



SÜDOSTEUROPA- GESELLSCHAFT

in Kooperation mit



Evangelische Akademie Tutzing



AKADEMIE FÜR
POLITISCHE
BILDUNG TUTZING

Internationale Konferenz

Konfliktpotenzial & Brückenfunktion: Zur Rolle der Religionen in Südosteuropa

Montag 18. bis Dienstag 19. Juni 2007

Tagungsort: Evangelische Akademie Tutzing (Starnberger See, Deutschland)

Konferenzbericht von *Dietrich Schlegel*

„Die menschliche Neigung zur Uneinigkeit wird – dies ist meine feste Überzeugung – von einem zutiefst menschlichen Impuls begleitet, Trennendes zu überbrücken. Und je gefestigter wir in unserer eigenen Identität sind, desto wirksamer können wir anderen zu Hilfe kommen.“

Prinz Aga Khan vor der Evangelischen Akademie Tutzing anlässlich der Verleihung des „Toleranz-Preises“ am 20. Mai 2006

Das Wissen über die gegenseitige Beeinflussung und Verschränkung von Religion und Politik stellt *weiß Gott* keine neue Erkenntnis dar. Dieses Wechselspiel zieht sich durch die ganze menschliche Geschichte, häufig mit negativen, gelegentlich auch mit positiven Folgen für das Zusammenleben der Menschen, die Gläubigen und die „Ungläubigen“. Denn Religion(en) bergen sowohl Konfliktpotenzial in sich, als sie auch, ihren humanitären Codices folgend, Brückenfunktionen zu „den Anderen“ wahrnehmen können. Dass diese dichotomische Problemstellung bei aller Geschichtslastigkeit eine neue Aktualität gewonnen hat, steht nicht erst seit dem 11. September 2001 und dem beschworenen „Clash of Civilizations“ außer Frage. Schon vorher erhielten religiöse Werte und Bezüge für viele Menschen wieder eine neue Bedeutung.

Nach dem Zerfall des Sowjetimperiums erlebten dort während und nach einer Zeit der Orientierungslosigkeit sowohl die tradierten Glaubensbekenntnisse eine Renaissance als auch das Sektentum eine Blütezeit. Die regionalen und globalen Migrationsbewegungen führten Menschen unterschiedlichster Religionen zusammen. Und in Südosteuropa, im zerfallenden Jugoslawien, brachen Kriege aus, in denen nicht nur zuvor einträglich mit-, zumindest nebeneinander lebende Ethnien aufeinander prallten, sondern auch deren verschiedene religiöse Bekenntnisse zu nationalistischer Propaganda und politischer Manipulation missbraucht wurden.

Mit dem Focus auf Südosteuropa, einer Region, in der auf engem Raum durch die Jahrhunderte die unterschiedlichsten Religionen, Konfessionen und Glaubensbekenntnisse aufeinander treffen und nebeneinander existieren, wurde im Juni 2007 in der Evangelischen Akademie Tutzing versucht, „Konfliktpotenzial und Brückenfunktion“ der Religionen auszuloten. Vor einer aufmerksamen, sachkundigen, gelegentlich auch erschöpften, aber durch die Pausen in der herrlichen Parklandschaft am Gestade des bei strahlender Sonne lockenden Starnberger Sees immer wieder erfrischten Zuhörerschaft breiteten an nur zwei Tagen achtzehn (!) Referenten eine solche Fülle an Faktenwissen und Meinungen aus, dass diese schwerlich in einem Konferenzbericht zu erfassen sind.

Nach Begrüßung und Einführung durch den Direktor der Evangelischen Akademie, **Dr. Friedemann Greiner**, der das oben angeführte Zitat von Prinz Aga Khan der Konferenz als Leitmotiv vorgab, begann der Reigen der Referate mit einem ausführlichen und grundlegenden Einleitungsvortrag durch **Prof. Dr. Thomas Bremer**, katholischer Theologe und Professor am Ökumenischen Institut der Universität Münster zum **Thema „'Christliches Abendland' und die Vielfalt der Religionen und Konfessionen Europas – Der kulturelle Kontext der Rolle Südosteuropas in Europa“**. Auch ohne eh nicht existente Statistiken liegt auf der Hand, dass das Christentum in der Region die am weitesten verbreitete Religion ist. Von den Christen wiederum bekennt sich die größte Zahl zur Orthodoxie (Rumänen, Serben, Makedonier, Bulgaren, Griechen sowie ein Teil der Albaner), wobei die Orthodoxie in einzelne, zwar derselben Glaubenslehre und derselben Liturgie verpflichtete, doch voneinander unabhängige, ihre inneren Belange völlig selbständig regelnde Kirchen aufgegliedert ist. Diese einzelnen, „autokephalen“ Kirchen stehen in enger Verbindung zur jeweiligen Ethnie oder Nationalität, nach der sie sich auch benennen, also: Rumänische, Serbische, Bulgarische ... Orthodoxe Kirche.

Im Laufe ihrer Geschichte, so konstatierte Bremer, wurden alle diese orthodoxen Kirchen zweifach konditioniert, einmal durch die Jahrhunderte lange osmanische Herrschaft, während der die Kirchen „oft die einzigen Institutionen (waren), in denen die nationale Kultur und Erinnerung bewahrt wurde“, denn sie beziehen sich, damals wie heute, auf ältere, vorosmanische Traditionen, als die jeweiligen Nationen noch mächtige Staaten bildeten. Zum zweiten entstanden die autokephalen Kirchen erst in Zusammenhang mit der Gründung der Nationalstaaten im 19. oder gar erst im 20. Jahrhundert, verstanden sich aber im Rückgriff auf die vorosmanische Zeit weniger als Neu- denn als Wiedergründungen. Diese Entwicklungen führten zu den für die südosteuropäischen orthodoxen Kirchen typischen engen Beziehungen zwischen Kirche und Nation.

Als zweite Gemeinsamkeit teilten die orthodoxen Kirchen in Südosteuropa – mit Ausnahme Griechenlands und Zyperns – eine riskante Existenz während der kommunistischen Herrschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wenn auch die Religionspolitik der jeweiligen Regierungen unterschiedlich ausfiel, so bestand doch ihre übereinstimmende Ideologie darin, dass Religion *per se* ein rückständiges und bürgerliches Phänomen sei, das ohnehin verschwinden werde oder – falls dies zu langsam

vonstatten ginge – zu eliminieren sei (siehe Albanien unter Enver Hoxha als „erster atheistischer Staat“).

Breiten Raum widmete Bremer dann der zweitgrößten Glaubensgemeinschaft in Südosteuropa – der römisch-katholischen Kirche (vor allem Kroaten, Ungarn, Albaner, Slowenen, Slowaken, sowie zahlreiche Minderheiten wie Deutsche, Tschechen, Italiener). Bis in das 8. Jahrhundert gehörte die südosteuropäische Region zum westlichen (römischen) Patriarchat und wurde dann – erst – dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt, mit der Folge häufiger Auseinandersetzungen zwischen Rom und Konstantinopel, aber auch gegenseitiger Beeinflussungen beider Traditionen. Erst nach und nach schälte sich heraus, „dass der nordwestliche Teil Südosteuropas im Zeichen der lateinischen Kultur und Kirche, der südöstliche jedoch unter byzantinisch-orthodoxer Vorherrschaft stand“. Aber der Unklarheiten, Interpretationen und Legenden jener Zeit scheint es viele zu geben, wie aus den folgenden, in die unmittelbare Gegenwart führenden Ausführungen Bremers hervorgeht:

„In der heutigen Historiographie, vor allem in den jugoslawischen Nachfolgestaaten, stellt die Frage nach dem ursprünglichen Bekenntnis einen großen Streitpunkt dar. Wenn man etwa nachweisen könnte, wie das manche serbische Historiker versuchen, dass die Kroaten ihre nationale Identität nur aus dem Katholizismus und in Abgrenzung zur Orthodoxie heraus gewonnen hätten, wäre damit ja gezeigt, dass sie 'eigentlich' katholische Serben wären. Wenn umgekehrt die orthodoxe Bevölkerung Bosniens erst im letzten Jahrhundert wegen ihrer Konfession eine serbische Identität entwickelt hätte, wie das einige kroatische Forscher behaupten, dann gäbe es keine historischen Ansprüche der Serben auf Bosnien.“

Unter solchen Umständen, so Bremer, sei es nicht weiter verwunderlich, „dass sich auch die Katholische Kirche in eine enge Bindung an die jeweilige Nation begeben hat“. Wie für die Orthodoxe so hat auch für die Katholische Kirche die nationale Befreiung symbolhafte und sinnstiftende Bedeutung, „da die meisten der katholisch geprägten südosteuropäischen Nationen ja lange Zeit unter türkischer bzw. österreichischer Fremdherrschaft gelebt haben“. Und in diesem Sinne trat auch die Katholische Kirche in der Region als Bewahrerin der nationalen Identität auf, was dem Klerus auch vielfach großen politischen Einfluss verschaffte und gelegentlich auch zu nationalistischen Verirrungen führte, wie die Nähe zu faschistischen Regimes in Kroatien, Ungarn und der Slowakei.

Die heutige Position der katholischen Kirche in Südosteuropa sieht Bremer als zwiespältig an: Einerseits sei sie als Teil der katholischen Weltkirche in deren Entwicklungen auf Weltebene eingebunden. Andererseits sei häufig eine gewisse Zurückhaltung gegenüber neueren Tendenzen und Bewegungen zu beobachten. Kurz streifte Bremer noch die wichtige Rolle der Orden – Franziskaner, Jesuiten, Benediktiner, Frauenorden – im Südosten, vor allem in der Bildungsarbeit und in der Seelsorge. Ebenso nur cursorisch konnte sich der Referent mit der griechisch-katholischen („unierten“) Kirche (vor allem im rumänischen Siebenbürgen, in Ungarn, der Slowakei, der Ukraine sowie in einigen Nachfolgestaaten Jugoslawiens) befassen, die bei Anerkennung des Papstes jedoch byzantinische liturgische und kanonische Traditionen pflege.

Nicht zuletzt aufgrund der aktuellen Diskussion über den Islam, aber auch im Rückblick auf die Kriege in und um Bosnien-Herzegowina und im Kosovo, widmete Thomas Bremer dem Islam in Südosteuropa weite Strecken seines Vortrags. Muslime, und zwar fast ausnahmslos Sunniten, leben in der südosteuropäischen Region vor allem in Bosnien-Herzegowina, in Albanien und im Kosovo sowie als mehr oder weniger beträchtliche Minderheiten (Türken und Pomacken) in Bulgarien, Rumänien, Makedonien und Griechenland.

Die in Bosnien-Herzegowina lebenden Muslime sind fast ausschließlich Nachkommen der nach der osmanischen Eroberung (1463) islamisierten christlichen Bewohner, also Slawen. Im Vielvölkerstaat Jugoslawien wurden die Muslime, die sich weder als Serben noch als Kroaten fühlten und bezeichnen ließen, sondern es vorzogen, sich Jugoslawen zu nennen, seit den 1960er Jahren als eigene Nationalität geführt. Das war eher eine Verlegenheitslösung, die dennoch zur Stärkung eines „muslimischen“ Nationalbewusstseins führte, wobei es auch von den bosnischen Muslimen als problematisch empfunden wurde, einen religiösen Begriff für eine Nation zu benutzen. So wurde während des Bosnien-Krieges, im Herbst 1993, die Bezeichnung „Muslim“ als ethnisch-nationaler Begriff durch „Bošniak“ ersetzt.

Auch dies nicht unproblematisch, wie Bremer meint, da der Begriff als Ausdruck für den Anspruch verstanden werden könne, dass die – muslimischen – Bosniaken das einzige konstitutive Volk Bosnien-Herzegowinas sei, was natürlich nicht zutreffe.

Bereits vor dem Ausbruch des Bosnien-Krieges hatte sich eine muslimisch bestimmte „Nation“ etabliert, die Bremer jedoch von der muslimischen Glaubensgemeinschaft unterschieden wissen will. Der Islam in Bosnien-Herzegowina hatte sich bereits in der Zwischenkriegszeit dadurch ausgezeichnet, dass seine geistlichen Führer den Gläubigen vermitteln konnten, ihr Glaube sei mit dem Leben in einer modernen Gesellschaft durchaus vereinbar. Die Verschleierung der Frauen und die allzu strikte Beachtung religiöser Vorschriften waren weitgehend zurückgegangen.

Die atheistische Propaganda der Kommunisten und in Bosnien besonders rigide Repressionsmaßnahmen gegen bekennende Muslime taten – wenn auch aus ganz anderen Motiven - ein Übriges, die bosnische Gesellschaft zu säkularisieren, so dass es in den achtziger Jahren nur noch einen geringen Prozentsatz praktizierender muslimischer Gläubiger gab. Islamische Gelehrte und muslimische Intellektuelle zogen daraus die Konsequenz, die Grundsätze des Islam mit den Erfordernissen einer modernen, westlich geprägten Gesellschaft zu verbinden. Bremer: „Nirgends gab es am Vorabend des Krieges in Bosnien das, was man in anderen Staaten 'Fundamentalismus' oder 'Islamismus' nennt.“

Es ist eine Ironie der Geschichte, dass sich dieser gesellschaftliche Modernisierungsprozess gerade durch den bosnischen Krieg grundlegend veränderte. Als Reaktion auf die Aggressivität der serbischen und kroatischen Gegner, die ihre Konfession als „Identität stiftendes Merkmal“ betonten (missbrauchten?), „identifizierten sich auch die bosnischen Muslime in starkem Maße mit ihrem jetzt selbständigen Staat; der Islam wurde ihr wichtigstes Identifikationsmerkmal“. Und tatsächlich ist heute, so konstatiert Thomas Bremer, der Islam in Bosnien, d. h. in den Landesteilen, die mehrheitlich von Bosniaken bewohnt werden, „erheblich erstarkt, obgleich viele Bewohner des Landes nach wie vor zentrale Glaubensvorschriften nicht beachten“. In der bosnisch-kroatischen Föderation beklagen sich die Christen und ihr Klerus über eine von der Zentralregierung gestützte Islamisierung des öffentlichen Lebens, während in der Republika Srpska „praktisch kein islamisches Leben mehr“ besteht, denn „fast alle Moscheen sind zerstört, ein großer Teil der muslimischen Bewohner vertrieben oder getötet, und insbesondere die Angehörigen der Intelligenz, die islamischen Geistlichen eingeschlossen, waren die ersten Opfer von Mord und Gewalt“.

Gewöhnlich werden Albanien und das Kosovo zum islamischen Verbreitungsgebiet gerechnet. Doch Thomas Bremer relativiert. In Albanien war während des Enver-Hoxha-Regimes der Islam gleichermaßen einer brutalen Unterdrückung ausgesetzt wie die christlichen Konfessionen. Und für beide gilt, dass sich das religiöse Leben erst allmählich wieder zu konsolidieren beginnt. Deshalb sind auch kaum Gegensätze zwischen den Religionsgemeinschaften zu beobachten. Die überwiegend muslimischen Kosovo-Albaner waren derart rigiden Repressalien nicht ausgesetzt, aber traditionell spielt für sie Religion keine große Rolle.

Thomas Bremer streifte noch die evangelischen Kirchen (in Ungarn, der Slowakei und Tschechien), die trotz ihrer geringen Größe zeitweise „eine wichtige Brückenfunktion“ innehatten. Die jüdischen Gemeinden, die in Südosteuropa seit der Vertreibung aus Spanien Ende des 15. Jahrhunderts auch im Osmanischen Reich Zuflucht gefunden hatten (u. a. in Thessaloniki und Sarajevo) und über die Jahrhunderte fester Bestandteil des Völkergemenges blieben, wurden durch die Verfolgung der mit dem „Dritten Reich“ sympathisierenden und verbündeten faschistischen Regimes in Südosteuropa sowie durch Flucht und Migration nach Israel derart dezimiert, dass sie heute nur noch eine marginale Position einnehmen. Gerade deshalb erscheint es als absurd, das laut Bremer in manchen südosteuropäischen Staaten wieder verdeckter oder auch offener Antisemitismus zu beobachten sei.

Mancher der „religiös eingestimmten“ Zuhörer mag nicht erwartet haben, dass Thomas Bremer auch auf die häufig übersehene, aber zahlenmäßig nicht unbedeutende Gruppe jener Menschen hinwies, die sich zu keiner Religion bekennen, sei es in Folge der kommunistischen Anti-Religionspropaganda, sei es unter dem Einfluss moderner Säkularisierungstendenzen. Zu denken gibt aber, dass aufgrund der zwischennationalen Spannungen und der Bedeutung von Religion für das nationale Bewusstsein auch

von diesen a-religiösen Menschen Religion zunehmend als ethnisch-nationales Identitätsmerkmal benutzt wird.

Zum viel diskutierten Verhältnis zwischen Christen und Muslimen während der osmanischen Herrschaft in Südosteuropa erläuterte Prof. Bremer: „Christen und Juden waren zwar nicht in einer privilegierten Situation wie Muslime, konnten aber die Jahrhunderte unter der Fremdherrschaft überstehen. Man sollte diese Situation nicht romantisch verklären, doch kann jedenfalls von einer Jahrhunderte langen Verfolgung während des Osmanischen Reiches nicht die Rede sein. Wenn es Repression gab, dann war das in der Regel Folge von illoyalem Verhalten der Christen dem osmanischen Staat gegenüber. Wichtig ist jedoch, dass in den christlichen Kirchen und beim größten Teil der christlich geprägten Bevölkerung diese Zeit als massive Unterdrückung *wahrgenommen* wird.“

Diese *Wahrnehmung* der eigenen Geschichte wirkte sich auch nach der mählichen Befreiung vom „osmanischen Joch“ und dem gleichzeitigen Erwachen des nationalen Bewusstseins auf die Definition der jeweiligen Identität aus: „Man war jetzt nicht mehr nur Katholik, sondern Katholik *und* Kroat, oder nicht mehr nur orthodox, sondern orthodox *und* Grieche oder Bulgare. Diese enge Verbindung zwischen Religion und Nation hatte zahlreiche Folgen, die bis heute nachwirken... Die Beendigung der Türkenzeit wurde dann zugleich als nationale wie auch religiöse Befreiung wahrgenommen. Seither ist aus den zwischenreligiösen Beziehungen die nationale Komponente nicht mehr wegzudenken; beide Faktoren bedingen einander.“

Auf der Grundlage dieses Überblicks widmete sich Prof. Bremer in seinem Schlussteil der Relation zwischen Religion und Nation unter aktuellen Gesichtspunkten. Dabei kommen nicht nur die Bedeutung historischer Ereignisse und Entwicklungen für das Zusammenleben verschiedener Ethnien, Nationalitäten und Religionsgemeinschaften zum Tragen, sondern die Wirkungsmacht der historischen *Wahrnehmung* durch die Menschen und ihre religiösen und politischen Formationen. So habe sich innerhalb der Glaubensgemeinschaften in Südosteuropa „sehr häufig eine kollektive und undifferenzierte Sicht der Vergangenheit“ festgesetzt. Zudem trägt zum unhistorischen Umgang mit der eigenen Geschichte das weit verbreitete Bewusstsein bei, „dass die eigene Gruppe von der Geschichte ungerecht behandelt“ worden sei. In der Regel sehe man sich selber als Opfer, die „Anderen“ hingegen als Täter oder zumindest Nutznießer der eigenen Misere. Gerade in Situation von nationalen Spannungen spielten solche konkurrierenden Wahrnehmungen der Geschichte „eine wichtige und oft fatale Rolle, zumal wenn sie einander ausschließen“, und wenn aus ihnen politische Ansprüche abgeleitet würden, „die ganze Gesellschaften infizieren und die ideologische Grundlage für die Bereitschaft darstellen, eine vermeintliche historische Gerechtigkeit auch mit Gewalt wieder herzustellen“.

„Das Osmanische Reich: Außereuropäische Macht oder Teil der europäischen Geschichte?“

Dieser Frage widmete sich **Professor Dr. Karl Kaser** von der Universität Graz, Abteilung Südosteuropäische Geschichte, im zweiten Vortrag, der „zu den Wurzeln der aktuellen Kontroversen“ führen sollte. Naturgemäß stieß dieser Kurs einer Europäisierung auf Gegenkräfte der Beharrung, und es war ein hübscher, fast feuilletonistischer Einfall Prof. Kasers, beispielhaft aus dem kritischen Artikel einer Istanbuler Zeitung aus dem Jahre 1869 zu zitieren, in dem gegen den Verfall der türkischen Sitten polemisiert wurde, wie er auf den Straßen des aufstrebenden Istanbuler Stadtviertels Beyoğlu vor allem im Betragen der Frauen der Elitefamilien zu beobachten sei: Ihre grauen Mäntel (ferace) und die Schleier (yaşmak) hätten sie abgelegt, würden mit französischen Floskeln um sich werfen und gar in sparsamster Garderobe mit Europäern Arm in Arm tanzen. Diese „alla franga“ Manieren (anstelle der „alla turca“-Sitten) hätten bereits die gesamte Gesellschaft infiziert.

An diesem Bild Beyoğlus, das sich in der zweiten Hälfte des 19. und im Verlauf des 20. Jahrhunderts mit seinen prunkvollen Botschaftsgebäuden der europäischen Mächte, fremdsprachigen Elitelymnasien und schicken Einkaufsstraßen und –passagen zu einem modernen Stadtviertel mit europäischem Flair entwickelt hatte, machte Kaser anschaulich den Begriff eines – modern ausgedrückt - Pilotprojekts des sich europäisierenden Osmanischen Reichs und der späteren säkularen Türkischen Republik fest. Was musste geschehen, um von den Ambitionen eines Sultans Mehmed II., des Eroberers von Konstantinopel, Stadt und Reich zum Zentrum eines Welt umfassenden Islam zu erheben, diese Großmacht zu einer solchen – wie Kaser formuliert – „kulturellen Schubumkehr des Reiches von ‚alla turca‘ zu ‚alla franga‘ zu führen“?

Erst einmal revidierte oder relativierte Kaser die Fragestellung des Themas, die nur zu Fehlschlüssen einlade, denn nicht die Alternative „außereuropäische Macht“ oder „Teil der europäischen Geschichte“ führe weiter, sondern die Frage, *wann* das Osmanische Reich zum Teil Europas und seiner Geschichte transformierte. Dieser Zeitpunkt trat nach der zweiten fehlgeschlagenen Belagerung Wiens im Jahre 1683 und den für die Osmanen demütigenden, mit empfindlichen Territorialverlusten verknüpften Friedensschlüssen von Karlovci (1699) und Požarevac (1718) ein. Denn nun musste die „ehemals beste und stärkste Armee der Welt zur Kenntnis nehmen, dass sie den europäischen Armeen unterlegen geworden war“. Und Gleiches traf als Folge des sich in Europa ausbreitenden Merkantilismus auch für den ökonomischen Bereich zu.

Bis zu diesen einschneidenden Daten sah das Osmanische Reich, „selbstgefällig und machtbewusst“, keine Veranlassung, sich für europäische Verhältnisse zu interessieren, geschweige sich ihnen anzupassen. Umgekehrt zeigte Europa durchaus Neugier für den Orient und die islamische Welt, zentriert in dem mächtigen Reich der Osmanen in der unmittelbaren Nachbarschaft. Kaser:

„Der Charakter des Reichs war islamisch, türkisch, arabisch, persisch und ein wenig auch europäisch – europäisch insofern, als sein tributärer Charakter bestehende regionale Gewohnheitsrechte bestehen ließ, sofern sie nicht im eklatanten Widerspruch zur Scharia standen; die Religionsgemeinschaften der Ungläubigen konnten nicht nur bestehen bleiben, sondern erhielten sogar weitgehende Selbstverwaltungsrechte zugesprochen. Diese selbstbewusste Großzügigkeit ging zwar nicht so weit, dass sie einen dem Islam ebenbürtigen Status einzunehmen in der Lage waren, aber andererseits wurden Zwangsislamisierungen nur in speziellen Situationen vorgenommen. Diese Konstruktion legte die Basis für die spätere Rolle der Religionen sowohl als Konfliktpotential als auch in ihrer Brückenfunktion.“

Der nach einschneidenden Niederlagen bei der Hohen Pforte einsetzende Umdenkungsprozess führte zu der Einsicht, „dass die Führungselite *volens nolens* beginnen musste, sich ernsthaft mit Europa auseinanderzusetzen.“ Nach und nach wurden bisherige Transferblockaden aufgehoben, in beiderseitiger Richtung, aber der nun mehr und mehr intensiviertere kulturelle Transfer verlief doch überwiegend von Europa in das Osmanische Reich, was sich zu Lasten osmanischer Werte und Traditionen auswirkte. Ende des 18. Jahrhunderts wurde mit der bisher für unnötig gehaltenen Einrichtung von ständigen Botschaften in Europas Hauptstädten begonnen. Deren Personal wurde dann aufgrund seiner erworbenen Sprach- und Landeskenntnisse „Teil der neuen und europafreundlichen politischen Elite des Reiches“.

Noch bedeutsamer für den Europäisierungsprozess waren die hunderte von Studenten, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts – gegen den starken Widerstand der religiösen Kräfte - an europäische Universitäten geschickt und bald zu den Trägern der *Tanzimat*-Reformen wurden, mit denen ein Reformzeitalter bis zum Untergang des Reiches eingeleitet wurde und das u. a. „die völlige rechtliche Gleichstellung aller Bürger unabhängig von ihrer ethnischen und religiösen Zugehörigkeit, eine Umgestaltung des Rechtswesens nach französischem Muster unter gleichzeitiger Beibehaltung der Scharia, eine völlige Restrukturierung der Reichsverwaltung und der Organisation der Zentralbehörden sowie 1908 schließlich die Etablierung eines für die damalige Zeit modernen Parlamentarismus brachte“. (Auf dieses Reformwerk konnte auch noch der Gründer der Türkischen Republik Mustafa Kemal, später Atatürk, seine noch radikaleren Reformen stützen – d. Verf.).

Hohe symbolische, aber wegen der Nähe zu den europäischen Botschaften auch praktische Bedeutung hatte die vom Reformherrn Abdülmecid I. bereits 1856 vorgenommene Verlegung des Sultanssitzes vom Topkapı in den von einem italienischen Architekten im Spätrenaissance-Stil errichteten Dolmabahçe-Palast im Stadtteil Beşiktaş in unmittelbarer Nähe des „Europäerviertels“ Beyoğlu, das Prof. Kaser zu Beginn seines Vortrags vorgestellt hatte. Sein Fazit lautete, dass das Osmanische Reich erst dann seinen langen Weg nach Europa antrat, als seine Macht zu zerfallen begann und von den Ambitionen Abstand genommen werden musste, die in seinem Besitz befindlichen und noch zu erobernden Teile Europas nach seinen kulturellen Standards zu gestalten – als islamische Weltmacht. Es bedurfte erst der zweiten Niederlage vor Wien und den demütigenden nachfolgenden Friedensverträgen, um bei der osmanischen Elite Denkprozesse anzustoßen, wie den neuen Kräfteverhältnissen Rechnung getragen werden könnte – bis sich dann 1839 die Entscheidung durchsetzte, „den europäischen Weg zu gehen“. „Die moderne Türkei“, so schloss Prof. Kaser, „ist noch immer nicht am Ziel angelangt – aber

vielleicht ist der Weg das Ziel?“ Wenn nicht alles täuscht, begleitete diese Worte ein resigniertes Lächeln.

Nach diesen einleitenden Beiträgen wurde die Konferenz mit dem Kapitel „Nation – Staat – Kirche“ fortgesetzt. Den Anfang machte **Dr. Klaus Buchenau** vom Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, der sich für das Thema „**Kirche und Staat. Staatsverständnis und die Rolle der Kirche(n)**“ das „**Beispiel der Serbisch-Orthodoxen Kirche**“ gewählt hatte. Eingangs befasste er sich mit dem unlängst verabschiedeten serbischen Religionsgesetz. Darin werden der Serbisch-Orthodoxen Kirche eine Reihe von Privilegien eingeräumt, die den anderen Glaubensgemeinschaften nicht zustehen, neben der Steuerbefreiung unter anderen die alleinige Zuständigkeit für den Religionsunterricht sowie die Seelsorge in Krankenhäusern und Gefängnissen. Solcherlei Vorrechte werden im Gesetz mit der traditionellen Rolle der Serbisch-Orthodoxen Kirche als Bewahrerin der serbischen Kultur durch die Geschichte hindurch begründet.

Auch wenn im Religionsgesetz die Lutherische und die Reformierte Kirche, deren Anhänger vor allem in der Vojvodina unter der ungarischen und slowakischen Minderheit zu finden sind, anerkannt werden, so fühlen sie und die anderen freikirchlichen Glaubensgemeinschaften sich doch dadurch diskriminiert, dass ihre traditionelle und historische Bedeutung - im Gegensatz zur Orthodoxie - im Gesetz nicht gewürdigt werde. Serbische Menschenrechtsorganisationen kritisierten das Gesetz auch, weil die Orthodoxe Kirche als kulturell besonders wertvoll für die serbische Identität hervorgehoben werde.

Auch Buchenau stellte die kritischen Fragen: Werden diese Privilegien im Religionsgesetz durch die historische Rolle der Serbisch-Orthodoxen Kirche wirklich gerechtfertigt? Entspricht die Behauptung, sie sei die Bewahrerin der serbischen nationalen Identität gewesen, der historischen Wahrheit? Die Darstellung sei, stellte er dagegen, zumindest unpräzise. Während des Osmanischen Reiches habe es nur kurzzeitig eine eigene kirchliche Hierarchie gegeben, die meiste Zeit unterstand die serbische Kirche dem griechischen Episkopat. Der serbische Nationalismus, in der Vojvodina geboren, sei getragen worden von einem entwickelten und gebildeten Bürgertum und nicht von der Kirche. Die serbische Orthodoxie habe sich gegenüber der nationalen Bewegung skeptisch verhalten und sich mehr an die russisch-orthodoxe Hierarchie angelehnt. Von russischen Reisenden, die Serbien im 19. Jahrhundert aufgesucht hatten, wurde sogar die serbische Identität der lokalen Orthodoxen Kirche angezweifelt, man empfand sie eher als eine „Mischreligion“ mit schwachem Kirchengang und wenig Wissen über ihre eigene religiöse Identität.

Buchenau schätzt die verbreitete Vorstellung, dass die Serbisch-Orthodoxe Kirche „alles ist für die serbische Nation“ als „sehr zweifelhaft“ ein. Erst als später die Sekte der Nazarener auftaucht und die Gläubigen vermehrt anzog, entdeckte man in der orthodoxen Hierarchie die Nation auch für sich. Die sozialen und seelsorgerischen Aktivitäten der Nazarener wurden von der Orthodoxen Kirche erst nachgeahmt. Für den Referenten steht als Fazit fest: „Die Idee der nationale Identität stiftenden Rolle der Serbischen Orthodoxie ist Fiktion.“ Für die Zeitspanne, während der es kein serbisches Episkopat gab, war das serbische Volk der Bewahrer der serbischen Tradition und Identität – einschließlich der Priester, die Teil des Volkes waren und nicht der kirchlichen Hierarchie. Die Erinnerungskultur basiert weniger auf religiösem Schrifttum als auf narrativen Legenden.

Abschließend ging Buchenau den Fragen nach: Was könnte man heute der Serbisch-Orthodoxen Kirche wünschen? Woher nimmt sie in der modernen Zeit ihre Prägekraft? Versuche christdemokratischer Politiker in der EU, die serbische Orthodoxie in ein „christliches Europa“ einzubinden, stießen auf eine gespaltene Reaktion. Einige Hierarchen waren durchaus dafür, andere artikulierten ein deutliches Unbehagen an dem säkularen Europa. Im orthodoxen Klerus befinden sich die „Modernisten“ gegenüber den Traditionalisten und Nationalisten in einer schwächeren Position. Auch der Umgang der Kirche mit der eigenen Intelligenzija ist von Misstrauen bestimmt. In der jüngsten Kriegs- und Krisenzeit widmeten sich beide Seiten mehr oder weniger übereinstimmend dem gemeinsamen „Projekt Serbien“. Aber in ruhigeren Zeiten werden die Erkenntnisse der säkularen Intellektuellen von der Kirche nicht angenommen. Eine längere friedliche Entwicklung würde der Orthodoxie eine Periode der Säkularisierung bescheren, die sie beispielsweise für eine Modernisierung ihres Ausbildungs- und Bildungswesen nutzen könnte, um schließlich ihre „Segregation“ langsam zu beenden.

Im zweiten Vortrag des Panels zu „Nation – Staat – Kirche“ wurde der vielleicht komplexeste Fall des *nation building* auf dem Balkan behandelt: **Professor Dr. Ludwig Steindorff** von der Universität Kiel, Abteilung Osteuropäische Geschichte, referierte über „**Religion und Nationswerdung – Das Beispiel der Bosniaken (Muslime), Kroaten und Serben in Bosnien-Herzegowina**“. Das Neben-, Mit- und Gegeneinander dieser drei *communities* bestimmt durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart das Schicksal des Staates Bosnien und Herzegowina, der – um eine der Schlussfolgerungen Steindorffs vorwegzunehmen – „in der Reihe der europäischen Staaten der Gegenwart einen ungewöhnlichen Fall“ insofern bildet, als er „im Anspruch kein Nationalstaat ist“. Was aber ist er dann?

Im osmanischen Bosnien bestimmten die drei *communities* ihre Identität und gegenseitige Abgrenzung ausschließlich über die Konfession: Katholiken, Orthodoxe und Muslime. Über die Konfessionsgrenzen hinweg, deren Abgrenzung voneinander - bei einem geordneten Nebeneinander - nie in Frage stand, hatte sich die Regionalidentität stark ausgeprägt. Dies entsprach dem im 19. Jahrhundert international anerkannten osmanischen *Millet*-System. Doch im Zuge der nationalen Bewegungen in Südosteuropa ab der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde auch in Bosnien-Herzegowina aus der konfessionellen zunehmend eine nationale Abgrenzung. Dabei blieb die Konfession gerade hier ein entscheidendes Merkmal der nationalen Zugehörigkeit. Wie Steindorff weiter ausführte, verlief der Prozess des *nation building* in Bosnien-Herzegowina komplizierter als in den benachbarten Staaten, denn er musste sich aus verschiedenen alternativen Modellen heraus entwickeln – Modelle, die ihre Spuren bis in die Gegenwart hinterlassen haben.

Nach der serbischen Konzeption (Ilija Garašanin und Vuk Karadžić) war die Gesamtbevölkerung in Bosnien serbisch, allerdings auf die drei Konfessionen verteilt. Daraus wurden klare politische Ambitionen Serbiens auf Bosnien-Herzegowina abgeleitet. Ähnlich klang eine kroatische Position (des Historikers Vjekoslav Klaić), in der nur von Kroaten die Rede war, allerdings „griechisch-östlichen“ (also den orthodoxen), römisch-katholischen und „mohammedanischen“, wobei im Sinne des aufkommenden Jugoslawismus betont wird, dass die Namen „Kroate“ und „Serbe“ *eigentlich* dasselbe seien. Beiden Konzepten gemeinsam war die Idee der „Sprachnation“.

Ein weiteres kroatisches Modell (des Politikers Ante Starčević) bezeichnet die Muslime als nationale Kroaten; ihnen und den katholischen Kroaten stehen die orthodoxen Serben gegenüber. Analog werde, so Steindorff, noch in jüngsten serbischen Publikationen geltend gemacht, *eigentlich* seien die Muslime ethnische Serben und mit diesen von den Kroaten abzugrenzen.

Österreich-Ungarn, das in der Folge des Berliner Kongresses 1878 Bosnien-Herzegowina besetzte und 1908 auch formal annektierte, bemühte sich um Neutralität gegenüber den Konfessionen und *communities*, deren Konfessionsbewusstsein jedoch zunehmend durch ein Nationalbewusstsein dominiert wurde, wenn auch in unterschiedlichem Grade. Am ausgeprägtesten war die neue nationale Identität unter den Serben, deren „Blick auf Serbien als Mutterland aller Serben vorgezeichnet“ war.

Differenzierter verlief dieser Prozess bei den Kroaten, deren Nationalbewegung in Bosnien-Herzegowina erst Anfang des 20. Jahrhunderts aktiv geworden war. Wegen des von Österreich installierten Erzbistums Sarajevo (und weiterer Bistümer) kam es zu einer Konkurrenz der katholischen Amtskirche zu den Franziskanern, die traditionell das seelsorgerische Monopol in Bosnien-Herzegowina besaßen. Das führte zu Konflikten zwischen dem Orden und der institutionellen Kirche, die gelegentlich noch heute aufflackern. Die „Kroatische nationale Gemeinschaft“ in Bosnien-Herzegowina „verwehrte sich gegen eine Vereinnahmung und Bevormundung“ durch die Katholische Kirche, die wiederum den Primat der Konfession gegenüber der Nation gewahrt sehen wollte.

Bei den Muslimen kann laut Steindorff in der Zeit vor 1918 „nur von einem Protonationalismus“ gesprochen werden; „zwar war bei der Elite schon der Kanon an Ausdrucksformen von Nationalbewegungen präsent, aber die Rahmenbedingungen der Modernisierung fehlten, die Bewegung war noch nicht schichtübergreifend“. Im Staatsnamen des 1918 proklamierten „Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen“ (SHS) – einer „dreinamigen Nation“ – kommen die Muslime als Entität nicht vor, wie auch generell in der Zwischenkriegszeit. Nur über ihren Glauben konnten sie sich zur ihrer *community* bekennen, so in der „*Jugoslovenska muslimanska organizacija*“. Ihre Sprache wurde nun als „serbo-kroatisch“ bezeichnet.

Auch als die siegreichen Kommunisten 1945 an die Gründung ihrer Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien gingen, waren sie gewissermaßen ratlos, wie sie mit den Muslimen in Bosnien-Herzegowina unter nationalen Kriterien umgehen sollten. Zwar wurde im Rahmen der Föderation auch eine Teilrepublik Bosnien-Herzegowina gegründet, aber – so Steindorff - sie „beinhaltete keine Anerkennung einer muslimischen Nation“. Entscheidend war, dass die Republik und ihr Territorium wegen der spezifischen nationalen Verhältnisse sozusagen „negativ“, also nicht ethnisch, sondern historisch definiert wurden. „Dies ist beim Vergleich einer Landkarte von 1946 mit der von 1878 oder schon 1739 gut zu erkennen.“

Erst 1963 wurden die Muslime als eines der „Völker“ von Bosnien-Herzegowina in der Verfassung der Republik genannt und 1968 auch auf Bundesebene als eines der „Völker“ in Jugoslawien anerkannt. Damit wurde akzeptiert, dass es unmöglich war, „das Nebeneinander der drei *communities* aufzuheben“. Zugleich war es „ein taktischer Zug der Schaffung eines Puffers für den innerjugoslawischen Interessenausgleich“ (insbesondere zwischen Kroaten und Serben), und es war klar auch „ein Akt des *nation building*“. Bis zum Beginn des Zerfalls Jugoslawiens „affirmierten sich die Muslime nun zunehmend als Mehrheitsnation in Bosnien-Herzegowina und sahen die Republik als 'ihre' Republik an“.

Auch diese Teilrepublik geriet in den 1980-er Jahren zunehmend in den Strudel der Auflösungserscheinungen des Gesamtstaates, zu denen nicht zuletzt „die Entdeckung bzw. Wiederentdeckung der Religion als Merkmal der Nation bzw. die Vereinnahmung des Sakralen durch die Nation“ gehörte. Dieser Entwicklung in Serbien und Kroatien nachfolgend „begann auch bei den Muslimen die Förderung der religiösen Tradition als nationales Zeichen. Um die Gleichrangigkeit als Ethnos gegenüber Kroaten und Serben zu unterstreichen, ging man zur konsequenten Selbstbezeichnung als *bošnjaci* (Bosniaken) über.“

Trotz der bemühten Deckungsgleichheit von religiöser und nationaler Identität vertritt Steindorff die These, dass der Krieg in Bosnien-Herzegowina „kein Religionskrieg“, „kein Kampf um religiös begründete Ziele“ war. Aber eine „Facette des Krieges“ sei gewesen, „dass es ein Kampf um religiöse Zeichen war, weil diese als nationale Zeichen gedeutet wurden“. Hierin sei auch die Zerstörung so vieler sakraler Objekte begründet. Und nun, bei der Neuordnung des Staatswesens Bosnien-Herzegowina, gehe es erneut um „die Setzung sakraler Zeichen für die eigene Nation“: der Bau von Moscheen über den Wiederaufbau hinaus; der Bau großer Kirchen; die Errichtung des Kreuzes hoch über Mostar. Steindorff hält es sogar für möglich, „dass die verfassten Religionsgemeinschaften als Verbündete gegen Formen einer Politik von Säkularisierung und Laizisierung auftreten“.

Als Hauptunterscheidungsmerkmal zwischen den Nationen dieses Staates, der – wie erwähnt - „im Anspruch kein Nationalstaat“ ist, dient die Konfession. Dies ist eine Abgrenzung, deren Wurzeln erst in der frühen Neuzeit liegen und mit dem Islamisierungsprozess verbunden sind. Die meisten europäischen Nationalstaaten können auf „Kontinuitätslinien von den mittelalterlichen Ethnogenesen und Reichsbildungen zu den modernen Nationen“ verweisen. Nicht so Bosnien-Herzegowina. Deshalb rekurrieren die dort lebenden Serben und Kroaten auf die Nationalgeschichte ihrer „Mutterländer“, was wiederum zu „doppelten Loyalitäten“ führt (oder zur fehlenden Loyalität gegenüber dem ungeliebten „Nicht-Nationalstaat“ Bosnien-Herzegowina – d. Verf.).

Bedenklich findet Prof. Steindorff, dass im Bemühen, dem historisch begründeten nationalen Identitätsmuster der Serben und Kroaten etwas Gleichwertiges entgegenzusetzen, „ein merkwürdiges, fachlich höchst problematisches Geschichtsbild bei den Bosniaken im öffentlichen Bewusstsein dominant geworden“ sei, mit dem Ziel des Nachweises der „ausschließlich eigenen Autochthonie“ der Bosniaken, so dass Kroaten und Serben zu Minderheiten im Gesamtstaat würden. Die angeblich direkte Linie von den Bogumilen, korrekter: der Bosnischen Kirche des Mittelalters zu den heutigen Muslimen/Bosniaken, da die Bogumilen durch ihren Übertritt zum Islam als (ethnische) Gruppe erhalten geblieben seien, sei historiographisch längst widerlegt.

Allerdings, so Steindorffs These, könne gerade die Geschichte des mittelalterlichen Bosnien „als Anhalt für die Stärkung der Gesamtstaatsidentität über die gegenwärtigen Nationen hinweg dienen, wenn die Bosniaken von ihrem Autochthonie-Konzept absähen, wenn Serben und Kroaten in ihrem

Geschichtsbild die mittelalterliche Staatlichkeit von Bosnien-Herzegowina nicht marginalisieren würden“. Jüngste Forschungen (Dubravko Lovrenović) zeigten nämlich, „das spätmittelalterliche Bosnien als voll entfaltete Reichsbildung, die fähig war, mit Mehrkonfessionalität umzugehen: elitärer Bosnischer Kirche, Katholizismus und auch Orthodoxie...“

Ohne die *Widerstrebungen* der Serben in der Republika Srpska und der Kroaten in der Herzegowina gegen den Gesamtstaat und deren analoge *Bestrebungen* hin zu den „Mutterländern“ zu übersehen, plädierte Prof. Steindorff abschließend für den Erhalt und die Festigung des Gesamtstaates als europäisches Ziel und besserer Lösung (im Vergleich zu einer Auflösung). Es stelle sich die Aufgabe zu lernen, „dass sich das Nebeneinander von Konfessionen bzw. Nationen einerseits und eine gemeinsam vertretene Regionalidentität andererseits miteinander vereinbaren lassen“.

Gegen diese These wandte sich der Moderator des Panels, **Dr. Peter Jordan** vom Institut für Stadt- und Regionalplanung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Eine von außen oktroyierte Lösung, die Beibehaltung des Gesamtstaates Bosnien und Herzegowina, werde nicht funktionieren. Er plädierte für dessen Aufteilung. Bereits jetzt gebe es ethnisch „reine“ Gebiete. Entsprechend der jetzigen föderativen Gliederung sollte den drei Teilen eigenständig und gleichberechtigt eine Aufnahme in die EU in Aussicht gestellt werden. **Prof. Steindorff** wies diesen Einwurf strikt zurück. Damit würde genau das erreicht werden, was die ehemaligen Kriegsparteien, die Serben und Kroaten, anstrebten. Außerdem würde eine Zerlegung des Gesamtstaates skurrile Grenzziehungen zur Folge haben. Auch aus dem Auditorium wurde Dr. Jordan energisch widersprochen.

Im Panel „Religionsfreiheit – Verständnis von Staatsbürger, Nation und individuellen Rechten“ kam erstmals während der Konferenz ein Betroffener zu Wort: **Prof. Dr. Mato Zovkić**, Generalvikar der Erzdiözese Sarajevo und Lehrer an der dortigen Katholisch-theologischen Hochschule. Sein Beitrag über „**Religionsgemeinschaften zwischen dem individuellen Recht und der ethnisch-religiösen Identität in Bosnien und Herzegowina**“ klang stellenweise einem Appell zum friedlichen Miteinander der religiösen Gemeinschaften bei gegenseitiger Anerkennung ihrer Verschiedenartigkeit und Identität. Der kroatische Geistliche betonte eingangs, dass er als katholischer Theologe seit 1995 im mehrheitlich muslimisch bewohnten Sarajevo lebe und aus eigener Erfahrung aufzeigen möchte, wie einerseits wichtig, andererseits kompliziert eine ausgeglichene Beziehung von Staatsangehörigkeit und ethnisch-religiöser Identität in der bosnischen Gesellschaft sei. Dazu schilderte er einige beredte Beispiele sowohl des Versagens interreligiöser Beziehungen als auch des Bemühens um Verständnis und friedvolles Miteinander. Hier sollen nur die positiven und ermutigenden Beispiele referiert werden:

- Der Großmufti Dr. Mustafa Cerić hat drei Professoren der Islamischen Theologischen Fakultät in Sarajevo mit einer „Plattform der islamischen Gemeinde in Bosnien-Herzegowina für den Dialog“ beauftragt. Darin fordern die Verfasser u. a., jede Religionsgemeinschaft solle diejenigen unter ihren eigenen Gläubigen und Gruppen verurteilen, die sich einer Hasssprache bedienen oder Andersgläubige beleidigen. In dem Text, der im vergangenen Jahr veröffentlicht wurde, heißt es:

„Es gibt keine Alternative zu Versöhnung und Vergebung im multikulturellen Bosnien, und die Rolle der Glaubensgemeinschaften in dieser Hinsicht ist enorm wichtig. Dialog und Koexistenz sind nicht Taktik oder intellektuelle Spielerei, sondern unsere strategische Option, weil wir in ihnen unseren einzigen Weg zum Überleben sehen.“
- In diesem Jahr hat die Islamische Gemeinde eine Kommission für interreligiösen Dialog gegründet, an der auch die Professoren der Theologischen Fakultät teilnehmen. Dr. Zovkić: „Ich kenne persönlich diese Herren als fromme und ausgebildete Muslime, die den Dialog nicht nur theoretisch proklamieren, sondern auch durch ihre freundlichen Kontakte mit Andersgläubigen praktizieren.“
- Die Katholische Kirche hat innerhalb ihrer Bischofskonferenz eine „Kommission für Kontakte mit Kulturen und Religionen“ gegründet, die dreimal im Jahr zusammentritt. Thema der letzten Sitzung (am 26. Juni): „Erziehung zum interreligiösen Dialog durch Religionsunterricht in staatlichen Schulen.“ Dazu wurden auch orthodoxe und muslimische Partner eingeladen, ihre

Erfahrungen und Meinungen einzubringen. Die katholischen und orthodoxen Bischöfe sind seit 1997 siebenmal zusammengetroffen. Sie appellieren regelmäßig an die Gläubigen, sich in der pluralen Gesellschaft verantwortlich zu verhalten. Ein mehrfach geplantes Treffen aller Religionsführer mit den Staatsbehörden sei allerdings bislang noch nicht zustande gekommen.

- Am 9. Juni konstituierte sich in Sarajevo ein Interreligiöser Rat von muslimischen, orthodoxen, katholischen und jüdischen Religionsführern. Eine seiner Aktivitäten war die Erstellung einer Liste der Menschenrechtsverletzungen bezüglich der Behinderungen praktizierter Religionsfreiheit.

Aus dem Kontext der Ausführungen des kroatischen Geistlichen ging hervor, dass all diese positiven Aktionen letztlich nur dann auf fruchtbaren Boden fallen können, wenn sich die Völker- und Religionsgemeinschaften gegenseitig achten. Mit dem Blick auf Islamisierungstendenzen und gewisse illusorische Vorstellungen der internationalen Gemeinschaft über die zivilgesellschaftliche Zukunft Bosnien-Herzegowinas appellierte Dr. Zovkić: „Ich hoffe, dass weder das Mehrheitsvolk der Bošnjaken noch die Internationale Gemeinschaft es jemals versuchen werden – öffentlich oder im Geheimen – ein Volk und eine Sprache in Bosnien-Herzegowina zu erschaffen. Als einzelne Bürger und Mitglieder unserer Volks- und Religionsgemeinschaften werden wir schrittweise den Staat Bosnien-Herzegowina nicht nur dulden, sondern aktiv unterstützen, nur wenn wir unsere ethnisch-religiöse Identität in echter Freiheit und Pluralismus beibehalten und pflegen dürfen.“

Und zum Schluss noch der hoffnungsvolle Blick über die Grenzen: „Wir alle glauben, dass wir leichter sowohl unsere ethnisch-religiösen Verschiedenheiten verantwortungsvoll aufbewahren und dennoch die gemeinsamen Werte ernsthafter pflegen können, wenn wir schnell in alle europäischen Strukturen als Staat und als ethnische Gemeinden integriert würden.“

Professor Dr. Athanios Vletsis vom Institut für Orthodoxe Theologie an der Universität München nahm sich unter dem Dachthema des Panels der **Griechisch-Orthodoxen Kirche** an und stellte die Frage, warum sie sich so schwer mit dem Bild vom modernen Staatsbürger tue. Eine Erklärung sei, dass die Orthodoxie weder Reformation noch Aufklärung durchlebt habe. Der Beitrag der Orthodoxen Kirche werde weder ihrer Rolle noch ihrer Aufgabe in einer modernen Bürgergesellschaft noch immer nicht gerecht. Sie lasse ihre Gläubigen nicht frei und vertraue auf den Staat. Ein weiterer Kritikpunkt: Die Griechisch-Orthodoxe Kirche habe keine Sozialethik entwickelt. In der orthodoxen Theologie sei der Geist des Kollektivismus sehr verbreitet. Individuelle Verantwortung werde nicht übernommen. Was könne der Griechisch-Orthodoxen Kirche helfen? Sie müsse die Laien ernst nehmen und in das kirchliche Leben einbinden. Sie müsse sich nach außen öffnen und Kontakte und Kooperation mit anderen, auch weltlichen Organisationen und Institutionen suchen.

Steffen Rink, vom Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst, Marburg, wies auf die Schwierigkeiten hin, die der Begriff Nation in der heutigen globalisierten Welt bereite. Weiterhin setzte er sich mit dem Misstrauen auseinander, das Vertreter der Religionsgemeinschaften oftmals gegenüber Staat und Säkularisierung aufbringen. Er schlug vor, den Begriff Heimat in die aktuelle Auseinandersetzung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften einzubringen. Das könne Konflikt eliminierend und Frieden fördernd wirken.

Im nächsten Panel zu „**Erfahrungen des Interreligiösen Dialogs**“ berichteten deutsche Experten über ihre Initiativen und Projekte in Südosteuropa. **Pfarrer Dr. h. c. Christoph Zimmer**, Berlin, war von 1997 bis 2003 für die 1989 gegründete „Vereinigung für interreligiöse Friedensarbeit Abraham Sarajevo“ tätig und machte unterschiedliche Erfahrungen mit seinen Projekten. Positiv verliefen Seminare über Vergangenheitsbewältigung am Beispiel Deutschlands, denn die jeweiligen Mehrheitsvertreter sprachen über eigene Verbrechen an den Minderheiten. Ein negatives Beispiel: Die Einführung eines Schulfachs „Kultur der Religionen“ scheiterte an der Staatsbürokratie und der katholischen Seite. Aber ein engagierter internationaler Helfer wie Dr. Zimmer ist überzeugt: „Dialog ist alternativlos. Erfolg ist nicht das einzige Kriterium.“

Auch **Dr. Cristina Krause**, Leiterin des Regionalbüros Sarajevo der Konrad-Adenauer-Stiftung, verriet mit einem temperamentvollen Vortrag persönliches Engagement bei ihren Bemühungen um den Interreligiösen Dialog. Dazu zählen einmal jährlich stattfindende internationale Symposien über

„Visionen einer gerechten Gesellschaft“, die „Begegnungen junger Theologen“ 2006 in Sarajevo und 2007 in Foča mit je fünfzehn Studierenden der drei Glaubensgemeinschaften (von denen die meisten sich erstmals gesehen haben und die Hoffnung besteht, dass sie sich auch später wieder treffen werden), Diskussionen in zehn Städten über das „Gesetz über Glaubensfreiheit und die rechtliche Stellung von Religionsgemeinschaften und Kirchen“, die Erstellung eines interkonfessionellen Kalenders der religiösen Feiertage 2007. Als jüngstes Projekt wird im Oktober 2007 in Sarajevo ein Interreligiöses Institut feierlich eröffnet, eine Akademie nach deutschem Vorbild, zu dem der Anstoß aus den Religionsgemeinschaften selbst kam, weil von dem Interreligiösen Rat, den auch Dr. Zovkić anführte, keine große Wirkung ausgehe. Dieses Institut wird neben der Adenauer-Stiftung von der Katholischen Akademie Rottenburg/Stuttgart, dem European Abrahamic Forum sowie McKinsey unterstützt.

Dr. Markus A. Weingardt von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg, und dem Forschungsverband Religion und Konflikt, reklamierte, dass die Konfliktforschung bisher davon ausginge, dass Religion nur Konfliktpotenzial enthalte. Aber es könne nachgewiesen werden, dass in vierzig Gewaltkonflikten der letzten Jahre religiöse Vermittler deeskalierend gewirkt haben. Er nannte als Beispiel die Vermittlungstätigkeit des italienischen Friedenswerks des Ordens San Egidio, der 1997 die Konfliktparteien in Albanien wieder zusammen gebracht habe. San Egidio habe auch parallel zur UNO-Friedenstruppe in Kosovo und Makedonien wirkungsvoll an der Konflikteindämmung mitgearbeitet. Die italienischen Ordensbrüder erfreuten sich in der Bevölkerung, im Kosovo auch bei der serbischen Minderheit, hohen Ansehens und großer Glaubwürdigkeit, wobei ihnen zugute kam, dass in diesen Teilen Südosteuropas fundamentalistische Indoktrinäre wie die Wahabiten keine Resonanz finden.

Der Abschnitt „Islam und Christentum – Verhältnis in der Diskussion“ bildete mehr aus Gründen der Aktualität und weniger wegen seiner Bezüge zu Südosteuropa einen Schwerpunkt der Tutzinger Konferenz, und eines ihrer *Highlights* war zweifellos der Auftritt von **Prof. Dr. Hans Maier**. Der frühere Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München, zeitweilige Präsident des Zentralkomitees der Katholiken und bayerische Kultusminister, sprach unter dem etwas boulevardesken Titel „Wer kannte Manuel II.“ zum Thema „**Religion und Gewalt**“.

Bei dem byzantinischen Kaiser (1391 – 1425), dem Papst Benedikt in seiner Regensburger Vorlesung vom 12. September 2006 jenes Aufsehen und Kritik in der islamischen Welt erregende Zitat über die vorgebliche Gewaltimmanenz des Islam entlehnt hatte, hielt sich Maier jedoch nicht lange auf. Er nahm den Papst in Schutz mit dem Hinweis, jenes Zitat sei als Meinung Benedikts „missinterpretiert“ worden. Ausführlicher ging er der Frage nach, ob der militante Islam unserer Zeit ein Sonderfall insofern sei, als er Gewalt religiös legitimiere. Oder „kommen in der ‚Djihadisierung‘ des Islam Kräfte zum Zug, die auch in anderen Religionen wirksam sind?“ Handelt es sich vielleicht „speziell um ein Problem monotheistischer Religionen, insofern als der Eine Gott einfach keinen anderen Gott neben sich duldet?“ Was zur Folge hätte, dass der Wahrheitsanspruch einer Religion Toleranz gegenüber anderen Religionen ausschließe. Ist schließlich „denen, die für eine religiöse Wahrheit kämpfen, alles erlaubt?“ Und wie verhielt es sich mit dem Christentum und der Gewalt im Verlauf der Geschichte?

Provozierende Fragen, die Prof. Maier gewohnt differenziert zu beantworten suchte, ohne in einen bequemen Relativismus zu verfallen. Nach seiner Erkenntnis lasse sich „ein *eindeutiger* Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt religionsgeschichtlich und auch systematisch – weder positiv noch negativ – nicht behaupten“. Religion könne „Gewalt stimulieren, sie aber auch kanalisieren oder sublimieren, indem sie ihr neue Inhalte und Objekte gibt“. Bezüglich der drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – dürfe nicht aus dem Auge verloren werden, dass „sie in einer archaischen Welt entstanden sind und sich entfaltet haben, in der Gewalt ‚normal‘ gewesen“ sei, in der auch „Gewalt als Machterweis des Göttlichen eine unübersehbare Rolle“ gespielt habe: „Der Gott der Bibel ist ein gewaltiger, zu Zeiten sogar ein gewalttätiger, aber kaum ein barmherziger Gott.“

Ebenso deutlich sei aber, dass sich in der Bibel auch Gewaltkritik und Gewaltbegrenzung fänden, Der – oft missverständene – Grundsatz „Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn“ sei keineswegs eine Rechtfertigung der Vergeltung, sondern lege vielmehr Rechtsgrundsätze für die Entschädigung fest, versuche also, Rache durch Recht zu ersetzen. Gewaltkritik trete zunehmend ausgeprägter hervor

und gipfele in der Bergpredigt. So sei mit dem Kreuz Jesu ein Symbol des Gewaltverzichts gegeben, auf das – mit einem Wort Kardinal Lehmanns – „die Kritiker einer Gewaltanwendung im Bereich christlicher Geschichte sich immer wieder berufen konnten“.

Komplizierter jedoch, so Hans Maier, lägen die Dinge im Islam, dessen Stifter Mohammed zugleich Staatsgründer und Kriegsherr gewesen sei. Der Islam kenne keine strikte Unterscheidung einer geistlichen und einer weltlichen Sphäre. Auf der einen Seite gebe das Gebiet (Haus) des Islam, d. h. des Gottesstaates, auf der anderen das Gebiet (Haus) des Krieges, d.h. der Nicht-Muslime. Endgültiger Friede sei erst erreicht, wenn es nur einen Staat, den Gottesstaat gebe. Das bedeute nicht, dass zu allen Zeiten ein Dauerkrieg herrsche. In Zwischenperioden (Friedenszeiten) seien auch friedliche Kontakte zu den Ungläubigen zu pflegen.

In Christentum und Islam sei es immer wieder zu Rückfällen in Perioden religiös motivierter Gewaltanwendung gekommen (das Judentum des Exils unterlag der geschichtlichen Umstände wegen dieser Versuchung nicht). Die Gewaltanfälligkeit des Christentums sei sprichwörtlich mit den Kreuzzügen verknüpft. Noch heute sei der Aufruf Papst Urbans II. eine erschreckende Lektüre, als deren aktuelle Entsprechung die Gewaltaufrufe und Heils- und Paradiesversprechungen der Djihadisten für Selbstmordattentäter erschienen.

„Sowohl bei den kriegerischen Vorstößen des Islam in den Mittelmeerraum und nach Süd- und Südosteuropa als auch bei den Kreuzzügen sowie auch beim heutigen ‚Djihadismus‘ scheinen Verteidigungs- und Bewahrungsreflexe am Anfang zu stehen: hier die Bewahrung der von den ‚Ungläubigen‘ bedrohten Heiligen Stätten, dort die strenge Praxis des Islam als ein durch westliche Lebensform gefährdeter Wert.“ Rasch schlage dann der aus Angst geborene Verteidigungsreflex in Gewalt um. Am Ende langer und oft verzweifelter Kämpfe sei das Ziel meist weiter entfernt als am Anfang. So hätten die Kreuzfahrer das Heilige Land nicht auf Dauer halten können. „Und auch die Djihadisten“, so fügte Hans Maier in einem unvermittelten Anflug trotziger Zuversicht hinzu, „werden scheitern bei dem Versuch, den ‚großen und den kleinen Satan‘ (die USA und Israel) auf die Knie zu zwingen.“

Bleibe noch die Frage nach Kriterien der Gewaltbegrenzung: „Wie kommen die monotheistischen Religionen hier zu gemeinsamen Einsichten und zu einem gemeinsamen Weg?“ Die Maierschen Überlegungen in der Zusammenfassung: Bei der Suche nach einer Antwort müssen zwei Begriffe der jeweiligen Traditionen genauer betrachtet werden: Opfer und Martyrium. Die Todespiloten des 11. September sind nach ihrem eigenen Selbstverständnis als Rächer für den (durch die USA, Israel, den Westen, die Juden, die „Kreuzzügler“) beleidigten und verletzten Islam aufgetreten. Amerika wurde nicht als Staat angegriffen, ihm nicht der Krieg erklärt, sondern weil Amerika eine bestimmte Lebensweise verkörpert, wurde es im Namen Gottes „bestraft“. Dieses „Töten im Auftrag Gottes“ kann folglich als religiös motivierte Gewalt interpretiert werden, die dabei getöteten unbeteiligten Menschen wurden Opfer im Sinne von stellvertretender Strafe und Sühne.

Die Attentäter, die ihr Leben für die Sache des Islam „opfert“, haben sich selbst als Märtyrer empfunden und wurden von ihren geistlichen Anstiftern auch als solche gepriesen. Für alle islamistischen Selbstmordattentäter wird der Begriff Märtyrer als Auszeichnung bemüht. Aber auch zu Recht? Zwar gibt es den Begriff des Märtyrers, der für seinen Glauben auch den eigenen Tod auf sich nimmt, in der Überlieferung aller drei abrahamitischen Religionen, und jede für sich kann in ihrer Geschichte genügend Beispiele für solche Wort- und Blutzugehen des Glaubens aufweisen. Doch ein solcher Märtyrer sucht nicht den eigenen Tod als Täter und – so Maier – „schon gar nicht nimmt er andere mit in den eigenen Tod“. Auch für den gläubigen Muslim ist Todessehnsucht oder Todessuche ein Tabu, das dem Selbstmord nahe kommt, der im Islam wie im Judentum und Christentum verboten ist.

Die modernen Djihadisten greifen jedoch nach Ansicht Maiers auf einzelne Glaubensüberlieferungen (in der Hadith, der Sammlung überlieferter Aussprüche Mohammeds) zurück, nach denen derjenige ein Märtyrer sei, der im Djihad den Opfertod erlitten habe und damit für Allah gestorben sei, wodurch ihm, da von aller Schuld befreit, das Reinigungsfeuer erlassen, der Tag des Gerichts erspart und die höchste Stufe im Paradies sicher sei. Das Opfer dieses Märtyrers habe sühnende Kraft. Die Verpflichtung zum Djihad als Kampf gegen das Böse außerhalb und innerhalb des Menschen werde aber von

den Djihadisten zur schrankenlosen Ermächtigung und Aufforderung, die westliche, die ungläubige Welt mit allen Mitteln zu bekämpfen – auch unter Aufopferung des eigenen Lebens und unter Mitnahme vieler schuldloser Opfer. Maier: „Aus *Sterben* für den Glauben wurde *Töten* für den Glauben.“ Damit verliere der traditionelle religiöse Begriff des Märtyrers alles ihm gesetzte Maß. Im Djihadismus habe sich somit „die Grenze zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzugnis und mörderischem Kampf, verwischt“.

Prof. Maier bedauert, dass seiner Beobachtung nach bisher keine maßgebliche geistliche Autorität des Islam bereit sei, diese Grenze neu zu definieren und zu fixieren. Das sei auch daraus zu schließen, dass in den islamischen Ländern bis heute der im Westen übliche Begriff des Selbstmordattentäters nicht übernommen werde. Dafür würden beschönigende heroische Bezeichnungen benutzt wie Kämpfer, Glaubenskämpfer, Gotteskämpfer und eben zunehmend und vorherrschend auch Märtyrer. Maier sieht hier auch den viel beschworenen interreligiösen Dialog gefragt, dessen Gelingen von einem Minimum gemeinsamer Begriffe, Konzeptionen und Wertvorstellungen abhängt. Die zentralen Begriffe des Märtyrers und des Martyriums gehörten dazu. Sie seien Urgestein der abrahamitischen Religionen und dürften nicht ohne Not preisgegeben werden. Sie sollten vielmehr im Licht einer verbindenden gemeinsamen Tradition neu überdacht werden.

Welche Lehren seien außerdem für heute zu ziehen? Hans Maier erinnerte an das im Jahr 2000 verkündete Schuldbekenntnis des Papstes Johannes Paul II. für die Gewalttaten, die im Namen des Christentums, insbesondere während der Kreuzzüge, begangen worden sind. Im Islam gibt es bekanntlich keine letztgültige Instanz wie im Katholizismus, sondern es gibt viele Richtungen. In ihrer Mehrheit, so Prof. Maiers versöhnlicher Abschluss, habe die islamische Welt die Attentäter vom 11. September verurteilt und betrachte den islamistischen Terror als Verirrung und durch den Koran nicht zu rechtfertigen.

Zu einer zumindest atmosphärischen Trübung des Verhältnisses zwischen Islam und Christentum trug in jüngster Zeit – überflüssigerweise – der leidliche Karikaturenstreit bei. **Professor Dr. Isolde Kurz**, Universität München/Fachhochschule München, Expertin für Interkulturelle Kommunikation und Kooperation, von Hause aus Islamwissenschaftlerin, untersuchte am Beispiel des Karikaturenstreits das „**Wechselspiel zwischen westlicher und islamischer Welt**“. Sie hob hervor, dass bereits vor diesem „Medienhype“ in Deutschland ein bestimmtes Islam-kritisches Klima in der Öffentlichkeit vorherrschend und „salonfähig“ gewesen sei. Das habe sich selbst in einem liberalen und weltoffenen Blatt wie „DIE ZEIT“ oder auch in der jüngsten Handreichung der EKD gezeigt. Der Karikaturenstreit habe lediglich fokussierend gewirkt.

Frau Kurz blätterte noch einmal die Entstehungs- und Verlaufsgeschichte des Streits auf. Dabei unterschlug sie keineswegs die Rolle in Dänemark ansässiger Imame als Scharfmacher und Hassprediger und die gesteuerten, absolut überzogenen Reaktionen in der islamischen Welt, kritisierte aber auch die dänische Regierung für ihr uneinsichtiges Verhalten gegenüber den anfänglichen Gesprächswünschen von Botschaftern islamischer Länder in Kopenhagen. Anerkennung sprach sie der maßvollen Reaktion des Vatikans aus, der die Karikaturen als „unakzeptable Provokation“ bezeichnet hatte. Keinesfalls plädierte sie für „Selbstzensur“ der Medien bei Themen des Islam oder gar einer Einschränkung der Pressefreiheit, um die es ihrer Meinung nach ohnehin nur vordergründig gegangen sei. Jedoch sprach sie sich für mehr Taktgefühl bei der Behandlung religiöser Themen generell aus, so wie es auch in Art. 10 des deutschen Pressekodex gefordert werde.

Hinter der ganzen Aufregung um die Karikaturen verbarg sich laut Kurz eine untergründige, gefühlsmäßige „Angst vor dem Islam“. Sie plädierte deshalb dafür, sich intensiver mit allen seinen Facetten des Islam, auch in historischer Sicht, zu befassen. Sie erinnerte beispielhaft daran, wie bei uns gern vergessen werde, dass die „islamische Welt“ während des Mittelalters Europa kulturell und wissenschaftlich völlig überlegen gewesen sei. Die unterschiedliche Sicht Europas auf den Islam spiegele den jeweiligen Zustand Europas selbst wider. Im Verlauf der Geschichte habe es beide Sicht- und Verhaltensweisen gegeben: einerseits der Islam als Häresie, andererseits Bemühen um Verständnis. Im 19. Jahrhundert, zu Zeiten des Kolonialismus mit seiner zivilisatorischen Mission, seien jedoch jene Klischees von Orient und Islam („Europa ist fortschrittlich, der Islam ist reaktionär und gewalttätig“)

entstanden, von denen wir bis heute noch nicht weggekommen seien. Viele der alten Klischees würden auch bei der Diskussion um den EU-Beitritt der Türkei immer wieder hervorgeholt.

Umgekehrt seien auch die Bilder von Europa in der islamischen Welt klischeehaft. Es wirke sich heute besonders nachteilig aus, dass man sich nie ernsthaft mit Europa beschäftigt habe. Abgesehen vom Trauma der Kreuzzüge, habe sich ein anderes Ereignis in das im Orient vorherrschende Europa-Bild negativ eingepreßt: der Einmarsch Napoleons in Ägypten, die erste Demütigung der islamischen Welt in der Neuzeit, welche bis heute wirkende Ohnmachtsgefühle ausgelöst habe. Mit Napoleon und der nachfolgenden Kolonialisierung vieler islamischer Völker seien aber auch Aufklärung und moderne Wissenschaft in die islamische Welt transformiert worden. Seitdem sei die geistige und geistliche Schicht in Befürworter des Fortschritts und Bewahrer der Tradition gespalten.

Auch während des Karikaturenstreits habe es, so die Referentin, bei uns allerdings weniger beachtete Stimmen der Vernunft von Wissenschaftlern und Journalisten im islamischen Lager gegeben, die vor einer undifferenzierten Haltung gewarnt, auf die Verfolgung eigener Minderheiten hingewiesen und zur Versachlichung der Debatte aufgerufen hätten. Der Karikaturenstreit, so habe es von dieser Seite geheißt, verdecke nur die eigenen wirklichen Probleme. Die islamische Welt hätte anstelle der gelenkten Überreaktionen einen sachlichen Dialog mit Europa beginnen sollen.

Isolde Kurz erinnerte auch an die besondere Verantwortung der Europäer und der in Europa lebenden Muslime für einen sachlichen Dialog zwischen den Religionen und Kulturen, denn nirgends lebten Muslime und Christen/Europäer so dicht beieinander. Sie plädierte abschließend für mehr Selbstreflektion auf beiden Seiten bei gegenseitiger Anerkennung und Akzeptanz der Unterschiedlichkeit. Die Brille, durch die man sich die letzten tausend Jahre gegenseitig gesehen habe, müsse endlich abgelegt werden. Dann ergebe sich auch eine neue Chance für ein interkulturelles Zusammenleben. Man könne Dialog auch erlernen, wenn man nicht im „Wir und Ihr“-Denken verharre.

In einem weiteren Panel wurde die **„Vielfalt der Religionen und Konfessionen – Zusammenleben und Trennungen“ am Beispiel Bulgariens, Albaniens und Rumäniens** dargelegt. Aus Gründen der beschränkten Zeit mussten sich die Referenten beim notwendigen geschichtlichen Rückblick auf die wichtigsten Angaben und Hinweise auf spezifische Besonderheiten beschränken, um sich ausführlicher der gegenwärtigen Situation widmen zu können.

Gewohnt temperamentvoll und engagiert eröffnete **Professor Dr. Hans-Dieter Döpman**, Berlin, die Runde für **Bulgarien**, dessen Beitrag zur Religionsgeschichte Ost- und Südosteuropas untrennbar mit dem als „Slawenapostel“ berühmt gewordenen Bruderpaar Kyrill und Method verbunden ist. Sie entwickelten im 9. Jahrhundert aus der slawischen Mundart ihrer Heimat das so genannte „Kirchenslawisch“, indem sie aus dem griechischen ein den slawischen Lauten angepasstes, das „glagolitische“ Alphabet formten, mit den „kyrillischen“ Buchstaben, die bis heute von Bulgaren, Serben, Russen und Ukrainern benutzt werden. Das gegen den Widerstand der griechischen orthodoxen Hierarchie durchgesetzte Kirchenslawisch wurde vom Volk verstanden und diente Jahrhunderte lang als Gottesdienstsprache der slawischen orthodoxen Völker.

Die Verbindung mit dem Volk sei immer charakteristisch für die Bulgarisch-Orthodoxe Kirche gewesen, betonte Döpman. Sie habe auch wesentlich zur Gründung und Festigung des ersten und zweiten bulgarischen Zarenreichs beigetragen und während der 500jährigen osmanischen Herrschaft, vor allem durch ihre Klöster, Assimilierung und Aufgabe der bulgarischen nationalen Identität verhindert. Auch die Wiedererstehung des bulgarischen Nationalstaats im Jahre 1878 sei von der Kirche vorbereitet worden. Dabei sei die bulgarische Kirche jedoch niemals eine Staatskirche gewesen. Nicht die Nationalität, sondern das Volk sei entscheidender Bestandteil des Selbstverständnisses der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche, die sich als multinational verstehe, auch wenn nationalistische Elemente unvermeidlich vorhanden gewesen seien.

Die Bulgarische Kirche habe stets eine gewisse Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften bewiesen, so gegenüber den eingewanderten Armeniern und den während der *Reconquista* aus Spanien vertriebenen Juden, die im Osmanischen Reich Aufnahme gefunden hatten. Auch habe die Bulgarische Kirche großen Anteil an der Rettung der bulgarischen Juden während des Zweiten Weltkriegs,

weil sie entscheidend dazu beigetragen habe, dass trotz des deutsch-bulgarischen Bündnisses die deutschen Rassengesetze von Bulgarien nicht übernommen worden seien.

Das Religionsgesetz von 2003 hebt zwar das traditionelle Glaubensbekenntnis des bulgarischen Volkes und die historische und aktuelle Rolle der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche hervor, aber es gewährte auch die gesetzliche Gleichheit aller Glaubensbekenntnisse, für die auch der Staat zu sorgen habe. Aktuell seien in Bulgarien 87 (!) Religionsgemeinschaften registriert. Döpmann sieht Bulgarien als ein Modell für ethnische und religiöse Toleranz, was auch ein entscheidendes Kriterium für den EU-Beitritt gewesen sei. Abschließend verwies er auf den „Religionsgipfel“ vom 28. März 2006, auf dem Christen, Muslime und Juden einen Aufruf erließen, in dem die Verbreitung von Hass, jedes Verbrechen im Namen Gottes als ein Verbrechen gegen Gott, die Gefahren der Radikalisierung und die Beleidigung von Andersgläubigen verurteilt wurden. Aus diesem Appell noch ein wörtliches Zitat: „Die Freiheit des Wortes verpflichtet uns auch, die religiösen Gefühle anderer nicht zu verletzen.“

Auch **Fabian Schmidt**, Leiter des Albanischen Programms des Deutschen Welle, der über **Albanien** referierte, sah in dem 1967 von Enver Hoxha zum „ersten atheistischen Staat der Welt“ proklamierten Land heute einen „Modellstaat für religiöse Toleranz“. Albanien nehme zudem unter den Staaten des Balkans hinsichtlich der Trennung von Staat und Religion eine einzigartige Position insofern ein, als der Einfluss religiöser Gemeinschaften auf die Politik schwächer sei, als sogar in den meisten europäischen Staaten. Das könne nicht nur auf das strikte Religionsverbot der Kommunisten und die systematische unmenschliche Verfolgung aller Gläubigen zurückgeführt werden, sondern auch auf die „historische Koexistenz“ der drei wichtigsten Glaubensgemeinschaften der Muslime, Orthodoxen und Katholiken.

Albanien, das an der Bruchlinie zwischen Ost- und Westrom lag, sei der Missionierung beider Kirchen ausgesetzt gewesen, doch sei der Konflikt zwischen Rom und Byzanz auf albanischem Gebiet nicht gewaltsam ausgetragen worden. Kennzeichnend für das Zusammenleben der Bewohner Albanien war eine Besonderheit, die das Land von anderen Balkanstaaten weitgehend unterschied habe: Während der osmanischen Herrschaft habe sich Synkretismus zum (Über-)Lebensprinzip entwickelt. Sowohl im Adel als auch in der Bevölkerung seien Konversionen von einer Religion zur anderen, nicht selten auch mehr als einmal, durchaus üblich, das weltliche Wohlergehen den Menschen wichtiger als die Transzendenz gewesen, der Glaube mithin vor allem eine praktische Frage. Damit sei auch der mehrheitliche Übertritt der albanischen Christen zum Islam zu erklären, denn Zwangskonversionen habe es während der osmanischen Zeit kaum gegeben.

Als weiteres Beispiel für religiösen Synkretismus in Albanien nannte Schmidt den Bektashi-Orden, der mit seiner Verschmelzung vorherrschend islamischer, doch auch buddhistischer, christlicher und häretischer Elemente den Lebensgewohnheiten der Menschen entgegen gekommen und damit eine beträchtliche Attraktivität ausgeübt habe (vor dem Zweiten Weltkrieg rund 20 Prozent der Bevölkerung), die übrigens bis heute anhalte, denn die Bektashi zählten schon wieder über mindestens 200 000 Mitglieder.

Nach der Aufhebung des kommunistischen Religionsverbots (Enver Hoxha: „Die einzige Religion der Albaner ist das Albanertum!“) im Jahre 1990 habe die albanische Gesellschaft einen Prozess der religiösen Neuorientierung durchlaufen. Dieser sei allerdings mehr bei der ohnehin die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ausmachenden Jugend festzustellen, als bei der älteren Generation, bei der die antireligiöse Zwangserziehung der Kommunisten doch ihre Spuren hinterlassen habe. Zwar bezeichneten sich die meisten Albaner nicht mehr als atheistisch, doch seien sie auch nicht besonders religiös. In der urbanen Bevölkerung sei Religion mehr Form ohne Inhalt. Auf dem Lande seien die traditionellen Volksbräuche einschließlich ihrer religiösen Elemente wieder belebt worden.

Die große Mehrheit der Albaner sei heute noch immer (oder wieder) muslimisch. Aber, so Schmidt, „kein Albaner würde Albanien deshalb als muslimisches Land bezeichnen“. So habe auch der Karikaturenstreit in Albanien keinerlei Reaktion hervorgerufen.

Alles in allem scheinen die Albaner ihrer vor dem Kommunismus geübten traditionellen pragmatischen Einstellung zur Religion treu geblieben zu sein. So konnten die unzähligen kleineren religiösen Gruppen, Freikirchen und Sekten, zeitweise auch Scientology, die nach der Wende ins Land regelrecht

eingefallen seien, um sich am „postatheistischen Wettbewerb auf dem Seelenmarkt“ zu beteiligen, nur zeitweise Missionserfolge erzielen, und das auch zumeist nur deshalb, weil sich damit Hoffnungen auf Jobs oder Studienplätze für die Kinder im Ausland verbanden. Aber auch dieses Phänomen klingt nach Schmidts Einschätzung langsam ab.

Den dritten, **Rumänien** gewidmeten Teil dieses Panels bestritt **Professor Dr. Martin Hauser**, Universität Fribourg, der jedoch seit einigen Jahren an der Universität Bukarest den – für Rumänien ersten interdisziplinären, aus der Theologischen Fakultät hervorgegangenen - Lehrstuhl für interkulturelle Verständigung innehat. Rumänien zu behandeln, bedeutet in historischer und natürlich in religionsgeschichtlicher Hinsicht erst einmal, einen Blick auf die beiden Donaufürstentümer Moldau und Walachei und einen weiteren auf das Fürstentum Siebenbürgen zu werfen. Alle drei blieben – im ersteren Fall durch entschiedene Gegenwehr (Stefan der Große), im zweiten vor allem wegen der Unwegsamkeit des Territoriums und der umfassenden Befestigungen (Kirchenburgen) - von osmanischer Besetzung verschont, akzeptierten jedoch ein tributäres Verhältnis zur Hohen Pforte.

In den Donaufürstentümern, besiedelt von Walachen und Romanen, konnte sich - bedingt durch die relative Autonomie und damit die Freiheit für die Ausübung der ererbten Religion – das orthodoxe Christentum flächendeckend ausbreiten. Wie in anderen orthodoxen Gemeinschaften stellte Prof. Hauser auch für diesen Raum fest, dass die Kirche durch die große Nähe der Priester zum Volk, aus dem sie ja rekrutiert wurden, stark geprägt blieb. Dieser Tradition verdankt die spätere Rumänisch-Orthodoxe Kirche bis heute ihre einzigartige Stellung im Staat und ihre „wie kaum in einem anderen Land starke Verankerung in der Bevölkerung“.

Obwohl im Fürstentum Siebenbürgen, bewohnt von drei gleichberechtigten Ethnien – Ungarn, Szekler und Deutsche („Sachsen“) – westliche Religionen stark vertreten waren, kann auch hier, wie Hauser betonte, die Entwicklung mit Westeuropa nicht verglichen werden. Die Reformation hatte sich in ganz Ungarn und damit in Siebenbürgen verbreitet, auch wenn sie von den einzelnen Ethnien differenziert aufgenommen wurde: die Deutschen entschieden sich für das Luthertum, die Ungarn für den Calvinismus, die eher indifferenten Szekler für protestantische Sekten. Der Hochadel blieb römisch-katholisch. Nur die eingewanderten walachischen (rumänischen) Hirten und Bauern blieben, da nicht als eigene Nation anerkannt, obwohl sie bald die Mehrheit in Siebenbürgen bildeten, von der konfessionellen Eintracht ausgeschlossen. Dennoch war diese auch ratifizierte Gleichberechtigung der Konfessionen für die damalige Zeit eine beachtliche Leistung gegenseitiger Achtung.

Starkem Druck waren die protestantischen Religionsgemeinschaften in Siebenbürgen durch die von Habsburg betriebene Gegenreformation ebenso ausgesetzt wie im 19. Jahrhundert die rumänische Orthodoxie durch eine Welle der Magyarisierung. Erst nach dem Ersten Weltkrieg (und seinen für „Groß-Rumänen“ positiven, für Ungarn durch erhebliche Gebietsverluste negativen Ausgang – d. Verf.) normalisierte sich für die Rumänisch-Orthodoxe und die Unierte Kirche (mit östlichem Ritus) die Situation. Auch für westliches Verständnis bemerkenswert seien, so Hauser, die seit 1918 geltenden Religionsgesetze als Spiegel religiöser Pluralität. So wurden 1923 wie später 1948 alle Kulte, einschließlich des jüdischen und muslimischen, aufgeführt. Im neuen Religionsgesetz von 2006 werden bei einer gewissen Vorrangstellung der Orthodoxen und der Unierten Kirche fünfzehn verschiedene Religionsgemeinschaften anerkannt. Alle erhalten finanzielle Unterstützung vom Staat.

Von der religiösen Warte aus betrachtet sei Rumänien heute, so Prof. Hauser abschließend, ein sehr lebendiges Land. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften hätten sich auch durch die kommunistische Zeit hindurch, bei aller notwendig gewordenen Anpassung und Bewahrung der „Fassade“, eine erstaunliche Kontinuität bewahrt.

Das abschließende Panel, in dem noch einmal Vertreter dreier Glaubensgemeinschaften zu Wort kommen sollten, war von den Veranstaltern als Frage formuliert worden: **„In Vielfalt vereint? Trennendes – Verbindendes – Integrationsfähigkeit – Herausforderungen – Unverträglichkeiten – neue Konstellationen“**. **Professor Anas Schakfeh**, Wien, Präsident der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, der sich bereits während der Diskussionen häufig mit erklärenden und sachlichen Beiträgen zu Wort gemeldet hatte, ergriff die Gelegenheit, einige im Verlauf der Konferenz oder auch andernorts immer wieder vorgetragene, seiner Auffassung nach unkorrekte Aussagen über

den Islam zu korrigieren. Die Behauptung, der Islam zwingt andere zum islamischen Glauben, könne weder durch den Koran noch durch den Verlauf der islamischen Geschichte begründet werden („Es soll kein Zwang sein im Glauben...“, Sure 2, Vers 257; Sure 18, Vers 30). Zur „Verbreitung durch Feuer und Schwert“ bemerkte er ein wenig sarkastisch: 1453 sei Konstantinopel erobert worden, Kirche und Patriarchat aber erhalten geblieben, während 50 Jahre später in Spanien die *Reconquista* eingesetzt habe mit der Verfolgung und Vertreibung der Muslime und der Juden durch die Christen.

An Prof. Hans Maier gewandt, bemerkte Schakfeh mit leiser Ironie, Manuel II. sei durch den melchitisch-katholischen Priester und Theologen Adel Theodor Khoury erst wieder auferstanden. Zur Zeit seines von Papst Benedikt in Regensburg zitierten Ausspruchs über den Islam sei er kein Herrscher mehr gewesen, sondern habe Dienst im Heer des Sultans geleistet, ohne gezwungen worden zu sein, zum Islam überzutreten. Zur oft berufenen Einteilung in „Haus des Islam, Haus des Feindes, Haus des Krieges“ erläuterte Schakfeh, diese sei im Mittelalter von islamischen Juristen und nicht von Theologen festgelegt worden. Sie finde sich weder im Koran noch in der Sunna. Sie sei auf einer internationalen Konferenz 2003 in Graz, mit 135 Imamen aus Europa, als allenfalls von historischer, aber nicht von aktueller Relevanz abgelehnt worden. Die dort verabschiedete Grazer Deklaration zur Frage „Wie leben Muslime in einer nicht vom Glauben getragenen Welt?“ enthalte u. a. folgende Postulate: „Pluralismus gilt als von Gott gewollt“, „Der Gedanke der Demokratie ist mit der Sunna vereinbar“, das Bekenntnis zum Zusammenleben in einem säkularen Staat, „radikale Minderheiten müssen gemeinsam entlarvt werden“.

Weihbischof Sofian von Kronstadt, München, der Vertreter des Rumänischen Orthodoxen Metropoliten für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, berichtete an drei Beispielen, wie auf ihn in seinem geistlichen Habit reagiert worden sei: In Israel wurde er von fundamentalistischen Juden bespuckt; an der türkischen Grenze musste er sein Habit ausziehen (da in der säkularen Republik Türkei niemand in religiöser Kleidung in der Öffentlichkeit auftreten darf); im „muslimischen Viertel“ um den Münchner Hauptbahnhof freuen sich die Menschen, wenn sie ihn sehen, weil sie wissen, er ist gläubig. So werde er als schweigender Mensch (Mönch) zum Konfliktpotenzial oder zur Brücke allein durch sein Habit. Auch Weihbischof Sofian hob hervor, dass die Religionen in Südosteuropa, besonders die orthodoxen, immer mit dem Volk eng verbunden gewesen seien. Die Orthodoxe Kirche sei gewissermaßen die Mutter des Volkes, und als solche soll sie auch wahrgenommen werden. Andere Sichtweisen würden nur zu Konfliktpotenzialen führen. Gewalt, auch Gewalt im Namen von Religionen, sei immer zum Scheitern verurteilt, auch zum Scheitern von Religionen.

Dr. Miljenko Aničić, Caritas-Direktor in Banja Luka und Direktor der dortigen Europäischen Akademie, der für den Bischof seiner Diözese nach Tutzing gekommen war, trat bewusst als Zeitzeuge des Krieges in Bosnien-Herzegowina auf. Seine Ausführungen waren nicht gerade von Zuversicht geprägt. Der Druck der tragischen Ereignisse laste noch immer auf den Menschen. Anstelle zerstörter früherer Nachbarschaften und Freundschaften sei neuer Hass entstanden. Gegenseitiges Misstrauen und Feindschaften prägten weiterhin das Leben. Die Gesetze des Stärkeren würden weiter angewandt.

Die Ursache für diese misslichen Lebensumstände sei der Nationalismus. Die Kluft unter den Balkanvölkern, ihre geschichtlichen Unterschiede, würden absichtlich missbraucht. Namentlich nannte Aničić, der in der Republica Srpska lebt und arbeitet, großserbische Bestrebungen. Skeptisch zeigte sich Aničić gegenüber den Interventionen von außen. Es gebe viele westliche Politiker, die das Richtige versuchten, aber sie zögen nicht an einem Strang. Das leite nur Wasser auf die Mühlen der radikalen Kräfte. Damit wolle er nicht die eigenen Politiker entschuldigen, im Gegenteil, sie trügen die Hauptschuld an der Misere.

Was sollen die Kirchen tun? Zuerst einmal müssten sie fragen, was haben wir im Krieg gemacht? Wo standen wir? Vier Religionsgemeinschaften sähen sich mit der Aufgabe konfrontiert, für die Versöhnung zu arbeiten - ein außerordentlich hohes, fast unerreichbares Ziel. Es ginge nicht nur um die Genesung von den Erinnerungen, sondern auch um die Beseitigung all jener Strukturen, die das Elend ausgelöst und ermöglicht hätten. Es stellten sich schwierige Fragen: Wann soll man den Anderen verzeihen und wann können die Anderen uns um Verzeihung bitten? Wie solle man Opfer und Täter zusammenbringen? Eine aufgezwungene Versöhnung und ein erzwungener Friede bringe

nichts. Wer also soll eine Versöhnung herbeiführen? Sie müsse von der Seite kommen, welche die meisten Opfer gebracht habe, forderte Aničić.

Ein friedliches und prosperierendes Bosnien-Herzegowina, so schloss der Referent aus Banja Luka seinen bewegenden Vortrag, werde es erst geben, wenn die Verschiedenheit seiner Menschen gelebt werden könne, wenn sie ihre Identität fänden und frei ausleben könnten, in gegenseitiger Achtung und Friedfertigkeit.

Diesen Wunsch weitete Dr. Martin Held von der Evangelischen Akademie in Tutzing als Schlussmoderator und Hausherr auf alle Menschen und Staaten der Region Südosteuropa aus, sich zugleich bedankend bei allen Referenten und Diskutanten, den aufmerksamen Zuhörern und nicht zuletzt den anderen Organisatoren dieser anspruchsvollen, informativen, Menschen verbindenden Konferenz: Dr. Johanna Deimel und Dr. Franz-Lothar Altmann von der Südosteuropa-Gesellschaft, Dr. Wolfgang Quaisser von der Akademie für Politische Bildung, Tutzing, und Prof. Dr. Thomas Bremer von der Universität Münster.