

Religiöse und politische Identität in Bosnien und Herzegowina

Von historischen und politischen Kausalitäten

DINO ABAZOVIĆ

Wenn man sich mit dem westlichen Balkan befasst, sollte man sich eines immer vor Augen halten: »Es ließ sich noch nie genau feststellen, wie weit der Glaube eine Frage von Erfahrungen des Einzelnen und von dessen spirituellem Bedürfnis nach einem Bezug zum Heiligen, zu Gott oder zur Transzendenz ist und ab wann er zum Gegenstand und Mittel der Identifikation mit einem Kollektiv wird, stets im aktivsten und engsten Bezug zu Politik und Ideologie, anfällig gegenüber Manipulationen und Instrumentalisierungen, mit zum Teil schwerwiegenden Folgen.« (Lovrenović 2002: 330)

In der Tat ist es ein Allgemeinplatz unter den historischen Fakten, dass gerade die Religion jene absolut unstrittige *differentia specifica* der kollektiven Identitäten einer lokalen Bevölkerung ist bzw. dass die konfessionellen Identitäten ausschlaggebend für die Genese der heute noch vorherrschenden ethnisch-nationalen/kollektiven Identitäten in Bosnien und Herzegowina gewesen sind. Wie viel Einfluss und welcher Stellenwert der Religion heute in der Gesellschaft beizumessen ist, darüber lässt sich trefflich streiten. In soziologischer Perspektive liegt das Augenmerk jedoch auf dem Einfluss der organisierten Religion bzw. konkreter Religionsgemeinschaften auf andere autonome und halbautonome Sphären des gesellschaftlichen Lebens in Bosnien und Herzegowina.

Wie dem auch sei, in den letzten zwei Jahrzehnten sind wir Zeugen davon geworden, dass die Religion in Bosnien und Herzegowina zu einer unumstößlichen politischen Tatsache geworden ist und dass sich die Stellung der organisierten Religion verändert hat. Verglichen mit der vorangegangenen Phase, in der die »Theismen« in der gesellschaftlichen Grundordnung »keinerlei Rolle« spielten, kommt der Religion nunmehr die Stellung eines »Theismus mit einer außerordentlich wichtigen öffentlichen Rolle« (Vrcan 2001) zu. Und auch jenseits von Bosnien und Herzegowina ist der Anfang des neuen Jahrhunderts durch eine starke globale religiöse Erneuerung gekennzeichnet bzw. durch ein Erwachen des Religiösen dort, wo es eine Zeitlang nicht der Fall zu sein schien: im sogenannten »Westen«.

An dieser Stelle möchte ich einige für das Verständnis von Religion und Nationalismus wesentliche theoretische Konzeptualisierungen anführen. Dies zieht zugleich eine Analyse ihrer gesellschaftlichen Kraft nach sich, die die konventionellen Dichotomien »durchtrennt«.

Nation und Religion

Wie Peter van der Veer und Hartmut Lehmann in ihrer Einleitung des Sammelbandes *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (1999: 1–4) ausführen, setzte die Gesellschaftstheorie (des sogenannten Westens) oft eine ideologische A-priori-Distinktion zwischen nationalistischer und religiöser Imagination voraus ... Den dort vorgetragenen Argumenten zufolge gehört der Nationalismus zur Wirklichkeit berechtigter moderner Politik. Beim Nationalismus wird vorausgesetzt, dass er »säkular« ist, zumal davon ausgegangen wird, dass er sich im Prozess der Säkularisierung und Modernisierung entwickelt. Religion hat in dieser Sichtweise nur in Ländern der unterentwickelten Welt eine politische Relevanz, so wie das in der Vergangenheit auch im Westen der Fall war. Manifestiert sich jedoch die Religion in der modernen Welt politisch, so wird sie als *Fundamentalismus* konzeptualisiert!

Daher ist es nicht unerheblich, so van der Veer und Lehmann, dass auch »Nation« und »Religion« als Universalkategorien der westlichen Modernität konzeptualisiert werden und dass deren Universalität vor allem in der Geschichte der Expansion des Westens anzusiedeln ist (ebd. 5).

Auch wenn die Theorie der Beziehungen zwischen moderner Nation und modernem Staat den Einfluss und die Rolle der Religion (mit einigen wenigen Ausnahmen) ignorierte, sind in letzter Zeit doch Veränderungen erkennbar. So wird in dem bereits erwähnten Sammelband hervorgehoben, dass sowohl die Vergangenheit der Menschen als auch deren Zukunft oder Erlösung tatsächlich weitgehend durch den Nationalismus definiert werden, wobei geopfert wird, was für die Erlösung oder Eroberung der Zukunft geopfert werden muss. Doch zugleich stellt sich die Frage, ob dies ausreicht, um den Nationalismus nicht als Religionssubstitut (als Quasireligion oder Ersatzreligion), sondern als authentische Form von Religion zu verstehen.

Ein Weg, um zu verstehen, warum überhaupt ein solcher Ansatz gewählt wurde, besteht u. a. in der Anerkennung der Ergebnisse des Prozesses einer gewissermaßen frühen Säkularisierung während der Herausbildung der ersten europäischen Nationalstaaten – im Sinne einer Säkularisierung der Begriffe der (jüdisch-christlichen) Glaubensstradition bzw. deren »Übersetzung« in eine Vernakularsprache! In der Literatur erwähnt man zumeist die Begriffe des auserwählten Volkes, des gelobten Landes, des Messianismus und der Brüderlichkeit (Brüderlichkeit im Sinne von *communio sanctorum*), die ein neues Verständnis einer nunmehr proto-nationalen Gruppe vermitteln sollten. Zudem sah man aus dieser historischen Perspektive in der Ausübung und Verbreitung von religiösen Freiheiten – was immer man darunter verstand – eine mögliche Option zur Vermeidung von Konflikten, während die Einschränkung von religiösen Freiheiten als Ursache von Konflikten gesehen wurde. Doch auch hier gibt es ein gewisses Paradox: Wurden »Religionen« eher als Ursache denn als Lösung von Konflikten verstanden? Eines steht jedoch so gut wie fest: Freie Religionsausübung und religiöse Freiheiten sind historisch gesehen eher eine Ausnahme, keineswegs der Regelfall!

Wie dem auch sei, da die Religionen bei der Herausbildung zahlreicher nationaler Identitäten in Europa eine zentrale Rolle gespielt haben, und dies nicht nur im ehemaligen Jugoslawien (sondern auch in Polen, Irland, Großbritannien, Griechenland), wurde Carl Schmitts Argumentation zur gemeinsamen Struktur theologischer und politischer Begriffe wieder aufgegriffen (1993). Schmitt schreibt: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewusstsein solcher analogen Stellung lässt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben.« (Schmitt 1993: 43)

Öffentlichkeit, Politik und Religion

Tatsächlich wurden in den jüngsten Debatten über Religion im öffentlichen Raum, insbesondere im Dialog zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas, recht ausführlich auch Schmitts Argumente erörtert (Calhoun 2012). Doch in diesem Zusammenhang sollte man vor allem über Taylors Forderung einer »radikalen Neubestimmung des Säkularismus« und über seinen Einwand gegen Habermas' »Fixierung auf die Religion« nachdenken, eine Position, die dieser seiner Meinung nach mit John Rawls und anderen teilt. Taylors Erkenntnissen zufolge gibt es keinen Anlass, die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit als »Spezialfall« auszuweisen, obwohl er einräumt, dass dies aufgrund einer ganzen Reihe von historischen Gründen bislang der Fall gewesen sei. Für das Verständnis von staatlicher Neutralität gibt es seiner Ansicht nach keinen Grund, die Religion anderen, nichtreligiösen Weltanschauungen gegenüberzustellen.

Selbstverständlich bezieht sich dies eindeutig auf Habermas' Forderung, das Hauptaugenmerk in modernen liberalen Gesellschaften auf die Öffentlichkeit zu legen, und diese Forderung ist absolut stichhaltig. Dennoch ist auch die Kritik nicht von der Hand zu weisen, die darauf hinweist, dass gerade diese liberale Gesellschaft Personen, die anders sind oder bestimmte Ansprüche stellen, von einem ernsthaften Diskurs ausschließt. Die liberale Öffentlichkeit schließt seit jeher Personen wie Frauen, Besitzlose oder Angehörige religiöser Minderheiten aus ...

Daher denke ich, dass Talal Asad im Recht ist, wenn er behauptet, dass für eine derartige Kritik an der liberalen Demokratie die Öffentlichkeit keineswegs ein Forum für eine rationale Debatte bietet, sondern ein Raum des Ausschlusses ist. Dabei darf keineswegs außer Acht gelassen werden, dass die (liberale) Öffentlichkeit schlicht *zwangsläufig* (und nicht nur auf unvorhersehbare Weise) aus der Perspektive der Macht artikuliert wurde. Gerade aus die-

sem Grund wird die »organisierte Religion häufig eine öffentliche Rolle einfordern, weil sie glaubt, dass die Gesellschaft eine falsche Richtung eingeschlagen hat und dass sie einer Injektion religiöser Werte bedarf, um auf den rechten Weg zurückzufinden. Es wird der Versuch unternommen, Religion zu entprivatisieren, sodass sie in den aktuellen Debatten über soziale und politische Trends eine Stimme bekommt. Das Ziel ist, ein gewichtiger Faktor bei der politischen Entliberalisierung zu werden, damit die Stimme der Religion gehört wird.« (Haynes 1998: 19)

In Bosnien und Herzegowina hingegen sehen wir heute – im Unterschied zur Zeit der sozialistischen Gesellschaftsordnung (in der einstigen Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien), als es jene Theismen gab, die keinerlei Rolle in der Öffentlichkeit spielten –, dass sich ein seinem Wesen nach eher ethnisch-politisches System etabliert hat, in dem jene Theismen eine außerordentlich wichtige öffentliche Rolle spielen. Eine ganz andere Frage ist, inwieweit die Vertreter der organisierten Religion bereit waren und dies immer noch sind, auf die ebenfalls sehr hohen Erwartungen einzugehen, die ihnen entgegengebracht werden.

An anderer Stelle habe ich die Auffassung vertreten (Abazović 2012), es sei für die Politik in ihrem Bezug zur Religion am wichtigsten, dass – wie dies am Beispiel Polens von Geneviève Zubrzycki aufgezeigt wurde (2006) – hier die politischen Institutionen und Symbole nicht sakralisiert und zum Gegenstand religiöser Anbetung geworden sind. Religiöse Symbole wurden vielmehr profaniert und danach als nationale Symbole wieder sakralisiert. Das ermöglicht einer ethnisch-nationalen Politik, zahlreiche Anhänger zu mobilisieren: Sie macht sich religiöse Argumentationen zu eigen, um vor allem außerreligiöse Ziele zu erreichen.

Die Öffnung der Religion hin zur Öffentlichkeit wird auch als Entprivatisierung definiert, ein Prozess, der seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bis zum heutigen Tage als entscheidend gilt. Auch Steve Bruce (1996), der zu den letzten »Hütern der Säkularisierungsthese« zählt, erkennt Situationen, in denen die Moderne die Religion nicht untergräbt bzw. in denen sie der Religion wichtige soziale Rollen zuweist. Das ist dann der Fall, wenn es um kulturelle Verteidigung und kulturelle Transformation geht.

Kulturelle Verteidigung tritt in Erscheinung, wenn zwei oder mehrere Gemeinschaften in Konflikt geraten und deren Mitglieder verschiedene Religionstraditionen pflegen (Protestanten und Katholiken in Irland, Serben, Kroaten und Bosniaken in Ex-Jugoslawien). Dann gewinnt die religiöse Identität an gesellschaftlicher Bedeutung und ruft zu ethnischer Einheit und zum Stolz auf. Ähnlich ist es, wenn eine Gemeinschaft von einer anderen (die eine andere Religion oder »keine« Religion hat) beherrscht wird. Dann übernimmt die religiöse Institution die Rolle eines Verteidigers der Kultur und Identität jener, die beherrscht werden. Und in Zeiten kultureller Umgestaltung helfen religiöse Institutionen den Menschen dabei, die Veränderungen zu verkraften.

Religionsgemeinschaften (und Religion) waren in der Tat die wichtigsten Quellen des Widerstands gegen die ehemaligen sozialistischen Regimes und

hatten Einfluss auf fast alle gesellschaftlichen Strukturen (institutionell und kognitiv). Im Grunde gab es keine annähernd so große und wirkungsvolle Kraft, die neben allem anderen auch noch Quelle zur Bewahrung und Übertragung nationaler Kulturen und der ihnen innewohnenden Werte gewesen wäre.

Global gesehen, so hat dies Mark Juergensmeyer aufgezeigt, eröffneten zur gleichen Zeit »der Untergang der Nationalstaaten und die Desillusionierung alter Formen des säkularen Nationalismus sowohl die Gelegenheit für neue Nationalismen als auch den Bedarf danach [...] Im politischen Klima der Jetztzeit boten demnach die religiösen und ethnischen Nationalismen Lösungen für vermutete Insuffizienzen säkularer Politik westlichen Stils. Da die säkularen Bezüge in der postsowjetischen und postkolonialen Ära nachließen, machten sich lokale Anführer auf die Suche nach neuen Ankerplätzen für ihre gesellschaftlichen Identitäten und politischen Loyalitäten.« (Juergensmeyer 2004: 5)

Religiöser Nationalismus

Auf dem westlichen Balkan gipfelte dies in einem religiösen Nationalismus, und zwar einem solchen, der »aus modernen institutionellen Heterologien emporwächst [...] er erweitert die institutionelle Logik der Religion im Bereich eines demokratischen Nationalstaates, indem er seine Autorität aus dem absoluten Gebot Gottes ableitet – und nicht aus dem subjektiven Aggregat des Demos.« (Friedland 2001: 142)

Der religiöse Nationalismus ist eine Sonderform der kollektiven Repräsentation und zeigt eine neue Ontologie der Macht. Indem Religion zur ausschließlichen Grundlage nationaler kollektiver Identität wird, ist dies eine Form von politisierter Religion und »religionisierter« Politik (wobei die Politik als religiöse Pflicht verstanden wird). Ziel ist die Herausbildung neuer gesellschaftlicher Beziehungen auf pseudoreligiöser Grundlage.

Religiöse Nationalisten in Bosnien und Herzegowina sehen das Verhältnis zwischen Nation und Konfession praktisch in dem Sinne, dass jede Änderung der nationalen – also konfessionellen – Identität als verheerend für die Nation gesehen wird, unabhängig davon, dass die dominierenden Religionen, denen die Bevölkerung in Bosnien und Herzegowina angehört, ihrem Charakter nach universell, daher also nicht partikular sind. Religiöse Nationalisten sind jedoch partikular, d. h. deren Doktrin bezieht sich auf eine ganz konkrete Gemeinschaft, und sie bezieht sich nur auf jene, die neben der religiösen auch weitere gemeinsame Eigenschaften dieser Identität aufweisen – vor allem die gleiche ethnische Herkunft (Bosniaken, Serben, Kroaten). Im Grunde kann man sagen, dass der religiöse Nationalismus auch in Bosnien und Herzegowina eigentlich eine der aktuellsten Antworten auf den modernen säkularen Individualismus in der modernen Staatsnation ist.

Gleichzeitig widersetzen sich die Träger des religiösen Nationalismus dem modernen (säkularen) Nationalismus und nationalen Bewegungen, die in

ihren theoretischen und ideologischen Grundsätzen auf einer Dominanz des (Supra-)Nationalen über andere Identitäten und Zugehörigkeiten (wie z. B. konfessioneller oder geschichtlicher Art) bestehen. Daher steht der religiöse Nationalismus in einem positiven Bezug zu jenen Bestrebungen, die der Schaffung einer gemeinsamen staatlichen Identität, also einer Identität, die durch Assimilierung als bürgerliche Einbeziehung entsteht, entgegenwirken.

Zudem ist »von entscheidender Bedeutung, dass die Ethnisierung erneut das Primat der Politik über allem anderen postuliert, dass Lösungen in der Politik gesucht werden, sei dies nun zweckmäßig oder nicht. In diesem Moment tendiert man dazu, politische Programme nach der ethnischen und ethnisierten Nation statt nach bürgerlicher Identität auszurichten, sodass Ideen, Ziele und Zukunft entsprechend den Imperativen der jeweiligen Ethnie mobilisiert und ausgelegt werden [...] Praktisch verlieren die Gesellschaften damit die Fähigkeit, ihre Ziele aufgrund von materiellen bürgerlichen Kriterien zu definieren und auf andere Weise als im Diskurs über Ethnizität und persönliche Loyalität zu kommunizieren« (Schöpflin 1995: 164). Über alles lässt sich streiten, nur darüber nicht: Ethnizität baut in Bosnien und Herzegowina definitiv auf Konfession auf.

Abschließend sei festgestellt, dass einer der ersten Schritte hin zu wirklicher Funktionalität von multiethnischen und multikonfessionellen Gesellschaften im politischen Bereich eine Re-Institutionalisierung des öffentlichen Raumes sein muss, die einhergeht mit einer Entmystifizierung ethnischer und konfessioneller (Ir-)Rationalitäten, insbesondere wenn sie das Ergebnis von religiösem Nationalismus sind.

Aus dem Bosnischen übersetzt von Ivana Antić und Synke Thoss

Literatur

- ABAZOVIĆ, DINO 2012: Politike u svojim vezama sa religijom (»Politik in ihrem Bezug zur Religion«), in: Dijalog, ANU BiH, Sarajevo, Heft 3–4
- BRUCE, STEVE 1996: *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cult*, Oxford/New York
- CALHOUN, CRAIG u. a. (Hg.) 2012: *The Power of Religion in Public Space*, New York
- FRIEDLAND, ROGER 2001: *Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation*, in: *Annual Review of Sociology* 27
- HAYNES, JEFF 1998: *Religion in Global Politics*, London/New York
- JUERGENSMAYER, MARK 2004: *Religious Terror and Secular State*, Study Paper, Global and Intl. Study Program, Washington D.C.
- LOVRENOVIĆ, IVAN 2002: *Pitanje iz života, pitanje iz vjere* (»Eine Frage aus dem Leben, eine Frage aus dem Glauben«), in: Thomas Bremer (Hg.), *Religija, društvo, politika: kontroverzna tumačenja* (Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz: Projekte 12), Bonn
- SCHMITT, CARL 1993: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922]*, Berlin, 6. Aufl.

- ŠCHÖPFLIN, GEORGE 1995: *Civilno društvo i nacionalitet* (»Zivilgesellschaft und Nationalität«), in: Vukašin Pavlović (Hg.), *Potisnuto civilno društvo* (»Die unterdrückte Zivilgesellschaft«), Belgrad
- VAN DER VEER, PETER – LEHMANN, HARTMUT (Hg.) 1999: *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton
- VRCAN, SRDJAN 2001: *Vjera u vrtlozima tranzicije* (»Glauben im Sog von gesellschaftlicher Umgestaltung«), Split
- ZUBRZYCKI, GENEVIEVE 2006: *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, Chicago

Der Autor

Dino Abazović, Religionssoziologe, außerordentlicher Professor an der Fakultät für Politikwissenschaften der Universität Sarajevo, Mitglied im Ausschuss für Soziologie in der Abteilung für Gesellschaftswissenschaften an der Akademie der Wissenschaften und Künste von Bosnien und Herzegowina. Veröffentlichungen u. a.: *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* (»Die Muslime in Bosnien und Herzegowina zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung«), Sarajevo 2014; *Religija u tranziciji* (»Religion zu Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche«), Sarajevo 2010; *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma* (»Für Nation und Gott: eine soziologische Bestimmung des religiösen Nationalismus«), Sarajevo, 2006. Anschrift: Fakultet političkih nauka, Skenderija 72, 71000 Sarajevo, Bosnien und Herzegowina. E-Mail: abazovicd@fpn.unsa.ba.
