



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Die Rolle von Religion bei der Entstehung von
nationaler Identität – ein Ländervergleich zwischen
Bosnien-Herzegowina und Albanien“

verfasst von / submitted by

Fabian Lengheim

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Magister der Naturwissenschaften (Mag. rer. nat.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 313 456

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Geographie und
Wirtschaftskunde und Geschichte, Sozialkunde
und Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

HR Prof.h.c. Dr. Univ.-Doz. Peter Jordan

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich,

- dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbstständig verfasst, andere als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und mich auch sonst keiner unerlaubter Hilfe bedient habe,
- dass ich dieses Diplomarbeitsthema bisher weder im In- noch im Ausland in irgendeiner Form als Prüfungsarbeit vorgelegt habe
- und dass diese Arbeit mit der vom Begutachter beurteilten Arbeit vollständig übereinstimmt.

Wien, 2016

„Imagine there’s no countries

It isn’t hard to do

Nothing to kill or die for

And no religion too

Imagine all the people

Living life in peace“

John LENNON (Imagine 1971)

Danksagung

Eine Danksagung für diese Diplomarbeit zu verfassen fällt mir nicht leicht. Der Grund dafür liegt vor allem darin, dass es mir nicht nur ein Bedürfnis ist, mich bei den fachlichen Beratern, Korrekturlesern und Finanziers dieser Arbeit zu bedanken, sondern vor allem auch bei jenen, die mit ihren positiven Gemütern und aufbauenden Worten mein Studium ermöglicht haben und somit ganz wesentlich Teil dieser Diplomarbeit sind. Diese Danksagung nutze ich somit als Bühne, um einen hiermit zu Ende gehenden Lebensabschnitt Revue passieren zu lassen und meinen wichtigsten Begleitern Danke zu sagen.

Im universitären Kontext gilt mein Dank Martin Heintel, Michael Heuberger, Peter Jordan, Karel Kriz, Herbert Pichler und Alexander Pucher. Nicht als Matrikelnummer sondern als Individuum wahrgenommen zu werden, war ungemein guttuend und bestärkt mich in der Annahme, dass Lernen nur über Beziehung möglich ist. Peter Jordan möchte ich außerdem für die Betreuung dieser Diplomarbeit danken. Weiteres gilt mein Dank Judith, die mich mit Feedback und dem zur Verfügung stellen ihrer Fotos unterstützt hat. Außerdem möchte ich mich bei Steffi, Michi, Sebastian, Felix, Martina, Stefan und all jenen, die ich vergessen habe und mit denen ich diskutiert, gelacht, gefeiert und nicht zuletzt studiert habe, bedanken. Danke für eure Unterstützung und die schöne Zeit!

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Familie. Ein Rückzugsgebiet zu haben, das hält, komme was wolle, bedeutet Sicherheit, die Wachstum ermöglicht. Ich weiß, dass so aufzuwachsen ein Privileg ist, das nicht jedem zu Teil wird und für das ich ungemein dankbar bin.

Ein besonders großes Dankeschön möchte ich meinem Bruder David und meiner Cousine Katrin aussprechen. Ihr seid der Leuchtturm, wenn die See wieder einmal ein bisschen rauer ist.

Danken möchte ich auch meinen Großeltern, allen voran meinem Großvater Karl. Ich glaube, dass man zufrieden Leben lernen muss. Du bist auf jeden Fall einer meiner Lehrmeister. Und ja, ich höre auch das Lied der Berge...

Meiner Mutter Sabine und meinem Vater Erich möchte ich hier ganz besonders danken. Einem Kind Richtung zu geben und individuelle Entwicklung zuzulassen, ist vermutlich eine der schwierigsten Herausforderungen als Elternteil. Ich hoffe, dass mir das einmal ähnlich gut gelingt. Außerdem möchte ich mich dafür bedanken, dass ihr mir Neugierde statt Angst mit auf den Weg gegeben habt. Meinem Vater möchte ich außerdem für das Korrekturlesen dieser Arbeit danken.

Ein riesengroßes Dankeschön geht an Kevin, der seit dem Kindergarten meine Phasen und manchmal irrwitzigen Ideen stoisch erträgt und diese zeitweise sogar noch lustig findet.

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei der Ostblock-Gang. Danke Buchi, Jürgen und Rainer für eure Hilfsbereitschaft und Freundschaft.

Auch der Süden gibt einiges an menschlichen Inspirationsquellen her – danke Fabian für die vielleicht nicht stärkste, aber lustigste Seilschaft von Ternitz bis Buchberg.

Hanna, danke für das gemeinsame Beißen in den weniger glorreichen Momenten unseres Studiums.

Julia gilt der Dank für die vielen anregenden Diskussionen über die Wirklichkeit, Foucault und andere komplizierte Dinge. Danke für die positiven Schwingungen, die Energie und deinen Rhythmus. Ich hoffe, wir wandern noch lange gemeinsam.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung.....	1
2. Wissenschaftliche Verortung.....	4
3. Demographie und die räumliche Verteilung von Konfessionen	12
3.1 Konfessionen und Ethnien in Bosnien-Herzegowina	13
3.2 Demographie und die räumliche Verteilung der Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina	15
3.3 Konfessionen und Ethnien in Albanien.....	17
3.4 Demographie und die räumliche Verteilung der Bevölkerung in Albanien.....	19
4. Die Religionsgeschichte Südosteuropas mit dem Fokus auf Bosnien-Herzegowina und Albanien.....	20
4.1 Die Christianisierung Südosteuropas.....	22
4.2 Das Osmanische Reich	25
4.2.1 Vom Aufstieg bis zum Zerfall des Osmanischen Reiches	25
4.2.2 Gesellschaft und Religion im Osmanischen Reich.....	29
4.2.3 Der Bektashiorden und das Kryptochristentum.....	33
4.3 Das nationale Verständnis im Osmanischen Reich und seine Veränderung im 19. Jahrhundert.....	37
4.4 Die Habsburger-Monarchie und der Erste Weltkrieg.....	39
4.5 Die Zwischenkriegszeit und der Zweite Weltkrieg.....	40
5. Der Nationswerdungsprozess in Bosnien-Herzegowina und Albanien	43
5.1 Der Nationenbegriff in Europa.....	44
5.2 Die Rolle von Sprache bei der Entstehung von nationaler Identität.....	48
5.2.1 Der Nationswerdungsprozess in Bosnien-Herzegowina und die Bedeutung von Sprache.....	49
5.2.2 Der Nationswerdungsprozess in Albanien und die Bedeutung von Sprache.....	52
6. Der Umgang mit Nationalität und Religion im Kommunismus.....	58
6.1 Der Umgang mit Nationalität und Religion in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien	58
6.2 Der Umgang mit Nationalität und Religion im sozialistischen Albanien	63
7. Der Transformationsprozess und seine Auswirkungen auf die Rolle von Religion und nationaler Identität	67
7.1 Der Bosnienkrieg und seine Folgen	68
7.2 Der Transformationsprozess in Albanien.....	73
8. Status Quo.....	81
8.1 Die aktuelle Lage Bosnien-Herzegowinas.....	81
8.2 Die aktuelle Lage Albaniens	83
9. Zukunftsperspektiven und mögliche Handlungsstrategien für Bosnien-Herzegowina	88

10. Conclusio	91
Literaturverzeichnis	95
I. Lebenslauf	Fehler! Textmarke nicht definiert.
II. Abstract	I

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Das Bochumer Modell	6
Abb. 2: Ein Beispiel für die Indikatorebene: Multikonfessionelles Divjak (Albanien)	7
Abb. 3: System der „Worldview“- / Raum-Beziehungen	9
Abb. 4: Bosnien-Herzegowina. Ethnische Durchmischung 1997	16
Abb. 5: Kriegsoffer/Geflüchtete im Bosnienkrieg nach Ethnie	72
Abb. 6: Bevölkerungsaufbau – Albanien 1991	79

1. Einleitung

Kulturräumliche Clusterungen waren fixer Bestandteil geographischer Untersuchungen und sind auch heute noch von großer Bedeutung. Geschichtliche Ereignisse, naturräumliche Voraussetzungen, kulturelle Merkmale etc. werden dazu herangezogen, Konstrukte von homogenen Räumen zu entwerfen, um eine Arbeitsentlastung herbeizuführen. Ein so entstandener, vor allem in der deutschsprachigen Geographie sehr prominenter Raum ist Südosteuropa. Gemeinsame geschichtliche Wendungen und ähnliche kulturelle Einflüsse laden ein, die Region, welche je nach Definition die heutigen Staatsgebiete der Länder Bosnien-Herzegowina, Serbien, Kosovo, Montenegro, Mazedonien, Albanien, Griechenland, Bulgarien, Rumänien und Moldawien umfasst, gemeinsam und vergleichend zu behandeln. Das Besondere dieses Kulturraums ist unter anderem die Prägung durch das Byzantinische, später durch das Osmanische Reich. Diese Besonderheit führt bis heute dazu, dass im Gegensatz zum protestantisch beziehungsweise römisch-katholisch geprägten West- und Mitteleuropa die orthodoxen Kirchen und der Islam eine wichtige Rolle spielen. Dieses europäische Spezifikum hat nicht nur unmittelbare Auswirkungen auf die religiöse Praxis der autochthonen Bevölkerung, sondern zieht seine Kreise auch weit hinein ins Kulturelle und Politische.

Bei Betrachtung der Konfessionen fallen zwei Länder ins Auge: Bosnien-Herzegowina und Albanien. In Bosnien-Herzegowina bekennt sich die relative Bevölkerungsmehrheit zum Islam, in Albanien tut dies sogar die absolute Mehrheit. Die zweitgrößte Religionsgemeinschaft ist in beiden Ländern die orthodoxe Kirche, in Albanien die albanisch-orthodoxe, in Bosnien-Herzegowina die serbisch-orthodoxe. Ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt die katholische Kirche. Diese Schnittstelle zwischen einheimischem Islam und Christentum ist einzigartig für Europa.

Trotz dieser Gemeinsamkeit ist der Status Quo von Bosnien-Herzegowina und Albanien äußerst verschieden. Während Sätze wie „*Die Kirche des Albaners ist das Albanertum*“ von Vaso Pasha Shkodrani, dem albanischen Nationaldichter, zur Konstruktion des albanischen Selbstbildes beitragen, scheinen die religiösen Fronten in Bosnien-Herzegowina verhärtet. Nach wie vor identifizieren sich die katholischen Kroaten mit Kroatien, die orthodoxen Serben streben eine Autonomie an und einzig

und alleine die muslimischen Bosniaken halten den Staat, welcher nahe dem Zerfall scheint, zusammen. Und als ob diese „geistige Emigration“ nicht schon Aufgabe genug wäre, brachte der Bosnienkrieg eine enorme Radikalisierung mit sich. Immer wieder sorgte der Staat beim hochbrisanten Thema Terrorismus für Aufsehen. Im Zuge des Krieges gab es massive Unterstützung aus dem Ausland auf allen Seiten und auch Terrororganisationen aus den arabischen Ländern nutzten die Gunst der Stunde um an den Pforten nach Mittel- und Westeuropa Fuß zu fassen.

Obwohl sich viele Parallelen in der Geschichte der beiden Staaten erkennen lassen, ist der momentane Stand ein gänzlich verschiedener. Betrachtet man Albanien auf der einen Seite, erkennt man, dass die gemeinsame Nationalität hierarchisch über der Konfession angesiedelt ist. Im Gegensatz dazu scheint die Religion in Bosnien-Herzegowina die stärkere und auch trennende Kraft zu sein. Klarerweise könnte man beispielsweise das Selbstbild des toleranten Albaners heranziehen, um diesen Unterschied zu erklären. Verwirft man jedoch diesen, in der deutschsprachigen Geographie lange vorherrschenden, Geodeterminismus und betrachtet nationale Identität als etwas Konstruiertes und Wandelbares, so scheint die Frage nach dem Warum deutlich komplexer.

Ziel dieser Diplomarbeit ist es, die historischen Brüche durch einen Ländervergleich aufzuspüren. Daraus wird die erste Forschungsfrage abgeleitet:

Welche Entwicklungen führen dazu, dass Religion als Hauptmarker für nationale Identität herangezogen wird und unter welchen Umständen erhalten andere Marker den Vortritt?

In weiterer Konsequenz geht es aber auch um einen Erkenntnisgewinn bezüglich des Umgangs mit religiöser Heterogenität in einer Gesellschaft und der Frage, welche Handlungsstrategien zu einem respekt- und friedvollen Miteinander führen. Aus diesen Überlegungen wurde die zweite Forschungsfrage gebildet, die im Gegensatz zur ersten einen Gegenwarts- und Zukunftsbezug aufweist:

Was kann getan werden um das Schicksal eines „Failed State“ von Bosnien-Herzegowina abzuwenden?

Der Erkenntnisgewinn erfolgt dabei durch eine vergleichende und kritische Literaturrecherche. Dabei bediene ich mich der Modelle der Religionsgeographie,

welche die Raumwirksamkeit von Religion/Ideologie sowie die Auswirkungen des Raumes auf die Geisteshaltung beschreiben.

Um eine einfache Lesbarkeit zu gewährleisten, habe ich bei der Diplomarbeit auf die gender-gerechte Sprache verzichtet. Sofern nicht explizit darauf hingewiesen, findet das gendersche Maskulinum seine Anwendung und schließt somit Männer, Frauen sowie Transgender mit ein.

2. Wissenschaftliche Verortung

Benno WERLEN vergleicht die verschiedenen Paradigmen einer Wissenschaft mit Brillen, welche jeweils unterschiedliche Dinge und Sachverhalte scharf darstellen, genauso aber Unschärfen und tote Winkel produzieren. Deshalb scheint es mir auch wichtig, meine Diplomarbeit möglichst präzise im sehr breiten Feld der Geographie zu verorten. Dabei möchte ich die Positionsbestimmung von der Makro- hin zur Mikroebene skizzieren.

Vordergründig lässt sich die Fragestellung der Sozialgeographie zuordnen, da der Mensch im Mittelpunkt steht, und zwar als sozialer Akteur. Hiermit ergibt sich die erste Interdisziplinarität zwischen Soziologie und Geographie, wobei die Geographie den Fokus auf den Raumbezug legt. Diese anfängliche Zuordnung ist insofern von allergrößter Bedeutung, da sich die Sozialgeographie als Gegenthese zum (Natur-)Determinismus präsentiert (vgl. WERLEN 2000: 11ff.). Für die Beantwortung der Forschungsfragen kann es keine aus der „Natürlichkeit“ des Raums abgeleiteten Antworten geben. Nationale Identität ist zwar raumgebunden und auch in hohem Maße raumwirksam, allerdings sind die Handlungen der Akteure und sozialer Gruppen nicht ausschließlich räumlich begründbar.

Bei der Frage nach nationaler Identität lässt sich die Suche nach einem geeigneten Teilbereich der Geographie weiter zuspitzen. Die beiden Länder Bosnien-Herzegowina und Albanien sind anschauliche Beispiele, wie stark Politik und nationale Identität aufeinander wirken. Auch Paul REUBER weist auf diese enge Verbindung hin:

„Es wird schnell klar, wie politisch eine solche Vorstellung von Identitätsbildung ist. Denn wenn Identitäten sich nicht als etwas objektiv Feststehendes darstellen, sondern sich dynamisch im Feld großer kollektiver Diskurse entfalten, dann sind sie gerade aufgrund dieser Veränderlichkeit auch Schauplatz und Ausdruck politischer Auseinandersetzungen, Deutungskämpfe und Wandlungsprozesse.“ (REUBER 2012: 45)

Die Politische Geographie bietet für diese Arbeit Denkkonzepte an, welche für das Verständnis von Identität dienlich sind. Auch wenn sich Zeichen und Spuren im Raum entdecken lassen, wie beispielsweise Kirchen, nationale Symbole etc., so ist diese trotz alledem verhandelbar und keineswegs manifest. Das liegt daran, dass (nationale) Identität etwas Konstruiertes ist, wobei die Art und Weise der Konstruktion permanenten Veränderungen ausgesetzt ist. Paul REUBER spricht dabei von

„Markern“, anhand derer ein Selbstbild entworfen wird. Neben Geschlecht, Sprache, Lebensstil, Alter etc. spielen auch Religion und Ideologie eine wichtige Rolle. Diese Marker werden herangezogen um soziale Gruppen zu bilden, wobei nach innen hin homogenisiert wird um sich nach außen hin abzugrenzen. (vgl. REUBER 2012: 46ff.) Komplex ist allerdings die Frage, welche „Marker“ benutzt werden beziehungsweise welche „Marker“ andere überlagern können oder in den Hintergrund treten. Dies ist nicht so einfach zu beantworten und unterscheidet sich je nach betrachteten Raum und historischer Epoche. Wie groß diese Unterschiede sein können, zeigt sich anhand Bosnien-Herzegowinas und Albaniens, wo der „Marker“ Religion geradezu eine diametrale Rolle spielt.

Die Politische Geographie bietet sich somit an, die Auswirkungen von Religion auf politische und gesellschaftliche Prozesse zu untersuchen. Auch der Frage nach dem Zustandekommen und der Konsequenz von nationaler Identität kann nachgegangen werden. Weniger zufriedenstellend beantwortbar ist die Frage nach der Auswirkung von politischen und gesellschaftlichen Prozessen auf die religiöse Praxis. Der Ansatz der Religionsgeographie kann diese Lücke jedoch schließen.

„Die interdisziplinäre, zwischen Geographie und Religionswissenschaft stehende Auffassung von Religionsgeographie ist gekennzeichnet durch gegenseitige Beeinflussung von Religion und Raum. Diese Beziehungen bestehen in der Regel nicht direkt und ihre Ursachen und Wirkungen sind nicht linear voneinander abhängig, sondern bilden ein vielschichtiges und komplexes Gewebe dynamischer Wechselwirkungen zwischen Religion und Raum.“
(RINSCHKE 1999: 20f.)

Manfred BÜTTNER hat, um diese Beziehungen besser darstellen zu können, das Bochumer Modell entwickelt (siehe Abb. 1). Dieses Modell ist von Relevanz, da es eine Systematik bietet, mit Hilfe derer religionsgeographische Sachverhalte behandelt werden können. Zusätzlich werden Begrifflichkeiten eingeführt, welche spezifisch für das Teilgebiet Religionsgeographie sind und als Bindeglieder zwischen Religionswissenschaft/Theologie und der Geographie dienen sollen. (vgl. BÜTTNER et.al. 1985: 42)

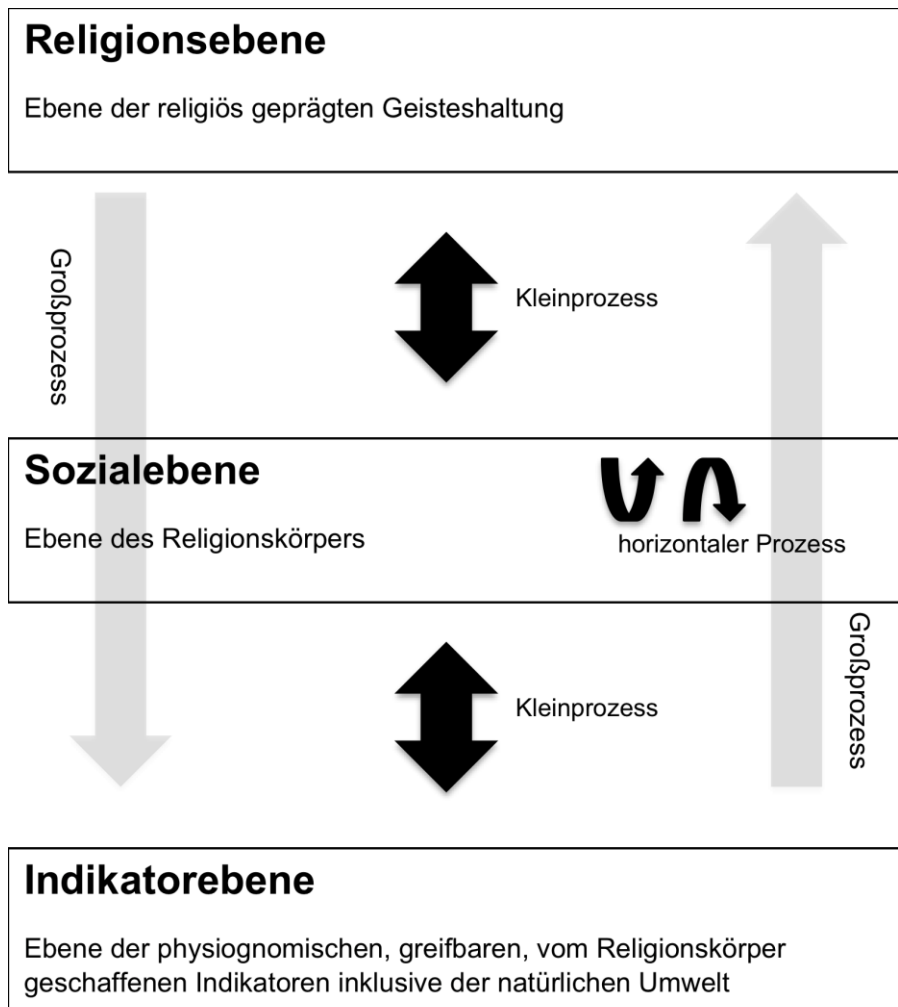


Abb. 1: Das Bochumer Modell (bearbeitet von LENGHEIM F. (2016); Quelle d. ursprünglichen Abb.: BÜTTNER M. et. al.: Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus. – Berlin, 45.)

Das Modell besteht aus drei Ebenen: Der „*Religionsebene*“, der „*Sozialebene*“ und „*der Indikatorebene*“.

Die oberste Ebene, die „*Religionsebene*“, spiegelt die religiöse Geisteshaltung wider. Glaubensgrundsätze, religiöse Lehren, Ethik etc. werden in dieser Ebene behandelt. Die zweite, für sozialgeographische Fragestellungen wahrscheinlich wichtigste Ebene, ist die „*Sozialebene*“. Der Religionskörper, wie BÜTTNER die Gesamtheit der Lebensäußerungen einer religiösen Gemeinschaft nennt, wird hier analysiert.

Die „*Indikatorebene*“ stellt die dritte Ebene dar und umfasst alle im Raum vorzufindenden Spuren und Zeichen, welche durch den Religionskörper erschaffen wurden oder durch ihn Bedeutung erlangten. Als Beispiele hierfür können Gebetshäuser oder Pilgerorte genannt werden, aber auch die Entitäten in Bosnien-

Herzegowina, die sich stark an den Konfessionen der Bevölkerung orientieren.



Abb. 2: Ein Beispiel für die Indikatorebene: Multikonfessionelles Divjak (Albanien)
(Foto: Judith GÄTZ 2016)

Wichtig beim Bochumer Modell sind die reziproken Prozesse, welche auf unterschiedlichen Maßstabsebenen ablaufen: Quer durch alle drei Ebenen verläuft der „Großprozess“, welcher auch als „*diagonaler Prozess*“ bezeichnet wird. Ebenfalls laufen Prozesse zwischen den einzelnen Ebenen ab, welche als „*Kleinprozesse*“ bezeichnet werden. So beeinflusst beispielsweise die Religionsebene maßgeblich das Verhalten des Religionskörpers, genauso aber findet eine Rückkoppelung statt. Auf der Sozialebene finden außerdem noch „*horizontale Prozesse*“ statt, welche sich innerhalb der Ebene abspielen, also nicht unmittelbar in Wechselwirkung mit den anderen Ebenen stehen. Unter „*horizontalen Prozessen*“ versteht man auch den Austausch des Religionskörpers mit anderen Religionskörpern oder sozialen Gruppen. (vgl. ebd.: 44ff.)

Das Bochumer Modell bietet eine Möglichkeit, Entwicklungen in einzelne Prozesse und Ebenen zu gliedern, um strukturierter vorgehen zu können. Auf der Suche nach

religiösen Kräften, welche die Umwelt prägen und vice versa, darf man sich jedoch nicht der Illusion hingeben, die Gesamtheit aller Prozesse erfassen zu können. Wie bereits beschrieben, handelt es sich oftmals um Abläufe, welche sich aufeinander auswirken, jedoch in keinem unmittelbaren, direkten Zusammenhang stehen. Dadurch wird das System so komplex und kann durch modellhaft nicht vollständig erfasst werden. Trotz alledem soll das Modell ein wissenschaftliches Arbeiten ermöglichen um am Ende einen Informationsgewinn zu gewährleisten.

Für die Forschungsfrage zu eng erscheint mir jedoch die vollständige Konzentration auf die Religion. Zwar wird sie im Zentrum stehen, allerdings darf man nicht vergessen, dass auch andere „*Orientierungssysteme*“ eine große Rolle spielen (RINSCHÉDE 1999: 10).

Bis zum Zerfall der Sowjetunion war, bedingt durch den Kalten Krieg, ein Zwei-Fronten-System entstanden, welches die Menschen ideologisch, vor allem in Europa und den USA, prägte. Ab den Neunzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts verkomplizierte sich die Weltordnung (vgl. REUBER und WOLKERSDORFER 2001: 3). Speziell für die ehemaligen sozialistischen Staaten brachte die Neuorientierung nicht nur wirtschaftliche Schwierigkeiten mit sich. Auch die säkularen Wertesysteme der Bevölkerung waren Veränderungen ausgesetzt. Ideologie, in den USA auch „*civil religion*“ genannt (RINSCHÉDE 1999: 237), darf somit in der Entwicklung von Albanien und Bosnien-Herzegowina nicht außer Acht gelassen werden.

Doch wie zieht man die Grenze zwischen Religion und Ideologie? RINSCHÉDE definiert den Unterschied durch die überirdischen Vorstellungen von Religion und deren Fehlen bei Ideologien. Obwohl die Trennung zwischen dem Menschlichen und dem Heiligen sehr stark auf monotheistische Religionen zielt, ist die Definition für den Untersuchungsraum brauchbar und zulässig. Eine Trennung zwischen „*religiösen Orientierungssystemen*“ und „*säkularen Orientierungssystemen*“ lässt sich somit durchführen. (RINSCHÉDE 1999: 10f.)

Diese Orientierungssysteme können jedoch gleichzeitig auftreten und spielen gemeinsam eine Rolle bei der Identitätsfindung eines Menschen. Wilhelm LEITNER spricht von der Koexistenz zwischen dem „*Privat-Religiösen*“ und dem „*Beruflich-Sozialen*“ (LEITNER 1988: 366). Daher schlägt er vor, die Religionsgeographie zu erweitern, indem man von der Geographie der Geisteshaltungen spricht (LEITNER 1996: 1).

Auch RINSCHEDÉ erkannte das Problem und entwickelte sein System der „*Worldview*/Raum-Beziehungen“ (siehe Abb. 2). Aufbauend auf dem Bochumer Modell fokussiert es nicht mehr so stark auf die Religion-Raum-Interaktion, sondern erweitert den Blickwinkel.

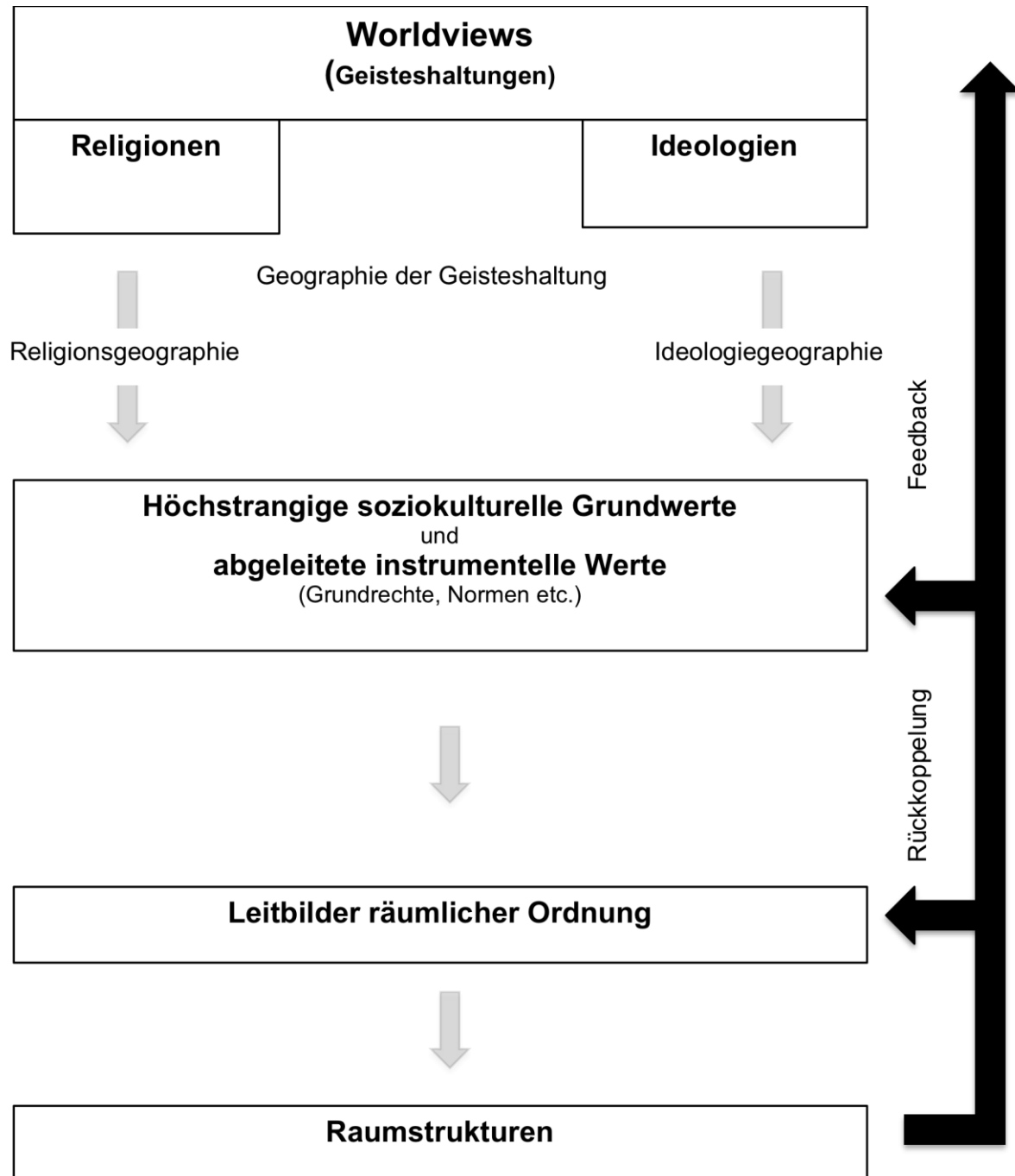


Abb. 3: System der „Worldview“/Raum-Beziehungen (bearbeitet von LENGHEIM F. (2016); Quelle d. ursprünglichen Abb.: RINSCHEDÉ G. (Hrsg.) (1999): Religionsgeographie – Braunschweig, 23.)

Das System der „*Worldview*’/*Raum-Beziehungen*“ zeigt die Auswirkung von Geisteshaltung auf gesellschaftliche Normen, welche wiederum raumwirksam werden. Gleichzeitig zeigt das Modell auch, dass es sich dabei nicht um ein „Top-Down-Verfahren“ handelt, sondern auch Rückkoppelung stattfindet, ähnlich wie beim Bochumer Modell von BÜTTNER.

Was das Modell jedoch nicht zeigt, sind die im Bochumer Modell als „*horizontale Prozesse*“ beschriebenen Vorgänge in der „*Sozialebene*“. Auch zwischen Religionen und Ideologien finden Wechselwirkungen statt, genauso wie zwischen den einzelnen Religionskörpern.

Für diese Arbeit soll das Bochumer Modell Verwendung finden, wenn auch mit einem erweiterten Religionsbegriff, welcher Ideologien mit einschließt. Auch wenn es, wie bereits beschrieben, eine klare Abgrenzung von Religion und Ideologie braucht, sind die Forschungsfragen durch eine zu strikte Fokussierung auf Religion nicht beantwortbar.

Sowohl zu Albanien als auch zu Bosnien-Herzegowina wurde bereits intensiv geforscht und geschrieben. Der Historiker Oliver Jens SCHMITT hat mit seinem Werk „*Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident*“ viel zur De- und Rekonstruktion der Nationalgeschichte beigetragen und bietet für diese Arbeit wertvolle Informationen. Als Albanienexperte ist weiters der Geograph Peter JORDAN zu nennen, welcher sich ebenfalls mit dem Thema Religion und Nationsbildung beschäftigt. Besonders hervorzuheben ist der Sammelband „*Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation*“, welcher gemeinsam mit Karl KASER, Walter LUKAN, Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS und Holm SUNDHAUSSEN herausgegeben wurde. Durch die große Interdisziplinarität dieses Werks war es eine optimale Grundlage für die vorliegende Arbeit. Weiters zu nennen ist die Diplomarbeit von Gottfried HOFMANN mit dem Titel „*Die Rolle der römisch-katholischen Kirche im multikonfessionellen Staat Albanien – eine sozialgeographische Untersuchung*“, welche von Peter JORDAN betreut wurde.

Für Bosnien-Herzegowina entpuppte sich die Literatursuche als schwieriger. Hervorzuheben ist das Buch „*Multikulturalität und Multikulturalismus in Bosnien-Herzegowina. Eine Fallstudie zu Herausbildung, Bedeutung und Regulierung kollektiver Identität in Bosnien-Herzegowina*“ von der Politikwissenschaftlerin Sanda

CUDIC. Auch sie hebt die Konstruiertheit von Identität hervor und skizziert Entwicklungsverläufe des noch jungen Staates. Speziell auf die Identität der bosnischen Muslime geht Luca MAIOCCI im Aufsatz „*The National Identity of Today's Bosnian Muslims: Origins, Meanings and Controversies on the Name ‚Bošnjak‘*“ ein. Allen hervorgehobenen Autoren ist gemein, dass sie anhand ihrer spezifischen Forschungsmethoden nachweisen wollen, warum sich Albanien zu einer funktionierenden Nation (im Sinne von Identität) formierte beziehungsweise in Bosnien-Herzegowina drei Nationen eher schlecht innerhalb einer politischen Einheit leben.

Wenige Arbeiten beschäftigen sich tatsächlich mit dem Ländervergleich Albanien/Bosnien-Herzegowina. Für die Arbeit von besonderer Wichtigkeit ist der Beitrag von Aydin BABUNA mit dem Titel „*The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism*“, da dieser der Grundfrage dieser Diplomarbeit sehr nahe kommt. Er zeigt anhand der Muslime, welche Entwicklungen zu den heutigen Identitäten führte. Diesen Ansatz verfolgt auch diese Diplomarbeit, allerdings mit der Miteinbeziehung der zwei großen christlichen Religionsgruppen.

Der Erkenntnisgewinn und somit auch die mögliche Beantwortung der Forschungsfragen sollen durch Literaturrecherche erfolgen. Dabei möchte ich vergleichend und kritisch vorgehen, unterschiedliche Thesen und Blickwinkel präsentieren und diese hinterfragen. Wichtig dabei erscheint mir eine große Offenheit gegenüber Interdisziplinarität. Sowohl soziologische, historische, psychologische als auch religionswissenschaftliche/theologische Arbeiten sollen herangezogen werden um ein möglichst differenziertes Bild zu erhalten.

3. Demographie und die räumliche Verteilung von Konfessionen

Das Kapitel soll Aufschluss darüber geben, welche großen Religionsgruppen in den zwei Untersuchungsgebieten beheimatet sind und auf deren räumliche Verteilung innerhalb der Staatsgrenzen eingehen.

Obwohl es gleichermaßen um eine Annäherung an das Thema als auch um eine Basis für die Beantwortung der Forschungsfragen geht, merkt man bei der Recherche nach aktuellen Statistiken schnell, wie aktuell das Thema dieser Diplomarbeit ist. Verwertbare Daten in Bezug auf die Religionszugehörigkeit aus neueren Volkszählungen gibt es weder für Bosnien-Herzegowina noch für Albanien. Aber auch aus dem Fehlen von Informationen lässt sich ein Subtext ableiten, denn sowohl in Bosnien-Herzegowina als auch in Albanien hat es in jüngerer Vergangenheit Erhebungen gegeben.

Beide Staaten dürften für die Nichtveröffentlichung der Daten ähnliche Gründe haben. Abgesehen davon, dass die Kirchen großes Interesse haben, ihre Mitglieder und somit ihre Macht zu stärken und Druck auf die Bevölkerung auszuüben, wie die Journalistin Adelheid WÖLFL zu berichten weiß (vgl. WÖLFL 2013b), fürchtet man die soziale Sprengkraft solcher Informationen. Vor allem in Bosnien-Herzegowina hat sich weiters ein System aufgebaut, welches als „*Ethno-Proporz*“ (WÖLFL 2013a) beschrieben werden kann: Politische Ämter, Gelder und Arbeitsplätze in der Verwaltung sind nach religiös-nationaler Zugehörigkeit aufgeteilt. Alle drei Gruppen befürchten daher, dass eine Veröffentlichung der Statistik zu einem Machtverlust führen könnte. Gleichzeitig erhöht dieses System den Druck auf den einzelnen Bürger, da eine Verweigerung der Zuordnung verminderte Chancen am Arbeitsmarkt zur Folge hat. Diesem Problem massiv ausgesetzt sind auch Minderheiten, welche sich nicht den Bosniaken, Serben oder Kroaten zuordnen können. Einzig und allein in den Städten gibt es mittlerweile eine Gegenbewegung, bei der sich die Menschen nicht mehr dazu zwingen lassen wollen, ethnisch-religiöse Trennlinien zu beachten. (vgl. WÖLFL 2013b)

Mit der Veröffentlichung der Zahlen befürchtet man in Bosnien-Herzegowina eine Veränderung der aktuellen Machtverhältnisse und demnach eine Verstärkung des ethnopolitischen Konflikts im Land. Albanien Grund für die Nichtveröffentlichung dürfte ebenfalls die Konfliktvermeidung sein, obwohl hier die Gräben zwischen den Religionsgruppen bei weitem nicht so tief wie in Bosnien-Herzegowina sind.

3.1 Konfessionen und Ethnien in Bosnien-Herzegowina

Die drei zentralen Religionen von Bosnien-Herzegowina sind der Katholizismus, die Orthodoxie und der Islam, wobei die Konfessionszugehörigkeiten mit der ethnischen Zugehörigkeit gleichzusetzen sind: Die römisch-katholischen Kroaten, die serbisch-orthodoxen Serben und die sunni-muslimischen Bosniaken. Diese drei großen Gruppen machen über 90 Prozent der Gesamtbevölkerung aus und sind auch die relevantesten in Bezug auf politische Entwicklungen. Die größten Minderheiten (wobei keine der Minderheiten mehr als ein Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht) sind die Gruppe der Juden, welche vorwiegend in der Hauptstadt Sarajevo lebt und die Gruppe der Roma (vgl. BIEBER 2006: 1).

Wie bereits erwähnt, ist eine genaue quantitative Bestimmung der einzelnen Gruppen nicht möglich, da vorhandene Zahlen zwar durch die Volkszählung im Jahr 2013 vorhanden aber bis dato nicht veröffentlicht sind. Allerdings gibt es auf Basis von Erhebungen nach dem Zerfall der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien Schätzungen, wie das heutige Verhältnis aussehen könnte. 1991 waren die Muslime (größtenteils Sunniten) mit 43,7 Prozent bereits die größte Gruppe, gefolgt von den Serbisch-Orthodoxen mit 31,4 Prozent. Zum Katholizismus bekannten sich 1991 17,3 Prozent der Bevölkerung (vgl. WÖLFEL 2013a).

Dass die Muslime die prozentuell größte Gruppe im Staat ist, war keinesfalls immer so, sondern liegt vor allem an den hohen Geburtenraten von 1921 bis 1991 (vgl. Kocsis 2005: 11). Heute sind es interessanterweise vor allem die Bosniaken, die vor den Ergebnissen der Volkszählung zittern. Die Angst ist damit begründet, dass viele der muslimischen Bosnier sich nicht mehr als Bosniaken, sondern entweder als Muslime oder als Bosnier deklariert haben. Diese Neuinterpretation des ethnischen Markers Religion würde das politische System ins Wanken bringen.

Hier erkennt man auch die große Schwierigkeit, welche die Bezeichnung „Bosniake“ mit sich bringt. Erst im Jahr 1993 wurde der Begriff als Bezeichnung muslimische Bosnier flächendeckend verwendet und hat seinen Ursprung in der Berichterstattung während des Bosnienkriegs. Dadurch, dass Bosniake und Bosnier oft als Synonym verwendet werden, kommt es zu einer Besetzung des Namens durch eine Ethnie, welcher eigentlich alle Mitglieder der Nation integrieren sollte. Diese Problematik ist unbedingt bei der Fragestellung dieser Diplomarbeit mit zu berücksichtigen und wird

daher noch öfters behandelt werden. Ebenfalls zu klären ist, ab wann sich die Bosniaken selbst als Ethnie wahrgenommen haben. Waren es vor dem nationalen Erwachen in Südosteuropa größtenteils Serben und Kroaten, welche im Osmanischen Reich zum Islam konvertierten, änderte sich das Selbstbild im Laufe des 19. und 20. Jahrhundert. (vgl. MAIocchi 2009: 215ff.)

Der Bosnienkrieg war nicht nur für die weitere Entwicklung des Landes ein extrem einschneidendes Ereignis, sondern hinterließ auch seine demographischen Spuren. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung flüchtete ins Ausland und die Zahl der Toten dürfte sich im Bereich zwischen 100.000 und 300.000 bewegen. Die meisten Opfer gab es unter den Bosniaken. Auch fand unter ihnen die stärkste Fluchtbewegung statt, wobei die Bosniaken auch jene Ethnie waren, welche am stärksten rückwanderte. So bildeten sie 1995 mit 44 Prozent nach wie vor die größte Gruppe im Land. Die Kriegsfolgen führten aber vor allem zu einer relativen Stärkung der Serben, welche 34 Prozent der Bevölkerung ausmachten. Die prozentuell am stärksten dezimierte Gruppe waren die Kroaten, die nach dem Krieg nur mehr 16 Prozent der Gesamtbevölkerung darstellten (vgl. BIEBER 2006: 29). Laut Károly Kocsis Statistik soll sich die Gesamtbevölkerung (2,3 Mio. Personen) 1995 wie folgt aufgegliedert haben: 40,2 Prozent Bosniaken, 36,4 Prozent Serben und 16 Prozent Kroaten (vgl. Kocsis 2006: 13).

Der Grund für diese Verschiebung war, dass zwar nicht überdurchschnittlich viele Kroaten flüchteten, allerdings unterdurchschnittlich viele rückwanderten (vgl. BIEBER 2006: 111). Hierbei spielte die Religion eine bedeutende Rolle, da der Katholizismus eine Orientierung in der Fluchtbewegung Richtung Westen mit sich brachte. Viele der flüchtenden Personen suchten auch Schutz im seit 1991 unabhängigen Kroatien.

Bei der Betrachtung der Statistiken fällt außerdem auf, dass die Zahl der Personen, die sich nicht der drei großen Ethnien zugehörig fühlten, durch den Krieg abnahm. Die polarisierende Wirkung des Krieges dürfte viele Personen, welche sich 1991 noch als Jugoslawen fühlten, zu einer ethnischen Zuordnung gezwungen haben¹. Der Grund für die Deklaration als Jugoslawe dürfte laut Florian BIEBER 1991 aus zwei unterschiedlichen Motivationen heraus geschehen sein. Zum einen gab es eine Vielzahl an Mischehen und damit Familien, in denen eine Zuordnung zu den drei großen Gruppen nicht möglich war. Ebenso waren viele Personen mit dem neu

¹ 1991 deklarierten sich 5,6 Prozent als Jugoslawen, 1995 waren es nur mehr 4 Prozent (BIEBER 2006: 29).

entstandenen Staatsgebilde unzufrieden und fühlten sich deshalb als Jugoslawen. (vgl. BIEBER 2006: 1)

Da die letzten offiziellen Zahlen mittlerweile mehr als zwanzig Jahre alt sind, kann über die weitere Entwicklung nur gemutmaßt werden. Fest steht jedoch, dass jegliche Veränderung der Bevölkerungszusammensetzung auch gravierende politische Änderungen im momentanen System mit sich bringt.

3.2 Demographie und die räumliche Verteilung der Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina

Veränderungen in der räumlichen Verteilung brachte in der jüngeren Geschichte die Eingliederung in das kommunistische Jugoslawien mit sich. Mit der angestrebten Industrialisierung ging eine Zentralisierung einher, die zu einer Land-Stadt-Bewegung führte. (vgl. Kocsis 2005: 11)

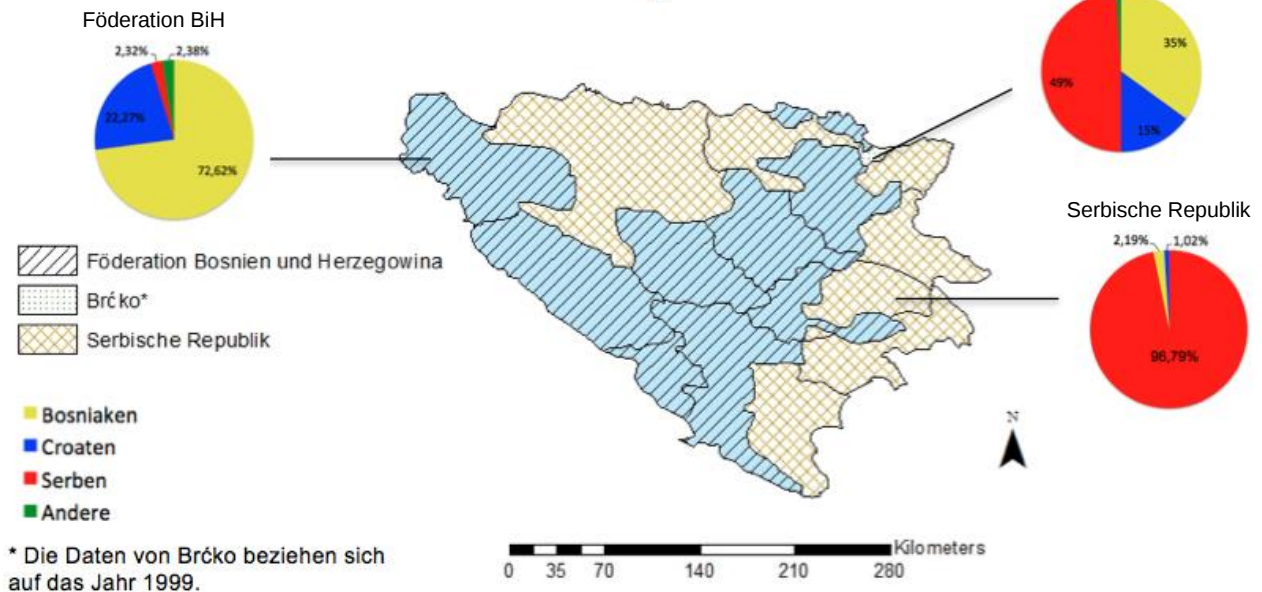
Auch wenn bereits vor dem Zerfall Jugoslawiens Gebiete auszumachen waren, die der Dominanz einer ethnischen Gruppe unterlagen, so war das Bild bei weitem heterogener als heute. Im Zuge des Bosnienkrieges kam es nicht nur zu einer Fluchtbewegung ins Ausland, sondern auch zu einer ausgeprägten Inlandsmigration. Das Dayton-Abkommen, welches 1995 unterzeichnet wurde, verschärfte die Segregation. Man forcierte zwar die Rückwanderung der Geflüchteten, wollte aber, um Spannungen und einen neuen Kriegsausbruch zu vermeiden, eine Durchmischung verhindern. Daher kam es zur Rücksiedlung in Mehrheitsgebiete, wobei es auch nach 1995 zu Umsiedelungen kam. Von solchen Aktionen waren vorwiegend Serben betroffen. Florian BIEBER beschreibt die Geschehnisse wie folgt:

„While some areas of diversity remained, especially in the government controlled cities of Sarajevo and Tuzla, the country had been transformed from being highly intermixed in 1991 to nearly full segregation of the three nations“ (BIEBER 2006: 29).

Allerdings sah die Rückwanderung nicht immer gleich aus. Unmittelbar nach dem Krieg kam es fast ausschließlich zum Rückzug in Mehrheitsgebiete, während Rückzüge nach 1996 oftmals in die Heimatgebiete erfolgten, welche vielfach nicht deckungsgleich mit den Mehrheitsgebieten waren.

„Ten years after the end of the war, parts of Bosnia have become again more diverse than they were in 1996, but the overall ethnic distribution as a result of the war remains largely unchanged“ (BIEBER 2006: 32).

Bosnien-Herzegowina Ethnische Durchmischung 1997



Durch diese Entwicklung kam es zur großen Zweiteilung des Landes in die Föderation Bosnien und Herzegowina, welche flächenmäßig 51 Prozent des Landes ausmacht und hauptsächlich von Bosniaken und Kroaten bewohnt wird, und die Serbische Republik (Republika Srpska). 1999 wurde im Norden des Landes Brčko offiziell ins Leben gerufen, wobei es sich hierbei um den heterogensten Teil Bosnien-Herzegowinas handelt, wenngleich die Serben die größte Gruppe darstellen. (vgl. BIEBER 2006: 61ff.) Anders als die Föderation Bosnien und Herzegowina und die Serbische Republik handelt es sich bei Brčko nicht um eine eigenständige Einheit, sondern um ein Kondominium der anderen zwei Einheiten.

Dass eine Diversifikation der Gesellschaft gerade in einem so multiethnischen Staat wie Bosnien-Herzegowina ein absolutes Muss für eine gemeinsame Zukunft ist, scheint klar. Auch wenn vieles, was im Anschluss an den Krieg passierte, nicht in eine gemeinsame Richtung ging, so ist der Trend der letzten Jahre positiv zu werten. Gottfried KÖFNER weist darauf hin, dass der Faktor Zeit in der Bewältigung von Kriegstraumata ein sehr bedeutender ist und daher nur eine langsame Rückkehr zum Status vor 1991 möglich ist (vgl. KÖFNER 2004: 42).

3.3 Konfessionen und Ethnien in Albanien

Auch für Albanien gilt das Problem, dass es keine aktuellen Zahlen bezüglich ethnischer und religiöser Zugehörigkeit gibt, trotz einer Volkszählung im Jahr 2011. Ähnlich wie in Bosnien-Herzegowina ist man auf Hochrechnungen und Schätzungen angewiesen um Aussagen über die prozentuelle Zusammensetzung machen zu können.

Laut Dhimitër DOKA und Egerem YZEIRI machten ethnische Albaner 98 Prozent der Bevölkerung aus. Die verbleibenden zwei Prozent setzen sich aus Griechen, Aromunen, Makedoniern, Montenegrinern und Roma zusammen. (vgl. DOKA und YZEIRI 2003: 20). Da es auch für Österreich keine Statistik über die nationale Identität gibt, lassen sich die Zahlen nur schwer vergleichen. Zieht man allerdings den Ausländeranteil² für Österreich im Jahr 2015 heran, erhält man bereits einen Prozentsatz von über 11 Prozent (Statistik Austria 2015). Damit wird klar, wie homogen die Gesellschaft Albaniens ist.

Spannend wird es jedoch, wenn man sich die Konfessionen ansieht. Genau wie in Bosnien-Herzegowina sind die größten Religionsgruppen die Muslime, die Christlich-Orthodoxen und die Katholiken. Bis zum Zweiten Weltkrieg dürften die Muslime in etwa 70 Prozent der Gesamtbevölkerung ausgemacht haben. Die zweitgrößte Religionsgruppe waren die Orthodoxen mit 20 Prozent und die restlichen 10 Prozent der Bevölkerung waren Katholiken. (vgl. GASHI und STEINER 1997: 75) Anhand von Hochrechnungen kam Arqile BËRXHOLI für das Jahr 1998 zu dem Schluss, dass sich die Bevölkerung nach Konfession wie folgt aufteilt: 68,5 Prozent Muslime, 21,8 Prozent Orthodoxe und 9,7 Prozent Katholiken (vgl. BËRXHOLI 2003: 41). Gottfried HOFMANN, welcher sich im Zuge seiner Diplomarbeit näher mit der katholischen Kirche in Albanien auseinander gesetzt hat, hält aufgrund von inoffiziellen und kircheninternen Schätzungen die Hochrechnungen BËRXHOLIS für wenig plausibel und schätzte die Verteilung für das Jahr 2009 folgendermaßen ein: 60 bis 63 Prozent Muslime, 21 bis 23 Prozent Orthodoxe und 13 bis 15 Prozent Katholiken (vgl. HOFMANN 2009: 29). Begründet wird der Schwenk vom Islam zum Christentum durch eine starke Orientierung Richtung Westen. Vor allem die intellektuelle Elite positionierte sich nach der kommunistischen Ära europäisch-christlich. (vgl. GASHI und STEINER 1997: 83)

² Prozentsatz der in Österreich Lebenden ohne österreichische Staatsbürgerschaft gemessen an der Gesamtbevölkerung

Dass besonders die katholische Kirche neue Mitglieder gewinnen konnte, dürfte, so HOFMANN, auch mit der kirchlichen Struktur zusammenhängen. Nach dem Ende des sozialistischen Regimes, in welchem jegliche religiöse Lebensäußerung untersagt war, konnten die albanischen Katholiken auf das funktionierende Zentrum Rom zurückgreifen (vgl. HOFMANN 2009: 45ff.). Bei den orthodoxen Christen war das in dieser Form nicht möglich, da sie sich im Zuge der griechischen Nationalbewegung von der griechisch-orthodoxen Kirche lossagten und eine autokephale albanisch-orthodoxe Kirche gründeten. Interessanterweise fand diese Entwicklung in einer albanischen Kolonie in den USA im Jahr 1922 statt und wurde ins Mutterland übertragen (vgl. GASHI UND STEINER 1997: 78f.). Auch für Muslime, insbesondere für den Bektashiorden, auf welchen ich gesondert zurückkommen werde, war die Hilfe von außen nicht in dieser Form vorhanden, wie sie die katholische Kirche in Albanien genoss. Die Entwicklung ist auch unter dem Licht zu sehen, dass viele junge Albaner wenig mit Religion und Glauben anfangen konnten, da sie unter dem Diktator Enver Hoxha und seiner atheistischen Staatsidee sozialisiert wurden. Für viele dürfte daher der Gedanke eines funktionierenden Netzwerkes mehr Motivation gewesen sein als die Glaubensinhalte, wobei die katholische Kirche für so manchen am zukunftssträchtesten schien. Dass sich die Motivationslage mittlerweile wieder geändert haben dürfte, steht auf einem anderen Blatt geschrieben. Peter JORDAN führt außerdem an, dass das stärkere Bevölkerungswachstum im katholischen Norden des Landes und das italienische Fernsehen, welches von vielen Albanern konsumiert wird, eine Rolle spielen. (vgl. JORDAN 2015a: 1590)

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, ist der Islam sowohl eine Besonderheit als auch ein verbindendes Glied zwischen den beiden Ländern Albanien und Bosnien-Herzegowina, wobei man davon ausgehen kann, dass auch im Jahr 2016 die muslimischen Albaner die absolute Mehrheit in Albanien ausmachen.

Genau wie in Bosnien-Herzegowina prägte die lange Herrschaft des Osmanischen Reiches die albanische Kultur. Konvertierungen fanden ab dem 15. Jahrhundert statt, wobei die muslimischen Albaner heute die größte muslimische Gruppe in Südosteuropa darstellen.

Zieht man die Prozentzahlen HOFMANNs erneut heran, so sind 54 bis 56 Prozent der albanischen Bevölkerung Sunniten. und weitere 7 bis 8 Prozent der Gesamtbevölkerung Mitglieder des Bektashiordens (vgl. HOFMANN 2009: 29). Dieser Derwischorden ist besonders erwähnenswert, da er nirgends so stark vertreten ist wie

in Albanien. Und obwohl ihm nicht einmal ein Zehntel der Bevölkerung angehört, spielte er eine tragende Rolle beim Nationswerdungsprozess und fungiert als Bindeglied zwischen Islam und Christentum (auf diese „Spezialität“ wir im Kapitel 4.2.4 näher eingegangen).

3.4 Demographie und die räumliche Verteilung der Bevölkerung in Albanien

Laut veröffentlichten Zahlen lebten 2011 ca. 2,8 Millionen Menschen auf dem Staatsgebiet Albaniens (Instat 2012: 7). Im Jahr 2001 waren es noch über drei Millionen Einwohner (vgl. DOKA und YZEIRI 2003: 20). Der rasante Rückgang liegt an den niedrigen Geburtenraten und der starken Auswanderung aufgrund der nach wie vor schwachen Wirtschaft.

Eine klare räumliche Trennung der einzelnen Religionsgruppen, wie man sie in Bosnien-Herzegowina sieht, gibt es in Albanien nicht. Zwar gab es aufgrund der Vormachtstellung in den Handwerksberufen und im Handel zur Zeit des Osmanischen Reiches die Tendenz, dass Muslime eher in den Städten lebten, aber diese räumliche Struktur wurde spätestens durch die sozialistische Industrialisierung aufgehoben (vgl. EGRO 2010: 33).

Heute findet man in Albanien einen stark katholischen Norden vor und einen albanisch-orthodoxen Süden, muslimische Gläubige leben im ganzen Land verteilt. (vgl. GASHI und STEINER 1997: 75)

4. Die Religionsgeschichte Südosteuropas mit dem Fokus auf Bosnien-Herzegowina und Albanien

Historisch von Albanien oder Bosnien-Herzegowina zu sprechen, führt zu einer Unschärfe. Bosnien-Herzegowina als administratives Gebiet gibt es etwa ab dem 15. Jahrhundert, wobei es erst unter der Osmanenherrschaft zu einigermaßen stabilen Grenzen kam. Die heutigen Grenzen gibt es erst seit der Annektierung durch Österreich-Ungarn 1878. (vgl. JÄGER 2001: 87) Ganz anders verhält es sich bei Albanien. Hier gab es bis 1912 keine politische Einheit. (vgl. SCHMITT 2012: 149) Trotzdem kann und soll die Geschichte mit dem Fokus auf Religion für den heute relevanten Raum beleuchtet und analysiert werden.

Die Frage, welche sich bei diesem Kapitel stellt, ist, wie weit man in der Geschichte zurückgehen muss, um die aktuelle Situation in Bosnien-Herzegowina und Albanien zu verstehen. Klarerweise würde eine detaillierte Religionsgeschichte des Kulturrums Südosteuropa jeglichen Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen, trotzdem müssen die Grundverläufe aus mehreren Gründen thematisiert werden.

Was ist Europa? Diese Frage lässt sich nicht so einfach beantworten. Auch in aktuellen Diskursen, man denke an die EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei, spielt sie eine bedeutende Rolle. Auch die Historiker kämpfen mit dem Problem, vor allem in der Mittelalterforschung, den Raum Europa sinnvoll abzugrenzen. Eine westeuropäisch-zentrierte Sichtweise erscheint einfach, da das lateinisch-christlich geprägte Europa deutliche Gemeinsamkeiten aufweist. Doch lässt man damit die wichtige Rolle Byzanz außer Acht, welche wirtschaftlich, kulturell und religiös extrem prägend für Südosteuropa war. Damit scheint es auch für diese Arbeit sinnvoll, bei der Christianisierung des heutigen Südosteuropas zu starten, wobei die Rolle des Zentrums Byzanz, dem späteren Konstantinopel und heutigem Istanbul³, nicht aus den Augen verloren gehen soll.

Abgesehen von dem Ausleuchten blinder Flecken und dem Kennenlernen des „anderen Europas“, wie es Peter SEGL formuliert, ist es für die richtige Einschätzung

³ Byzanz wurde durch die Neugründung durch Konstantin den Großen 324 n. Chr. von Nova Roma in Konstantinopel umgetauft. (vgl. SEGL 2001: 9) Der Name Istanbul wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für die Stadt gebräuchlich.

des Kulturraums Südosteuropa unumgänglich, sich mit der Geschichte zu beschäftigen (SEGL 2001: 3ff.). Denn nur so kann man verstehen, warum genau hier die Orthodoxie, die katholische Kirche und der Islam aufeinander treffen und auch, warum viele der Staaten so erhebliche Schwierigkeiten bei der Nationswerdung hatten und haben.

Beginnt man bei der geschichtlichen Betrachtung nicht im 20. Jahrhundert, sondern im Mittelalter, ergibt sich noch eine weitere Möglichkeit, bei dem Thema der Nationenwerdung und nationalen Identität anzuknüpfen. Nationale Konstrukte, welche selbstredend ein Kernthema dieser Arbeit sind, können nur durch einen fundierten historischen Hintergrund als solche verstanden und dekonstruiert werden. Als Beispiel wäre hier die „Schlacht von Amselfeld“ zu nennen, welche für die Serben ein einschneidendes Ereignis war und im Konflikt zwischen der serbisch-orthodoxen und der muslimischen Bevölkerung bis heute eine Rolle spielt.

Bei Betrachtung der historischen Entwicklung soll es nicht um eine Aufzählung großer Herrscher oder ein Abarbeiten von Schlachten gehen, welche für eine religionsgeographische Untersuchung kaum dienlich wären. Vielmehr geht es darum zu ergründen, welche damals und bis heute auftretenden kulturellen und religiösen Gegebenheiten durch historische Entwicklungen und politische Veränderungen erklärbar sind.

Natürlich kann man als Verfasser beziehungsweise Leser seinen Blick auf Fremdes nicht gänzlich von seiner eigenen Sozialisation lösen. Daher scheint es mir auch angebracht Unterschiede, die sich zum katholisch und evangelisch geprägten Mittel- und Westeuropa ergeben, hervorzuheben.

Der erste große Bruch und daher auch der Beginn meiner historischen Darstellung ist die Entwicklung der Ostkirche und die damit verbundene Loslösung von der Westkirche. Die zweite Phase, auf welche das Kapitel den Fokus legt, ist die des Osmanischen Reiches. Hier soll vor allem untersucht werden, wie das religiöse Zusammenleben aussah und wie die Missionierung zum Islam vonstatten ging. Ebenfalls bedeutend für die Entwicklung im 20. und 21. Jahrhundert ist der ausgeprägte Synkretismus in Südosteuropa, der im engen Zusammenhang zu der Missionierungstätigkeit des Bektashiordens steht. Eine Art Zwischenbilanz,

beziehungsweise eine Vernetzung des bisherigen Erkenntnisgewinns, soll schließlich die Brücke zum nationalen Erwachen in Südosteuropa schlagen.

4.1 Die Christianisierung Südosteuropas

Die Christianisierung Südosteuropas erfolgte im vierten Jahrhundert, wobei die Missionierung immer wieder Brüchen unterworfen war. Der größte Einschnitt war der Einzug heidnischer, slawischer Stämme im sechsten Jahrhundert, wobei die meisten christlichen Strukturen zerstört wurden. Erst ab dem 9. Jahrhundert erfolgte die große Slawenmissionierung, welche maßgeblich von den Brüdern Kyrillos und Methodios aus Makedonien vorangetrieben wurde. Hier lässt sich auch der erste Unterschied zur lateinisch geprägten Missionierungstätigkeit im Westen feststellen, denn Kyrillos und Methodios bedienten sich der slawischen Sprache und waren auch für die Alphabetisierung verantwortlich. (vgl. OELDEMANN 2006: 39ff.)

Die Vorstellung, dass es ausschließlich heidnische Slawen waren, die sich in Südosteuropa niederließen und schließlich zum Christentum bekehrt wurden, ist so jedoch nicht ganz richtig. Machiel KIEL zeigt, dass genauso lange wie es die Slawen in diesem Raum gibt, auch Türken das Gebiet bevölkerten. (vgl. KIEL 2009: 138) Diese Feststellung ist wichtig, da die gängige historische Narration eine ausschließliche Überlagerung der Slawen durch die Expansion des Osmanischen Reichs beschreibt, wobei die Slawen als autochthone Bevölkerung bezeichnet werden. (siehe MATUZ 2006⁴: 9ff.) Diese homogenisierte Vorstellung von Südosteuropa vor dem 15. Jahrhundert muss verworfen werden.

Das eine Zentrum der Missionierungstätigkeit war Konstantinopel, das andere Rom. Allerdings darf man im neunten Jahrhundert noch nicht von einer Kirchenspaltung oder einer unabhängigen Ostkirche ausgehen.

„Diese Kirchen standen bis ins zweite Jahrtausend hinein in Gemeinschaft mit der römisch-abendländischen Kirche bevor es, vor allem aufgrund verfassungsrechtlicher und kirchenpolitischer Streitigkeiten, zum Bruch zwischen den Kirchen in Ost und West kam“ (OELDEMANN 2006: 11).

Die Missionierungstätigkeit, die lange Zeit von Ost und West ausging, erklärt auch, warum bis heute sowohl die römisch-katholische Kirche, als auch die orthodoxe Kirche in Südosteuropa eine Rolle spielen. Vor allem eine venezianische Prägung und die

Aktivität von verschiedenen Orden, allen voran den Franziskanern, verankerte den Katholizismus nachhaltig. (vgl. HOFMANN 2009: 66)

Die endgültige Trennung fand erst im Jahr 1204 n.Chr. statt, wobei sich die Kirchen zunehmend voneinander entfernt hatten. Durch die Missionierung stellten die orthodoxen Christen eine Religionsmehrheit dar, wobei das Zentrum Konstantinopel blieb. Konstantinopel, einst wieder aufgebaut um die Ostgrenze verteidigen zu können, war jedoch bald heiß umkämpft (vgl. CHRYSOSTOMIDES 2009: 6). Der Aufstieg der Osmanen erhöhte den Druck auf die Stadt. Auf- und Abschwünge der osmanischen Großmacht brachten eine Welle von Eroberungen und Rückeroberungen mit sich. Obwohl sich die Osmanen längst auf europäischen Boden vorgetastet hatten, scheiterten sie wiederholt am byzantinischen Zentrum.

Die Eroberung Konstantinopels kostete viel Energie und auch eine westliche Union gegen das Osmanische Reich wäre denkbar gewesen. Trotzdem wurde Mitte des 15. Jahrhunderts nochmals alle Kraft mobilisiert. Abgesehen von der strategischen Wichtigkeit der Stadt ging es auch um den symbolischen Wert, das östlichste christliche Zentrum in seine Macht zu bringen. Schließlich unterlag Kaiser Konstantin XI. dem Sultan Mehmet II. Der davor geschlossene Religionsfrieden mit dem Papst brachte nicht die erhoffte Unterstützung und ermöglichte den Osmanen den Sieg.

„Nach 54tägiger Belagerung fiel der ‚Goldene Apfel‘ am 29. Mai 1453 in die Hände der Osmanen. Konstantin, der letzte oströmische Kaiser, kam dabei ums Leben“ (MATUZ 2006⁴: 60).

Für das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bedeutete die Bedrängnis und schließlich die Eroberung durch die Osmanen einen enormen Machtverlust und führte schließlich zu einer Stärkung der Nationalkirchen, da das Wirkungsfeld Konstantinopels stark eingeschränkt war. Eine der ersten Nationalkirchen war die serbisch-orthodoxe Kirche, welche 1219, und somit vor dem Niedergang Konstantinopels, unabhängig wurde. Die albanisch-orthodoxe Kirche erlangte ihre Unabhängigkeit erst 1937. (vgl. OELDEMANN 2006: 76ff.) Der Grund für die späte Unabhängigkeit ist die enge Verbindung zur griechisch-orthodoxen Kirche, welche sich die orthodoxen Albaner zugehörig fühlten. Erst durch das nationale Erwachen der Griechen, die eine sehr exklusive Vorstellung vom „Griechischsein“ hatten, kam es schließlich zu einer Nationswerdung der Albaner und auch zu einer eigenen, autokephalen Kirche. (vgl. GASHI und STEINER 1997: 78) Der Konflikt zwischen der griechisch-orthodoxen Kirche, die ihre Machtansprüche geltend machen wollte und der

zunehmenden Autonomie der Nationalkirchen, blieb auch innerhalb des Osmanischen Reiches evident.

Die orthodoxe Kirche versteht sich als eine Einheit, wobei das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel eine koordinative Rolle gegenüber den Nationalkirchen einnimmt. Diese Struktur entwickelte sich maßgeblich durch Druck von außen. Im Gegensatz zum Zentralismus der römisch-katholischen Kirche förderte die kleinräumige Struktur einen durch die Kirche forcierten Nationalismus im 19. Jahrhundert. Klarerweise hatten die Nationalkirchen weitaus mehr Funktionen als nur eine rein klerikale. Durch die Machtübernahme der Osmanen und auch später in der kommunistischen Ära der Länder übernahmen sie eine entscheidende politisch-oppositionelle Position. Diese Entwicklung führte dazu, dass auch heute die orthodoxen Nationalkirchen eine ausgesprochen politische Kraft im Staat sind. Dies wiederum spielt eine entscheidende Rolle im 20. und 21. Jahrhundert, da die Vermengung von Religiösem mit Politischem in multikonfessionellen Staaten besonders problematisch ist. Auch in territorial-politischen Angelegenheiten spiegeln sich die Machtverhältnisse wider. Besonders deutlich wird das Phänomen in Serbien. Die serbisch-orthodoxe Kirche ist hier maßgeblich dafür verantwortlich, dass die Unabhängigkeit Kosovos bis heute von der serbischen Regierung negiert wird. (vgl. OELDEMANN 2006: 88)

Die Stellung der Nationalkirchen und ihre, oft nur sehr oberflächlich säkulare, Haltung muss genau untersucht werden. Wichtig dabei scheint auch der Unterschied zwischen albanisch- und serbisch-orthodoxer Kirche zu sein. Im Sinne des vorgestellten Bochumer Modells von Manfred BÜTTNER (siehe Kapitel 2) geht es um zwei Fragestellungen:

- Welche „horizontalen Prozesse“ laufen auf „der Sozialebene“ ab? Interessant sind dabei die Interaktionen mit anderen Religionskörpern und ideologischen Konzepten. Gerade die enge Verzahnung zwischen Orthodoxie und politischen Vorstellungen (Ideologien) muss untersucht werden.
- Welche „Großprozesse“ sind ersichtlich? Vor allem in Bosnien-Herzegowina lässt sich eine klare Aufteilung des Landes nach Konfession erkennen. Ausgehend von der „Religionsebene“ zieht sich somit ein Prozess bis in die „Indikatorebene“. Religion wird raumwirksam.

Um diese Prozesse im Kontext der autokephalen orthodoxen Kirchen zu verstehen, muss ein Grundverständnis über deren Entstehung geschaffen werden. Nur durch

diesen Zusammenhang versteht man die politische Rolle, welche die orthodoxe Kirche bis heute spielt.

Gleichzeitig muss man die Sache auch von der anderen Seite betrachten. Welche ideologischen und religiösen Kräfte führten zu dieser Entwicklung? Die lange (Fremd-)Herrschaft in Südosteuropa durch die Osmanen war unwiderruflich prägend für den Kulturraum und hatte, wie beschrieben, enorme Auswirkungen auf andere Religionsgruppen. Diese Interaktionen sollen in weiterer Folge herausgearbeitet werden.

Neben den zwei großen christlichen Kirchen, die für Südosteuropa von Relevanz sind, gibt es noch eine Besonderheit, die vor allem in Bosnien-Herzegowina und Albanien eine Rolle spielt: das Bogumilentum.

„Die Bogumilen waren eine bulgarische, häretische Bewegung aus dem 10. Jahrhundert, die eine manichäische, dualistische Theologie vertrat, wonach der Satan die gleiche Macht wie Gott besitzt. Die physische Welt ist dieser Lehre nach nur eine satanistische Schöpfung, von der sich der Mensch durch asketische Lebensweise befreien kann“ (CUDIC 2001: 114).

Von der christlichen Orthodoxie verfolgt, handelte es sich um eine stark geschwächte Religionsgruppe die möglicherweise eher dazu geneigt war, zum Islam zu konvertieren. Hinzu kam, dass viele Adelige sich zum Bogumilentum bekannten und eine Konversion zusätzlich einen Privilegienerhalt bedeutete. Auch wenn die These als nicht gesichert gilt, so bietet sich doch eine plausible Erklärung, warum sich gerade in Bosnien-Herzegowina und Albanien der Islam so rasch verbreitete. (vgl. CUDIC 2001: 114f.) Eine weitere Erklärung ist, dass aufgrund des Gebirges in Bosnien-Herzegowina und Albanien die Verbreitung des Christentums (sowohl des Katholizismus als auch der Orthodoxie) nicht flächendeckend erfolgte. Die Klan-Struktur in Albanien, die vor allem das Leben der Menschen am Land regelte, dürfte ebenfalls Grund für eine nicht durchgängige Manifestierung der christlichen Kirchen gewesen sein (vgl. SCHMIDT 2007: 95f.). Aufgrund der nicht verfestigten religiösen Vorstellungen könnte es in diesen Regionen für den Islam leichter gewesen sein Fuß zu fassen.

4.2 Das Osmanische Reich

4.2.1 Vom Aufstieg bis zum Zerfall des Osmanischen Reiches

Die Wurzeln der Osmanen können nicht mit absoluter Sicherheit bestimmt werden. Mythos und Wahrheit vermischen sich, da es nur wenige zeitnahe Aufzeichnungen gibt. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich jedoch sagen, dass der Stamm der Osmanen, als Teil der Turkvölker, im 12. und 13. Jahrhundert nach Anatolien kam. Grund war die Flucht vor den Mongolen, welche die Heimat der Turkvölker, die heutigen Länder Zentralasiens, überfielen. Von gesicherten Quellen kann man ab 1300 n.Chr. sprechen. Durch erneuten Druck von Osten durch die Mongolen zerbrach das Seldschukenreich und das so entstandene Machtvakuum wurde durch zahlreiche Kleinfürstentümer gefüllt. Darunter befand sich auch das Osmanische Emirat, welches den Namen durch seinen ersten Herrscher erhielt. (vgl. MAJOROS und RILL 2000: 91ff.)

„Die Türken“ war eine Sammelbegriff für alle Stämme, die eine Turksprache sprechen (vgl. MATUZ 2006⁴: 1). Diese Definition ist im Kontext verwirrend. Wie bereits erwähnt, befanden sich bereits vor dem 12. Jahrhundert Turkstämme in Südosteuropa, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach keinen gemeinsamen Stammbaum mit den Osmanen hatten.

Nach der Gründung des eigenen Emirats kam es sehr rasch zu einer flächenmäßigen Expansion und zu einer Stärkung der Macht in Anatolien, sodass weder die Seldschuken noch die Mongolen die Osmanen entmachten konnten. Unter Osman, der sich selbst als Glaubenskrieger verstand, scharrten sich bald Soldaten, die sich im Laufe der Zeit zu Berufskriegern entwickelten. Das bedeutete, dass eine fortwährende Expansion für die Finanzierung unerlässlich war. Dabei entwickelte sich ein Lehnwesen, wobei Grundstücke an hohe Militärs vergeben wurden. Einzig und alleine die kurzweilige Auflösung des Osmanischen Reiches durch Timur⁴ im 15. Jahrhundert unterbrach den Aufstieg. (vgl. MATUZ 2006⁴: 23ff.)

Ohne die genaue Expansionsgeschichte bis ins Detail zerpfücken zu wollen, sollen hier die entscheidenden Eckpunkte erwähnt werden. Als wichtige Jahreszahl ist das Jahr 1389 zu nennen, in dem die Osmanen die Schlacht auf dem Amselfeld gegen die Serben für sich entscheiden konnten (vgl. MATUZ 2006⁴: 37). Das Gebiet des heutigen Albaniens wurde nach dem missglückten Skanderberg-Aufstand im 15. Jahrhundert ins Osmanische Reich integriert (vgl. DUCHHARDT 2003: 327). Wie bereits erwähnt, war

⁴ Timur, in Europa auch besser bekannt als Tamerlan, war ein zentralasiatischer Heeresführer.

natürlich die endgültige Eroberung von Konstantinopel 1453 von ganz zentraler Wichtigkeit.

Die enorme Geschwindigkeit, mit der die Osmanen Gebiete eroberten, versetzte bald auch Mittel- und Westeuropa in Schrecken. Versuche, beispielsweise die Unterstützung der Serben durch Ungarn, der Großmacht entgegenzuwirken, scheiterten meist kläglich. Die maximale Ausdehnung des Osmanischen Reiches war im Jahr 1672 erreicht. Ab diesem „Peak“ ging es mit der Großmacht militärisch bergab. Zu Beginn waren es die Niederlagen, die Österreich den Osmanen zufügte, später setzte ihnen das russische Zarenreich zu. Umso schlechter es militärisch für das Reich lief, desto stärker waren auch die diplomatischen Bemühungen mit den europäischen Mächten, allen voran mit Frankreich. Laut Heinz DUCHHARDT bedeuteten die militärischen Misserfolge aber noch keine wirtschaftlichen Einbußen. Denn obwohl das Reich immer mehr in Bedrängnis kam, hielt es über lange Zeit seine Stellung als wichtiger Wirtschaftsakteur. (vgl. DUCHHARDT 2003: 325ff.)

So richtig zu bröckeln begann die Großmacht, als es schlussendlich auch wirtschaftlich bergab ging. Die Industrialisierung löste unter den Osmanen einen Zugzwang aus. Modernisierungsversuche stießen aber immer wieder auf die Abwehrhaltung interner, konservativer Kräfte. Vor allem die wirtschaftliche Annäherung des weit überlegenen Englands führte dazu, dass das Osmanische Reich immer mehr mit dem Rücken zur Wand stand.

Ein weiteres, internes Problem stellte der aufkeimende Nationalismus in Südosteuropa dar. Während die arabischen Gebiete nur wenige Bestrebungen zeigten sich vom Reich loszulösen, war die separatistische Sprengkraft auf dem europäischen Kontinent enorm. Besonders aktiv war dabei die serbisch-orthodoxe Bevölkerung. Modernisierungsideen, welche aus dem Westen kamen, führten zu einem aufkeimenden Nationalismus. Eine große Rolle dabei spielte die Militärgrenze zwischen dem Osmanischen Reich und der Habsburgermonarchie. Bedingt durch die Schaffung von Arbeitsplätzen und den Schulenbau in der Habsburgermonarchie waren die Grenzregionen sozioökonomisch besser gestellt als die meisten Regionen im Osmanischen Reich. Eine der Hauptmigrationsgruppen waren serbisch-orthodoxe Walachen, welche aus dem Osmanischen Reich kamen, sich aber an der Grenze gegen das Reich stellten. Diese Migrationsgruppe, die aufgrund ihrer Konfession als

Serben bezeichnet wurde, dürfte heute einen Teil der serbischen Ethnie in dieser Region ausmachen. (vgl. JORDAN 2015b: 246ff.) Im Gegensatz dazu hatten die slawischen Muslime, die zum Teil Ende des 17. Jahrhunderts nach Bosnien-Herzegowina zogen, wenig Interesse sich national vom Osmanischen Reich loszusagen (vgl. JÄGER 2001: 108). Im Zuge des Berliner Kongresses wurde Bosnien-Herzegowina schließlich von Österreich-Ungarn okkupiert. Das neue politische System hatte vor allem für die Selbstwahrnehmung der Muslime große Folgen.

Für das heutige albanische Territorium galten ähnliche Tendenzen. Die absolute Mehrheitsbevölkerung, welche muslimisch war, hatte anfangs keinen Grund sich vom osmanischen System loszusagen oder Autonomieansprüche zu stellen. Die damals noch griechisch-orthodoxen Albaner tendierten eher in diese Richtung, hatten aber noch keine politische Einheit (Albanien gab es noch nicht), auf die sie sich beziehen konnten. Das Interesse der Habsburgermonarchie an Albanien stieg mit den zunehmenden Autonomietendenzen, die zu Beginn vorwiegend von den Katholiken und Bektashis getragen wurden:

„Österreich schielte auf Albanien wegen seiner guten Adria Häfen und betrachtete die Albaner als Gegengewicht zu Wiens serbischem Erbfeind. Darüber hinaus riefen die Albaner auf osmanischem Territorium nach Selbstverwaltung und kultureller Autonomie“ (MAJOROS und RILL 2000: 347).

Bis 1912 blieb das Territorium des heutigen Albaniens Teil des Osmanischen Reiches. Die Unabhängigkeitserklärung war gleichzeitig auch die Geburtsstunde der politischen Einheit.

Betrachtet man die lange Geschichte des Osmanischen Reichs und somit auch die Südosteuropas, sieht man, wie heiß umkämpft dieser Raum war und wie schnell sich die Fronten verändern konnten. Im Laufe der Geschichte entpuppte sich Russland als größter Widersacher der Osmanen, wobei Frankreich, Österreich und England strategisch einschritten. Weder ein übermächtiges Osmanisches Reich, noch ein immer stärker werdendes Russland waren Ziel der europäischen Mächte. Durch diesen Verlauf wurde Südosteuropa zum Austragungsort internationalen Tauziehens.

Das Ende des Osmanischen Reiches wurde schließlich durch die Balkankriege eingeleitet, die mehr oder weniger in den Ersten Weltkrieg mündeten, welchen die Mittelmächte verloren. Die Ausrufung der türkischen Republik im Jahr 1923 beendete

schließlich die Epoche des Osmanischen Reiches als Weltmacht. (vgl. MAJOROS und RILL 2000: 358ff.)

4.2.2 Gesellschaft und Religion im Osmanischen Reich

Der Umgang mit der autochthonen Bevölkerung und somit auch mit Nicht-Muslimen wird von Historikern sehr kontrovers präsentiert. Die Darstellungen reichen von einem toleranten und weitsichtigen Osmanischen Reich hin bis zu Tod und Verderben, welche die Osmanen über Südosteuropa brachten. Natürlich spielen diese Darstellungen eine große Rolle in der geschichtlichen Narration der südosteuropäischen Völker. Erkennt man solche nationalistisch aufgeladenen „Geschichten“, ist Vorsicht geboten. Daher soll hier ein möglichst nüchterner und neutraler Blick auf die Geschehnisse geworfen werden.

Wichtig bei diesem Unterfangen ist, dass man nicht von einem Charakter des Osmanischen Reichs sprechen kann. 500 Jahre Herrschaftsgeschichte lassen sich nicht akkumulieren. Sowohl von außen als auch von innen kam es immer wieder zu Impulsen, die auch das Verhältnis zwischen Osmanischem Reich und autochthoner Bevölkerung beeinflussten.

Die Turkvölker wurden im 10. Jahrhundert missioniert. (vgl. MATUZ 2006⁴: 9) Vor allem bei den Osmanen spielte das Bekenntnis zum Islam eine wichtige Rolle, da es ihre Expansionspolitik legitimierte:

„Diese Verpflichtung zum Glaubenskrieg (Dschihad) stellt eine für expansive Bestrebungen äußerst geeignete Ideologie dar, von der auch der Osmanenstaat eifrig Gebrauch machte. Das Religionsgesetz schreibt indessen die Bekehrung der Nichtmuslime zum Islam nicht unbedingt vor.“ (MATUZ 2006⁴: 5)

Auch im Koran lässt sich keine eindeutige Handlungsanweisung herauslesen, wie mit Juden und Christen umgegangen werden soll (vgl. KURZ 2009: 86). Für die Osmanen entpuppte sich jedoch bald das System der Expansion, aber gleichzeitigen Erhaltung des Status Quo in religiösen Belangen in den eroberten Gebieten als gangbarste Lösung. Die Gefahr einer Rebellion hätte sich durch Zwangsbekehrungen und Verfolgung massiv erhöht. Abgesehen davon wären flächendeckende Bekehrungen finanziell von Nachteil gewesen, war man doch auf die Steuereinkünfte von den Nicht-Muslimen angewiesen.

Das System sah vor, dass alle Nicht-Muslime im Reich, sofern sie Juden oder Christen waren, als Schutzbefohlene einen abgesicherten Status hatten. Für Nicht-Muslime außerhalb des Gebiets des Osmanischen Reiches galten diese Regeln freilich nicht, jedoch konnten auch diese um Schutz ansuchen, wenn sie beispielsweise als Händler für einen gewissen Zeitraum osmanisches Territorium betraten. (vgl. KURZ 2009: 94) Zu diesen Regeln zählte auch, dass Nicht-Muslime im Reich keinen Militärdienst leisteten, allerdings Steuern an den Sultan zahlten mussten. Diese Steuern waren vielfach der Grund zum Islam zu konvertieren. Durch die vorherrschende patriarchale Gesellschaftsstruktur reichte es aus, dass der Mann sein religiöses Bekenntnis wechselte, der Rest der Familie aber den katholischen oder orthodoxen Glauben behielt. Dass die Familien jedoch nicht ewig konfessionell gemischt blieben, hängt ebenfalls mit der männerdominierten Gesellschaft zusammen. Ein interessantes Phänomen ist, dass laut historischen Aufzeichnungen ganze Dörfer als geschlossene Einheit ihren „Glauben“ wechselten. Das ist damit zu erklären, dass die steuerliche Last immer auf die verbleibenden Nicht-Muslime aufgeteilt wurde – demzufolge hätte die Konvertierung einzelner Familien den verbleibenden christlichen Familien geschadet. (vgl. EGRO 2010: 33ff.) Im Laufe der Geschichte des Osmanischen Reiches wurde die Familiensteuer aber auf eine allgemeine Kopfsteuer ausgeweitet, somit reichte es fortan nicht mehr aus, wenn nur der Mann die Religion wechselte. (vgl. SUTTNER 2009: 76)

Ein weiterer Beweggrund für die Konvertierung war der Arbeitsmarkt. Vor allem Handwerk und Handel waren mit Ausnahmen jüdischer und griechischer Händler fest in muslimischer Hand. Überhaupt war das Stadtleben mit seinen Zünften und anderwärtigen Organisationsstrukturen durch das fehlende Netzwerk für Nicht-Muslime oftmals schwierig zu bewerkstelligen. Besonders für Personen, welche vom Land in die Stadt zogen, war eine Änderung des Religionsbekenntnisses oft der einzige Weg Anschluss zu finden. (vgl. EGRO 2010: 35f.) Im Gegenzug dazu hielt sich vor allem in den peripheren Gebieten das Christentum am ungestörtesten.

Da man, wie erwähnt, auf die Steuereinkünfte angewiesen war, musste auch ein System entwickelt werden, das ein Leben außerhalb des Islams ermöglichte. So entstand das Milletssystem. Es ermöglichte ethnokonfessionelle Clusterungen und setzte religiöse Eliten als Sprachrohr ein. Diese Gruppierungen erhielten einen

gewissen Grad an Autonomie, waren aber fest in den Verband des Osmanischen Reiches eingebunden. Gemengelage an Konfessionen waren vor allem in den Städten anzutreffen. (vgl. ADANIR 2009: 59f.)

Auch rechtlich entwickelte das Osmanische Reich ein ausgeklügeltes System, das im historischen Kontext durchaus eine Vorreiterrolle einnahm. Familien- und Erbrecht sowie kultische Angelegenheiten wurden von den autochthonen Gruppen geregelt. Das Vertrags- sowie das Strafrecht, genauso wie Gesetze, die sich direkt aus dem Koran ableiten ließen, galten als islamische Gesetze für alle. (vgl. KURZ 2009: 88) Selbst der Sultan, welcher eine absolutistische Position im Reich einnahm, musste sich an die Religionsgesetze halten.

„Die Rechte, die dem orthodoxen Patriarchen und den übrigen kirchlichen Würdenträgern zugestanden wurden, machten die orthodoxen Christen aber keinesfalls zu einer autonomen Körperschaft innerhalb des osmanischen Staates. Die Christen waren weiterhin den osmanischen Behörden direkt zugängliche Untertanen, andere Abgaben als die Kirchensteuern wurden von osmanischen Staatsbeamten, Timarioten oder Steuerpächtern eingetrieben. Rechtliche Fragen, die die Vorschriften der Scharia berührten, wurden von einem islamischen Richter verhandelt und jeder Christ hatte ebenso wie jeder Muslim das Recht, sich mit Klagen und Petitionen an seinen lokalen Kadi, den Provinzgouverneur oder auch den Sultan zu wenden“ (KURZ 2009: 92f.).

So wie Marlene KURZ die Rolle der nicht-muslimischen, religiösen Eliten beschreibt, wird auch klar, warum es für einen Schutzbefohlenen unumgänglich war, zumindest dem Christentum oder dem Judentum anzugehören – nicht nur aus religiöser sondern auch aus administrativer Sicht.

Die politische Aufgabe, die den religiösen Oberhäuptern zugetragen wurde, stärkte natürlich auch die gesellschaftliche Stellung der regionalen Kirchen. Diese Politisierung als Wesensmerkmal der orthodoxen Kirche muss hier wieder herausgestrichen werden!

Die beschriebene Rolle der Schutzbefohlenen im Reich soll aber auf keinen Fall verklärt werden. Das Osmanische Reich war ein islamischer Staat und die meisten administrativen Positionen sowie der Militärdienst blieben Nicht-Muslimen verwehrt. Genauso zählte vor Gericht die Aussage eines Muslims mehr als die eines Christen oder Juden.

Diese Rahmenbedingungen galten, mit wenigen Ausnahmen, bis ins 19. Jahrhundert. Im Vergleich zu Entwicklungen im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit in West- und

Mitteleuropa kann das Osmanische Reich als human eingestuft werden. Dieses Auftreten ist als Teil der Expansionsstrategie zu werten. Man versuchte, möglichst wenig Widerstand bei der autochthonen Bevölkerung hervorzurufen. Diese Strategie wurde teilweise beim Rückzug des Reiches ad acta gelegt.

Sehr wohl gab es historische Besonderheiten, die beispielsweise den Serben bis heute Nährboden für islamfeindliche Narrationen bieten. Das wohl prominenteste Beispiel ist jenes der „Knabenlese“. Der Begriff meint die militärische Praxis, besonders geeignete und talentierte Buben aus christlichen Familien zu muslimischen Kadersoldaten umzuerziehen. Dieser Kindesraub ist jedoch auch von zwei Seiten zu betrachten. Die Einzelschicksale, welche furchtbar gewesen sein mochten, brachten vielen der Betroffenen aber auch steile Karrieren im Osmanischen Reich. Denn anders als im übrigen Europa waren hohe politische und militärische Posten nicht an Herkunft und Adel gebunden. (vgl. MATUZ 2006⁴: 86)

Wie bereits erwähnt, war es unter anderem das nationale Erwachen der südosteuropäischen Völker, welches das Osmanische Reich ins Wanken brachte. Das Milletsystem wirkte sich dabei als Katalysator aus. Das Osmanische Reich erkannte das Problem, musste aber auch feststellen, dass es sich nicht so einfach lösen ließ. Durch Reformen im 19. Jahrhundert, welche die Gleichstellung aller Personen betonten, wollte man ein Reichsbewusstsein erzeugen – unter anderem führte man 1843 eine allgemeine Wehrpflicht ein, aus der sich Nicht-Muslime freikaufen konnten. Natürlich hatte dieser Schritt auch mit der militärischen Bedrängnis des Reichs zu tun. Allerdings bildeten sich sehr schnell oppositionelle Kräfte auf muslimischer und nicht-muslimischer Seite. Die Nicht-Muslime wollten trotz der Zugeständnisse nicht an ihrer ethnisch-konfessionellen Identität rütteln, die Muslime wiederum befürchteten einen Machtverlust und drängten in Richtung politischen Islam. (vgl. ADANIR 2009: 61ff.)

Die grausamste Phase der osmanischen Vorherrschaft fand kurz vor dem Zerfall des Reiches statt. 1880 entwickelte sich die oppositionelle Bewegung der Jungtürken. Die Gruppe formierte sich aus gut gebildeten Muslimen, die im Anschluss an die Balkankriege einen Putsch unternahmen und im Osmanischen Reich bis 1918 ihre Vormachtstellung halten konnten. Ihr Ziel war eine ethnische Homogenisierung, wobei Völkermord und Umsiedelungen Folgen dieser Vorhaben waren. Diese neue Vorstellung von türkischer Identität führte zu grausamen Kriegsverbrechen, unter welchen vor allem die Armenier zu leiden hatten. Und obwohl die nationalistische Idee

der Jungtürken auch in der türkischen Republik weiterlebte, fand bisher wenig geschichtliche Aufarbeitung statt. (vgl. ADANIR 2009: 67ff.)

4.2.3 Der Bektashiorden und das Kryptochristentum

Wie bereits angesprochen, spielt für die Entwicklung Albaniens der Bektashiorden eine große Rolle. Obwohl seine Anhänger nie eine religiöse Mehrheit darstellten, setzte er enorme Akzente bei der Nationswerdung und brachte das Christentum und den Islam näher zusammen.

Im Zuge der Expansionspolitik des Osmanischen Reiches kamen immer wieder Derwischorden aus dem Zwei-Strom-Land oder Anatolien nach Südosteuropa (vgl. SCHMITT 2012: 117). Unter diesen war auch der Bektashiorden, welcher im 13. Jahrhundert von Hacı Bektaş Veli gegründet wurde und aufgrund einer Mongoleninvasion nach Südosteuropa flüchtete (vgl. MICHAIL 2009: 114). Obwohl er eindeutig eine muslimische Glaubensgemeinschaft war, so unterschied er sich deutlich vom vorherrschenden Sunni-Islam. Einflüsse aus indischer, iranischer Mythik, schiitischen und sufistischen Elementen, Einflüsse aus dem Akkismus, Hurufismus und schließlich westliche Gedankenströme formten den Bektashiorden (vgl. CLAYER 1988: 152).

Gerade durch diese Abweichung zur orthodox-sunnitischen Führungselite des Osmanischen Reiches gab es massive Spannungen, wobei man schnell die politischen Chancen des Ordens erkannte. Aufgrund der sehr liberalen Einstellung, welche sich im Umgang mit Nicht-Muslimen oder dem Konsum von Alkohol zeigte, waren sie eine wunderbare Schnittstelle und wurden für die Expansionspolitik eingesetzt. Dadurch verbreitete sich der Orden in ganz Südosteuropa.

Neben der Missionierungstätigkeit waren sie auch für das Janitscharenkorps zuständig, das die Leibgarde des Sultans bildete und aus christlichen Familien rekrutiert wurde. Die hohe Stellung innerhalb des Osmanischen Reiches, welche aufgrund der doch starken Glaubensunterschiede verwundert, sollte nicht ewig halten. Durch die Festigung des Reiches im 19. Jahrhundert in Südosteuropa war man auf den Derwischorden nicht mehr angewiesen. Die Janitscharenkorps wurden ausgeschaltet und die Bektashiten verfolgt. Das einzige Rückzugsgebiet war das Siedlungsgebiet der Albaner. Domna MICHAIL vermutet, dass das Osmanische Reich

die Bektashiten unter den Albanern deshalb verschonte, weil sie dort zu zahlreich waren und man einen Putschversuch befürchtete. (vgl. MICHAIL 2009: 116)

In den albanischen Siedlungsgebieten erlebte der Orden von nun an einen enormen Aufschwung. Die gemeinsame Haltung gegen die osmanische Fremdherrschaft und die verbindenden Elemente zum Christentum, wie beispielsweise die sieben Sakramente oder der Glaube an den Prophet Muhammad und die zwölf Imams, welche eine Ähnlichkeit zu den zwölf Aposteln haben, ließen den Orden rasch wachsen. Hinzu kamen der Verzicht auf Verschleierung sowie die Aufhebung des Alkoholverbots. Schätzungen zu Folge dürften zu den besten Zeiten des Ordens 20 Prozent der Albaner dem Bektashitentum angehört haben. (vgl. MICHAIL 2009: 116f.)

Dritan EGRO stellt die These auf, dass die Mischung aus religiösem Machtvakuum und dem sehr aktiven Bektashiorden schließlich zum „Balkanislam“ führte, welcher bis heute in Albanien vorzufinden ist und sich durch seine gemäßigte Auslegung und seine Toleranz anderen Religionen gegenüber präsentiert. *„The absence of Ottoman Colonists explains the fact that islamised Albanians preserved their own ethnicity and cultural identity“* (EGRO 2010: 51).

Durch den Druck von außen wurde der Bektashiorden auch politisch aktiv. Ab dem späten 19. Jahrhundert beteiligte er sich maßgebend am Nationswerdungsprozess und auch bei der Alphabetisierung der albanischen Sprache. 1929 erlangte der Orden schließlich auch den Status einer offiziellen Religionsgemeinschaft. Dadurch wurde das politische Wirken nochmals erleichtert. (vgl. CLAYER 1998: 155ff.)

Der Grund, warum heute nur mehr acht Prozent der albanischen Bevölkerung Bektashiten sind (siehe Kapitel 3.3), liegt in der kommunistischen Ära begründet. Durch das Religionsverbot im Jahr 1967 sahen sich die religiösen Eliten gezwungen ins Ausland zu flüchten, sofern ihnen das noch möglich war. Auch die Derwische des Bektashiordens waren davon betroffen. Nach dem Ende des albanischen Sozialismus versuchten die religiösen Gemeinschaften ihren Status vor 1944 wieder herzustellen. Dadurch, dass die Bektashiten auf kein außeralbanisches religiöses Zentrum zurückgreifen konnten, sondern lediglich auf in die Jahre gekommene Derwische im Exil (vorwiegend in Kairo und Detroit), fiel ihnen diese Revitalisierung von allen albanischen Religionsgemeinschaften am schwersten. (vgl. CLAYER 1998: 157f.)

Wie bereits herauszulesen war, lassen sich bei den Bektashiten viele Synkretismen⁵ erkennen. Dieses Phänomen ist jedoch keine Besonderheit des Ordens sondern lässt sich auch bei anderen Religionsgruppen beobachten. Keinesfalls lassen sich Synkretismen ausschließlich im südosteuropäischen Raum finden. Die Häufigkeit und vor allem die Hartnäckigkeit (Viele konfessionelle Durchmischungen sind bis heute Teil der religiösen Praxis der Menschen) führen allerdings zur Frage, wie Synkretismen entstehen und wie diese gesellschaftlich zu werten sind.

Im selben Diskurs wird vielfach der Begriff „Kryptochristentum“ verwendet, den es ebenfalls abzuhandeln gilt. Dieser besagt, dass man offiziell einer anderen Religion angehört (im speziellen Fall Südosteuropa dem Islam), privat jedoch weiterhin christliche Bräuche praktiziert. Die Erklärung für dieses Phänomen liegt bei den wirtschaftlichen Vorteilen, welche Muslime im Osmanischen Reich genossen.

„Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war die Mehrheit der Bevölkerung zum Islam übergetreten – jedoch [...] vielfach wohl weniger aus Überzeugung, als vielmehr des eigenen Vorteils wegen. Die Vorschriften und Werte der Scharia blieben für die meisten Albanerinnen und Albaner daher auch weiterhin ohne große Bedeutung“ (HOFMANN 2009: 38).

Gottfried HOFMANN stellt in seiner Diplomarbeit die These auf, dass der wirtschaftliche Vorteil drei Jahrhunderte lang der ausschlaggebende Grund war, dass ehemalige Christen zum Islam konvertierten. Diese Annahme scheint jedoch kaum belegbar zu sein und mutet auch wenig plausibel an. Viel eher müssen die Vorteile, welche ein Wechsel zum Islam mit sich brachte, als Initialzündung für die Islamisierung in Südosteuropa verstanden werden. Keinesfalls soll hier das Phänomen „Kryptochristentum“ als historisch falsch dargestellt werden, nur ist davon auszugehen, dass dieses kaum mehr als zwei Generationen überdauerte. Dass sich der Islam mitunter in Südosteuropa anders entwickelte wie in der Türkei oder in Nahost, darf nicht als Mangel von Religiosität oder dem Vorleben eines „Scheinglaubens“ interpretiert werden. „Kryptochristentum“ ist somit als zeitlich begrenzte Praxis zu verstehen, dem Druck der Obrigkeit zu entgehen. Diese führte aber zur nachhaltigen Manifestierung des Islams in der Region.

Dass christliche Bräuche in vielen muslimischen Familien bis heute erhalten blieben, hat vorwiegend den Grund, dass die Bekehrung vielerorts durch den Bektashiorden, welcher per se synkretistisch war, erfolgte. Aber auch hier muss betont werden, dass

⁵ Unter Synkretismus versteht man die Vermengung verschiedener Religionen.

Synkretismus auch in den christlichen Familien zu finden ist. Weiters gibt es vorchristliche Bräuche, die bis heute Bestand haben. Dardan GASHI und Ingrid STEINER führen das auf den Umstand zurück, dass Südosteuropa immer schon eine Region war, welche zwischen religiösen Fronten gestanden ist. Daher rührt ihrer Meinung nach auch das etwas pragmatisch anmutende Verhältnis der Bevölkerung. (vgl. GASHI und STEINER 1997: 75)

Hinzu kommt ein religiöses Machtvakuum, das lange in Südosteuropa vorherrschte. Bedingt durch den langen Konflikt zwischen Ost- und Westrom, sowie später durch die Expansionspolitik des Osmanischen Reiches, wurde die Region zu einem Peripheriegebiet. Politische Unsicherheiten führten dazu, dass religiöse Eliten nicht immer vor Ort waren und die religiöse Praxis sich vielfach stark von den orthodoxen Vorstellungen unterschied. Dieses Fehlen von religiösen Autoritäten war vor allem ein Problem der ruralen Räume, insbesondere in Gebirgsregionen. Auch heute noch ist der Synkretismus in abgeschiedenen Dörfern am stärksten verbreitet.

Dass diese Umstände die Grenzen zwischen den Religionen aufweichten und es zu Synkretismen kam, ist unumstritten. Komplexer verhält es sich bei der Beurteilung der Situation. Ist der Synkretismus in Südosteuropa eine Chance oder ein Problem?

Aus Sicht der religiösen Eliten stellt die Abweichung von den Regeln, die bei den Buchreligionen sehr strikt sind, klarerweise ein Problem dar. Allerdings soll es im Kontext der Diplomarbeit nicht um deren Befindlichkeiten gehen. Viel mehr interessiert, welche Auswirkungen der Synkretismus auf das Zusammenleben der Bevölkerung hat. Auf der einen Seite, so scheint es zumindest für Albanien, sind es die gemeinsamen Gottesdienste und die Verzahnungen zwischen den Religionsgruppen, welche ein friedvolles Zusammenleben ermöglichen. Auch liegt die Vermutung nahe, dass ein nicht allzu striktes Verständnis von religiösen Wertvorstellungen und Regeln das Tolerieren anderer Gruppen erleichtert.

Gleichzeitig ergibt sich aber das Problem, dass synkretistische Vorkommnisse vielfach instrumentalisiert worden sind, um nationalstaatliche Ideen umzusetzen. Gerade der durch die serbische Narration geprägte Begriff der „*vertürkten Slawen*“ weist darauf hin, dass religiöse Vermischungen auch dazu benutzt werden Zugehörigkeiten neu zu definieren. (vgl. ROHDEWALD 2009: 155ff.)

Im Falle der Albaner, wo Sprache als abgrenzendes Element herangezogen wird und Religion für die Gruppenzugehörigkeit erst zweitrangig eine Rolle spielt, ist der

Synkretismus durchaus als Chance zu sehen. Für Bosnien-Herzegowina scheint die Lage jedoch anders. Hier ergibt sich ein Widerspruch zwischen der Gruppenbildung über Konfessionen und dem gleichzeitigen Fortbestand von Synkretismen (vgl. SCHUBERT 2009: 184) Gerade die Unschärfe der eigenen Gruppe (sprachlich ist eine Abgrenzung nur bedingt möglich) führte vielfach zur Radikalisierung um das Eigene vom Fremden zu trennen.

4.3 Das nationale Verständnis im Osmanischen Reich und seine Veränderung im 19. Jahrhundert

Wie bereits erwähnt, war das Aufkeimen von nationaler Identität ein Mitgrund für den Zerfall des Osmanischen Reiches. Die damit verbundenen separatistischen Bewegungen waren aber kein exklusives Problem der Osmanen, auch andere multiethnische Großreiche wie das Habsburgerreich oder Russland hatten ähnliche Schwierigkeiten. Trotz allem fällt auf, dass das Osmanische Reich besonders schlecht mit den neuen Gegebenheiten umgehen konnte.

Außerordentlich interessant ist in diesem Zusammenhang das Verständnis von Ethnie im Islam, respektive bei den Osmanen.

„So entsprachen die Rechtsfolgen des Übertritts zum Islam – mit aller gebührender Differenzierung zwischen religiösen und staatlichen Akten – in etwa derjenigen einer Einbürgerung! Nur war die Aufnahme in den Islam nicht an schwer zu erfüllende Bedingungen gebunden, und vor allem waren die neuen Moslems in den Augen der Osmanen nicht suspekt, wie etwa ‚frischgebackene‘ Katholiken oder Orthodoxe in Europa“ (MAJOROS und RILL 2000: 330).

Das Osmanische Reich kann, bis zur Machtergreifung der Jungtürken, als anational eingestuft werden. Die Sprache, welche in den anderen Großreichen viel eher als trennendes Element eingesetzt wurde, trat im Osmanischen Reich völlig in den Hintergrund. Dies hatte sicherlich auch mit dem Umstand zu tun, dass, im Gegensatz zum katholischen Habsburgerreich, die religiösen Eliten bei den Osmanen erhalten blieben und geduldet wurden. Durch die nur in Ansätzen stattgefundene Bekehrung zum Islam war die Religion ausreichend um das „Wir“ von den „Anderen“ abzugrenzen.

Doch woher kam nun die Idee, Abstammung und Sprache in den Vordergrund zu stellen? Miroslav HROCH macht diese Entwicklung am Bildungssystem fest. Während innerhalb der Habsburgermonarchie sowohl ein Primärschulsystem als auch

Universitäten aufgebaut wurden (auch Russland hatte funktionierende Bildungsstätten), war im Osmanischen Reich Bildung fest in der Hand eines schlecht ausgebildeten Klerus. „*The Ottoman administration seems to have understood the importance of education to shaping loyalty and a disciplined behavior too late*“ (HROCH 2015: 19).

Durch das Fehlen eines zentralisierten Bildungswesens war es für das Staatsgebilde der Osmanen kaum möglich, den lokalen, nationalen Tendenzen mit einer Reichsidentität gegenzusteuern.

Das mangelnde universitäre Angebot und das Buchdruckverbot für Muslime führte außerdem dazu, dass jene Personen aus Südosteuropa, die genügend Kapital hatten, nach Österreich beziehungsweise nach Russland zum Studieren gingen. Dort wurden sie mit ganz neuen Ideen und auch einem neuen Verständnis von Nation konfrontiert. So kam es auch dazu, dass Elemente der europäischen Modernisierung, verspätet aber doch, nach Südosteuropa gelangten. Sprache, Geschichte und Grenzen wurden zu den entscheidenden nationalen Markern. (vgl. HROCH 2015: 14ff.)

Diese Entwicklung brachte allerdings ein weiteres Problem mit sich. Im Vergleich zu anderen Regionen in Europa war die Schriftlichkeit in Südosteuropa äußerst schwach ausgeprägt. Klarerweise war aber eine Verschriftlichung für einen Nationswerdungsprozess von ungeheurer Wichtigkeit, wollte man ihn an Geschichte und Sprache festmachen. Die einsetzende Alphabetisierung und auch die Konstruktion von Geschichte mussten also rasch erfolgen.

Besonders die historischen Rekonstruktionen, welche viel eher Konstruktionen waren, nahmen in Südosteuropa zum Teil amüsante Ausformungen an. Um den Anspruch auf Raum zu legitimieren, wurde probiert, dem eigenen Volk eine möglichst lange Geschichte in der Region zuzuschreiben. Noch viel stärker als im restlichen Europa wurde daher auf eine nationale Geschichtsschreibung zurückgegriffen, die vielfach aus Mythen bestand.

Dem oftmaligen Fehlen einer geistigen Elite sowie einer schwach ausgeprägten Schriftlichkeit schreibt HROCH die besondere Dynamik der Nationswerdung in Südosteuropa zu.

Die Kluft zwischen dem nationalen Verständnis im Osmanischen Reich und dem importierten aus Mittel- und Westeuropa sowie aus Russland führte zu einem weiteren

spannenden Phänomen. Während sich die nicht-muslimischen Gruppen in Südosteuropa schon längst ein nationales Gruppenbewusstsein angeeignet hatten, waren die autochthonen Muslime verunsichert. Die Frage, ob sie nun Türken waren oder eben doch muslimische Bosnier, Albaner etc., führte zu einem verspäteten nationalen Erwachen dieser Gruppen. (vgl. HROCH 2015: 17)

Für die nicht-muslimischen Gruppen stellten die slawischen und albanischen Muslime ein Problem dar. Die Osmanen, die als Fremdherrscher und Unterdrücker durch ihre Religion ein leicht zu identifizierendes Feindbild waren, fungierten als Reibebaum für die Nationenwerdung in Südosteuropa. Wie jedoch mit dem Islam in der eigenen Volksgruppe umgegangen werden sollte, war komplexer und wurde auf unterschiedliche Weise gehandhabt, wie das 20. Jahrhundert zeigen sollte. An dieser Stelle muss ein weiteres Mal auf den Bektashiorden hingewiesen werden. Durch den skizzierten Zwiespalt lässt sich auch leichter erkennen, warum dieser Orden für die Entwicklung der albanischen Nation eine so große Bedeutung hatte. Obwohl muslimisch, war er doch ganz klar im 19. Jahrhundert anti-osmanisch eingestellt und trieb die Nationenwerdung der Albaner voran. Dieses Bindeglied, das Christen und Muslime näher zusammenbrachte, fehlte unter anderem in Bosnien-Herzegowina.

4.4 Die Habsburger-Monarchie und der Erste Weltkrieg

Vor allem für Bosnien-Herzegowina spielte die Donaumonarchie eine große Rolle. Im Zuge des Berliner Kongresses 1878, welcher der Beendigung der Balkankrise dienen sollte, wurde das Land von Österreich-Ungarn besetzt, ohne dabei aus dem Osmanischen Reich losgelöst zu werden. Für die Religionsgemeinschaften führte dieser Umstand zu großen Umbrüchen, wobei die Habsburgermonarchie nicht auf religiöse Unterdrückung setzte. Viel eher ging es ihr darum, die religiösen Zentren durch das politische Zentrum Wien zu ersetzen. Dem Osmanischen Reich versicherte man aber eine gute Behandlung der Muslime, da man keine diplomatischen Spannungen heraufbeschwören wollte. (vgl. BIHL 2002: 40)

Religiöse Ämter wurden von nun an durch Österreich-Ungarn besetzt, was zur Gegenwehr der serbisch-orthodoxen und muslimischen Bevölkerung führte. Ebenfalls auf Ablehnung stießen die Modernisierungsversuche und die Schaffung einer bosnischen Identität. Motivation dahinter war, die immer stärker werdenden Serben

beziehungsweise die „großserbische Idee“ zu entmachten oder zumindest ein Gegengewicht zu erzeugen.

Der Konflikt zwischen den Serben und der Doppelmonarchie spitzte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu. Als die Jungtürken die Verfassung von 1876 wieder in Kraft setzen wollten, annektierte Österreich-Ungarn Bosnien-Herzegowina. Nur durch die pro-habsburgische Positionierung des Deutschen Reichs konnte ein Krieg verhindert werden. Die serbische Propaganda wurde aber zunehmend lauter. – „*Bosnien-Herzegowina wurde in einer Broschüre von 1908 als ‚serbische Kernlandschaft‘ und ‚Herz des serbischen Volkes‘ bezeichnet*“ (KEßLING 2005: 35).

Der wachsende Widerstand gegen die erneute Fremdherrschaft, die alleinig von den katholischen Kroaten goutiert wurde, gipfelte schließlich in der Ermordung Franz Ferdinands in Sarajevo 1914 auf welche die Grausamkeiten des Ersten Weltkriegs folgten. (vgl. ebd.: 28ff.)

Ganz anders sah die Entwicklung Albaniens aus, wenn auch nicht weniger dramatisch. 1912 zum unabhängigen Staat erklärt, fand sich der junge Staat umzingelt von Mächten, welche eine aggressive Außenpolitik teilten. Vor dem Ersten Weltkrieg waren es ebenfalls die Serben, welche ein Auge auf Albanien warfen, allerdings ein Einschreiten Österreich-Ungarns fürchteten. (vgl. SCHMITT 2012: 149)

Es kann gesagt werden, dass die Absichten der Habsburgermonarchie in Südosteuropa für Albanien Schutz bedeuteten. In Bosnien-Herzegowina scheiterte hingegen erstmals der Versuch eine bosnische Identität zu schaffen. Bemühungen der politischen Elite wurden vom Gros der Bevölkerung nicht getragen. Die dadurch verursachte Verstärkung des nationalen Konflikts war maßgeblich für den Ersten Weltkrieg verantwortlich.

4.5 Die Zwischenkriegszeit und der Zweite Weltkrieg

In der Zwischenkriegszeit schaffte es die albanische Führung schließlich die vollständige Kontrolle über das in Mitleidenschaft gezogene Staatsgebiet zu erlangen. Damit manifestierte sich nicht nur das heutige Staatsgebiet, sondern auch der bis heute nicht beendete „Konfliktherd Kosovo“. Denn lediglich 50 Prozent der ethnischen Albaner lebten innerhalb der albanischen Grenzen (vgl. BABUNA 2004: 299). Der Konflikt, welcher heute maßgeblich durch die Serben am Leben erhalten bleibt, war

lange Zeit auch ein massives Problem der Albaner, welche sich einen Staat für die Gesamtheit ihrer Ethnie wünschten. (vgl. SCHMITT 2012: 150ff.)

Schon bald nach der Unabhängigkeit wurden aber koloniale Ansprüche der Italiener laut, die schließlich im Anschluss 1939 gipfelten. Schon während des Zweiten Weltkriegs ist, so Oliver Jens SCHMITT, eine Europäisierung zu beobachten, die auch zu einer Liberalisierung des Islams führte. Gerade die muslimischen Albaner, die nach wie vor eine politische und wirtschaftliche Vormachtstellung innehatten, erkannten, dass ein gemeinsamer Staat nur durch eine Miteinbeziehung der zwei anderen Religionsgruppen funktionieren konnte. (vgl. ebd.: 155) Ein für Albanien bis heute bedeutender Schritt war die Einigung auf einen säkularisierten Staat (vgl. BABUNA 2004: 300).

Die zwei wichtigsten Gruppen, die sich gegen die Fremdbesatzung stellten, waren in Albanien die Kommunisten, welche eng mit der Partisanenbewegung Titos in Jugoslawien kooperierten, und die „Nationale Front“, welche für ein Großalbanien eintrat. Gespalten wurden die zwei Gruppen nicht nur durch ihre politischen Ideologien, sondern vor allem durch die „Kosovo-Frage“. (vgl. SCHMITT 2012: 160)

In Bosnien-Herzegowina wurde nach dem Ersten Weltkrieg das Königreich der Serben, Kroaten und Slawen, später umbenannt in Königreich Jugoslawien, ausgerufen. Bereits der Name implementiert, dass die Muslime, die sich zunehmend als eigenständige Ethnie empfanden, außen vorgelassen wurden. (vgl. JAKIR 2005: 55) Das politische Kalkül dahinter war, dass man nationale Tendenzen der muslimischen Volksgruppen, vor allem bei den Albanern, im Keim ersticken wollte. (vgl. SCHMITT 2012: 154)

Zum wiederholten Mal wurde versucht in einem „Top-Down-Verfahren“ nationale Identität zu lukrieren, diesmal im Sinne eines gemeinsamen Jugoslawiens. Genauso wie Österreich-Ungarn scheiterte aber auch diesmal das Königreich Jugoslawien. Ein Grund war, dass die Serben mit überdurchschnittlich viel Macht ausgestattet waren. Wirtschaftlich potenter war allerdings der Nordwesten des Landes. Dieser Umstand stärkte den kroatischen Widerstand, der durch die bereits zuvor vorhandenen nationalen Tendenzen zu beobachten war und sich schließlich in den Grausamkeiten des Zweiten Weltkriegs entlud. (vgl. LEMBERG 1998: 597)

Der Zweite Weltkrieg war für Bosnien-Herzegowina und seine weitere Entwicklung besonders tragisch. Abgesehen von der deutschen und italienischen Besetzung des

Landes ab 1941, war es der zeitgleich stattfindende Bürgerkrieg, der tiefe Narben hinterließ. Mussolini stärkte die Kroaten im Sinne einer Beschwichtigungspolitik angesichts der Annexion der Adriaküste und auch Hitler trug diese Politik mit. Die Stärkung der Kroaten und schließlich die Gründung des „Unabhängigen Staats Kroatien“ ermöglichte den Genozid an der serbischen Bevölkerung. Als Widerstandsbewegung der Serben formierten sich schließlich die serbischen „Tschetniks“. (vgl. CLEWIG 2005: 39ff.) Wie bereits erwähnt breitete sich auch im ehemaligen Königreich Jugoslawien die kommunistische Idee aus. Der aus der „Kommunistischen Partei Jugoslawiens“ entstandene Partisanenkampf, welcher maßgeblich durch Josip Broz Tito geleitet wurde, sollte mit etwas Verspätung schließlich eine weitere Epoche Jugoslawiens und somit auch Bosnien-Herzegowinas einleiten. (vgl. BOECKH 2005: 89ff.) Die Partisanen waren im Gegensatz zu den zwei nationalistischen Gruppen ethnienübergreifend. Sowohl Serben, Kroaten als auch Muslime waren am antifaschistischen Kampf beteiligt. (vgl. SUNDHAUSSEN 2005: 77)

Zusammenfassend war die Zwischenkriegszeit und die Zeit des Zweiten Weltkriegs für die Staatenbildung Albaniens extrem wichtig. Auch wenn es nur für die innerhalb des albanischen Staates lebende Bevölkerung galt, so muss die Zeit als identitätsstiftend verstanden werden. Der interne Zusammenhalt über Konfessionsgrenzen hinweg wurde verstärkt, da man nur geeint dem Druck von außen standhalten konnte. Ganz anders war die Situation in Bosnien-Herzegowina. Die Bevorzugung der Serben im Königreich Jugoslawien und die Stärkung der Kroaten im Zweiten Weltkrieg lösten eine Gewaltspirale aus. Die dabei entstandenen zwischenethnischen Spannungen blieben auch nach 1945 erhalten. Die Verhärtung der Fronten zwischen Serben und Kroaten in dieser Zeit muss für die weitere Entwicklung berücksichtigt werden.

5. Der Nationswerdungsprozess in Bosnien-Herzegowina und Albanien

Obwohl Begriffe wie Nation oder nationale Identität bereits Verwendung fanden, soll an dieser Stelle nochmals gesondert darauf eingegangen werden. In vielen Diskursen, vor allem ethnopolitischer Natur, werden diese verwendet ohne jemals hinterfragt oder gar dekonstruiert zu werden.

Doch was ist eigentlich gemeint, wenn man, wie es auch in dieser Arbeit der Fall ist, von Nation und der einhergehenden Identität spricht?

Eine genaue Definition kann es nicht geben, da man schon alleine bei der historischen Betrachtung entdeckt, dass die Vorstellung von Nation großen Veränderungen und Brüchen unterworfen war und auch weiterhin sein wird. Wie bereits im vorangegangenen Kapitel beschrieben, hatte die Elite des Osmanischen Reiches ganz andere Ideen als zeitgleich die Zaren Russlands oder die Habsburger. Und auch im weiteren Verlauf existierten verschiedene Sichtweisen oft parallel. Trotzdem muss ein Versuch unternommen werden, der Bedeutung dieser Begriffe nachzuspüren.

Wichtig dabei ist es, dass man den konstruierten Charakter von Nation und nationaler Identität niemals außer Augen verliert. Gerade bei Territorialansprüchen, die mit einem Nationswerdungsprozess einhergehen, muss bedacht werden, dass Ethnien und deren Anspruch auf Boden nichts Naturgegebenes, sondern etwas Konstruiertes sind. Auch der Kern der Fragestellung, warum Religion in Albanien kaum eine Rolle für die nationale Identität spielt, in Bosnien-Herzegowina Identität aber unmittelbar mit der eigenen Konfession verbunden ist, darf, wie bereits angemerkt, nicht aus natürlichen Gegebenheiten abgeleitet, sondern muss im Sinne einer Dekonstruktion herausgearbeitet werden. Dekonstruktion in diesem Zusammenhang meint, nicht die nationalen Erzählungen heranzuziehen, sondern andere Spuren zu finden, welche von den „Haupterzählern“ bewusst oder unbewusst verschwiegen werden. Durch eine anschließende Gegenüberstellung mit den nationalen Narrationen kann eine Dekonstruktion vorgenommen werden.

Zu Beginn dieses Kapitels soll der Ursprung des Nationenbegriffs in Europa skizziert werden. Obwohl die Nationswerdung in Südosteuropa ganz andere Formen angenommen hat beziehungsweise annimmt (man kann von keinen abgeschlossenen

Prozessen sprechen) wie im restlichen Europa, muss auch hier die Geschichte ein Stück weit aufgerollt werden. Denn nur, wenn man die Grundvoraussetzungen für einen Nationswerdungsprozess kennt, versteht man die heutige Lage.

Des Weiteren soll im Detail die Nationswerdung Albaniens und Bosnien-Herzegowinas thematisiert werden. Hauptaugenmerk wird hierbei auf den Marker „Sprache“ gelegt. Die Frage nach ihrer Rolle beim Prozess der Nationenbildung soll beantwortet werden.

5.1 Der Nationenbegriff in Europa

Das nationale Erwachen in Europa wird als Phase der Modernisierung dem 18. und 19. Jahrhundert zugeschrieben. Allerdings lassen sich Spuren über einen Diskurs zum Nationenbegriff wesentlich früher nachweisen. Schon im 15. Jahrhundert, konkret beim Streit um das Abstimmungsrecht der christlichen Konzilien, wurden eifrig Definitionsversuche unternommen. Die Argumentationen der Vertreter nationaler Ideen, genauso wie deren Widersacher, führten bereits Argumente an, die in etwa den bis heute vorhandenen Vorstellungen von einer Kultur- beziehungsweise politischen Nation ähnelten, auf die noch gesondert eingegangen wird. (vgl. SCHMIDT 2002: 149)

Hans-Joachim SCHMIDT, welcher sich mit dem Thema Nationsbildung in der Frühen Neuzeit beschäftigte, stellte bei seinen Untersuchungen außerdem fest, dass bereits damals der Begriff „nationale Identität“ in engem Zusammenhang mit Nation stand, stärker noch als Begriffspaar unwiderrufbar zusammengehört:

„Nation ist aber objektiv nicht vorgegeben, sondern ein mentales Konstrukt und damit mit Nationalbewusstsein aufs engste verknüpft, so dass das eine ohne das andere nicht bestehen kann“ (SCHMIDT 2002: 139).

Nationalbewusstsein und nationale Identität können dabei als Synonyme betrachtet werden.

Bei der genauen Betrachtung von Identität ergibt sich aber der große Unterschied zum nationalen Erwachen im ausklingenden 18. Jahrhundert. Nationale Identitäten und auch das Bestreben, dass das eigene Territorium als Nation wahrgenommen wird, war bis dahin ein reines Elitenphänomen, die schichtenübergreifende Verbreitung der Nationsidee brachte eine ganz neue Dynamik. (vgl. REINHARDT 2002: 157)

Die Französische Revolution war für Europa in vieler Hinsicht ein prägendes Ereignis, auch für das Verständnis von Nation und Nationalität. Durch die Demokratisierung setzte eine politische Mitsprache ein, die wiederum einen Diskurs über die eigene Sprache in Gang setzte. In den multilingualen Großreichen, in welchen das Sprachenproblem auch davor bestand, wurde es jetzt zum Politikum. Ethnien forderten ihre eigene Sprache, ihre eigene Kultur und in weiterer Folge ihre eigene politische Autonomie. (vgl. HROCH 1998: 18) Als ebenfalls beschleunigend wirkte die rasch zunehmende Bürokratisierung:

„Mit steigender Bürokratisierung der Gesellschaft waren [...] Kontakte mit den Behörden immer häufiger. Die Forderungen nach einer Gleichberechtigung der eigenen Sprache entsprach daher der fast täglichen Erfahrung der Volksschichten“ (ebd.: 28).

Katalysatorwirkung hatte auch die zunehmende Industrialisierung. Dadurch veränderte sich das Gesellschaftsbild nachhaltig, ein neuer Stand, das Bürgertum, wurde geboren. (vgl. HAHN 1998: 31) Für diese Schicht war die Nationsbildung von wirtschaftlicher Bedeutung, vor allem brachte sie aber die Idee der Gleichheit der Bürger ein. Erst dadurch manifestierte sich eine Bewegung, die von mehreren Bevölkerungsschichten getragen wurde.

Diese Massenbewegungen, wie sie im 19. Jahrhundert stattfanden, waren zuvor nicht möglich, auch wenn es bereits im 17. und 18. Jahrhundert Versuche der herrschenden Schicht gab, solche zu initiieren. Der Grund für das Scheitern lag in den eng begrenzten Identitäten der Menschen. Durch die Politisierung der Alltagswelten wurden eng gefasste lokale Identitäten durch nationale Identitäten abgelöst. Gesellschaftsschichten wurden weniger wichtig, die Abgrenzung erfolgte verstärkt über das Fremde abseits der eigenen Nation.

Unterschiedlich zeigte sich in West- und Mitteleuropa allerdings die philosophische Grundhaltung beim Nationswerdungsprozess. Wie bereits erwähnt können zwei große Nationenbegriffe genannt werden: Die Idee der Staatsnation und die der Kulturnation.

Die Idee der Staatsnation oder auch politischen Nation hat ihren Ursprung in Frankreich und wurde maßgeblich vom Philosophen Jean-Jacques Rousseau geprägt. Die Idee ist, dass die politische Union im Vordergrund steht und die Nation Heimat für unterschiedliche Ethnien und somit auch Kulturen sein soll. Dieser Gedanke spiegelt

auch gut die rationale Denkart, wie sie die Französische Revolution hervorbrachte, wider. (vgl. KALLSCHEUER und LEGGEWIE 1994: 112f.) Anstelle von gemeinsamer Kultur, Geschichte, Religion oder Sprache rückte die „civil religion“, ein gemeinsamer Grundkonsens für das Zusammenleben, in den Mittelpunkt. Diese Idee blieb freilich nicht nur in Frankreich, auch in den USA fand sie großen Anklang. (DELGADO 2002: 116)

Im Gegensatz dazu entwickelte sich in Deutschland, wenn auch etwas zeitverzögert, das romantische Bild der Kulturnation. Gemeinsame Geschichte, Sprache, Religion und Kultur sollen eine Ethnie definieren, die wiederum Anrecht auf eine eigene Nation, also ein politisches und wirtschaftliches Hoheitsgebiet, hat. Die wichtigste Persönlichkeit hinter dieser Idee war Johann Gottfried Herder. (vgl. KALLSCHEUER und LEGGEWIE 1994: 112f.)

Dass ein solcher exklusiv angelegter Nationenbegriff in den Großreichen Europas Probleme machte, ist einfach nachzuvollziehen. Als wichtige Eigenschaft einer Kulturnation ist die Eigendefinition über das Fremde zu nennen. (vgl. DELGADO 2002: 116) Auch wenig verblüffend fruchtete die Idee bei Ethnien, die ihre nationalen Ideen durch eine Fremdherrschaft nicht ausleben konnten, wie es in Südosteuropa der Fall war.

Im vorigen Kapitel wurde der Nationenbegriff des Osmanischen Reichs bereits erörtert. Identität und ethnische Zugehörigkeit wurde lange Zeit ausschließlich über Religion definiert, bis die Jungtürken ihr „neues“ Verständnis von Identität umzusetzen versuchten und von den bisherigen nationalen Vorstellungen abwichen.

Im abendländischen Christentum war die Vorstellung von Nation oftmals nicht so genau geklärt. Die katholische Kirche versuchte vielfach beide Begriffe zu integrieren beziehungsweise sich als Instanz über den einzelnen Nationalstaaten zu positionieren. (vgl. DELGADO 2002: 134) Bei den Ostkirchen fällt dieses Phänomen noch stärker ins Auge.

„Kulturnationen sind sich des christlichen Universalismus, das heisst [sic!] der Zugehörigkeit zu einer übernationalen Glaubensgemeinschaft, durchaus bewusst, sind aber eher auf kulturelle und kirchliche Differenz ausgerichtet. Ihre historische Sendung sehen sie primär in der Rettung und Bewahrung ihrer nationalen und kirchlichen Identität. Sie haben oft Zeiten der Staatenlosigkeit unter Fremdherrschaft erlebt, in denen gerade die Kirche ihre kulturelle Identität rettete“ (ebd. 2002: 124).

Ein letzter, aber für weitere Untersuchungen entscheidender, Begriff ist der der Ethnie. Charlotte SEYMOUR-SMITH bietet dabei folgende Definition an:

„Any group of people who set themselves apart and are set apart from other groups with whom they interact or coexist in terms of some distinctive criterion or criteria which may be linguistic, racial or cultural“ (SEYMOUR-SMITH 1986: 95).

Auch der Begriff Ethnie muss als Konstrukt menschlichen Denkens verstanden werden. Im deutschsprachigen Raum wurde lange Zeit das Wort „Rasse“ verwendet, das scheinbar auf objektivierbare Kriterien wie Genetik abzielte. Anschließend wurden in deterministischer Art und Weise kulturelle Phänomene erklärt. Dieser Diskurs, welcher im Zweiten Weltkrieg traurige Berühmtheit erlangte, wäre weder dem wissenschaftlichen Status Quo entsprechend noch für die spezifische Fragestellung brauchbar. Denn spätestens dann, wenn man von den Slawen sprechen würde, käme man zum Schluss, dass der „Rasse“-Begriff im genetischen Sinn nur schwer einen Unterschied zwischen Bosniaken, Kroaten oder Serben definieren könnte. Viel wichtiger scheint aber die Selbstzuschreibung, eben die Identität der Gruppen, wie sie auch die Definition hervorhebt. Welche „Marker“ herangezogen werden, bleibt somit jeder Gruppe selbst überlassen. Wichtig ist aber, dass auch eine Fremdzuschreibung möglich ist. Durch die Bildung von Gruppen im Umfeld kann es zur Ausgrenzung der eigenen Gruppe kommen. Dieses Phänomen kann ebenfalls zur Ethnienbildung führen und kann bei der Geschichte der orthodoxen Albaner beobachtet werden.

Wie eng die Begriffe Nation und Ethnie in Verbindung stehen, hat maßgeblich mit der Nationsdefinition zu tun. Bei Staatsnationen tritt die Rolle der einzelnen Ethnien in den Hintergrund, bei Kulturnationen wird die Ethnie für die Nationenkonstruktion herangezogen. (vgl. WETTACH-ZEITZ 2008: 21f.)

Sowohl in Albanien als auch in Bosnien-Herzegowina ist die Vorstellung einer Kulturnation beziehungsweise von Kulturnationen vorzufinden. Jedoch geht es um die Frage, warum sich die Albaner als eine Ethnie fühlen, Bosniaken, Kroaten und Serben in Bosnien-Herzegowina aber eine exklusivere Vorstellung von ethnischer Gruppe haben. Tania WETTACH-ZEITZ unterscheidet dabei liberalen, inklusiven Nationalismus und einem reaktionären, exklusiven Nationalismus:

„Der inklusive Nationalismus ist eine Form des Nationalbewusstseins oder des Patriotismus, die für das politische System eine integrierende bzw. legitimierende Funktion entfaltet und als Triebfeder von ‚Nation-building‘-Prozessen oder Unabhängigkeitsbewegungen gelten kann. Exklusiver

Nationalismus geht hingegen einher mit einer Überhöhung und Sakralisierung der eigenen Nation und der Ausgrenzung anderer Nationen. Ein solcher Exklusivismus generiert die Forderung nach der Übereinstimmung von ethnischen und politischen Grenzen und der ethnischen Homogenität von Staat und Gesellschaft, die nur durch die Ausgrenzung, Vertreibung oder Vernichtung anderer ethnischer Gruppen erreicht werden kann“ (ebd.: 23).

Zu klären wird sein, welche Bedingungen zur Exklusivität führen können beziehungsweise welche Inklusivität fördern.

5.2 Die Rolle von Sprache bei der Entstehung von nationaler Identität

Wie bereits herausgestrichen wurde, spielt Sprache für die Nationswerdung eine große Rolle. Sie war zum einen Antrieb für die Entwicklung (politische Partizipation und Bürokratisierung stärkten den Kampf um die eigene Sprache), außerdem war sie unerlässlich für die Schaffung einer eigenen Kultur und Geschichte. Der Grund, warum der Sprache hier besonders viel Aufmerksamkeit zuteil wird, muss trotzdem erklärt werden.

In logischer Konsequenz wurde und wird Sprache auch als „Hauptmarker“ für die Schaffung von Identität herangezogen. Das passiert auf lokaler Ebene, man denke an Dialekte und Umgangssprachen, aber eben auch auf der Ebene von nationaler Identität.

„Wenn die Vorkämpfer [...] eine eigenständige nationale Kultur schaffen wollten, dann braut sie eine klare, jedem Mitglied verständliche Abgrenzung nach außen und zugleich eine intensive kommunikative Bindung nach innen. Beide Funktionen konnte die Sprache übernehmen, und es ist symptomatisch, daß die Sprache im nationalen Programm überall dort eine geringere Rolle spielt, wo diese Abgrenzung nach außen durch andere Faktoren, wie die Religion oder die Staatsgrenzen, vermittelt wurde.“ (HROCH 1998: 29)

Bei der Beobachtung der zwei Länder Albanien und Bosnien-Herzegowina kommt man zur Schlussfolgerung, dass die Sprache der Bevölkerung Albaniens Zusammenhalt gibt. Im Gegensatz dazu spielt sie in Bosnien-Herzegowina eine geringe Rolle, Religion nimmt stattdessen ihren Platz ein. Dieser Formulierung ist bewusst eine Hypothese beigemischt. Kann das Hervorkehren von religiös-nationaler Identität auch als Ersatzhandlung zum Mangel an sprachlicher Abgrenzung verstanden werden? Dies gilt es im Folgenden zu klären.

5.2.1 Der Nationswerdungsprozess in Bosnien-Herzegowina und die Bedeutung von Sprache

Im Vergleich zu den heutigen Nachbarstaaten Bosnien-Herzegowinas setzte der Nationswerdungsprozess erst spät ein. Als Startschuss kann der Berliner Kongress und die Besatzung durch Österreich-Ungarn angesehen werden. Ethnie und in weiterer Folge Nationenbildung wurde wichtig, wobei sich die Idee der Autonomie anfänglich fast ausschließlich gegen die Fremdherrschaft wandte. (vgl. CUDIC 2001: 128)

Durch die lange osmanische Tradition, Religion als Hauptidentifikationsmerkmal heranzuziehen, spielte sie im Nationswerdungsprozess bei Bosnien-Herzegowina eine zentrale Rolle. Dieses Phänomen ist aber nicht als Spezifikum Bosnien-Herzegowinas zu werten, sondern betrifft den gesamten ehemaligen osmanischen Raum und somit auch Albanien.

Dadurch, dass die religiösen Zentren für die orthodoxe und die katholische Bevölkerung außerhalb Bosnien-Herzegowinas lagen, wurde das „Ausland“ schnell identitätsstiftender als das Heimatland. Die Identitätsbildung wurde maßgeblich von Kroatien bei den Katholiken und von Serbien bei den Orthodoxen forciert, da beide Nationen Anspruch auf Bosnien-Herzegowina erheben wollten.

„In den Binnenverhältnissen machte sich der starke Einfluß aus Kroatien und Serbien insofern bemerkbar, als sich die durch Religion definierten Gemeinschaften stark mit deren religiösen Zentren identifizierten, die außerhalb Bosnien-Herzegowinas lagen. So wurden Katholiken zu Kroaten und Orthodoxe zu Serben, ohne daß sich die Identitätsdeterminanten inhaltlich veränderten.“
(ebd.: 128)

Um genau diesen jeweiligen Anspruch auf den bosnischen Boden zu verstärken, probierte man die Muslime im Land der eigenen Gruppe zuzuordnen (vgl. STEINDORFF 2007: 106). Anders als die katholische und orthodoxe Bevölkerung konnten die Muslime nicht auf ein außerbosnisches, religiöses Zentrum zurückgreifen und entwickelten dadurch auch zeitverzögert ihre eigene Vorstellung von Ethnie und Nation.

Österreich-Ungarn beobachtete diese separatistischen Tendenzen mit Skepsis und probierte eine bosnische Identität zu schaffen. Da man mit den Katholiken aufgrund der gemeinsamen Religion sympathisierte, war es vor allem die orthodoxe Bevölkerung, die man von den Serben abschirmen wollte. Die Gründung einer

autokephalen bosnischen Kirche kam für die Habsburgermonarchie nicht in Frage, da man nicht auf die Anerkennung durch die serbische Orthodoxie hoffen durfte. Allerdings wurden die religiösen Ämter innerhalb der serbisch-orthodoxen Kirche auf bosnischem Boden neu besetzt um politisch besser lenken zu können. Alle Versuche, die von Österreich-Ungarn ausgingen, um eine bosnische Identität zu schaffen, blieben ohne nachhaltige Wirkung und können als gescheitert angesehen werden. (vgl. CUDIC 2001: 130ff.)

Mit dem west- und mitteleuropäischen Nationenbegriff war Religion nicht mehr ausreichend, um Ethnie und Nation zu definieren. Die neue Vorstellung von den Begriffen wurde bei den Katholiken vorwiegend durch den Franziskanerorden verbreitet. Die orthodoxe Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas wurde maßgeblich durch die Serben geprägt, da aus Mangel an eigenen Bildungseinrichtungen viele orthodoxe Christen nach Serbien gingen, um eine Ausbildung zu erhalten. (vgl. ebd.: 128) Nicht nur die Konfession, sondern auch die gemeinsame Herkunft und Geschichte wurde wichtig:

„[D]ie einfachste Formel der Umwandlung von der Konfessions- zur Nationsgruppe [ist] anscheinend nicht akzeptabel, stattdessen wird versucht, die nationale Identität aus einer ethnischen Kontinuität seit dem Mittelalter abzuleiten“ (STEINDORFF 2007: 106).

Durch die schwach ausgeprägte Schriftlichkeit gab es auch kaum historische Aufzeichnungen. Nationalgeschichte wurde in Folge zum Teil erfunden. Gerade der Nachweis, der zeigen sollte, dass die bosnischen Katholiken eigentlich Kroaten beziehungsweise die bosnischen Orthodoxen Serben wären, konnte im wissenschaftlichen Sinn nicht erbracht werden. Stattdessen formulierte man die Geschichte so, wie es die religiöse Elite, welche die Deutungshoheit innehatte, für richtig hielt. (vgl. CUDIC 2001: 129)

Für die bosnischen Muslime war die Phase des nationalen Erwachens im Land sicherlich am schwierigsten. Für sie gab es, wie bereits erwähnt, keine Identitätsstifter von außen. Gleichzeitig waren sie bis zu der österreichisch-ungarischen Besatzung Bosnien-Herzegowinas stark im Osmanischen Reich verwurzelt. Privilegien und vor allem auch das anationale Verständnis des Reichs machten die Identitätsfrage nicht so relevant wie für die Katholiken und Orthodoxen im Land. Durch den Niedergang des Großreiches war auch dieser Bezugspunkt nicht mehr greifbar.

Durch die Habsburger Herrschaft, aber vor allem im Königreich Jugoslawien, wurde ein klares Verständnis von der eigenen Gruppe aber immer wichtiger. Ludwig STEINDORFF kommt zum Schluss, dass man bei den muslimischen Bosniern erst ab 1918 von einer Nationalbewegung sprechen kann (vgl. STEINDORFF 2007: 108). Ein weiterer Grund für die Verspätung des nationalen Erwachens dürfte auch die innere Zerrissenheit innerhalb der muslimischen Gesellschaft gewesen sein. Durch die Privilegien im Osmanischen Reich waren die Großgrundbesitzer meist Muslime. Das änderte sich auch nicht während der Habsburger-Besetzung. Gleichzeitig waren unter den Muslimen aber auch mittellose Bauern. Diese besonders starke schichtenbezogene Heterogenität dürfte eine Gruppenbildung über lange Zeit vereitelt haben.

Abgesehen von Religion und Geschichte wurde Sprache für den Nationswerdungsprozess immer wichtiger. Österreich-Ungarn war dabei sehr bemüht die bosnische Sprache zu standardisieren. Vor allem der Diskurs, ob die gemeinsame Sprache nun serbokroatisch, kroatoserbisch oder doch bosnisch (Bosnisch als Sprachbezeichnung ging von den bosnischen Muslimen aus) heißen sollte, konnte nie abgeschlossen werden.

Der Konflikt um die eigene Sprache zieht sich bis heute. Er nahm im Laufe der Geschichte unterschiedliche Ausformungen an. Eine der vielleicht bezeichnendsten Epochen war die des Unabhängigen Kroatischen Staats während des Zweiten Weltkriegs. Bei einem Standardisierungsversuch wurden alle scheinbar serbischen Elemente entfernt – übrig blieb eine Kunstsprache. (vgl. KMETAS 2011: 14)

Azra KMETAS weist in ihrer Diplomarbeit darauf hin, dass der sprachliche Normierungsprozess, der bis heute nicht abgeschlossen ist, keinen logischen Trennlinien folgt, sondern vielmehr Unterschiede gesucht werden um die eigene Ethnie von den zwei anderen abzugrenzen. Dabei kann man, so KMETAS, nicht von ethnischen sprachlichen Unterschieden sprechen, sondern viel mehr von regionalen. (vgl. ebd. 2011: 93)

„In Wahrheit gibt es keine Bosnier mehr (mit dieser Bezeichnung identifizieren sich lediglich die Bosniaken) sondern nur mehr Serben, Kroaten und Bosniaken, deren Sprache die gleiche war und ist, aber die versuchen sich durch die Schaffung von künstlichen Trennlinien voneinander abzugrenzen.“
(ebd. 2011: 48)

In Bosnien-Herzegowina kann man nicht von „der“ Nationswerdung sprechen. Viel eher sind es drei Nationswerdungsprozesse, welche Ende des 19. Jahrhunderts, im

Fall der muslimischen Bosnier erst Anfang des 20. Jahrhunderts, in Gang gesetzt wurden.

Die Verwendung des grammatikalischen Passivs bietet sich hier an, um die Situation auf den Punkt zu bringen. Dadurch, dass sich die Landessprache, wenn überhaupt, nur geringfügig vom Serbokroatischen beziehungsweise vom Kroatoserbischen unterschied, wurden die Nationswerdungsprozesse von außen gelenkt. Die Konfession war dabei das verbindende Element. Sowohl bei den Katholiken als auch bei den Orthodoxen und Sunniten war die religiöse Elite maßgeblich für die Identitätsbildung verantwortlich. Die Identitätsbildung beschränkte sich keineswegs auf religiöse Angelegenheiten, sondern definierte auch Ethnie und in weiterer Folge Nation. Spätestens im Königreich Jugoslawien zeigte sich, wie eng die drei Bereiche Ideologie, Religion und Politik zusammenhingen.

Auch wenn bereits festgehalten wurde, dass die Begriffe Nationalität, nationale Identität oder auch die Definition von Ethnie etwas Dynamisches ausdrücken und immer wieder neu interpretiert werden, so muss für Bosnien-Herzegowina und seine drei Nationen im Speziellen darauf hingewiesen werden, dass selbst der Prozess der Nationswerdung noch nicht abgeschlossen ist. Gerade im sozialistischen Jugoslawien wurde die Nationalitätenfrage erneut evident – die Sezessionskriege waren ihre Fortsetzung. Auch heute noch wird im alltäglichen politischen Diskurs Bosnien-Herzegowina als Staat in Frage gestellt.

5.2.2 Der Nationswerdungsprozess in Albanien und die Bedeutung von Sprache

Die Hauptphase des Nationswerdungsprozesses fand in Albanien zwischen 1878 und 1912 statt. (vgl. FINGER 2003: 135) Im Anschluss an den Berliner Kongress wurde die „Liga von Prizren“ gegründet, um die territorialen Interessen vertreten zu können. Durch die Anerkennung des albanischen Volks erhoffte man sich eine bessere Lobby bei den diplomatischen Verhandlungen. Ähnlich wie die Definierungsversuche im Mittelalter blieb die Nationsidee aber ein Elitenphänomen. Wirklich interessiert daran waren lediglich der Adel und die Großgrundbesitzer. Ein Bürgertum, das die Nationsidee hätte aufgreifen können, war im Agrarstaat nicht oder nur spärlich vorhanden. (vgl. ebd.: 137)

Von einem geeinten Volk, wie sich die Albaner heute präsentieren, kann vor dem Prozess nicht gesprochen werden. Dazu waren die Rollen der einzelnen Konfessionsgruppen im Osmanischen Reich zu unterschiedlich.

Die autokephale albanische orthodoxe Kirche existierte zu Beginn der Nationswerdung noch nicht. Offiziell anerkannt wurde sie, wie bereits erwähnt, erst 1937. Die mentale Abkapselung der Albaner von der griechischen orthodoxen Kirche fand aber genau in jener Zeit der Nationswerdung statt und ist untrennbar mit dieser verbunden. Für die orthodoxen Albaner gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts keinen Grund sich von der griechischen Kirche loszusagen.

„The Orthodox could easily have assumed a Greek rather than an Albanian national identity, if Greek nation-building would have been less exclusive and puristic. But this was not the case and Greek exclusivism pushed them into the arms of an Albanian national identity“ (JORDAN 2015a: 1583).

Bevor in Griechenland das nationale Erwachen stattfand, waren die Kultur und der Glaube von zentraler Bedeutung. Mit dieser Definition von Griechisch-Sein konnten sich die Albaner identifizieren. Innerhalb des albanischen Volks gab es somit nur drei Gruppen, welche den Großteil der Albaner miteinschloss – die der Türken (alle Muslime), die der Lateiner (alle Katholiken) und die der Griechen (alle Orthodoxen). Dieses Gruppenmodell bekam seinen ersten Sprung als die Griechen ihre Identität immer mehr durch Sprache ausmachten. Diesen Schritt konnten die orthodoxen Albaner nicht mehr mitgehen. Eine neue Identität und in weiterer Folge eine eigene Nationalkirche musste her. (vgl. SCHMITT 2012: 137ff.)

Jene Gruppe, welche auch in Albanien am spätesten von der nationalen Identität gepackt wurde, waren die sunnitischen Muslime. Im nationalen Osmanischen Reich mit zahlreichen Privilegien ausgestattet, sahen sie kaum einen Grund, sich aus dem System zu lösen. Umso mehr das Großreich strauchelte, desto stärker wurde aber das Bedürfnis nach Eigenständigkeit. Mit aller Kraft wurde von der osmanischen Elite versucht, nationale Tendenzen einzudämmen, vorwiegend über Sprache und Bildung. Von der Jungtürkenbewegung versprochen sich viele muslimische Albaner mehr regionale Freiheit und sie schlossen sich der Bewegung daher zahlreich an. Nach dem Putsch und der Machtergreifung wurden die Albaner aber schnell eines Besseren belehrt. Das neue nationale Verständnis der Jungtürken bedeutete auch für sie einen

Einschnitt an kultureller Individualität. (vgl. ebd.: 140) Außerdem kam es zu Steuererhöhungen und Einschränkung der Privilegien. (vgl. FINGER 2003: 142) Für die sunnitischen Albaner gab es am Ende des Osmanischen Reichs keinen Grund mehr, die osmanentreue Gesinnung aufrechtzuerhalten. Etwas verspätet aber doch kehrte man den Türken den Rücken zu und suchte seine Identität im Albanertum.

Die Katholiken und Mitglieder des Bektashiordens hatten im Gegensatz zu den Orthodoxen und Sunniten keine Gruppe, von der sie sich lösen mussten, um im Albanertum aufgehen zu können. Dadurch, dass sie kein außeralbanisches, religiöses Zentrum hatten und durch die historische Entwicklung mit dem Osmanischen Reich gebrochen hatten, waren sie an einem albanischen Staat interessiert.

Für die römisch-katholischen Albaner bot das Osmanische Reich, insbesondere unter der Jungtürkenherrschaft, keinerlei Zukunftsperspektiven. Aber auch die Eingliederung in die Nationalbewegung der südosteuropäischen Nachbarländer war keine Option, da diese durch die orthodoxen Nationalkirchen geprägt waren.

Durch die Situation der einzelnen Religionsgruppen wird klar, warum ausgerechnet die zwei kleinsten maßgeblich den Nationswerdungsprozess in Gang setzten. Fast wie ein Musterbeispiel lässt sich anhand der Entwicklung Albaniens zeigen, wie wichtig die Religion bei der Herausbildung von Identität ist, wie unterschiedlich die Ausprägung durch historische Entwicklungen aber sein kann.

Nathalie CLAYER warnt davor, Nationswerdung als Kontinuum zu betrachten oder an einzelnen Paradigmen aufzuhängen und berechtigterweise müsste man auch in Albanien viel kleinräumiger differenzieren und präzisieren, um auch widersprüchliche Entwicklungen aufzeigen zu können, die aufgrund kultureller Unterschiede innerhalb des albanischen Volks auftraten. (vgl. CLAYER 2009) Allerdings ist der Erkenntnisgewinn auch bei einer großräumigen Betrachtung enorm, da man nachvollziehen kann, wie äußere Einflüsse im Fall Albaniens zur Nationswerdung beigetragen haben. Genauer gesagt lässt sich ein Prozess erkennen, der durch das Bochumer Modell von Manfred BÜTTNER dargestellt werden kann. Durch das exklusive Verhalten anderer Gruppen kommt es zu Interaktionen auf der Sozialebene, die schließlich die Religionsebene beeinflussen. Die Interaktion auf der Sozialebene ist freilich komplex, da es sich nicht nur um Interaktionen mit anderen religiösen Gruppen handelt, sondern vielfach innerhalb der selben Gruppe Konflikte auftreten, wie bei den orthodoxen und sunnitischen Albanern mit ihren „ausländischen“ religiösen Eliten.

Schließlich wird die religiös konnotierte Deutung von Nation auch auf der Indikatorebene sichtbar. Ein Staat entsteht.

Warum sich die einzelnen Konfessionsgruppen nicht anderen Nationsideen anschlossen, kann durch den Verlauf erklärt werden. Immer noch offen ist hingegen, wie es zum Selbstverständnis des albanischen Volkes kam.

„Aus dem Nichts erfunden haben die Nationalaktivisten die albanische Nation freilich nicht: Die Albaner wussten um ihre Besonderheit in einem sprachlich andersartigen Umfeld“ (SCHMITT 2012: 141).

Auch Peter JORDAN betont die ungeheure Wichtigkeit von Sprache in diesem Prozess. *„A language [...] is always very relevant for community building due to its inclusive as well as exclusive function“ (JORDAN 2015a: 1586).*

Auch heute noch dient das Albanische als Substanz, welche die albanische Identität zusammenhält. Die Sprache hat dabei nicht nur eine Abgrenzungsfunktion, sondern dient auch der Legitimation durch die Rückbesinnung auf gemeinsame historische Wurzeln.

„Das unabhängige Albanien sollte sich als der (unvollständige) territoriale Ausdruck der albanischen Nation entwickeln. Diese definierte sich anhand der gemeinsamen Sprache, der gemeinsamen Abstammung und durch den Rekurs auf die Zeit von Gjergj Kastrioti Skanderbeg. Anders als in Westeuropa und auf dem Balkan erlangte Religiosität in Albanien keinen konstitutiven Platz in der kollektiven Identitätsbildung“ (KACA 2011: 141).

Wie bereits des Öfteren angesprochen, zeichnete sich der Kulturraum Südosteuropa nicht durch eine ausgeprägte Schriftlichkeit aus. Der Raum des heutigen Albaniens, aber auch des Kosovo, machen dabei keine Ausnahme. Die Schwierigkeit der Rekonstruktion von gemeinsamer Geschichte liegt auf der Hand. Die Albaner, die sich auf Vorfahren des antiken Volks der Illyrer beziehen, stützen sich dabei auf die Sprache. Dadurch, dass kaum Inschriften etc. vorhanden sind, ist dieser Nachweis schwierig. (vgl. MATZINGER 2009)

Fest steht jedoch, dass Sprache ein Gruppengefüge herstellte, auch wenn das heutige Albanien nicht Heimat für alle Albanisch-Sprechenden in Südosteuropa ist. Konzentriert man sich auf Albanien, so fällt eine nahezu flächendeckende Verbreitung auf, nur durch kleine griechische Minderheiten am Ionischen Meer und vereinzelt

makedonischen Dörfern am Prespasee und in Debar gebrochen. (vgl. FIEDLER 2003: 228)

Auch wenn sich das Albanische sehr deutlich von den anderen südosteuropäischen Sprachen abhebt, so ist es in sich zweigeteilt. Die zwei großen Dialekte, Gegisch und Toskisch, welche in sich weiter ausdifferenziert werden können, standen lange Zeit nebeneinander. (vgl. ebd.: 229)

Schwierig wurde die Situation während des Nationswerdungsprozesses. Der Wunsch nach einem gemeinsamen Alphabet und einer gemeinsamen Standardsprache wuchs. Die sprachliche Situation, die bis dato vorherrschte, lässt sich folgendermaßen beschreiben:

„Die Orthodoxen wurden auf Griechisch, die Sunniten und Betaschis auf Türkisch, die Katholiken auf Italienisch unterrichtet. Das Albanische funktionierte nur in der mündlichen Form, denn mangels eines allgemeingültigen Alphabets gab es so gut wie keine albanischen Bücher“ (FINGER 2003: 135).

Im Zuge der Entwicklung von nationaler Identität wurden Bücher auch in den albanischen Dialekten gedruckt, teilweise auch in sprachlichen Mischformen. Die Tradition den toskischen Dialekt in griechischer Schrift zu schreiben und für den gegischen Dialekt das Lateinische zu verwenden, wurde lange Zeit eingehalten. (vgl. FIEDLER 2003: 235) Das Osmansiche Reich verbot diese Publikationen, sodass sie lange Zeit illegalerweise in den Bektashiklöstern gehandelt wurden. Auch der Schulunterricht auf Albanisch wurde verboten. (vgl. FINGER 2003: 140)

Dass sich schließlich das lateinische Alphabet durchsetzte, dürfte zumindest zwei Gründe gehabt haben. Zum einen waren es, wie bereits festgestellt, die Katholiken, welche die Nationswerdung, aber auch die Entwicklung des Alphabets vorantrieben. Interessanterweise spielte auch die protestantische „British and Foreign Bible Society“ eine bedeutende Rolle, da sie das Neue Testament auf Albanisch veröffentlichte. (vgl. SCHMITT 2012: 139) Obwohl die protestantische Kirche bis heute kaum Einfluss in Albanien hat, so spielte sie dennoch über verworrene Wege eine Rolle bei der sprachlichen Entwicklung Albaniens.

Der zweite Grund war, dass sich die Albaner zunehmend als europäisches Volk wahrnahmen. Durch die Lossagung vom Osmanischen Reich waren auch die sunnitischen Albaner für diesen Schritt Richtung Westen bereit.

Enver Hoxha, der in der kommunistischen Ära Albaniens als Diktator eine große Rolle spielte, setzte schließlich Toskisch als Standardsprache durch, da er auch selbst diesen Dialekt sprach. (vgl. FIEDLER 2003: 237ff.) Günstig für die Entwicklung war, dass die Dialektgrenzen nicht mit den Konfessionsgrenzen übereinstimmten. Dadurch wurde nach sprachlichen Gemeinsamkeiten und nicht nach Unterschieden gesucht.

In Albanien formierte sich so eine Kulturnation, die ihren Fokus auf die gemeinsame Sprache und die gemeinsame Kultur abseits des Religiösen legte. Eine der einprägsamsten Zitate aus der albanischen Nationaldichtung, die es bereits in die Einleitung dieser Diplomarbeit geschafft hat, ist die von Pashko Vasa (1878): *„Die Kirche des Albaners ist das Albanertum“*. Dieser Satz ist nicht so sehr religiös, sondern vielmehr ideologisch zu verstehen. Um ein gemeinsames „Nation Building“ betreiben zu können, braucht es auch das dementsprechende Selbstbild. Dardan GASHI und Ingrid STEINER übernahmen dieses Selbstbild in der historischen Narration abseits der albanischen Nationalgeschichte:

„Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus erleben die Religionen in Albanien eine Renaissance, obgleich nicht in dem Maße, wie es sich die religiösen Oberhäupter im Lande wünschten. Eine vollständige ‚Wiedergeburt‘ tritt jedoch in Form der traditionell friedlichen Koexistenz der vier Religionsgruppen an den Tag. Katholiken, Albanisch-Orthodoxe, Sunniten, Bektashis und Atheisten gehen mit demselben Respekt und derselben Toleranz miteinander um, wie sie es seit Jahrhunderten gewohnt sind“ (GASHI und STEINER 1997: 72).

Die religiöse Toleranz, welche seit Jahrhunderten Bestandteil des Albanertums gewesen sein soll, ist zwar eine einfache Erklärung für die Entwicklung, bei kritischer Betrachtung aber unbefriedigend. Die religiöse und sprachliche Verteilung im Land und die außenpolitische Situation gaben vielmehr Impulse für eine derartige Konstruktion des Selbstbildes Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Viel eher ist davon auszugehen, dass das albanische Volk vor dem nationalen Erwachen nicht mehr oder weniger tolerant in religiösen Belangen war als seine slawischen Nachbarn.

6. Der Umgang mit Nationalität und Religion im Kommunismus

Der sozialistische Urvater des Sozialismus Karl Marx hatte ein recht klares Verhältnis zu Religion. Im Gegensatz zum Vordenker Ludwig Feuerbach begriff er jegliche Form von religiösen Äußerungen nicht als naturgegeben, sondern als gesellschaftliches Phänomen. Mit überirdischen Heilsvorstellungen lenkten seiner Meinung nach die Menschen vom irdischen Elend ab.

„Für Marx neigt der Mensch nicht von vornherein generell dazu, in einer phantastischen Verwirklichung seines Wesens die illusionäre Erfüllung seiner Wünsche zu genießen. Vielmehr sind es ganz bestimmte wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umstände, die ihn dazu führen, im Jenseits das zu suchen, was das Diesseits vorenthält“ (BRAUN 1985: 22).

Ziel von Marx war eine atheistische Gesellschaft die sich das Paradies zu Lebzeiten geschaffen hat. (vgl. ebd.: 41ff.) Alle sozialistischen Staatsideen des 20. Jahrhunderts bauen mehr oder weniger auf den Ideen Marx und Engels auf und auch der Umgang mit Religion ist maßgeblich durch ihre Vorstellungen beeinflusst. Trotzdem waren die Auslegungen gänzlich unterschiedliche. Enver Hoxha, die zentrale Figur im sozialistischen Albanien, führte als Erster mit Gewalt einen atheistischen Staat ein, Josip Broz Tito hingegen hatte ein zum Teil recht ambivalentes Verhältnis zu den Religionsgruppen. Die Auswirkungen, die der Zusammenstoß von der neuen Ideologie mit den Religionskörpern hatte, aber auch vice versa, wird Thema des Kapitels sein.

Wie eng Nationalität und Religion zusammenhängen, wurde bereits im vorangegangenen Kapitel dargelegt. Besonders in Jugoslawien muss daher auch die Nationalitätenpolitik Titos untersucht werden, die im engen Kontakt mit dem Umgang von Religion steht. Aber auch das Nationenverständnis Hoxhas wird Thema dieses Kapitels sein.

6.1 Der Umgang mit Nationalität und Religion in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien

Am 29. November 1945 wurde die Föderative Volksrepublik Jugoslawien mit seinen Teilrepubliken Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina, Serbien, Montenegro und Makedonien ausgerufen, wobei Josip Broz Tito als Staatschef bis zu seinem Tod 1980 die führende Persönlichkeit war (vgl. CVETKOVIĆ-SANDER 2011: 96).

Die Nationenfrage war von Beginn an von zentraler Wichtigkeit, wobei es keine klare Parteilinie gab. Das große Problem, mit dem sich die Kommunisten beschäftigen mussten, war, dass die Nationswerdung in den Teilrepubliken vor 1945 stattfand. Der Versuch Titos, eine gesamtjugoslawische Identität zu schaffen, wurde dadurch massiv erschwert.

Obwohl Tito selbst mit einem kroatischen Dialekt sozialisiert wurde, bemühte er sich, bei Ansprachen stets möglichst viele Dialektbegriffe der unterschiedlichen Regionen zu integrieren. Christian Voss bezeichnet diese Kunstsprache als „*Titolekt*“ (Voss 2008: 47). Ziel war es, keine Nation zu bevorzugen und ein Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb Jugoslawiens zu erzeugen.

Allerdings wurde der zusammenführende Versuch durch das Machtungleichgewicht innerhalb der Volksrepublik schon bald beendet:

„Der Selbstanspruch, dass sich im Kommunismus die nationale Frage von allein löse, konnte für Jugoslawien nur bedingt gelten, da offensichtlich zwischen ‚schlechten‘ und ‚guten‘ Nationalismen unterschieden wurde: Bekämpft wurde der Nationalismus in Serbien und Kroatien, da er mit Hegemonismus bzw. Separatismus verbunden wurde. Hochgepöppelt hingegen wurden alle kleineren Nationen – bis auf die Albaner, die als Nicht-Slawen ja bereits per Definition nicht dazugehörten und eher eine serbische Kolonialschuld darstellen“ (ebd.: 48).

Da die Parteilite erkannte, dass die Nationswerdung der einzelnen Teilrepubliken zu weit fortgeschritten und eine jugoslawische Identität nur sehr schwer zu erreichen war, probierte man zu steuern. Diese Nationenpolitik steht natürlich in engem Zusammenhang mit der Religionspolitik. Auch hier dachte die politische Elite, dass sich Religiosität von selbst aufheben würde, sofern sich die Lebensumstände der Bevölkerung besserten:

„Die mit Religionsfragen befassten Genossen betonten in den 1960er Jahren immer wieder, wie schädlich es sei, Menschen bei der Ausübung ihres Glaubens zu behindern. Viel wichtiger sei es, die Gesellschaft so zu verändern, dass Religion ihre Grundlage verliere“ (BUCHENAU 2013: 284).

Mit der Diskussion um die eigene Nation und der damit verbundenen Abgrenzung von anderen Nationen war auch der Sprachenstreit ein immer präsent Thema im zweiten Jugoslawien. Bosnien-Herzegowina sah sich zwischen den zwei großen Fronten Kroatien und Serbien gefangen, konnte sich aber unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg nicht emanzipieren. Das hatte vor allem mit der extrem niedrigen Alphabetisierungsquote zu tun, die sich erst langsam durch die sozialistische

Industrialisierung ändern sollte. Umso mehr sich Bosnien-Herzegowina in den Diskurs einmischte, desto relevanter wurde auch die nationale Frage der Muslime:

„Mit dem Beginn der Auseinandersetzungen um die Sprache flammte in B-H [Anm.: Bosnien-Herzegowina] eine alte Frage auf: Was heißt es eigentlich, Muslime in B-H zu sein? Handelt es sich um ein religiöses, ethnisches oder nationales Zugehörigkeitsmerkmal?“ (CVETKOVIĆ-SANDER 2011: 249).

Sehr deutlich zeigte sich der Wandel des Selbstbildes der bosnischen Muslime bei demographischen Erhebungen:

„Bei der Volkszählung von 1948, bei der sich die als ‚Muslim/Serbe‘, ‚Muslim/Kroate‘ oder ‚Muslim, national unentschieden‘ eintragen lassen konnten, hatte die überwältigende Mehrheit die dritte Möglichkeit gewählt und somit ihren Unwillen zur Schau gestellt, sich zum Serbentum oder Kroatentum zu bekennen“ (ebd.: 250).

1968 wurde dem Druck der Muslime schließlich nachgegeben, indem man bei Volkszählungen die Kategorie „Muslime im ethnischen Sinn“ einführte. (vgl. RAMET 1989: 107) Dass ein kommunistisches Regime, welches an sich probierte, die Religion in den Hintergrund zu drängen, ausgerechnet Religion als Kategorie zur nationalen Abgrenzung einsetzte beziehungsweise dies zuließ, erscheint merkwürdig. Allerdings passte es gut zur Idee, die Serben und die Kroaten ein wenig zu schwächen, um die relativ regimetreuen Muslime zu einer eigenen Nation zu erheben.

Diese Abgrenzung hatte gravierende Folgen. Die bereits davor vorhandene slawische Dominanz unter den Muslimen wurde nochmals verstärkt. Derwischorden, welche vor allem im Kosovo vorzufinden waren, wurden als nicht orthodox bekämpft, die Albaner wurden dadurch immer mehr an den Rand gedrückt. Die sprachliche Barriere der Albaner verstärkte diesen Prozess. Wirtschaftlich durch das Albanische als Muttersprache benachteiligt waren es aber auch gesellschaftliche Strukturen, welche die albanische Bevölkerung im Jugoslawien marginalisierten. Extrem patriarchale Strukturen (keine Frauenarbeit) und kaum Mischehen machten sie zu Außenseitern innerhalb der Föderation. Denn anders als die nationale Identität in Albanien war das Albanertum in Jugoslawien ganz eng an den Islam gebunden. (vgl. BABUNA 2004: 303ff.)

Ebenfalls problematisch war die offizielle Anerkennung der Nation in Bezug auf räumliche Zugeständnisse. Während die meisten großen Ethnien, mit Ausnahme der Albaner, ihr eignes Territorium (Teilrepubliken) hatten, war für die muslimischen Slawen kein exklusiver Raum vorhanden. (vgl. Voss 2008: 48) Die Verwendung des Begriffes Bosnier im ethnischen Sinn, welcher vorrangig die muslimischen Slawen

meint, welche in Bosnien-Herzegowina leben, zeigt, wie die Gruppe probierte, den Raum für sich zu pachten. Dieser Legitimationsversuch von Raumanspruch durch die eigene Nation ist kein Spezifikum der Muslime in Bosnien-Herzegowina, dort aber besonders problematisch, da sie den Raum mit zwei weiteren Nationen teilen.

Pedro RAMET hebt die Kuriosität der ausschließlichen ethnischen Abgrenzung durch die Religion hervor (vgl. RAMET 1989: 110). Wie bereits gezeigt wurde, sieht diese Abgrenzung bei den Kroaten und Serben in Bosnien-Herzegowina aber nicht anders aus. Sprachliche Abgrenzungen und historische Narrationen dienten und dienen der Manifestation der eigenen Nation, als einzig wirklich stabiles Merkmal bleibt aber die Konfession. Nicht der Nationswerdungsprozess an sich, sondern viel mehr die Marschrichtung Titos erscheint als Kuriosum, die durch so manchen Kurswechsel schwer zu erfassen ist.

Bereits bei der offiziellen Nationswerdung der Muslime zeigt sich die Verschmelzung der Nations- mit der Religionspolitik. Tito sah sich nicht in der Lage, Religion gänzlich zu verbieten. Zu wichtig war sie für die Identität der Menschen. Sehr wohl wurde aber eine Säkularisierung eingeführt und gesellschaftliche und politische Funktionen den Religionsgruppen entzogen. Spitäler, Schulen etc., welche zuvor noch durch die religiösen Eliten betrieben wurden, wurden verstaatlicht, jegliche politische Einmischung war untersagt.

Besonders die Verstaatlichung der Schulen und die Streichung des Religionsunterrichts waren heikle Themen. In Kroatien pochte man auf das nationale Eigenständigkeitsrecht, das katholische Schulen implementierte. (vgl. BUCHENAU 2004: 112)

Wie die bereits skizzierte Unterscheidung in problematische und akzeptierte/forcierte Nationen wurde auch zwischen erwünschten und weniger erwünschten Religionsgruppen unterschieden.

Eine spezielle Problematik tauchte immer wieder bei der serbisch-orthodoxen Kirche auf, da hier die Nationswerdung und die großserbische Idee so eng miteinander verbunden war.

„Für die Serbische Orthodoxe Kirche war die föderale Struktur des neuen Staates dagegen ein Problem. So stolz die SOK im 1. Jugoslawien auf ihre

Verdienste für die serbische Nation und für die serbische Staatlichkeit verwiesen hatte, so problematisch wurde die enge Bindung an beide Größen unter den neuen Verhältnissen“ (ebd.: 115).

Titos Bestrebung war es, die serbisch-orthodoxe Kirche, die ihrerseits ihren Machtanspruch ausdehnen wollte, zu schwächen. Die Gründung einer autokephalen mazedonischen Kirche beispielsweise wäre ohne das Zutun des Regimes nicht zustande gekommen. (vgl. ebd. 117)

Auf der einen Seite war es Strategie, den Machteinfluss der serbisch-orthodoxen Kirche zu verringern, gleichzeitig erkannte man aber auch, dass sie vielerorts nur schwer zu entthronen war. Durch staatliche Förderung probierte man sich einzukaufen, um so die Macht des Patriarchats zu nutzen. Bis zum Zerfall Jugoslawiens blieb die serbisch-orthodoxe Kirche die am stärksten subventionierte. Eine Fehldeutung wäre allerdings zu glauben, sie wäre dadurch auch finanziell am besten gestellt gewesen. Im Vergleich zur römisch-katholischen Kirche oder zum sunnitischen Islam kam es, bedingt durch die nationalkirchliche Eigenständigkeit, kaum zu finanziellen Hilfestellungen aus dem Ausland.

Aber auch für die katholische Kirche brachte das neue Regime keine Erleichterung. Im Gegensatz zur orthodoxen Kirche trat sie zwar nicht als Nationalkirche auf, hatte aber gute Beziehungen in den Westen, allen voran zu Italien. Diese außerstaatlichen Verbindungen machten der Kommunistischen Partei Jugoslawiens ebenfalls Sorgen. Im Laufe der Zeit erkannte man aber gerade in dieser Internationalität der katholischen Kirche auch Chancen für Jugoslawien. (vgl. ebd. 124) Klaus BUCHENAU sieht die katholische Kirche im religionspolitischen Diskurs des sozialistischen Jugoslawiens an erster Stelle, da sie sich am widerspenstigsten präsentierte und das System bezüglich divergierender Werte und gleichzeitig wirtschaftlichen Nutzens durch ihre Kontakte in den Westen in einen Zwiespalt brachte. (vgl. BUCHENAU 2013: 285)

Eine christliche Allianz gegen das kommunistische System wurde nie gebildet. Die Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg ließen die Fronten zwischen den Kroaten und den Serben zu sehr verhärten. (vgl. ebd.: 95)

Im Gegensatz zur serbisch-orthodoxen Kirche war die staatliche Förderung gering. Allerdings gab es Unterstützung aus dem Ausland. Ganz wichtig für die Finanzierung waren Spenden von der Glaubensgemeinschaft selbst. Das System der Selbstfinanzierung wurde zwar von der serbisch-orthodoxen Kirche adaptiert, funktionierte aber nicht annähernd so gut wie bei den Kroaten und Slowenen. Grund

dafür war das wirtschaftliche Gefälle der Republik. Zeitweise wurden diese Zahlungsströme von der Partei verboten, da man Angst hatte, die katholische Kirche könnte zu groß und einflussreich werden. (vgl. ebd. 227ff.)

Wie bereits beschrieben, änderte sich der Blick auf die Muslime von 1945 bis 1968 drastisch. Die Stärkung der Religionsgruppe durch Anerkennung des nationalen Status stärkte die slawischen Muslime. Überspitzt formuliert waren sie aber von nun an der *„Puffer‘ zwischen Serben und Kroaten.“* (CVETKOVIĆ-SANDER 2011: 252) Zusätzlich zur Anerkennung der Nation kam eine verstärkte Schriftlichkeit und eine Intensivierung des kulturellen islamischen Lebens. Dieses Zusammenspiel führte zu einem neuen Selbstbewusstsein und zu einer Verstärkung des nationalen islamischen Bewusstseins der muslimischen Bosnier. (vgl. OMERIKA 2013: 310f.)

Als erster Schritt wurde die religiöse Elite durch regime-treue Personen besetzt. Ähnlich wie bei den Katholiken war die Beziehung ins Ausland über die Religion gegeben, im Falle der Muslime erkannte Tito sofort die damit verbundenen Möglichkeiten. Für die slawischen Muslime bedeutete die Intensivierung der Beziehung mit der internationalen islamischen Gemeinschaft finanzielle Unterstützung aus dem Ausland. Laut Armina OMERIKA gab es in Bosnien-Herzegowina 1949 677 aktive Moscheen, im Jahr 1970 lag die Zahl bereits bei 1074. (vgl. OMERIKA 2013: 306)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl die Nationenpolitik als auch die Religionspolitik im kommunistischen Jugoslawien anfänglich auf der Annahme fußten, dass die Entwicklung auch ohne politisches Zutun in die erwünschte Richtung gehen würde. Im Laufe der sechziger Jahre entpuppte sich diese Hypothese aber als grobe Fehleinschätzung und man probierte politisch gegenzusteuern. Das führte unter anderem dazu, dass Nationalität und Konfession noch enger miteinander verschmolzen. Religion wurde zu einem gesellschaftlichen, öffentlichen Thema, anstatt ins Private verdrängt zu werden:

„Wenn es zu den Kennzeichen der westeuropäischen Moderne gehört, dass auch Religionen sich modernisieren, indem sie sich zunehmend als Subsystem in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft begreifen, so hat dieser Prozess – wie auch in anderen sozialistischen Gesellschaften – in Tito-Jugoslawien nur bedingt stattgefunden.“ (BUCHENAU 2013: 292)

6.2 Der Umgang mit Nationalität und Religion im sozialistischen Albanien

Enver Hoxha, die zentrale Figur der Kommunistischen Partei Albanien und Diktator bis 1985, ergriff im Jahr 1946 die Macht. In den Anfangsjahren richtete sich das neue

Regime gegen das vorhandene Clanwesen. Das in die zwei großen Gruppen der Tosken und Gegen gespaltene Volk wurde auf diese Art und Weise näher zusammengeführt. Religionskritik war hingegen nicht das zentrale Thema. (vgl. BABUNA 2004: 308) Bis 1950, einhergehend mit der engen Bindung an Jugoslawien, kann die Religionspolitik Albaniens (mit Ausnahme der Repressionen gegenüber der römisch-katholischen Kirche) als gemäßigt eingestuft werden. Der Bruch Hoxhas mit Tito führte zu einer Verschärfung des Kurses. (vgl. CEKA 2010: 221)

Bis zum Tod Stalins folgte Hoxha den Spuren der UdSSR. Nach dessen Tod 1953 kam es ideologisch immer mehr zur Anlehnung an das kommunistische China und auch die Religionspolitik wurde an Mao angelehnt. (ebd.: 309) Mao ging davon aus, dass es keinerlei aktive Politik brauchte, die sich gegen die Religionsgruppen richtete. Der politische Wandel im Zuge der Kulturrevolution sollte die Menschen zu einem religionslosen Dasein führen, Zwang war dabei nicht notwendig. Diese Art von Religionsfreiheit hörte jedoch dort auf, wo Religion konterrevolutionäre Züge annahm, sich also gegen das kommunistische System richtete. Diese oftmals sehr willkürliche Einschätzung führte unter anderem dazu, dass Katholiken und Protestanten in China per se als westlich und imperialistisch eingestuft und demnach verfolgt wurden. (vgl. MEIENBERGER 1985: 125ff.)

Eine ähnliche Strategie lässt sich auch bei Hoxha ablesen. Auch hier wurden religiöse Verfolgungen vielfach als politische getarnt. Ein Mitgrund hierfür dürfte die Reaktion im Ausland gewesen sein. Ein prominentes Beispiel ist die Erschießung des katholischen Pfarrers Shtjefen Kurti. Ohne echtes Gerichtsverfahren wurden ihm demokratische Ideen vorgeworfen, worauf er kurzerhand hingerichtet wurde. (vgl. TÖNNES 1974: 661ff.)

Ähnlich wie in China waren die Katholiken besonders schlimm von Verfolgung betroffen. Ein Grund war, dass es durch die einzelnen Orden, allen voran durch den Franziskanerorden, eine Verbindung zum Westen gab. Dadurch war auch die Grundidee eines demokratischen Systems unter den Katholiken weit verbreitet. Außerdem wurde der Pakt mit den italienischen Faschisten angeprangert, was sie zusätzlich als Feindbilder stigmatisierte.

„Eine Gefängnisstatistik des Jahres 1947 zeigt, daß der Anteil inhaftierter römisch-katholischer Geistlicher überproportional hoch war: Waren nur etwa 12% der Bevölkerung katholisch, liegt der Prozentanteil an inhaftierten katholischen Klerikern jedoch beim Dreifachen, nämlich 37%. 16% entfallen auf die orthodoxe (Bevölkerungsanteil: ein Fünftel), 47% auf die islamische Geistlichkeit (Bevölkerungsanteil: Zwei Drittel)“ (PETERS 2010: 179).

Der besondere Druck auf den römisch-katholischen Klerus ist von 1946 an zu beobachten. Abgesehen von politischen Gefangen und Hinrichtungen wurde der gesamte „ausländische“ Klerus des Landes verwiesen, mit der Argumentation im Zuge des Zweiten Weltkrieges nach Albanien gekommen zu sein um die faschistische Ideologie zu verbreiten. Tatsächlich waren die meisten Orden schon seit Jahrhunderten im Land. (vgl. ebd.: 179)

Die erste religionspolitische Phase, die bis 1967 dauern sollte, war gekennzeichnet von fadenscheinigen Prozessen, aber auch der direkten Entmachtung der religiösen Eliten im Land. Ab dem Jahr 1950 wurde die Religionspolitik auch auf die anderen Konfessionen ausgeweitet. Landbesitze, die in klerikaler Hand waren, wurden verstaatlicht (vor allem der Bektashiorden, welcher fast ausschließlich von seinen Ländereien lebte, wurde dadurch schwer getroffen), religiöse Privatschulen wurden geschlossen und viele Gebetshäuser wurden aufgelassen und anderwärtig genutzt. Außerdem wurde die religiöse Elite durch die Partei besetzt und jegliche religiöse Kontakte ins Ausland wurden untersagt. Einher ging aber auch die gesetzliche Verankerung der Religionsfreiheit. (vgl. BASHA 2010: 163ff.) Die paranoid anmutende Religionspolitik diente retrospektiv gesehen der Schwächung der religiösen Eliten im Land, gleichzeitig wollte man aber die Bevölkerung ein wenig beschwichtigen.

1967 wurde durch die Kommunistische Partei im Zuge der Kulturrevolution Albaniens der erste atheistische Staat ausgerufen. Extreme religiöse Verfolgungen und die Zerstörung von religiösen Bauwerken waren die Folge. Religiöse Praktiken wurden verboten. Religiöse Eliten, sofern sie nicht ermordet oder eingesperrt wurden, verließen das Land. Wie bereits erwähnt, hatte das Folgen, welche bis heute spürbar sind. Die albanisch-orthodoxe Kirche, aber auch die Muslime, besonders der Bektashiorden, hatten nach dem Zerfall des kommunistischen Systems enorme Schwierigkeiten erneut Fuß zu fassen, da die im Exil lebende Elite in die Jahre gekommen war und man auch nicht auf außeralbanische religiöse Zentren zurückgreifen konnte. (vgl. BABUNA 2004: 309)

Ein atheistischer albanischer Nationalismus war für Hoxha die Ersatzideologie, die alles Religiöse ablösen sollte. Dafür griff er auch auf den Nationalhelden Skanderbeg zurück, welcher bis heute aufgrund seines Kampfes gegen das Osmanische Reich geehrt wird. Obwohl zutiefst religiös konnotiert, wurde er im Kommunismus zum

Inbegriff des Albanertums. (vgl. SCHMIDT 2007: 94ff.) Ebenfalls gut instrumentalisierbar war der Nationaldichter Vaso Pasha:

„Der Nationalismus lieferte den Beweggrund und bestimmte das Ziel, der Marxismus-Leninismus dagegen stellte das Vokabular bereit, mit dem die Politik begründet wurde. Es erstaunt daher nicht, dass sich Enver Hoxha bei der Ausschaltung der religiösen Institutionen auf den Vers des Rilindja-Dichters Vaso Pasha berufen konnte, nämlich: ‚Die Religion des Albaners ist das Albanertum‘“ (CEKA 2010: 229).

Nach dem Tod Hoxhas kam Ramiz Alia an die Macht. Nachdem die Kritik an der Religionspolitik schon in den Jahren zuvor immer lauter wurde, wurden auch die antireligiösen Maßnahmen immer milder. Kurz vor dem Regimezerfall kam es schließlich zur Aufhebung des Religionsverbots (vgl. SCHMIDT 2007: 99).

Schwer zu deuten sind die Auswirkungen auf die religiöse Praxis dieser menschenverachtenden Epoche Albaniens. Die Annahme, dass aufgrund der Repressionen die Religionen näher zusammengedrückt seien, ist nur schwer haltbar. Aydin BABUNA weist darauf hin, dass gemischtkonfessionelle Eheschließungen in den Jahren des Kommunismus überhaupt nicht stattfanden. (vgl. BABUNA 2004: 309) Durch den Machtverlust der religiösen Eliten dürfte die Epoche aber die Säkularisierung vorangetrieben haben. Außerdem war 1990 die junge Bevölkerung Albaniens nur schwach religiös sozialisiert. Die Religiosität hatte zwar über drei Generationen hinweg überlebt, sicherlich aber nicht unbeschadet. (vgl. CEKA 2010: 229) Das dürfte auch Auswirkungen auf die zukünftige, politische Praxis gehabt haben, denn anders als in Bosnien-Herzegowina gibt es bis heute eine strikte Trennung von Politik und Religion. Ebenfalls Auswirkungen dürfte Hoxhas Politik auf das albanische Selbstbild gehabt haben. Bereits während der albanischen Staatswerdung wurde religiöse Toleranz zur Eigenschaft des Albaners erklärt. Während der kommunistischen Phase wurde das albanische Volk als von vornherein religiös indifferent dargestellt (vgl. ebd.: 228) – die Quintessenz bleibt jedoch gleich: Die albanische nationale Identität kommt ohne Religion als abgrenzendes Element aus. Dieser Umstand, ohne dabei die Menschenrechtsverbrechen Hoxhas herabspielen zu wollen, war für die zukünftige Entwicklung des Landes förderlich.

7. Der Transformationsprozess und seine Auswirkungen auf die Rolle von Religion und nationaler Identität

Mit dem Zerfall der kommunistischen Systeme wurde auch ein bis dato existentes Weltbild unbrauchbar. Eine Einteilung in West und Ost und je nach Perspektive in Gut und Böse funktionierte auf der mentalen politischen Weltkarte nicht mehr. (siehe REUBER UND WOLKERSDORFER 2001: 3)

„In South East Europe this process of identity `re-building´ became particularly intense after the end of the Cold War and the disappearance of the clear-cut boundary between `Europe´ as perceived by the western part of the continent and the former eastern bloc, or `the other Europe´“ (TRONCOTĂ 2012: 354).

Für die westlichen Staaten brachte die neue Situation auch Veränderungen mit sich, vor allem aber sollte für die ehemaligen kommunistischen Staaten beziehungsweise jene, welche aus den kommunistischen Bündnissen hervorgegangen waren, alles anders werden. Die neue Situation hatte nicht nur Auswirkungen auf die politische und wirtschaftliche Lage, sondern brachte auch ganz neue Impulse für die Identitätsfindung der Nationen.

In Albanien ist der Prozess mit geringeren Gewalteskalationen vonstatten gegangen. Ganz anders war die Situation in Bosnien-Herzegowina. Der Zerfall des sozialistischen Jugoslawiens und die Unabhängigkeitswerdung brachten unter anderem den Bosnienkrieg mit sich, der von 1992 bis 1995 dauerte und tiefe Wunden bei der bosnischen Bevölkerung hinterließ.

Die zentrale Frage für Albanien ab 1990, für Bosnien-Herzegowina erst in den Post-Kriegsjahren, war die Bestimmung eines geeigneten Referenzpunktes für die zukünftige Entwicklung.

So hätte der arabische Raum wegen der muslimischen Bevölkerung Bezugspunkt sein können. Heute positionieren sich jedoch beide Staaten pro-europäisch, nicht zuletzt durch die Initiative der Europäischen Union und der NATO. Albanien ist bereits NATO-Mitglied und hat auch einen EU-Mitgliedschaftsantrag gestellt. Bosnien-Herzegowina hat 2016 nach langjähriger politischer Diskussion ebenfalls ein Gesuch auf Mitgliedschaft eingereicht.

Obwohl es sich dabei um politische Entscheidungen handelt, haben diese enorme Auswirkungen auf die Identität. Wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, steht diese Identität im unmittelbaren Zusammenhang mit Religion. Die Wechselwirkungen

zwischen Politik, nationaler Identität und Religion im Übergangsprozess von autoritären Systemen hin zu Demokratien werden im Zentrum dieses Kapitels stehen.

7.1 Der Bosnienkrieg und seine Folgen

Bereits mit dem Tod Titos setzte in Jugoslawien ein Verfallsprozess ein, der durch die neuen Machthaber nicht gestoppt werden konnte. *„Es besteht kein Zweifel daran, dass Jugoslawien, auch vor seinem formalen Zerfall, geteilt war, unter anderem in ideologisch-politischer Hinsicht“* (GOLDSTEIN 2009a: 93). Die Gründe für das Auseinanderdriften der Teilrepubliken ist vielfach analysiert worden. Zum einen spielte die wirtschaftliche Krise in den siebziger und achtziger Jahren eine Rolle, da sie Unzufriedenheit bei der Bevölkerung auslöste und auch die ökonomische Gespaltenheit der Föderation zeigte. Der besser entwickelte Norden (Slowenien und Kroatien) hatte das Gefühl, die südlichen Teilrepubliken mitzuziehen. (vgl. ebd.: 95) Ivo GOLSTEIN kommt jedoch zu dem Schluss, dass eine Reduktion auf wirtschaftliche Gründe zu einfach wäre. Für ihn steht fest, dass der immer stärker werdende Nationalismus und die Spannungen, die vor allem zwischen den Serben und den Kroaten auftraten, zum schlussendlichen Zerfall führten. (vgl. ebd. 97f.) Obwohl Tito während seiner Herrschaft immer bemüht war, Jugoslawien in nationaler Hinsicht zu einen (siehe Kapitel Religion im Kommunismus), handelte es sich immer um ein Top-Down-Verfahren, welches nie demokratische Prozesse zuließ. Mit dem Tod Titos war auch die starke, zusammenhaltende Hand weg. Im Zuge der Verdrängung der Konkurrenz zu Titos Lebzeiten existierte auch keine Partielite, die diese Funktion übernehmen hätte können. Am besten „systemtauglich“ erwies sich schließlich Slobodan Milosević – mit gravierenden Folgen. (vgl. GOLDSTEIN 2009b: 87ff.)

Slowenien und Kroatien wollten mehr Machtzugeständnisse für die Republiken, Milosević hingegen verfolgte eine Politik eines *„unitaristisch-zentralistischen Jugoslawiens“*. (REUTER 1992: 119f.)

Die ersten Wahlen fanden in Bosnien-Herzegowina im Jahr 1990 statt. Fünf Parteien kandidierten, davon nur zwei Parteien, welche sich als multiethnisch präsentierten. 84,2 Prozent der Parlamentssitze wurden schließlich von den drei verbleibenden ethnischen Parteien besetzt. (vgl. BIEBER 2006: 19) Jens REUTER meint daher, dass die erste Wahl eher einer Volkszählung glich. (vgl. REUTER 1992: 136) Dieses Phänomen sollte sich für Bosnien-Herzegowina auch bei zukünftigen Wahlen nicht ändern. Dabei waren die Parteigrundsätze beziehungsweise die Vorstellungen, wie es

mit dem gemeinsamen Jugoslawien weitergehen sollte, ident mit der des jeweiligen Mutterlandes. Die Kroatische Demokratische Partei forderte Eigenständigkeit, die Serbische Demokratische Partei wollte ein zentralistisches Jugoslawien und die Partei der Demokratischen Aktion⁶, jene der muslimischen Bosnier, positionierte sich zwischen den zwei Extrempositionen. (vgl. BIEBER 2006: 20) Der demokratische Stillstand war durch die Gegensätze vorprogrammiert:

„The coalition between the three national parties, however, proved to be inherently unstable due to the diametrically opposed vision of Bosnia and its place in Yugoslavia“ (ebd.: 24).

Miruna TRONCOTĂ bezeichnet die Situation in Bosnien als „*Mini Yugoslavia*“, da sich die Konfliktlinien, die sich durch die Republik zogen, auch in der Teilrepublik vorzufinden waren. (vgl. TRONCOTĂ 2012: 355)

Aufgrund dieser tiefen Spaltung innerhalb Jugoslawiens kam es beim 14. Parteikongress zur Auflösung des Bundes. (vgl. REUTER 1992: 121) Am 6. April 1992 wurde Bosnien-Herzegowina schließlich offiziell anerkannt. Mit der Eigenständigkeit ging sofort eine Teilung des Heeres einher. Die serbische und die kroatische Armee erhielt Unterstützung vom jeweiligen Mutterland, Kroatiens und Serbiens Ziel war dabei die Vergrößerung des eigenen Staatsgebietes. (vgl. WIESNER 2007: 59) Obwohl der Bosnienkrieg später als Bürgerkrieg in die Geschichtsbücher eingehen sollte, darf die Einmischung von „außen“ niemals übersehen werden! Vor allem die serbische Intervention führte dazu, dass der Krieg dieser Ausmaße annehmen konnte.

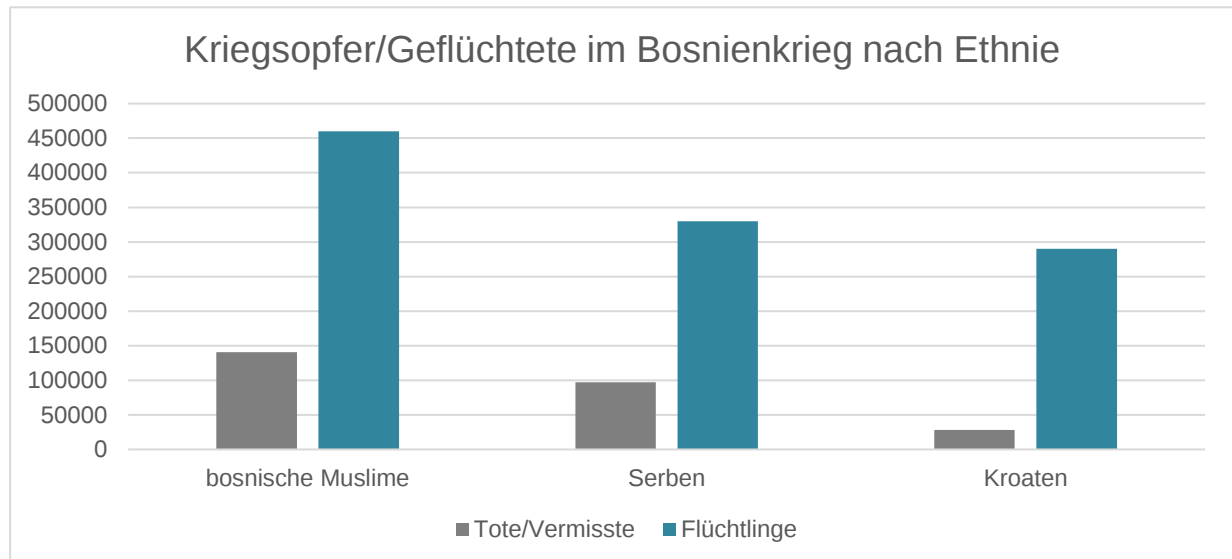
„Whereas the beginning oft the conflict was considerably orchestrated by Yugoslav and Serbian force – with the help of the Bosnian Serb political elite – the course of the war led to a considerable degree of communal violance perpetrated by Bosnian citizens against other Bosnian citizens“ (BIEBER 2006: 25).

Die serbische Propaganda bezichtigte die bosnischen Muslime des islamistischen Fundamentalismus, den Kroaten wurde wiederum unterstellt, sie hätten genozidale Absichten gegenüber den Serben. Durch die stark serbisch besetzte Jugoslawische Volksarmee erhielten sie anfangs militärische Unterstützung und waren damit in der

Abb. 5: Kriegsoffer/Geflüchtete im Bosnienkrieg nach Ethnie (Erstellt von LENGHEIM F. 2016; Datenquelle BIEBER F. 2006: 29)

⁶ Die Partei der Demokratischen Aktion formierte sich vorwiegend aus der politischen Gruppe der „Jungmuslime“, welche aufgrund antikommunistischer Forderungen im sozialistischen Jugoslawien mehrfach zerschlagen wurde. (OMERIKA 2013: 311)

Rolle des Stärkeren. Auch die Kroaten erhielten Unterstützung von außen, nur die bosnischen Muslime waren zu Beginn auf sich alleine gestellt. Sie waren auch die am stärksten betroffene Ethnie in diesem Konflikt.



Angela WIESER untersuchte, ob das Vorgehen der Serben als Genozid bezeichnet werden kann oder nicht. Auch wenn das Nachweisen von einem Völkermordvorhaben sehr schwierig ist, so sprechen gewisse Indizien doch für eine solche Einordnung. Zwangsumsiedlungen, Konzentrationslager mit menschenvernichtenden Zuständen, Annullierung von Mischehen, organisierte Vergewaltigungen und Massenerschießungen zeichnen ein makaberes Bild. Der Gipfel der Grausamkeiten war die Erschießung von gut 8000 muslimischen Männern in der Stadt Srebrenica. (vgl. WIESNER 2007: 59ff.)

Für muslimischen Bosnier war es existenziell, ebenfalls militärische Unterstützung aus dem Ausland zu erhalten. Die Fühler wurden Richtung islamische Welt ausgestreckt und stießen schon bald auf diverse radikal-islamistische Netzwerke aus dem arabischen Raum und Nordafrika. Ob diese Netzwerke bereits aus kommunistischen Zeiten stammten, in welchen vor allem die „Jungmuslime“ in engem Kontakt mit den arabischen Ländern standen, kann an dieser Stelle nicht gesagt werden, da keine Forschungsarbeiten vorliegen, welche die Annahme falsifizieren beziehungsweise belegen könnten. Auffallend schnell wurden jedenfalls Verbindungen hergestellt und auch die militärische Unterstützung ließ nicht lange auf sich warten. Während zu Beginn die Kämpfer, die sich selbst als Gotteskrieger (Mujahideen) sahen, unkoordiniert und damit auch ineffektiv waren, wurde im Laufe des Krieges die

Unterstützung immer professioneller. Evan F. KOHLMANN, ein US-amerikanischer Regierungsberater für internationalen Terrorismus, befasst sich in seinem Buch „Al-Qaida's Jihad in Europe“ ausführlich mit der Rolle von Terrornetzwerken im Bosnienkrieg. Er kommt zu dem Schluss, dass selbst die Al Qaida ab 1993 in Bosnien-Herzegowina Fuß fasste. KOHLMANN geht davon aus, dass Bosnien-Herzegowina für viele Kämpfer, welche in Afghanistan gegen die Sowjetunion kämpften, ein Zufluchtsort war, da sie in den Heimatländern mit langen Gefängnisstrafen oder Hinrichtung rechnen mussten. Dadurch entstanden religiös-motivierte „Söldner“-Truppen, die von einem Konfliktherd zum nächsten zogen. Für die Al-Qaida wiederum war Bosnien-Herzegowina von strategischem Interesse, da man hoffte, Terrorzellen nahe an Zentral- und Westeuropa positionieren zu können. (vgl. KOHLMANN 2004: 16ff.)

Für die muslimischen Bosnier stellten die „Mujahideen“ bald ein zweiseitiges Schwert dar. Auf der einen Seite war man auf ihre Hilfe angewiesen, auf der anderen Seite gab es kaum einen verbindenden Wertekanon. Während die bosnischen Muslime sich in einem ethno-nationalen Konflikt sahen, ging es den ausländischen Kämpfern um den religiös motivierten „Jihad“. Als Hilfsorganisationen getarnt, gelangen viele der Gruppen ins Land, wobei die Hauptstützpunkte in Zentralbosnien und vor allem in den Städten Sarajevo, Zenica und Mostar waren (vgl. ICG 2013: 14). Eine der zukunftsgefährdendsten Maßnahmen für das Land fand aber erst im Anschluss des Krieges statt. Im Zuge der Daytonverhandlungen wurde beschlossen, dass alle ausländischen Soldaten die Armee und Bosnien-Herzegowina verlassen mussten. Aus Angst erneut nicht mehr kampffähig zu sein, wurden die ausländischen Kämpfer kurzerhand eingebürgert und bekamen bosnische Reisepässe. Dadurch nahm man sich die Chance, Personen auszuweisen.

„[...] [T]he Bosnian government [...] had issued a total of 750 passports to Balkan residents of Arab origin, including 120 that were known to have issued during a particularly critical period in the mid-1990s midst the Bosnian war“ (KOHLMANN 2004: 222).

Die Terrorangriffe am 9. September 2001 kehrten dieses Problem erneut in den Vordergrund. Durch Ermittlungen des US-amerikanischen Außendienstes wurde der Standort Bosnien-Herzegowina für islamistischen Terror genau unter die Lupe genommen, zahlreiche Verhaftungen waren die Folge. Trotz alledem geht Evan F.

KOHLMANN nicht davon aus, dass man in Bosnien-Herzegowina noch von einem aufrechten Terrornetzwerk sprechen kann. (vgl. ebd.: 218ff.)

Die Frage, welche Rolle die verbleibenden Gruppen in Bosnien-Herzegowina für die bosnischen Muslime und die islamische Glaubensgemeinschaft im Land spielen, ist schwer zu beantworten. Fest steht, dass Religion in den Nachkriegsjahren an Bedeutung gewann – *„Bosnia is formally a secular state, but religion has played a larger role since the war.“* (ICG 2004: 10) Das gilt aber für alle drei Ethnien und steht im engen Zusammenhang mit der Identitätsbildung. Dieses Phänomen darf aber nicht in unmittelbaren Zusammenhang mit salafistischen Gruppierungen gebracht werden. International Crisis Group (ICG) sieht das Problem eher darin, dass es isolierte Gruppen gibt, die ausschließlich die „Sharia“ beachten und kaum gesellschaftlich und politisch eingebunden sind. Hier wird aber auch das Problem verortet, da diese Gruppen kaum steuerbar sind. (vgl. ebd. 16) Hinzu kommt, dass radikal-religiöse Strömungen oft Anlaufstelle für perspektivenlose Menschen zu sind. Dass radikal-islamistische Strömungen Auswirkungen auf die nationale Identität der bosnischen Muslime hätten, konnte nicht beobachtet werden.

Wie bereits im Kapitel „Demographie und räumliche Verteilung von Konfessionen“ angesprochen, wurde die Gruppe der bosnischen Muslime im Zuge der Kriegsberichtserstattung 1993 in „Bosniaken“ umgetauft. (vgl. MAIocchi 2009: 220) Sowohl bei den Bezeichnungen bosnische Muslime, Bosnier oder Bosniaken handelt es sich um die einzige Gruppe, die im Namen mit dem Staat verbunden ist. Es ist anzunehmen, dass dieses Faktum den Umstand, dass die bosnischen Muslime über weite Strecken sich als einzige Gruppe mit dem Staat identifizieren, verstärkt. Allerdings verstärkte der Name aller Wahrscheinlichkeit nach auch den Raumanspruch der bosnischen Muslime.

Bereits 1993 wurde von ausländischen Kräften probiert, Pläne für ein friedvolles Miteinander zu entwickeln. Als erster Entwurf, der jedoch nie umgesetzt wurde, wurde der Vance/Owen-Plan präsentiert:

„Nüchtern betrachtet war der Vance/Owen-Plan der Versuch, die zunehmende Ethnisierung der Gesellschaft aufzuhalten und doch gleichzeitig der essentialistischen Konzeption einer ethnisch, fragmentierten Gesellschaft das Wort zu reden“ (REDEPENNING 2001: 189).

Die anfängliche Idee zeigt sehr plakativ, vor welchem Problem die Vereinigten Staaten von Amerika und die Europäische Union in ihrer Vermittlerrolle standen. Ein Miteinander schien nicht möglich, ein Hervorkehren der ethnischen Unterschiede sollte aber auch vermieden werden. Schließlich wurde das Abkommen von Dayton 1995 in Frankreich unterschrieben, welches Bosnien-Herzegowina aufteilte und ethnisch homogenisierte. Dieser Kompromiss wurde zugunsten der Beendigung des Krieges eingegangen. Marc REDEPENNING titulierte das Vorgehen als „*Kartographie der Apartheid*“ (ebd.: 197). Obwohl sich die Situation durch Rückwanderung im Sinne der Heterogenität ein wenig gebessert hatte (es wurde zum Teil in Herkunfts- und nicht mehr ausschließlich in Mehrheitsgebiete rückgewandert), wurde das Land in die zwei Entitäten getrennt, nämlich in die Serbische Republik und die Föderation Bosnien-Herzegowina. Als multiethnische Ausnahme ist die Stadt Brčko zu nennen, welche keiner der zwei Entitäten zugehörig ist. (siehe Kapitel 3.2).

Bereits vor dem Krieg war die Wirtschaftsleistung Bosniens-Herzegowinas in Jugoslawien unterdurchschnittlich. Innerhalb des dreijährigen Konfliktes wurden die wenigen gut funktionierenden Wirtschaftsstrukturen zerstört. Obwohl die Unterstützung von außen nach dem Krieg gegeben war, besserte sich die Wirtschaftslage nur langsam. Da im Ausland die Serben als Hauptaggressor wahrgenommen wurden, wurde die finanzielle Unterstützung nicht gleichmäßig über das Land verteilt und die Serbische Republik war oftmals benachteiligt. Dieser ökonomische Unterschied ist durch die Erfassung der Haushaltseinkommen bis 2001 ersichtlich. Trotzdem hält Florian BIEBER fest, dass dieser Unterschied im Post-Kriegs-Diskurs keine Rolle spielt: „*The inequalities in economic development and income have not yet been substantially instrumentalized in the ethnonationalist discourse*“ (BIEBER 2006: 39).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Krieg in Bosnien-Herzegowina die Ethnien nicht nur mental, sondern auch physisch voneinander getrennt hat. Sowohl auf zwischenmenschlicher als auch auf politischer Ebene führte der Vertrauensbruch, der durch den Krieg verursacht wurde, zu einem Verschwimmen des Gesamtbildes Bosniens-Herzegowinas.

7.2 Der Transformationsprozess in Albanien

Der gemeinsame Zerfall der kommunistischen Staaten ist als „*Dominoeffekt*“ zu werten. Eduart KACA nennt als Grund für diesen „*Dominoeffekt*“ die enge wirtschaftliche Verflochtenheit. (KACA 2011: 181) Für Albanien ist diese Aussage nicht zutreffend, da es wirtschaftlich und politisch isoliert war. Nachdem man mit Jugoslawien und der Sowjetunion gebrochen hatte, lag die Wirtschaftsbeziehung mit China Ende der achtziger Jahre ebenfalls auf Eis. Das ermöglichte Ramiz Alia, dem Nachfolger Enver Hoxhas, von oben den Staat zu lenken um eine Revolution zu verhindern, da es zu keinem unmittelbaren Zerschlagen des albanischen Systems kam. Michael KASER vergleicht das Vorgehen mit dem der sowjetischen Perestrojka, bei der schrittweise ein kontrollierter Liberalisierungsprozess in Gang gesetzt wurde. (vgl. KASER 2003: 383)

Der Modernisierungsprozess hatte mehrere Facetten. Die Aufhebung des Reiseverbots hatte eine Fluchtbewegung nach Italien zur Folge. Vor allem die geistige Elite wagte die Emigration, der „*Brain Train*“ der anfänglichen Transformationsjahre schadete dem Land nachhaltig. (vgl. SCHMIDT 2003: 318)

Wichtig für den Demokratisierungsprozess war die Aufhebung des Verbotes der Oppositionsparteien. 1992 kam es schließlich zu den ersten freien Parlamentswahlen und somit zum Ende der Diktatur (vgl. FEICHTINGER 1998: 52).

Mit der Liberalisierung wurden auch wirtschaftliche Reformen umgesetzt. Unter anderem wurde probiert, Ernährungssouveränität durch die Privatisierung von landwirtschaftlichen Nutzflächen zu gewährleisten. Das Problem dieser Reform war jedoch, dass die Kleinbauern weder ausreichend für eine Subsistenzwirtschaft produzieren konnten, geschweige denn marktwirtschaftlich konkurrenzfähig waren. (vgl. ebd.: 55) Hoxhas Erbe der Isolation und Rückständigkeit machte sich mit der Öffnung nur noch stärker bemerkbar. Die Bevölkerung war mit einer deprimierenden wirtschaftlichen Lage und einer Demokratisierung konfrontiert, welche sie bis dahin nicht kennen lernen durfte. Diese Kombination führte schon bald zur Abwendung von der Politik und man kehrte zu präkommunistischen Gesellschaftsstrukturen zurück, die sehr familienbezogen waren. Das Gemeinschaftsleben wurde dabei durch den „*Kanun*“, das Gewohnheitsrecht, geregelt. (SCHMIDT 2003: 315f.) Diese Rechtspraxis wird vor allem von den im Norden Albaniens lebenden Gegenden praktiziert. Durch das Abwenden von gesellschaftlichen Strukturen kam es schon bald zu Spannungen zwischen dem Norden und dem Süden des Landes. (vgl. FEICHTINGER 1998) Sieht man sich die konfessionelle Verteilung der Bevölkerung Albaniens an (siehe Kapitel 3.3),

so verlaufen die Gruppengrenzen der Gegen und Tosken unabhängig von den Konfessionsgrenzen im albanischen Staat. Dieser Umstand ist als Glück zu werten, da es so zwar Gruppendifferenzen gab, welche jedoch nicht national-religiös aufgeladen wurden.

Besonders augenscheinlich wurde die Spannung im Bürgerkrieg 1997. Auf Grund von Pyramidengeschäften privater Firmen und deren Zusammenbruch wurde eine Welle der Gewalt ausgelöst, da viele Albaner leichtfertig als Gläubiger fungiert hatten und ihr Geld verloren. Der Aufstand richtete sich gegen die Regierung, die mit der Situation nicht zu Rande kam und zum Teil ein Naheverhältnis zu den besagten Firmen hatte. Vor allem im Süden des Landes kam es zu massiven Ausschreitungen. Waffendepots des Militärs wurden geplündert und das Gewaltenmonopol so dem Staat entzogen. (vgl. ebd.: 75ff.)

Die starke Bindung an den europäischen Westen⁷ und der Umbau Albaniens in einen demokratischen Staat westeuropäischen Vorbilds musste als gescheitert angesehen werden. Dabei ist zu erwähnen, dass viele Investitionen in Albanien dem Land zwar Aufschwung brachten, dafür wurde aber auch ein hoher Preis bezahlt. Eduart KACA merkt dabei an, dass das Albanien sich selbst, bedingt durch seine Geschichte, als Peripherie wahrnimmt und demzufolge ausländischen Beratern mehr Macht zuspricht als inländischen Vertretern. Dadurch wurden aber vielfach ausländische Interessen in innenpolitische Entscheidungen miteingeflochten, welche nicht immer zum Wohl des albanischen Staates waren. In der Europäischen Union musste man einsehen, dass man zwar viel Wert auf die Marktöffnung gelegt, jedoch viel zu wenig in den Demokratisierungsprozess investiert hatte. Fehlende Strukturen und vor allem fehlendes Vertrauen der Bevölkerung führten 1997 zu der innerstaatlichen Zerreißprobe. (vgl. KACA 2011: 222)

„Albanians in the Balkans are divided into two distinct groups with different dialects and social structures. Those who live in the former Yugoslavia and the mountainous regions of the northern half of Albania are known as Ghegs. Those who live south of the Shkumbini River are Tosks” (ICG 2004: 1).

Die innerstaatliche Spannung löste bei vielen Beobachtern Beunruhigung aus. Wäre es zu einer Nord-Süd-Teilung Albaniens gekommen, wäre auch ein Anschluss Kosovos in Frage gekommen und hätte zu einem erneuten südosteuropäischen Konfliktherd geführt. (vgl. RIEGLER 2003: 341)

⁷ 1991 trat Albanien der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) bei, 1995 dem Europarat. (vgl. KACA 2011: 221)

Die Idee eines Großalbanians als Schreckgespenst ist dagegen nicht neu und war schon vor 1997 existent. Laut Zuzana FINGER war für Albanien der Anschluss des kosovarischen Gebiets vor allem wirtschaftlich vielversprechend. (vgl. FINGER 1992: 194) Diese Vorstellung beruhte aber nicht auf Gegenseitigkeit. Durch die wesentlich liberalere Auslegung des Kommunismus in Jugoslawien war auch das Kosovo wirtschaftlich besser gestellt – selbst nach den kriegeischen Auseinandersetzungen. (vgl. RIEGLER 2003: 331ff.) Auch wenn es zu Beginn des 21. Jahrhunderts Untergrundaktivitäten gab, wie beispielsweise die Albanische Nationalarmee, welche das albanische Volk vereinen wollte, so erreichten diese Bewegungen nie die breite Masse. (vgl. ICG 2004: 1) Henriette RIEGLER vertritt die These, dass die großalbanische Idee weniger tatsächlich erfahrbare nationale Strömungen beschreibt, sondern ein serbisches Konstrukt ist, um die eigene Expansionspolitik zu rechtfertigen (vgl. RIEGLER 2003: 330). Zwar gibt es eine enge wirtschaftliche Verflochtenheit mit den Kosovo-Albanern und den Albanern in Mazedonien, allerdings würden Vereinigungsgedanken nicht mit der Orientierung an den großen Wirtschaftsblöcken zusammenpassen, welche jegliche Grenzänderungen in der Region mit Sanktionen belegen würden:

„Beyond ist preoccupation with the EU, Albania is seeking to establish links with former allies Russia and China. It is trying to be as neutral as possible in ethnic conflicts in Kosovo, Southern Serbia and Macedonia and seeks normal relations with the neighbouring Slavic states“ (ICG 2003: 12).

Die Einschätzung deckt sich auch weitgehend mit der Eduart KACAS:

„Es muss in diesem Kontext betont werden, dass sich anders als bei den Nachbarn, die nach dem politischen Umbruch nationalistischen Ideologien verfielen, die gegenwärtige Identitätssuche der Albaner wenig am Nationalismus und nationalistischen Mythen orientiert“ (KACA 2011: 210).

Er erklärt diese Beobachtung mit der nationalistischen Ausformungen der kommunistischen Diktatur unter Hoxha und der damit verbundenen negativen Konnotation. Umgekehrt stellt sich die Frage, welche Rolle Religion seit 1991 in der Gesellschaft Albaniens spielt.

Wie bereits beschrieben, waren die religiösen Strukturen 1991 stark in Mitleidenschaft gezogen. Jene Gruppen, welche Hilfe aus dem Ausland erhielten, konnten sich schneller rehabilitieren als jene, welche kein auöeralbanisches Zentrum hatten. Gleichermaßen schwierig war jedoch die schwache Religiosität der jungen

Bevölkerung für die Glaubensgemeinschaften. Alleine die Tatsache, dass nahezu 80 Prozent der Bevölkerung im Jahr 1991 ausschließlich in einem religionsfeindlichen Regime sozialisiert wurden, spricht Bände (siehe Abb. 5). Ob Glaubenspraktiken und Inhalte weitergegeben wurden, hing stark von den jeweiligen Familien ab, da es keine funktionierenden religiösen Strukturen gab.

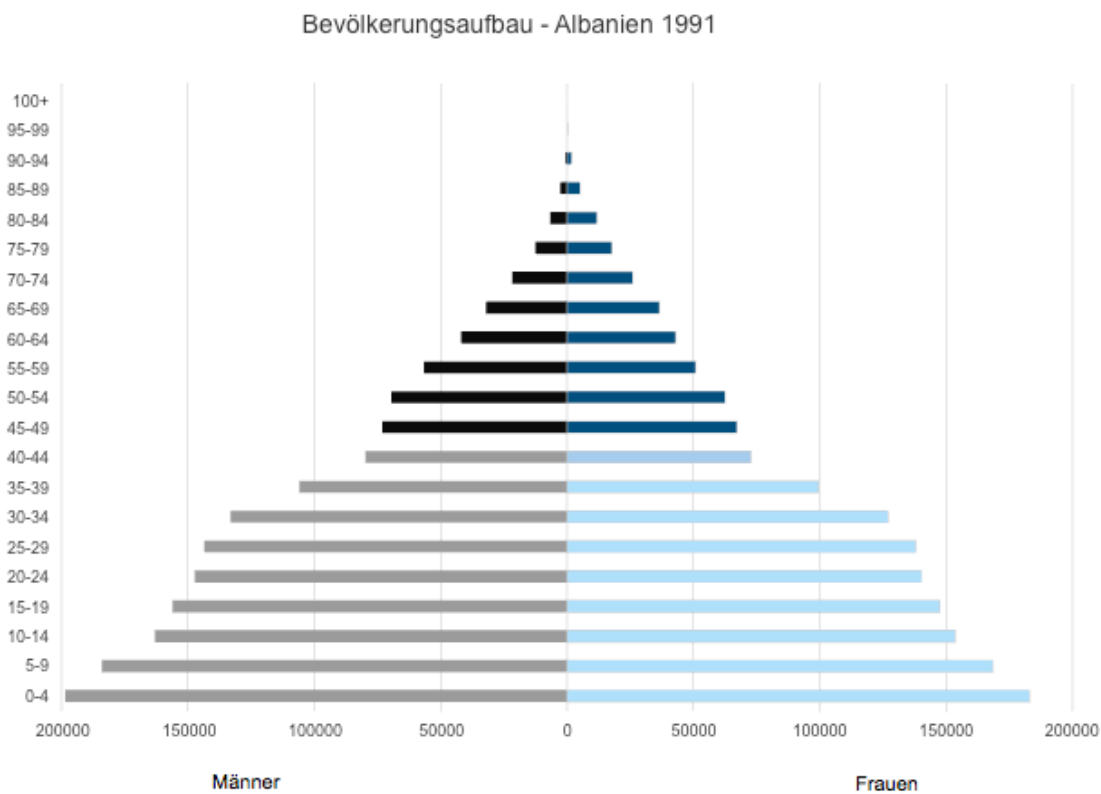


Abb. 6: Bevölkerungsaufbau – Albanien 1991 (Erstellt von LENGHEIM F. 2016; Datenquelle: www.census.gov)

Obwohl sich die Bevölkerung wieder zu den jeweiligen Konfessionen bekannte, war der Glaube oft nur schwach verankert und oberflächlich. Vielfach ging es den Mitgliedern der Religionsgemeinden eher um soziale Netzwerke und die Gemeinschaft an sich als um religiöse Inhalte. (vgl. JORDAN 2015a: 1590)

Stärksten Zuwachs erhielt in der postkommunistischen Epoche die römisch-katholische Kirche. Dieser Umstand ist durch mehrere Gründe zu erklären. Zum einen erhielt sie in Albanien sofort massive Unterstützung aus dem Ausland.

Peter JORDAN führt als Grund außerdem die sozialisierende Wirkung des Fernsehens an. Am Ende der kommunistischen Ära wurden vor allem italienische Kanäle

konsumiert, da es eine Möglichkeit war, zumindest mental das Land zu verlassen (vgl. ebd.: 1590).

Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielte und spielt die in Mazedonien geborene Mutter Teresa. Noch 1989 besuchte sie Albanien – ein damaliger Versuch des Regimes seine religionsfeindliche Geschichte ein Stück weit abzustreifen. Nach ihrem Tod wurde sie zur Nationalheldin erklärt und laut Cecilie ENDRESEN nach Skanderberg und Ismail Qemali⁸ die prägendste Person für die nationale Identität Albaniens. Obwohl sie als Nonne klar dem römisch-katholischen Glauben zuzuordnen ist, wird Mutter Teresa konfessionsübergreifend von der Bevölkerung angenommen. (vgl. ENDRESEN 2015: 53ff.)

Cecilie ENDRESEN betont aber, dass es unmittelbar nach 1991 auch eine stark islamisch geprägte Phase gab, da man sich von der islamischen Welt Unterstützung erhoffte. Ab 1997 erfolgte aber eine Trendwende und eine sehr starke Orientierung am Westen (EU und USA) und damit auch eine politische Instrumentalisierung Mutter Teresas:

„Mother Teresa is indeed a convenient figure for Albanian politicians eager to gain recognition from the Western 'Great Powers' and to signal that Albania is worthy of their support“ (ebd.: 69).

Im Zuge der Suche nach den eigenen Wurzeln, die der Zerfall der kommunistischen Welt auslöste, machte sich in der Gesellschaft außerdem der Trend bemerkbar, zur Ursprungsreligion, dem Christentum, zurückzukehren. Dass von diesem Trend vor allem die römisch-katholische Kirche profitierte, hatte zum einen mit der schwierigen Restaurierung der albanisch-orthodoxen Kirche zu tun (man war auf die Hilfe der griechisch-orthodoxen Kirche angewiesen), zum anderen erwartete man sich durch den katholischen Glauben nähere Anbindung an Italien und somit an die Europäische Union und einen damit verbundenen wirtschaftlichen Vorteil. Eduart KACA meint, dass die Sehnsucht nach wirtschaftlichem Aufschwung die Orientierung am Westen zum integralen Bestandteil albanischer Identität machte. Dabei handelt es sich laut ihm nicht um ein Elitenphänomen, sondern um eine tiefgreifende gesellschaftliche Positionierung, die sich auch konfessionell niederschlägt. (vgl. KACA 2011: 214ff.)

Dem für die Nationswerdung so entscheidende Bektashiorden erging es nach 1991 am schlechtesten, da er keinen Bezugspunkt außerhalb Albaniens hatte und somit

⁸ Ismail Qemali war Politiker und rief die Unabhängigkeit Albaniens aus.

materiell (Aufbau von Gebetshäusern, religiöse Zentren etc.) und auch personell am meisten zu kämpfen hatte.

Die größte Religionsgruppe waren auch nach 1991 die Sunniten. Personelle Probleme wurden gelöst, indem man junge Männer zur Ausbildung nach Saudi-Arabien, Jemen oder den Sudan schickte. Dieses Vorgehen löste innerhalb und außerhalb der Religionsgruppe Angst vor Radikalisierung aus. (ICG 2003: 8) Spätestens nach den Terroranschlägen in den Vereinigten Staaten von Amerika im Jahr 2001 begann sich Albanien aktiv gegen den politischen Islam zu stellen:

„As a country monitored by the EU and USA, and with a Western European perception of Albania as ‘Islamic’, Albania’s political elite needed to present their country as democratic, secure, and pro-Western“ (ENDRESEN 2015: 70).

Allgemein ist zu sagen, dass der Islam innerhalb Albaniens eher als Hemmschuh für zukünftige Entwicklungen gesehen wird und er bekommt daher nicht den Stellenwert in der Gesellschaft, den die Zahl seiner Anhängerschaft vermuten ließe.

Nach 1991 gab es keine nationalen Tendenzen in Albanien, welche sich auf eine bestimmte Konfession bezogen. Auch an der strikten Säkularisierung, wie es sie in Albanien bereits bei der Staatenbildung gegeben hatte, wurde festgehalten. Eduard KACA rüttelt jedoch am romantischen Selbstbild des per se toleranten Albaners:

„Es ist glaubhafter, die religiöse Toleranz als Resultat eines oberflächlichen Glaubens der Albaner denn als traditionelles Produkt der Gesellschaft zu bezeichnen“ (KACA 2011: 216).

Auch wenn der Zugang zu Glauben für eine Nation oder ein Staatsgebiet nicht pauschalierbar und auch nur bedingt messbar ist, so kann trotzdem gesagt werden, dass Religion im Ländervergleich, vor allem mit Bosnien-Herzegowina, in Albanien eine unterdurchschnittlich dominante Rolle spielt. Wie bereits erwähnt, fiel auch die Suche nach nationaler Identität nicht so intensiv aus wie in anderen südosteuropäischen Staaten, beziehungsweise wurde dabei nicht so stark auf Aus-/Abgrenzung gesetzt. Als positive Tendenz in der postkommunistischen Phase ist der Umgang mit Minderheiten zu nennen. Durch die Verleugnung und Nichtanerkennung während der Diktatur kam es weitgehend zur Assimilierung. Heute lassen sich bei den zwei größten Minderheiten im Land, Roma und Griechen, zwar noch sozioökonomische Unterschiede feststellen (die griechische Minderheit ist vorwiegend in der Oberschicht angesiedelt, während die Roma meist schlecht gestellt sind), sonst

heben sich diese aber kaum im Gemeinschaftsleben ab. Seit 2002 werden die Minderheiten auch statistisch erfasst. (vgl. ICG 2003: 11)

8. Status Quo

Sowohl Bosnien-Herzegowina als auch Albanien zählen zu den wirtschaftlich ärmsten Ländern Europas. Schlecht funktionierende politische Strukturen, Schattenwirtschaft und Korruption machen es für beide Länder schwer, Defizite auszumerzen. Obwohl die schwache Wirtschaft und der niedrige Lebensstandard Grund für viele Konflikte in den Staaten sind, können diese Probleme nur am Rand behandelt werden, da sie den Rahmen der Diplomarbeit sprengen würden. Um die aktuelle Lage im Bezug auf das Kernthema „Religion - nationale Identität“ verstehen zu können, müssen aber gewisse wirtschaftspolitische Entwicklungen angerissen werden, da sie zum Teil identitätsformend sind.

8.1 Die aktuelle Lage Bosnien-Herzegowinas

Ähnlich wie in Albanien hemmen ein ausgeprägtes Klientelwesen und Korruption den wirtschaftlichen Fortschritt. Obwohl die wirtschaftlichen Probleme der zwei Länder ähnlich sind, ist ein Ländervergleich heute schwierig, da der Bosnien-Krieg tiefe Narben in der bosnischen Gesellschaft hinterlassen hat:

„Diejenigen, die den Krieg überlebten, haben durch die traumatischen Erfahrungen von Gewalt und Flucht psychische Schäden erlitten, die sie an ihre Kinder, die den Krieg selbst nie erfahren haben, weitergeben“ (WETTACH-ZEITZ 2008: 88).

Die Traumata sind tief verankert und bis heute kaum aufgearbeitet. Zwar ist die Schuld-Frage eine allgegenwärtige, selten werden jedoch die Fehler der Vergangenheit bei der eigenen Ethnie gesucht. Hannes GRANDITS und Kristóf GOSZTONYI beobachten aber vor allem im Süden Bosnien-Herzegowinas einen immer besser werdenden Umgang mit der Kriegsaufarbeitung. Vor allem in multi-ethnischen Gebieten geht dieser Prozess rascher vonstatten. (vgl. GOSZTONYI und GRANDITS 2003: 222)

Als größtes Problem Bosnien-Herzegowinas wird das gegenwärtige politische System angesehen: *„The current situation entrenches ethnic identity, with Dayton acting as a mirror of the past, not a roadmap for the future“ (ICG 2014: 35).*

Dass durch den Dayton-Friedensvertrag ins Leben gerufene politische System ist durch seine Komplexität ungeeignet für Reformen, da Entscheidungen nur sehr

langwierig getroffen werden können. Zur Friedensschaffung konzipiert, zeigt es heute im politischen Alltag grobe Mängel:

- Der Staatsapparat kostet 64 Prozent des Bruttoinlandsproduktes (vgl. WETTACH-ZEITZ 2008: 86).
- Obwohl Minderheitenrechte für einen multi-ethnischen Staat wichtig sind, führt die Auslegung in Bosnien-Herzegowina zur Verhinderung von Reformen durch ständiges Blockieren einer Ethnie.
- Der Ethnoproport, also die Vergabe von offenen Stellen abhängig von der jeweiligen ethnischen Zuordnung, behindert das multiethnische Zusammenleben (vgl. BIEBER 2013: 37ff.).
- Durch die Eigenständigkeit der Republik Srpska werden immer wieder Separatismusgedanken laut (vgl. ICG 2014: 22).
- Die Konzeption von zwei Entitäten für drei Ethnien sorgt immer wieder für Spannungen, die vorwiegend von den bosnischen Kroaten hervorgerufen werden (vgl. ebd.: 5).

International Crisis Group geht sogar so weit, dass sie in Bosnien-Herzegowina nicht mehr die ethnischen Differenzen für das bosnische Dilemma sieht, sondern das politische System, das jeden Fortschritt verhindert:

„Yet, at root and despite the long debates over nationhood among the South Slavs, the Bosnian crisis is about politics, not personal identity or ethnicity“ (ICG 2014: 7).

Klar ist, dass das politische Scheitern nicht zukunftsweisend ist. Neben anderen Handlungsempfehlungen macht die International Crisis Group den Vorschlag, drei Entitäten zu bilden, um die Kroaten zu beschwichtigen. Auf jeden Fall braucht es eine komplette politische Neuorientierung um aus der Sackgasse herauszukommen. (vgl. ebd.: 37)

Gleichzeitig kann das momentane politische Scheitern auch als Chance für die Zivilbevölkerung Bosnien-Herzegowinas gesehen werden. Die Überschwemmungen 2014 haben gezeigt, dass ethnien-übergreifende Hilfe an der Tagesordnung stand, während die Politik sehr schlecht mit der Katastrophe fertig wurde. (vgl. ebd.: 4) Der gemeinsame Frust an der politischen Situation kann unter Umständen auch dazu führen, dass die bosnischen Muslime, Kroaten und Serben wieder näher zusammenrücken und sich als geschlossene Zivilgesellschaft formieren.

Als nach wie vor problematisch ist der fehlende Konsens über die Zukunft des Landes zu betrachten. Selbst durch einen politischen Wandel wäre das Problem nicht gelöst. Zwar nehmen die drei Ethnien die Annäherung an die Europäische Union, die durch den 2016 gestellten Beitrittsantrag konkreter geworden ist, als verbindlichen Kurs war, jedoch ist die Vorstellung vom Weg dorthin sehr unterschiedlich. Die Bosniaken machen die zwei anderen Ethnien für den politischen Stillstand im Land verantwortlich, die Kroaten fordern eine eigene Entität und die Serben streben nach wie vor nach Unabhängigkeit (vgl. ebd.: 5). Dabei haben die Unabhängigkeitsbestrebungen der Republik Srpska ihren Höhepunkt bereits hinter sich. Im Zuge des Kosovokonflikts zielte die serbische Rhetorik, sowohl in Serbien als auch in Bosnien-Herzegowina, darauf ab, dass eine Unabhängigkeit des Kosovos auch eine Unabhängigkeit der Republik ermöglichen würde. (vgl. WILLENBERG 2007: 7) Abgesehen von den separatistischen Tendenzen ist der enge Kontakt der bosnischen Kroaten nach Kroatien und der bosnischen Serben nach Serbien (die serbische Allianz ist stärker ausgeprägt) auch deshalb problematisch, da die „geistige Emigration“ ein Zusammenleben und das Entwickeln von gemeinsamen Zukunftsperspektiven verhindert. Außerdem, so betont Tania WETTACH-ZEITZ, erschwert die separate Außenpolitik der zwei Entitäten das geschlossene Auftreten des Gesamtstaates und somit auch die Annäherung an Wirtschaftsbündnisse wie die Europäische Union. (vgl. WETTACH-ZEITZ 2008: 84)

8.2 Die aktuelle Lage Albaniens

Die wirtschaftlichen Probleme und die immer stärker werdende Kluft zwischen peripheren Gebieten und den Städten (vgl. SCHMIDT 2003) bringen auch massive Turbulenzen in der albanischen Gesellschaft mit sich. Diese Turbulenzen äußern sich in der Ablehnung und dem mangelnden Vertrauen in politische Institutionen und demokratischer Prozesse. Das mangelnde Vertrauen hat unter anderem auch mit der starken Polarisierung der zwei großen Parteien (Demokratische Partei Albaniens und Sozialistische Partei Albaniens) zu tun, welche oftmals Reformen verhindert. Das Misstrauen ist, wie bereits im vorangegangenen Kapitel erwähnt, maßgeblich dafür verantwortlich, dass alte Clanstrukturen und der Fokus auf die eigene Familie seit dem Fall des kommunistischen Systems eine Art Renaissance erfahren. Es ist anzunehmen, dass die Subsysteme aber auch während der Herrschaft Hoxhas existierten. Schließlich entwickelten sich die Parallelstrukturen aufgrund jahrhundertelanger Fremdherrschaft und sind Versuche, sich mit dem System zu

arrangieren. Laut Matthias STREIBEL ist die Korruption in Albanien noch stärker verankert als in Bosnien-Herzegowina. Korruption und das stark ausgeprägte Klientelwesen sind mitverantwortlich dafür, dass viele Investoren auf sicherere Märkte zurückgreifen und in Albanien kaum investiert wird. (vgl. STREIBEL 2014: 42ff.)

Positiver als die Bereiche Wirtschaft und Politik funktioniert das interreligiöse Zusammenleben.

„On the whole, they insist that religions diversification has never changed the basic national sameness of Albanians, and that common people have always retained their interreligious solidarity. At the same time, they primarily associate Albanian values with their own religious tradition, and vice versa” (ENDRESEN 2010: 237).

Cecilie ENDRESEN kommt zu dem Schluss, dass die albanische nationale Identität keineswegs areligiös ist. Man muss daher genaugenommen im Plural von den albanischen Identitäten sprechen, da jede Religionsgruppe auch ihre eigene nationale Deutung hat. So sind auch die Interpretationen der eigenen Geschichte bei den vier großen Religionsgruppen verschieden. Besonders stark manifestiert sich der Unterschied bei der Interpretation der Osmanischen Epoche. (vgl. ebd.: 237ff.) Und obwohl jede Religionsgruppe ihren Glauben auch national auflädt, werden trotzdem Gemeinsamkeiten in den Vordergrund gestellt, welche ein Zusammenleben ermöglichen.

Besonders interessant in diesem Zusammenhang erscheinen dabei die Überlegungen Assad E. KATTANS zu religiösen Konflikten. Er ist der Meinung, dass weniger unvereinbare Glaubensvorstellungen und –praktiken zu den Konflikten führen sondern vielmehr die Konkurrenz und die Ähnlichkeit.

„Juden und Christen verfolgten sich gegenseitig in den ersten Jahrhunderten, nicht weil sie sich darin uneinig waren, wie das Phänomen Jesus von Nazareth zu bewerten war, sondern auch weil ihr Dasein innerhalb des Imperium Romanum eine breite Palette von Überschneidungspunkten aufwies“ (KATTAN 2009: 52).

Die Konkurrenz entsteht laut ihm durch die Inanspruchnahme einer „holistischen Sinnkonstruktion“ – wird diese von einer anderen Gruppe ebenfalls in Anspruch genommen, kommt es zu einer Kränkung.

„Dieses prinzipielle Konkurrenzverhältnis kann verschärft und vertieft werden, wenn es sich mit Faktoren politischer, sozialer oder wirtschaftlicher Art überkreuzt, wenn z.B. Nation mit Religion gleichgesetzt oder ein politisches Feindbild unter anderem religiös untermauert wird“ (ebd.: 53).

Assad E. KATTAN wirft dabei die These auf, dass die Fokussierung auf Unterschiede vor allem dann zu Tage tritt, wenn es viele Gemeinsamkeiten gibt. Gleichzeitig bietet er aber auch einen Ansatz an, welcher ein friedvolles Koexistieren der Religionsgemeinschaften ermöglichen soll. Mit Hilfe von „*religionswissenschaftlichen Ansätzen*“ soll die Originalität der Religionen widerlegt und stattdessen auf die „*kreative Synthese*“ hingewiesen werden.

„Das also, was jede Religion zu etwas Besonderem und Unwiederholbarem macht, sind weniger die jeweiligen Einzelunterschiede zu dieser oder jener sonstigen religiösen Erscheinung als die dynamische Synthese, die aus dem Zusammenspiel aller Einzelelemente entsteht, egal ob sie anderswo vorkommt oder nicht“ (ebd. 56).

Die Frage ist, ob es die Wahrnehmung der eigenen Konfession als Synthese und der Blick auf die religiösen Gemeinsamkeiten sind, die in Albanien ein friedliches Miteinander ermöglichen. Durch die radikale Anti-Religions-Politik Hoxhas hat sich in Albanien der Trend entwickelt, dass Christen und Muslime sich gegenseitig respektieren, Atheismus aber von allen Religionsgruppen strikte Ablehnung erfährt. Vor allem die religiösen Eliten sehen die albanische nationale Identität eng mit Religion verbunden. Dabei kann man laut Cecilie ENDRESEN nicht von einer grenzübergreifenden religiösen Toleranz sprechen. Die christlichen Albaner haben ein ähnlich negatives Bild von Muslimen wie beispielsweise die orthodoxen Serben. Allerdings gibt es eine strikte Differenzierung zwischen albanischen und ausländischen Muslimen. Die „eigenen“ Muslime werden dabei in einem wesentlich besseren Licht gesehen. (vgl. ENDRESEN 2009: 241) Die Frage nach dem Grund für die friedliche Koexistenz ist jedenfalls nicht nur religionswissenschaftlich zu klären. Mit Hilfe des Bochumer Modells von Manfred BÜTTNER können aber weitere Thesen aufgestellt werden (siehe Kapitel 2):

- Betrachtet man die „*Sozialebene*“ der Religionsgruppen und die Interaktion mit der konfessionsübergreifenden, albanischen nationalen Identität als verbindende Ideologie, so fällt auf, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl über den jeweiligen Gruppenidentitäten steht. Obwohl die nationalen Identitäten durch die einzelnen Religionsgruppen geprägt sind, gibt es trotzdem ein übergeordnetes Zugehörigkeitsgefühl zum albanischen Staat. Diese Verbindung ist historisch durch das Umfeld Albaniens zu erklären. Der slawische, griechische und auch der osmanische Druck führten zum Forcieren

des Gemeinsamen. Entscheidend ist dabei die Sprache – eine Gemeinsamkeit, welche die weitere Suche nach Identitätsmarkern nicht so notwendig machte wie beispielsweise bei den slawischen Völkern. Auch die religiösen Eliten nehmen auf die Gemeinsamkeiten des albanischen Volkes Bezug. Die Vorstellung, dass alle Albaner durch die gemeinsamen illyrischen Vorfahren blutsverwandt seien, bringt eine starke Bindung, die von den vier großen Konfessionen in Albanien getragen wird. (vgl. ebd.: 248) Die Interaktion mit nationaler Identität auf der Sozialebene, die bei allen vier Konfessionen stattfindet, wirkt also stärker als die interreligiösen Beziehungen.

- Auf der „Sozialebene“ ist ein weiterer „horizontaler Prozess“ zu beobachten, der für Albanien eine wichtige Rolle spielt. Nach dem Zerfall des Kommunismus ist für die albanische Bevölkerung eine neue politische Ideologie wichtig geworden. Matthias STREIBEL arbeitet in seiner Diplomarbeit heraus, dass die Orientierung Richtung Europäische Union in Albanien besonders stark ausgeprägt ist: *„Mit einer stetigen EU-Befürwortung jenseits der 80 Prozentmarke ist Albaniens Begeisterung für die Union einzigartig.“* (STREIBEL 2014: 47) Diese Einschätzung deckt sich mit der Eduart KACAS, der die Begeisterung für die Europäische Union nicht als Elitenphänomen sondern als gesellschaftlichen Konsens quer durch alle Bevölkerungsschichten sieht. Für ihn steht diese neue marktwirtschaftlich-materielle Ideologie in Konkurrenz zur Religion. (vgl. KACA 2011: 214f.) Wie im vorangegangenen Kapitel bereits beschrieben, führt das gemeinsame Leitbild dazu, dass das Christentum, insbesondere die römisch-katholische Kirche, Aufschwung erfährt. Gleichzeitig verhindert es das Aufkommen einer großalbanischen Idee, da sie im Kontrast zur EU-Annäherung stehen würde.
- Die ethnischen Subgruppen-Grenzen verlaufen unabhängig von den Religionsgrenzen. Betrachtet man die „Indikatorebene“, so fällt auf, dass die Religionsgruppen nicht eindeutig den zwei großen Gruppen der Gegen und Tosken innerhalb Albaniens zuordenbar sind. Dieser Umstand ist als Glück zu werten. Hätte sich bei den inneralbanischen Konflikten, welche vielfach zwischen den im Norden lebenden Gegen und den im Süden lebenden Tosken abspielen, eine ethno-religiöse Komponente gemischt, so hätte das aller

Wahrscheinlichkeit nach zu länger anhaltenden Konflikten geführt, die unmittelbare Auswirkungen auf das Zusammenleben gehabt hätten.

Die klare ethnische Abgrenzung der Albaner, die EU-Orientierung und die günstige demographische Verteilung im Bezug auf Sub-Ethnien-/Konfessions-Grenzen spielen eine wichtige Rolle für das friedvolle Zusammenleben. Dabei stellen die drei Thesen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit.

Zu beobachten ist, dass religiöse Toleranz zu einem der wichtigsten Bausteine albanischer Identität geworden ist. Durch verschiedenste Faktoren herbeigeführt, ist sie integraler Bestandteil des albanischen Selbstbilds, und zwar konfessionsunabhängig.

9. Zukunftsperspektiven und mögliche Handlungsstrategien für Bosnien-Herzegowina

Die folgenden Handlungsstrategien beziehen sich auf Bosnien-Herzegowina und ausschließlich auf das Problemfeld des multiethnischen Zusammenlebens. Die Entwicklungen der zwei Länder Albanien und Bosnien-Herzegowina haben gezeigt, warum die Wichtigkeit von Religion bei nationaler Identität so unterschiedlich ausfallen kann. Da die Vergangenheit unabänderlich ist und traumatisierende Ereignisse wie der Bosnien-Krieg nicht ungeschehen gemacht werden können, ist es nicht zielführend, der bosnischen Gesellschaft den albanischen Entwurf von nationaler Identität überzustülpen. Selbst wenn sich die politischen und religiösen Eliten im Land einig wären, so hat die Geschichte ebenfalls gezeigt, dass Identität nicht in einem „Top-Down“-Verfahren zu erzeugen ist. Der Umstand, dass für die drei Ethnien Bosnien-Herzegowinas Religion das zentrale Element für die eigene nationale Identität ist, kann ad hoc nicht geändert werden. Sehr wohl können aber Versuche unternommen werden, das Gemeinschaftsleben zu verbessern mit dem übergeordneten Ziel, Bosnien-Herzegowina zu einem multiethnischen, funktionierenden Staat zu machen. Dabei scheint es ganz wichtig, sowohl die politischen als auch die religiösen Eliten sowie die Bevölkerung miteinzubinden.

- Auf politischer Ebene ist ein Umbruch unumgänglich. Es muss ein System gefunden werden, dass allen drei Ethnien ausreichend Partizipationsmöglichkeiten sowie Minderheitenschutz zukommen lässt, gleichzeitig aber Reformen ermöglicht. Der enge Kontakt mit Kroatien und Serbien ist hinderlich, solange separatistische Tendenzen nicht fallengelassen werden. Nur durch das gemeinsame Bekenntnis zum bosnischen Staat kann konstruktiv an einer gemeinsamen Zukunftsversion gearbeitet werden. Die Annäherung an die Europäische Union kann dabei als Ansporn genutzt werden, darf aber nicht die eigenen Probleme verschleiern oder als Allheilmittel verstanden werden.

Als derzeitiges Manko und Risiko für zukünftige Entwicklungen ist der Ethnoproporz zu betrachten. Solange die ethnische Zugehörigkeit über die Berufsmöglichkeiten entscheidet, werden die Gräben zwischen den Gruppen nicht geschlossen werden können. Nur durch die Aufhebung dieser starren Zuordnung können sich auch überethnische Parteien etablieren. In diesem Kontext muss auch ein Bildungssystem geschaffen werden, das integriert statt separiert. Im Zuge von Bildung können auch gemeinsame bosnische Werte vermittelt werden. Wie ein

integrierendes multiethnisches Zusammenleben aussehen könnte, muss in den Gebieten Bosnien-Herzegowinas herausgefunden werden, die bereits jetzt multiethnisch sind. Vor allem die Stadt Brčko könnte dabei Modellcharakter einnehmen. Wichtig dabei ist, dass auf politischer Ebene Versuche unternommen werden, das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen.

- Für die religiösen Eliten gilt zweierlei: 1) Umso toleranter die Vermittlung von Glaube und Identität ausfällt, desto besser funktioniert das Gemeinschaftsleben. 2) Nur durch eine Trennung von Politik und Religion ist ein multiethnischer Staat überlebensfähig.

Dabei ist wie bereits im vorherigen Kapitel die These Assad E. KATTANS hervorzuheben. Das Verständnis von Religion als „*kreative Synthese*“ erlaubt, die eigene Konfession als etwas Besonderes wahrzunehmen, ohne dabei Trennlinien zu den anderen Gruppen für die Abgrenzung suchen zu müssen. (vgl. KATTAN 2009: 56) Mustafa Cerić, der ehemalige Großmufti Bosnien-Herzegowinas, kann dabei als Musterbeispiel für die religiöse Führung betrachtet werden. Die Suche nach dem Verbindenden, die klare Distanzierung von religiöser Radikalisierung und ein klares Bekenntnis zu einem säkularisierten Staat sind dabei die Eckpfeiler für ein friedvolles multireligiöses Zusammenleben. (vgl. LAU 2006) Der Dialog zwischen den Religionsgruppen muss dabei hergestellt werden. Hilfreich können dabei Projekte von außen, wie beispielsweise die „World Conference on Religion and Peace-Initiative“ sein, da man ausländischen Mediatoren unvoreingenommener und weniger misstrauisch begegnet. Ziel solcher Initiativen muss aber der Aufbau von Strukturen sein, die auch ohne ausländisches Zutun überlebensfähig sind. (vgl. WETTACH-ZEITZ 2008: 117ff.)

- Für die Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas müssen Strukturen geschaffen werden, um einen Austausch zwischen den Ethnien zu ermöglichen. Jegliche Form von Veranstaltung, die es vermag, die starren Grenzen aufzuweichen, fördert das Zusammenleben. Gleichzeitig darf die Strategie gut zwanzig Jahre nach der Beendigung des Bosnien-Krieges nicht das Verdrängen der eignen Vergangenheit sein. Es braucht eine unvoreingenommene Aufarbeitung der Geschehnisse um eine Instrumentalisierung der Traumata zu vermeiden. Eine große Rolle können dabei Erinnerungsorte wie Gedenkstätten und Nationalmuseen spielen. Wichtig dabei ist, dass man sich von nationalen Interpretationen löst und Orte schafft, die

für alle drei Gruppen dienlich sind. Nicht nur für die Bewältigung der kollektiven Altlasten sondern auch für das Besinnen auf eine gemeinsame Geschichte können diese Orte von großem Nutzen sein um eine gemeinsame Zukunftsvision zu entwickeln. Eine bosnische Identität, die eine ethnisch-religiöse Identität nicht ausschließt sondern impliziert, könnte so gefördert werden. Dabei soll es nicht um die Konstruktion einer neuen nationalen Geschichte gehen sondern um die Suche nach dem Gemeinsamen. (vgl. LOZIC 2011; SOMMERBAUER 2013)

10. Conclusio

Der Ländervergleich zwischen Bosnien-Herzegowina und Albanien ist ein äußerst spannender, da zunächst viele Gemeinsamkeiten ins Auge stechen. Die byzantinische Prägung, die lange osmanische Vorherrschaft und der Kommunismus lassen ähnliche Entwicklungen vermuten. Bei der religionsgeographischen Fragestellung, welche Rolle Religion bei nationaler Identität in den beiden Staaten spielt, lässt der aktuelle Stand aber sofort auch historische Abweichungen vermuten. Die Bevölkerung Albaniens wird durch ein hohes Maß an überkonfessioneller albanischer Identität zusammengehalten, auch wenn die einzelnen Religionsgruppen ihre Identität unterschiedlich definieren. Großalbanische Strömungen im Sinne des Strebens nach einem gemeinsamen Hoheitsgebiet aller Albaner sind, wenn überhaupt, schwach ausgeprägt und spielen im politischen Diskurs keine Rolle. In Bosnien-Herzegowina ist eine konfessionsübergreifende Identität sehr schwach ausgeprägt. Die bosnischen Kroaten streben eine unabhängige Entität innerhalb Bosnien-Herzegowinas an, die bosnischen Serben eine Autonomie für die Republik Srpska und die bosnischen Muslime wollen einen bosnischen Gesamtstaat. Nationale Identität spielt im politischen Diskurs eine große Rolle und verhindert dringend notwendige Reformen, da jede Ethnie Zugeständnisse gegenüber den anderen Ethnien vermeidet. Trennendes wird vor das Gemeinsame gestellt.

Blickt man auf die Geschichte der beiden Staaten, so lassen sich mehrere Unterschiede erkennen, die zu den heutigen Länderunterschieden führen. Im Folgenden werden einige dieser Differenzen zwischen Albanien und Bosnien-Herzegowina genannt. Sie ergeben sich vor allem bei der Betrachtung der „*Sozialebene*“ der einzelnen Religionsgruppen (nach Manfred BÜTTNER) und die wechselseitige Interaktion mit den vorherrschenden politischen Systemen:

- Der Bektaschiorden, der sich aufgrund von politischen Änderungen im Osmanischen Reich nach Albanien zurückgezogen hat, stellt ein wichtiges Bindeglied zwischen Christen und Muslimen dar. Nicht nur durch seinen Synkretismus, sondern auch durch seine Antihaltung gegenüber den Osmanen, spielte er eine wichtige Rolle bei der Herausbildung von albanischer Nationalität. Das verbindende Element fehlt in Bosnien-Herzegowina.
- Die Serben kamen durch den engen Kontakt zur Habsburger-Monarchie sehr früh in Kontakt mit der Vorstellung von Identität im Sinne der europäischen Moderne.

Gepaart mit einer sehr frühen Autonomie der serbisch-orthodoxen Nationalkirche nahmen sie eine Vorreiterrolle im Nationswerdungsprozess in Südosteuropa ein. Im Gegensatz dazu fand der Prozess in Albanien erst sehr spät statt. Mit Grund war die späte Entwicklung der albanisch-orthodoxen Kirche, die erst durch die Exklusivität der griechisch-orthodoxen Kirche entstehen sollte. Die Nationswerdung Albaniens wurde dadurch zu Beginn von den zwei kleinsten Religionsgruppen, den Katholiken und den Bektashis, getragen. Diesem Umstand könnte zu verdanken sein, dass der Nationenbegriff in Albanien von Anfang an wesentlich inklusiver angelegt war als der in Bosnien-Herzegowina.

- Den Raum Bosnien-Herzegowina als administrative Einheit gibt es schon ab dem 15. Jahrhundert, Albanien als politische Einheit bildete sich erst Anfang des 20. Jahrhunderts. Während in Bosnien-Herzegowina die einzelnen Gruppen probierten, Gebietsansprüche durchzusetzen, war die politische Entstehung Albaniens durch die aggressive Außenpolitik Jugoslawiens und Griechenlands von einer gewissen Dringlichkeit geprägt, die zu einem Zusammenrücken der einzelnen Gruppen führte. Von Anfang an präsentierte sich Albanien als säkularer Staat.
- Die Religionspolitik Titos im sozialistischen Jugoslawien präsentierte sich für jede Religionsgruppe anders. Tito war versucht, die großen Gruppen zu schwächen, vorwiegend die slowenischen und katholischen Katholiken und die orthodoxen Serben, mitunter auch dadurch, dass er kleinere Gruppen (Herausbildung von weiteren Nationalkirchen) Eigenständigkeit zukommen oder, wie im Falle der bosnischen Muslime, einer Religionsgruppe den Ethnienstatus zukommen ließ. Im Gegensatz zu den Kroaten und Serben hatte die so entstandene Gruppe aber kein eigenes Territorium. Ein Umstand, der bis heute die bosnischen Muslime stärker an Bosnien-Herzegowina bindet als die beiden anderen Ethnien. Zusätzlich führte das Vorgehen zu einer Verstärkung der Ethniendefinition über den Marker Religion. Im Gegensatz dazu führte die Religionspolitik Hoxhas zu einer enormen Schwächung der Religionsgruppen. Nach dem kommunistischen Zerfall war die Gesellschaft Albaniens nur mehr schwach religiös geprägt.
- Der Konflikt zwischen Serben und Kroaten entflammte bereits bei der Annektierung Bosnien-Herzegowinas durch die Habsburger-Monarchie. Der Zweite Weltkrieg vertiefte die Gräben zwischen den zwei Ethnien zusätzlich und im sozialistischen Jugoslawien blieb der Konflikt ebenfalls am Leben. Die bereits verhärteten Konfliktlinien wurden in den neu entstandenen bosnischen Staat importiert. Der

daraus resultierende Bosnien-Krieg hinterließ große emotionale Schäden innerhalb der Bevölkerung und stärkte die Rollen Serbiens und Kroatiens in Bezug auf Bosnien-Herzegowina.

- Die klar abzugrenzende Sprache der Albaner gegenüber den slawischen Sprachen verstärkte das Zusammengehörigkeitsgefühl. Auch wenn die einzelnen Religionsgruppen Albaniens die eigene Geschichte mitunter anders interpretieren, so sorgt die gemeinsame Sprache auch für das Besinnen auf die gemeinsamen illyrischen Wurzeln. Die zwei großen albanischen Dialekte der Tosken und Gegen spielten keine so ausschlaggebende Rolle wie die sprachlichen Abgrenzungen zwischen den Ethnien in Bosnien-Herzegowina. Entscheidend dabei sind weniger die Dialektunterschiede als die Notwendigkeit von Unterschieden für die eigene Gruppenidentität.
- Im Zuge des Bosnien-Kriegs wurde die Gruppe der bosnischen Muslime in Bosniaken umbenannt. Die Namensgebung ist ungünstig, da sie einen Raumannspruch implementiert, der in einem multiethnischen Staat zu Problemen führt.
- Das zur Friedenssicherung entworfene politische System des Dayton-Abkommens führt in Bosnien-Herzegowina zum politischen Stillstand und vereitelt durch einen ausgeprägten Ethnoproporz eine Annäherung der drei Ethnien.
- Die große Begeisterung für die Europäische Union bietet heute für die albanische Bevölkerung ein gemeinsames Ziel. Ethno-religiöse Tendenzen werden dabei als hinderlich wahrgenommen und demzufolge klein gehalten. Der Umstand, dass Enver Hoxha einen starken albanischen Nationalismus propagierte und die kommunistische Epoche heute als ausschließlich negativ wahrgenommen wird, schwächt nationalistische Gedanken zusätzlich. Auch in Bosnien-Herzegowina hat die Europäische Union eine Vorbildfunktion und das Streben nach einer zukünftigen Mitgliedschaft ist das politische Ziel aller drei Ethnien. Über den Weg zu einem EU-Beitritt herrscht jedoch Uneinigkeit.

Die angeführten Unterschiede wirken in das heutige Verständnis von nationaler Identität hinein. Auch wenn Identität von religiösen und politischen Eliten gezielt konstruiert wird, so wird sie als historisch gewachsen wahrgenommen. Trotzdem können für Bosnien-Herzegowina Handlungsstrategien genannt werden, um ein Miteinander in Zukunft über das Trennende zu stellen. Wichtig wären ein neues politisches System und eine Aufhebung des Ethnoproporz, tolerante religiöse Eliten,

die den interreligiösen Dialog suchen, eine fundierte, nicht nationalistisch aufgeladene Aufarbeitung der Geschichte (insbesondere des Bosnien-Kriegs), Programme für multiethnische Zusammenkünfte und Gedächtnisorte, die alle drei Ethnien ansprechen und die gemeinsame Geschichte thematisieren.

Literaturverzeichnis

ADANIR F. (2009): Beziehungen von Christen und Muslimen im Osmanischen Reich. – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 59-74.

BABUNA A. (2004): The Bosnian Muslims and Albanians: Islam and Nationalism. – In: Nationalities Papers. – New York (= Vol. 32, No. 2, 2004), 287-321.

BASHA A. M. (2010): Muslim Communities under the Anti-Religious Regime in Albania (1945-1990). – In: SCHMITT O. J. (Hrsg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. – Frankfurt am Main, 163-172.

BËRXHOLI A. (2003): Ethnische und konfessionelle Struktur der Bevölkerung Albaniens. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 33-41.

BIEBER F. (2006): Post-War Bosnia: Ethnicity, Inequality and Public Sector Governance. – Basingstoke und New York.

BIEBER F. (2013): Is change coming to Bosnia? Reflections on protests and their prospects – In: SEER Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe – Brüssel (= 1/2013), 37-39.

BIHL W. (2002): Die Beziehung zwischen Österreich-Ungarn und dem Osmanischen Reich im Ersten Weltkrieg. – In: FEIGL I., HEUBERGER V., PITTIONI M. TOMENENDAL K. (Hrsg.): Auf den Spuren der Osmanen in der österreichischen Geschichte. – Frankfurt am Main (= Wiener Osteuropa Studien, Band 14), 37-54.

BOECKH K. (2005): Der Partisanenmythos in Jugoslawien. – In: KERLING A. (Hrsg.): Wegweiser zur Geschichte. Bosnien-Herzegowina. – Paderborn, 89-96.

BRAUN H.-J. (1985): Religionskritik bei Marx. – In: BRAUN H.-J., BRYER E. und MEIENBERGER N. (Hrsg.): Religionskritik und Religionspolitik bei Marx, Lenin, Mao. – Zürich, 11-57.

BUCHENAU K. (2004): Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich. – Wiesbaden.

BUCHENAU K. (2013): Goldenes Zeitalter auch in der Religionspolitik? Eine nachdenkliche Skizze. – In: GRANDITS H. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? – Wiesbaden, 281-293.

BÜTTNER M., HOHEISEL K., KÖPF U., RINSCHKE G. und SIEVERS A. (Hrsg.) (1985): Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus. – Berlin.

- CEKA E. (2010): Atheismus und Religionspolitik im kommunistischen Albanien – In: SCHMITT O. J. (Hrsg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. – Frankfurt am Main, 215-231.
- CHRYSTOSTOMIDES J. (2009): The Byzantine Empire from the eleventh to the fifteenth century. – In: FLEET K. (Hrsg.): The Cambridge History of Turkey – Volum I Byzantium to Turkey, 1071-1453. – Cambridge, 6-50.
- CLAYER N. (1998): Der Bektaschi-Orden in Albanien. – In: DAUM W. (Hrsg.): Albanien. Zwischen Kreuz und Halbmond. – München, 152-158.
- CLAYER N. (2009): Religion, Nationsbildung und Gesellschaft. – In: SCHMITT O. J. und FRANTZ E. A. (Hrsg.): Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. – München, 107-117.
- CLEWING K. (2005): Deutsche und Italiener als Besatzungsmacht 1941-1945. – In: KEßLING A. (Hrsg.): Wegweiser zur Geschichte. Bosnien-Herzegowina. – Paderborn, 39-51.
- CUDIC S. (2001): Multikulturalität und Multikulturalismus in Bosnien-Herzegowina. Eine Fallstudie zu Herausbildung, Bedeutung und Regulierung kollektiver Identität in Bosnien-Herzegowina. – Frankfurt am Main.
- CVETKOVIĆ-SANDER K. (2011): Sprachenpolitik und nationale Identität im sozialistischen Jugoslawien (1945-1991). Serbokroatisch, Albanisch, Makedonisch und Slowenisch. – Wiesbaden.
- DELGADO M. (2002): Religion und Nation in der abendländischen Geschichte. Mit einem Seitenblick auf den Nationalismus. – In: BOSSHART-PFLUGER C., JUNG J. und METZGER F. (Hrsg.): Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. – Frauenfeld u.a., 115-135.
- DOKA D. und YZEIRI E. (2003): Grundzüge der räumlichen Struktur Albaniens. – In: In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 9-31.
- DUCHHARDT H. (2003): Europa am Vorabend der Moderne 1650-1800. – Stuttgart.
- EGRO D. (2010): Islam in the Albanian lands (XVth-XVIIth Century). – In: SCHMITT O. J. (Hrsg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. Frankfurt a. M., 13-51.
- ENDRESEN C. (2010): "Do not look to church and mosque"? Albania's post-Communist clergy on nation and religion. – In: SCHMITT O. J. (Hrsg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. – Frankfurt am Main, 233-152.
- ENDRESEN C. (2015): The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania's Muslim Majority and the Secular State. – In: Islam and Christian-Muslim Relations – Birmingham (= Vol. 26, Nr. 1), 53-74.

FEICHTINGER W. (1998): Albanien im Übergang vom totalitären System zum demokratischen Staat. – Diplomarbeit, Universität Wien, Wien.

FIEDLER W. (2003): Die albanische Sprache und ihre Standardisierung. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 227-241.

FINGER Z. (1992): Albanien: Im Umbruch vom nationalen Sozialismus zur nationalistischen Demokratie. – In: MOMMSEN M. (Hrsg.): Nationalismus in Osteuropa. Gefährliche Wege in die Demokratie – München, 186-197.

FINGER Z. (2003): Die albanische Nationsbildung. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 135-149.

GASHI D. und STEINER I. (1997): Albanien: Archaisch, orientalistisch, europäisch. – Wien.

GOLDSTEIN I. (2009a): Titos Tod und die Folgen. In: Verband der kroatischen Verleger und Buchhändler (Hrsg.): Der Zustand der Nation. 10 kroatische Autoren an der Leipziger Buchmesse 2009. – Zagreb (=Fantom slobade Issue Nr. 1 / 2009), 82-91.

GOLDSTEIN I. (2009b): Der Zerfall Jugoslawiens – In: Verband der kroatischen Verleger und Buchhändler (Hrsg.): Der Zustand der Nation. 10 kroatische Autoren an der Leipziger Buchmesse 2009. – Zagreb (=Fantom slobade Issue Nr. 1 / 2009), 92-100.

HAHN H. W. (1998): Nationalbewegungen und Industrialisierung: Überlegungen zum Zusammenhang von Nationalismus und wirtschaftlicher Modernisierung am Beispiel Deutschlands. – In: TIMMERMANN H.: Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914. – Berlin, 31-50.

HOFMANN G. (2009): Die Rolle der römisch-katholischen Kirche im multikonfessionellen Staat Albanien – eine sozialgeographische Untersuchung. – Diplomarbeit, Universität Wien, Wien.

HROCH M. (1998): Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich. – In: TIMMERMANN H.: Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914. – Berlin, 18-29.

HROCH M. (2015): Is there a southeast european type of nation-formation? – In: STAMATOPOULOS D. (Hrsg.): Balkan Nationalism(s) and the Ottoman Empire – Istanbul (= National Movements and Representations Vol. I), 13-28.

Instat (Hrsg.) (2012): Albania. Population and Housing Census 2011; online http://www.instat.gov.al/media/178070/rezultatet_kryesore_t_censuset_t_popullsis_dhe_banesave_2011_n_shqip_ri.pdf (15.3.2016).

ICG (International Crisis Group) (2003): Albania: State of the Nation 2003. – In: International Crisis Group, Balkan Report Nr. 140; <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/europe/140%20-%20Albania%20-%20State%20of%20the%20Nation%202003.pdf>. (3.11.2016)

ICG (International Crisis Group) (2004): Pan-Albanianism: How big a threat to Balkan stability? – In: International Crisis Group, Europe Report Nr. 153; <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/europe/153%20Pan-Albanianism%20How%20Big%20-%20amended.pdf>. (3.11.2016)

ICG (International Crisis Group) (2013): Bosnia's Dangerous Tango: Islam and Nationalism – In: International Crisis Group, Europe Briefing Nr. 70; <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/europe/balkans/bosnia-herzegovina/b070-bosnias-dangerous-tango-islam-and-nationalism.pdf>. (3.11.2016)

ICG (International Crisis Group) (2014): Bosnia's Future. – In International Crisis Group, Europe Report Nr. 232; <http://www.crisisgroup.org/~media/Files/europe/balkans/bosnia-herzegovina/232-bosnia-s-future.pdf>. (3.11.2016)

JÄGER F. (2001): Bosniaken, Kroaten, Serben: ein Leitfaden ihrer Geschichte. – Frankfurt am Main.

JAKIR A. (2005): Bosnien-Herzegowina im ersten und zweiten jugoslawischen Staat. – In: KEßLING A. (Hrsg.): Wegweiser zur Geschichte. Bosnien-Herzegowina. – Paderborn, 53-64.

JORDAN P. (2015a): An exception in the Balkans: Albania's multiconfessional identity. – In: BRUNN S. (Hrsg.): The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics, Bd. 3, – Dordrecht u.a., 1577-1597.

JORDAN P. (2015b): Die österreichische Militärgrenze gegen das Osmanische Reich. Ein geographischer Blick auf ihre Nachwirkungen bis heute. – In: PORTMANN M. (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie und das Osmanische Reich. – Wien (= ÖGL, 59/2015 3), 245-266.

KACA E. (2011): Soziopolitische Aspekte albanischer Demokratieentwicklung. – Hamburg.

KALLSCHEUER O. und LEGGEWIE C. (1994): Deutsche Kulturnation versus französische Staatsnation? Eine ideengeschichtliche Stichprobe. – In: BERDING H. (Hrsg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. – Frankfurt am Main (= Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2), 112-162.

KASER M. (2003): Die Nationalökonomie Albaniens im Transformationsprozeß. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 379-395.

KATTAN A. E. (2009): Trennende Differenz vs. Versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden religiösen Identitätsabstimmung. – In: KAHL T.,

LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 51-57.

KEßLING A. (2005): Zwischen Osmanischem Reich und Österreich-Ungarn 1878-1918. – In: KEßLING A. (Hrsg.): Wegweiser zur Geschichte. Bosnien-Herzegowina. – Paderborn, 27-37.

KIEL M. (2009): The incorporation of the Balkans into the Ottoman Empire, 1353-1453. – In: FLEET K. (Hrsg.): The Cambridge History of Turkey – Volum I Byzantium to Turkey, 1071-1453. – Cambridge, 138-181.

KMETAŠ A. (2011): Normierungsprozesse in der modernen bosnischen Sprache (am Beispiel der Orthographie). – Diplomarbeit, Universität Wien, Wien.

KOCIS K. (2005): Changing ethnic-religious patterns in South Eastern Europe during the 20th century. – In: HENKEL R. (Hrsg.): South Eastern European countries on their way to Europe – geographical aspects. – Leipzig (= forum ifl, Heft 5), 7-22.

KÖFNER G. (2004): Zivilgesellschaft in Bosnien-Herzegowina und Kosovo: Die Problematik der Rückkehr von Minderheiten. – In: Institut für den Donauraum und Mitteleuropa (Hrsg.): Der Donauraum. Zeitschrift für den Donauraum und Mitteleuropa als Vierteljahresschrift – Wien (= 44. Jahrgang, 3-4/2004), 40-46.

KOHLMANN E. F. (2004): Al-Qaida's Jihad in Europe. – New York.

KURZ M. (2009): Christen unter islamischer Herrschaft: die zimmi-Verwaltung im Osmanischen Reich – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 85-96.

LAU J. (2006): Der islamische Reformator; online 30.11.2006
<http://www.zeit.de/2006/49/Mustafa-Ceric> (12.7.2016)

LEITNER W. (1988): Zur Problematik der Koexistenzforschung in der Religionsgeographie bzw. Geographie der Geisteshaltung. – In: KREISEL W. (Hrsg.): Geisteshaltung und Umwelt. Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Büttner. – Aachen, 369-371.

LEITNER W. (1996): Prinzipielles zur Geographie der Geisteshaltung. Einleitungsvortrag 50. Deutscher Geographentag, Potsdam 2.10.1995-7.10.1995, Arbeitskreis „Geographie der Geisteshaltung und Religion/Umwelt-Forschung – In: LEITNER W. (Hrsg.): Beiträge zur Lebensraumforschung und Geographie der Geisteshaltung. – Universität Graz, Graz.

LEMBERG H. (1998): Unvollendete Versuche nationaler Identitätsbildungen im 20. Jahrhundert im östlichen Europa: die „Tschechoslowaken, die „Jugoslawen“, das „Sowjetvolk“ – In: BERDING H. (Hrsg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. – Frankfurt am Main (= Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2), 581-607.

LOZIC V. (2011): National Museums in Bosnia-Herzegovina and Slovenia. A Story of Making 'Us'. – In: ARONSSON P. und ELGENIUS G. (Hrsg.): Building National Museums in Europe 1750-2010. – Kungälv (= EuNaMus Report Nr. 1), 69-98.

MAIOCCI L. (2009): The National Identity of Today's Bosnian Muslims: Origins, Meanings and Controversies on the Name "Bošnjak" – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 215-229.

MAJOROS F. und RILL B. (2000): Das Osmanische Reich 1300-1922. Die Geschichte einer Großmacht. – Augsburg.

MATUZ J. (2006⁴): Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. – Darmstadt.

MATZINGER J. (2009): Die Albaner als Nachkommen der Illyrer aus sprachhistorischer Sicht. – In: SCHMITT O. J. und FRANTZ E. A. (Hrsg.): Albanische Geschichte. Stand und Perspektiven der Forschung. – München, 13-36.

MEIENBERGER N. (1985): Religionskritik und Religionspolitik bei Mao. – In: BRAUN H.-J., BRYER E. und MEIENBERGER N. (Hrsg.): Religionskritik und Religionspolitik bei Marx, Lenin, Mao. – Zürich, 117-161.

MICHAIL D. (2009): Bektashism in the Balkans and in the Western Thrace. Brief Historical Background and Ethnographic Observation – In: KAHL T. und LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religion- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 113-119.

OELDEMANN J. (2006): Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. – Regensburg.

OMERKIA A. (2013): Der Islam in den langen 1960er Jahren. – In: GRANDITS H. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Jugoslawien in den 1960er Jahren. Auf dem Weg zu einem (a)normalen Staat? – Wiesbaden, 297-320.

PETERS M. (2010): Die Römisch-Katholische Kirche in Albanien nach 1944 – In: SCHMITT O. J. (Hrsg.): Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa. – Frankfurt am Main, 173-213.

RAMET P. (1989): Die Muslime Bosniens als Nation. – In: Kappeler A., Simon G. und Brunner G. (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. – Köln, 107-114.

REDEPENNING M. (2010): Territorien und Politik-Anmerkungen zu den Friedensplänen für Bosnien-Herzegowina zwischen 1993 und 1995. – In: REUBER P. und WOLKENDORFER G. (Hrsg.): Politische Geographie: Handlungsorientierte Ansätze und Critical Geopolitics. – Heidelberg, 187-198.

ROHDEWALD S. (2009): „Der heilige Sava und unsere Muslime“ – Albanische, türkische bzw. muslimische Verehrung christlicher Heiliger aus serbischer und

bulgarischer Perspektive (20. Jahrhundert). – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 155-172.

REINHARDT V. (2002): Nation und Nationalismus in der Frühen Neuzeit. Anmerkungen und Thesen zu einer methodischen Debatte. – In: BOSSHART-PFLUGER C., JUNG J. und METZGER F. (Hrsg.): Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. – Frauenfeld u.a., 155-177.

REUBER P. und WOLKERSDORFER G. (Hrsg.) (2001): Politische Geographie: Handlungsorientierte Ansätze und Critical Geopolitics. – Heidelberg.

REUBER P. (2012): Politische Geographie. – Paderborn.

REUTER J. (1992): Jugoslawien: Zerfall des Bundesstaats. Systemwechsel und nationale Homogenisierung in den Teilrepubliken. – In: MOMMSEN M. (Hrsg.): Nationalismus in Osteuropa. Gefährliche Wege in die Demokratie – München, 118-142.

RIEGLER H. (2003): Angst vor Großalbanien – Konstruktionen, Realitäten und Szenarien. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 329-342.

RINSCHKE G. (1999): Religionsgeographie. – Braunschweig. (= Das geographische Seminar).

SCHMIDT F. (2003) Politische Transformation in Albanien. – In: JORDAN P., KASER K., LUKAN W., SCHWANDER-SIEVERS S. und SUNDHAUSSEN H. (Hrsg.): Albanien: Geographie – Anthropologie – Geschichte – Kultur – postkommunistische Transformation. – Wien u.a. (= Österreichische Osthefte, Jahrgang 45, Heft 1/2), 315-328.

SCHMIDT F. (2007): Religion in Albanien. – In: Südosteuropa Mitteilungen. – München (=IssueNr.: 05-06/2007), 94-101.

SCHMIDT H.-J. (2002): Was ist eine Nation? Debatten auf den Konzilien des 15. Jahrhunderts. – In: BOSSHART-PFLUGER C., JUNG J. und METZGER F. (Hrsg.): Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. – Frauenfeld u.a., 139-154.

SCHMITT O. J. (2012): Die Albaner. Eine Geschichte zwischen Orient und Okzident. – München.

SCHUBERT G. (2009): Verbindendes und Trennendes in den Alltagskulturen von Christen und Muslimen in Südosteuropa – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 173-189.

SEGL P. (2001): Byzanz – das „andere“ Europa. Zur Einführung. – In: Präsidium des Mediävistenverbandes (Hrsg.): Byzanz – das „andere“ Europa (= Das Mittelalter 6 (2001) 2), 3-18.

SEYMOUR-SMITH C. (1986): Macmillan Dictionary of Anthropology. – London u.a.

SOMMERBAUER J. (2013): Schwierig einzugestehen, dass es auch auf der anderen Seite Opfer gab; online 16.3.2013
<http://diepresse.com/home/panorama/donautour/1376782/Schwierig-einzugestehen-dass-es-auch-auf-der-Gegenseite-Opfer-gab> (12.7.2016).

Statistik Austria (2015): Volkszählung 2001. Statistik des Bevölkerungsstandes (ab 2007); online 11.6.2015
http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html (17.3.2016).

STEINDORFF L. (2007): Religion und Nationswerdung: Das Beispiel der Bosniaken (Muslime), Kroaten und Serben in Bosnien-Herzegowina – In: Südosteuropa Mitteilungen – München (= IssueNr.: 05-06/2007), 102-113.

STREIBEL M. (2014): Die EU-Integration Albaniens. Entwicklungen, Herausforderungen, Motive. – Diplomarbeit, Universität Wien, Wien.

SUNDHAUSSEN H. (2005): Krieg und Bürgerkrieg 1951-1945. – In: KEBLING A. (Hrsg.): Wegweiser zur Geschichte. Bosnien-Herzegowina. – Paderborn, 77-87.

SUTTNER E. C. (2009): Zur Rechtslage nicht-muslimischer Volksgruppen im europäischen Teil des Osmanischen Reich – In: KAHL T., LIENAU C. (Hrsg.): Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten. – Wien (= Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa, Band 11), 75-83.

TIMMERMANN H. (1993): Nationalbewegungen in Europa 1750-1849. – In: TIMMERMANN H. (Hrsg.): Die Entstehung der Nationalbewegung in Europa. – Berlin, 9-12.

TÖNNES B. (1974): Religion in Albanien. Enver Hoxha und die „nationale Eigenart“. – In: Osteuropa – Berlin (=IssueNr. 9 / 1974), 661-675.

TRONCOTĂ M. (2012): Who is 'Balkanizing' the Europeanization of Bosnia? The War of Identity-Building Narratives in the 'Butmir process'. – In: Der Donauraum – Wien u.a. (Jahrgang 52 – Heft 3-4 / 2012).

Voss C. (2008): Einheit oder Vielfalt? – Eine Gegenüberstellung der Kulturpolitik im Tito-Jugoslawien und der Europäischen Union. – In: Südosteuropamitteilungen – München (= Issue Nr. 01/2008), 42-59.

WERLEN B. (2000): Sozialgeographie: eine Einführung. – Bern u.a.

WETTACH-ZEITZ T. (2008): Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace –Initiative in Bosnien-Herzegowina. – Stuttgart.

WIESER A. (2007): Ethnische Säuberungen und Völkermord. Die genozidale Absicht im Bosnienkrieg von 1952-1995. – Frankfurt Am Main.

WILLENBERG S. (2007): Die Beziehungen zwischen Serbien und Bosnien-Herzegowina durch das „Brennglas Kosovo“. – In: Südosteuropa Mitteilungen – München (= IssueNr.: 05-06/2007), 6-21.

WÖFL A. (2013a): Ethnoproport: Bosnische Volkszählung als Wahl; online 26.9.2013 <http://derstandard.at/1379292228071/Ethnoproport-Bosnische-Volkszaehlung-als-Wahl> (10.3.2016).

WÖFL A. (2013b): Volkszählung: „Und was ist eine Zunge?“; online 8.10.2013 <http://derstandard.at/1379293374825/Volkszaehlung-Und-was-ist-deine-Zunge> (10.3.2016).

II. Abstract

Albania and Bosnia-Herzegovina are connected through similar or partially equal historical developments. However, religion is playing a different role for the definition of national identity. For the population of Albania, language and national historical roots are the basis for its group consciousness while for the population of Bosnia-Herzegovina the prime factor for their national identity consists in its religion. This circumstance is responsible for the lack of political efficiency in Bosnia-Herzegovina.

With the help of Manfred BÜTTNER'S model of geography of religion, the interdependency between the "*social level*" of the religious groups and the political and ideological systems can be shown. The different processes of the two countries lead to the status quo of the construction of national identity. The research for this diploma thesis displays these differences from the Ottoman Empire until today. On the one hand the disparities of both states should illustrate how religion can play different roles for the national identity. On the other hand this paper aims of deconstructing the misconception that identity is something that has historically grown and that it is not open for interpretation.

Viele gemeinsame beziehungsweise ähnliche geschichtliche Abläufe verbinden die beiden Länder Bosnien-Herzegowina und Albanien. Trotzdem spielt die Religion bei der Definition von nationaler Identität in den beiden Ländern eine stark unterschiedliche Rolle. Die Bevölkerung Albaniens begreift sich durch gemeinsame historische und sprachliche Wurzeln unabhängig ihrer konfessionellen Unterschiede als geeint, während die Ethniendefinition in Bosnien-Herzegowina primär von Religion getragen wird und die politische Funktionstüchtigkeit des Staates bis heute beeinträchtigt.

Mit Hilfe des religionsgeographischen Modells Manfred BÜTTNERS lassen sich Wechselwirkungen zwischen der „*Sozialebene*“ der Religionsgruppen und den politischen und ideologischen Systemen aufzeigen, welche den unterschiedlichen Status Quo erklären. Die Unterschiede, die im Zuge der Recherche für die Diplomarbeit gefunden wurden, reichen zeitlich vom Osmanischen Reich bis in die Gegenwart. Die geschichtlichen Unterschiede der

beiden Länder sollen zeigen, wie der Faktor Religion zur heutigen Identitätskonstruktion beiträgt und den Irrglauben beseitigen, Identität sei etwas historisch Gewachsenes ohne Interpretationsspielraum.