus dem Jahre 1240 in Trogir bei Split, oder die Kirchen des HL. KERŠOVANI (12. Jh.) und der HL. STOŠIJE (13. Jh.) in Zadar.

Zu den Kirchen sind auch die alten Klöster, wie z.B. das der Benediktiner auf der Insel Mljet aus dem 12. Jh. zu zählen. Die älteste wissenschaftliche Institution im kroatischen Raum ist die benediktinische Universität, Universitas Jadartina, die am 14.6.1396 gegründet wurde. Das bezeugt das Gründungsdokument des benediktinischen Ordensgenerals.¹ Zahlreiche Sarkophage sprechen die gleiche Sprache, wie z.B. der Sarkophag des Erzbischof IVAN RAVENJANIN in Split. Sie unterstreichen eindeutig die katholische Dimension.

Die kroatische Volkstradition ist unmöglich ohne diese katholischen Elemente vorstellbar. Sie sind allgemein spürbar und sichtbar im Leben des Menschen von der Wiege bis zum Grab. Sie kommen auf verschiedene Weise zum Ausdruck, z.B. bei der Hochzeit, bei der Ernte, bei Freude und Trauer. Von dieser lebendigen Glaubenstradition zeugt auch eine besondere Kreuzverehrung und eine traditionelle, aber innige Marienverehrung, von der die zahlreichen Marienkirchen und Wallfahrtsorte sprechen. Der Rosenkranz wurde neben der Krawatte (kroatischer Herkunft, ursprünglich das Merkmal der kroatischen Regimenter) zu einem Symbol der Kroaten, das gemeinsam mit dem Kreuz fast in jedem kroatischen Auto zu sehen ist.

Die kroatische Volkstradition und die kroatische Kunstgeschichte zeugen von einem dreifachen Bekenntnis des kroatischen Volkes.

¹ Vgl. Stjepan Krasić, *Generalno učilište dominikanskog reda u Zadru, Universitatis Jadartina, 1396-1996.*

Erstens - ein Bekenntnis zum Kreuz. Es bedeutet zugleich ein Bekenntnis zu Gott, seinem Sohn Jesus Christus. Diese Dimension bei den Kroaten ist ohne weiteres mit dem Bund der Israeliten mit Jahwe vergleichbar. Seit ihrer Christianisierung halten sie die Treue zu ihrem Taufbund.

Zweitens - ein Bekenntnis zu Maria, das viel stärker als bei vielen europäischen Völkern in das Bewußtsein der kroatischen katholischen Seele eingeprägt ist. Mit der Rolle Mariens und mit ihrer Gestalt konnte sich das kroatische Volk identifizieren, und wie wenige Völker nennt und erlebt das kroatische Volk Maria als seine Königin, wie ein bekanntes Kirchenlied besingt.

Drittens - das Bekenntnis zum Papst. Auch die anderen Völker Europas können gute Beziehungen zum Papsttum aufweisen, aber fast keines hat so innige und intime, so vertrauensvolle und total ergebene, so hundertprozentig treue, wie das kroatische Volk. Ob diese Thesen, vor allem die dritte, die kroatische Kirchen- und Nationalgeschichte bestätigt?

2. Mission aus dem Westen

Den Awaren folgend besiedelten die Kroaten im 6. Jh. die römische Provinz Illyricum. Zu Beginn des 7. Jhs. kamen sie auch nach dem südlichen Dalmatien. Nach der Zerstörung der römischen Stadt Salona und ihrer Kirchenmetropole (614/15) durch die Awaren war das christliche Leben in dieser Region fast gelähmt. Erst nach der Erneuerung der Kirchenstruktur 641 und dem Verlegen des Metropolitansitzes nach (Spalato) Split begann mit dem ersten neuernannten Erzbischof IVAN RAVENJANIN (Johannes von Ravenna) ein organisierter Prozeß der Christianisierung jenes dort beheimateten slawischen Stammes, dessen Angehörige Kroaten genannt wurden. Es ist allgemein bekannt, daß die Kroaten als erstes slawisches Volk christianisiert worden sind, daß sie ihr Christentum durch Missionare aus dem christlichen Westen bekamen. So waren sie von Anfang an im Mosaik des mittelalterlichen Abendlandes einbezogen.

3. Zwischen Osten und Westen

Das Schicksal bescherte den Kroaten einen Grenzraum zwischen Ost und West. So waren sie durch die Jahrhunderte den gegnerischen Einflüssen von Rom und Byzanz preisgegeben. Die Kroaten kämpften um jeden Preis für ihre abendländische Prägung. Das kam auch zum Ausdruck, als ein Teil der Kirchenprovinz von Split unter byzantinische Jurisdiktion fiel. Sie gründeten mit Hilfe Roms ihr eigenes Bistum in (Nona) Nin bei Zadar. Das

war ein richtungsweisender Ausdruck ihrer kirchlichen Zugehörigkeit und zugleich ein Bekenntnis zum Westen.

Im Laufe der folgenden Verwirrungen und Kämpfe zwischen der westlichen und östlichen Prägung bemühten sie sich, die Bindung an Rom mit allen Mitteln zu verteidigen und würdig zu bewahren. Dies bezeugen die Dokumente aus der Zeit des PHOTIUS, wie z.B. der Brief des Papstes JOHANNES VIII an den kroatischen Fürsten BRANIMIR, der kurz davor die Macht im Lande übernommen hatte. Der Brief BRANIMIRS an den Papst ist nicht erhalten. In seiner Antwort an BRANIMIR vom 7. Juni 879 bedankte sich Papst JOHANNES für die erwiesene Treue des neugewählten kroatischen Fürsten dem Petrusthron gegenüber. Aus dem Brief des Papstes geht klar hervor, daß BRANIMIR sein ganzes Land unter römische Jurisdiktion gestellt hatte. Deswegen betete der Papst für BRANIMIR und sein Land bei einer hl. Messe am Petrusgrab und sandte ihm Segenswünsche,² so der Brief des Papstes.

Als der römische Erzbischof von Split im Jahre 923 wieder unter römische Jurisdiktion kam, brach zwischen ihm und dem inzwischen stark gewordenen kroatischen Bischof GRGUR NINSKI ein heftiger Streit um den Status des Primats in Kroatien aus. Die Lage wurde erst durch zwei regionale Kirchenkonzilien 925 und 928 in Split beruhigt, bei denen auch der kroatische König mitarbeitete. Rom zu Liebe anerkannte GRGUR NINSKI den geschichtlichen Vorrang des Erzbischofs von Split.

4. Die religiöse und politische Institutionalisierung

In der zweiten Hälfte des 9. Jhs. bauten sie ihre staatlichen und neben den von den Römern übernommenen auch ihre kirchlichen Institutionen auf. In beiden Angelegenheiten lehnten sie sich an den Westen an. Durch die beiden Institutionalisierungen gliederten sie sich in die abendländische Tradition ein, für welche die lateinische Sprache ein wichtiges Merkmal wurde. Zum Teil behielten die Kroaten die kirchenslawische Sprache als ihre Liturgiesprache bis ins 20. Jahrhundert.

Im staatlichen Sinn war Kroatien zunächst ein eigenes Königreich. Die päpstliche Hilfe war auch da spürbar. König TOMISLAV trug schon während der Konzilien in Split 925/928 den Titel „Dux Croatorum“, den er von Papst JOHANNES X. erhielt. König ZVONIMIR erlebte im Jahre 1075 durch die päpstlichen Legaten von GREGOR VII. seine Krönung, ein Vierteljahrhundert vor dem ungarischen König STEPHAN.³

² Vgl. Petar Požar, *Hrvatske pravice*, Split/ Zagreb 1990, S.23-24.

³ Vgl. Petar Požar, *Hrvatske pravice*, S.28.32.

Die alte königliche Tradition und ihre gut organisierte Kirchenstruktur entfaltete bei den Kroaten von Anfang an das Bewußtsein, ein eigenständiges Volk zu sein. Dies ging auch dann nicht verloren, als das Königreich Kroatien eine Personalunion mit den Ungarn einging. Auf der Basis ihrer westlichen Kirchenzugehörigkeit war es für sie kein Problem, in die größere christliche Völkerfamilie der Habsburgermonarchie eingebunden zu werden. Die gemeinsame kirchliche und kulturelle Basis vermittelte ihnen im Rahmen der westlichen Staatengemeinschaft ein Heimatgefühl.

5. Bogomilen - die bosnischen Christen

Das eigenartig abgeschlossene Bergland Bosnien und Hercegowina entwickelte sich im Laufe der Zeit zu einem Schnittpunkt der verschiedenen Kulturen und Religionen. Umgeben von der westlich katholischen und der östlich orthodoxen Umwelt entstand im mittelalterlichen Bosnien eine religiös- soziale Bewegung, die in der Geschichte unter dem Namen „Bogomilen“ bekannt wurde, und deren Angehörige wegen ihrer Eigenart auch „bosnische Christen“ genannt werden. Die häufigste Erklärung für die Herkunft dieser Religionsgemeinschaft besagt, daß sie mit den Paulikianern aus Kleinasien in Berührung gebracht werden, die im 10. Jahrhundert wegen ihrer dualistischen Glaubenslehre vor den Byzantinern nach Bulgarien fliehen mußten. Dort sollen sie „Bogomilen“ (die Gottesfreunde) genannt worden sein. Als die Bulgaren ihre Selbständigkeit verloren, mußten die Bogomilen wegen ihres Dualismus erneut in benachbarte Länder fliehen. So kamen sie auch nach Bosnien.

In ihrer Lebensweise entsagten sie den Gütern und dem Reichtum der Welt. Sie aßen keine Speisen tierischen Ursprungs, verurteilten den Krieg und schworen niemals. Ihr Gottesdienst war sehr einfach strukturiert. Ihre Kirchen waren ohne Turm und Glocken, Bilder und Figuren. In ihrer gnostisch dualistischen Lehre kannten sie eine gewisse hierarchische Struktur: wie z.B. den „Großvater“ als den Gemeindeältesten und die „Alten“ als den Gemeinderat. Es gab bei ihnen verschiedene religiöse Gruppierungen. So wurden die „Vollendeten“ als die höchste Stufe ihrer Gläubigkeit verstanden. Sie versuchten ihren eigenen religiösen Weg, unabhängig von Rom und Byzanz, zu gehen.

Es gibt mehrere Thesen, die für sich einen wissenschaftlichen Anspruch erheben und behaupten, daß die Bogomilen zum großen Teil den Islam annahmen.⁴ Außer ihren Grabsteinen (stećci) blieb im heutigen Bosnien

⁴ Vgl. Rudolf Martins, Gedanken zum bosnisch-herzegowinischen Mittelalter, Artina Verlag, Ried 1984, S.9-17.

nichts übrig von den Bogomilen. Mit dem Vordringen der Osmanen in Bosnien (1463) kam in diesem Gebiet eine dritte Weltreligion dazu, nämlich der Islam. Die geographische Lage dieses Gebietes, die politische Ohnmacht gegenüber einer starken osmanischen Weltmacht, die konfessionell strukturierte herrschende Staatsideologie des osmanischen Reiches, die im Prozeß des religiösen Auseinandergehens befindlichen christlichen Traditionen, sie alle trugen dazu bei, daß der Islam in Bosnien zur stärksten Religionsgemeinschaft wurde.

6. Am Grenzwall des Abendlandes

Während der türkischen Expansion kämpften die Kroaten stellvertretend für alle Katholiken mit Leib und Seele für die abendländische Tradition und bekamen von Papst LEO X. den Ehrentitel „Antimurale christianitatis“. Aus der Zeit des jahrhundertelangen Kampfes gegen die Türken stammt auch ein bekanntes kurzgefaßtes Motto: „Für das ehrwürdige Kreuz und die goldene Freiheit“ (za krst časni i slobodu zlatnu). Geleitet durch dieses Motto kämpften die Kroaten mit ihren Repräsentanten an der Spitze, wie z.B. ZRINSKI und FRANKOPAN,⁵ für ihr eigenes Schicksal, ihr Volkswesen und ihre Freiheit. In diesem Slogan war eigentlich der Wunsch und der Wille der Kroaten nach dem Überleben zusammengefaßt und mit dem Westen verbunden.

Jahrhunderte lang bildeten sie eine Art Pufferzone zwischen dem Christentum und dem Islam. Gerade diese Periode ihrer Geschichte am Grenzwall des Abendlandes zum Orient und dem Islam intensivierte bei den Kroaten den Willen, hundertprozentig und voll zum Westen zu gehören, sich seiner Kultur zuzuzählen und der römischen Kirche anzugehören. Das war enorm wichtig für ihre weitere kirchliche und nationale Formung. Ihre bewußt katholische Prägung wird später zu einem wichtigen konstitutiven Element ihrer ethnisch-nationalen Identität werden, wohl bemerkt bei den gläubigen Kroaten.

⁵Nach den großen militärischen Erfolgen im Kampf gegen die Türken waren sie unzufrieden mit der Politik der Habsburger. Gemeinsam mit einigen ungarischen und steierischen Adligen bereiteten sie einen Aufstand gegen Kaiser LEOPOLD I. vor. Die Verschwörung wurde entdeckt. Daraufhin wurden ZRINSKI und FRANKOPAN in der Wiener Neustadt am 30.04.1671 hingerichtet.

7. Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen

In Südosteuropa sind Volkstum und Religionsangehörigkeit seit ältester Zeit in ganz besonderer Weise miteinander verknüpft. Es kommt oft zu einer Identifikation. Die nationalen Begriffe, wie z.B. „Kroaten“ oder „Serben“, werden mit religiösen Bezeichnungen wie „Katholiken“ oder „Orthodoxe“ einfach gleichgestellt. So ist dann ein Kroat e ipso facto ein Katholik, und ein Serbe ist selbstverständlich ein Orthodoxer, auch wenn sie vielleicht überhaupt nicht getauft worden sind. Warum ist es in Kroatien, Serbien und Bosnien zu dieser Identifikation gekommen?

Zum ersten: Zur Gleichstellung der nationalen und religiösen Namen kam es in dieser Gegend zu einer Zeit, als es überhaupt keinen ausgeformten Begriff „Nation“ gab. Im Osmanischen Reich waren religiöse Bezeichnungen üblich für die Millet- Gemeinschaften, die den Christen, sprich ethnischen Volksgruppen, ihre Rechte sichern sollten. Insofern fundierten die osmanischen Herrschaftstrukturen diese Identifikation, die dann so stark wurde, daß sie später alle Evolutionsprozesse und alle möglichen Begriffsformungen von „Nation“ überstehen konnte.

Zum zweiten: Im Grenzgebiet der verschiedenen Kulturen und religiösen Prägungen, die sich im Laufe der Zeit weit auseinander gelebt hatten, ist diese Identifikation der deutlichste Ausdruck der jeweiligen nationalen Identität geworden. So ist es bei der stark katholisch geprägten Gruppe der Kroaten auch nach der Formung des Begriffes „Nation“ im Laufe des 19. Jhs. bis zum heutigen Tag geblieben. Auf die Frage: „Welcher Nationalität gehörst du an?“ antwortet meine Mutter heute noch in ihrer Heimatstadt Brčko: „Ich bin eine Katholikin.“ Damit war der staatliche Beamte immer zufrieden, weil er wußte, was diese Antwort bedeutet. Aber als meine Mutter in Wien von einer Beamtin die gleiche Frage zu hören bekam, antwortete sie: „Ich bin eine Kroatin.“ Mit der Antwort von oben wäre die Wiener Beamtin unzufrieden gewesen, und hätte damit nichts anfangen können, da es in Wien zahlreiche Nationalitäten gibt, die dem katholischen Glauben angehören. In Kroatien und Bosnien ist der katholische Glaube normalerweise den Kroaten eigen, auch wenn es nichtkatholischen Kroaten gibt. Deshalb ist für meine Mutter der katholische Glaube zugleich stärkster Ausdruck ihrer nationalen Identität. Allerdings gilt das nur für die genannten Gebiete. In Bosnien ist ihr Katholizismus zugleich ihr Signum. Er ist für sie ein öffentliches Bekenntnis zu Gott, zum katholischen Glauben und zum eigenem Volk, ohne dies mit Hochmut, Intoleranz, Diskriminierung oder Unkenntnis verbinden zu wollen.

Solch ein Bekenntnis zugleich zu Gott, dem katholischen Glauben und zur eigenen Nation gibt es nicht nur bei Einzelpersonen, vielmehr ist es ein Charakteristikum der Bevölkerung in dieser Region, egal zu welcher Religionsgemeinschaft sie gehören. Das gilt selbstverständlich auch für die

Kroaten. Darin ist etwas von einem katholischen Bewußtsein zu spüren, das schon dem großen Dichter DANTE ALIGHIERI bekannt war, der einen frommen und bewußt katholischen kroatischen Wallfahrer in seiner Vision des Paradieses darstellte. Darin ist eine tiefe katholische Überzeugung zu spüren, die die Nationalität des kroatischen Menschen prägte und formte. Darin ist ein Bekenntnis zur Bibel und zum Evangelium zu sehen, das für das kroatische Volk eine Quelle der Lebensinspiration, der Stärke und des Trostes ist. Durch dieses Bekenntnis wird das Evangelium stellvertretend für die ganze Bibel als ein Buch der lebensweisenden Weisheit und Gott selbst als die wahre Quelle der göttlichen Weisheit und Wahrheit verehrt. Diese innige Glaubensüberzeugung war durch die Jahrhunderte bei den Kroaten mit der katholischen Form des Christentums bewußt und stolz verbunden. Daher hatte diese Verbundenheit des katholischen Glaubens mit dem konkreten Leben eine historische Dimension. Die katholische Glaubensform konnte man in der Volkstradition überall ablesen. So prägte der katholische Glaube alle Lebensbereiche des kroatischen Volkes. Das kulturelle Moment war in der Geschichte des kroatischen Volkes mit dem religiösen in einem Ganzen verbunden und vermischt. So ist das kroatische Volkstum mit dem Katholizismus als dem religiösen Moment bei der größten Gruppe der Kroaten verknüpft. In dieser Verbundenheit waren die katholischen Kroaten gegen jeden äußeren Einfluß stark und monolith, egal von welcher Seite er kommen mochte: von der Orthodoxie, vom Islam oder vom Protestantismus. In dieser Einheit des Religiösen mit dem Nationalen muß man die Begründung suchen, warum das orientalisch-islamische oder das protestantische Gedankengut nur auf der Ebene eines bescheidenen Versuches geblieben ist. Der Islam und die Reformation wurden als solche von den Kroaten als etwas Fremdes aufgefaßt und daher hatten sie in Kroatien keine Chance. Alles, was von außen kam, Rom und zum Teil der Westen ausgenommen, wurde blockiert. Der Eifer und die Ergebenheit der Kroaten im Hinblick auf den katholischen Glauben machte sie aber nicht zu Fanatikern oder Inquisitoren. Sie verstanden ihre Glaubensposition erfolgreich zu verteidigen, ohne dabei extremistische Positionen zu vertreten. Das ist allgemein nachweisbar, auch wenn da und dort sicher Gegenbeispiele eruiert werden können.

Die Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen, ja sogar die Dominanz des Religiösen über das Nationale, konnte sich überwiegend bis zur Aufklärungszeit in Kroatien erhalten.

8. Der Katholizismus in der Zeit des Liberalismus

Viel mehr als Islam, Orthodoxie oder Protestantismus hinterließ der Liberalismus des 19. Jahrhunderts seine Spuren in der kroatischen Gesellschaft.

Unter Berücksichtigung der Umstände drang er von verschiedenen Seiten ein. Allgemein entwickelte sich der Liberalismus in mehreren ideologischen Richtungen. Hier seien einige Thesen erwähnt, die zu einem besseren Verständnis des Zeitgeistes beitragen sollen.

Im Bereich der Wirtschaft zeigte sich der Liberalismus durch das Verlangen nach freier Marktwirtschaft, nach Abschaffung der ständisch-feudalen Strukturen und der traditionellen Grundbesitzverhältnisse und nach einer modernisierten bürgerlichen Gesellschaft. Es kam allmählich zum Zeitalter des liberalen Kapitalismus.

Im politischen Sinn kam er besonders nach der Französischen Revolution durch die Forderung der Menschen- und Zivilrechte zum Ausdruck. Das war praktisch der Beginn eines Prozesses, in dem sich das Bürgertum vom Feudalismus endgültig befreien wollte.

Im Geist der Aufklärung vertrat man allgemein die Meinung, daß durch ein Wachstum an Aufklärung und Kultur die Menschen zufriedener und glücklicher werden.

In der Wissenschaft dominierte der Positivismus, der die Offenbarung als ein Märchen abzustempeln versuchte. Der Darwinismus griff das kirchliche Verständnis der Erschaffung der Welt an. In der Literatur und Kunst herrschten Realismus und Naturalismus, die in einem gewissen Sinn christlich-moralischen Prinzipien widersprachen.⁶

Die Kirche wurde vor dem Einfluß des Liberalismus nicht verschont. Im religiösen Sinn zeigte er sich in einer Palette von extrem radikaler bis zu gemäßigter Form. Die Spitzenparolen lauteten: Der Glaube sei eine Privatsache; es wurde eine Trennung von Staat und Kirche gefordert. Im Kulturkampf versuchte der Liberalismus, getragen von politischem Gedankengut aus Preußen, die Kirche in Abhängigkeit und unter seine Kontrolle zu bringen. Die Prinzipien der Moral wurden nach dem Standpunkt der Zielsetzung und der Vernünftigkeit einerseits und nach der Bürgerehre andererseits, nicht aber gemäß dem Standpunkt des offenbarten Glaubens aufgestellt.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts kam es in Kroatien zu einem Sturm liberaler Ideen. Gleichsam an der Peripherie Europas waren Modernisierungsprozesse aus vielen Gründen nur schleppend zu registrieren. Trotzdem spürte man überall in Kroatien eine Sehnsucht, den Anschluß an die hochzivilisierten europäischen Nationen nicht zu verlieren. Als eine der Grundvoraussetzungen für diesen Wunsch verstanden die Kroaten die

⁶ Vgl. Mataušić Mirko, Odnos katoličke Crkve prema novijim idejnim srujanjima u hrvatskim zemljama 1848 - 1900 (Das Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber den neueren ideologischen Strömungen in den kroatischen Ländern 1848-1900), in: BS, 55 (1985), S.196-216.

Entstehung ihres Nationalstaates und die Integration der gesamten kroatischen Nation innerhalb ihrer Regionen. Es ging darum, daß die Lokalismen und Regionalismen innerhalb der kroatischen Gesellschaft dieser Zeit überwunden werden sollten. Eine kroatische „Nation“ sollte einerseits durch politische und kulturelle Homogenisierung, andererseits durch wirtschaftliches Wachstum unterstützt werden. Das alles sollte das neue Nationalbewußtsein bei den Kroaten festigen. Die Liberalen forderten Reformen und eine Modernisierung der Gesellschaft, des Staates und der Kirche und leiteten auf diese Weise den kroatischen „Volksfrühling“ ein. Diese Strömungen fanden ihren stärksten Ausdruck in 30 sogenannten Volksforderungen, die der illyrische Vertreter LJUDEVIT GAJ (1809-1872) formulierte und die am 25.3.1848 eine Versammlung in Zagreb proklamierte. In Anwesenheit von ca. 200 Priestern forderte man offen die Aufhebung des Zölibats, die Einführung des Altslawischen in die lateinische Kirchenliturgie, das Verbot der lebensunfähigen und dem Staat unnützen kirchlichen Ordensgemeinschaften sowie die Vertreibung der Kirche aus den Schulen und aus dem öffentlichen Leben.⁷ Es wurde auch eine Art der Demokratisierung der Kirche verlangt. Die Priester hätten vom Volk des Zagreber Bistums, und die Bischöfe vom niedrigeren Klerus gewählt werden sollen. So kam es zu einem klerikalen Liberalismus in Kroatien. Diese Tendenz bestätigt die Tatsache, daß bei den Wahlen 1871 in einem Drittel von insgesamt 61 Wahlkreisen Priester als Kandidaten der Volkspartei aufgestellt waren. In zwei Wahlkreisen gab es orthodoxe Priester als Kandidaten.⁸

Dem Liberalismus in all seinen Formen und Erscheinungen stand das Priestertum weder in der ganzen Monarchie noch auch in Kroatien geent gegenüber. So gelang es dem Liberalismus, den katholischen Klerus einerseits und die katholischen Gläubigen in Kroatien andererseits zu spalten. Manche kirchlichen Kreise lehnten ihn in jeder Form und kompromißlos ab, andere versuchten, ihm etwas Positives zu entnehmen. Ganz interessant ist dabei, daß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts meist die jüngeren Priester einen entschiedenen und entschlossenen Kampf gegen den Liberalismus forderten. Auf der anderen Seite standen die älteren Kirchenherren, die diese Strömungen nicht „a priori“ kompromißlos ablehnten. Die liberalen Kreise forderten unter anderem die kirchliche Annäherung zum Osten, die Versöhnung zwischen Glauben und Wissenschaft. Diesen gegenüber sahen die konservativ „kompromißlosen“ Katholiken Kroatiens in jeder neuen Bewegung, insbesondere im Aufkommen sozialistischer und später kommunistischer Ideen den Atheismus in der Religion, den demokratischen

⁷ Vgl. Horvat Rudolf, Ljudevit Gaj, S.254f.262. Vgl. auch V. Bogdanov, Hrvatska ljevica u godini revolucije 1848/49, (Die kroatische Linke im Revolutionsjahr), S.303-323.

⁸ Vgl. das Blatt „Naša Sloga“ (Unsere Eintracht), Nr.2 (1871) 9/37.

Republikanismus im Staat, den Kollektivismus in der Wirtschaft, den Materialismus in der Metaphysik, die staatliche Erziehung in der Pädagogik, einen unbeschränkten Optimismus in der Ethik und das Problem von Familien- und Ehescheidungen.⁹ Der Geist des übertriebenen Liberalismus wollte den Staat ohne Gott, die Ehe ohne Sakrament, die Schule ohne Religion, die Gesellschaft ohne Glauben und den Glauben ohne Freiheit.¹⁰

Noch ein allgemeines Kennzeichen des 19. Jhs. muß hier erwähnt werden. Das war ein wachsendes Nationalgefühl, das sich vor allem in der Monarchie, aber ganz besonders in Kroatien und bei den Südslawen zeigte. Die große explosive politische Gefährlichkeit der ungelösten nationalen Fragen und eine brisante Entwicklung nationaler Begeisterung für das Lokale brachte eine stark zentralistische Verwaltung in der Monarchie an die Spitze. In Kroatien speziell hatte man in diesem Zeitraum nicht eine soziale, sondern eher eine nationale Frage in den Vordergrund gestellt. Um nationale Elemente zu bewahren, mußten sie sowohl gegen die übertriebene Germanisierung als auch Magyarisierung kämpfen.

Der Liberalismus in Kroatien war so breit angelegt, daß sich die Katholiken nicht gezielt verteidigen konnten. Er erschütterte den katholischen Glauben in seiner traditionellen Form und brachte der Kirche allgemein gesehen großen Schaden. Auf der anderen Seite ermöglichte gerade der Liberalismus den Kroaten die volle Entwicklung ihres nationalen Bewußtseins. Und dies ohne die Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen. Die bewußt katholische Prägung wurde nicht mehr als die einzige wichtige Dimension des Kroatentums akzeptiert. Ohne weiteres konnte sich ein Agnostiker, oder ein Atheist, oder ein Protestant als Kroatie fühlen, aufgrund seines Bekenntnisses zur kroatischen Kultur und zum kroatischen Volk. Von dieser Zeit an verstand man in Kroatien die Kultur als Basis für das Nationale. Mit diesem Verständnis versuchte man die größten kroatischen kulturellen und wissenschaftlichen Institutionen, wie die moderne Universität, Akademie für Kunst und Wissenschaft, Theater und Galerien ins Leben zu rufen. Man suchte in der Geschichte nach dem spezifischen kroatischen Kulturtypus oder Ethos. In der Begeisterung für das Nationale wurde etwas vom Religiösen eingebüßt. Die nationale und soziale Frage verdrängte für gewisse Zeit das Religiöse von der Volksbühne in Kroatien. Es war entscheidend, daß sich der Liberalismus in Kroatien so verbreiten

⁹ Vgl. „Katholička Dalmacija“, 28/1897 Nr.62 vom 12. August.

¹⁰ Über die Freiheit allgemein und die verschiedenen Formen des Liberalismus schrieb Bischof Strossmayer in einem Rundschreiben, vgl.: „Glasnik“ 4, (1889), S.25-74, insbesondere: S.56-68. Dabei stützte er sich auf die Enzyklika „Libertas praestantissimum“ von Leo XIII vom 20. Juni 1888. Über den übertriebenen liberalen Geist, speziell der Freimaurer, schrieb Strossmayer schon in seinem Fastenrundschreiben 1885. Vgl.: „Glasnik“ 3, (1885), S.17-60; die oben angeführte Stelle vgl.: S.25.

konnte. Der Katholizismus war gewissermaßen gezwungen, neue Lebensformen zu suchen um zu überleben. Er hatte eindeutig keine Chance mehr allein das Nationale bei dem Kroatentum zu prägen, wie das der Fall bis zum Liberalismus gewesen war. Man entdeckte auf einmal neben der bewiesenen Liebe zu Westen auch das Interesse zum Osten. Letzten Endes kann man feststellen, daß der Katholizismus des kroatischen Volkes durch den Liberalismus stark litt, aber nicht starb, sondern aus der Krise gestärkt trat, wie ein Phönix. Bald kam es wieder zu einem gesunden, dialektischen Verhältnis zwischen dem Glauben und der kroatischen Gesellschaft. Das klare Ergebnis dieser Epoche war die Trennung der nationalen von der religiösen Ebene. Leider ist dies heute noch nicht allen klar, so daß aus der naheliegenden Verbundenheit des Religiösen mit dem Nationalen eine leichtsinnige Identifikation und daraus eine gefährliche Manipulation möglich ist.

9. Der Katholizismus in der kommunistischen Ära

Auch die kommunistische Ära konnte den katholischen Glauben des kroatischen Menschen nicht verdrängen. Alle Glaubensgemeinschaften Ex-Jugoslawiens, so auch die Katholiken in Kroatien und Bosnien, waren gezwungen, in einem gewissen Sinn eine Form von Katakombenleben zu suchen. Das war die schmerzliche Realität trotz Artikel 25 der jugoslawischen Verfassung aus dem Jahre 1946, oder Artikel 258 der kroatischen Verfassung aus dem Jahre 1974. Die Brisanz des Problems für die Gläubigen Ex-Jugoslawiens bestand darin, daß die Religionsfreiheit zwar nach außen hin, für die Augen der Weltöffentlichkeit, gesichert schien, daß aber die gleichen Gesetze innerhalb des Landes auf eine geheime, versteckte Weise auf Schritt und Tritt und in jeder Hinsicht hintergangen wurden. Trotzdem konnte man die Lage der Religionsgemeinschaften in Ex-Jugoslawien mit der in den ehemaligen Ostblockstaaten nicht vergleichen. Sie war für uns aber viel schmerzlicher als sich die Westeuropäer dachten. Was der Liberalismus in Kroatien gefordert hatte, die Trennung von Staat und Kirche, Nation und Religion, versuchte das kommunistische System in Ex-Jugoslawien mit den Methoden offener oder verborgener Repressalien und starkem Druck durchzusetzen.

Wegen der Repressalien der Ustascha während des NDH-Staates (Unabhängiger Staat Kroatien) wurde das ganze kroatische Volk als usta-schoides, genozides, faschistisches, immer gefährliches Volk abgestempelt. Insbesondere wurde die katholische Kirche, das Herz des kroatischen Volkes, an den Rand gedrängt. Ihr Repräsentant KARDINAL STEPINAC wurde in Form eines gestellten Schauprozesses, aufgrund gefälschter Gerichtbeweise, auf 16 Jahre Gefängnisstrafe am 11. Oktober 1946 verur-

teilt. Offensichtlich liegt der wahre Grund darin, daß er die katholische Kirche Kroatiens nicht von Rom lossagen wollte.

Die Folgen des Kommunismus sind unsagbar groß. Diesem System gelang es, den katholischen Einfluß auf das öffentliche und kulturelle Leben der kroatischen Gesellschaft weitgehend zu bremsen, wenn auch nicht ganz zu stoppen. Die Religion ist wahrhaft eine private Sache im Öffentlichkeitsbereich des gesellschaftlichen Lebens geworden. Diejenigen, die sie trotzdem praktizieren wollten, brauchten eine enorm große Portion an Mut und Kraft. Die katholische Kirche Kroatiens und Bosniens, die ihre Stütze in der universalen katholischen Weltkirche, und vor allem im Papsttum hatte, widersetzte sich entschieden dem Kommunismus im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Sie war einzige echte Oppositionskraft im kommunistischen Regime, so etwa wie in Polen, auch wenn diese Parallele nicht ohne Einschränkungen gezogen werden darf. Die katholische Kirche Kroatiens war nicht die einzige respektable Religionsgemeinschaft in einem Vielvölkerstaat. So konnte das kommunistische Regime eine Glaubensgemeinschaft oft gegen die andere ausspielen, weil sie in vielen Angelegenheiten nicht die gleichen Interessen zeigten.

Der Katholizismus war trotzdem eine Kraft der Inspiration für die kroatischen Wissenschaftler und die Intelligenz, für die Kunst und die Kultur. Von der Oberfläche der Öffentlichkeit vertrieben wußte die Kirche eine besondere Nähe neben der Intelligenz zu den einfachen Menschen, sowohl den Bauern als auch teilweise den Arbeitern, zu finden, und so entstand eine leidende, aber gemeinsame Verständnisbasis. Für diese Menschen war die Kirche eine Hoffnungsträgerin in jeder Hinsicht, auf verborgene Art und Weise natürlich auch in einem nationalen Sinn. Zum großen Teil ging die nationale Identität dank dem kirchlichen Wirken nicht verloren. Das ist nicht als eine Folge eines übertriebenen nationalistischen oder chauvinistischen Engagements der Kirche zu verstehen (wenn das überhaupt unter den Kommunisten möglich war), sondern als Folge einer gesunden Liebe zur eigenen Heimat und zum eigenen Volk.

Auch die Bibel gibt zwei großartige Beispiele einer gesunden Heimatliebe. Da ist einerseits der Heiland selbst, der zu weinen begann, als er Jerusalem sah, und da ist der heilige Paulus, der im Römerbrief sagt, daß er gemein in seinem Herzen tief und unausgesetzt leidet, um seine Brüder, die Menschen seines Volkes, zu retten. Für sie würde er (Paulus) sogar die ewige Trennung von Christus auf sich nehmen (Röm 9,2-3). Daher sollte der echte Christ nach dem Beispiel des Heilands und des Völkerapostels Paulus aufrichtig seine Heimat und sein Volk lieben und alle seine Kräfte für das Wohlergehen seines Volkes einsetzen. Der bewußte Katholik in Kroatien sollte sein Volk vor allen Pfeilen schützen, besonders vor denen, die das Herz und die Seele des Volkes verletzen können, und wenn es notwendig

ist, legt er mit Freude sein eigenes Leben auf den Altar seiner Heimat.¹¹ Viele bewiesen diese Liebe unter der kommunistischen Ära, als die Heimatliebe als eine Sünde aufgefaßt war.

Eine der großen Folgen des kommunistischen Regimes für die katholische Kirche Kroatiens und das kroatische Volk liegt in der Tatsache, daß ein guter Teil der kroatischen Intelligenz in die Diaspora vertrieben wurde. Einige mußten aus politischen (die kroatische Emigration), andere aus wirtschaftlichen Gründen (die kroatischen Gastarbeiter) in Westeuropa ihre Überlebenschance suchen. Sie wurden auch da von ihrer Kirche nicht im Stich gelassen.¹²

10. Der Katholizismus und der Krieg in Kroatien und Bosnien

Ungelöste, eingefrorene, nationale und religiöse Konfliktfragen Ex-Jugoslawiens waren neben dem Wirtschaftsfaktor die Hauptursache seines Zerfalles. Leider gingen die Völker Ex-Jugoslawiens, die nach außen hin in einer scheinbaren friedlichen Koexistenz und Toleranz nach dem kommunistischen Prinzip der Brüderlichkeit und Einheit gelebt hatten, nicht friedlich auseinander. Der ausgebrochene Krieg zeigte auf allen Seiten, daß die nationale Identität und das Bewußtsein einer bestimmten Glaubenszugehörigkeit unter dem kommunistischen Regime nicht ausgerottet waren. Diese sind mit einer verborgenen Kraft neu ausgebrochen, in etwa mit der Lawa in einem Vulkan vergleichbar. Leider hat man gleichsam die religiöse und nationale Dimension gegeneinander gerichtet und manipuliert.

Die katholische Kirche Kroatiens gemeinsam mit der im Krieg neugegründeten Bischofskonferenz Bosniens und Hercegowinas verstand aus der leidvollen Erfahrung des 2. Weltkrieges einiges zu lernen. Sie sah die große Gefährlichkeit, die in einer Kriegssituation aus der Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen abgeleitet werden kann. Deswegen versuchte sie, sich gegen diese Identifikation einerseits zu wehren und andererseits sich bewußt vom Nationalismus zu distanzieren. Dabei leugnete sie in keiner Weise ihr Bekenntnis zum Kroatentum. Jedoch ging sie in ihren zahlreichen Verlautbarungen von der getrennten Grundlage des Religiösen

¹¹ Um die Worte einer Predigt von Strossmayer zu gebrauchen. Auch wenn sie einer anderen Zeit entstammt, spiegelt sie die ähnliche Situation der Christen unter der kommunistischen Ära. Diese Predigt wurde in Wien von den Mechitaristen lateinisch und kroatisch veröffentlicht unter dem Titel: „Oratio qua clerum suum, dum regimen dioecesium suarum ritu solemni caperet, in Domino salutavit ano 1850. 29. septembris.“ Diese Predigt brachte auch Šišić, *Dokumente...*, a.a.O., S.154-163. Zitierte Stelle siehe S.162-163.

¹² Von Westeuropa bis nach Canada, Australien und Neuseeland erstrecken sich die kroatischen katholischen Missionen. Allein in Deutschland gibt es mehr als Hundert. Vgl. Vodič, *Kroatischer Taschenführer*, 1995.

und Nationalen aus. Grundsätzlich ist diese These zu belegen, auch wenn ein Mißbrauch des Religiösen für nationale Zwecke da und dort vorgekommen ist.

Die Folgen des Krieges 1991-1995 sind grausam, auch wenn die Verantwortung bei Täter und Opfer nicht mit gleichem Maßstab zu messen ist. Um die eigene nationale Identität zu bewahren, versuchte man seitens der politischen Führungen die anderen zu vernichten, zu vertreiben oder sie mindestens stillschweigend zu machen.

Die katholische Kirche Kroatiens suchte in der Zeit der blutigen Auseinandersetzung Kontakte zu den Würdenträgern der Serbischen Orthodoxen Kirche.¹³ Sie bemühte sich durch ihre Bischöfe immer um friedliche Lösungen, um Versöhnung und Vergebung.

Man versuchte auch, die Gräben des 2. Weltkrieges zuzuschütten. So schrieb am 12. November 1990 der kroatische KARDINAL KUHARIĆ an den serbischen PATRIARCHEN PAVLE: „Wir bedauern und verurteilen alle Verbrechen, welche Söhne des kroatischen Volkes an den Serben und den anderen Völkern taten, unter welcher Führung und Flagge dies auch immer geschah“.¹⁴

Versöhnende Worte in diesem Sinn hat man seitens der katholischen Kirche bereits 1963 gehört. „In diesem Land wurden während des 2. Weltkrieges viele unserer orthodoxen Brüder getötet, bloß weil sie orthodox waren. Jene, welche diese Morde begingen, waren getaufte Christen und nannten sich Katholiken. Diese Christen haben Christen getötet, weil sie keine Kroaten und Katholiken waren. Mit Schmerz gestehen wir diesen schrecklichen Irrtum jener verlorenen Menschen ein und wir bitten unsere Brüder im orthodoxen Glauben um Vergebung, so wie Christus am Kreuz alles vergab. Ebenso vergeben wir allen, die uns vielleicht haßten und uns gegenüber Unrecht taten“, so BISCHOF PICHLER von Banja Luka.¹⁵

Auch wenn KARDINAL KUHARIĆ die Entschuldigung gegenüber den unschuldigen Serben mit der gegenseitigen serbischen Entschuldigung für die an den Kroaten verübten Greuelthaten verband, auch wenn die versöhnenden Worte des BISCHOFES PICHLER bei manchen Kroaten auf Kritik gestoßen sind, fanden diese oder ähnliche Worte nicht immer das größtmögliche positive Echo. Sie sind nicht völlig ohne Bedeutung geblieben. Denn wer wird die Traurigen trösten, das Vertrauen zu einander wieder aufbauen, wer wird für eine friedliche, tolerante Lebensatmosphäre sorgen, wer wird wie Christus Liebe und Versöhnung verkünden, wenn nicht die Kirche?

¹³ Vgl. dazu das Gipfeltreffen der kirchlichen Würdenträger in Slavonski Brod vom 24. Juli 1991.

¹⁴ Vgl. Glaube in der 2. Welt, 4, (1993), S. 17.

¹⁵ Vgl. Glaube in der 2. Welt, 4, (1993), S. 16.

Die Bischöfe Bosniens und der Herzegowina, an der Spitze mit dem KARDINAL PULJIĆ, ermahnten vor der Wahl in Bosnien in ihrem gemeinsamen Brief vom 7. August 1996 die Politiker, die religiösen Gefühle für politische Ziele nicht zu mißbrauchen oder diese politisch zu instrumentalisieren. Die politische Gleichstellung des Religiösen mit dem Nationalen lehnen sie strikt ab und warnen manche politischen Kräfte innerhalb des kroatischen Volkes, nach einer Nationalkirche der Kroaten in Bosnien und Herzegowina zu streben. Sie distanzieren sich klar von jedem Nationalismus und empfehlen, nur jene Leute zu wählen, die bereit sind, jeden Menschen und alle seine Rechte zu achten: vom Recht auf Leben bis zum Recht auf ein Heim und eine Identität.¹⁶

11. Statt einer Zusammenfassung

Das kroatische Volk ist eindeutig ein christliches Volk. Ihr Christentum empfangen die Kroaten in der Form der abendländischen Tradition. Die Beziehung zum Papsttum, von Johannes VIII. über Johannes X., Hadrian IV., Leo X., Leo XIII. bis zu Johannes Paul II., stellt einfach das Schicksal des kroatischen Volkes dar. Mit dem Papsttum waren seine Erfolge und Mißerfolge, Leiden und Freuden verbunden. Diese unbeschreibliche Beziehung zum Papsttum bleibt oft unverständlich. Für die Kroaten ist sie ein eindeutiger Beweis der kulturellen und kirchlichen Zugehörigkeit zum Abendland, bereits 13 Jahrhunderte lang.

Die kath.Kirche Kroatiens hatte immer einen großen, in manchen Phasen ihrer nationalen Geschichte sogar einen dominanten Bezug auf die kroatische Gesellschaft. Bis zur Aufklärungszeit formte der katholische Glaube entscheidend das kroatische Nationalbewußtsein. Aus dieser Zeit ist leider auch nach der Formung des Begriffes „Nation“ die Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen erhalten geblieben. Sie hat da und dort zum Mißbrauch des Religiösen geführt. Die katholische Kirche versuchte sich von einem Nationalismus innerhalb des kroatischen Volkes klar zu distanzieren und sich gegen die einfache Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen zu wehren.

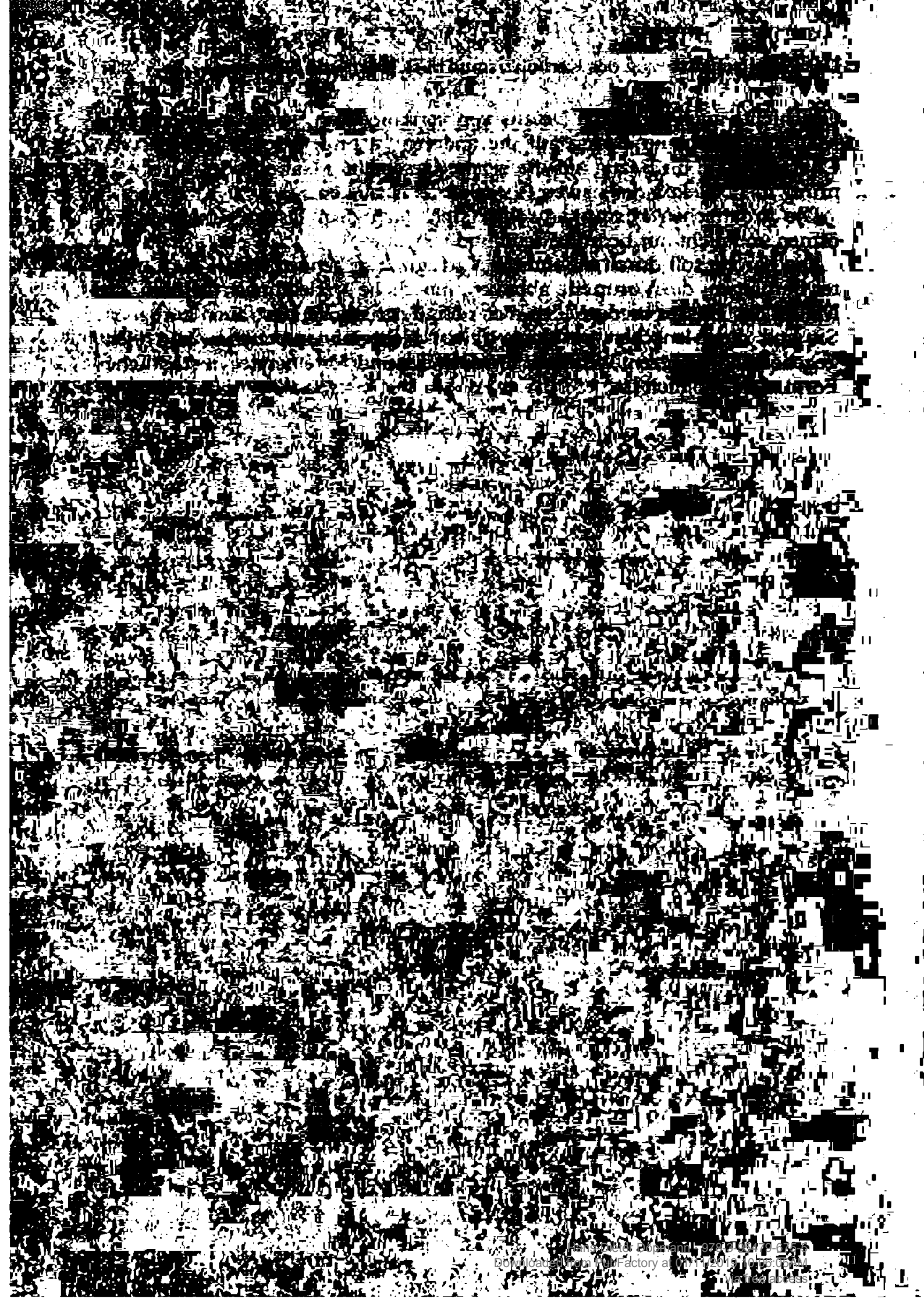
Neben einer übergroßen Aufgabe in der Gegenwart wartet auf die katholische Kirche, noch präziser auf die kroatischen Historiker und Theologen, eine wichtige Herausforderung, nämlich ihre Geschichte neu definieren zu lernen, ohne dabei auf etwas Eigenes verzichten und ohne dabei die anderen zu provozieren. Die kroatischen und vielleicht auch die anderen südosteuropäischen Historiker müssen einsehen, trotz der globalen Wertung ihrer

¹⁶ Vgl. den Brief vom 7. August 1996, veröffentlicht in: Glas Koncila 33, (1996), S.1-2.

Geschichte auch die vielen Details von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Man kann nicht im Bezug auf die anderen „a priori“ selektiv offensiven Charakter und im Bezug auf die eigene Geschichte, Nation oder Kirche „a priori“ den selektiv defensiven Charakter einschlagen.

Die kroatischen Historiker sollen sich auch dem Osten vertrauensvoll öffnen und nicht nur dem Westen blind vertrauen.

Die Kirche soll durch die ihr zur Verfügung stehenden Mittel die Gemüter beruhigen, die Vorurteile abbauen, innerliche Verletzungen mildern, die Mauer des Hasses niederreißen, das nötige christliche Vertrauen aufbauen. Sie soll die Menschen zu einem fairen Nebeneinander erziehen und nicht gegeneinander hetzen, wenn ein Füreinander und Miteinander in staatlicher Form nicht möglich ist.



Ludwig Steindorff

Von der Konfession zur Nation: Die Muslime in Bosnien-Herzegowina

1. Nation und Konfession als *imagined communities*

Die Nation ist, wie Benedict Anderson den Titel seines Buches über den Nationalismus programmatisch formuliert hat, eine *imagined community*, eine „Gemeinschaft in der Vorstellung“.¹

Für die Entstehung einer Nation können wir historische Voraussetzungen aufzeigen; für die Nationsbildung bestehen verschiedene günstige Prädispositionen. Ethnos,² älterer Staat, Glaube oder Sprache können als Entwicklungsrahmen vorgegeben sein; insofern kann man im Nachhinein den Weg zur Nationsbildung in der Geschichte vorgezeichnet sehen. Doch letztlich sind die heute bestehenden Nationen, wie die Definition von Anderson verdeutlichen will, gebaut, geschaffen, das Werk politischen Willens, das Ergebnis von Entscheidungen des 19. und 20. Jahrhunderts.³

Diese pointierte Position in der neueren Nationalismusforschung⁴ wendet sich gegen die Vorstellung, die Nation sei eine fertige Gruppe, sie sei ein geschlossener Körper, eben der Volkskörper, der in jahrhundertelanger Kontinuität auf die Erweckung seines eigenen Bewußtseins gewartet habe, bildlich gesprochen: als sei die Nation ein Domröschenschloß, in das der Prinz der nationalen Erweckung das Leben zurückkehren lasse.

Doch nicht nur die Nation ist eine *imagined community*; jede Gruppe, in der gemeinsame Vorstellungen und Werte die Gemeinsamkeit des persönlichen Kennens ersetzen, läßt sich so bezeichnen. Die Charakterisierung trifft letztlich auf alle Großgruppen und räumlich weit gestreuten Gruppen zu. Was Ausdehnung der Gruppe und Dichte der verbindenden Vorstellungen betrifft, sind Reli-

¹ Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983.

² Im folgenden sei stets streng geschieden zwischen *Ethnos* und *Nation*. Die Bezeichnung *Ethnos* bezieht sich auf in vormoderner Zeit ausgebildete Großgruppen, „Völker“. Die Ausbildung der *Nation* (im heutigen Sinne von „Volk“ statt „Stand“) hingegen ist erst Teilaspekt der gesellschaftlichen Modernisierung seit Beginn von Industrialisierung und Demokratisierung.

³ Zusammenfassend Hans Mommsen: *Nation und Nationalismus in sozialgeschichtlicher Perspektive*, in: Wolfgang Schieder, Volker Sellin (Hg.): *Sozialgeschichte in Deutschland*, Bd. II, Göttingen, 1986, S. 162-184.

⁴ Mit Bezug auf Südosteuropa ausgeführt bei Holm Sundhaussen: *Nationsbildung und Nationalismus im Donau-Balkan-Raum*, in: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 48 (1993), S. 234-258.

gionsgemeinschaften in noch viel stärkerem Maße als Nationen *imagined communities*.⁵

Die Geschichte läßt sich als ein Prozeß des Erstarkens von *imagined communities*, ihrer Erschöpfung und Ablösung durch neue „Gemeinschaften in der Vorstellung“ beschreiben. Das Individuum ist oftmals gleichzeitig Angehöriger mehrerer solcher *communities*, wobei ihm die Zugehörigkeiten unterschiedlich viel für die Schaffung seiner eigenen Identität bedeuten.

Ein bestimmter Typ von *imagined community* kann prägend und sogar nenngebend für eine Epoche werden; so sprechen wir vom Zeitalter des Nationalismus oder von dem des Konfessionalismus.

Das Thema meiner Ausführungen ist der spezielle Prozeß der Umwandlung der muslimischen Konfessionsgemeinschaft⁶ in Bosnien-Herzegovina zur muslimischen Nation, oder nach dem eigenen terminologischen Anspruch: zur bosniakischen Nation. Die alte konfessionelle Abgrenzung ist zur neuen nationalen Abgrenzung geworden, wobei sich der Umfang der Gruppe nicht verändert hat.⁷ - Daß dies keinesfalls die einzige Möglichkeit ist, zeigt demgegenüber die deutsche Nationsbildung. Sie erfolgte über die Konfessionen hinweg; Voraussetzung hierfür war, daß die konfessionelle Abgrenzung infolge der Säkularisierung - rechtlich wie auch im Sinne der Verweltlichung des Denkens - an Wichtigkeit verlor.

Auch kroatische und serbische Nationsbildung in Bosnien-Herzegovina waren durch die konfessionellen Grenzen vorgegeben. Katholische und orthodoxe Konfession leisteten bereits gegenüber der islamisch geprägten osmanischen Reichsidentität eine Abgrenzungsfunktion, während der Islam für die Muslime in Bosnien-Herzegovina bezogen auf die Reichsidentität ein integrierender Faktor war. Erst mit der Okkupation durch Österreich-Ungarn 1878 erlangte die Konfession für die Muslime eine innerhalb des Staatsverbandes tendenziell ausgrenzende Funktion.⁸

⁵ So stellt auch Anderson: *Imagined communities*, hier zitiert nach der deutschen Übersetzung Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt - New York, 1988, S. 20, die religiöse Gemeinschaft und das dynastische Reich als der Nation vorausgehende „herausragende kulturelle Systeme“ und „unhinterfragbar gegebene Bezugssysteme“ dar.

⁶ „Konfession“ impliziert hier und im folgenden über religiöses Bekenntnis und Riten hinaus stets die Gesamtheit die von der Konfession geprägten Lebensformen.

⁷ Wenn man nach analogen Prozessen der Nationsbildung durch Übergang der *imagined community* in der Konfession zur *imagined community* in der Nation fragt, ist *cum grano salis* auf die Bildung des Nationalstaates Pakistan und seiner Abgrenzung gegenüber Indien zu verweisen.

⁸ Wolfgang Höpken: *Konfession, territoriale Identität und nationales Bewußtsein: Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und zweitem Weltkrieg*, in: Eva Schmidt-Hartmann (Hg.): *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München, 1994, S.233-253, hier S. 236; Aydin Babuna: *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime*. Mit besonde-

2. Ältere Geschichte Bosniens

Um einen Überblick über die Entwicklung muslimischer Identität in Bosnien-Herzegowina zu gewinnen, ist es sinnvoll, bereits mit dem Mittelalter einzusetzen. So ist es auch möglich, zur These Stellung zu beziehen, die bosnischen Muslime könnten auf eine Gruppenidentität schon aus der Zeit vor der Islamisierung zurückblicken.

Im Vergleich zu den Nachbarregionen kam es in Bosnien erst spät zu einer intensiveren Herrschaftsbildung. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts können wir dann den kontinuierlichen politischen und wirtschaftlichen Aufschwung verfolgen; das bosnische Reich griff seit dem Ende des 14. Jahrhunderts weit auf bis dahin kroatische und serbische Territorien aus.⁹

Wir finden im mittelalterlichen Bosnien ungewöhnliche kirchliche Verhältnisse. Wegen der verkehrsfernen Lage erfolgte die Christianisierung ebenso wie die Herrschaftsbildung relativ spät. Die meisten Herrscher bekannten sich zwar zur katholischen Konfession, doch konnte sich weder katholische Konfession noch orthodoxe Konfession, die in den später gewonnenen Landesteilen im Südosten dominierte, ausschließlich durchsetzen. Neben dem noch teilweise heidnischen Litauen, der Moldau und der Walachei war Bosnien das einzige Herrschaftsgebiet in Europa, das im 13. Jahrhundert konfessionell noch nicht fest eingeordnet war.

Die Bosnische Kirche, die im 13. und 14. Jahrhundert blühte, entzog sich der Einbindung in eine religiöse Hierarchie außerhalb Bosniens. Im 15. Jahrhundert, also noch vor der Eroberung Bosniens durch die Türken 1463, war sie allerdings schon weitestgehend zurückgedrängt. Nach katholischen Quellen war die Bosnische Kirche eindeutig häretisch und in ihren Lehren mit den französischen Katharen verwandt; dadurch bestand auch mittelbar eine Verbindung zum bulgarischen Bogomilentum. Allerdings ist es, wie in der Literatur häufig geschehen, irreführend, die Anhänger der Bosnischen Kirche als Bogomilen zu bezeichnen, als gebe es eine nachweisbare direkte Verbindung zwischen beiden Bewegungen. Blickt man auf die einheimischen Quellen, finden sich zudem gar keine Spuren einer häretischen Lehre.¹⁰ Am überzeugendsten ist die vor kurzem

rer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode, Frankfurt am Main etc. (Europäische Hochschulschriften XXXI/294.), S.42-45.

⁹Zur Einführung wie für die gesamte Geschichte Bosniens bis in die Gegenwart am besten Noel Malcolm: *Geschichte Bosniens*, aus dem Englischen, Frankfurt/Main, 1996; auch die Beiträge des Sammelbandes Mark Pinson, (Hg.): *The Muslims of Bosnia- Hercegovina. Their Historic Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge, Mass., 1993, ergeben eine sehr gute Zusammenschau.- Als bibliographie raisonnée für die mittelalterliche Epoche: Gertrud Krallert (Red.): *Historische Bücherkunde Südosteuropa*, Bd. I. Mittelalter, Teil 2, München - Wien, 1980, S.1421-1454 (Bearbeiter: Gerhard Seewann).

¹⁰Einen guten Überblick zur Forschungslage gibt Jaroslav Šidak: *Crkva bosanska*, in: *Enciklopedija Jugoslavije*, 2. Aufl., Bd. 2, Zagreb 1982, S.32-35.

von NOEL MALCOLM ausgearbeitete Deutung der Bosnischen Kirche als einer archaischen Mönchskirche.¹¹

Unbestritten bleibt, daß diese Institution die feste Einbeziehung Bosniens in den Bereich einer der beiden Konfessionen verhindert hat. Insofern hat ihre Existenz die Voraussetzungen für die relativ starke Islamisierung des Landes unter osmanischer Herrschaft ab 1463 mitgeschaffen. Weder waren die Bedingungen für eine orthodoxe Hierarchie als Träger einer eigenen bosnischen Identität wie bei Serben oder Bulgaren gegeben; noch bestand ein fester Rückhalt in der katholischen Welt wie für die Kroaten. Teile der slavischen christlichen Bevölkerung Bosniens traten sukzessive zum Islam über und übernahmen islamisch geprägte Lebensformen. - So können wir die vorgegebenen spezifischen religiösen Verhältnisse im mittelalterlichen Bosnien-Herzegovina zwar als Mitursache für die Islamisierung des Landes ansehen; doch die von SREČKO M. DŽAJA vorgelegten Argumente¹² schließen Ansätze aus, denen zufolge man in der muslimischen Bevölkerung ausschließlich die Nachfahren von Anhängern der Bosnischen Kirche und des mit ihr sympathisierenden bosnischen Adels zu sehen habe.¹³

In der osmanischen Zeit treffen wir auf drei konfessionelle Identifikationen: auf Katholiken, geistlich betreut durch Franziskaner,¹⁴ auf Orthodoxe und Muslime. Die Orthodoxen stellten im 19. Jahrhundert schließlich durch Zuwanderung die Mehrheit. Gegenüber der konfessionellen Zuordnung waren die schon im Mittelalter ausgebildeten ethnischen Identifikationen als Serbe, Kroat oder Vlache¹⁵ von gänzlich untergeordneter Bedeutung.

Die dritte, jüngste Gruppe waren die Muslime, in Fremd- und Eigenbezeichnung auch *Turci* genannt. Der Name war allerdings keinesfalls im ethnischen Sinne zu verstehen, sondern stand als Metapher: Sie waren Anhänger derselben Religion wie die Türken bzw. wie die Nutzer der türkischen Sprache und genossen dadurch eine entsprechende politische und soziale Stellung; den *Turci* waren deshalb auch die *krsćani*, die „Christen“, gegenübergestellt. Folgt man

¹¹ Malcolm: Geschichte Bosniens, S.52-55.

¹² Srećko M. Džaja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804, München, 1984 (Südosteuropäische Arbeiten 80), Kapitel 2 passim, S.220; ähnlich auch Malcolm: Geschichte Bosniens, S.67-85.

¹³ Trotz aller Vorbehalte in den Formulierungen ist diese These letztlich aufrechterhalten auch bei Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln - Weimar - Wien, 1992, S.90-107.

¹⁴ Zur Rolle der Franziskaner vgl. Džaja: Konfessionalität und Nationalität, Kapitel 4 passim; Bazilije Stjepan Pandžić: Bosna Argentina. Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und der Herzegowina, Köln etc., 1995.

¹⁵ Vlachen: Im Mittelalter romanischsprachige Bevölkerungsgruppen, die zumeist als transhumante Hirten lebten. In der frühen Neuzeit in Bosnien und angrenzenden Gebieten Bedeutungswandel zur Bezeichnung von Orthodoxen. - Vgl. Petar Skok: Vlah, in: Enciklopedija Jugoslavije, Bd.8, Zagreb, 1971, S.514-515; Malcolm: Geschichte Bosniens, S.91-102.

dem Reisebericht von MATIJA MAŽURANIĆ aus dem Jahre 1842, bezeichnete man im Kroatien-Slavonien jener Zeit sogar alle Bewohner Bosniens unabhängig von ihrer Konfession als *Turci*.¹⁶

Die Bezeichnung *Bošnjak* referierte in der Regel auf bosnische Muslime, war jedoch primär eine von der Konfession unabhängige Herkunftsbezeichnung.¹⁷ - Das Wort *Bošnjak* ist ein morphologischer Turzismus, synonym zur slavischen Wortbildung *Bosanc*. Während die Ethnonyme „Kroate“ und „Serbe“ gegenüber den Horonymen „Kroatien“ und „Serbien“ primär sind, ist *Bosanc/Bošnjak* von der Landschaftsbezeichnung *Bosna*, „Bosnien“ abgeleitet. Schon hierin zeigen sich die besonderen Bedingungen der modernen Nationsbildung der Muslime-Bosniaken.

Die unscharfe und schwankende Begrifflichkeit der Eigen- und Fremdbezeichnungen noch im 19. Jahrhundert¹⁸ ist ein wichtiger Indikator für das Fehlen scharfer Abgrenzungen der Identität nach Ethnos, Sprache und Konfession.

3. Nationale Konzeptionen im 19. Jahrhundert

Das zentrale Anliegen meiner weiteren Ausführungen ist nun zu verdeutlichen, daß aus den drei konfessionellen Identifikationen keinesfalls zwangsläufig drei nationale erwachsen sollten. Im 19. Jahrhundert bestanden nebeneinander konkurrierende Konzepte der Nationalbewegungen. Im Sinne der serbischen, auch von VUK KARADŽIĆ vertretenen Position war die Gesamtbevölkerung in Bosnien-Herzegowina serbisch, jedoch auf drei Konfessionen verteilt.¹⁹ Das Serbentum erscheint bei KARADŽIĆ als ein Objektivum, das man allen sich nicht als „serbisch“ betrachtenden Sprechern des Štokavischen²⁰ zu Bewußtsein bringen müsse.²¹ Aus diesem Verständnis heraus ließen sich zugleich die

¹⁶ [Matija Mažuranić:] Pogled u Bosnu ili kratak put u onu krajinu učinjen 1839-40 po Jednom Domorodcu, Zagreb, 1842 [Nachdruck: Zagreb, 1992], S.5.

¹⁷ Henrik Birnbaum: The Ethno-linguistic Mosaic of Bosnia and Hercegovina, in: Die Welt der Slawen 32, (1987), S.1-24, hier S.13; Balić: Das unbekannte Bosnien, S.45.

¹⁸ Vgl. die bei Vjekoslav Klaić: Podatci o zemljopisu i poviesti Bosne i Hercegovine. Prvi dio, Zemljopis- Zagreb, 1878 [Nachdruck: Stuttgart, 1989], S.72-78 referierten Benennungen.

¹⁹ Im Anhang zum Artikel sind die verschiedenen Konzeptionen des Verhältnisses von Konfession und Nation in Bosnien-Herzegowina graphisch veranschaulicht.

²⁰ Štokavisch: Eines der Gliederungskriterien des Sprachraumes von Kroaten, Muslimen und Serben ist die Unterscheidung nach der Lautung des Fragepronomens „was?“: *Šo, Ća, kaj*. Neben den Serben sind auch die Muslime und ein Teil der Kroaten *Štokavci*. Aufgrund der Entscheidungen und Absprachen im 19. Jahrhundert wurde die Štokavische Standardsprache für den ganzen Sprachraum die Norm.

²¹ Ausgeführt z.B. bei Elisabeth von Erdmann-Pandžić: Die Standardisierung des Štokavischen zwischen Philologie und Ideologie, in: Helmut Schaller (Hg.): Sprache und Politik: Die Balkansprachen in Vergangenheit und Gegenwart, München, 1996 (=Südosteuropa-Jahrbuch 27), S.138-149.

politischen Ambitionen Serbiens auf die Nachbarterritorien legitimieren. Bereits im *Načertanije* des serbischen Außenministers ILIJA GARAŠANIN aus dem Jahre 1844 sind diese Ziele vorgezeichnet.²²

Analoge Positionen finden wir kroatischerseits. In seiner auch heute noch leistungswerten bosnischen Landeskunde von 1878 ging der Altvater der modernen kroatischen Historiographie, VJEKOSLAV KLAJČ, davon aus, in Bosnien lebten griechisch-östliche, römisch-katholische und mohammedanische Kroaten.²³ Im Gegensatz zu KARADŽIĆ allerdings, der neben der Selbstbezeichnung als „Serbe“ keine Alternative wünschte, erklärte Klaič die konsequente Verwendung der Bezeichnung „kroatisch“ für Bevölkerung und Sprache als seine persönliche Entscheidung: „Kroate und Serbe sind zwei Namen für dasselbe Volk“.²⁴

Unabhängig vom viel stärkeren Rigorismus der Konzeption bei KARADŽIĆ waren beide Konzepte von der Idee der Sprachnation geleitet; in Analogie konnte man auf die Mehrkonfessionalität der deutschen oder auch der ungarischen und tschechischen Nation verweisen.

Realisiert wurden andere Identitätsbildungen. Das katholische Konfessionsbewußtsein wurde durch das kroatische Nationalbewußtsein überlagert. Dieser Prozeß war allerdings in der Hercegovina viel ausgeprägter als in Mittelbosnien, wo man auch heute noch immer wieder auf die Selbstbezeichnung als „Katholik aus Bosnien“ trifft.²⁵ - Das orthodoxe Konfessionsbewußtsein wurde durch das serbische Nationalbewußtsein überformt; gefördert wurde der Übergang durch das Bestehen des serbischen Staates, dessen politisches Fernziel die Gewinnung von Bosnien-Hercegovina war.

Intellektuelle Muslime bekannten sich am Ende des 19. Jahrhundert teilweise als Kroaten oder als Serben, doch ein Eigenbewußtsein blieb erhalten. Mit einer gewissen Verzögerung gegenüber der kroatischen und der serbischen Nationalbewegung entwickelten sich auch bei den Muslimen ähnliche Formen: Die Kul-

²² Die Konzepte von Garašanin und Karadžić sind ausführlich behandelt bei: Wolf-Dietrich Behschnitt: *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914. Analyse und Typologie der nationalen Ideologie*, München, 1980, S.54-82. - Die Texte der zentralen serbischen nationalen Programme im 19. und 20. Jahrhundert sind jetzt gesammelt leicht zugänglich in: Bože Čović (Hg.): *Izvori velikosrpske agresije. Rasprave / Dokumenti / Kartografski prikazi*, Zagreb, 1991. - Die Wahl des Titels ist aus der gespannten Situation im Frühjahr 1991 leicht erklärlich; doch für die Nutzung des Bandes im historiographischen Diskurs hätte man sich einen indifferenteren Titel gewünscht.

²³ Klaič: *Bosna*, S.71-72.

²⁴ Klaič: *Bosna*, S.XII.

²⁵ Unabhängig vom Aufbau einer neuen kirchlichen Hierarchie und eines Weltklerus behielten die Franziskaner auch nach 1878 in Bosnien eine ungewöhnlich starke Stellung mit ausgeprägtem Sinn für die überkonfessionelle und übernationale Regionalidentität; vgl. Marko Karamatić: *Franjevci Bosne srebrene u vrijeme austrougarske uprave 1878-1914*, Sarajevo, 1992.

turautonomie wurde zum Ziel; es entstand ein Zeitschriftenwesen; eigene Parteien wurden gebildet.

Faktoren der Verzögerung und der geringen Intensität der Bewegung bei den Muslimen waren das Nichtbestehen einer Rückkoppelung von außerhalb Bosnien-Herzegowinas, wie sie bei Serben und Kroaten gegeben war, und das Fehlen einer volkssprachlichen Schriftkultur. Denn bis weit ins 19. Jahrhundert dominierten im Schriftgebrauch arabische und türkische Sprache, die sich beide der arabischen Schrift bedienten.²⁶

Zur Kennzeichnung der Bewegung bei den Muslimen hat WOLFGANG HÖPKEN den Begriff des Protonationalismus verwendet: Der Formenkanon von Nationalbewegungen war zwar präsent, doch die Rahmenbedingungen der allgemeinen gesellschaftlichen Modernisierung fehlten. Denn diese setzte bei den Muslimen erst sehr langsam ein. Nationalbewegungen werden nach einer Anfangsphase schichtübergreifend; diese Stufe wurde bei den Muslimen bis zum Ersten Weltkrieg nicht erreicht. Die Bewegung war beschränkt auf einen relativ kleinen Kreis aus den Gruppen der Großgrundbesitzer, der Hodžas und der Intelligenz, d. h. vor allem Lehrer und Verwaltungsbeamte.²⁷

Die Haltung der österreichisch-ungarischen Okkupationsregierung war ambivalent; konstant war nur das Ziel zu verhindern, daß es zu einer Stärkung der südslavischen Bewegung innerhalb der Monarchie käme und daß die Präzentionen Serbiens auf Bosnien-Herzegowina weiteren Rückhalt erlangten.

Der für die Verwaltung zuständige gemeinsame Finanzminister KÁLLAY verfolgte ein Konzept, bei dem er die überkonfessionelle Regionalidentität des Bosniakentums förderte. Er suchte dabei vor allem die Zusammenarbeit mit kooperationswilligen muslimischen Gruppierungen, bei denen das Interesse an einer Regionalidentität *a priori* am ausgeprägtesten war. Gerade bezogen auf die Frage der religiösen Autonomie waren die Muslime jedoch ebenso zur taktischen Zusammenarbeit mit den Serben bereit.

Das Konzept von KÁLLAY blieb gegen die konfessionell abgegrenzten Nationalbewegungen letztlich erfolglos. Ein Ausdruck der Umorientierung bestand schon darin, daß 1907 an die Stelle der konfessions- und nationsunabhängigen Sprachbezeichnung „bosnisch“ die Bezeichnung „serbokroatisch“ trat.²⁸

²⁶ Zur Stellung der Muslime 1878-1918 vgl. die entsprechenden Kapitel bei: Srećko M. Džaja: *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878-1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie*, München, 1994; Babuna: *Die nationale Entwicklung*.

²⁷ Wolfgang Höpken: *Konfession, territoriale Identität und nationales Bewußtsein: Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und zweitem Weltkrieg*, in: Eva Schmidt-Hartmann (Hg.): *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München, 1994, S.233-253, speziell S.237; Monika Glettler: *Bosnien-Herzegowina in der Habsburger-Monarchie: Selbstregulierung oder Intervention?*, in: *Ungarn-Jahrbuch 22 (1995-96)*, S.217-232.

²⁸ Babuna: *Die nationale Entwicklung*, S.215.

Die österreichisch-ungarische Zeit bedeutete für die Muslime eine tiefe Zäsur. Von der Mehrheitsbefindlichkeit innerhalb des Gesamtstaates waren sie in eine Minderheitslage gelangt. Über die noch dominant konfessionelle Identität hinaus entwickelte sich die protonationale Bewegung, und es erfolgten erste Schritte auf eine gesellschaftliche Modernisierung. Doch ein wichtiger Kontinuitätsfaktor blieb erhalten, nämlich das Konzept des Nebeneinanders dreier *communities* in Bosnien-Herzegowina, von denen eine noch dominant konfessionell, zwei schon stärker national definiert waren.

4. Die Muslime in Zwischenkriegszeit und Zweitem Weltkrieg

Mit der Gründung des Königreiches der Serben, Kroaten und Slovenen im Jahre 1918 (erst ab 1929 Jugoslawien) trat in der offiziellen Stellung der Muslime ein Wandel ein. Die Muslime waren als Entität im Staatsnamen nicht berücksichtigt. Im Konzept von der dreinamigen einen Nation hatten die Muslime bei nationaler Deklaration nur die Möglichkeit der Wahl des Namens für eine im Anspruch dieselbe Sache: Serbe oder Kroat, in den Volkszählungen vereint in der Frage nach der Sprache „serbokroatisch“. Nur bei der Frage nach der Konfession konnten sich Muslime als solche deklarieren.

Gegen die historisch begründete Regionalidentität wurde Bosnien-Herzegowina als Verwaltungseinheit aufgelöst. Zuerst wurde das Gebiet wie die anderen Regionen des neuen Staates in *oblasti*, von Funktion und Umfang französischen Departements vergleichbar, eingeteilt, 1930 dann in *banovine*, die über historische Grenzen hinwegreichten und in ihren Namen explizit nicht an historische Territorien anknüpften; in keiner *banovina* bildeten die Muslime die Mehrheit.²⁹

Analog zu national definierten Parteien der Nationen der Slovenen, Kroaten und Serben bestand die *Jugoslovenska muslimanska organizacija*, die „Jugoslawische Muslimische Organisation“; doch war sie eine eher konfessionell und kulturell definierte Partei. Durch Orientierung an der „Übernation“ des Jugoslawentums bewahrte sie die vorgegebene Identität der Muslime gegen eine Vereinnahmung durch Serben- und Kroatentum. - Der muslimische Protonationalismus der Zwischenkriegszeit wurde durch das politische Modell des Gesamtstaates mit Sicherheit in seiner Entfaltung gebremst, jedoch keineswegs vollkommen blockiert.³⁰

²⁹ Kartographisch dargestellt z.B. in: Werner Markert (Hg.): Osteuropa-Handbuch. Jugoslawien, Köln-Graz 1954, S.86-88.

³⁰ Ausführlicher u.a. bei Holm Sundhausen: Geschichte Jugoslawiens 1918-1980, Stuttgart etc., 1982, S.34-105; Malcolm: Geschichte Bosniens, S.192-201.

Der Versuch, die nationale Frage in Jugoslawien durch die Bildung der autonomen *banovina* Kroatien im Abkommen CVETKOVIĆ-MAČEK³¹ 1939 zu lösen, ignorierte die Muslime als nationale Identität. Die Grenzziehung berücksichtigte nur kroatische Mehrheitsgebiete.³² Vom historischen Territorium Bosnien-Herzegowinas wurden die westliche Herzegovina, der westliche Teil Mittelbosniens und Gebiete im Norden am südlichen Saveufer der *banovina* zugeschlagen.³³ Abgesehen von der Region Bihać im Nordwesten Bosniens lagen die muslimischen Mehrheitsgebiete außerhalb der *banovina* Kroatien und blieben in der serbischen „Interessensphäre“, d. h. *de facto* wurden die Muslime auf die serbische nationale Identität ausgerichtet.

Erneut änderte sich die nationale Vereinnahmung mit der Bildung des „Unabhängigen Staates Kroatien“ 1941. Die Muslime wurden - wie schon in der Konzeption des kroatischen Politikers und Publizisten ANTE STARČEVIĆ am Ende des 19. Jahrhunderts - im ideologischen Anspruch als Kroaten anderer Konfession angesehen.³⁴ Die Mehrheit der Muslime stand dem neuen Staat in der Anfangszeit auch loyal gegenüber.

In der weiteren Entwicklung kam es jedoch allmählich zur Entfremdung; Vertreter der Muslime suchten Anlehnung an die deutsche Besatzungsmacht gegen die Bevormundung und Schikanierung durch die kroatische *ustaša*. Bestrebungen nach einer Zusammenarbeit zwischen serbischen *četnici* und Muslimen gegen die *ustaša* blieben die Ausnahme; stattdessen richteten die *četnici* ihre Gewalt besonders gegen Muslime. Vergleichsweise langsam, dann vor allem unter dem Eindruck des Terrors der *četnici*, fanden Muslime Zugang zur Partisanenbewegung.³⁵

³¹ Abkommen benannt nach den Verhandlungspartnern Dragiša Cvetković, dem jugoslawischen Ministerpräsidenten zu dieser Zeit, und Vladko Maček, dem Führer der Kroatischen Bauernpartei.

³² Staatsrechtlich beinhaltete die Einrichtung der autonomen *banovina* Kroatien eine Zweiteilung des Staatsgebietes, geographisch eine Dreiteilung: Die Drau-*banovina* ungefähr im Raum des heutigen Sloveniens, das autonome Gebiet Kroatiens und die östliche Landeshälfte einschließlich der größeren Teile von Bosnien-Herzegovina.

³³ Die Grenzziehungen des 1993 vorgelegten Vance-Owen-Plans über eine Kantonalisierung von Bosnien-Herzegovina zeigten für die kroatischen Gebiete erstaunliche Ähnlichkeit mit den Grenzen der *banovina*. Nach Bildung der Föderation 1994 und Verschiebung der Grenzlinien gegenüber der „Serbischen Republik“ als Ergebnis der Kämpfe 1995 und der Verhandlungen in Dayton sind Gemeinsamkeiten mit den Grenzziehungen von 1939 kaum noch gegeben.

³⁴ Džaja: Bosnien-Herzegowina, S.199. - Gegenüber den Serben nahm Starčević eine ambivalente Haltung ein: Einerseits bestritt er ihnen eine eigene Nationalität und sah in ihnen Kroaten, andererseits grenzte er sie als minderwertig aus, vgl. Behschnitt: *Nationalismus*, S.182-184.

³⁵ Fikreta Jelić-Bulić: *Ustaše i Nezavisna država Hrvatska 1941-1945*, Zagreb, 1978, S. 196-202; Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime, in: Andreas Kappeler, Gerhard Simon, Georg Brunner (Hg.): *Die Muslime in*

5. Im sozialistischen Jugoslawien

Die Kommunisten standen vor derselben Aporie wie die bürgerliche Politik seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Auch sie waren von der Vorstellung geleitet, daß jeder Mensch obligatorisch einer nationalen Zuordnung bedürfe. Auch die Kommunisten waren unfähig zu akzeptieren, daß *imagined communities* verschiedener Identitätsbegründung nebeneinander bestehen können, die einen schon als Nation, die anderen noch traditionell durch Konfession und Lebensformen verbunden.

In Vorkriegs- und Kriegszeit finden wir seitens der Kommunisten sowohl Aussagen in dem Sinne, die Muslime seien nur eine Konfessionsgruppe (und damit bei der föderalen Neugliederung des Gesamtstaates nicht zu berücksichtigen) als auch Ansichten, die Muslime seien eine eigene „ethnische Gruppe“.³⁶

Die Einrichtung der Republik Bosnien-Herzegowina 1945 innerhalb des jugoslawischen Bundesstaates knüpfte an die territoriale Gliederung der Zeit vor 1918 an und beinhaltete keine Anerkennung einer muslimischen Nation. Allerdings wurde ohne Absicht die Rahmenbedingung dafür geschaffen, daß sich bei den Muslimen das Bewußtsein ausbildete, Mehrheitsnation in Bosnien-Herzegowina zu sein und das Land als die ihnen zugeordnete Republik anzusehen. - Die Republik war bei ihrer Bildung durch ihre spezifischen nationalen Verhältnisse als weder serbisch noch kroatisch „negativ“ definiert. „Positiv“ war die Bildung der Republik dadurch legitimiert, daß die Territorien aller Republiken im Gesamtstaat großteils nicht durch nationale, sondern historische Grenzen definiert waren.

Bis Ende der fünfziger Jahre wurde das Bestehen einer muslimischen Nation explizit ignoriert; Ziel war die Zuordnung des einzelnen zu Serben oder Kroaten. Es läßt sich hierfür ein ganzes Begründungsgeflecht benennen: Die muslimische Nation fügte sich in das nach Jugoslawien entlehnte Stalinsche Nationalitätenmodell nicht ein. In Erwartung des Absterbens der bestehenden Nationen war es nicht mehr angemessen, das Entstehen neuer Nationen zu fördern. Die Politik begegnete den Muslimen wegen ihrer vielfach ablehnenden und abwartenden Haltung gegenüber den Partisanen mit einem gewissen Mißtrauen. Der Anspruch der Vereinnahmung vor allem durch den serbischen Nationalismus³⁷ stand der Anerkennung einer muslimischen Nation entgegen.

der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität - Politik - Widerstand, Köln, 1989, S. 181-210, hier S.190-191; Malcolm: Geschichte Bosniens, S.217-224.

³⁶ Die Bezeichnung als „Muslime im ethnischen Sinne“ entspricht der offiziellen Terminologie im sozialistischen Jugoslawien, die nicht berücksichtigt, daß die Nationswerdung der Muslime eben nicht an eine ethnische, sondern auf eine konfessionelle Identität zurückgreift.

³⁷ Noch Slavenko Terzić: Religion und Staat bei den Moslems, in: Thomas Bremer (Hg.): Religion und Nation auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und

Wie wenig erfolgverheißend das Konzept der nationalen Zuordnung zu Kroaten oder Serben allerdings war, zeigte schon die Volkszählung von 1948: Von den Deklarationsmöglichkeiten als „muslimischer Serbe“, „muslimischer Kroat“ oder „national nicht erklärter Muslim“ wählten 82,3 % der Muslime letztere Möglichkeit.³⁸

Ein Wandel in der offiziellen Haltung setzte 1959 ein. Auf dem dritten Kongreß des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens sprach man sich dagegen aus, auf Muslime Druck auszuüben, sich national als Serben oder Kroaten zu bekennen. In der Volkszählung von 1961 bestand erstmals die Möglichkeit, sich als „Muslim im ethnischen Sinne“ zu bekennen. Allerdings machten damals noch relativ wenige Bürger hiervon Gebrauch. 1963 wurden die Muslime als eines der Völker von Bosnien-Herzegowina in der Präambel der Republik-Verfassung genannt. 1965 definierte das Zentralkomitee der Partei auf Bundesebene die Muslime als eigene Nation; 1968 wurden sie auf Bundesebene verfassungsrechtlich offiziell als Nation anerkannt. In der Volkszählung von 1971 nutzten sie erstmals in großem Maße die Möglichkeit, sich national als Muslime zu deklarieren.

Der politische Entscheidungsprozeß, die Muslime als Nation anzuerkennen, bedeutete zuerst einmal die Sanktionierung des Faktischen: Es war unmöglich, das Nebeneinander dreier *communities* in Bosnien-Herzegowina aufzuheben. Dann ging es um einen taktischen Zug, nämlich einen „Puffer“ für innerjugoslawischen Interessenausgleich, vor allem zwischen Serben und Kroaten, zu schaffen. Zugleich war die Anerkennung ein Akt von *nation building*. Sie brachte eine erhebliche Verbesserung der Bedingungen, daß die muslimische *community* wirklich die Merkmale einer Nation erlangte.³⁹

6. Auf dem Weg zur Staatsnation

Bis zum Zerfall von Jugoslawien erlangten die Muslime in Bosnien-Herzegowina zunehmende Affirmation als Mehrheitsnation; gefördert wurde dies durch die demographische Entwicklung. 1991 betrug der Anteil der Muslime in Bosnien-Herzegowina 43,7 % gegenüber 31,4 % Serben und 17,3 % Kroaten.⁴⁰

serbischer Wissenschaftler vom 5. bis 9. April 1995 in Freising, Bonn, 1996, S.87-98 stellt einleitend fest: „Vom ethnischen Gesichtspunkt betrachtet, stellen die Muslime in Bosnien und Herzegowina zum größten Teil serbische Bevölkerung dar“; er sieht die Ausbildung der muslimisch-bosniakischen Nation letztlich als eine Fehlentwicklung.

³⁸ Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten, S.195; auch Malcolm: Geschichte Bosniens, S.230.

³⁹ Zum gesamten Abschnitt vgl. Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten, S.185-202.

⁴⁰ Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina, Frankfurt, 1996, S. 73-78; detaillierte Analyse der Volkszählung bei: Adolf Karger: Das Leopardenfell. Zur

In einer programmatischen Erklärung vom 10. Juni 1991 - also bereits nach den freien Wahlen von November/Dezember 1990, in der Zeit der noch leidlich funktionierenden Koalition der drei Nationalparteien - bezeichneten Vertreter muslimischer Organisationen Bosnien als „die Heimat der bosnischen Muslime und als Vaterland aller jugoslawischen Muslime“. Zugleich riefen sie „alle Muslime, alle Serben und Kroaten sowie alle andern Bürger Bosniens“ auf, „ihre Heimat zu verteidigen.“ Die Muslime seien bereit, „einen Teil ihrer nationalen Souveränität zugunsten der bürgerlichen Souveränität von Bosnien und der Herzegowina aufzugeben.“⁴¹

Zwar ergab sich aus der Deklaration implizit der Anspruch, Mehrheits- und Staatsnation in Bosnien-Herzegowina zu sein, doch fehlte bei den Muslimen das Interesse an einer nationalstaatlichen Neuordnung und der Schaffung national homogener Siedlungsgebiete, wie es serbischerseits am klarsten ausgeprägt war. Die pragmatische Begründung für diese Haltung lag, wie auch in der Deklaration an anderer Stelle angesprochen, einfach darin, daß die Bewahrung der gegebenen Siedlungsstrukturen der beste Garant für den Erhalt des Gesamtstaates Bosnien-Herzegowina gewesen wäre. Doch auch das alte Verständnis von der Dominanz der Regionalidentität, die mehrere *communities* ursprünglich konfessioneller, später nationaler Abgrenzung zu gemeinsamem Staatsbewußtsein verbindet, war in der Deklaration noch wirksam.

Heute - nach Krieg und Friedensvertrag von Dayton - ist das Bestehen der Nation der Muslime oder Bosniaken nicht mehr hinterfragbar. Das Eigenbewußtsein ist unabhängig von Religiosität vorgegeben,⁴² und es läßt sich eine Reihe von identitätsstiftenden Merkmalen dieser Nation benennen.

Die Nation hat einen Namen in Abgrenzung von den Nachbarnationen: „muslimisch“, abgeleitet aus der alten religiösen Abgrenzung, oder nun bevorzugt „bosniakisch“. Der Gebrauch dieses Namens impliziert allerdings durch seine Ableitung von der Territorialbezeichnung den Anspruch, Staatsnation in Bosnien-Herzegowina zu sein, und drängt Kroaten und Serben in die Befindlichkeit von Minderheiten.

Schon vor dem Krieg 1991-95 verfügten Muslime wie Kroaten und Serben über Siedlungsräume in Bosnien-Herzegowina, in denen sie die Mehrheit bildeten; doch war für die meisten Gebiete der Republik die Präsenz starker Minderheiten charakteristisch. Von dieser Prämisse ging auch die erwähnte muslimische Deklaration 1991 aus.

Dagegen begann die serbische Seite entsprechend ihrem nationalen Programm

regionalen Verteilung der Ethnien in Bosnien-Herzegowina, in: Osteuropa 42 (1992), Nr. 12, S.1102-1111.

⁴¹ Zitiert nach: Balić, Das unbekannte Bosnien, S.371-372.

⁴² So schon Ernest Gellner: Nations and Nationalism, Oxford 1983, S.71-72.

mit „ethnischen Säuberungen“⁴³ und führte diese auch am konsequentesten durch. Im Laufe des Krieges jedoch wurde die Homogenisierung der Siedlungsräume allmählich zur allseitigen Initiative; die Muslime reagierten damit erst auf die Erfahrungen ab 1992. Der Prozeß ist zwar im Gebiet der Föderation nicht so weitgehend abgeschlossen, doch die Tendenz zur Schaffung geschlossener nationaler Siedlungsräume und zur Marginalisierung von Minderheiten ist inzwischen - leider - für alle drei Nationen in Bosnien-Herzegowina gegeben.⁴⁴ Die Chancen, das Gesamtstaatsbewußtsein auf der Basis der gemeinsamen Regionalidentität der Bevölkerung zu stabilisieren, schwinden dahin.⁴⁵

Zu den Merkmalen der Nation gehören ihre Lebensformen. Die Spezifika der muslimischen Nation sind vor allem in der religiösen Tradition, die Brauchtum und gesellschaftliche Beziehungen prägt, begründet. Doch gerade diese Abgrenzung sollte man nicht überbewerten: Es gab zahlreiche Synkretismen im Alltagsleben der drei Gruppen; man respektierte gegenseitig die religiösen Regeln.⁴⁶ Durch Verstärkung und Säkularisierung sind die Unterschiede in den Lebensformen nivelliert worden.

Die neue Betonung der Religion ist kein Beleg für die Kontinuität religiöser Identität; dies hätte die durchgängige Bewahrung eines Bestandes an religiösem Wissen um Vorstellungen und Handlungen zur Voraussetzung gehabt. Die Erschließung der Religion als Faktor nationaler Identitätsstiftung ist eine in Kreisen der muslimischen Intelligenz begonnene Neuentwicklung,⁴⁷ die allmählich alle muslimischen Bevölkerungsschichten erfaßt hat. Gegenüber der ursprünglich ethischen Begründung für die neue Religiosität haben nun äußere Symbole wie Kleidung und die Durchsetzung von Speisegeboten an Bedeutung gewonnen. Diese Tendenzen allerdings als „Fundamentalismus“ zu bezeichnen

⁴³ Wie Malcolm: Geschichte Bosniens, S.287-288 zu Recht feststellt, waren die Vertreibungen nicht die ungesteuerte Folge dauerhaft offenen Hasses, vielmehr entsprachen sie dem Programm der serbischen politischen Führung.

⁴⁴ Alle Szenarien der zukünftigen Entwicklung gehen von der Nicht-Umkehrung dieses Prozesses aus; vgl. Mojmir Križan: Zerbrechliche Hoffnungen. Das Abkommen von Dayton/Paris und die Zukunft des Balkans, in: Osteuropa 46 (1996), S. 315-330; Joachim Eicher: Die Zukunftsperspektiven Bosnien-Herzegowinas, in: Südosteuropa 46 (1997), S.1-17. Möglichkeiten

⁴⁵ Zur Einordnung dieser Vorgänge in den Rahmen der nationalstaatlichen Umstrukturierung Südosteuropas im 19. und 20. Jahrhundert vgl. die Überlegungen bei: Holm Sundhaussen: Nation und Nationalstaat auf dem Balkan, in: Jürgen Elvert (Hg.): Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart, Stuttgart, 1997 (=HMRG, Beihefte 16), S.77-90.

⁴⁶ Paradigmatisch für das hier Gemeinte mag stehen, was Mažuranić: Pogled u Bosnu, S. 18, erzählt: Während des Ramadan darf der „Türke“ zwar tagsüber nicht rauchen und essen, doch er bietet seinem christlichen Gast die Pfeife und Speisen an.

⁴⁷ Schon 1989 betont Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten, S.203 „die Unmöglichkeit einer rein säkularen Legitimierung der muslimischen Nation“.

und damit ein vorgegebenes Feindbild zu assoziieren, ist eine gefährliche begriffliche Nivellierung.⁴⁸

Die gegenwärtige Förderung des religiösen Bewußtseins ist sekundär, sie ist Mittel zur Stärkung nationaler Identität.⁴⁹ Dies gilt auch für die Serben, in geringerem Maße für die Kroaten. Denn bei letzteren, speziell in Bosnien-Herzegowina, nicht ganz so ausgeprägt in der Republik Kroatien, hat sich auch über die Zeit des sozialistischen Systems mit seiner forcierten Säkularisierung hinweg die Kirchlichkeit der Bevölkerung in starkem Maße gehalten.

Die Sprache dient im Falle der muslimisch-bosniakischen Nation als Mittel der Abgrenzung durch entsprechende Benennung als „bosnisch“. Unterschiede gegenüber dem Kroatischen und dem Serbischen werden vor allem durch die Standardisierung von Turzismen gefördert. Ähnlich wie im Verhältnis zwischen Kroatisch und Serbisch wird die Kommunikationsfähigkeit mit Angehörigen der anderen Nationen zwar erhalten bleiben, doch die gegenseitige nationale Erkennbarkeit der Sprecher wird zunehmen.

Jede Nation ist mitkonstituiert durch definierte Erinnerung, durch das Aneignen eines geschichtlichen Erbes, durch die Bestimmung dessen, was „eigene Geschichte“ ist.⁵⁰ Die Muslime legen dabei starkes Gewicht auch auf die Geschichte des mittelalterlichen Bosniens; symbolträchtig war die Wahl des Staatswappens mit den aus der bosnischen mittelalterlichen Heraldik entlehnten Anjou-Lilien.⁵¹ Ursprünglich sollte dieses Wappen als für alle Nationen akzeptables Symbol dienen; denn auch Kroaten und Serben verbinden ja, teilweise konkurrierend, ihre nationale Identität mit der Erinnerung an die mittelalterliche Geschichte Bosniens. Doch inzwischen stehen die Lilien *de facto* nur noch für die von Muslimen kontrollierten Gebiete des Gesamtstaates.

Der Rückgriff auch der Muslime auf das Mittelalter als Fonds der Erinnerungstiftung ist an sich legitim; doch wie schon oben ausgeführt, sind alle Versuche, die Muslime in eine Kontinuität zur Bosnischen Kirche oder zum

⁴⁸ Zum Selbstverständnis der Muslime vgl. auch Srećko M. Džaja: *Bosna i Bošnjaštvo u hrvatskom političkom diskursu*, in: Erasmus. Časopis za kulturu demokracije 1994, 9, S.33-41.

⁴⁹ Eine faire Bewertung der Verbindung von religiösem Denken und politischem Handeln bei Alija Izetbegović bietet: Srećko M. Džaja: *Das politische Denken des Alija Izetbegović*, in: Bremer (Hg.): *Religion und Nation*, S.79-86. Ähnlich auch Ivo Banac, *From Religious Community to Socialist Nationhood and Post-Communist Statehood. 1918-1992*, in: Pinson (Hg.): *The Muslims of Bosnia-Herzegowina*, S.129-154, hier S.147-149.

⁵⁰ Mommsen: *Nation und Nationalismus*, S.163; Clemens Wischermann: *Geschichte als Wissen, Gedächtnis oder Erinnerung? Bedeutsamkeit und Sinnlosigkeit in Vergangenheitskonzepten der Wissenschaften vom Menschen*, in: ders. (Hg.): *Die Legitimität der Erinnerung und die Geschichtswissenschaft*, Stuttgart, 1996, S.55-85, speziell S.67-71.

⁵¹ Das bosnische Königshaus war mit der ungarischen Dynastie der Anjou durch Heirat verbunden. Die ungarische Dynastie hatte ihre Herkunft letztlich im französischen Anjou; d.h. die Lilien im bosnischen Staatswappen haben dieselben Wurzeln wie die Lilien in der vorrevolutionären französischen Heraldik.

mittelalterlichen bosnischen Adel zu stellen, abzulehnen.⁵² Solche historiographisch nicht adäquaten Konstruktionen werden allerdings durch den in den 60er Jahren eingeführten Begriff „Muslim im ethnischen Sinne“ geradezu präjudiziert; sie erfolgen als Analogieschritt zur Nationalgeschichtsschreibung affirmierter europäischer Nationen, und sie sind zugleich eine Reaktion auf Neigungen in der Forschung, die religiös begründete Identität als Unterscheidungskriterium zu marginalisieren und die Gleichrangigkeit der muslimischen Nation wegen des Fehlens eines ethnischen Rahmens in Frage zu stellen.⁵³

Im Geschichtsbild der muslimisch-bosniakischen Nation kommt den kulturellen Leistungen der osmanischen Zeit ein starkes Gewicht zu. Die protonationale Phase in der österreichisch-ungarischen Zeit wird möglichst weitgehend in Parallele zu kroatischer und serbischer Nationalbewegung gesehen.⁵⁴ Schließlich ist zu erwarten, daß die Erinnerung bzw. die Erschaffung von Erinnerung an den Krieg 1992-1995 eine große Rolle spielen wird.

Element der nationalen Affirmation ist zudem die Tatsache, daß der Staat Bosnien-Herzegowina gegen den Willen der Serben und teilweise auch der Kroaten seine Existenz im Krieg und im Friedensvertrag von Dayton zumindest formell behaupten konnte.

7. Begünstigende Faktoren der muslimischen Nationsbildung

Es wäre verkehrt, *a posteriori* davon auszugehen, als sei die Ausbildung der heutigen nationalen Gliederung in Bosnien-Herzegowina zwangsläufig in der Geschichte angelegt gewesen. Es gab, wie wir gesehen haben, zeitweilig sehr wohl Ansätze zu alternativen Entwicklungen. - Wir können jedoch aus der Rückschau ein Bündel von Faktoren benennen, die es begünstigt haben, daß sich die konfessionell begründete *imagined community* der Muslime im Laufe der letzten 120 Jahre zur national definierten *community* umgebildet hat, ohne ihren Umfang zu verändern.

⁵² Babuna: Die nationale Entwicklung, S.26, ähnlich S.210, 318 lehnt zwar eine Rückführung der muslimisch-bosniakischen Identität ins Mittelalter ab; doch spricht er von einem „Ethno-Nationalismus“; die Ausbildung der muslimischen *community* in der frühen Neuzeit wird bei ihm zur Ethnogenese.

⁵³ Jens Reuter: Die politische Entwicklung in Bosnien-Herzegowina, in: Südosteuropa 41 (1992), S.665-684, hier S.666: „Alle drei Bevölkerungen waren südslavischer Herkunft und sprachen Serbokroatisch. Das einzig Trennende war die Religion“; a. a. O., S. 670: „Generell erscheint die Wandlung von der Konfession zur Nation nicht eben logisch.“ Ähnlich ist die Argumentation bei: H.-Michael Miedlig: Zur Frage der Identität der Muslime in Bosnien-Herzegowina, in: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte 1994, 2, S. 21-42.

⁵⁴ Das 1992 erschienene Buch von Balić: *Das unbekannte Bosnien* erweist sich im Nachhinein als geradezu programmatisch für die Entwicklung eines modernen muslimisch-bosniakischen Eigenbewußtseins.

Ein regionales Eigenbewußtsein bei gleichzeitiger Abgrenzung von den anderen Konfessionen in Bosnien war schon in der osmanischen Zeit gegeben. Der Verlust der alten Doppelung von religiöser und politischer Bindung nach Konstantinopel seit der österreichisch-ungarischen Okkupation verwies die Muslime noch stärker auf ihre Regionalidentität.

Die frühzeitige Affirmierung der kroatischen und der serbischen Konfessionsnation schrieb die Abgrenzung der muslimischen *community* von außen her fest. Die Umwandlung von der konfessionellen zur primär nationalen Identität bei den Muslimen war eine nachholende Entwicklung, die sich, wie schon an der protonationalen Bewegung vor 1914 zu erkennen, in ihren Ausdrucksformen an den Nachbarbewegungen orientierte.⁵⁵ Allerdings blieb die Asymmetrie zwischen bereits dominant national bestimmten *communities* der Kroaten und der Serben einerseits und der noch konfessionell geprägten *community* der Muslime bis weit ins 20. Jahrhundert erhalten und ist noch in der Gegenwart spürbar.

Die Umbildung der Identität war Teil des Modernisierungsprozesses, in den auch die Muslime vor allem im sozialistischen Jugoslawien nach 1945 verstärkt eingebunden wurden. Die Ansätze einer Industriegesellschaft und die Verstädterung veränderten die Lebensformen großer Teile der Bevölkerung. In enger Verbindung hiermit wurde die nationale Identität der in ihrem Umfang unveränderten Gruppe in dem Maße stärker, wie die Säkularisierung als Teil der Modernisierung voranschritt. Die Prägung des Alltags durch religiös begründete Handlungen und Vorstellungen verminderte sich; das religiöse Wissen ging zurück. Der so entstandene „Leerraum“ an Identität für die Gruppe wurde durch Werte aufgefüllt, die aus dem Repertoire des Nationalen entnommen waren.

Schließlich ist die Bildung der muslimisch-bosniakischen Nation durch den Umstand begünstigt worden, daß sich der von der muslimischen Elite getragene Wille, ihre *community* auch in der modernen Welt zu erhalten, seit den sechziger Jahren mit den politischen Interessen der jugoslawischen Staats- und Parteiführung deckte.

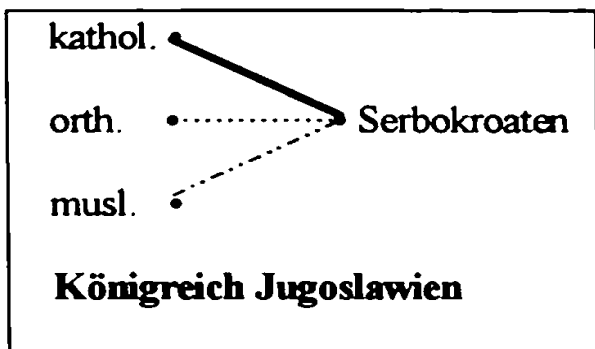
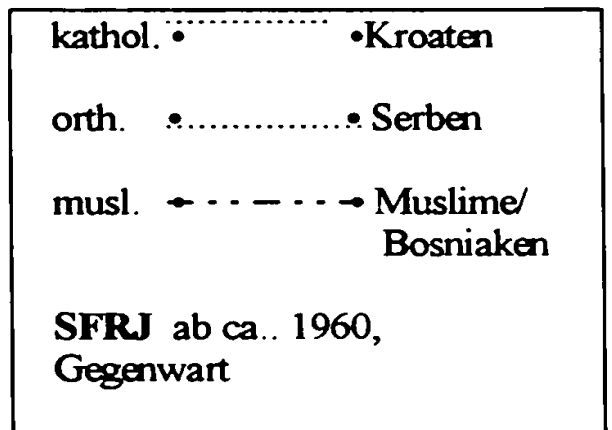
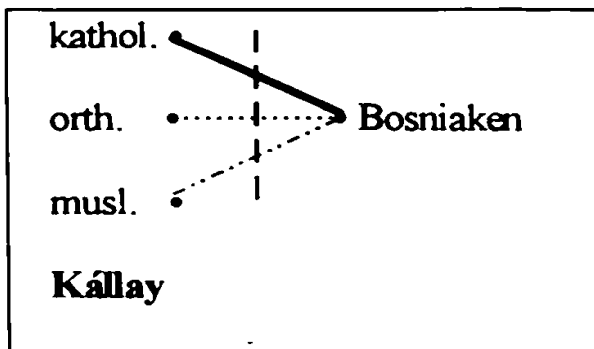
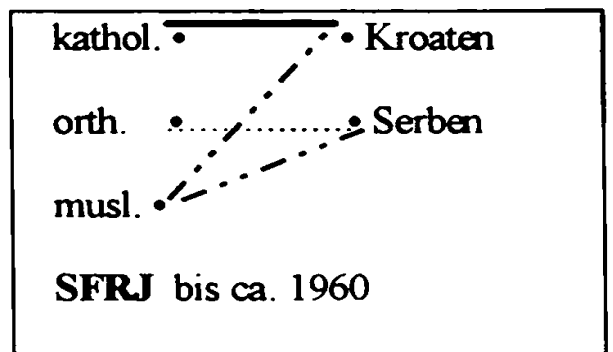
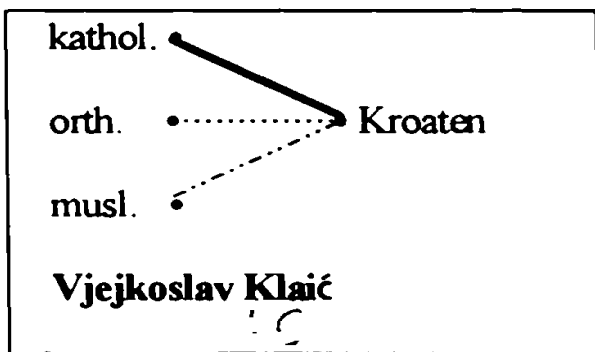
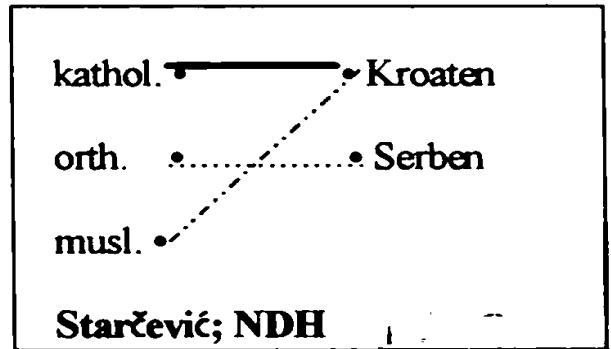
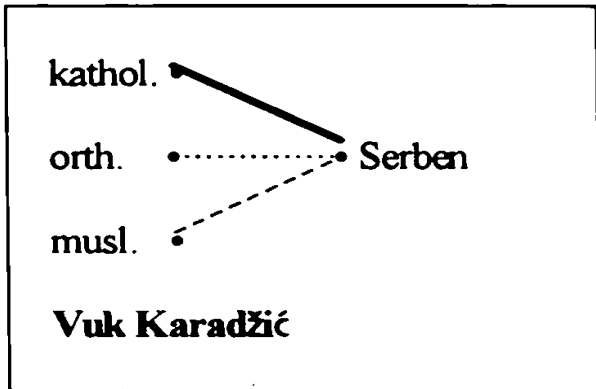
Die Legitimität der muslimisch-bosniakischen Nation aus ethnischen Wurzeln ableiten zu wollen, geht von falschen Prämissen aus. Doch ebenso ist es verkehrt, einen ethnischen Bezug als Bedingung der Nation zu postulieren und das Bestehen der Nation wegen dessen Fehlens in Frage zu stellen. Konfession und Regionalidentität bilden den stabilen Rahmen, aus dem die muslimisch-bosniakische Nation erwachsen ist.

Die nationale Dreigliederung von Bosnien-Herzegowina, hervorgegangen aus der früheren konfessionellen Abgrenzung, ist weitestgehend abgeschlossen. Es bleibt die schwierige Aufgabe, aufbauend auf dem Vertrag von Dayton ein

⁵⁵ Von „nachholender Nation“ spricht auch Paul Panwitz: Nation und Religion in Preporod, in: Bremer (Hg.), Religion und Nation, S.151-161.

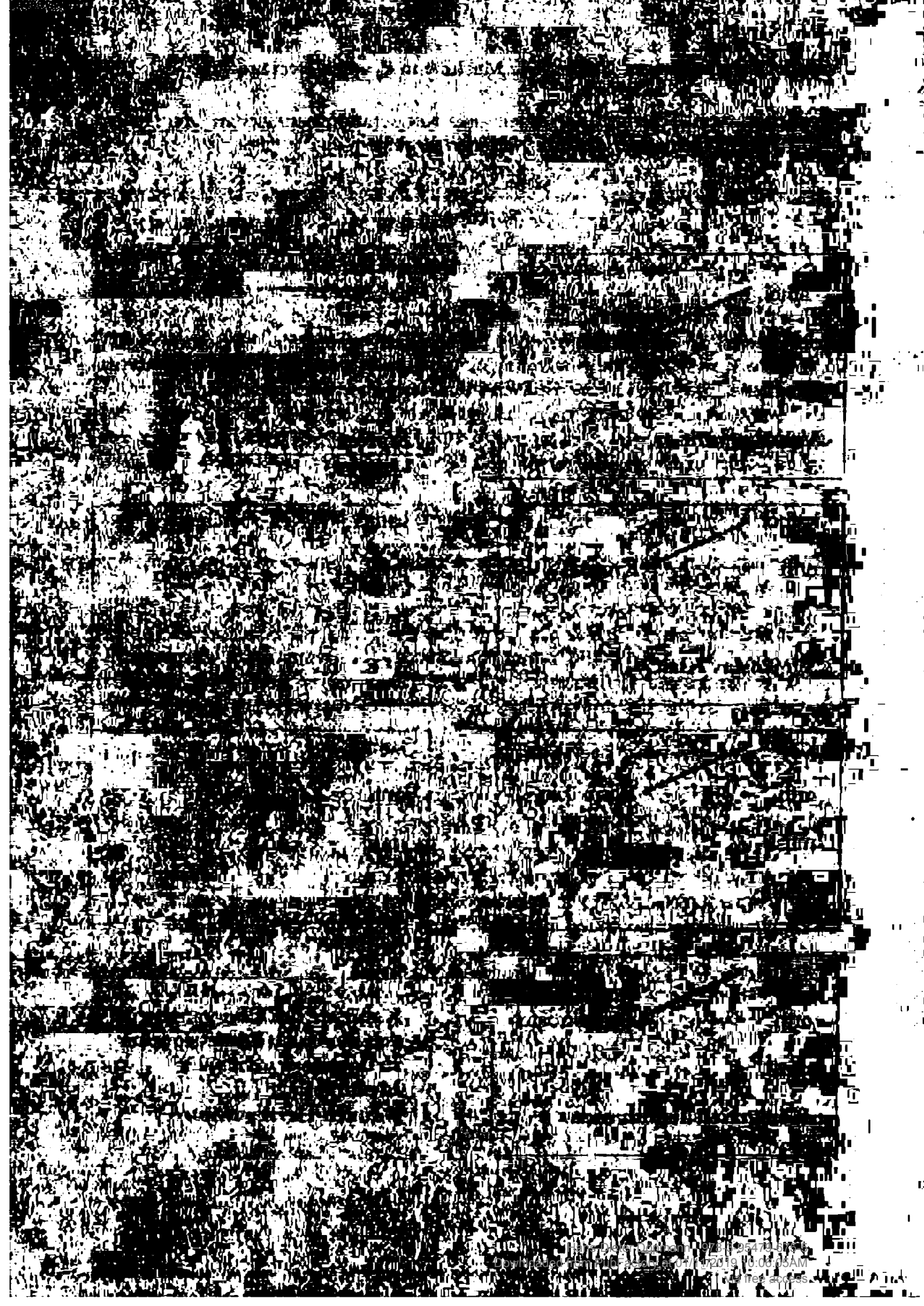
friedliches, von Toleranz, Offenheit und Kooperationsbereitschaft getragenes Neben- und Miteinander der drei Nationen zu sichern.

8. Anhang



Konzepte des Überganges von dominant konfessioneller zu dominant nationaler Identität in Bosnien-Herzegowina

Entwurf: Ludwig Steindorff



Jens Reuter

Die Haltung der Kirchen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien¹

1. Nationalismus und Religion bei den Kroaten

Bei der Herausbildung des kroatischen Nationalismus in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts spielte die Religion nur eine untergeordnete Rolle. Das nationale Erwachen stand ganz im Zeichen säkularer Phänomene: die kroatische Sprache war von zentraler Bedeutung, gefolgt von Literatur, Geschichte und gemeinsamer Abstammung. Das Gefühl der Andersartigkeit und nationalen Eigenständigkeit wurde in Konkurrenz zur ungarischen und österreichischen Herrschernation entwickelt, folglich konnte die katholische Religion in diesem Prozeß keine Rolle als distinktives Merkmal spielen. Das Modell einer illyrischen (jugoslawischen) Sprachnation wurde von LJUDEVIT GAJ entwickelt. Danach hatten die Südslawen zwar keinen Staat, konstituierten aber aufgrund ihrer gemeinsamen Sprache dennoch eine Nation. Die kroatische Sprache wiederum galt als eine Untergruppe der illyrischen Sprache.²

In den folgenden Jahrzehnten waren es Vertreter des kroatischen Klerus wie ŠTROSMAJER und RAČKI, die den Nationalismus in die Bahnen des Jugoslawismus und Panslawismus lenkten. Dabei ging es um die Gemeinsamkeiten und die stammesmäßige Verbundenheit der Südslawen, und folglich wurde der religiöse Gegensatz zwischen Kroaten und Serben eher heruntergespielt als hervorgehoben. ŠTROSMAJER setzte sich sogar entschieden für die Annäherung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche ein. Selbst ANTE STARČEVIĆ, der in seiner Theorie der Nation alles Jugoslawische und Serbokroatische konsequent ablehnte, machte die katholische Religion keinesfalls zu einem Faktor, geschweige denn zu einer *conditio sine qua non* des Kroatentums.³

In Bosnien hatte der Franziskanerorden bis 1878 das Monopol der katholischen Seelsorge inne. Erst nach der Okkupation durch Österreich-Ungarn wurde eine kirchliche Hierarchie eingerichtet, wodurch ein Konflikt zwischen dem Orden und den Bischöfen entstand, dessen letzte Ausläufer noch heute spürbar sind. Gerade in Bosnien begann ein Prozeß der Amal-

¹ Vorabdruck in: *Südosteuropa* (München) 45 (1996), Nr.4-5, S.359-372.

² Vgl. Nikša Stančić, Die kroatische Variante des mitteleuropäischen Modells der nationalen Ideologie, in: *Österreichische Osthefte* Nr. 2, 1995, Heft 2, S.401-422.

³ Vgl. Wolf Dietrich Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914*, München, 1980, S.243 ff.

gamierung zwischen Kroatentum und Katholizismus, der im eigentlichen Kroatien bis 1914 so nicht nachweisbar ist.⁴

Als am 1. Dezember 1918 das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen gegründet wurde, geriet die katholische Kirche in die Situation einer Minderheit. Mitte der zwanziger Jahre strebte sie nach dem Abschluß eines Konkordats, das ihr alle erforderlichen Rechte im neuen Staat sichern sollte. Die serbisch-orthodoxe Kirche verbündete sich mit politischen Parteien und führte mehr als zwölf Jahre lang einen Kampf gegen den Abschluß des Konkordats, der 1938 von Erfolg gekrönt war. Angesichts der stiefmütterlichen Behandlung durch diesen Staat, der sich seit 1934 Königreich Jugoslawien nannte, konnte man nicht erwarten, daß die katholische Kirche Kroatiens die Zerschlagung Jugoslawiens (1941) übermäßig bedauerte.

Doch welche Rolle spielte diese Kirche im faschistischen Ustascha-Staat, der 1941 von HITLERs und MUSSOLINIs Gnaden gegründet wurde? Das kommunistische Tito-Jugoslawien bezichtigte die Kirche der Kollaboration mit den Faschisten und verurteilte ihren höchsten Repräsentanten ALOJZIJE STEPINAC, Erzbischof von Zagreb, zu 16 Jahren Zwangsarbeit. Aufgrund später Reue des damaligen Chefanklägers JAKUB BLAŽEVIĆ wissen wir, daß es sich seinerzeit um einen typischen Schauprozeß mit gefälschtem Beweismaterial handelte. STEPINAC sollte dafür bestraft werden, daß er TITOs Vorschlag nicht gefolgt war, sich von Rom loszusagen und eine katholische Nationalkirche in Kroatien zu gründen.⁵

Unbestreitbar ist jedoch, daß sich der glühende Antikommunist STEPINAC über das Ustascha-Regime und seine führenden Männer gründlich täuschte. Er hieß sie mit folgenden Worten willkommen:

„Da wir die Männer kennen, die von heute an das Schicksal des kroatischen Volkes lenken, glauben und erwarten wir, daß die Kirche unseres wiederauferstandenen kroatischen Staates die unanfechtbaren Grundsätze der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit in Freiheit verkünden kann.“⁶

STEPINAC, der mit Recht nach wie vor als „kontroverse Figur“⁷ bezeichnet wird, hat sich zwischen 1941 und Kriegsende wiederholt öffentlich gegen Rassismus, Völkermord und die Ustascha-Politik generell ausgesprochen. Außerdem erklärte er die Mitgliedschaft in der *Katholischen*

⁴ Vgl. Ekkehard Kraft, Nation und Katholizismus in Kroatien, in: Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 7.9.1994.

⁵ Vgl. Sabrina Ramet, Balkan Babel. Politics, Culture and Religion in Yugoslavia. Boulder, San Francisco, Oxford, 1992, S.124f.; nach einer Meldung der katholischen Zeitung Glas Koncila vom 30.1.1996 soll Stepinac während seiner fünfjährigen Haft systematisch vergiftet worden sein.

⁶ Vgl. Robert Kaplan, Die Geister des Balkan, Düsseldorf und Wien, 1994, S. 44.

⁷ Paul Mojzes, „The Roman Catholic Church and Nationalism in Croatia“, in: Religion, State and Society, Nr.3/4, 1993, S.391-393.

Aktion und in der *Ustascha* für unvereinbar. Zum unheilvollen Wirken der erstgenannten Organisation schreibt HOLM SUNDHAUSSEN:

*„Wie in anderen Ländern hatte auch in Kroatien (insbesondere seit Ende der zwanziger Jahre) die „Katholische Aktion“ eine vehemente politische und nationale Agitation betrieben. Katholizismus und Kroa- tentum wurden ideologisch zu einer Symbiose verschmolzen. Vergleichbar den Nationalkirchen der Orthodoxie hatte die katholische Kirche in Kroatien damit eine zunehmend nationale (bzw. nationalistische) Prä- gung angenommen.“*⁸

Insgesamt gesehen ergibt sich ein widerspruchsvolles Bild. Zum einen stammten wichtige Exponenten des Ustascha-Staats, nicht zuletzt der Poglavnik ANTE PAVELIĆ selbst, aus dem katholisch-kroatischen Milieu. Auch einige bosnische Franziskaner hatten Führungspositionen inne. Andererseits hat der Heilige Stuhl den Ustascha-Staat niemals offiziell anerkannt. In Zagreb gab es lediglich einen sogenannte Visitator, der de facto die Rolle eines päpstlichen Nuntius spielte, jedoch nur beim Erzbi- schof und nicht beim kroatischen Staat akkreditiert war.⁹

Als das Ustascha-Regime die physische Liquidierung oder Vertreibung bzw. Zwangsbekehrung der Serben beschloß, die damals etwa ein Drittel der Bevölkerung ausmachten, geschah das im Namen der Ustascha- Ideologie. Doch diese von der Verherrlichung des Kroa tentums beherrschte Ideologie vereinnahmte - anders als der italienische Faschismus oder der Nationalsozialismus - auch den Katholizismus als Bestandteil der kroati- schen Nation für sich. Die klerikale Presse wiederum revanchierte sich mit der Apotheose des Ustascha-Staates. Die staatlich verordneten Zwangsbe- kehrungen stellten die katholische Kirche vor ein Dilemma. Ihrer eigenen Lehre nach hätte sie sich diesen Gewaltakten verweigern müssen, was jedoch für serbische oder auch jüdische Konvertiten den sicheren Tod bedeutet hätte. In dieser Situation gab Erzbischof STEPINAC dem Klerus die vertrauliche Instruktion, orthodoxe Christen und Juden, die sich in Lebensgefahr befanden, ohne weitere Glaubensprüfung in die katholische Kirche aufzunehmen.¹⁰ STEPINAC hat auch beginnend mit dem Jahr 1942 das Wüten der Ustascha-Milizen ebenso wie die Zwangsbekehrungen öffentlich angeprangert.

Doch in den Augen der orthodoxen Christen und ihrer Führung galt die katholische Kirche Kroatiens als Drahtzieher des Völkermords an den Serben. Diese Interpretation machte sich auch das Tito-Regime zu eigen. Die katholische Kirche Kroatiens wurde als „klerofaschistisch“ oder

⁸ Holm Sundhaussen, „Der Ustascha-Staat: Anatomie eines Herrschaftssystems“, in: Österreichische Osthefte, Heft 2/1995, S.497-533.

⁹ Vgl. Ekkehard Kraft, NZZ, 7.9.1994.

¹⁰ Vgl. Holm Sundhaussen, a.a.O., S.530.

„kleronationalistisch“ abgestempelt, ständig attackiert und systematisch an den Rand der Gesellschaft gedrängt. In den vierzig Jahren kommunistischer Herrschaft gelang es den Machthabern, große Teile der Bevölkerung der katholischen Kirche total zu entfremden. Die Kirche war nicht mehr die geistig-moralische Instanz, auf die die Menschen hörten. Nach einer Umfrage aus dem Jahre 1985 bezeichneten sich nur 33 Prozent der Kroaten als religiös. Naturgemäß waren die Unterschiede zwischen Stadt und Land erheblich. Während 95 Prozent der jungen Katholiken auf dem Lande regelmäßig am Gottesdienst teilnahmen, waren es in den Städten nur zehn Prozent.¹¹

Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus entstand ein Wertevakuum, und viele Menschen fanden zur Kirche zurück, die bis dahin abseits gestanden hatten. Doch vielfach ging es diesen Leuten nicht um den Glauben, sondern um die Nation. Sie meinten, als guter Kroat muss man auch Katholik sein. Auch Präsident TUDJMAN hob immer wieder die Rolle Kroatiens als „antemurale Christianitatis“ (Bollwerk der Christenheit) hervor und betonte die Funktion der katholischen Kirche als dem einzigen Hort des kroatischen Nationalgedankens während der kommunistischen Herrschaft. Doch die anfängliche Nähe zwischen der Regierungspartei HDZ und der katholischen Kirche war nicht von langer Dauer. Der Zagreber Erzbischof KUHARIĆ ging bald nach Erreichung der Unabhängigkeit Kroatiens auf Distanz zur HDZ und kritisierte vor allem die Bosnienpolitik des Präsidenten. Generell machte die katholische Kirche deutlich, daß sie gegen eine Gleichsetzung von nationalem und religiösem Bewußtsein ist und daß sie zu ihrer Berufung als Kirche steht und alle Versuche abwehrt, sie zu einem Werkzeug staatlicher Politik zu machen.

Der Besuch von Papst JOHANNES PAUL II. in Kroatien am 10. und 11. September 1994 bedeutete Rückhalt und Stärkung für die katholische Kirche des Landes. Auffällig war die Betonung der religiösen Kernfunktion der Kirche fernab von aller Politik.

2. Die serbisch-orthodoxe Kirche als nationale Gralshüterin

Für die serbisch-orthodoxe Kirche hat Kosovo eine zentrale Bedeutung. Hier in der Stadt Peć hat die Kirche seit der Mitte des 14. Jahrhunderts ihr Patriarchat. In Kosovo stehen auch die bedeutenden Klöster Dečani und Gračanica und die berühmte Kirche Bogorodica Ljeviška. Während der fast fünfhundertjährigen Herrschaft der Hohen Pforte, die ja Religion und Nation gleichsetzte, wurde die orthodoxe Kirche zur Hüterin der serbischen Identität. Ganz bewußt pflegte sie die Erinnerung an die Schicksalsschlacht

¹¹ Vgl. Sabrina Ramet, a.a.O., S.141f.

vom Amselfeld (1389) und nährte den Glauben, daß die Türken nicht unbesiegbar seien, sofern ihnen das serbische Volk geschlossen und einig entgentreten würde. Die Kirche hielt das nationale Selbstbewußtsein in den Jahrhunderten des „Türkenjochs“ aufrecht und bewahrte die Idee der Errichtung eines eigenen serbischen Staates.

Nachdem das Königreich Serbien 1878 gegründet und international anerkannt worden war, fiel der orthodoxen Kirche die Rolle einer Staatskirche zu. Die Verfassung von 1903 erkannte die Orthodoxie als Staatsreligion an, und sämtliche Staatsfeiertage wurden mit dem entsprechenden kirchlichen Ritual begangen. Der orthodoxe Religionsunterricht war in ganz Serbien obligatorisch. Nach der Gründung des Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen (1918) und der Wiedererrichtung des Patriarchats (1920) saß der Patriarch als ständiges Mitglied im Kronrat, während andere Angehörige des höheren Klerus dem nationalen Parlament angehörten. Darüber hinaus erhielten alle Bischöfe, Kirchenbedienstete, Religionslehrer und Feldkaplane ein staatliches Gehalt.¹² Im Jugoslawien der Zwischenkriegszeit spielte die orthodoxe Kirche somit die Rolle einer nahezu allseitig privilegierten Staatskirche. Um so schlimmer wurde dann das gewaltsame Ende dieses Staates und der damit verbundene Leidensweg der orthodoxen Kirche empfunden.

Wenn man verstehen will, welche Empfindungen der sich abzeichnende Zerfall Jugoslawiens im Frühsommer 1991 beim Klerus und bei den Gläubigen der orthodoxen Kirche auslöste, muß man sich das Jahr 1941 ins Gedächtnis zurückrufen. Auch damals wurde Jugoslawien zerschlagen, und die orthodoxe Kirche mußte in der Folge hilflos mit ansehen, wie die Glaubensbrüder in Kroatien massakriert, zwangsbekehrt oder vertrieben wurden. Hunderte von orthodoxen Klöstern und Kirchen wurden seinerzeit zerstört, hunderte Geistlicher und sechs der höchsten Würdenträger wurden liquidiert. Im April 1941 gab es 577 orthodoxe Geistliche in Kroatien. Am Jahresende waren alle verschwunden: 217 von der Ustascha getötet, drei im Gefängnis, fünf eines natürlichen Todes gestorben, während 352 nach Serbien vertrieben worden waren.¹³

Fünfzig Jahre später glaubten Klerus und Gläubige an ein Deja-vu-Erlebnis. Wieder wurde Jugoslawien zerschlagen, wieder formierte sich ein kroatischer Staat, wieder tauchten Symbole aus der Ustascha-Zeit auf. Wenngleich die Konstellation 1991 gänzlich anders war als 1941, so wurde das Genozid-Trauma in vielen Köpfen wieder lebendig, bzw. von einer skrupellosen serbischen Propaganda evoziert.

Schon seit Beginn der achtziger Jahre hatte die orthodoxe Kirche, die sich als das „Herz der serbischen nationalen Identität“ versteht, an der Legende

¹² Vgl. Sabrina Ramet, a.a.O., S.147.

¹³ Ebenda.

von der allseitigen Bedrohung des serbischen Volkes gestrickt. 1981 waren es die Albaner in Kosovo, die als ernste Bedrohung des serbischen Volkes galten, obwohl ihr Aufstand blutig niedergeschlagen worden war. Der herzegowinische Bischof ATANASIJE (JEVTIĆ) tat sich hier besonders hervor. Er wurde nicht müde, über das serbische Martyrium in Kosovo und im Konzentrationslager Jasenovac zu schreiben, wobei er Kroaten und Albaner in gleicher Weise des Genozids bezichtigte. Die Führung der orthodoxen Kirche verabschiedete zu Beginn der neunziger Jahre wiederholt Erklärungen, in denen sie gegen die angebliche Diskriminierung der Serben in Kosovo, Bosnien-Herzegowina und Kroatien protestierte. Damit lag sie voll und ganz auf der Linie der staatlichen Propaganda. 1991 unterzeichneten Patriarch PAVLE und alle Bischöfe ein Schreiben, das die Leiden der serbischen Nation in Jasenovac als die Sünde aller Sünden bezeichnete und sie auf eine Stufe mit dem Martyrium Christi stellte.¹⁴

Diese mythische Interpretation der Geschichte hat Wurzeln, die bis ins 14. Jahrhundert zurückreichen. Die Schicksalsschlacht auf dem Amselfeld wurde von der Kirche zum Kampf des Christentums gegen die Mohammedaner hochstilisiert - Kreuz gegen Halbmond, das kultivierte Europa gegen das fanatische Asien. Damals habe sich das serbische Volk für Europa geopfert und sei dabei von den übrigen christlichen Völkern im Stich gelassen worden. Kosovo als Kreuzigung des serbischen Volkes, dessen Martyrium nicht einmal Beachtung fand.¹⁵

Die gesamte serbische Geschichte - auch die unseres Jahrhunderts mit den Balkankriegen und den Weltkriegen - wird als endlose Kette des Leidens interpretiert. Dabei schreckt man auch vor maßlosen Übertreibungen nicht zurück. So heißt es, die Serben seien das Volk, das am meisten gelitten habe. Und so sei der serbische Himmel der größte, weil sich so viele unschuldige Opfer darin befänden.

Insgesamt gesehen unterliegt es keinem Zweifel, daß sich die serbisch-orthodoxe Kirche nach wie vor als Hüterin der Nation und des nationalen Gedankens sieht. Entscheidend ist jedoch, ob ihr die Menschen in Serbien auch mehrheitlich diese Führungsrolle zuerkennen. Es ist nämlich keineswegs so, daß der Durchschnittsserbe etwa Anhänger der orthodoxen Kirche wäre. Die Jahrzehnte atheistischer Erziehung in Tito-Jugoslawien sind nicht ohne Wirkung geblieben. Bemerkenswert ist auch, daß der serbische Erziehungsminister 1992 die Forderung der orthodoxen Kirche nach Religionsunterricht in den Schulen jeglichen Typs definitiv zurückwies.

¹⁴ Vgl. Geert van Dartel, „The Nations and the Churches in Yugoslavia“, in: Religion, State and Society, Nr.3-4/1992, S.275-288.

¹⁵ Vgl. Jens Reuter, „Ein serbischer Mythos: Die Schlacht auf dem Amselfeld“, in: Damals, Nr. 4/1993, S.16-22.

Eine umfangreiche Umfrage, die 1985/86 unter jungen Menschen in Jugoslawien durchgeführt wurde, ergab, daß sich nur 26 Prozent der aus orthodoxen Familien stammenden Jugendlichen für religiös erklärten. Bei den Katholiken und Muslimen lauteten die entsprechenden Zahlen 62 und 44 Prozent.¹⁶

Nun könnte natürlich argumentiert werden, daß die genannte Umfrage schon ein Jahrzehnt zurückliegt, und daß gerade seit der Machtergreifung von MILOŠEVIĆ (Ende 1987) wesentliche Veränderungen eingetreten sind, die die Position der Kirche stark gefestigt haben. Tatsächlich hob das Regime eine Reihe von Restriktionen auf, die in den zurückliegenden Jahrzehnten Gültigkeit besessen hatten. Der Bau von Kirchen wurde fast unbeschränkt freigegeben, so z.B. in Novi Beograd, wo er zuvor verboten war. Die orthodoxe Kirchenzeitung *Pravoslavlje* durfte seit 1989 erstmals an öffentlichen Kiosken verkauft werden. Im Januar 1990 wurde zum ersten Mal seit vierzig Jahren das orthodoxe Weihnachtsfest in der Belgrader Innenstadt offiziell gefeiert. Im Juni desselben Jahres wurde der Marxismusunterricht aus den Lehrplänen der Schulen gestrichen und durch Religionsunterricht ersetzt. Die enge Beziehung zwischen Kirche und Staat wurde auch anlässlich der 600-Jahrfeier der Schlacht von Kosovo deutlich dokumentiert. Im September 1990 rühmte die regierungsnahе Zeitung *Politika* die orthodoxe Kirche wegen ihrer Verdienste um das serbische Volk. Das Blatt schrieb sogar, die Orthodoxie sei die spirituelle Basis und die essentiellste Komponente der nationalen Identität der Serben.¹⁷

Im Sommer 1994 hatte Erzbischof ATANASIJE diesen Gedanken aufgegriffen und erklärt, ein Serbe dürfe nicht Mitglied einer anderen Kirche als der orthodoxen sein. Das Nachrichtenmagazin *NIN* (*Nedeljne Informativne Novine*) veranstaltete darauf hin eine telephonische Umfrage in ganz Serbien und fragte u.a.:

„Was meinen Sie, können sich auch jene als Serben deklarieren, die nicht an Gott glauben oder eine andere als die orthodoxe Konfession haben - also Muslime, Katholiken, Adventisten und andere?“

Fast 65 Prozent der Befragten negierten den hier postulierten Zusammenhang zwischen Glaubensbekenntnis und Nationalität. Nur 25 Prozent erklärten, solche Leute könnten keine Serben sein. Besonders bei der Intelligenz tauchte immer wieder die Antwort auf:

*Die Nation ist eine Sache, die Religion eine andere.*¹⁸

Diese Stellungnahme zeigt, daß die orthodoxe Kirche nicht so fest im serbischen Volk verankert ist, wie dies oft angenommen wird. Besonders

¹⁶ Vgl. Sabrina Ramet, a.a.O., S. 140.

¹⁷ *Politika*, 2.9.1990; vgl. auch Sabrina Ramet, a.a.O., S. 161.

¹⁸ *NIN*, 15.7.1994.

die städtische Bevölkerung Serbiens befindet sich mehrheitlich in deutlicher Distanz zur orthodoxen Kirche.

3. Stellungnahmen der katholischen Kirche zum Krieg

Die katholische Kirche Kroatiens hat klar Stellung bezogen, als es darum ging, die Verantwortlichen für den Krieg auf dem Territorium Ex-Jugoslawiens zu bestimmen. Sie hat die serbische Regierung, die jugoslawische Bundesarmee sowie die militanten serbischen Freischärler in diesem Zusammenhang beim Namen genannt. Schon vorher hatte sich die Kirche nachdrücklich für die internationale Anerkennung Kroatiens und Sloweniens eingesetzt. Daß sie sich hier in voller Übereinstimmung mit dem Vatikan befand, geht daraus hervor, daß der Heilige Stuhl die genannten Republiken noch vor der Europäischen Union anerkannte.

Wie GERD van DARTEL betont, warnte die Kirchenführung zwar vor nationalem Haß und war auch sehr darum bemüht, nicht der orthodoxen Kirche oder dem serbischen Volk eine Kollektivschuld anzulasten.¹⁹ Auf der anderen Seite war die Haltung der Kirche nicht pazifistisch, sie vertrat den Standpunkt, daß die Republik Kroatien das Recht hatte, sich gegen die Aggression zu verteidigen.

Doch die populäre katholische Presse hielt sich nicht an diese Linie. Die Zeitschrift *Veritas* verknüpfte Nationalismus, Krieg und Religion zu einem üblen Konglomerat, als sie schrieb:

„Mit diesem Krieg ist Gott auch zu seinem Volk zurückgekehrt und hat in dessen Herz und Heim wieder Eingang gefunden... er ist zurückgekehrt in sämtliche Massenmedien, ins politische, soziale und staatliche Leben Kroatiens, woraus er 45 Jahre zuvor vertrieben worden war. Das Kreuz Christi steht neben der kroatischen Flagge, der kroatische Bischof neben dem kroatischen Minister. Kroatische Priester und Lehrer sind in der Schule wieder zusammen. Massenhaft zu finden in den Kirchen sind Offiziere und kroatische Soldaten. Männer unserer Garde tragen Rosenkränze um den Hals... Die Kirche ist froh über die Befreiung ihres Volkes von der doppelten Sklaverei - der serbischen und der kommunistischen. ... Es war keine Schlacht um ein Stück kroatisches oder serbisches Land, sondern es war ein Krieg zwischen Gut und Böse, Christentum und Kommunismus, zwischen Kultur und Barbarei, Zivilisation und Primitivismus, Demokratie und Diktatur, Liebe und Haß... Gott sei Dank ist

¹⁹ Geert van Dartel, „Nations and Churches in Yugoslavia“, in: *Religion, State and Society*, Nr.3-4/1992.

*alles ist zu einem guten Ende gekommen, dank dem Papst und der kroatischen Politik.*²⁰

Eine gewisse Verstrickung der katholischen Kirche in den Krieg kam dadurch zustande, daß sie ihre Geistlichen vielfach die Waffen segnen ließ, die im Krieg gegen die Serben eingesetzt wurden. Hier taten sich besonders die Franziskaner in Bosnien hervor, deren volksnaher und militanter Katholizismus auch vor der Verteufelung der Serben und später der bosnischen Muslime nicht zurückschreckte. Das hohe Ansehen der Franziskaner bei den Katholiken in Bosnien beruht (neben ihrer Sonderrolle bis 1878) auch darauf, daß die Mitglieder dieses Ordens in der Tito-Zeit schwere Opfer für ihren Glauben gebracht haben. 70 Franziskaner bezahlten ihren Einsatz mit dem Leben, weitere 70 mußten zum Teil langjährige Gefängnisstrafen verbüßen.²¹

Die katholische Kirche Kroatiens erwies sich als eine moralische Instanz, die scharfe Kritik an den Landsleuten übte, die sich Verbrechen zuschulden kommen ließen. Im Frühjahr 1995 verurteilte ihr Primas einzelne Fälle von Selbstjustiz gegenüber vermeintlichen serbischen Kriegsverbrechern. Es war zu Morden und Gewalttaten an serbischen Bürgern gekommen, die von Polizei und Justiz nicht untersucht wurden. Kardinal KUHARIĆ sagte in einem Interview mit der Zeitung Novi List:

*„Niemand kann den Mord an einer Person rechtfertigen. Wenn es überhaupt ein Todesurteil gibt, dann höchstens eines, das durch eine legale Autorität gedeckt ist. Voraussetzung ist, daß ein offizielles Gericht die Schuld des Betreffenden beweist und nachweisen kann, daß dieses Verbrechen tatsächlich die Höchststrafe verdient. ...Die Verteidigung darf niemals in Rache umschlagen. Die Verletzung von Menschenrechten und ethischen Normen ist Unrecht und zu bedauern, auch wenn sie im Zuge der Verteidigung begangen wurde.“*²²

Zum 50. Jahrestag des Endes des 2. Weltkriegs riefen die katholischen Bischöfe Kroatiens zur Versöhnung unter den Kriegsparteien auf. Die gegenseitige Aufrechnung von Verbrechen müsse ein Ende haben. Nach der erfolgreichen Offensive gegen die Krajina im August vergangenen Jahres verurteilte Kardinal KUHARIĆ in scharfer Form die Kriegsgreuel, die Kroaten an Serben verübt hatten. Er forderte die Ergreifung und unnachsichtige Bestrafung der Schuldigen und sagte:

„Wir protestieren gegen die Gewalttaten, wir verurteilen diejenigen, die damit Kroatien und sein Volk beleidigen. Sie beleidigen auch die Soldaten, die stolz und ehrlich ihr Land und ihre Heimat verteidigt haben,

²⁰ Zitiert nach: Paul Mojzes, „The Roman Catholic Church in Croatia and Its Contribution to Nationalist Sentiment“, in: Religion, State and Society, Nr.3-4/1993, S.391-393.

²¹ Danas, 31.8.1993.

²² Kathpress, 20.4.1995.

wobei sie sich an die Regeln hielten und Haß und Rache eine Absage erteilten.“²³

Nachdem das Oberhaupt der russisch-orthodoxen Kirche, Patriarch ALEKSIJ II., die Vertreibung der rund 200 000 Serben aus ihrer angestammten Heimat in der Krajina als „kriminellen Akt“ verurteilt hatte, erklärte Kardinal KUHARIĆ, er bedauere es zutiefst, daß die Krajina-Serben „trotz aller Garantien“ geflüchtet seien. Dies sei jedoch auf eine Anordnung der Verantwortlichen bei den Serben und auch auf eine entsprechende Weisung der serbisch-orthodoxen Kirche zurückzuführen.²⁴

Dieser sicherlich in gutem Glauben getroffenen Aussage ist das Fazit einer Analyse von NORBERT MAPPES-NIEDIEK entgegenzuhalten:

„Die kroatische Führung hat politisch und militärisch eine Taktik verfolgt, die willentlich auf die Vertreibung der serbischen Bevölkerung in der Krajina zielte. Dabei hat sie sich die Angst und Paranoia der Zivilbevölkerung sowie die mangelnde Flexibilität, die taktische Ungeschicklichkeit, den Radikalismus und die Dummheit der Politiker in Knin zunutze gemacht.“²⁵

Der serbisch-orthodoxe Bischof von Knin, LONGIN, bestritt nachdrücklich, die Serben zur Flucht aufgerufen zu haben. Niemand unter den Serben sei freiwillig bereit gewesen, sein Haus zu verlassen. Es sei zynisch, Bischof und Kirche für den Exodus verantwortlich zu machen.²⁶

Die katholische Kirche Kroatiens hat sich an allen Versuchen beteiligt, durch ökumenische Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche und dem muslimischen Klerus einen Beitrag zur Beendigung des Krieges zu leisten. Doch die entsprechenden Treffen auf höchster Ebene und gemeinsam verabschiedete Erklärungen und Beteuerungen des Friedenswillens vermochten den Gang der Dinge nicht zu beeinflussen. Bereits im August 1992 erklärte Kardinal KUHARIĆ, weshalb diese von ihm durchgängig unterstützten Bestrebungen nur von begrenztem Wert sein konnten:

„Es gibt Vorschläge und Initiativen, daß zwischen uns Katholiken sowie den Orthodoxen und Muslimen Treffen stattfinden sollen, und davon wird dann sehr viel erwartet, so als könnte hierdurch der Krieg gestoppt werden. Man muß jedoch in aller Klarheit erkennen, daß hier nicht die eine Kirche der anderen den Krieg erklärt hat, und daß dieser Krieg völlig andere, nämlich absolut politische Motive hat, daß es hier um Eroberungsgelüste geht, und daß die Leute, die diese Ambitionen haben, alles andere als offen für Ratschläge irgendeiner Religionsgemeinschaft

²³ Naša Borba, 2.10.1995.

²⁴ Die Welt, 22.8.1995.

²⁵ Vgl. Norbert Mappes-Niediek, „‘Ethnische Selbstsäuberung?’“ Der Exodus der Serben aus Kroatien vom 4. bis 8. August 1995“, in: Südosteuropa, Nr. 9-10/1995, S.585-592.

²⁶ Borba, 25.8.1995.

*sind. Sie haben ihr Ziel, sie wollen Krieg, einen Krieg, der die nationalistische Politik einschließt. Was können die Kirchen hier tun? Wie können sie auf Generäle und Aggressoren einwirken, die Territorien erobern und die Bevölkerung, die dort seit Jahrhunderten ansässig ist, von Haus und Hof vertreiben wollen?*²⁷

Diese Aussage läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Sie begründet, weshalb die Treffen von Sremski Karlovci, Slavonski Brod und St. Gallen ebenso wenig Erfolg haben konnten wie alle nachfolgenden Initiativen. Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien war kein Religionskrieg und konnte daher von den Kirchen nicht beeinflußt werden. Nachdem der Krieg einmal ausgebrochen war, konnten die religiösen Gegensätze allerdings instrumentalisiert werden. Sie wirkten jetzt wie Öl, das ins Feuer gegossen wird.

Besondere Sorge bei der katholischen Kirche rief der Gedanke hervor, die Religion könne jetzt an die Stelle der kommunistischen Ideologie gesetzt werden, die früher vom Staat verordnet wurde. Deswegen hat die Kirche immer wieder die universalistischen Züge ihrer Lehre betont, die über eine einzige Nation hinausgehen.

4. Die serbisch-orthodoxe Kirche und der Krieg

Der Ausbruch des Krieges im Sommer 1991 hat bei der serbischen Kirche ambivalente Empfindungen hervorgerufen. Zum einen war sich die Führung der Kirche ihres religiösen Auftrags, für den Frieden einzutreten, durchaus bewußt. Zum anderen brachte die orthodoxe Kirchenzeitung *Pravoslavlje* eine Art Genugtuung darüber zum Ausdruck, daß sich der serbische Herrschaftsbereich nach den militärischen Anfangserfolgen zusehends zu erweitern schien. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die orthodoxe Kirche ihre Diözesen überall im ehemaligen Jugoslawien unterhielt. Ein Auseinanderfallen dieses Landes mußte sie daher mit äußerster Sorge betrachten. Hinzu kam die traditionelle Feindschaft gegenüber dem Katholizismus. Daher war es nicht erstaunlich, daß immer wieder Artikel in der orthodoxen Presse erschienen, die die katholische Kirche Kroatiens in die Nähe des Faschismus und Terrorismus rückten.²⁸

Im Oktober 1991 behauptete *Pravoslavlje* sogar, das Tudjman-Regime sei im Begriff, die faschistische Politik des Poglavnik ANTE PAVELIĆ wiederzubeleben. Patriarch PAVLE wiederholte diesen Vergleich in einem

²⁷ Danas, 31.8.1992.

²⁸ Vgl. Sabrina Ramet, "The Serbian Church and the Serbian Nation", in: Sabrina Ramet und Donald W. Treadgold, (Hgg.), *Render Unto Caesar. The Religious Sphere in World Politics*, Washington, 1995, S.301-323.

offenen Brief an Lord CARRINGTON, den damaligen Vorsitzenden der internationalen Friedenskonferenz zu Jugoslawien.²⁹

Trotz derartiger Angriffe war auch die orthodoxe Kirche bemüht, religiöse Gegensätze nicht als eine Komponente dieses Krieges erscheinen zu lassen. Bei dem Treffen zwischen Patriarch PAVLE, Erzbischof KUHARIĆ und dem Reis-ul-ulema - dem Oberhaupt der islamischen Glaubensgemeinschaft - das im November 1992 stattfand, wurde eine gemeinsame Erklärung verabschiedet, die betonte, es handle sich bei dem jugoslawischen Krieg nicht um einen Krieg mit religiösem Hintergrund.

Schon im Mai 1992 hatte die orthodoxe Bischofsversammlung ein Memorandum verabschiedet, das einen zwiespältigen Eindruck hervorrufen mußte. Einerseits distanzierte sich die Kirche recht deutlich von Präsident MILOŠEVIĆ, andererseits bekannte sie sich zu den nationalen Zielen.

*„Es gibt niemanden, dessen persönliche Position wichtiger wäre als das Schicksal des serbischen Volkes... Wir brauchen eine Regierung der nationalen Einheit und der nationalen Rettung... Unsere Kirche ist für die Einheit des serbischen Volkes und der serbischen Länder, ebenso ist sie aber auch für eine gerechte Lösung, wenn es um die nationalen Rechte und die existentiellen Probleme der anderen Völker geht, die mit dem serbischen Volk zusammen oder in seiner Nachbarschaft leben.“*³⁰

Diese Stellungnahme der Kirche erfolgte, nachdem der UN-Sicherheitsrat die wirtschaftlichen Sanktionen gegen das neue Jugoslawien verhängt und damit die internationale Isolierung des Landes eingeleitet hatte. Damals hielt die Bischofskonferenz einen serbischen Bruderkrieg widerstreitender Fraktionen für denkbar und wollte diese Gefahr durch den Rücktritt MILOŠEVIĆs gebannt wissen.³¹

Im Mai und im August 1991 fanden zwei Treffen zwischen dem Patriarchen PAVLE und Kardinal KUHARIĆ statt. Beide beriefen sich bei ihrem Meinungsaustausch auf das „unveräußerliche Recht“ eines jeden Volkes auf Selbstbestimmung. PAVLE argumentierte ganz im Sinne des regierungsamtlichen serbischen Standpunkts, wenn die Kroaten das Recht hätten, sich von Jugoslawien zu lösen, dann müßten auch die Serben das Recht haben, ihre Sezession von Kroatien zu erklären. KUHARIĆ hingegen erklärte, die Krajina und die anderen Gebiete, die die Serben ja in Gemeinschaft mit anderen bewohnten, seien kroatisches Gebiet und müßten bei Kroatien bleiben.³²

²⁹ Ebenda.

³⁰ Pravoslavlje, 1.6.1992.

³¹ Vgl. Gordon N. Bardos, „The Serbian Church against Milosević“, in: RFE/RL Research Report, Vol. 1, Nr. 31, vom 31.7.1992.

³² Ebenda.

Später faßte Patriarch PAVLE seinen Standpunkt schriftlich zusammen. Er schrieb, die Territorien wie die Krajina, die seit Jahrhunderten von den Serben bewohnt wurden und in denen die Serben im April 1941 eine Mehrheit gewesen seien, könnten nicht innerhalb eines wie auch immer gestalteten Kroatiens bleiben. Sie müßten vielmehr mit dem heutigen Serbien sowie der kroatischen und bosnischen Krajina unter einem staatlichen Dach vereinigt werden.³³

Hier liegt auch der Schlüssel zu dem Selbstverständnis, das sich mehrheitlich bei der Hierarchie, dem Klerus und den Gläubigen der serbisch-orthodoxen Kirche findet. Man war davon überzeugt, daß sich die Serben in Kroatien und Bosnien lediglich verteidigten. Man ging davon aus, daß den Serben dieser Krieg aufgezwungen wurde und daß sie nur Haus und Hof verteidigten. Es ist sicherlich richtig, daß die Serben in Kroatien in ihren Rechten verletzt wurden, indem sie von einem laut Verfassung staatstragenden Volk zu einer nationalen Minderheit degradiert und nicht einmal gefragt wurden, ob sie in diesem neuen Staat leben wollten. Doch die Ungeheuerlichkeit ihres Vorgehens, nämlich wegen verletzter Rechte zum Mittel des Krieges zu greifen, ist weder ihrer politischen Führung noch den Bischöfen der orthodoxen Kirche klar geworden.

Wie obsessionsartig man in der orthodoxen Kirche von der Vorstellung befangen ist, das serbische Volk habe lediglich einen Abwehrkampf geführt, geht aus einer Erklärung des Heiligen Synods vom 27. Mai 1995 hervor, die sich nachdrücklich dagegen aussprach, daß die BR Jugoslawien Kroatien und Bosnien-Herzegowina diplomatisch anerkannte. Ein derartiger Schritt solle Sorge dafür, daß der „gerechte Verteidigungskrieg“ des serbischen Volkes automatisch als Aggression behandelt werde. Am schmerzlichsten sei, daß eine Anerkennung dieser Staaten unweigerlich zum Quell neuer Konflikte und neuerlichen Blutvergießens werde.³⁴

Die orthodoxe Kirche hat einige Vorstöße unternommen, bei denen sie den sofortigen Rücktritt von Präsident MILOŠEVIĆ verlangte. Im August 1995 beschuldigte der Heilige Synod den serbischen Präsidenten, mit seiner kurzsichtigen Politik zum Verlust der Krajina beigetragen zu haben. MILOŠEVIĆ habe die Krajina-Serben verraten, verheimliche dem Volk die volle Wahrheit und tue nichts zur Rettung der Serben dies- und jenseits der Drina. Seine Politik habe in eine Sackgasse der Ausweglosigkeit geführt, deshalb müsse MILOŠEVIĆ augenblicklich zurücktreten. Die Bischöfe riefen die „Volks- und Parteiführer“ der Serben auf, eine Regierung des nationalen Vertrauens zu bilden. Nur solch eine Regierung könne die nationale Ehre retten, das moralische und politische Ansehen der Serben in

³³ Politika, 15.12.1991.

³⁴ Vjesnik, 28.5.1995.

der Welt wiederherstellen und die biologisch bedrohte Existenz der Serben beschützen.³⁵

Wenn die orthodoxe Kirche MILOŠEVIĆ zum Rücktritt aufgefordert hat - und das tat sie einige Male - so nur deshalb, weil sie ihn als unzureichenden Sachwalter oder als Verräter an der nationalen Sache betrachtete. Niemals jedoch deswegen, weil er den Krieg im ehemaligen Jugoslawien initiiert, finanziert und eskaliert hat. Nicht der Krieg und seine Unterstützung waren das Problem für die Kirche, sondern Erfolglosigkeit, Zögern oder Untätigkeit. Aus dieser Grundhaltung resultierte auch der Rückhalt, den die orthodoxe Kirche Politikern wie RADOVAN KARADŽIĆ oder RATKO MLADIĆ gewährte. Gerade die Nähe zu diesen als Kriegsverbrechern angeklagten Männern rief bei den Bruderkirchen in Europa Empörung hervor. Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) lehnte im September 1994 jeden Kommentar zur Haltung der serbisch-orthodoxen Kirche ab. Der Weltkirchenrat gab seine bisherige Zurückhaltung auf. DWAIN EPPS, Leiter der politischen Abteilung der Organisation, erklärte, man habe in zahlreichen Gesprächen vergeblich versucht, die Brüder in Belgrad vom nationalistischen Weg abzubringen. Jetzt reiche vielen die diplomatische Methode nicht mehr. Der Auslandsbischof der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) schrieb in ungewöhnlich scharfer Form an Patriarch PAVLE und warf der Kirche vor, Krieg und Verbrechen zu rechtfertigen. Damit habe sie sich außerhalb der Basis der ökumenischen Kirchen gestellt.³⁶

Mit Unverständnis aufgenommen wurde ein Aufruf des „Zentrums für die Förderung der Erziehung der serbisch-orthodoxen Christen“ in Belgrad. In diesem im August 1994 in Genf verbreiteten Papier wird eine direkte Parallele „zwischen der Verfolgung und Ermordung des jüdischen Volkes durch Nazi-Deutschland und den Verbrechen gegen die Serben sowohl damals wie heute“ gezogen. In dem von fünf Vertretern der orthodoxen Kirche unterzeichneten Aufruf heißt es, die Serben seien Opfer von Massenmord, vor allem wegen ihres christlich-orthodoxen Glaubens. In einer Reaktion erklärte die Evangelische Kirche Deutschlands, es sei nicht nachvollziehbar, wie man eine Parallele zur Judenverfolgung ziehen könne. Die serbisch-orthodoxe Kirche solle sich nicht einer Verschwörungstheorie hingeben und die Schuld für das Leiden nicht immer nur bei anderen suchen.³⁷

Die Frage, wer die Schuld am Krieg im ehemaligen Jugoslawien trage, wurde vom Patriarchen PAVLE wie folgt beantwortet:

³⁵ Borba, 8.8.1995.

³⁶ Süddeutsche Zeitung, 19.8.1994.

³⁷ Die Welt, 18.8.1995.

„Jeder Krieg ist ein Unheil, aber ein Bürgerkrieg ist ein Unheil, das alle anderen Unheile übertrifft. In einem gewöhnlichen Krieg kommt der Feind von außen, und wenn der Krieg zu Ende ist, geht er weg. Im Bürgerkrieg ist der Feind der Nachbar, der Mitbürger, ja sogar der Verwandte, denn wir haben sehr viele Mischehen. Deshalb ist dieser Bürgerkrieg das Schlimmste, was man sich vorstellen kann. Alle tragen Schuld an ihm, die Serben, die Kroaten und die Muslime, denn sie sind die unmittelbar Beteiligten. Ohne die Schuld schmälern zu wollen, muß man sagen, daß auch andere Länder Europas und Amerika mitverantwortlich sind.“³⁸

5. Die Kirchen als Opfer des Krieges

Die vorsätzliche Zerstörung von Kirchen, Klöstern und anderen Sakralbauten erfolgte vielfach in der Absicht, die sichtbare Präsenz der „feindlichen“ Nation auf einem eroberten Territorium auszulöschen. Man wollte mit derartigen Gewaltakten nicht nur die andere Seite demoralisieren, sondern man vertrieb die Menschen und zerstörte ihre Kirchen, um alle Spuren und Erinnerungen an die Bewohner zu tilgen, die nach dem Willen der Eroberer „nicht hierher gehörten“.

Nach Schätzungen von Experten waren im Krieg in Ex-Jugoslawien bis zum Jahresende 1993 mehr als 1 000 Moscheen, 483 katholische und 470 orthodoxe Gotteshäuser und Klöster sowie zwei Synagogen zerstört worden. In den serbisch kontrollierten Gebieten Bosniens gibt es kaum noch eine unbeschädigte Moschee.

Nach Angaben, die der Belgrader Direktor des Museums der orthodoxen Kirche im November 1993 machte, sind zusätzlich 169 Kirchen und 145 Klöster der serbisch-orthodoxen Kirche beschädigt worden. Tausende Objekte sakraler Kunst, darunter über 5000 Ikonen überwiegend aus dem 18. und 19. Jahrhundert, seien verschwunden. Die Hälfte der zerstörten Sakralbauten habe sich außerhalb der Kampfzonen befunden, was ihre vorsätzliche Vernichtung beweise.³⁹

Der katholische Bischof von Mostar, RATKO PERIĆ, zog am Jahresende 1993 folgende Bilanz: In Bosnien-Herzegowina wurden 200 katholische Kirchen und 600 Moscheen vernichtet.

Eine interkonfessionelle Tagung, die Anfang Dezember 1993 in Split abgehalten wurde, kam Anfang Dezember zu folgendem Ergebnis:

„Nicht religiöse und ethnische Zugehörigkeit sind die Ursache beim Ausbruch der Gewalthandlungen gewesen. Für die Eroberung von Territorien

³⁸ Die Weltwoche, 19.10.1995.

³⁹ Glaube in der 2. Welt, Nr.1/1994, S.3.

hat die Religion als vorgeschobenes Kriegsmotiv erhalten müssen. Erst der damit angefachte Haß hat die massenhafte Zerstörung kirchlicher Symbole bewirkt.⁴⁰

⁴⁰ Ebenda.

Zoltán Balog

Religion und Gesellschaft in Ungarn

1.1. Die Zeiten, als Politiker begeistert über das Europäische Haus sprachen, sind längst vorbei. Als es mit dem Zusammenleben verschiedener Regionen, Völker und Kulturen ernst wurde, verabschiedete man dieses eindrückliche Bild und kehrte zur Amtssprache nüchterer Politiker und Wirtschaftsexperten zurück.

Ich komme aus einem Land aus dem ost-mitteleuropäischen Raum, aus Ungarn, wo dieses Bild seine Aussagekraft weiterhin behält. Dieses Land gehört bis heute in vieler (wenn auch nicht in jeder) Hinsicht zum Keller des Europäischen Hauses.

In unserem Kellerteil „Ungarn“ herrschte in den letzten Jahrzehnten des sog. Sozialismus keine besonders üble Atmosphäre. Es war zwar dunkel und die Luft war schlecht, man stolperte oft wegen dem Unrat und Dreck, der herumlag, und Ratten liefen herum, aber es war relativ warm und wir hatten einen süßen Lutscher im Mund, der aus westlichen Krediten finanziert war.

1989 kam plötzlich die Demokratie zu uns. Sie funktioniert im Keller wie eine Taschenlampe. Wir entdeckten in ihrem Licht, in welchem Zustand unser Keller sich befand. Heute nach 6 Jahren haben wir keine Illusionen mehr darüber, was Demokratie leisten kann und was nicht. Sehen- Dürfen ist nicht alles. Das Verlangen nach der Reinigung des Kellers wird immer größer. Wir brauchen gesellschaftliche Gerechtigkeit - sie könnte wie ein Besen im Keller funktionieren -, damit Demokratie nicht zum Legitimationsmittel der bestehenden sozialen Unterschiede und Machtverhältnisse verkümmert.

1.2. Wir, ungarische Christen sehen uns selbst an dieser Aufgabe beteiligt. Wir möchten *unsere* „Taschenlampe“ und „Besen“ benutzen, damit unsere Gesellschaft humaner wird. Unsere Taschenlampe ist das Wort Gottes, in dessen Licht wir unsere Wirklichkeit sehen wollen. Es kann gleichzeitig als Besen dienen, damit wir die Menschen, die Opfer der Ungerechtigkeit sind, nicht außer acht lassen. Ich bin aber überzeugt, daß Gottes Wort nicht nur aufdeckendes Licht und reinigende Gerechtigkeit bedeutet, sondern es ist das tröstende Wort Gottes, das seine Liebe spüren läßt. So müßte eigentlich neben Lampe und Besen noch eine „Geste der Zärtlichkeit“ stehen.

2.1. Die Taschenlampe in unserer ganzen „Keller-Region“ (Ost-Mittel-Europa) zeigt keine multikulturelle Gesellschaft, wie man sie hier in Westeuropa versteht oder eine Gesellschaft auf dem Weg dahin auf, sondern eher eine Vielfalt von ethnischen und sozialen Gruppen, die ihrer Identität in den letzten Jahrzehnten beraubt wurden. Sie verloren durch eine monolithische Zwangsideologie ihre Vergangenheit und Traditionen, durch Zwangsumsiedlungen (vgl. die erzwungene Migration von Arbeitskräften im Interesse der stalinistischen Indu-

striepolitik oder die sog. Homogenisierungspolitik von Ceausescu) ihre Heimatorte, durch Armut, gleichgeschaltete Öffentlichkeit und Marginalisierung die Kommunikation mit anderen gesellschaftlichen Gruppen. Sie fühlen sich ALLE als Verlierer und Opfer der kommunistischen Zeit und nun betrachten sie die anderen als Hindernisse bei der Wiedergutmachung der erlittenen Verluste. Sie sind mißtrauisch und dies begünstigt das Erwachen der - durch den früheren obligatorischen Internationalismus - „zugedeckten und betäubten Vorurteile“ gegen andere.

2.2. Trotzdem würde ich dagegen protestieren, die heutigen Zustände in Ost-Mittleuropa einfach als Wiedergeburt des alten Nationalismus zu bezeichnen. Eine solche pauschale Feststellung dient vor allem derjenigen Argumentation, die die fehlende Salonfähigkeit der ehemaligen Ostblockländer als einen Faktor der Instabilität immer wieder vor Augen führen möchte, damit die Integration dieser Länder lange aufgespart bleiben kann.

Unsere Region ist zwar voll von Konflikten zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen, und der Nationalismus wird leider von Politikern immer wieder gern als vereinigende Ideologie für die eigene Gruppe benützt, aber die Wurzel dieser Konflikte und Spannungen sind auch in den ungerechten europäischen Zuständen nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und in der ehemaligen „pax sovjetica“ zu suchen.

2.3. Wo sind die christlichen Kirchen in dieser ziemlich chaotischen Situation? Sie sind Teil des Problems, weil konfessionelle Grenzen im „Normalfall“ mit ethnischen Grenzen zusammenfallen, die aber mit den Staatsgrenzen nicht identisch sind. Das „Nation- Konfession- Prinzip“ ist eine große Herausforderung für die christlichen Kirchen unterschiedlicher Konfessionen. Diese Inkulturation des christlichen Glaubens hat in der Vergangenheit ganze Völker vor der Vernichtung bewahrt. Wegen der sich absolut setzenden politischen Macht einzelner Nationen wurde die Konfession zwangsläufig zur wichtigsten Hüterin der kulturellen Identität. Ihre Absolutsetzung trägt aber zu der Verfestigung von Feindbildern bei.

(Ich möchte darauf hinweisen, daß vor 'kurzer' Zeit eine solche Verflechtung von Nation und Religion auch in Westeuropa und in den USA als etwas selbstverständliches anzutreffen war. Die möglichen Folgen einer solchen Verbindung hat der Kampf der Bekennenden Kirche in Deutschland klar vor Augen geführt, und sie hat in der Barmer Theologischen Erklärung (1934) eine Art nationaler Geschichtsreligion klar zurückgewiesen. Die Kirchen, die diesen Lernweg gegangen sind, sollten aber nicht vergessen, daß die „Frontstellung“ für eine in ihrer Sprache und Kultur bedrohte Minderheit diese Probleme anders angehen läßt als dies damals in Barmen geschah. Damit will ich nicht die Aussagen von Barmen relativieren, sondern nur auf den Zusammenhang und Kontext des Bekenntnisses hinweisen.)

3.1. Der augenfällige Unterschied im Vergleich mit der westeuropäischen Situation liegt also darin, daß hier Völkergruppen und Kulturen aufeinandertref-

fen, die alle „einheimisch“ sind, die ihre weit zurückreichenden örtlichen Traditionen haben und die, wenn sie ihr Gedächtnis anstrengen, auf eine schmale, aber deutliche Spur friedlichen Zusammenlebens in ihrer gemeinsamen Geschichte zurückblicken können. (Diese gemeinsame Vergangenheit schließt aber leider nicht aus, daß manche Historiker und Politiker die andere Seite als die „Spätergekommene“ bezeichnen und daraus ihre „legitimen“ Ansprüche ableiten.)

3.2. In dieser Region spielen in den Beziehungen der verschiedenen Völkergruppen die tatsächlichen politischen Machtverhältnisse eine ganz wichtige Rolle. Es ist eine alte „Tradition“, daß die jeweilige Staatsmacht sich mit ihrem ganzen Apparat hinter die ethnische und kulturelle Mehrheit stellt und Minderheiten als destabilisierende Gefahr betrachtet und bekämpft.

Protagonisten der Verständigung und der Kommunikation von Seiten einer Minderheit geraten in einer solchen Situation schnell in Isolation bzw. gelten bald für ihre eigene Gruppe als gefährliche Schwärmer.

3.3. Ein nächster Unterschied liegt in der starken Aufwertung der eigenen Geschichte bei uns als Mittel zur Findung bzw. Stärkung der eigenen Identität. Geschichte - history - ist für uns sehr wichtig, weil sie bezeugt, daß wir ÜBERLEBT haben. Wir haben vielleicht selten oder nie richtig gesiegt, aber überlebt! Überleben, Erhalten, Bleiben - das ist in unserer Region ein Wert für sich! Hier, in Westeuropa ist das für die Mehrheit eine selbstverständliche Tatsache, die gar nicht auffällt. Geschichte in Ost- und Mitteleuropa ist es aber wert, immer wieder zu erzählen, Tagesereignisse in der Politik, in der Kultur und auch in den Kirchen leidenschaftlich in ihrem Licht zu deuten. Und vor allem um sie, um ihre Wahrheit zu streiten.

3.4. Wenn ich an dieser Stelle vorgreifen darf: Hier liegen für mich die Chancen einer ersten Verständigung, wo die Kirchen, auch die RKU aktiv werden könnten. Bei von einander abweichenden Deutungen der verschiedenen Geschichtsepochen in dieser Region, sollten wir doch den gemeinsamen Leidensweg dieser kleinen Völker aufzeigen, damit das ÜBERLEBEN zu einem gemeinsamen Gut wird. Dazu gehört auf jeden Fall die Bemühung, die positiven Traditionen des multikulturellen Zusammenlebens aus der Vergangenheit wieder auszugraben. Überleben als gemeinsames Gut, so läßt sich für Christen das Leben der Gemeinschaft als ein Leben aus der Providentia Gottes begreifen, die Teil seiner Gnade ist, und ruft Dank als angemessene Antwort bzw. Klage hervor. Gemeinsam zu danken und zu klagen!!

4.1. Was das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen Gruppen betrifft, wirkt Ungarn auf den ersten Blick als eine Insel des Friedens und der Stabilität im Vergleich mit anderen Ländern in dieser Region. Bei uns gibt es offiziell keine Konflikte und Spannungen unter ethnischen Gruppen, die insgesamt 3-5%

der 10 Millionen Bevölkerung ausmachen (Deutsche, Slowaken, Juden,¹ Kroaten, Serben u.s.w. - einzeln nicht mehr als ein paar Zehntausende Menschen).

Das Problem der sog. Zigeuner² rückt erst allmählich als ethnisches Problem in den Blick. In einer Phase der Zwangsintegration in der sozialistischen Zeit gab es nicht einmal öffentliche Statistiken über sie. (Ihre Zahl liegt zwischen 5-6 Hunderttausend.) Dieses Problem hat einen ganz starken sozialpädagogischen Aspekt. Zigeunerkinder lernen fast immer in schlechtgestellten Schulen und Klassen. Seit dem Ende des Staatskommunismus zieht sich der Staat aus der sozialen Verantwortung (Gesundheitswesen, Infrastruktur, Wohnungsbau und vor allem Schulwesen) immer mehr zurück. Die staatliche Schulversorgung droht bald auf ein Minimum gesenkt zu werden. Die Bedeutung der Privatschulen wächst sehr schnell. Wenn diese Tendenz anhält, dann werden in der Zukunft Kinder aus unterschiedlichen sozialen Gruppen sich kaum noch treffen, und die Kinder der neureichen Schichten (oft aus der ehemaligen Partielite) und die der sozial vegetierenden Massen stehen sich feindlich gegenüber. Das Fehlen einer starken, integrativen Mittelklasse, ihre neuerliche Zersetzung durch die Finanzpolitik der Regierung und die gleichzeitige Ohnmacht des Staates haben verheerende Folgen.

Ein Zusammenleben unterschiedlicher kultureller und sozialer Gruppen wird in der Schule und in anderen gesellschaftlichen Institutionen also bald gar nicht erst stattfinden.

4.2. Wie reagiert die Kirche auf diesen Kontext, auf diese Herausforderung? Hier kann ich nur über mein eigenes Land, über Ungarn und vor allem über die evangelischen Reformierten sprechen.

Nach soziologischen Schätzungen³ gehören heute in Ungarn über 65% der 10 Millionen Bevölkerung der Römisch-Katholischen Kirche an (inkl. der sog. Griechisch-Katholischen). Etwa 17-19 % der Bevölkerung sind getaufte Reformierte; ungefähr 10% von ihnen nehmen regelmäßig am Gemeindeleben teil. Etwa 4% der Bevölkerung gehören wenigstens ihren religiösen Wurzeln nach der lutherischen Kirche an. Die andere Konfessionen und religiösen Gemeinschaften sind unter 1% (verschiedene Orthodoxe Kirchen, Baptisten, Juden usw.).

Insgesamt bezeichnen sich aber nur 15-17 % der Bevölkerung als „kirchlich religiös“; 53% bezeichnen sich als religiös auf ihre „eigene Weise“, d.h. ohne

¹ Ihre Interessenverbände haben es abgelehnt, daß die Juden als ethnische Minderheit registriert werden.

² Das Wort ist die Selbstbezeichnung dieser Gruppe, obwohl einige ihrer Organisationen sich bereits „Roma“ Verbände nennen.

³ Bei Volkszählungen darf seit 1949 laut Verfassung in Ungarn niemand offiziell nach seiner Glaubensüberzeugung und Kirchenzugehörigkeit gefragt werden.

feste Bindung an eine bestimmte Kirche; etwa 20% halten sich für nicht-religiös und 7-8 % bekennen sich zum Atheismus.⁴

Zur Reformierten Kirche Ungarns gehören ihrer geschichtlichen Bindung nach auch diejenigen Reformierten, die aufgrund des Friedensvertrags von Trianon (1920) dem Gebiet verschiedener Nachbarstaaten zugeteilt wurden (unter ihnen bildet die Reformierte Kirche in Rumänien mit etwa 0,8 Millionen Mitgliedern die größte Gruppe) oder in diesem Jahrhundert auswanderten und in ihrer neuen Heimat z.B. in den USA ungarisch-reformierte Gemeinden gründeten.

4.3. *Das Selbstverständnis der RKU:* Die gängige Selbstdarstellung der RKU⁵ orientiert sich an den großen historischen Umbruchsituationen der ungarischen Geschichte. Die Entstehung der reformierten Kirche ist eng mit der geschichtlichen Katastrophe der türkischen Invasion im 16. Jahrhundert verbunden. Die zerstörte staatliche Ordnung wurde im Bereich der Türkenherrschaft durch das lokale Kirchenregiment der reformierten Gemeinden ersetzt. Am Ende des 16. Jahrhunderts gehörten über 90 % der Bevölkerung des Landes der evangelischen Konfession an. Mit der Gegenreformation im 18. Jahrhundert, durch die spätere Säkularisierung und durch die Abtrennung von zwei Dritteln des Landes an die Nachbarstaaten (1920) änderte sich dieses Verhältnis grundlegend.

In Ungarn gilt die Reformierte Kirche als zweitgrößte Volkskirche mit großen Diaspora-Gebieten. Vor allem gilt das Reformiertentum als die eigentliche „ungarische Religion“. Die Zeit der Reformation war zugleich die Zeit der Entstehung der Nationalkirchen. Und im 17.-19. Jahrhundert fiel der Kampf der reformierten Kirche um die Religionsfreiheit mit dem Kampf um die Unabhängigkeit von den katholischen Habsburgern zusammen. Es ist bezeichnend, daß sich die ungarischen Abgeordneten, die 1849 die Unabhängigkeit von Österreich und die Dethronisation der Habsburger deklarierten, im Oratorium des reformierten Kollegiums in Debrecen versammelten. Am selben Ort trat im Dezember 1944 die provisorische Nationalversammlung zusammen, um eine bürgerlich-demokratische Regierung zu bilden. Die ungarische Kultur ist weit mehr von diesen protestantischen Traditionen bestimmt als es den Zahlen entspricht.

Das Selbstverständnis der reformierten Kirche als Kirche der ungarischen Nation bildet eine Konstante bis in die jüngste Zeit.

⁴ Vgl. Lovik András, Horváth Pál (Hg.), *Hívök, egyházak ma Magyarországon* [Gläubige, Kirchen heute in Ungarn], Budapest, 1990; Gábor I. Kovács, *Reformátusok a mai magyar társadalomban* [Reformierte in der heutigen ungarischen Gesellschaft], in: *Protestáns Szemle* NF 2 (1993), Heft 1, S.46-53.

⁵ „Gängige Selbstdarstellung“ meint hier das Bild, das in Katechese und Verkündigung bzw. „nach außen“, gegenüber der Öffentlichkeit, in den Medien oder in offiziellen Verlautbarungen vermittelt wird.

4.4. Die politischen Ereignisse der Jahre 1989-90 trafen die Kirchen weitgehend unerwartet. Sowohl die Kirchenleitung, die sich auf einen „modus vivendi!“ mit der Staatsmacht eingerichtet hatte,⁶ als auch die Staatsmacht waren auf ein dauerhaftes Zusammenwirken eingerichtet. Kleinere Reformen hielt man zwar auf beiden Seiten für unumgebar, aber eine grundlegende Änderung war weder gewollt noch geahnt.

Die „Lähmung“ der offiziellen kirchlichen Institutionen in der gesellschaftlichen Umbruchsituation hatte zur Folge, daß die direkte Umgestaltung der politischen Einrichtungen ohne die Kirchen vonstatten ging. Ein „Runder Tisch“ unter dem Vorsitz kirchlicher Amtsträger wie in der damaligen DDR wäre in Ungarn unvorstellbar gewesen. Die „Ehre“ der ungarischen reformierten Kirche rettete der ungarisch-reformierte Pfarrer in Timisoara/Rumänien LÁSLÓ TÖKÉS, von dem und von dessen Gemeinde 1989 der Widerstand gegen den Diktator CEAUSESCU ausging. Er wurde in Rumänien und in Ungarn als Held gefeiert und besitzt - inzwischen zum Bischof des Kirchendistriktes „Am Königspass“ der Reformierten Kirche in Rumänien gewählt - in Ungarn eine unumstrittene moralische Autorität, obwohl seine politischen Aktivitäten unterschiedliche Reaktionen hervorrufen (manche werfen ihm fehlende Kompromißbereitschaft vor).

Was die Ebene der makrosoziologischen Prozesse betrifft, bewahrte die Religiosität in den Jahrzehnten des monolithischen Gesellschaftssystems unabhängig von ihrem Inhalt bestimmte Rest-Strukturen einer „civil society“ als einzige relativ unabhängige Größe. Diese Bedeutung der Kirchen kam erst allmählich zum Vorschein, weshalb sich sagen läßt, daß die Kirchen - abgesehen von einzelnen Christen - erst im „zweiten Akt“ der Umgestaltung auf die Bühne traten, nun aber desto entschlossener. Die Öffentlichkeit nahm diese „bewahrende“ Funktion der Kirchen zuerst sehr positiv auf, was auch darin deutlich wurde, daß die Pfarrer, die bei den ersten freien Wahlen von Oppositionsparteien unterstützt wurden, alle ins Parlament einzogen (insgesamt etwa ein Dutzend). Ihre Kandidatur versuchte die Kirchenleitung der RKU durch ein Verbot zu verhindern, aber als sie gewählt waren, gab sie nach und überließ die praktische Regelung ihrer Pfarrertätigkeit den Kirchenkreisen bzw. betroffenen Gemeinden. Die katholischen Geistlichen hielten sich an die Regelung ihrer Kirchenleitung und kandidierten nicht.

4.5. Was die Strategie der Kirche in der neuen Situation betrifft, setzt(e) man zuerst auf Selbstbesinnung, auf die Schaffung „geschützter“ Orte des Lernens (deshalb der große Eifer für kirchliche Schulen) und des Glaubenslebens, was sehr gut verständlich und erklärbar ist, aber doch brennende Fragen aufkommen läßt...

⁶ Man bezeichnete diese Einstellung in der offiziellen Theologie der RKU als „Theologie des Dienstes“.

Es gibt zwischen Kirche und Gesellschaft eine starke sprachliche Isolation und auch eine Isolation im Denken. Isoliert zu denken heißt, daß man bei uns in der Kirche und auch in der Theologie und in der Erziehung im allgemeinen dichotomisch denkt. Es gibt „die Welt“ und es gibt „uns“. Diese zwei Welten werden ständig aufeinander bezogen. Man fragt dann sofort nach den Grenzen, man fragt nach den Werten bzw. Unwerten der verschiedenen Bereiche. Auf jeden Fall werden wir immer wieder mit einer Welt konfrontiert, die uns ganz fremd ist, entweder fremd geworden oder schon immer fremd gewesen ist.

Wir experimentieren nicht! Die Aufgabe scheint für die Mehrheit der kirchlich Verantwortlichen klar zu sein: „So viel an moralischen und kulturellen Werten ist in den Zeiten des Kommunismus verlorengegangen. Dies alles muß jetzt nachgeholt werden.“ Die Leitbilder dazu nimmt man aus der oft verklärten Vergangenheit.

Man meint auch das Versagen des Christentums in Westeuropa zu sehen. Daraus resultiert eine kritische Haltung gegenüber den Folgen der Aufklärung und der Säkularisation. Der Hauptfeind ist der Liberalismus, wobei selten gesagt wird, was die Kritiker darunter genau verstehen. Neue Wege zu gehen erscheint für viele als gefährlicher Luxus.

4.6. Ich bitte Sie trotzdem, nicht allzusehnlich zur Kritik einer solchen kirchlichen Einstellung zu übergehen. Bevor Sie, hier im Westen unsere kirchliche Strategie und Bestrebungen mit ähnlichen Parolen und Bestrebungen hier in Westeuropa vergleichen und dann unsere Einstellung mit der des stark apologetischen, „orthodoxen“ Flügels in den Kirchen des Westens identifizieren, sollten Sie doch die unterschiedliche Lage beachten!

Es gibt noch keine tragfähige Theorie über den Stellenwert von Kirche und Religion und über ihre Revitalisierung in einem postkommunistischen Land. Was aber die Vorphase des heutigen Zustandes betrifft, können wir die Marginalisierung des Christlichen in unserer Gesellschaft nicht einfach einem selbstverständlichen Prozeß zuschreiben. In den letzten Jahrzehnten wurden Kirche und christlich verwurzelte Kultur so weit ghettoisiert, daß breiteste Schichten der Bevölkerung darüber in totaler Unkenntnis leben, so daß das Christentum für sie nicht unbedingt mit Ablehnung verbunden ist, im Gegenteil: oft speist sich ihre Neugier auf Religion aus diesem Unkenntnis.

Es ist eine tägliche Erfahrung von uns Christen, daß nach vierzig Jahren obligatorischem Atheismus die christliche Botschaft für Menschen als Befreiung wirkt. Die Krise des europäischen Christentums kann bei uns nicht so deutlich gesehen werden. Man deutet gern diese Krise des westlichen Christentums als eine Folge der kapitalistischen Konsumgesellschaft, wobei viele Menschen (Theologen und Ideologen) zu den negativen Folgen nicht nur Werteverlust, Drogen und Kriminalität zählen, sondern zum Beispiel auch die Aufklärung, den Liberalismus, die Anerkennung von Homosexualität usw. Man empfindet einen zunehmenden Druck bei uns, die Fragestellungen und die Antworten und vor allem das Wertesystem vom Westen übernehmen zu müssen. Als Abgren-

zung dazu möchte man den eigenen Weg gehen, und das betrifft auch die Zukunftsvorstellungen der Kirchen. (Meine Frage ist hier, ob wir auf die Erfahrungen der westlichen Christen mit einer pluriformen Gesellschaft verzichten können? Der Kommunismus bedeutete bei gleichzeitiger Unterdrückung auch eine gewisse Sonderstellung für die Kirchen als einzige unabhängige Institutionen. Wie begegnen wir aber der pluriformen Konsumgesellschaft, wo Kirche nur eines unter den vielen Angeboten sein wird?)

5. Aufgaben:

5.1. Wir sollten das oben skizzierte dichotomische Denken hinterfragen. Die Gesellschaft wird unsere Sprache nicht lernen, höchstens ein Paar wichtige Worte.

Wir sollten die säkularisierte Gesellschaft als Kontext der Evangeliumsverkündigung akzeptieren. Sie ist das Umfeld unserer Tätigkeit und nicht die feindliche, gottlose Welt. Unsere Aufgabe besteht dann nicht darin, die Verursacher oder Vorantreiber der Säkularisation zu bezichtigen, seien sie „die Aufklärer“ oder die Liberalen oder eben ehemalige Kommunisten. Das Evangelium ist kein Kampfprogramm gegen die moderne oder postmoderne Welt. Es führt kein Weg hinter die Säkularisierung in eine heile religiöse Welt zurück, nicht einmal in einem sogenannten christlichen Europa. Das Wiedererwachen des Religiösen, was bei uns auch, seit mehreren Jahren allerdings schon, zu beobachten ist, geschieht nach der Säkularisation. Es ist ganz wichtig, zu betonen, daß die Leute zwar antikirchlich, aber nicht unbedingt antireligiös geworden sind.

Wenn wir die Säkularisation als einen gesellschaftlichen Prozess akzeptieren, bedeutet das auch, daß wir die Wirklichkeit der kirchenfremden Menschen wahrnehmen und ernstnehmen müssen. Es gibt in dieser Hinsicht ein großes Defizit in der christlichen Verkündigung. Die Lebenswelt der meisten Jugendlichen in Ungarn ist säkular, pluriform und sie ist voll von pseudoreligiösen und Konsumangeboten. Wenn diese Jugendliche mit unseren traditionellen kirchlichen Werten konfrontiert werden, dann haben sie - schon auf Grund ihrer bürgerlich-europäischen Sozialisation - einige ernstzunehmende kritische Fragen. Was können ihnen z.B. unsere traditionellen ungarisch-reformierten Lebensideale sagen?

Unsere christliche Verkündigung darf sich nicht in einen falschen Gegensatz zwischen der treuen Weitergabe christlicher Glaubenssätze und der Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit der kirchenfremden Menschen verstricken.

5.2. Eine andere Aufgabe würde ich in einem Neuverständnis unserer christlich-kirchlichen Tradition sehen. Heute haben wir wieder Möglichkeiten (Schule und Medien), diese Schätze neu zu entdecken und weiterzugeben. Oft werden aber die SchülerInnen und suchende Menschen damit überfüttert, weil sie diese Tradition nicht auf ihre eigene Weise bekommen, sondern in der Weise ihrer Eltern und Großeltern. Tradition wird leider nicht auf die Lebenswelt bezogen oder als Lebenshilfe verstanden, sondern als ein historischer Schatz, den man

weitergeben muß. So finden die Jugendlichen gar keinen Zugang zu ihrer eigenen kirchlichen oder christlichen Vergangenheit. Für reformierte Christen kann Tradition nur durch das Evangelium Lebenshilfe für Andere (die Jugendlichen) sein, deshalb ist ein Neuverständnis der Tradition bei ihrer Weitergabe unumgänglich.

Diese Weitergabe kann heute nicht mehr auf Grund eines christlichen Wahrheitsmonopol geschehen. Darin liegt eine neue Chance der Glaubwürdigkeit. Eberhard Jügel hat es in seinem Vortrag in Budapest in April 1992 so formuliert, als die protestantischen Kirchen Europas dort zusammenkamen: "Wir haben die Autorität der apostolischen Bitte."

Ich möchte damit schließen, daß heute in Ungarn die Arbeit der christlichen Schulen eine wichtige Brückenfunktion zwischen den christlichen Gemeinden (Kirche) und der säkularen Gesellschaft (Welt) besitzt. Diese Brückenfunktion wird wahrgenommen, wenn wir das Evangelium im Bewußtsein der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Wirklichkeit der Jugendlichen weitergeben. Da liegt in den Kirchen Ungarns eine ganz große Chance für die Erneuerung. Deshalb sind christliche Schulen bei uns so wichtig. In ihnen wird die Kirche nämlich so elementar mit ihrer Um-Welt, mit dem Kontext, mit dem Ende des 20. Jahrhunderts konfrontiert, daß sie sich ihr gar nicht entziehen kann. Auf der Ebene der Kirchenleitung und der Kirchengemeinde kann man das noch. In der Schule sind wir aber auf eine ganz elementare Weise auf die Jugendlichen und auf die Verständigung mit diesen Jugendlichen angewiesen, wenn wir sie „behalten“ wollen. Hier kann eine schöpferische Begegnung zwischen der Welt und der Theologie stattfinden. Die christliche Schule kann so eine Vorreiterin in der Erneuerung der Kirche werden. Hier werden verkrustete kirchliche Strukturen aufgebrochen, hier sind wir gezwungen unser selbsterwähltes Ghetto aufzugeben. Wir müssen die Welt in den Blick bekommen, in die uns Gott gestellt hat.

6. Anhang

6.1. Kirche und Nation: Die Frage des Verhältnisses der ungarischen reformierten Kirche zur ungarischen Nation stellte sich nach 1989 mit neuer Intensität. Dieses Verhältnis bildet heute (wieder) den Reflexionshintergrund vieler kirchlichen und theologischen Entscheidungen. In den vergangenen vierzig Jahren unterdrückte Fragen brechen mit einer unerwarteten Intensität hervor. Dazu gehört in der Zeit der Orientierungslosigkeit nach dem Zerfall der alten Ordnungsschemata die Identitätsfrage. Kirche und Nation bieten sich als Rahmen für die Suche nach der eigenen Identität an. Man ist in vieler Hinsicht wieder dabei, eine harmonische Zusammenschau von Kirche und Nation in der kirchlichen Praxis herzustellen.

Das Wiedererwachen des Nationalgefühls trat in der RKU zunächst nicht hervor in der Form einer neuen gefährlichen Ideologie (nach dem Kommunismus) mit neuen Feindbildern, sondern vor allem als Ausdruck des Wunsches nach mehr Überschaubarkeit, nach dem eigenen Platz in der Welt. Jahrzehnte-

lang wurde den Menschen die obligatorische unglaubwürdige Wahrheit durch globale, undurchschaubare Zusammenhänge (Prozess der Weltrevolution, internationale Solidarität, weltweiter Klassenkampf usw.) vermittelt und ein Platz „in der Gemeinschaft der friedliebenden Völker“ zugewiesen. Predigt und Theologie schwiegen entweder zu diesen Zusammenhängen der christlichen Existenz oder „übersetzten“ die offiziellen Stellungnahmen in eine quasi-kirchliche Sprache. Heute suchen vor allem traditionell-volkskirchlich orientierte Menschen ihre vertrauten national- konfessionellen Geschichten, statt eine Analyse der weltweiten Prozesse anzustreben und auf deren Grundlage den eigenen Standort zu bestimmen. Statt der ehemals von oben aufgezwungenen Völkerverständigung wird die eigene „kleine“ Identität gesucht. Regionalismus statt bzw. vor Integration - so könnte man den Orientierungsrahmen vieler Menschen in Ungarn umschreiben

Dazu kommt die Kenntnis von der außerordentlich schlechten Situation der ungarischen Minderheiten in manchen Nachbarstaaten, besonders in Rumänien, wo fast 3 Millionen Ungarn (vorwiegend Reformierte) leben. In dieser konkreten Notsituation versuchen die reformierten Ungarn in Rumänien als ethnische (und gleichzeitig kirchliche) Minderheit ihrer kulturellen Zersetzung u.a. dadurch entgegenzuwirken, daß sie die kirchliche Schirmherrschaft der Konfessions- und Volksgenossen außerhalb der Grenzen sucht. Durch diese Solidarität hoffen sie, einen festeren Halt in einer ziemlich hoffnungslosen Situation zu finden. Denn in Rumänien geht es nicht um Sonderrechte, sondern um elementare Menschenrechte wie das Recht der Gewissensfreiheit, der eigenen Sprache usw.

Als Rahmen für eine Verständigung über die ungarisch-reformierte Identität gründeten die ungarischen Reformierten aus aller Welt zunächst den Ungarischen Reformierten Weltbund, später die Universale Ungarische Reformierte Konsultative Synode⁷ - ein Vorhaben, das von seiten des Reformierten Weltbundes einige Bedenken hervorrief.⁸ Die Frage ist, wie die Theologie und die Kirchenleitung der RKU mit den Problemen der Reformierten außerhalb Ungarns umgeht: Stellt sie sich einfach mit in diese Leidensgemeinschaft hinein, ohne die Unterschiedlichkeit ihrer Situation zu reflektieren, spricht sie einfach populistische Stellungnahmen nach oder versucht sie, vom Evangelium her Aussagen im Hinblick auf diese Situation zu formulieren?

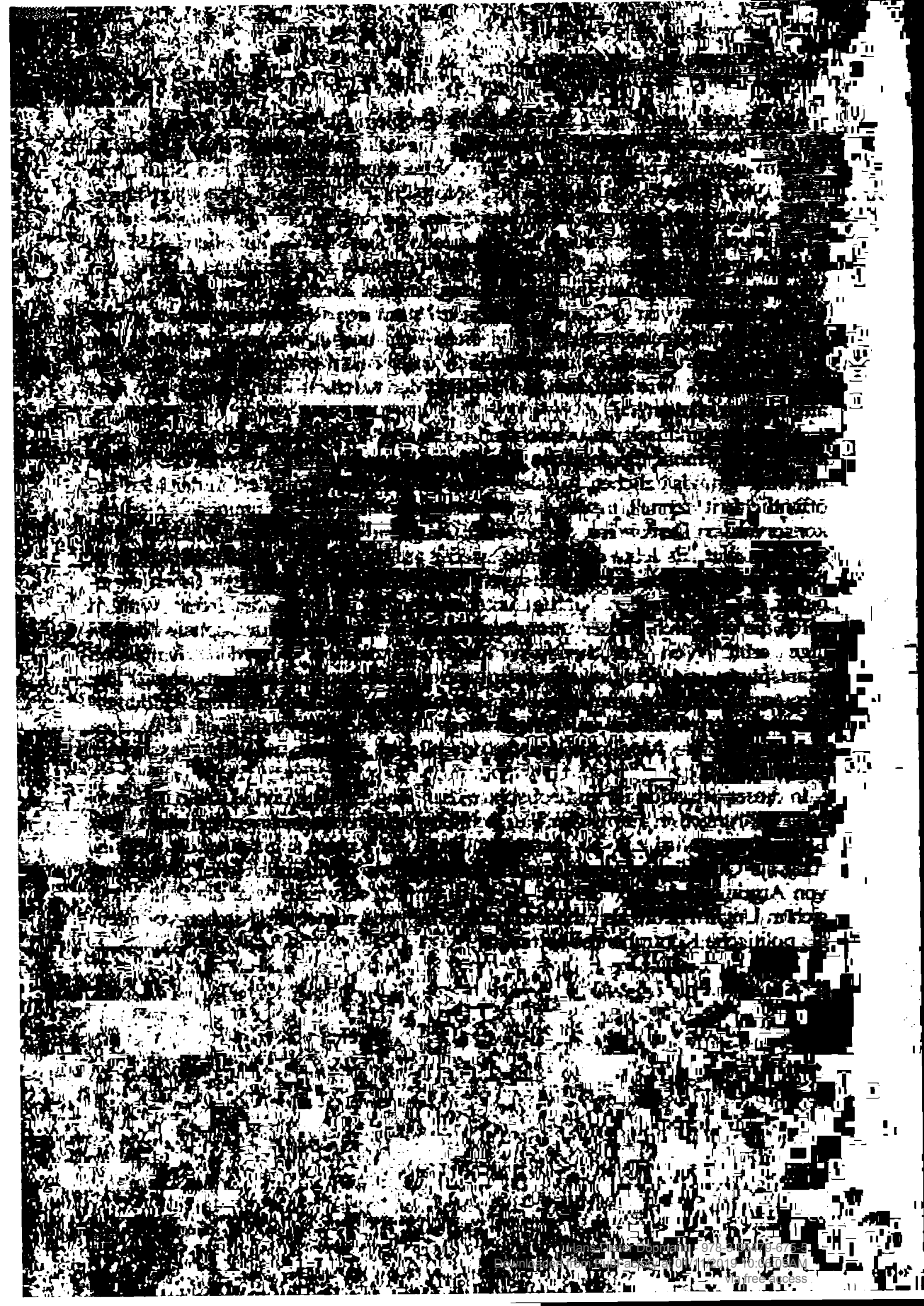
⁷ Synodalbeschluss über den Verfassungsentwurf der Universalen Ungarischen Reformierten Synode (UURS): „Für die Bewahrung der Einheit der Ungarischen Reformierten Kirche in der Seele, im Bekenntnis, im Dienst und in der Sendung ist es nötig, eine Universale Ungarische Reformierte Synode einzuberufen“ (nach: Református Egyház 45 [1993], 285f).

⁸ In der Stellungnahme des regionalen Ausschusses für Europa im Reformierten Weltbund hieß es: „Auf Grund der vorgelegten Erklärungen zieht der Regionale Ausschuss folgende Konsequenzen: Der Gedanke der Schaffung einer UURS entspringt einer ethnischen Perspektive. Das widerspricht der Katholizität der Kirche.“ (Zitiert in Rückübersetzung aus dem Ungarischen nach: Reformátusok Lapja 28 [1994], Heft 18, S.3.)

6.2. Kirche und Politik: Ein weiteres Problem für die Neuorientierung der Kirchen bereitet die starke Politisierung, die das ganze öffentlichen Lebens in Ungarn gegenwärtig durchdringt. Die Neuordnung der politischen Strukturen nach 1989 forderte von der Kirche „Sofort-Entscheidungen“, die zwangsläufig mit politischen Optionen zusammenfielen. So haben die neuen gesetzlichen Regelungen selbstverständlich weitreichende Folgen für die kirchliche Zukunft. Es geht um verschiedene Modelle für die Trennung von Staat und Kirche, um Wiedergutmachung, um Finanzverteilung, um das Kirchensteuersystem, um die Unterscheidung von „Kirche“ und „Sekte“, um den Religionsunterricht in der Schule, Militärseelsorge usw. Alle diese Entscheidungsfragen werden in der Kirche notgedrungen fast ausschließlich unter einem pragmatischen Gesichtspunkt gesehen: Wie läßt sich die Stellung der Kirche in der Gesellschaft *jetzt* am meisten stärken?

Alles „pragmatisch zu betrachten“ heißt aber in der Kirche nicht, daß man auf eine scheinbar theologische Rechtfertigung verzichtet. So geriet die Kirche mit ihren grundsätzlichen Aussagen über die Zukunft zumindest in der Medienöffentlichkeit schnell in die Nähe einer ganz bestimmten national-christlich-konservativen Denkweise, die den Regierungsparteien zwischen 1990 und 1994 zu eigen war. Es lebte der Zwang wieder auf, politische Meinungen zu Glaubensentscheidungen hochzustilisieren. Die kirchlichen Amtsträger (auch diejenigen der katholischen Kirche) unterstützten bei den zweiten freien Wahlen offen die christlich-konservative Regierung, die aber eine katastrophale Niederlage erlitt. Von der heutigen Regierungskoalition aus der ehemaligen Staatspartei und den Linksliberalen sind die Kirchen finanziell abhängig. Die Regierung versucht immer wieder, die neugegründeten kirchlichen Bildungseinrichtungen finanziell zu benachteiligen. Es findet ein ständiges Tauziehen statt, wobei die Möglichkeiten des kirchlichen Partners ungleich beschränkt sind.

In dieser Situation ist zu beobachten, daß längst fällige und aktuelle theologische Klärungen in Form von Kurzschlüssen und Politisierungen erfolgen. Der Liberalismus wird z.B. als der größte Feind der Kirche angesehen, die Aufklärung als Quelle allen Übels, die Ekklesiologie als (auch juristische) Sammlung von Argumenten gegen Sekten - vielfach einfach deswegen, weil die Politik, die sich in Ungarn heute als „modern und liberal“ bezeichnet, die Kirchen vor allem als politische Kontrahenten betrachtet.



Erhard Franz

Religion und Gesellschaft in der Türkei: Laizismus contra Islamismus in Gesellschaft und Politik

In der türkischen Migrantenkolonie in Deutschland fallen sowohl Frauen auf, die aus religiösen Gründen Kopftücher tragen, als auch Frauen, die „äußerst modisch gekleidet sind. Dies sind äußerliche Erscheinungen zweier Extreme, zwischen denen sich die türkische Gesellschaft bewegt. Die gegensätzlichen Positionen sind historisch gewachsen. Sie verdanken ihren Ursprung Atatürk, der den „Laizismus“ (Säkularismus) zur Staatsideologie erhoben hatte.

Als MUSTAFA KEMAL PASCHA, der spätere ATATÜRK, 1923 aus den Trümmern des Osmanischen Reiches die Republik Türkei schuf, sah er im traditionellen Islam und seinen Vertretern ein Hindernis für die Modernisierung des Landes. Die Trennung von Religion und Politik war für ihn ein Instrument, die Türkei zu einem „zivilisierten“, westlichen Staat zu gestalten. Seine „Verwestlichung“ bezog sich auf alle Lebensbereiche, auf Wissenschaft und Technik, auf die Gesellschaft und selbst auf die Kleidung. In mehreren Schritten trennte Atatürk Staat und Religion, die im Osmanischen Reich eine Einheit gebildet hatten- verkörpert durch den Sultan, der als weltlicher Herrscher in seiner Funktion als Kalif auch oberste religiöse Autorität für die sunnitischen Muslime des Reichs gewesen war. Mit der Ausrufung der Republik erlosch 1923 das Sultanat. 1924 schaffte Mustafa Kemal das Kalifat ab. Gleichzeitig löste er das Ministerium für Schariatsangelegenheiten und religiöse Stiftungen auf und richtete ein „Direktorium für Religiöse Angelegenheiten“ mit reduzierten Zuständigkeiten ein. 1925 folgte das Verbot religiöser Orden, und 1928 strich die Nationalversammlung ersatzlos den Artikel der ersten Verfassung der Republik, der vier Jahre zuvor den Islam zur Staatsreligion erklärt hatte. Zwischen 1936 und 1938 verschand der Religionsunterricht aus den Lehrplänen der staatlichen Koedukationsschulen in Stadt und Land, die unter Atatürk an Stelle der nach Grundsätzen des Korans geführten „Medresen“ eingeführt worden waren.

Für den von Atatürk angestrebten umfassenden Gesellschaftswandel mussten neue Inhalte die osmanische Identifizierung mit dem Islam ersetzen. Der Rückgriff auf ein hochstilisiertes Urtürkentum und dessen Rittertugenden sollte dem wiederentdeckten „Türken“ auch neue moralische Werte vermitteln.

Nach dem Tode Atatürks (1938) wandelte sich das kemalistische Laizismusverständnis, beeinflusst durch den türkischen Sozialphilosophen ZIYA GÖ-

KALP (1876-1924). GÖKALP hatte zwischen Kultur und (technischer) Zivilisation unterschieden. Die Religion war für ihn ein Bestandteil der Kultur, übertragen auf die Türkei, der Islam ein Bestandteil der türkischen Kultur. Aus dem Versuch, eine Brücke zwischen Türkentum und Islam zu schlagen, entwickelte sich die „türkisch- islamische Synthese“.

1. Staatlich kontrollierte Religion

Elf Jahre nach dem Tod von Atatürk schlug sich das gewandelte Laizismusverständnis politisch nieder. Ein von der „Republikanischen Volkspartei“, der Staatspartei Atatürks, von 1949 bis Mai 1950 gestellter Ministerpräsident (GÜNALTAY) leitete den Wandel ein. Während seiner Regierungszeit erfolgte die Wiederaufnahme des schulischen Religionsunterrichts als Wahlfach, und die neue Universität Ankara erhielt eine theologische Fakultät, damals die einzige des Landes. Nach einem überwältigenden Wahlsieg löste 1950 die „Demokratischen Partei“ die Herrschaft der Staatspartei Atatürks ab. Unter der Regierung von ADNAN MENDERES kamen 1951 die „Priester- und Predigerschulen“ hinzu, die aus den ebenfalls 1949 aufgenommenen offiziellen Predigerkursen hervorgingen. Eine der ersten Maßnahmen der MENDERES-Regierung war jedoch, den Gebetsruf wieder auf Arabisch (statt auf Türkisch) zu gestatten.

1960 setzte das Militär in einem Staatsstreich die Regierung MENDERES ab. Die nach dem Putsch neu ausgearbeitete Verfassung von 1961 unternahm den Versuch, den Islam in den Staat einzubinden, ihn staalicherseits zu kontrollieren. Die Verfassung gliederte das „Direktorium für Religiöse Angelegenheiten“ als „Behörde für Religiöse Angelegenheiten“ in die allgemeine Verwaltung ein. 1970 erließ die Regierung ein Gesetz, das die Angestellten der neuen Behörde verbeamtete.

Die 1982 - wiederum nach einem Militärputsch - entstandene dritte Verfassung der Republik betont, daß sich die Religionsbehörde im Rahmen der laizistischen Prinzipien jeglicher polititischen Stellungnahme und Erwägung zu enthalten habe und daß ihre Ziele auf nationale Solidariät und Integration gerichtet sein sollen. Daraus ergibt sich zum einen, daß die Religionsbehörde keine Gegensätze zwischen Islam und säkularem Staat sehen darf und zum anderen, daß ihr im Sinne der Integration auch die Aufgabe zufällt, die unterschiedlichen Formen des praktizierten Islam mit allen seinen nonkonformistischen Ausrichtungen unter ihrer Aufsicht zu vereinen. Mit dieser Kontrolle des Islam versucht der Staat radikalen, auf Veränderung des Staatswesens abzie-

lenden islamischen Strömungen entgegenzuwirken. Indirekt gibt die Behörde dem Staat die Möglichkeit, den Islam für politische Zwecke zu instrumentalisieren.

Offiziell darf in der Türkei niemand die Religion politisch ausnutzen, also theoretisch weder Staat, noch Regierung, noch eine Partei. Die Verfassung von 1982 untersagt, die soziale, wirtschaftliche oder rechtliche Grundlage des Staates ganz oder teilweise auf religiöse Normen zu stützen. Auch darf niemand, auf welche Weise auch immer, die Religion oder religiöse Gefühle ausbeuten oder mißbrauchen, um sich dadurch einen politischen oder persönlichen Vorteil zu verschaffen. Dennoch nutzten und benutzen Politiker in der Türkei den Islam für ihre Interessen. Das bekannteste Beispiel ist NECMETTIN ERBAKAN.

2. „Demokratischer“ und „militanter“ Islam

ERBAKAN sieht die Propagierung eines islamischen Staates als eine demokratische Grundfreiheit an. Bereits 1970 hatte er versucht, die konservativen und fundamentalistischen islamischen Kräfte des Landes in einer Partei zu vereinen. Das Verfassungsgericht verbot jedoch diese Partei wegen ihrer anti-laizistischen Tendenzen. 1972 entstand die „Nationale Heilspartei“ als Nachfolgepartei. Bei den Wahlen im Jahr darauf gewann sie 48 von 450 Parlamentssitzen. Als drittstärkste Fraktion beteiligte sich die Heilspartei in der Folgezeit an mehreren Koalitionsregierungen, in denen Erbakan wiederholt stellvertretender Ministerpräsident war. 1981 wie alle etablierten Parteien von der Militärregierung zwangsweise aufgelöst, formierte sich die Heilspartei 1983 als „Wohlfahrtspartei“ neu. Nachdem das für Spitzenfunktionäre der aufgelösten Parteien verhängte zehnjährige Betätigungsverbot durch ein Referendum aufgehoben worden war, übernahm ERBAKAN 1988 wieder den Parteivorsitz.

1991 begann die Wohlfahrtspartei in der Wählergunst zu steigen. Bei den Kommunalwahlen 1994 gelang es ihr u.a., die Bürgermeister von Ankara und von Istanbul zu stellen, und bei den Parlamentswahlen im Dezember 1995 wurde sie mit 158 von unterdessen 550 Abgeordneten stärkste Parlamentsfraktion. Ein erster Regierungsbildungsversuch durch ERBAKAN scheiterte Anfang 1996 noch an der Koalitionsunwilligkeit von Frau ÇILLER und ihrer „Partei des Rechten Weges“ sowie an MESUT YILMAZ von der „Mutterlandspartei“. Ende Juni 1996 wurde der Islamist ERBAKAN dann doch neuer, auf die Verfassung der Republik Türkei vereidigter Ministerpräsi-

dent. Das gelang ihm nur mit Hilfe einer Frau - von Frau ÇILLER -, die sich mit aller Macht an die Macht klammert, da sie sonst möglicherweise im Gefängnis landen würde. ERBAKAN bewies mit der Koalition zwischen „Wohlfahrtspartei“ und der „Partei des Rechten Weges“ von Frau ÇILLER, daß er doch nicht der „Saubermann“ unter den türkischen Politikern war, für den er sich im Wahlkampf ausgegeben hatte. Um Ministerpräsident zu werden, verbündete er sich mit einer Rivalin, gegen die er zuvor mehrere Untersuchungsanträge wegen Amtsmißbrauch und Korruption im Parlament gestellt hatte.

Der Wahlerfolg der „Wohlfahrtspartei“ war in erster Linie auf das Versagen der ÇILLER- Regierung zurückzuführen, die sozioökonomischen Probleme des Landes in den Griff zu bekommen. Ineffizienz, Parteiquerelen, Korruption, persönlicher Machthunger, staatliche Mißwirtschaft und wirtschaftliche Tal-fahrt hatten 21,4 % der Wähler veranlaßt, ihre Hoffnungen auf eine bisher in der Türkei noch nicht ausprobierte Alternative zu setzen.

ERBAKANs Islamverständnis ist nicht fundamentalistisch wie das der Wahabiten in Saudi-Arabien oder das der Mollahs in Iran. Er war Schüler eines Naqschibandi- Scheichs, dem Oberhaupt eines islamischen mystischen Derwischordens. Die Orden, obgleich 1924 verboten, hatten im Untergrund weiterexistiert, wenn auch in abgeschwächter und erstarrter Form. ERBAKAN's Wurzeln liegen also in einem für Anatolien typischen konservativen, vom Sufismus (der islamischen Mystik) beeinflussten Islam. Heute vertritt Erbakan einen nationalen türkischen Islam. [Eine seiner Partei nahestehende islamische Bewegung unter den Türken in Deutschland nennt sich „Milli Görüş“ - Nationale Sicht]. Es ist eine Variante der türkisch- islamischen Synthese, allerdings ohne das in dieser Synthese implizit enthaltene laizistische Staatsverständnis.

In seiner Wahlpropaganda hatte ERBAKAN eine Lösung der sozialen und wirtschaftlichen Probleme durch eine „gerechte islamische“ Ordnung versprochen. Sie sollte in einem „islamischen“ Staat verwirklicht werden, in welchem islamische Gesetze herrschten und dessen Staatsführung sich von den Prinzipien des Islam leiten ließ.

Während sich die Wohlfahrtspartei unter ERBAKAN an den durch Verfassung und Gesetze vorgegebenen demokratischen Rahmen hält, sehen kleine, radikale islamische Randgruppen keine Veränderungsmöglichkeiten des Systems durch gewaltlose innere Erneuerung. Sie setzen auf den bewaffneten Kampf. Zu ihnen gehören u.a. lokale sunnitisch-fundamentalistische Varianten der „Hizbullah“ (Partei Gottes), die unter verschiedenen Namen auftreten. In Istanbul organisierte sich z.B. Ende 1992 die „Islamische Bewegung“, der

direkte Verbindungen zu Iran und Kontakte zur iranischen Botschaft in Ankara nachgesagt werden. Extrem antiiranisch und antischiitisch eingestellt ist dagegen die „Front der Vorkämpfer des Grossen Islamischen Ostens“. Sie strebt einen islamischen Einheitsstaat im „Osten“ an und will zu seiner Verwirklichung mit der islamischen Revolution in der Türkei beginnen. Der verstorbene geistige Vater der Bewegung war Schüler eines kurdischen Naqschibandi-Schaichs. Ein weiterer Kurde begann die Ideen in die Praxis umzusetzen - der „grosse islamische Osten“ ist also ein kurdischer Osten.

3. Die Alevi - religiöse Minderheit oder wahre Säkularisten?

Nicht alle „Muslime“ in der Türkei wollen einen islamischen Staat, obwohl ERBAKAN die Ansicht vertritt, daß die türkische Bevölkerung, die zu 99 % aus Muslimen besteht, ein natürliches Recht habe, in einem islamischen Staat zu leben. Zwischen 15 % und 25 % der Muslime in der Türkei, nämlich die „Alevi“ (Anhänger Alis), wollen dies auf gar keinen Fall. Die genaue Anzahl der Alevi ist unbekannt, da in den bis 1990 regelmässig durchgeführten Volkszählungen keine Unterscheidungen innerhalb der Religionszugehörigkeit „Islam“ gemacht worden waren.

Die Alevi vereinen unter einer zur Zwölfer-Schia gehörenden Glaubensoberfläche Vorstellungen, in die neben Elementen des Sufismus auch christliche, gnostische, altiranische und schamanistische Elemente der alten zentralasiatischen Turkvölker Eingang gefunden haben. Historische Entwicklungen in geographisch getrennten Verbreitungsräumen führten zu regionalen Varianten der Glaubensvorstellungen.

Hauptgruppen der Alevi sind:

1. die im Süden Anatoliens und in Syrien verbreiteten „Nusairi“, die älteste und wohl ursprünglichste Alevi-Gruppe;
 2. die in West- und Zentralanatolien aus dem Bektaschi-Orden hervorgegangenen Alevi;
 3. die aus der Gefolgschaft der Safawi-Scheichs und späteren Schahs von Persien entstandenen Kizilbasch im Osten;
 4. die wenige Tausend Personen zählenden Tahtaçi im westlichen Taurus.
- Gemeinsam ist den von Generation zu Generation mündlich überlieferten Glaubensvorstellungen aller dieser Alevi-Gruppen u.a. die Überzeugung, daß sich die Religion im Innern des Menschen abspielt. Äußerliche Religionsgebote des Islam sind daher für sie keine religiösen Pflichten. Zu ihren Zeremonien gehören nächtliche Versammlungen der Männer und Frauen einer Gemeinde

mit gemeinsamen Tänzen. Letzteres hat ihnen bei sunnitischen Nachbarn den verleumderischen Ruf der Promiskuität eingebracht.

Ihre Einstellung zur Religion unterscheidet die Alevi grundlegend von den Schiiten in Iran. Für fanatische sunnitische Muslime sind die Alevi ihres „unorthodoxen“ Islamverständnisses wegen Abtrünnige vom wahren Glauben und daher entsprechend verfolgungswürdig. Wie andere religiöse Minderheiten auch sahen die Alevi in der laizistischen Staatsform der neuen Republik Türkei die Chance, vor Diskriminierungen und Verfolgungen durch sunnitische Muslime geschützt zu werden. Sie wurden loyale Verfechter der kemalistischen Gesellschaftsordnung. Über Universitäten und Gewerkschaften kam ihre Jugend mit egalitär- revolutionären Ideen in Berührung, die sie nachhaltig beeinflussten. Die Folge war, daß die Gesamtheit der Alevi mit dem Linksliberalismus und dem Kommunismus identifiziert wurde.

Dieses „linke“ Image der Alevi verwickelte Ende der siebziger Jahre die Gemeinschaft insgesamt in die bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen radikalen türkischen Nationalisten, antisäkularen Islamisten und revolutionären Linksradiكالen. Gleichzeitig lebten alte religiöse Antagonismen der Sunniten gegen die Alevi wieder auf. Ende 1978 tötete ein aufgeetzter sunnitischer Mob im Alevi-Viertel von Marasch über 100 Personen. Im Sommer 1980 setzten über einen angeblichen Bombenanschlag von Alevi auf eine Moschee aufgebrachte Sunniten in Çorum Geschäfte und Häuser der Alevi in Brand. Strassenschlachten forderten damals 20 Tote. Es blieb nicht das letzte Pogrom dieser Art. Im Juli 1993 hatten sich namhafte Schriftsteller und Dichter der Alevi zur Gedenkfeier eines im 16. Jh. hingerichteten alevitischen Dichters in Sivas versammelt. Prominentester Gast war der Verleger und Satiriker AZIZ NESIM, der begonnen hatte, Teile der „Satanischen Verse“ von SALMAN RUSHDIE in Türkisch zu veröffentlichen. Während der Freitagspredigt in der Moschee aufgewiegelte Sunniten zündeten das Hotel an, in welchem NESIM und andere Schriftsteller abgestiegen waren. 37 Personen wurden Opfer der Flammen. NESIM entkam dem Inferno. Er verstarb 1995 im Alter von 80 Jahren.

Durch ihren Liberalismus neigen türkische Alevi dazu, im Zuge des Demokratisierungsprozesses auch kurdische Forderungen nach kultureller Autonomie und Minderheitsrechten zu unterstützen. Dadurch, daß etwa ein Viertel bis ein Drittel der Alevi gleichzeitig Kurden sind, unter denen die als terroristische Organisation verbotene PKK (Arbeiterpartei Kurdistans) ihre Anhänger hat, ergeben sich Verquickungen zwischen dem Kurden- und dem Alevitenproblem in der Türkei. Im März 1995 verübten vermutlich extreme Sunniten einen Feuerüberfall auf mehrere Teehäuser in einem vorwiegend von Zuwanderern

aus dem Osten bewohnten Alevi-Viertel in Istanbul. Anschließend Demonstrationen der Bewohner des Viertels arteten in Krawalle aus. Die Polizei griff rigoros durch. Für sie waren die Demonstranten türkische „Ossis“, Zuwanderer aus dem Osten, also Kurden und daher PKK- verdächtig. Es gab 18 Tote und über 200 Verletzte.

4. Das Auge des großen Bruders - das Militär als Wächter des Laizismus

Wenn auch in der Türkei religiöse Gefühle mißbraucht wurden und der Islam in der Politik ausgenutzt wird, so gibt es doch eine Gruppe in der Türkei, die sich als besonderen Gralshüter des Kemalismus und damit der laizistischen Staatsidee ansieht - das Militär.

Von der Gründung der Republik bis 1945 waren die Streitkräfte fester Bestandteil des totalitären Einparteiensystems gewesen. Dem Offizierkorps, zum politischen Konformismus verpflichtet, war neben der neuen Staatsideologie, dem Kemalismus, auch ein hohes Sendungsbewußtsein eingepflegt worden. Mit Einführung des Mehrparteiensystems 1945 hatte verfassungsgemäß die zivile Regierung die Kontrolle über das Militär. Es fand allerdings keine Entpolitisierung des Offizierkorps statt.

Die Führungsspitze des türkischen Militärs bildet eine Berufsgruppe mit eigenem, elitärem Klassenbewußtsein in der türkischen Gesellschaft. Durch Erziehung auf speziellen Militär- Oberschulen vom 14./15. Lebensjahr an und auf anschließenden Militär-Hochschulen, sowie durch eine erhebliche Nachrekrutierung aus dem Familienumfeld von Berufsoffizieren, ist diese Klasse weitgehend gegenüber allgemeinen Wandlungsprozessen der Gesellschaft abgeschottet.

Das Militär griff mehrmals in die Politik ein, wenn es die Existenz des kemalistischen Staats gefährdet sah: 1960 übernahm es die Staatsgewalt und verurteilte den Ministerpräsidenten MENDERES zum Tode; 1971 zwang es im sogenannten „März-Memorandum“ den damaligen Ministerpräsidenten DEMIREL zum sofortigen Rücktritt. Ende der siebziger Jahre sah das Militär wiederum den kemalistischen Staat gefährdet, vorwiegend durch den Kommunismus, aber auch durch den Islamismus. Die islamische Revolution in Iran hatte Signalwirkungen auf islamistische Kreise in der Türkei ausgeübt. Mit der eindeutigen und ambitiösen Absicht, die politische Ordnung des Landes nach den eigenen Vorstellungen zu prägen, ergriff das Militär im September 1980 erneut die Macht. Bevor es die Staatsgewalt wieder einer gewählten Volksver-

tretung übergab, ließ es durch eine handverlesene Versammlung eine neue Verfassung ausarbeiten.

Zwei Passagen der neuen Verfassung kennzeichneten in ganz besonderer Weise die Diskrepanz zwischen staatlichem Islam und laizistischem Staat. Auf der einen Seite verankerte die Verfassung den „Religionskunde- und Moralunterricht“ wieder als schulisches Pflichtfach, der Formulierung nach ein Unterricht im Sinne der türkisch- islamischen Synthese (letztere war von den Militärmachthabern zur offiziellen Doktrin erhoben worden). Auf der anderen Seite erwähnte die Verfassung aber auch eine staatlich kontrollierte Familienplanung. Was damit gemeint war, offenbarte das 1983 von der Militärregierung verabschiedete zweite Familienplanungsgesetz der Türkei, das ein „älteres von 1965 ablöste. Das neue Gesetz legalisierte z.B. einen Schwangerschaftsabbruch bis zur zehnten Woche unter staatlicher Aufsicht, d.h. er wird kostenfrei in staatlichen Gesundheitseinrichtungen durchgeführt.

5. Der Islam als außenpolitische Komponente

In der türkischen Außenpolitik scheint der Islam gelegentlich eine der Innenpolitik entgegengesetzte Rolle zu spielen. So war es z.B. die innenpolitisch stark den Islam betonende Regierung MENDERES, unter der die Türkei 1952 der Nato beitrug. Demgegenüber wandte sich die Militärregierung 1980-1983, trotz ihres Laizismusverständnisses, verstärkt der Islamischen Welt zu. 1981 wohnte erstmals ein türkischer Regierungschef dem Gipfeltreffen der „Organisation Islamische Konferenz“ in Taif bei, obwohl die Türkei bereits 1972 zu den Gründungsmitgliedern der Konferenz gehört hatte. KENAN EVREN, Generalstabschef während des Militärputsches von 1980, erklärte als amtierendes Staatsoberhaupt bei der Eröffnung der Jahresversammlung der „Islamischen Bank“ 1982 in Istanbul, daß die Türkei ein untrennbares Glied der islamischen Welt sei. Die Militärführung hatte allerdings spezielle Gründe für ihre islambetonte Außenpolitik: Sie benötigte neue Geldquellen für das Land. Durch den Putsch war sie bei den westlichen Verbündeten in Mißkredit geraten und die „Europäische Gemeinschaft“ hatte ihre Finanzhilfen an die Türkei eingefroren.

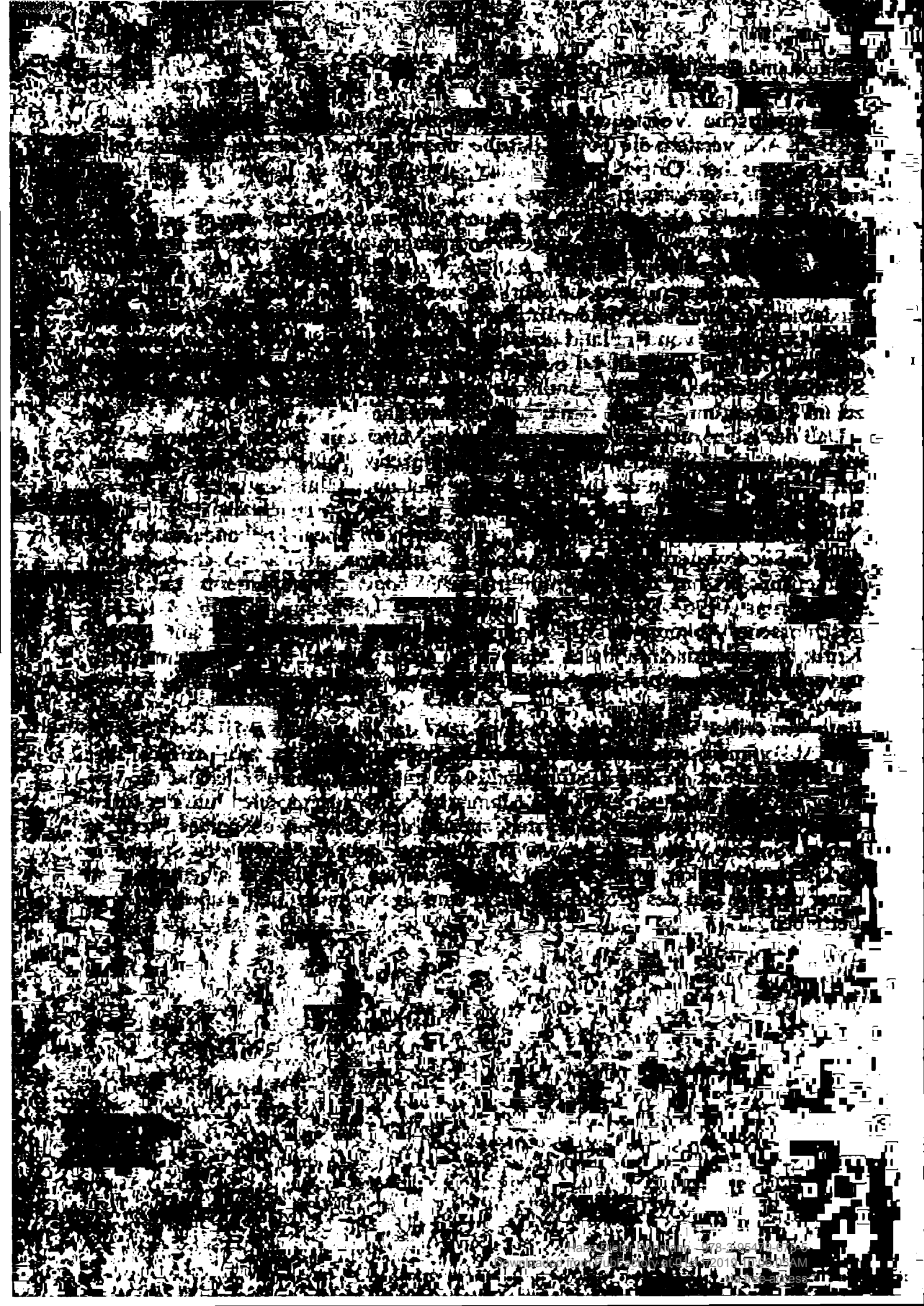
TURGUT ÖZAL, Ministerpräsident 1983-1989 und danach bis zu seinem Tod 1993 Staatspräsident, setzte die eingeschlagene außenpolitische Orientierung zur islamischen Welt fort. Er stellte die Türkei als „natürliche“ Brücke zwischen dem Westen und dem Nahen und Mittleren Osten dar. Als Wirtschaftspragmatiker verband er damit in erster Linie sicherheits- und wirt-

schaftspolitische Vorstellungen. Der derzeitige türkische Ministerpräsident, ERBAKAN, versteht die Türkei darüberhinaus auch als geistige und kulturelle Brücke zwischen Orient und Okzident, ohne allerdings bisher philosophisch tiefer darauf eingegangen zu sein.

Noch unter ÖZAL hatte sich, nach der Auflösung der Sowjetunion, die Türkei als eine weitere „Brücke“ angeboten, nämlich als eine zu den zentralasiatischen Turkstaaten. Sie hoffte, sämtliche Wirtschaftsinteressen der westlichen Welt in Zentralasien über die Türkei kanalisieren zu können und mit einer modernen Variante der „Seidenstrasse“ die Wirtschaftsströme aus Zentralasien unter Umgehung von Rußland über die Türkei zu leiten. In Wirtschaftskonkurrenz zu Iran und zu Rußland betonte sie im Sinne ihrer „türkisch- islamischen Synthese“ den neuen Turkrepubliken gegenüber sowohl die gemeinsame Wurzel im Türkentum als auch den gemeinsamen Islam.

Daß der Islam nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck in einer von der innenpolitischen Situation unabhängigen türkischen Außenpolitik ist, zeigt sich am Beispiel Israel am deutlichsten. In den siebziger Jahren hatte die Türkei im Israelboykott Partei auf arabischer Seite ergriffen. Als sich im Rahmen des Nahost- Friedensprozesses durch die angestrebte Nahost-Freihandelszone und die EU-Süderweiterung neue Wirtschaftsperspektiven eröffneten, schwenkte die Türkei um, bis hin zu einem militärischen Kooperationsabkommen mit Israel im Februar 1996. Das von der amtierenden Übergangsregierung ÇILLER geschlossene Abkommen stieß in einigen Ländern der Region auf heftige Kritik. Innenpolitisch fand das Abkommen seinen Niederschlag in einem Attentatversuch an Staatspräsident DEMIREL durch einen antizionistischen Islamisten.

Entgegen seiner Wahlpropaganda honorierte der Islamist ERBAKAN nicht nur das Abkommen, sondern unter seiner Regierung kam auch ein weiteres über Zusammenarbeit in der Rüstungsindustrie mit Israel hinzu. Gleichzeitig versucht ERBAKAN aber auch, die islamische Karte auszuspielen, um der türkischen Außenpolitik ein vom Westen, speziell den USA, unabhängiges Profil zu geben. Solche Widersprüche werfen die Frage auf, wie groß der Spielraum türkischer Politiker als Vertreter der türkischen Gesellschaft überhaupt ist, unter den „Augen des großen Bruders“ eine eigene Innen- und Außenpolitik zu betreiben.



Verzeichnis der Autoren

Dr. Smail Balić

Herausgeber der Zeitschrift „Islam und der Westen“, Zwerndorf

Pfarrer Zoltán Balog

Deutschsprachige Reformierte Gemeinde, Budapest

Josef Bata, Dipl.-Theol.

Bonn

Dr. Kathrin Boeckh

Osteuropa-Institut, Historische Abteilung, München

Dr. Thomas Bremer

Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e. V., Berlin

Prof. Dr. Hans-Dieter Döpmann

Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Alexandru Dușu

Rumänische Akademie, Südosteuropa-Institut, Bukarest

Dr. Erhard Franz

Deutsches Orient-Institut, Hamburg

Dr. Anneli Ute Gabanyi

Südost-Institut, München

Dr. Niko Ikić

Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde,
Universität Wien

Prof. Dr. Dimitrije Kalezić

Theologische Fakultät, Universität Belgrad

Dr. Angel Krăstev

Kirchengeschichtliches Institut des Bulgarischen Patriarchats, Sofia

Prof. Dr. Ioan Vasile Leb

Fakultät für Orthodoxe Theologie, Universität Cluj-Napoca

Wilma Löhner, Dipl.-Soziol.
Wiesbaden

Prof. Dr. Hans Georg Majer
Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients
sowie Turkologie, Universität München

Dr. Gregor M. Manousakis
Freier Journalist, Athen

Erzpriester Slobodan Milunović
Serbisch-Orthodoxe Kirchengemeinde, München

Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Institut für Orthodoxe Theologie, Universität München

Prof. Dr. Marko Oršolić
ZAJEDNO, International Center for Promotion of
Interreligious Dialogue, Justice and Peace, Sarajewo

Prof. Dr. Stephan H. Pförtner
Theologe, Marburg

Jens Reuter
Südost-Institut, München

Prof. Dr. Ludwig Steindorff
Historisches Seminar, Abteilung für Osteuropäische
Geschichte, Universität Münster

Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner
Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde, Universität Wien



Veröffentlichungen der Südosteuropa-Gesellschaft

Eine vollständige Liste der bisher von der SOG herausgegebenen Publikationen ist über die Geschäftsstelle, Widenmayerstraße 49, D-80538 München, zu beziehen.

SÜDOSTEUROPA-JAHRBÜCHER

- Band 27: **Sprache und Politik: Die Balkansprachen in Vergangenheit und Gegenwart.** Hrsg. von Helmut Schaller. 348 S., München 1996. (DM 76,-)
- Band 28: **Religion und Gesellschaft in Südosteuropa.** Hrsg. von Hans-Dieter Döpmann. 310 S., München 1997. (DM 76,-)

SÜDOSTEUROPA-STUDIEN

- Band 54: **Transition to a Market Economy at the End of the 20th Century. Übergang zur Marktwirtschaft am Ende des 20. Jahrhunderts.** Hrsg. von Ivan T. Berend. 272 S., München 1994. (DM 48,-)
- Band 56: **The Role of International Financial Institutions in Central and Eastern Europe. Die Rolle der Internationalen Finanzorganisationen in Ostmittel- und Südosteuropa.** Hrsg. von Roland Schönfeld in Zusammenarbeit mit Josef C. Brada und Ben Slay. 270 S., München 1996. (DM 48,-)
- Band 57: **Long-Term Structural Changes in Transforming Central & Eastern Europe (The 1990s).** Hrsg. von Ivan T. Berend. 195 S., München 1997. (DM 38,-)
- Band 58: **Germany and Southeastern Europe - Aspects of Relations in the Twentieth Century. Deutschland und Südosteuropa - Aspekte der Beziehungen im Zwanzigsten Jahrhundert.** Hrsg. von Roland Schönfeld. 209 S., München 1997. (DM 38,-)
- Band 59: **Migration und sozioökonomische Transformation in Südosteuropa.** Hrsg. von Wilfried Heller. 326 S., München 1997. (DM 58,-)

SÜDOSTEUROPA AKTUELL

- Heft 19: **Der Wandel des ländlichen Raums in Südosteuropa.** Hrsg. von Frank-Dieter Grimm. 224 S., München 1995. (DM 24,-)
- Heft 20: **Beiträge zur Stabilisierung Südosteuropas aus deutscher und griechischer Sicht.** Hrsg. von Heinz-Jürgen Axt. 296 S., München 1995. (DM 32,-)
- Heft 21: **Der Donauverkehr: Möglichkeiten einer grenzüberschreitenden Zusammenarbeit.** Hrsg. von Werner Gumpel. 154 S., München 1996. (DM 18,-)
- Heft 22: **Aktuelle Umweltprobleme in Südosteuropa.** Hrsg. von Frank-Dieter Grimm. 152 S., München 1996. (DM 18,-)
- Heft 23: **Cyprus and the European Union. New Chances for Solving an Old Conflict?** Hrsg. von Heinz-Jürgen Axt und Hansjörg Brey. 257 S., München 1997. (DM 30,-)
- Heft 24: **Problems of Privatization in Bulgaria.** Hrsg. von Bruno Schönfelder. 95 S., München 1997. (DM 14,-)

- Heft 25: Das Dorf in Südosteuropa zwischen Tradition und Umbruch.** Hrsg. von Frank-Dieter Grimm und Klaus Roth. 277 S., München 1997. (DM 34,-)
- Heft 26: Strukturwandel in Europa - Südosteuropa, Ruhrgebiet und Reform der EU-Strukturpolitik.** Hrsg. von Heinz-Jürgen Axt. 288 S., München 1997. (DM 34,-)

AUS DER SÜDOSTEUROPA-FORSCHUNG

- Band 1: Fünf Jahre nach der Wende - Bilanz in Mittel- und Südosteuropa.** Hrsg. von Roland Schönfeld. 240 S., München 1995. (DM 26,-)
- Band 2: Südosteuropa-Veröffentlichungen aus der Bundesrepublik Deutschland 1989-1993.** Hrsg. von Gerhard Grimm; zusammengestellt von Filip Hlušička. 175 S., München 1996. (DM 22,-)
- Band 3: 100 Jahre Rumänistik an der Universität Leipzig.** Hrsg. von Klaus Bochmann und Sabine Krause. 165 S., München 1996. (DM 22,-)
- Band 4: Rumänien und die deutsche Klassik.** Hrsg. von Eva Behring. 206 S., München 1996. (DM 24,-)
- Band 5: Tendenzen der kroatischen Gegenwartsliteratur.** Hrsg. von Josip Matešić. 131 S., München 1996. (DM 20,-)
- Band 6: Das Ungarnbild in Deutschland und das Deutschlandbild in Ungarn.** Hrsg. von Holger Fischer. 140 S., München 1996. (DM 20,-)
- Band 7: Deutschland und die Türkei - Gemeinsame Interessen in Europa, im Mittleren Osten und in Mittelasien.** Hrsg. von Werner Gumpel. 103 S., München 1996. (DM 18,-)
- Band 8: Konfliktregion Südosteuropa - Vergangenheit und Perspektiven.** Hrsg. von Wilfried Potthoff. 182 + VII S., München 1997. (DM 26,-)

SÜDOSTEUROPA-SCHRIFTEN

- Band 16: Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa.** Hrsg. von Gerhard Seewann. 390 S., München 1995. (DM 68,-)
- Band 17: Handel, Tausch und Verkehr im bronze- und früheisenzeitlichen Südosteuropa.** Hrsg. von Bernhard Hänsel. 377 S., München / Berlin 1995. (DM 139,-)
- Band 18: Südosteuropa - Kontinuität und Wandel. Ausgewählte Beiträge von Roland Schönfeld.** Hrsg. von Walter Althammer und Hansjörg Brey. 432 S., München 1995. (DM 78,-)
- Band 19: Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation.** Hrsg. von Klaus Roth. 301 S., München 1996. (vergriffen)

WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN

- Frieden oder Krieg auf dem Balkan? - Dayton und die Folgen.** Reader zu einer Diskussionsveranstaltung am 18.6.1996 in Köln. Hrsg. von Dietrich Schlegel, Deutsche Welle. 120 S., Köln 1996. (kostenlos)