HOCHSCHULSCHRIFTEN Band 2

ACHIM BEINSEN

Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens. Dispositive »ethnischer« und »ethnonationaler« Differenzierung

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2002

Achim Beinsen
Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens.
Dispositive »ethnischer« und »ethnonationaler« Differenzierung

Mein Dank gilt allen, die mich bei dieser Arbeit und ihrer Veröffentlichung förderten und unterstützten.

ACHIM BEINSEN

Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens. Dispositive »ethnischer« und »ethnonationaler« Differenzierung

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2002

HOCHSCHULSCHRIFTEN
DER ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG. BAND 2

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Beinsen, Achim
Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens.
Dispositive »ethnischer« und »ethnonationaler« Differenzierung /
Achim Beinsen. Rosa-Luxemburg-Stiftung

– Schkeuditz: GNN Verlag Sachsen/Berlin :
Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung. 2002
(Hochschulschriften der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Band 2)
Zugl.: Hannover. Univ., Diplom, 1999
ISBN 3-89819-127-3

ISBN 3-89819-127-3

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V. 2002
Harkortstr. 10
D-04107 Leipzig

Redaktion und Satz: Olaf Kirchner
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

Inhalt

Ernstgert Kalbe: Vorwort zu Achmim Beinsen:
»Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens« ... 9

I Einleitung ... 17

1. Ethnizität und Identität ... 19

2. Vorgehensweise ... 20

3. Zum Begriff des »Dispositivs« ... 22

4. Diktion ... 22

5. Erkenntnisinteresse ... 23

II Ethnizität und Ethnonationalismus als Ausdrucksformen gesellschaftlich-sozialer Prozesse ... 25

1. Ethnizität als Forschungsgegenstand ... 25

2. Primordial-essentialistische und konstruktivistische Positionen in der Debatte über Ethnizität ... 27
   2.1. Primordialistische und essentialistische Erklärungsansätze ethnischer Differenzierung ... 28
   2.2. Konstruktivistische Erklärungsansätze ethnischer Differenzierung ... 41

3. Die Konstitution von Ethnizität als Symbolformation und diskursiver Prozeß ... 54
   3.1. Ethnizität als gesellschaftliches Ordnungsmodell in der Moderne ... 54
   3.2. Symbole als gesellschaftlich-soziale Repräsentationsformen ... 58

3.3. Ethnizität im Kontext diskursiver Prozesse 65

4. Konstitutionsmerkmale ethnischer Differenzierung 76

5. Was ist Ethnonationalismus 83
5.1. Nation und Nationalismus 87
5.2. Die neuen Nationalismen 93

III Nationalismus und Ethnonationalismus im zerfallenden Jugoslawien 95

1. Distinktion und nationale Identität im ehemaligen Jugoslawien 96

2. Ethnonationaler Zerfall des jugoslawischen Staates 99
2.1. Ökonomische Determinanten der jugoslawischen Krise 101
2.2. Politische Indikatoren der Spaltung Jugoslawiens .. 108

IV Die bosnischen Muslime: Dispositive und Konstitutionselemente des politischen und sozialen Gruppenbildungsprozesses im zerfallenden Jugoslawien 121

1. Ethnonationale Spaltung in Bosnien-Herzegowina 121
1.1. Die Gründung der SDA 122
1.2. Politische Polarisierung und Zerfall der bosnischen Koalitionsregierung 123

2. Historische, politische und soziale Implikationen der Proklamation muslimischer Parlamentarier und Organisationen vom Juni 1991 125
2.1. Die Muslime in Jugoslawien 130
2.2. Der Eintritt der bosnischen Muslime in die Moderne 134
2.3. Die bosnischen Muslime im Kontext der Nationalitätenpolitik der »Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien« 157

2.4. Soziokulturelle und religiöse Elemente ethnischer und ethnonationaler Differenzierung 163
2.5. Partikulare Diskurse der bosnischen Muslime: Das »Bošnjaštvo« (Bosniakentum) 175
2.6. Partikulare Diskurse der bosnischen Muslime: Islamismus als Mobilisierungsfaktor des »Muslimanstvo« (Muslimanentum) 186

3. Die Politik der bosnischen Muslime im Spannungsfeld des »Bošnjaštvo« und des »Muslimanstvo« während des Zerfalls Jugoslawiens 200
3.1. Das »Muslimanstvo« in der SDA 205
3.2. Divergierende Tendenzen in der Politik des »Bošnjaštvo« 207
3.3. Das ethnonationale Projekt als Integrationsinstrument 214
3.4. Politische Ziele und Strategien der bosnischen Muslime während des Bosnienkrieges 216
3.5. Die Transformation bosnisch-muslimischer Diskurse im Prozeß des »nation building« 222

4. Krieg, Gewalt und Vertreibung 225
4.1. »Ethnische Säuberungen« am Beispiel der Stadt Zvornik 228
4.2. Ethnische Gewalt als Konstitutionsfaktor der bosniakischen Nation 233

5. Die Entstehung des Staates Bosnien-Herzegowina 236

5.1. Nato-Intervention: Politische und militärische Entwicklungen während des Kriegsverlaufes 237

5.2. Bosnien-Herzegowina: Bewachte Staatlichkeit 242

V Schlußbetrachtung: Ethnizität und die neue Nation der Bosniaken 247

1. Ethnische Differenzierung – ein soziales und politisches Phänomen 247

2. Indikatoren der Entstehung einer bosniakischen Nation . 249

3. Bosniakische Nation und internationaler Islamismus 258

VI Anhang 263

1. Quellen- und Literaturverzeichnis 263

2. Abkürzungsverzeichnis 277

3. Personenregister 279

4. Register geographischer Bezeichnungen 287

5. Sachregister 291

Ernstgert Kalbe: Vorwort zu Achim Beinsen: »Die bosnischen Muslime im Zerfallsprozeß Jugoslawiens«

Die Aktualität einer Arbeit über die bosnischen Muslime, die der Hannoveraner Sozialwissenschaftler *Achim Beinsen* vorlegt,[1] ist angesichts des Zerfalls des südslawischen Vielvölkerstaats unstrittig, spätestens seitdem mit dem Verschwinden der systemaren Ost-West-Bipolarität unserer Welt der Gegensatz eines »westlich-abendländischen« und »östlich-islamischen« Wertekanons für menschenrechtlichen Aktionismus und weltmarktlogischen Expansionismus instrumentalisiert wird.

Wohl hat jüngst *Friedrich Schorlemmer*, Theologe, Publizist und Bürgerrechtler, heute Studienleiter an der Evangelischen Akademie in Sachsen-Anhalt, erklärt: »Niemandem ist ernsthaft an einem Krieg der Kulturen gelegen. Das aber setzt eine andere Haltung der westlichen Welt gegenüber der islamischen Welt voraus – ökonomisch, politisch und kulturell. Hier ist ein langfristiges Umdenken nötig.«[2]

Daran aber ist zu zweifeln angesichts der Gefahr, die Feindbilder der überwundenen bipolaren sozialpolitischen Systemkonfrontation schlicht durch solche einer sozialkulturellen Wertekonfrontation auszutauschen, quasi nach dem Vorurteil: ex Oriente barbaria.

Zweifel nähren sich *erstens* wegen des langjährigen Konflikts zwischen den USA und dem Iran, *zweitens* wegen des seinerzeit amerikanisch geschürten und jederzeit reaktivierbaren Golfkrieges gegen den Irak, *drittens* wegen des US-amerikanischen Diktats von Dayton im Bosnien-Konflikt samt seiner balkanischen Implikationen vom antijugoslawischen NATO-Krieg 1999 bis zu den nationalistischen Separatismen im Kosovo, in Mazedonien und Montenegro, *viertens* wegen des vermeintlich antiterroristischen Bombenkrieges der USA in Afghanistan, selbst

---

1 Aktualisierte Fassung einer Diplomarbeit, vorgelegt dem Diplomprüfungsausschuß für den Studiengang Diplom Sozialwissenschaften der Universität Hannover im November 1999.

2 »Neues Deutschland«. Berlin vom 9. November 2001. S. 14.

während des Ramadan, was tiefe Spuren des Mißtrauens in der moslemischen Welt hinterläßt, schließlich *fünftens* wegen der »uneingeschränkten Solidarität« der »westlichen Gemeinschaft« in und mit der USA-geführten »Antiterrorkoalition«, die beliebig darüber entscheidet, wer wann den »freiheitlichen Koalitionären« bzw. den »terroristischen Schurkenstaaten« zugerechnet wird.

Freilich sind islamisch motivierter Nationalismus, z. B. in Bosnien, und islamistischer Terrorismus nicht weniger gefährlich als beliebige andere Nationalismen und Terrorismen, z. B. in Serbien oder Kroatien, nicht zuletzt aber auch der Staatsterrorismus von oben als vermeintliche Antwort auf den zuvor geschürten Terrorismus von unten, was beides letztlich der Zurichtung des Balkans, des slawischen und islamischen Ostens auf Bedürfnisse der imperialen Weltmarktlogik dient.

Man muß *Achim Beinsen* bescheinigen, daß er als Kenner der bosnischen Verhältnisse und aufmerksamer Beobachter der auch vom islamistischen Nationalismus ausgehenden Gefahren nicht der Versuchung einseitiger Schuldzuweisungen erliegt, sondern die sozialpolitischen, sozialkulturellen und sozialökonomischen Bedingungen des Zerfalls Jugoslawiens im Blick behält. Damit wirkt er der publizistisch wirksamen Tendenz eines christlich-islamischen Kulturkrieges entgegen, ja trägt mit seiner Arbeit zur Aufhellung der realen gesellschaftlichen Hintergründe des Bosnienkonflikts bei, der längst nicht ausgestanden ist. Freilich bleibt dabei auch kein Platz für die oftmals behauptete bosnisch-muslimische Opferrolle.

Achim Beinsen bewegt sich auf dem schwierigen Terrain ethnonationaler Identifikation und Selbstfindung im Umfeld eines ethnisch zersiedelten, trotz kapitalistischer wie sozialistischer Modernisierungsversuche noch immer rückständigen Balkans, dessen weitgehend vorbürgerliche, patriarchalisch-stammesgebundene Vergangenheit im Nachvollzug sich vollendender Nationwerdung eher auf ein ethnisches, sprachlich-kulturelles Nationsverständnis rekurriert, denn sich am politisch-rechtlichen Verständnis einer demokratisch verfaßten Staatsbürgernation zu orientieren, das auf dem aufklärerischen Gesellschaftsvertrag des *Jean-Jaques Rousseau* und dem vom *Abbe Sieyès* formulierten Prinzip der Volkssouveränität in der Französischen Revolution beruht.

Peter Ruben hat in der aktuellen Debatte um Nation und Nationalismus darauf verwiesen, daß Völker zu Nationen werden, »indem ihre Individuen Staatsbürger werden, indem der Citoyen auftritt, der die Konstitution, die Verfassung zur ideellen Bedingung seines politischen Verhal-

tens macht«. Die »National economy« sei dabei die ökonomische Realität von Nation wie die Verfassung ihre politische Realität sei.[3]

Unter Bezugnahme darauf bemerkt *Erhard Crome*, daß es letztlich müßig sei, »die Frage nach der Priorität von entweder Nationalökonomie oder Staat oder Nation beantworten zu wollen, weil es sich um ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit handele«. Der historische Ort der Entstehung von Nation sei jedenfalls mit Kapitalismus, Nationalökonomie und moderner Massenbildung verbunden.[4] Diese Auffassung aber bedeutet im Umkehrschluß, daß »Nation« keine Gemeinschaft aus grauer Vorzeit ist, auch wenn das aus Gründen erstrebter politischer Identifikation vermittels Berufung auf mittelalterliche Vorläufer und mittels historischer Mythenbildung immer wieder behauptet wird. Nationwerdung ist vielmehr das Resultat sprachlich-kultureller Konstituierung, gesellschaftlicher Modernisierung und staatlich-verfaßter Institutionalisierung, gleichviel ob in zentralistischer, föderativer oder konföderativer Gestalt – mit Ausnahme fremdbestimmter Vielvölkerstaaten.

Das Anliegen der Arbeit, die eine anspruchsvolle Analyse der ethnisch-nationalen Partikularisierung Bosniens bietet, besteht darin, die dominante Meinung zu entkräften, daß der Zerfall Jugoslawiens, der Nationalitätenkrieg zwischen den drei Volksgruppen Bosnien-Herzegowinas und die damit verbundenen ethnischen Säuberungen etwa durch historisch verwurzelte ethnisch-kulturelle Antagonismen verursacht seien. Vielmehr wird begründet, daß es sich dabei um das Ergebnis einer geschürten Auflösung der wirtschaftlichen, sozial-politischen und geistig-kulturellen Bindungskräfte im Gefolge der Implosion des jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus handelt. Erstmals in seiner Geschichte zuvor erhielt Bosnien-Herzegowina, ein Hort der südslawischen Einigungs-Irredenta im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, in dem heute bei 40 Prozent bosnische Muslime, gut 30 Prozent bosnische Serben und knapp 20 Prozent herzegowinische Kroaten leben, im föderativen Jugoslawien Titos den Status einer Republik, zu deren staatstragender Nation 1968/1971 die Muslime erhoben wurden. Zu Recht resümiert deshalb *Achim Beinsen*: »Es war daher nicht uralter ›atavistischer Haß‹ oder der ›Kampf der Kulturen‹, der den ethnischen Konstruktionen und Gewaltexzessen

3 Peter Ruben: Realität und Problem der Nation. In: Nation und Nationalismus. Hrsg. von Erhard Crome und Jochen Franzke. Edition Berliner Debatte. Berlin 1993. S. 30.

4 Erhard Crome: Die Linke und ihr Verhältnis zu Nation und Nationalstaat. Studie. Berlin April 2001. S. 27.

in Jugoslawien die innere Dynamik verlieh, sondern die Auflösung der ökonomischen und symbolischen Kohäsivkräfte Jugoslawiens und der Kollaps der ökonomischen Modernisierung dieses Staates im Kontext der sich verschärfenden Konkurrenzverhältnisse auf dem Weltmarkt.« (S. 256)

Die vorliegende Monographie, die 1999 am Institut für Politische Wissenschaften der Universität Hannover als Diplomarbeit unter der Betreuung der Hochschullehrer *Wolfgang Kreutzberger* und *Ingolf Ahlers* entstand, erhielt nach gründlicher Diskussion im Leipziger Osteuropa-Arbeitskreis der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. auf Beschluß deren Wissenschaftlichen Beirats im November 2001 den 2. Förderpreis der Stiftung.

Die Arbeit gliedert sich in drei große Kapitel. Das erste Kapitel behandelt »Ethnizität und Ethnonationalismus als Ausdrucksformen gesellschaftlich-sozialer Prozesse« und legt damit die methodologischen, begrifflichen und methodischen Grundlagen der Untersuchung, referiert die diskursiven Positionen in der Debatte über Ethnizität und bietet einen eigenen Nationsbegriff wie eine Beschreibung des modernen Ethnonationalismus an.

Nach *Beinsen* beruht die Nationsbildung auf der Basis eines »sozio-kulturellen und sprachlichen Vereinigungsprozesses, dessen Ziel in der Herausbildung eines ›kommunikativ hinreichend verdichteten‹ Gebietes, im Rahmen der neuen gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionserfordernisse des industriellen Zeitalters« bestand. »Dies setzte eine Homogenisierung in den Bereichen der rechtlichen Normen und Verbindlichkeiten, der Sprache, der Verwaltung und der Bildung in einem einheitlichen territorialen Rahmen voraus.« (S. 89) Wie daraus ersichtlich, bemüht sich *Beinsen* um eine Synthese von kulturnationalen und staatsnationalen Sichtweisen.

Das zweite Kapitel über »Nationalismus und Ethnonationalismus im zerfallenden Jugoslawien« bietet eine Zusammenschau der Ursachen der jugoslawischen Krise, der Inhalte der ethnonationalen Polarisierung und seiner Politisierung im Kosovo, in Serbien, Bosnien und Kroatien, was alsbald in nationalistischen Separatismus aller beteiligten Seiten umschlägt, wobei der Autor einseitige Schuldzuweisungen vermeidet.

Das dritte und umfangreichste Kapitel unternimmt eine vielschichtige Analyse der bosnischen Problematik unter der Überschrift: »Die bosnischen Muslime: Dispositive und Konstitutionselemente des politischen und sozialen Gruppenbildungsprozesses im zerfallenden Jugoslawien«.

Hier findet man nicht nur einen historischen Exkurs über die Stellung der bosnischen Muslime in den verschiedenen Etappen ihrer geschichtlichen Entwicklung, auch über ihren schrittweise aufgewerteten Platz in der jugoslawischen Föderation, sondern außerdem ein Exposé über den Islam als zentrales symbolisches Bezugssystem und politisches wie soziales Prinzip des sich formierenden »Bošnjaštvo« und »Muslimanstvo« im ethnonationalen Projekt einer »bosnisch-muslimischen Nation«, deren heutige Existenz – nach den Nationalitätenkriegen der neunziger Jahre – für den Autor außer Frage steht.

Achim Beinsen stellt sowohl die »Islamische Deklaration« des *Alija Izetbegović* von 1970 als auch die Proklamation der bosnischen Muslime von 1991 vor, die unterschiedlichen Intentionen folgten: Erstere tendiert zu fundamentalistisch-islamistischen Positionen, letztere zunächst zu politischen Kompromißlösungen innerhalb eines multiethnischen Bosnien und Jugoslawien.

In der im März 1990 konstituierten muslimischen »Partei der Demokratischen Aktion« (SDA) waren anfangs beide Strömungen präsent; erst im Bürgerkrieg neigte sich die Waage zugunsten der islamistischen Gruppierung. Die danach entstehenden Parteien, die »Serbische Demokratische Partei« (SDS) wie die »Kroatische Demokratische Vereinigung« (HDZ) strebten zunächst in der traditionellen Vorstellung vom serbischen respektive kroatischen Volkscharakter der bosnischen Muslime ebenfalls nach Dominanz in Bosnien, infolge des veränderten politischen Kräfteverhältnisses später jedoch nach Anschluß ihrer Volksgruppen an die jeweiligen Mutterländer.

Achim Beinsen unterscheidet zu Recht zwischen muslimischen Strömungen des »Bošnjaštvo« und des »Islamismus«. Während die Repräsentanten des »Bošnjaštvo« anfänglich erweiterten föderativen Lösungen im Rahmen Jugoslawiens zugänglich waren, zielten die Verfechter des »Islamismus« auf Separation Bosniens unter muslimischer Hegemonie im Kontext weltweiter islamistischer Bewegungen. Die Zentralfigur des Islamismus ist *Alija Izetbegović*, der bereits 1970 mit seiner »Islamischen Deklaration« in der arabischen Öffentlichkeit und später mit der Arbeit »Islam between East and West« weltweit von sich reden machte, danach – in den achtziger Jahren – wegen antijugoslawischer Aktivitäten inhaftiert war und schließlich zum Präsidenten eines zwar selbständigen, faktisch aber durch den Nationalitätenkrieg dreigeteilten Bosnien-Herzegowinas aufstieg.

Ironie der Geschichte: Titos Föderationszentrale, die anfangs die »Islamische Deklaration« wegen der Rolle Jugoslawiens in der Bewegung der »Nichtpaktgebundenen« geflissentlich übersehen, ihren Autor aber später wegen der antijugoslawischen Sprengkraft der Deklaration verfolgt hatte, wurde zuletzt Opfer ihrer eigenen Politik gegenüber den bosnischen Muslimen, die sie 1968 bzw. 1971 als »staatstragende Nation« anerkannt hatte, was einen Bedeutungsverlust der bosnischen Serben und Kroaten implizierte.

Dabei waren Gefahren eindeutig, die *Izetbegović* mit der »Inkompatibilität« der »Islamischen Ordnung« mit »nichtislamischen sozialen und politischen Systemen« beschrieben hatte: »Es gibt weder Frieden noch Koexistenz zwischen dem islamischen Glauben und nichtislamischen sozialen und politischen Ordnungen.«[5]

Chronologisch endet die Arbeit mit der militärischen Einmischung und Implementierung von IFOR- bzw. SFOR-Schutztruppen mit UNO-Mandat sowie mit dem »Abkommen von Dayton« vom November 1995, das unter dem Druck der USA ein merkwürdiges Konstrukt einer Republik Bosnien-Herzegowina aus zwei – eigentlich drei – Gebietseinheiten/Entitäten schafft, nämlich der Bosnisch-Kroatischen Föderation (51 Prozent des Territoriums) und der Republika Srbska (49 Prozent des Territoriums), die jedoch als faktisches Protektorat unter Kuratel eines Hohen Kommissars der EU steht.

Damit hält man trotz ethnischer Säuberungen und Fluchtmigration an einer vermeintlichen multiethnischen Einheit des Landes fest, die man anderenorts unter Berufung auf das »nationale Selbstbestimmungsrecht« zerschlagen hat.

Mir scheint, daß ein dergestalt multiethnisches Protektorat keinen längeren Bestand haben kann, als die politische und militärische Präsenz der Garantiemächte währt.

In seinen Schlußbetrachtungen zu »Ethnizität und die neue Nation der Bosniaken« formuliert *Beinsen*, daß man die vorher strittige Frage, ob es eine bosnisch-muslimische Nation gäbe, nunmehr eindeutig positiv beantworten könne. »Diese Nation ist allerdings kein Ausdruck objektiver kultureller oder soziobiologischer Wesenseigenschaften, wie die Protagonisten nationaler Bewegungen suggerieren, sondern letztendlich das Ergebnis jener politisch-sozialen Prozesse, die in den Zerfall Jugoslawi-

4 Alija Izetbegović: Islamic Declaration. In: The South Slav Journal. Bd. 3. London (15)1983. S. 66f.

ens und in die ethnisch konzipierte Neuorganisation politisch-sozialer Verhältnisse münden.« (S. 247)

Bleibt nur die Frage, was eigentlich die bosnischen Serben und Kroaten – zusammen immerhin eine Bevölkerungsmehrheit – nunmehr sind: neue nationale Minderheiten? Eigene Nationen innerhalb der jeweiligen bosnischen Entitäten? Bestandteile der serbischen und kroatischen Nation außerhalb der Grenzen von Bosnien-Herzegowina?

Die »Erfindung der Nation« unter Rückbezug auf eine historisch vornationale Vergangenheit in Grenzen feudaler Territorialherrschaften dient gegenwärtig der Entfachung ethnisch-nationaler Konflikte via politischen Nationalismus, gleichviel welcher Couleur – des serbischen von Milošević, des kroatischen von Tudjman, des bosnischen von Izetbegović, des albanischen eines Beriša oder des kosovarischen eines Thaçi.

Das Elend der Balkanvölker besteht wohl darin, das ihre heutigen Eliten in einer Umwelt zersiedelter ethnischer Gemengelagen – von außen kräftig geschürt – auf ethnisch-kulturell strukturierte, sogenannte nationale Staatlichkeit drängen, was unabhängig von der jeweils konkreten Lösung immer neue, nicht integrierte Minderheiten reproduziert. Bei etwa 3.000 Ethnien in der Welt, aber nicht einmal 300 Staaten stellt eine ethnisch-kulturell konzipierte Nationalpolitik eine Zeitbombe mit ungeheurer Sprengkraft dar. In der politischen Praxis von heute erweist sich südosteuropäische Desintegration als quasi Begleitbedingung europäischer EU-Integration, was den Entwicklungschancen der Balkanvölker a priori erneut enge Grenzen setzt.

Einleitung

Die Gruppe der Muslime in Bosnien-Herzegowina stellt wohl eines der umstrittensten Phänomene ethnischer und nationaler Vergemeinschaftung in Südosteuropa dar. Denn schon die auf ein Glaubensbekenntnis verweisende Bezeichnung scheint sich den säkularen Prinzipien bürgerlicher Nationalität zu entziehen. Und in der Tat ist der Status der bosnischen Muslime seit dem späten 19. Jahrhundert, als sich die Frage nach der Nationalität für sie erstmals stellte, bis heute, wo diese Frage unter veränderten sozialen und politischen Konstellationen erneut an Bedeutung gewinnt, immer wieder kontrovers diskutiert worden. Neben den politisch motivierten Interventionen, innerhalb derer das Bejahen oder Verneinen einer bosnisch-muslimischen Ethnizität bzw. einer bosnisch-muslimischen Nation immer auch im Kontext spezifisch politischer und sozialer Ansprüche stand,[1] konnte auch im Bereich geschichtswissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Erörterungen kaum Einigung über diese Frage erzielt werden. An den beiden Polen auf der Skala divergierender Positionen wurde einerseits versucht, die Herausbildung einer bosnischen Nation auf der Basis soziokultureller Autonomieforderungen bosnischer Muslime im späten 19. Jahrhundert in einen kohärenten Zusammenhang mit der Entstehung anderer südosteuropäischer Nationalitäten zu stellen.[2] Von anderer Seite bestritt man der Gruppe der Muslime die Nationalität mit dem Argument, eine religiöse Gemeinschaft könne keine Nation sein.[3] Aus diesen Versuchen, den Gruppencharakter der Muslime in Bosnien-Herzegowina mittels eines nationalen und ethnischen Kategoriensystems zu definieren, oder ihnen Ethnizität und Nationalität per se abzusprechen, erwächst die Frage, ob und wie Ethnizität und Nationalität überhaupt objektiv bestimmbar sind. Dabei hat das Phänomen Ethnizität durch die Kriege im ehemaligen Jugoslawien, nachdem es lange Zeit als spezieller Untersuchungsgegenstand der Sozialanthropo-

1 Siehe Francine Friedman: The Bosnian Muslims. Boulder 1996. S. 220–221.

2 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996.

3 Siehe Wolfgang Baumgartner/Ilse Baumgartner: Der Balkan-Krieg der 90er. Berlin 1997. S. 64f.

logie vorbehalten blieb und in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts Einzug in die Politikwissenschaft und in die Soziologie fand, primär als Adjektiv im Kontext der sogenannten »ethnischen Säuberungen«, auch die allgemeine Öffentlichkeit erreicht. Die Auseinandersetzung mit den jüngeren Entwicklungen in Ost- und Südosteuropa und den daraus erwachsenen bewaffneten Konflikten impliziert dabei die Frage, warum ethnische Differenzen derart mörderische Auseinandersetzungen heraufbeschwören konnten, wie sie im Kontext des Zerfalls der sogenannten »Vielvölkerstaaten«, Sowjetunion und Jugoslawien, zu beobachten waren. In diesem Zusammenhang ist in der Öffentlichkeit, aber auch unter Teilen der geschichts- und sozialwissenschaftlichen Fachwelt, die Auffassung verbreitet, daß es sich bei dem konfliktualen Zerfall dieser Staaten letztlich um den Zusammenprall unterschiedlicher Kulturen handelte.[4] Die Frage nach der Genese der Konflikte wird in diesen Ansätzen primär durch Erörterung der sozialhistorischen Entwicklungen, die jene spezifisch demographische Konstellation unterschiedlicher ethnischer Gruppen (welche gleichzeitig mit differenten Kulturen assoziiert werden) in den betreffenden Regionen hervorbrachten, bearbeitet.[5] In einer vergleichenden Perspektive beginnt sich jedoch die Evidenz soziokultureller Zusammenhänge, die als Einzelphänomene auf eine Zwangsläufigkeit der Geschehnisse hindeuten, zu relativieren. Stephan Ganter stellt fest:

»So kann zum Beispiel ein Vergleich zwischen der Schweiz und dem ehemaligen Jugoslawien, die sich im Hinblick auf die sprachliche und kulturelle Vielfalt sehr ähneln, deutlich machen, daß die weitverbreitete These vom direkten Zusammenhang zwischen dem Grad kultureller oder ethnischer Heterogenität und der Entstehung ethnischer Konflikte kaum haltbar ist.«[6]

Darüber hinaus läßt sich mit Blick auf die Situation in Bosnien-Herzegowina feststellen: In etlichen kulturellen Ausdrucksformen sind sich die als ethnisch bezeichneten Gruppen der Serben, Kroaten und Muslime ähnlich: in der Sprache, in vielerlei Alltagspraktiken und in den Kommu-

---

4 Siehe Samuel P. Huntington: Der Kampf der Kulturen. Wien 1997.

5 Siehe Werner Lehfeldt: Zum historischen Hintergrund des Krieges in Kroatien und in Bosnien-Herzegowina. Wiesbaden 1995 (im weiteren Werner Lehfeldt: Zum historischen Hintergrund des Krieges …). S. 3.

6 Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte. Freiburg im Breisgau 1995 (im weiteren Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte …). S. 13.

nikationsformen.[7] Daher besteht das wesentliche Merkmal der Abgrenzung in der Religionszugehörigkeit. Wenn dem so ist, dann muß grundsätzlich angezweifelt werden, daß die kulturellen Differenzen insgesamt als gemeinschafts- und ethnizitätsstiftende soziale Faktoren eine entscheidende Rolle für die Genese des Konfliktes gespielt haben.

Problematisch ist also einerseits bereits die objektive Bestimmung der Kategorien Nationalität und Ethnizität, und andererseits deren Rolle und Bedeutung für die Konflikte im ehemaligen Jugoslawien selbst. Daher sind die kategorialen Implikationen als solche und die politischen und sozialen Bedingungen und Voraussetzungen dieser Phänomene einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. In diesem Zusammenhang zielt diese Arbeit auf die Frage, wie Ethnizität und Ethnonationalismus kategorial zu bestimmen sind und ob es ein ethnisch artikuliertes nationales Projekt der Muslime in Bosnien und Herzegowina gibt, sowie – insofern dies der Fall ist –, auf welcher politischen, sozialen und sozialhistorischen Grundlage es sich konstituiert.

1. Ethnizität und Identität

In der jüngeren Diskussion über Ethnizität wird einerseits auf geschichtliche und kulturelle Gemeinsamkeiten als objektives Bestimmungselement von Ethnizität sowie auf ein quasi anthropologisches Grundbedürfnis nach Wir-Gefühlen und dem kollektiven Schutzraum in einer (Abstammungs-)Gemeinschaft verwiesen.[8] Andererseits wird Ethnizität als ein soziales Konstrukt vorgestellt, worin gemeinsame Wesenheiten, dem Zweck der Legitimation politischer Ziele und Interessen dienend, je nach historischen Konjunkturen konstruiert werden.[9]

---

7 Siehe Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina – eine strukturelle Analyse. In Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München 1995 (im weiteren Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina …). S. 156f.

8 Siehe Karl Otto Hondrich: Die Nicht-Hintergehbarkeit von Wir-Gefühlen. In: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politischer Gewalt. Frankfurt am Main 1996 (im weiteren Karl Otto Hondrich. Die Unhintergehbarkeit von Wir-Gefühlen …) S. 101–119.

9 Siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat. In: Zeitschrift für Soziologie. Stuttgart 23(1994)5 (im weiteren Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat …) S. 364–375.

Jene Konstrukte können jedoch eine immense soziale Bindungskraft entfalten, die in ihnen je historisch enthaltenen Begründungszusammenhänge ein hohes Maß an Zustimmung und emotionaler Beteiligung erfahren. Die Orientierung an kollektiven Normierungen, die Suche nach »Identität« und die Hinwendung zu schutzgebietenden Gemeinschaften wird nicht zuletzt in sozialen und gesellschaftlichen Krisen virulent.

So ist augenscheinlich vor und während des Krieges in Bosnien-Herzegowina eine spezifische Gruppensolidarität zwischen Individuen mit vermeintlichen Kollektiveigenschaften reaktualisiert worden. Dabei ist mit dem Fokus auf die Gruppe der bosnischen Muslime zu prüfen, ob und auf welche Art und Weise diese Gruppensolidarität bereits vor dem Zerfall Jugoslawiens existierte und wie ihre Entstehung jenseits objektiver kultureller Zuschreibungen gedacht werden kann. Nicht zuletzt geht es um die Bedingungen und die Eigenart der Ausbildung kollektiver Identitäten. Eric Hobsbawm weist darauf hin, daß nationale Identifikationen keineswegs eine anthropologische Grundkonstante bilden, sondern sich innerhalb kürzester Zeit verändern können.[10] Was aber sind die Voraussetzungen dieser Identitätsbildung?

2. Vorgehensweise

Im Kontext dieser Fragestellungen geht es in dieser Arbeit daher um den Versuch, die theoretischen Erörterungen über die Struktur- und Entstehungsbedingungen von Ethnizität und Nationalismus mit einer konkreten Fallanalyse zusammenzuführen. Zunächst werden daher die Kategorien Ethnizität und Ethnonationalismus erörtert. Im Mittelpunkt steht die Erarbeitung einer analytischen und begrifflichen Grundlage, mittels derer die Konstitution ethnischer und ethnonationaler Gruppen verständlich gemacht werden kann. Die Begriffsbildung erfolgt dabei ausgehend von der Erörterung primordialistisch-essentialistisch und konstruktivistischer Positionen in der Debatte über Ethnizität. Dabei werden zunächst exemplarisch einige Ansätze vorgestellt. Auf diese Weise sollen die wesentlichen Kennzeichen der theoretischen Konzeptionen, ihre Unterschiede und ihre Bedeutung für die Erfassung des Phänomens Ethnizität aufgezeigt werden. Anhand der auf dieser Basis aufgeworfenen weiteren Fra-

10 Siehe Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 22.

gestellung und unter der Berücksichtigung symbol- und diskurstheoretischer Konzepte, wird eine Definition der Kategorien Ethnizität und Ethnonationalismus entwickelt, die als Arbeitsthese der weiteren Untersuchung über die Dispositive der ethnischen und ethnonationalen Differenzierung der Muslime in Bosnien-Herzegowina während des Zerfalls Jugoslawiens zugrunde zu legen ist. Die auf dieser Grundlage entwickelte These besagt im Kern, daß die ethnonationalen Diskurse spezifische politisch-soziale Phänomene und Interventionsformen der neueren Geschichte darstellen, und sich keineswegs auf jahrhundertealte interethnische Kulturdifferenzen gründen. Wiewohl der Prozeß des Zerfalls Jugoslawiens nicht im Mittelpunkt dieser Arbeit steht, sind dabei doch dessen wesentlichen Aspekte als Voraussetzung und Bedingung der Untersuchung eines ethnonationalen Projekts der bosnischen Muslime zu umreißen. Es soll verdeutlicht werden, vor welchem ökonomischen und politischen Hintergrund der bosnisch-muslimische Partikularismus entstanden ist. Wenngleich dabei nur die wichtigsten Entwicklungslinien skizziert werden können, sollen doch die Strukturzusammenhänge zwischen den politischen und ökonomischen Entwicklungen, die in den Zerfall Jugoslawiens und in den Hervorbringungen ethnonationaler Partikularismen mündeten, kenntlich gemacht werden.

Im Zentrum der Ausführungen stehen auf dieser Grundlage die historischen, politischen und sozialen Implikationen eines ethnonationalen Diskurses der Muslime in Bosnien-Herzegowina. Dabei ist zu klären, ob eine »muslimische Nation«, nicht nur nominell, sondern reell, bereits vor dem Zusammenbruch Jugoslawiens existent war, oder ob es nationale, ethnische oder soziokulturelle Präformationen gab, die die Basis der ethnonationalen Diskurse während des Zerfalls Jugoslawiens bildeten. Schließlich muß die Frage nach der Form und den Inhalten der bosnisch-muslimischen Interventionsformen in den späten achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts beantwortet werden. Zu untersuchen sind die Elemente dieser Interventionsformen als Dispositive des Prozesses der ethnonationalen Differenzierung. Auf der Basis der theoretischen Erörterungen und der Untersuchung der historischen, gesellschaftlichen und sozialen Prozesse soll am Ende die Frage beantwortet sein, wie das ethnonationale Projekt der bosnischen Muslime substantiell beschaffen ist, ob es eine bosnisch-muslimische Nation gibt, welche Faktoren Einfluß auf ihre Hervorbringung genommen haben und wie sie theoretisch jenseits objektiver Zuschreibungen, in welchen die Existenz einer Nation mit vermeintlich verobjektivierbaren Kriterien verknüpft

wird (wie eine gemeinsame Sprache, Abstammung und Kultur), bestimmbar ist.

3. Zum Begriff des »Dispositivs«

Der Begriff des Dispositivs wird in diesem Zusammenhang als Substantivierung des Adverbs »dispositiv-anordnend« gebraucht.[11] Bei Foucault bezeichnet er ein »entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturale Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes umfaßt. Soweit die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.«[12]

Der Dispositivbegriff soll mithin den Sachverhalt spezieller Verbindungen, die sich zwischen heterogenen Elementen herstellen können, deutlich machen. So bezeichnet diese Kategorie hier eine Anordnung und ein Bedingungsgefüge von Elementen ethnonationaler Differenzierung, die im weiteren Verlauf näher untersucht werden.

4. Diktion

Bereits die erforderlichen Erläuterungen zur Diktion der Arbeit werfen ein Schlaglicht auf die Definitionsprobleme, die sich durch die ethnische, politische und soziale Gemengelage im ehemaligen Jugoslawien eröffnen. Als »bosnische Muslime« werden zunächst die Muslime in der Republik Bosnien-Herzegowina, wie sie in den Jahren von 1945 bis 1992 als Teilrepublik der »Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien« (SFRJ) bestand, bezeichnet. Mit diesen Grenzen deckten sich auch die Grenzen der quasistaatlichen Verwaltungseinheit unter der Hoheit der österreichisch-ungarischen Monarchie in den Jahren 1878 bis 1918.[13]

---

11 Siehe Duden. Mannheim 1996.

12 Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978. S. 120.

13 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina. In: Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 160.

Die Regionen Bosnien und Herzegowina bildeten bereits seit dem Abschluß der osmanischen Eroberungen in diesen Gebieten eine geopolitische Einheit.[14] Darüber hinaus bezeichneten und bezeichnen sich jedoch auch die im Sand· ak von Novi Pazar (ein Gebiet, welches heute ca. zur Hälfte in der Republik Serbien und zur anderen Hälfte in der Republik Montenegro liegt) lebenden serbokroatischsprachigen Muslime als Bosnier oder Bosniaken, obwohl sie mit den serbokroatisch sprechenden Muslimen in Bosnien selbst, nach dem Zerfall Jugoslawiens, keine staatlich-territoriale Einheit bildeten. Dieser Sachverhalt muß berücksichtigt werden und wird als Problemstellung innerhalb der Frage, wie ein ethnischer und ethnonationaler Diskurs der bosnischen Muslime beschaffen ist und wen er als Gruppe umfaßt, wieder auftauchen.

Ein ähnlich gelagertes Problem stellt die Bezeichnung der Sprache dar. Denn die innerhalb des ehemaligen Jugoslawiens von Serben, Kroaten, Montenegrinern und Teilen der Muslime gesprochene serbokroatische Sprache wird heute jeweils als serbisch, kroatisch oder bosnisch bezeichnet, wobei sich Sprachwissenschaftler in den verschiedenen Gruppen bemühen, die partikularen Besonderheiten der Grammatik und des Wortschatzes herauszustellen, also auch die Sprachen neu zu konstruieren.[15] Im Kontext dieser Arbeit wird jedoch die von Serben, Kroaten, Montenegrinern und bosnischen Muslimen in unterschiedlichen Dialekten gesprochene Sprache weiterhin als »Serbokroatisch« bezeichnet, da eine andere Diktion in einigen Fällen, z. B. bei der Frage, welche Sprache die Muslime im serbischen Sand· ak sprechen, deutliche Zuordnungsschwierigkeiten hervorbrächte.

5. Erkenntnisinteresse

Der Zerfall der staatssozialistischen Systeme in Europa am Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts hat die politische und gesellschaftliche Situation in Europa und der Welt nachhaltig verändert. Das Interesse des Verfassers an dem Themenbereich Ethnizität und Nationalismus wurde einerseits durch ein theoretisches Erklärungsbedürfnis der schein-

14 Siehe Smail Balić: Bosnien und der deutschsprachige Kulturraum. Köln 1992. S. 1.

15 Siehe Radoslav Katičić: Serbokroatische Sprache – Serbisch-kroatischer Sprachenstreit. In: Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt: Das jugoslawische Desaster. Wiesbaden 1995. S. 79.

bar plötzlichen und unvermuteten Revitalisierung ethnischer Vergemeinschaftungsprozesse und nationalistischer Bewegungen in den Ländern Osteuropas, aber auch durch die pogromartigen Geschehnisse nach der sogenannten »Wiedervereinigung« in Deutschland geweckt. Durch die neben dem Studium durchgeführte Beratung und Betreuung von bosnischen Kriegsflüchtlingen und der damit verbundenen direkten Konfrontation mit den Auswirkungen des Krieges in Bosnien-Herzegowina, verstärkte sich das Interesse an den Vorgängen im ehemaligen Jugoslawien. Im Jahr 1996 war der Verfasser für einen Wohlfahrtsverband im Rahmen humanitärer Hilfsmaßnahmen selbst in Bosnien vor Ort. Durch die mitgebrachten Eindrücke vertiefte sich noch einmal der Wunsch nach einer weitergehenden theoretischen Auseinandersetzung mit den Ursachen und Hintergründen des Krieges.

Ethnizität und Ethnonationalismus als Ausdrucksformen gesellschaftlich-sozialer Prozesse

Wie bereits in der Einleitung umrissen, sollen die zu untersuchenden Prozesse in dieser Arbeit nicht lediglich von ihrem Ergebnis her interpretiert und aus der Deskription schöpfende Zuschreibungen vorgenommen, sondern in den Kontext der jüngeren Debatte über Ethnizität gestellt werden, um so zunächst einen allgemeinen Begriff dieses Phänomens zu entwickeln. Durch die kategoriale Definition von Ethnizität und Nation auf der Grundlage einer theoretischen Auswertung vorliegender Untersuchungen und Konzeptionen kann nicht zuletzt vermieden werden, die Bestimmung von Ethnizität lediglich an einem Einzelphänomen oder an bestimmten regionalen Besonderheiten auszurichten. Der hier eingeschlagene Weg, in dessen Kontext den theoretischen Erörterungen relativ viel Raum gegeben wird, erzielt daher einen größeren theoretischen Abstraktionsgrad als verallgemeinernde Rückschlüsse aus der Untersuchung von Einzelphänomenen. Die verschiedenen sprachlichen, religiösen und anderen Manifestationen angeblich ethnischer Unterschiede stellen eine verwirrende Vielfalt ethnischer Erscheinungsformen dar. Daher läßt sich nur durch die theoretische Verallgemeinerung ein Begriff entwickeln, der einerseits imstande ist, sich von den ideologisierenden Selbstdarstellungen und Selbstzuschreibungen der Akteure der jeweiligen ethnischen Gruppen zu lösen und dabei andererseits ein Verständnis für den Zusammenhang ethnischer Differenzierung und politisch-sozialer Prozesse und Veränderungen eröffnet.

1. Ethnizität als Forschungsgegenstand

Ethnische Gruppen galten lange Zeit als Erscheinung sogenannter »primitiver« Gesellschaften. Als zuständige wissenschaftliche Disziplin entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Sozialanthropologie. Deren Gegenstandsbereich bildete die Erforschung von »Stammesgesellschaf-

ten« und die Bestandsaufnahme »primitiver Kulturen«.[1] Diese, so die Annahme, würden sukzessiv von den sich herausbildenden und an westlichen Zivilisationsstandards orientierten modernen Gesellschaften assimiliert werden. Die »primitiven Kulturen« seien zuvor empirisch zu erfassen.[2] Der sozialanthropologische Blick richtete sich daher auf die innere Dynamik der jeweiligen Kulturen. Mittels der Feldforschung und der empirischen Erhebung kultureller Klassifikationsmerkmale, sollte sich ihr innerer kultureller Gehalt erschließen. Astrid Lentz weist darauf hin, daß die Sozialanthropologie auf diese Weise, in enger Verbundenheit mit den Kolonialverwaltungen, selbst einen entscheidenden Beitrag zur Konstruktion von Ethnien leistete.[3]

In der politischen Wissenschaft und in der Soziologie herrschte lange Zeit die Auffassung, daß infolge der Prozesse funktionaler Differenzierung sich die Bindung an lokal begrenzten Vergemeinschaftungen und deren Unterschiede zugunsten klassen- oder schichtenbezogener Vergesellschaftungsprozesse nivelliere. Insbesondere bezogen auf die neuen Staaten Afrikas und Asiens ging man von einer nachholenden Entwicklung unter oben genannten Prämissen aus, wie Stephan Ganter betont. Im Kontext der Entfaltung funktionaler Differenzierung würde schrittweise eine nationale Integration der Tribalismen auf dem Weg des »nation building«[4] erfolgen.

---

1 Siehe Astrid Lentz: Ethnizität und Macht. Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung. Köln 1995 (im weiteren Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß …). S. 9.

2 Siehe ebenda. S. 10.

3 Siehe ebenda. – Siehe dazu auch Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 95. – Wo die Organisationsbedürfnisse der Kolonialverwaltungen in den Ländern Asiens und Afrikas dies erforderten, wurden Gemeinschaften zu Ethnien erklärt. Durch spezielle Gratifikationen oder Funktionsübertragungen an die jeweiligen Gemeinschaften verfestigten sich die Unterschiede und auch die Konkurrenz zwischen den Gruppen. »Die Zugehörigkeit zu einer Ethnie als exklusives Merkmal zu definieren, war dann die Aufgabe der mit der Verwaltung verbundenen […] Ethnographen und Sozialanthropologen.« (Georg Elwert: Nationalismus und Ethnizität. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln 41(1989) (im weiteren Georg Elwert: Nationalismus und Ethnizität …). S. 445). – Siehe auch Karl Heinz Kohl in Aleida Assmann/Heidrun Friese: Identitäten. Frankfurt am Main 1998. S. 276f. Kohl konstatiert zwar, daß viele Ethnien erst während der Kolonialzeit entstanden sind, geht allerdings nicht näher auf die Rolle ein, welche Sozialanthropologie und Ethnologie bei deren Konstruktion gespielt haben.

4 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 10.

Erst mit den »racial riots« in den USA und der Zunahme ethnischer Konflikte in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas sowie durch das Erstarken ethnischer und ethnonationaler Bewegungen auch in westeuropäischen Ländern begannen die Prozesse ethnischer Differenzierung in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit der angelsächsischen Sozialwissenschaft auf sich zu ziehen.[5] Die deutschsprachige Sozialwissenschaft begann das Thema erst relativ spät, zu Beginn der neunziger Jahre, aufzugreifen. Inzwischen ist die angelsächsische Diskussion weitgehend rezipiert worden.[6]

Der Terminus Ethnizität ist daher eine sprachliche Ableitung des englischen Begriffes »ethnicity«. Er kann mit Astrid Lentz als eine aus der Bezeichnung Ethnie abgeleitete Kategorie verstanden werden, die Bezug auf die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe nimmt und Ethnie immanent logisch voraussetzt.[7] Der Frage, was unter Ethnizität zu verstehen ist, soll im folgenden nachgegangen werden.

2. Primordial-essentialistische und konstruktivistische Positionen in der Debatte über Ethnizität

Zunächst lassen sich in der Debatte über Ethnizität und die Entstehung ethnischer Konflikte zwei Ansätze unterscheiden. Die Vertreter der sogenannten primordialistischen und essentialistischen Positionen versuchen, die Kategorie Ethnie und deren Derivate auf der Grundlage von objektiven oder ursprünglichen Dispositionen zu erfassen. In der konstruktivistischen Position wird Ethnizität als subjektives Deutungsmuster und Prozeß der sozialen Konstruktion bestimmt.[8] Die Implikationen der beiden Positionen sind nun eingehender zu betrachten.

---

5 Siehe ebenda.

6 Siehe Friedrich Heckmann: Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten. Zu einen Grundkategorien von Ethnizität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie. Wien 13(1988) (im weiteren Friedrich Heckmann: Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten …). – Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … – Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß …

7 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß …S. 22.

8 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte …S. 18.

2.1. PRIMORDIALISTISCHE UND ESSENTIALISTISCHE ERKLÄRUNGSANSÄTZE ETHNISCHER DIFFERENZIERUNG

Ethnische Differenzierung wird in den primordialistischen Theorien als ein universelles Prinzip menschlicher Organisation und als ursprünglich gegebene Bindung der Individuen innerhalb spezifisch tradierter Gruppenkonstellationen betrachtet. Auf der Basis des menschlichen Bedürfnisses nach Identifikation und des sozialen Charakters menschlicher Existenz komme, so der Kerngehalt primordialistischer Positionen, den Primärbindungen eine grundlegende Bedeutung zu.[9]

2.1.1. Ursprüngliche Beziehungsbande bei Edward Shils und Clifford Geertz

Als Basistext primordialistischer Konzepte wird der Aufsatz von Edward Shils »Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties« aus dem Jahr 1957 gewertet. Shils setzt sich in seiner Abhandlung mit der Relevanz von Kleingruppen für den Bestand moderner Gesellschaften auseinander. Er wendet sich insbesondere gegen die Auffassung, daß die Bedeutung kleiner Gemeinschaften zunehmend zugunsten übergeordneter gesellschaftlicher Zusammenhänge im Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung und funktionalen Differenzierung abnehme.

Kulturelle Werte, Glaubenssysteme und Ideale bedürfen nach Shils vielmehr der Vermittlung unmittelbarer personaler Bindungen und entfalten sich nur in einem Kontext sozialer Gruppenzugehörigkeit. Denn unmittelbar präsente Autoritäten beeinflussen das Denken und Handeln nachhaltiger als abstrakte Normen, so Shils.[10] Innerhalb des persönlichen sozialen Umfeldes handelt der Mensch verantwortlicher als gegenüber den normativen Geboten übergeordneter gesellschaftlicher Instanzen. Das Rechtsempfinden und soziale Normen entwickeln sich daher primär auf der Grundlage persönlicher Erfahrungen. Auf dieser Erfahrungsgrundlage stellt sich die moderne Gesellschaft als ein Netzwerk personaler und ursprünglicher Beziehungen mit stark affirmativem Charakter dar:

9 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 24.

10 Siehe Edward Shils: Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory. In: British Journal of Socioloy. London 8(1957) (im weiteren Edward Shils: Primodial, Personal, Sacred and Civil Ties …). S. 130.

»As I see it, modern society is no lonely crowd, no horde of refugees fleeing from freedom. It is no *Gesellschaft*, soulless, egoistical, loveless, faithless, utterly impersonal and lacking any integrative forces other than interest or coercion. It is held together by an infinity of personal attachments, moral obligations in concrete contexts, professional and creative pride, individual ambition, primordial affinities and a civil sense which is low in many, high in some, and moderate in most persons.«[11]

Je stärker sich die sozialen Zusammenhänge einer natürlichen Affinität nähern, desto stabiler ist die jeweilige Gruppe. Die perzeptive Dimension familiärer Zusammenhänge und kleiner Gemeinschaften mit familiärer Beziehungsstruktur behält daher auch in den modernen Gesellschaften einen hohen Wert. Die familiären und kleinen sozialen Gemeinschaften leisten einen unverzichtbaren Beitrag für die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft.[12] Dabei stellt die Frage nach der spezifischen Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft eine der zukünftigen sozialwissenschaftlichen Herausforderungen dar, so Shils.[13]

Obwohl Shils in seinem Aufsatz nicht explizit von ethnischen Gruppen oder ethnischen Konflikten spricht, gilt sein Beitrag doch als Grundlegung des primordialistischen Ansatzes. Sein Einfluß wird nicht zuletzt der Kritik an der zeitgenössischen funktionalistischen Modernisierungstheorie zugeschrieben.[14] Insbesondere kommt Shils in diesem Zusammenhang das Verdienst zu, die Vorstellung einer Kohärenz modernistischer und funktionalistischer Entwicklung nachhaltig erschüttert zu haben. In der Debatte über Ethnizität wurde primär sein Konzept der »[…] certain especially ›significant relational‹ qualities, which could only be discribed as primordial […]«[15] als unhintergehbare Substanz des Zusammenhalts von Wir-Gruppen, aufgegriffen.

In dieser Tradition steht Clifford Geertz, der sich in seinen Ausführungen auf die Arbeiten von Shils bezieht.[16] Geertz sieht in den »beste-

---

11 Ebenda. S. 131 (Hervorhebung im Original).
12 Siehe ebenda. S. 144.
13 Siehe ebenda.
14 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 19.
15 Edward Shils: Primodial, Personal, Sacred and Civil Ties …S. 142.
16 Siehe Clifford Geertz: The Integrative Revolution. In: Clifford Geertz (Hrsg.): Old Societies and New States. New York 1967. – Siehe Clifford Geertz: Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik. In Merkur. Stuttgart 48(1994)542 (im weiteren Clifford Geertz: Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten …).

henden Einheiten«, in den Loyalitäten gegenüber ursprünglichen Wir-Gruppen und persönlichen Beziehungen die Hauptgefahr für den Bestand staatlicher Strukturen, wie sie in den ethnischen Konflikten in vielen Teilen der Welt zum Ausdruck kommt.[17] In seiner 1963 erstmals veröffentlichten Arbeit »The Integrative Revolution« konstatiert Geertz eine Ambivalenz der Menschen in den dekolonisierten neuen Staaten Afrikas und Asiens zwischen lokalen und politischen Loyalitäten.[18] Die Vereinheitlichungsanforderungen des modernen Staates, dessen Institutionalisierung wichtiger Reproduktionssektoren wie dem Bildungs- und Gesundheitssystem sowie der Verwaltung, sind Geertz' Auffassung zufolge tendenziell bedrohlich für die Autonomie des Kollektivs. Die Abneigung gegenüber staatlichen Strukturen schreibt Geertz den primordialen Bindungen zu. Diese erweisen sich gegenüber den neuen nationalen Konstrukten sehr oft als stabiler und verbindlicher. Diese ursprünglichen Bande beruhen auf spezifischen kulturellen Dispositionen.

»These congruities of blood, speech, custom, and so on, are seen to have an ineffeble, and at times overpowering, coerviveness in and of themselves. One is bound to one's kinsman, one's neighbour, one's fellow believer, ipso facto; as the result not merely of personal affection, practical necessary, common interest, or incurred obligation, but at least in a great part being virtue of some unaccountable absolute import attributed to the very tie itself.«[19]

Die primordialen Beziehungen prägen der Auffassung Geertz' zufolge wesentlich die Persönlichkeit der Menschen und stellen einen affinitiven Selbstzweck dar. Sie sind autonom gegenüber rationalen oder funktionalen Erwägungen.[20] Ähnlich wie Shils konstatiert Geertz eine substantielle Differenz zwischen den Bindungen und Loyalitäten innerhalb persönlich und verwandtschaftlich geprägter Wir-Gruppen und übergeordneten gesellschaftlichen Zusammenhängen. Zwischen beiden Ebenen entwickeln sich differente Loyalitäten, die auseinanderstreben und sich höchstens sporadisch auf die Verfolgung gemeinsamer Ziele richten. Die ursprünglichen Bande der Zugehörigkeit bezeichnet Geertz als »angestammte Loyalitäten«:

---

17 Siehe Clifford Geertz: Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten … S. 397.
18 Siehe Clifford Geertz: The Integrative Revolution. In: Clifford Geertz (Hrsg.): Old Societies and New States. New York 1967. S. 107f.
19 Ebenda. S. 109.
20 Siehe ebenda.

»Angestammte Loyalitäten scheinen für diejenigen, die angestammt und verwurzelt sind, eher aus essentieller Wesensverwandtschaft zu erwachsen (die natürlich gleichzeitig eine essentielle Wesensungleichheit mit ausgewählten anderen ist – Indios, Kaffern, WASPs, Gojim oder Gaijin) als aus den Gelegenheiten und Wechselfällen gesellschaftlichen Verkehrs und Umgangs – persönliche Zuneigung, praktische Notwendigkeit, gemeinsame Interessen, moralische Übereinkünfte oder eingegangene Verpflichtungen.«[21]

Die angestammten Loyalitäten präsentieren sich »als unverrückbar da«[22] wie der Mount Everest, so Geertz. Aus diesem Grund auch sind sie unverbrüchlicher und essentieller als die versuchte »Verewigung von Launen und Zufälle(n) imperialer Teilung«,[23] repräsentiert durch die politischen Hervorbringungen der modernen Staatenbildung. Sie weisen den Charakter essentieller, ursprünglicher Bande auf, die sich in einem jahrhundertewährenden Prozeß herausgebildet haben und ob ihrer Ursprünglichkeit gegen mögliche Bedrohungen verteidigt werden.[24] Aufgrund des Gewichtes und der universellen Gültigkeit, welche er den ursprünglichen Beziehungsqualitäten zumißt, gilt Geertz daher als einer der Hauptexponenten primordialer, zum Teil auch als »objektivistisch« bezeichneter Positionen.[25]

2.1.2. Karl Otto Hondrich: Die Unhintergehbarkeit von Wir-Gefühlen

In der deutschsprachigen Debatte hat sich Karl Otto Hondrich als Vertreter des primordialistischen Ansatzes exponiert. Seine Position soll deshalb exemplarisch berücksichtigt werden.

Hondrich stellt den Begriff der »sozialen Bindung« in das Zentrum seiner Ausführungen. Er geht davon aus, daß der Wunsch »irgendwo hin- und dazuzugehören«[26] die gesellschaftliche Bewegkraft schlechthin ist. Die Beteiligung von Gefühlen an allem Handeln, auch innerhalb funktionaler und vordergründig interessengerichteter Interaktionsbeziehungen,

---

21 Clifford Clifford Geertz: Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten … S. 394.
22 Ebenda. S. 399.
23 Ebenda.
24 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 24.
25 Siehe ebenda. S. 19.
26 Karl Otto Hondrich. Die Unhintergehbarkeit von Wir-Gefühlen … S. 101.

gilt ihm als Grundbedingung sozialer Beziehungen. Hondrich unterscheidet dabei zwischen verschiedenen Bindungskategorien. Selbstgewählte und zweckrationale stehen emotionalen, auf »leib-seelische Zugehörigkeiten«[27] basierenden Bindungen, wie er sie etwa in Verwandtschaftsverhältnissen entdeckt, gegenüber. Verwandtschaftliche Bezugssysteme sind Hondrichs Auffassung zufolge ethnische Bindungen im kleinen Rahmen. Auch die Herkunftsbindungen tragen einen ethnischen Charakter, wobei »nur die den menschlichen Wahlentscheidungen früher wie heute ganz und gar entzogenen«[28] als Abstammungs- oder ethnische Bindungen im engeren Sinn gelten können, so Hondrich.

Aber auch rationalen und interessengeleiteten Interaktionsformen wachsen Emotionen und Wir-Gefühle zu.[29] Dabei spielt das Moment der Dauerhaftigkeit eine große Rolle. Bei längerem Aufenthalt an einem Ort, an einem Arbeitsplatz, in einem anderen Land, wächst die emotionale Wertigkeit der eingegangenen Beziehungen und Verhältnisse und die persönliche Identifikation mit der Lebenswelt insgesamt. Sofern also rationale Interessens- und Wertentscheidungen in dauerhaften Strukturen aufgehen, entstehen hieraus emotional aufgeladene kollektive Bindungen und damit Wir-Gefühle, die einen festen Platz in der Biographie des Menschen einnehmen und sukzessiv zu hochbedeutsamen Herkunftsbindungen werden.[30] Dies kann beispielsweise bei Migranten der Fall sein. Entsprechend mächtiger jedoch, so Hondrich, sind Wir-Gefühle, »die sich über Generationen hinweg sowohl in die historische Tiefe als auch in die geographische Breite zu kulturellen Zusammenhängen verknüpfen«.[31]

Familiäre Bindungen und nicht selbstgewählte Herkunftsbindungen vermitteln gegenüber den rational- und interessensgeleiteten Beziehungen eine Sicherheit, die sich aus Übereinkunft, auf der Basis einer gleichen Erfahrungs- und Verständnisbasis, speist. Diese Verbundenheit wird insbesondere in einer fremden Umgebung und in potentiell unsicheren Situationen bedeutsam. Je größer der Komplex der gewählten Bindungen ist, desto stärker nimmt deren Bedeutung gegenüber natürlichen Herkunftsbindungen, welche Hondrich als ethno-kulturell bezeichnet, ab. Der Versuch, der Tradition zu entkommen, forciert geradezu die Traditi-

27 Ebenda. S. 101 und 103.
28 Ebenda. S. 103.
29 Siehe ebenda. S. 105.
30 Siehe ebenda. S. 105f.
31 Ebenda. S. 109.

onsbildung, forciert die Sehnsucht nach den ursprünglichen Banden. Deren emotionale Intensität und Unverlierbarkeit sowie die zeitliche Dauer und Beständigkeit, welche sich bis in die Bindungswelten der Eltern und der Sozialisation hinein erstreckt, verleihen ihnen, Hondrichs Auffassung zufolge, ein besonderes Gewicht.[32] So ist in der Modernisierung sozialer Beziehungen, in dem wachsenden Maß ihrer Schnellebigkeit und in der Zunahme wertrationaler und interessensgeleiteter Interaktionsformen, eine Stärkung der ursprünglichen und emotionsgeladenen Bindungen angelegt. Diese spielen auch im gesellschaftlichen Integrationsprozeß selbst eine bedeutsame Rolle. Denn auch die »Bindungen an einen Staat oder Nationalgefühle«[33] haben in modernen Gesellschaften einen ethnischen Charakter, denn wie Bindungen an die Herkunftsfamilie, so Hondrich, sind die staatlichen Bindungen nicht frei wählbar. Indem der Staat »den Rahmen setzt, in dem wichtige Aufgaben von der Pflegeversicherung bis zur Ökologiepolitik erledigt werden, schafft er auch den Rahmen für gemeinsame Vorteils- und Leidenslagen und daran sich bildende Wir-Gefühle!«.[34]

Wir-Gefühle – und in diesem Zusammenhang ethnische oder »quasi-ethnische Zugehörigkeiten« – stellen für Hondrich ein existentielles Grundbedürfnis dar. Je stärker daher die Lebensräume von rationalen Zweckbindungen durchdrungen werden, desto größere Bedeutung bekommen die ursprünglichen, der rationalen Zweckbestimmung und der freien Wahl entzogenen Herkunftsbindungen. Auch der Nationalstaat, dem Hondrich eine abstammungsbezogene und mithin eine ethnische Konzeption zugrunde legt, bildet den Rahmen für gemeinsame »Vorteils- und Leidenslagen und daran sich bildende Wir-Gefühle«.[35] Wir-Gefühle als Ausdruck ethnischer Gruppenbildung stellen in der Diktion Hondrichs damit die Grundlage der sozialen Existenz dar.

Das Konzept ethnischer Gruppenbildung als Basis des individuellen und kollektiven Lebens steht speziell bei Harold R. Isaacs im Vordergrund.[36] Eine kurze Darstellung seiner Position soll daher den Überblick über die genuin primordialistischen Ansätze beschließen.

---

32 Siehe ebenda. S. 112.
33 Ebenda. S. 118.
34 Ebenda. S. 116.
35 Ebenda.
36 Siehe Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Hamburg 1996. S. 24. – Siehe auch: Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 25f.

2.1.3. Ethnizität als Basis der Identitätsbildung

Isaacs[37] geht davon aus, daß der ethnischen Identität die Dimension einer Grundbedingung menschlichen Daseins zukommt. Seine These des »essentiellen Tribalismus« gründet sich auf die Annahme, daß auf der Basis der Primärsozialisation eine »ursprüngliche Gruppenidentität« entsteht, welche mit ethnischer Identität gleichzusetzen ist.[38] Körperliche, d. h. physiologische Merkmale, die Sprache sowie die Religion, ein tradiertes historisches Selbstverständnis und die Nationalität bilden nach Isaacs die Hauptsignifikanten der Identifikation. Das neugeborene Individuum trägt die typischen Gruppenkennzeichen und Anlagen. Es wird in das ethnische Umfeld seiner Gruppe hineinsozialisiert und ist damit Produkt der Gruppengeschichte und Träger der Merkmale der Gruppenidentität. Diese Merkmale verbinden sich zu einem unauflösbar verbundenen Muster, wobei sich die Anordnung der Elemente zwar durch politischen Wandel verändern kann, ihre zentrale Bedeutung jedoch erhalten bleibt.[39]

Das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Selbstachtung bildet die Grundlage der Entstehung ethnischer Identität. Die ethnische Gruppe bietet den Individuen Schutz vor der feindlichen Welt, sie verleiht ihnen ein Zugehörigkeitsgefühl und damit eine potentielle psychische Stabilität.[40] Damit stellt die ethnische Gruppenzugehörigkeit die Basis für eine individuelle Persönlichkeitsentwicklung überhaupt dar.

Isaacs ist der Auffassung, daß die ethnischen »basic groups« gegenüber allen Modernisierungsprozessen eine zentrale Bedeutung hinsichtlich der Ausbildung von Identität behalten. Damit widerspricht auch er der Annahme, daß die Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung allmählich in eine Auflösung ursprünglicher ethnischer Bindungen münden könnten. Vielmehr bleibt die ethnische Basisidentität auch in den westlichen Gesellschaften die entscheidende Komponente der sozialen Orientierung, »[…] rooted in the condition of existence that it will keep cropping out whatever is laid over it like trees forcing their way through rocks on mountainside a mile high«.[41]

---

37 Siehe Harold R. Isaacs: Idols of tribe. Group Identity and Political Chance. Cambridge 1989.
38 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 25.
39 Siehe ebenda. S. 26.
40 Siehe ebenda. S. 27.
41 Harold R. Isaacs, zitiert nach ebenda. S. 27.

Ethnische Identität erscheint bei Isaacs auf diese Weise fast wie eine Naturgewalt, sie hat letztlich ontologischen Charakter, da sie gegenüber allen anderen Elementen der sozialen Existenz die ursprüngliche, primordiale Substanz der Identifikation aufweist und als solche dem menschlichen Dasein selbst inhärent ist.

2.1.4. Ethnizität als kulturelle Essenz

Nicht in allen essentialistisch akzentuierten Positionen wird ethnische Gemeinschaftsbildung gleichermaßen als kontradiktorisches Phänomen gegenüber sozialen Wandlungsprozessen beschrieben wie in den bisher vorgestellten primordialistischen Ansätzen. Unterschieden werden können vielmehr theoretische Positionen, in denen ethnische Gruppen im wesentlichen als soziale Entitäten mit gemeinsamen kulturellen Merkmalen charakterisiert sind und in denen die Vorstellung der Ursprünglichkeit (!) als Resultat eines sozialhistorischen Prozesses berücksichtigt wird. Diese Diktion findet sich u. a. bei Friedrich Heckmann.[42]

Auch für Heckmann stellt Ethnizität eine »Grundtatsache menschlicher Vergesellschaftung« dar, die in Europa in Zusammenhang mit der Herausbildung der Nationalstaaten »ihre moderne Bedeutung«[43] annimmt.

---

42 Siehe Friedrich Heckmann: Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten … – Dabei hat sich die Definition ethnischer Gruppen als kulturelle Entitäten inzwischen allgemein durchgesetzt. Ruth Singer gibt in einer populärwissenschaftlichen Publikation folgende Erklärung unter dem Stichwort »Ethnische Gruppe«: »Das aus dem Griechischen stammende Wort Ethnie bezeichnet eine Gruppe von Menschen, die eine gemeinsame Kultur haben. Zu diesen Merkmalen zählen eine gemeinsame Sprache und Tradition. Die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe (Ethnizität) hat zunächst keine politische Bedeutung. Unter bestimmten Umständen, sei es durch Unterdrückung oder durch wirtschaftliche Benachteiligung, können sich ethnische Gruppen zu sozial oder politisch handelnden Solidargruppen entwikkeln, die Mitbestimmung oder Minderheitenrechte reklamieren.« (Ruth Singer: Stichwort: Nationalitätenkonflikte. München 1995. S. 8). Auch der »Duden« enthält unter dem Eintrag »Ethnie« folgende Definition: »[…] Menschengruppe mit einheitlicher Kultur.« (Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): DUDEN. Fremdwörterbuch. Mannheim 1974. S. 220). Dagegen enthält der »Neue Brockhaus« noch keinen Eintrag unter dem Stichwort »Ethnie«. Dort findet sich lediglich deren adjektivische Form »ethnisch«, erklärt als »[…] volksmäßig, volklich.« (Der Neue Brockhaus. Wiesbaden 1964. S. 112).

43 Friedrich Heckmann: Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten … S. 16.

Die kategoriale Ableitung von Ethnizität steht bei Heckmann im Kontext der Begriffsbildung von »Nation« und »Volk«. Heckmann stellt fest, daß in der Antike und während des Mittelalters die Vorstellung einer nationalen, ethnischen und kulturellen Verbundenheit, in ihrer heutigen Bedeutung, nicht existierte. Erst die Herausbildung moderner Formen der Warenwirtschaft und die damit einhergehenden infrastrukturellen und sozialen Veränderungen üben starke Impulse auf die territoriale und soziokulturelle Vereinheitlichung von Lebens- und Arbeitsverhältnissen aus. Ein wesentliches Element dieser Vereinheitlichungsprozesse bildet die sprachliche Homogenisierung, welche über die pragmatische Notwendigkeit der Erfordernisse innerterritorialer Kommunikation und homogener Bildungs- und Erfahrungshorizonte hinaus zu einem ideologischen Paradigma – die gemeinsame Sprache als Signifikant der Nation – vieler Nationalbewegungen wird.[44] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt sich der Nationalismus dabei zunehmend zu einer auf die Kongruenz ethnischer, d. h. kulturell homogener, Entitäten und staatlicher Grenzen zielenden Ideologie. Unter dieser Prämisse wird der Nationalismus zu einem politischen Prinzip, welches als verletzt gilt, wenn die Angehörigen einer Nation nicht über einen Nationalstaat verfügen oder in fremden Staaten leben müssen. Dabei wird die behauptete kulturelle Einheitlichkeit in historischen Projektionen zumeist erst zu dem gemacht, was sie als immer schon gewesen zu sein vorgibt.[45]

Der ethnische – d. h. in der Diktion Heckmanns der kulturelle – Vereinheitlichungsprozeß, ist damit Teil eines Vorganges, welcher in der Entstehung des Nationalstaates seinen Höhepunkt findet. Die »nicht Vereinheitlichten«[46] werden dabei zu unerwünschten »Abweichenden«. Aus ethnisch definierten Nationalstaaten gehen daher zugleich »ethnische Minderheitenlagen«[47] hervor. Die in den Minderheitenlagen positionierten Ethnien sind kulturelle Entitäten, die das Ziel eines eigenen Nationalstaates (noch) nicht realisiert haben.[48] Im diesem Kontext definiert Heckmann Ethnizität als ein »allgemeines soziologisches Konzept«, welches die individuell und kollektiv bedeutsame Tatsache bezeichnet, »daß eine

44 Siehe ebenda. S. 19. Das die Sprachvereinheitlichung jedoch nicht zwingend zu einem einheitlichen Nationalbewußtsein führen muß, wird spätestens bei der Betrachtung der südosteuropäischen Gemengelage evident.
45 Siehe ebenda. S. 19f.
46 Ebenda. S. 21.
47 Ebenda. S. 20.
48 Siehe ebenda.

relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur und Geschichte verbunden sind und ein bestimmtes Zusammengehörigkeitsgefühl besitzen. Ethnizität konstituiert ethnische Kollektive; ethnische Kollektive sind zum einen soziale Beziehungsstrukturen; zum anderen sind sie ›soziale Kategorien‹, die für Chancen zum gemeinsamen Handeln zwischen Menschen stehen.«[49]

Der Kategorie Ethnie stellt Heckmann den Begriff des »Volkes« gegenüber, womit er ein ethnisches, also durch kulturelle Verbundenheit und gemeinsamen Abstammungsglauben charakterisiertes Großkollektiv bezeichnet, welches nicht zwangsläufig in einem Staat zusammenleben muß. Als Deutsche, so Heckmann, gelten beispielsweise Angehörige des deutschen Staates wie auch sich deutsch verstehende Bevölkerungsgruppen in Osteuropa. Der Volksbegriff verweist damit auf die Kategorie Ethnie, enthält jedoch eine über diese hinausreichende Bestimmung.[50]

Der Nationalstaat bezeichnet in diesem Kontext eine politische Organisationsform, in welcher die »politisch-staatsbürgerliche« und die »ethnische Zugehörigkeit« zumindest nominell zur Deckung gebracht und als politisch einheitliches Gebilde vorgestellt wird.[51] Realiter ist der Nationalstaat jedoch auf vielfältige Weise gespalten. Einerseits umfaßt das staatliche Territorium häufig nicht nur die Siedlungsgebiete einer, sondern mehrerer Ethnien zugleich. Andererseits ist der Nationalstaat gekennzeichnet durch differente Interessenslagen, basierend auf Klassenspaltungen, unterschiedlichen Werthaltungen und anderen Gegensätzlichkeiten. Die Apostrophierung der nationalen Einheitlichkeit trägt somit einen ideologischen Charakter.[52]

Nationen sind in der Diktion Heckmanns also ethnisch generierte Entitäten, welche politisch in der Form des Nationalstaates organisiert sind und sich auf gemeinsame Traditionen, dem Glauben an eine gemeinsame Abstammung und auf kulturelle Gemeinsamkeiten gründen. Ethnische Gruppen sind hingegen Teilbevölkerungen in »staatlich verfaßten Gesamtgesellschaften«. Auch ethnische Gruppen haben »eine Vorstellung gemeinsamer Herkunft sowie ein Zusammengehörigkeitsge-

49 Ebenda. S. 21.
50 Ebenda. S. 22.
51 Siehe ebenda. S. 25.
52 Siehe ebenda.

fühl und sind durch Gemeinsamkeiten von Geschichte und Kultur gekennzeichnet«.[53]

Im Konzept Heckmanns werden Ethnizität und deren Derivate als soziale Tatbestände entworfen, die politischen, sozialökonomischen und ideologischen Prozessen unterliegen. Er setzt Ethnizität damit nicht a priori voraus, sondern untersucht die historischen Bedingungen ihrer Entstehung. Ethnizität fällt bei Heckmann mit der sozialhistorisch entstandenen kulturellen Beschaffenheit und dem darauf sich gründenden Selbstverständnis des Kollektivs zusammen. Die kulturellen Merkmale bilden in diesem Konzept die objektive Essenz ethnischer Gruppen. Allerdings eröffnet Heckmann ein Verständnis für die historische und soziale Bedingtheit ethnischer Gruppenbildung und damit für die Prozeßhaftigkeit dieses Phänomens selbst.

2.1.5. Die Bedeutung primordialistischer und essentialistischer Konzepte für die Analyse ethnischer Differenzierung

In den primordialistischen Konzepten wird insbesondere die Bedeutung unmittelbarer Affinitäten für den Zusammenhang sozialer Entitäten herausgestellt. Die Annahme einer linearen Entwicklungslogik moderner Gesellschaften ist von den Vertretern dieser Positionen, noch bevor die Evidenz ethnischen Konfliktpotentials erneut in das Bewußtsein der öffentlichen Wahrnehmung trat, zu Recht bestritten worden. Das Bedürfnis nach »Identifikation« und sozialer Zugehörigkeit als genuine menschliche Qualitäten sowie die Bedeutung perzeptiver Vermittlungsebenen in der Aneignung und Interpretation sozialer und gesellschaftlicher Zusammenhänge kann ebenfalls als nicht unerhebliche Voraussetzung für die Entstehung ethnischer Gruppenbildung gewertet werden. Der Ausgangspunkt primordialistischer Positionen, so unterstreicht auch Lentz,[54] ist daher unstrittig. Ethnizität bleibt dem sozialen Charakter menschlicher Existenz in der primordialistischen Diktion jedoch weitgehend äußerlich, insofern sich die Naturgewalt der ursprünglichen Bindungen, wie in einigen primordialistischen Konzepten hervorgehoben, den sozialen und politischen Vergesellschaftungsprozessen gegenüber widerständig verhält. Ethnische Differenzierung und die gesellschaftlich soziale Entwicklung

53 Ebenda. S. 26.
54 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 24.

werden daher vielfach als etwas Auseinanderstrebendes beschrieben. Es gerät dabei die Frage aus dem Blick, auf welche Art und Weise ethnische Differenzierung selbst Teil des gesellschaftlich-sozialen Prozesses und damit etwas Veränderbares ist. Indem soziale Phänomene mit Rückgriff auf omnipräsente Gefühlslagen und Grundbedürfnisse erklärt werden, entsteht darüber hinaus die Gefahr ihrer Naturalisierung.[55] Auch die Genese ethnischer Differenzierung fällt auf diese Weise aus dem analytischen Rahmen, sie wird als gegeben vorausgesetzt. Als entscheidenden Einwand laßt sich daher mit Lentz hervorheben, »daß hier vorausgesetzt wird, was es zu klären gilt. Damit werden, wie Barth feststellt, die zentralen Fragen nach der Genese, Struktur und Funktion ethnischer Gruppen ausgeklammert. Vielmehr wird eine mysteriöse Kraft angenommen, die die soziale Praxis der Menschen determiniert.«[56]

Diese mysteriöse Kraft nimmt in den primordialistischen Konzepten eine ontologische Dimension ein, in der soziale Zusammenhänge letztlich als Naturgewalten erscheinen. Allerdings trifft diese Kritik nicht auf den essentialistischen Ansatz Heckmanns zu. Heckmann beschreibt die Entstehung von Ethnizität selbst als gesellschaftlich-sozialen Prozeß, hervorgegangen aus einem spezifisch historischen Kontext. Indem Heckmann ethnischer Differenzierung jedoch primär kulturelle Unterschiede zugrunde legt, kann sein Ansatz leicht zu der Annahme einer Zwangsläufigkeit kultureller Konflikte, als Ausdruck der Unvereinbarkeit kultureller Koexistenz, verleiten. Die fremdenfeindlichen Pogrome in Deutschland und anderen Ländern Westeuropas, aber auch die gewaltsamen Konflikte infolge des Zusammenbruchs der staatssozialistischen Systeme in der ehemaligen Sowjetunion und im ehemaligen Jugoslawien, werden in der Tat häufig als Zusammenprall unterschiedlicher Kulturen rezipiert.[57] Dabei verschließt sich jedoch der Zugang zu einem Verständnis des sozialen Bedeutungszusammenhangs »kultureller Unterschiede«. Warum sind die kulturellen Differenzen beispielsweise in einem Fall entscheidend über die Konfessionszugehörigkeit definiert, in anderen Fällen aber nicht? Warum begründen die konfessionellen Unterschiede zwischen bosni-

---

55 Siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 364.

56 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 25.

57 Siehe Johan Galtung: Die Rolle der Tiefenkulturen zwischen Konflikt und Frieden. In: Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt. Loccum 1995. S. 163–178. – Siehe auch Imanuel Geiss: Der Balkan als historische Konfliktregion. In: Jürgen Elvert: Der Balkan. Stuttgart 1997. S. 21–36.

schen Serben und bosnischen Muslimen trotz einer gemeinsamer Sprache und anderen kulturellen Gemeinsamkeiten ethnische Differenzen, während sie dies zwischen muslimischen und christlichen Palästinensern nicht tun?[58] Diese Fragen lassen sich unter Bezugnahme auf die kulturellen Differenzen von Ethnien nur unzureichend klären.

Einen weiteren, nicht unerheblichen Einwand, erhebt Lentz. In der empirischen Analyse führe das Konzept dazu, soziale Unterschiede in den westlichen Ländern als Ausdruck einer mangelnden kulturellen Anpassungsfähigkeit bestimmter benachteiligter Gruppen zu begreifen. »Wie die Menschen in der sogenannten Dritten Welt werden die Arbeitsmigranten als ›Opfer‹ ihrer für die ›Moderne‹ unangemessenen Kultur dargestellt, unfähig, als Subjekt mit ihren Lebensumständen aktiv umzugehen.«[59]

Den so inkriminierten Gruppen werde damit ein Stigma zuteil, so Lentz, welches statt den rassistischen genetischen Zuschreibungen nun mit kulturellen Zuschreibungen operiere und damit die rassistische Diskriminierung über das Postulat kultureller Wesensunterschiede reproduziere.[60] Insofern kulturelle Wesensunterschiede in den essentialistischen Konzepten als die entscheidenden Faktoren sozialer Stratifikation gelten, kann diese Konzeption, zumindest in einer simplifizierenden Rezeptionsweise, selbst wiederum zu einer Ideologisierung sozialer Unterschiede als naturgegeben beitragen.[61]

Die Gleichsetzung kultureller und ethnischer Differenzen ist aus diesen Gründen kritisch zu hinterfragen. Dies geschieht im folgenden im

---

58 Im Libanon schossen ethnisch definierte drusische, d. h. muslimische, Milizen auf ethnisch definierte sunnitische, d. h. muslimische Milizen. An anderen Fronten standen sich ethnisch definierte christliche Gruppen und ethnisch definierte muslimische Gruppen gegenüber. Inmitten dieser Gemengelage hatten sich christliche und muslimische PLO-Kämpfer, Palästinenser, gegen christliche Milizen verbarrikadiert. Alle gaben vor, für ihre Religion oder wahlweise sowohl für ihre Religion und ihr Volk oder für ihr Volk zu kämpfen. Kulturelle, religiöse, ethnische und politische Differenzen oszillierten, noch ausgeprägter als im Bosnienkrieg, zwischen diesen Gruppen in für Außenstehende undurchschaubaren Strukturen, in denen die kulturellen Grenzen so fließend waren wie die Frontverläufe (siehe Theodor Hanf: Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon. Baden-Baden 1990. S. 235–412).

59 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 27.

60 Siehe ebenda.

61 Siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 364 bis 377.

Rahmen der Betrachtung konstruktivistischer Ansätze. In einem weiteren Schritt soll die Erarbeitung von Strukturmerkmalen des Prozesses ethnischer Differenzierung erfolgen. Dabei ist der Bedeutung identifikationsspendender Bezugssysteme und der Bedeutung perzeptiver Vermittlungsebenen, wie sie in den untersuchten primordialistischen Konzepten zum Ausdruck kommen, zu berücksichtigen. Außerdem ist die prozessuale Genese ethnischer Differenzierung, wie sie sich bei Heckmann andeutet, in die weiteren Überlegungen einzubeziehen.

2.2. KONSTRUKTIVISTISCHE ERKLÄRUNGSANSÄTZE ETHNISCHER DIFFERENZIERUNG

In den konstruktivistischen Konzepten ethnischer Differenzierung wird Ethnizität im wesentlichen als subjektives Deutungsmuster und Prozeß der sozialen Konstruktion bestimmt. Die soziale Welt ist in dieser Diktion durch Interpretationsakte sinnhaft konstruiert und kann erst auf diese Weise wahrgenommen und angeeignet werden.[62]

Einige der wesentlichen konstruktivistischen Positionen sollen nunmehr exemplarisch erörtert werden. Bereits bei Max Weber finden sich Ansätze einer Konzeption, in der Ethnizität als subjektives Deutungsmuster definiert ist. Max Weber setzt damit deutliche Kontrapunkte gegenüber dem biologistischen und rassistischen »Mainstream« der Theorien seiner Zeit, wenngleich die zu jener Zeit kursierenden Rassentheorien ihre Spuren auch in der Terminologie Webers hinterlassen haben.[63] Webers Überlegungen stellen in diesem Zusammenhang den Versuch dar, »in Abgrenzung von den damals aufgeladenen Begriffen der Rasse und der Nation ethnische Gemeinschaftsbeziehungen für eine soziologische Begriffsklärung zu beanspruchen«.[64]

---

62 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 18. – Siehe auch Peter Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Frankfurt am Main 1998.

63 Siehe Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1980. S. 234. Weber spricht beispielsweise, im Zusammenhang mit habituellen und äußeren Unterschiede, von Rassenverschiedenheit. Max Webers Werk »Wirtschaft und Gesellschaft«, worin seine Ausführungen über »Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen« enthalten sind, wurde erstmalig 1921 veröffentlicht. – Siehe auch Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 39.

64 Theresa Wobbe: Max Webers Bestimmung ethnischer Gemeinschaftsbeziehungen im Kontext gegenwärtiger soziologischer Debatten. In: Carsten Klingemann/Michael

2.2.1. Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen bei Max Weber

Im Vordergrund der Ausführungen Webers steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen realem »Gemeinschaftshandeln« und den Bedingungen des »ethnischen Gemeinschaftsglaubens«.[65] Der Besitz von gleichartigen, auf »wirkliche Abstammungsgemeinschaft«[66] basierenden Anlagen, die Weber durchaus noch in Rechnung stellt, führt, so seine Kernthese, nur dann zur Bildung von Gemeinschaften, wenn diese auch subjektiv als gleichartig empfunden werden. Dabei folgen die Ein- und Ausschließungspraktiken von Gemeinschaften weitaus stärker sozialen Zuschreibungen, als dem »Maß der objektiven Rassenverwandtschaft«: »Der winzigste Tropfen Negerblut disqualifiziert in den Vereinigten Staaten unbedingt, während sehr beträchtliche Einschüsse indianischen Blutes es nicht tun.«[67]

Weber hält die Erinnerung an die schwarzen Amerikaner als eine durch die ehemalige Versklavung »ständisch disqualifizierte Gruppe«[68] für das wesentliche Moment ihrer nachhaltigen Diskriminierung in der nordamerikanischen Gesellschaft. Soziale Ein- und Ausschließungspraktiken stehen Webers Auffassung zufolge also in Zusammenhang mit ständischen Positionierungen in der sozialen und sozialökonomischen gesellschaftlichen Hierarchie.

»Ständische, also anerzogene Unterschiede und namentlich Unterschiede der ›Bildung‹ (im weitesten Sinn des Wortes) sind ein weit stärkeres Hemmnis des konventionellen Konnubinum als Unterschiede des anthropologischen Typus. Der bloße anthropologische Unterschied entscheidet, von den extremen Fällen ästhetischer Abstoßung abgesehen, durchweg nur in geringem Maße.«[69]

Dies gilt sowohl für die »Entwicklung endogamer Konnubialgemeinschaften« als auch für andere »Gemeinschaftsbildungen aller Art«.[70] Der »subjektive […] Sinn«[71] nimmt dabei gegenüber »objektiven« Gegeben-

---

Neumann/Karl-Siegbert Rehberg/Ilja Svubar/Erhard Stolting (Hrsg.): Jahrbuch für Sozialgeschichte. Opladen 1996. S. 178.

65 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1980. S. 235.
66 Ebenda. S. 234.
67 Ebenda. S. 235.
68 Ebenda.
69 Ebenda.
70 Ebenda.
71 Ebenda. S. 236.

heiten einen zentralen Rang ein, sowohl hinsichtlich der Anziehungs- wie auch der Abstoßungsprozesse. Weber hebt hervor, daß der subjektive Glaube an eine Stammfremdheit oder an eine Stammgemeinschaft auf fast jeder Art von habitueller Gegensätzlichkeit oder Gemeinsamkeit beruhen kann. Demgegenüber beruht nicht jeder Stammverwandtschaftsglaube auf faktischer Gleichheit der »Sitten und des Habitus«.[72] Trotz erheblicher Abweichungen der Sitten kann der Verwandtschaftsglaube eine starke gemeinschaftsbildende Macht entfalten, wenn dieser Glaube durch Erinnerungen an faktische Ereignisse wie eine Abwanderung, Kolonisation oder »Einzelauswanderung gestützt wird«.[73] Er kann dabei »namentlich für die politische Gemeinschaftsbildung wichtige Konsequenzen haben«.[74]

Der subjektive Abstammungsglaube knüpft somit an Ähnlichkeiten des äußeren Habitus, wobei es nur einzelne, spezifische Merkmale sein müssen, die für den Inklusionsprozeß maßgeblich werden, an partielle Gemeinsamkeiten der Sitten[75] oder an Kolonisations- bzw. Wanderungserinnerungen an. Nicht die »objektive Blutsgemeinschaft«,[76] sondern allein der subjektive Glaube an eine solche bestimmt den Gemeinschaftsbildungsprozeß. Die auf dieser Basis entstandenen Gemeinschaften bezeichnet Weber als ethnische Gruppen. Von der ethnischen Gruppe unterscheidet er die Sippengemeinschaft, »zu deren Wesen reales Gemeinschaftshandeln gehört«.[77]

Ethnische Gemeinsamkeit ist hingegen zunächst lediglich geglaubte Gemeinsamkeit, nicht aber Gemeinschaft an sich. Allerdings fördert die geglaubte Gemeinsamkeit reale Vergemeinschaftungsprozesse. »Sie kommt der allerverschiedensten, vor allem erfahrungsgemäß: der politischen Vergemeinschaftung, fördernd entgegen. Andererseits pflegt überall in erster Linie die politische Gemeinschaft, auch in ihren noch so künstlichen Gliederungen, ethnischen Gemeinsamkeitsglauben zu wekken und auch nach ihrem Zerfall zu hinterlassen, es sei denn, daß dem

72 Ebenda. S. 237. Habituelle Unterschiede stehen bei Weber für äußere physiologische, d. h. phänotypische Differenzen.
73 Ebenda.
74 Ebenda.
75 Weber bezeichnet als Sitte die »wahrnehmbaren Lebensgepflogenheiten«, die wir heute Kultur nennen würden (siehe ebenda. S. 236).
76 Ebenda. S. 237.
77 Ebenda.

drastische Unterschiede der Sitte und des Habitus oder, und namentlich, der Sprache im Wege stehen.«[78]

Das Gemeinschaftshandeln innerhalb von politischen Gemeinwesen begünstigt somit die Vorstellung einer Abstammungsgemeinschaft. Ebenso kann eine religiöse, sprachliche oder kultische Gemeinschaft den Gemeinsamkeitsglauben wecken. Dieser seinerseits kann die Gemeinschaft überdauern. Darüber hinaus üben Faktoren, die das Ehr- und Würdegefühl des einzelnen berühren, einen maßgeblichen Einfluß auf die ethnischen Vergemeinschaftungsprozesse aus:

»›Ethnische‹ Ehre ist die spezifische Massenehre, weil sie jedem, der der subjektiv geglaubten Abstammungsgemeinschaft angehört, zugänglich ist. Der ›poor white trash‹, die besitzlosen und, bei dem Mangel an Arbeitsgelegenheit für freie Arbeit, sehr oft ein elendes Dasein fristenden Weißen der amerikanischen Südstaaten waren in der Sklavereiepoche die eigentlichen Träger der den Pflanzern selbst ganz fremden Rassenantipathie, weil gerade ihre soziale ›Ehre‹ schlechthin an der sozialen Deklassierung der Schwarzen hing.«[79]

Ethnischer Gemeinschaftsglauben, so läßt sich Webers Position zusammenfassen, beruht somit auf dem Glauben an eine Abstammungsgemeinschaft. Für die Entstehung dieses Glaubens sind soziale Faktoren ungleich bedeutsamer als die reale »Stammverwandtschaft«. Der ethnische Gemeinsamkeitsglaube manifestiert nicht eine Gemeinschaft per se, er erleichtert jedoch vor allem politische Vergemeinschaftungsprozesse. Demgegenüber können soziale und politische Gemeinschaften ihrerseits den nachhaltigen Glauben an eine Stammverwandtschaft erzeugen, und zwar unabhängig davon, ob reale Abstammungsbande existieren oder nicht. Damit steht bei Weber die Art und Weise der Wahrnehmung von Wirklichkeit gegenüber ihren vermeintlich objektiven Manifestationen deutlich im Vordergrund. Differenzen versteht er darüber hinaus im wesentlichen als sozial konstruiert. Ethnizität stellt in diesem Kontext als spezifisches Ehrgefühl und Schließungskriterium eine soziale Ressource in der Auseinandersetzung um Lebenschancen und um die Positionierung im sozialen und ökonomischen Raum dar.[80]

---

78 Ebenda.
79 Ebenda. S. 239.
80 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 79.

2.2.2. Ethnische Grenzen

Während sich somit bereits bei Weber ein Entwurf ethnischer Differenzierung andeutet, in dem ethnische Phänomene als Ein- und Ausschließungsprozesse auf der Basis sozialer Zuschreibungen betrachtet werden können, hat insbesondere Fredrik Barth in der jüngeren – und zunächst sozialanthropologischen – Diskussion diesbezüglich neue Akzente gesetzt. Entgegen dem objektivistischen Verständnis von Ethnizität als Ensemble kultureller Eigenschaften gilt die Aufmerksamkeit Barths der Herstellung und Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen sowie den Phänomenen interethnischer Beziehungen.[81]

Barths Kritik richtet sich zunächst an die Forschungsverfahren und den Forschungsgegenstand der Sozialanthropologie. Diese konzentriere sich in der Untersuchung ethnischer Gruppen fast ausschließlich auf die Kultur, die als Ausdruck einer Wesensdifferenz zwischen den Gruppen interpretiert werde. Dagegen werde kaum nach der Beschaffenheit der ethnischen Grenzen gefragt. Ethnische Gruppen, so Barth, wurden sozialanthropologisch als kulturelle Inseln definiert, die durch Umwelteinflüsse zu dem geworden sind, was sie aktuell darstellen und deren Wesensfremdheit die ethnischen Grenzen gebieterisch vorzuschreiben scheint.[82] Problematisch wird diese Konzeption jedoch schon bei der Betrachtung der historischen Genese ethnischer Gruppen. Dann stellt sich nämlich heraus, daß die früheren Stufen der jeweiligen Kultur gleichsam andere kulturelle Eigenarten hervorbrachten, es sich dabei also scheinbar um andere Kulturen gehandelt haben müsse. Kulturen sind mithin sozialen und geschichtlichen Entwicklungen unterworfen und stellen keine fixen Phänomene dar. Darüber hinaus, so Barth, ändern sich die Verhaltensweisen einer kulturellen Gruppe mit den Veränderungen der äußeren Lebensbedingungen. Derart auf ein unterschiedliches Territorium verteilt, wird eine Gruppe auch unterschiedliche Bewältigungsstrategien der Existenzsicherung ausprägen. Läßt sich in diesem Fall von unterschiedlichen ethnischen Gruppen sprechen? Barth stellt fest:

---

81 Siehe Fredrik Barth: Introduction. In: Fredrik Barth (Hrsg.): Ethnic Groups and Bounderies. The Social Organization of Culture Difference. Oslo 1982. Untersucht werden in dem von Barth herausgegebenen Sammelband Beispiele aus Afghanistan, Nordafrika, Laos, Mexiko u. a.

82 Ebenda. S. 11ff.

»A case in point is the distributions and diversity of Pathan (eine ethnische Gruppe in Afganistan, – A. B.) local social system, discussed below. (pp. 117ff.) By basic Pathan values, a Southern Pathan from the homogeneuos, lineage-organized mountain areas, can only find the behaviour of Pathans in Swat so different from, and reprehensible in terms of, their own values that they declare their northern brothers ›no longer Pathan‹. Indeed, by ›objektive‹ criteria, their overt pattern of organization seems much closer to that of Panjabis. But I found it possible, by explaining the circumstances in the north, to make Southern Pathans agree that these were indeed Pathans too, and grudgingly to admit that under those circumstances they might indeed themselves act in the same way.«[83]

Barth kommt auf dieser Grundlage zu dem Ergebnis, daß unterschiedliche Lebenspraxen nicht zwingend grundlegende Normen ändern und sie daher auch nicht zwingend ein ethnisches Unterscheidungskriterium bilden. Kulturelle Unterschiede, als ein Schema spezifischer Lebenspraxen, und ethnische Unterschiede, fallen daher, so Barth, nicht unmittelbar zusammen.[84] Die Aufmerksamkeit muß sich der Auffassung Barths zufolge vielmehr auf die Art und Weise der ethnischen Grenzziehungen konzentrieren. »The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.«[85]

Mit dem auf die Grenzziehungen gerichteten »critical focus of investigation« lassen sich ethnische Gruppen als soziale Organisationen beschreiben, die sich über Selbst- und Fremdzuschreibung definieren. Wesentlich ist dabei, welches Kriterium die Akteure selbst als unterscheidungsrelevant wählen. »To the extent that actors use ethnic identities to catagorize themselves and others for purpose of interaction, they form ethnic groups in this organizational sense.«[86]

So generieren sich ethnische Gruppen nicht durch das Ensemble ihrer kulturellen Eigenschaften, sondern durch die spezifische Form der Grenzziehung, welche wiederum an ein System sozialer Regeln und Normen geknüpft ist. Die Errichtung ethnischer Grenzen bedarf der Herstellung, der stabilen Verankerung und der Durchsetzung dieser Normen,

83 Ebenda. S. 12f.
84 Siehe ebenda. S. 13f.
85 Ebenda. S. 15.
86 Ebenda. S. 13f.

welche für die Angehörigen der jeweiligen Ethnien bindend sind und von ihnen internalisiert werden müssen. Die Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen erfordert insbesondere Strukturen, welche die Interaktion zwischen Ethnien ermöglicht, ohne den Bestand derselben zu gefährden. »The organizational feature which, I would argue, must be general for all inter-ethnic relations is a systematic set of rules governing inter-ethnic sozial encounters.«[87]

Gelingt die stabile Verankerung des »set of rules«, so nimmt Ethnizität eine ähnliche Wertigkeit ein wie das Geschlecht und der soziale Rang, da sie ihre Dauerhaftigkeit und die Durchdringung einer Vielzahl von Lebenssituationen teilt. Die zwingenden Verhaltensnormen, welche der ethnischen Identität auf diese Weise inhärent sind, beschränken sich daher nicht auf die interethnische Kommunikation, sondern stellen vielmehr ein umfassendes System moralischer und sozialer Normen da.[88] Wesentlich für die Stabilität ethnischer Gruppen ist die externe und interne Akzeptanz der kennzeichnenden Normen sowie die ritualisierte Form interethnischer Kommunikation, welche dafür sorgen soll, daß es möglichst wenig wechselseitige Durchdringung gibt.

Ethnische Grenzziehungen, so läßt sich Barths Position resümieren, können zwar auf kulturellen Signifikanten basieren, die Gesamtheit der Kultur an sich ist dabei jedoch nicht maßgebend. Benachbarte ethnische Gruppen weisen daher häufig mehr kulturelle Gemeinsamkeiten als kulturelle Unterschiede auf. Es sind nur einzelne, sehr spezielle Kennzeichen, welche die ethnischen Grenzen definieren und dabei die Konstruktion und Reproduktion ethnischer Gruppen bedingen. Der Beitrag Barths gibt damit wesentliche Anhaltspunkte für eine theoretische Konzeption ethnischer Phänomene, die es ermöglicht, Ethnizität gerade auch in ihrer empirischen und scheinbar widersprüchlichen Vielschichtigkeit zu erfassen.

2.2.3. Ethnizität als soziale Beschreibungsform

Mit der Erörterung des Ansatzes von Michael Bommes, ein aktueller Exponent des konstruktivistischen Ansatzes in der Debatte über Ethnizität, soll der Vergleich primordialistisch-essenzialischer und konstruktivistischer Positionen abgeschlossen werden. Während Barth die Phänomene

87 Ebenda. S. 16.
88 Siehe ebenda. S. 17.

ethnischer Grenzziehung und Grenzerhaltung als relativ statische Systeme beschreibt, weist Bommes auf ihren prozessualen Charakter und auf ihre Abhängigkeit von allgemeinen sozialen Strukturveränderungen in modernen Gesellschaften hin.

Ähnlich wie Heckmann stellt Bommes die Kategorie Ethnizität in einen begriffsbildenden Zusammenhang mit den Kategorien Nation und Volk. Ethnizität, so Bommes, entwickelt sich mit der Herausbildung moderner Staaten. Diese stellen funktional differenzierte, politische Systeme dar, deren Anspruch auf politische Regulation sich in der Durchsetzung von Entscheidungen als kollektiv verbindlich gegenüber den Individuen etabliert. In einer sozialhistorischen Perspektive werden die aus ständischen Bindungen entlassenen Einzelnen auf diese Weise zu Staatsbürgern.[89] Moderne Staaten sind – im Gegensatz zu den vorbürgerlichen Dynastien und Herrschaftshäusern – Territorialstaaten, welche ein kommunikativ verdichtetes, daß heißt sprachlich vereinheitlichtes und über verschiedene Institutionen politisch, administrativ, normativ und ökonomisch verbundenes Gebiet umfassen und versuchen, in diesen das politisch Erreichbare abzusichern. Der staatliche Regulationsanspruch beschränkt sich auf das staatliche Territorium, er zielt auf das Innere des »kommunikativ hinreichend verdichteten«[90] Gebietes. Insofern sind moderne Nationalstaaten sequentiell differenzierte, nebeneinander bestehende politische Einheiten, deren Inneres durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet ist.

Die Herausbildung von modernen Nationalstaaten geht einher mit der Politisierung des Volksbegriffes, welcher vormals »separat abrufbare schichten- oder gruppenspezifische Bedeutungen« umfaßte, die nunmehr in »die heteronomen Bestimmungen eines einzigen politischen Staatsvolkes« eingehen. Dieser Volksbegriff ist damit in seiner modernen Fassung positiv oder negativ auf Staaten bezogen: »Nationen sind (ethnisch oder republikanisch) verstandene Völker mit Staaten, und Ethnien sind Völker ohne Staaten […] Der Bezug auf den Staat geht also konstitutiv in die Bedeutung von Ethnizität und Nationalität ein. Ethnizität als moderne Form der Abgrenzung entsteht erst in bezug auf den Territorialstaat als politische Organisationsform und seine Selbstbeschreibungsform als Nation.«[91]

---

89 Siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 366.
90 Ebenda.
91 Ebenda.

Während in nationalen und ethnischen Begründungszusammenhängen das jeweils ethnisch oder national artikulierte Volk als Einheit dargestellt wird, welche sich ihren Staat schafft, verhält sich der reale Strukturzusammenhang geradezu umgekehrt: Staaten gehen nicht aus ethnischen oder nationalen Völkern hervor, sondern diese vielmehr aus Staaten.

Deckt sich die analytische Ableitung bis zu diesem Punkt tendenziell noch mit dem Ansatz Heckmanns, so erfolgt die konkrete Definition von Ethnizität und Nationalität bei Bommes jenseits objektiver Zuschreibungen. Die Entstehung von Staaten, so Bommes, ist vielmehr begleitet von »ethnischen und nationalen Semantiken« als Träger des Etablierungsprozesses von territorialstaatlich politischen Systemen.[92] Ethnizität und Nationalität sind damit Bedeutungssysteme, die jenseits objektiv vorhandener Gemeinsamkeiten der involvierten Individuen die Gemeinschaft durch spezifische Zuschreibungen erst sinnhaft konstruieren.

»Ethnizität und Nationalität sind also limitierende Beschreibungsformen und dabei Teil einer Semantik, in der in ihre Bedeutung konstitutiv der Bezug auf Staaten als Ausdruck von und (im Falle von Demokratien) im Besitz von (politisch oder vorpolitisch konstituierten) Gemeinschaften eingeht.«[93]

Als spezifische Beschreibungsformen gesellschaftlicher Wirklichkeit stellen sie Einheitssemantiken – man könnte auch sagen: vereinheitlichende Semantiken – dar, die sich auf das politische System beziehen. Mit Bezug auf die Nation als umgrenzter Raum wird das jeweilige Tun als auf die Einheit der Gesellschaft gerichtet »inszeniert«. Ebenso kann damit das Tun der Ethnie als Einheit in fremdem Raum inszeniert werden. Individuen können in dieser Semantik als »in der Gesellschaft als Ganze inkludiert beschrieben werden«,[94] während sie im Kontext funktioneller Differenzierung immer nur in gesellschaftliche Teilsysteme, als Schüler, Patienten, Marktteilnehmer etc. einbezogen sind. Politische Systeme transportieren mit ihrer Territorialität das Versprechen der Begrenzung von Differenzierungsprozessen und das Versprechen der Machbarkeit sozialer und politischer Gestaltungsmöglichkeiten auf der Basis nationaler Einheitlichkeit, die sich ihnen realiter längst entziehen. Dies berücksichtigt, wird das Mobilisierungspotential von »ethnischen und nationalen

92 Siehe ebenda. S. 367.
93 Ebenda.
94 Ebenda.

Beschreibungsformen« einsichtiger. Denn: »Nation und Ethnie (als noch nicht Nation) enthalten das Versprechen der Möglichkeit der (Wieder-) Inbesitznahme von Gesellschaft durch Gemeinschaft via Staat. Dies eröffnet sowohl Legitimationspotentiale für politisches Handeln wie auch Potentiale für die Artikulation von Ansprüchen gegenüber dem politischen System.«[95]

Wiewohl Ethnizität und Nationalität als semantisches Potential auf die Entstehung von Nationalstaaten verweist, kann es im Verlauf der Entwicklung moderner Gesellschaften ab- oder aufgewertet, »devalorisiert wie auch revalorisiert«[96] werden. Die kontextualen Bedingungen dieser Devalorisierungs- oder Revalorisierungsprozesse sind in bezug auf das je konkret-historische Phänomen hin zu untersuchen. Festzuhalten bleibt, daß Nationalität wie Ethnizität eine reflexive Kategorie ist, »in der eine soziale Praxis (oder mehrere) und (auch zusammenhängende) Gruppen zu verschiedenen Anlässen als (in mehr oder weniger bestimmten Merkmalen) übereinstimmende beschrieben werden und so die Gemeinschaftlichkeit einer Ethnie, eines Volkes begründen. Ethnizität ist also diese wiederkehrende soziale Beschreibungspraxis von Übereinstimmung in der genannten Form selbst und zugleich ihr Ergebnis.«[97]

Auch in dem Konzept Bommes' begründet kulturelle Übereinstimmung, die durchaus existieren kann, keine ethnische Identität. Ethnizität gründet sich vielmehr auf Erfahrung von »Nichtübereinstimmung in modernen Verhältnissen«.[98] Dabei wird die Erfahrung der Nichtübereinstimmung durch die Beschreibung der Übereinstimmung und der damit verbundenen reflexiven Grenzziehung erst geschaffen. Das Beschriebene richtet sich an der ethnischen Semantik aus, insofern sich die jeweilige ethnische Beschreibungsform sozialer Wirklichkeit durchsetzt.[99]

Revalorisierungs- oder Devalorisierungsprozesse ethnischer Beschreibungsformen folgen dabei staatlichen Verteilungs- und Integrationsspielräumen in Zusammenhang mit spezifischen politischen Regulationsformen. Die Überhöhung von politischen Entscheidungen als »nationale Gemeinschaftsprodukte«[100] kann in bestimmten sozialhistorischen Phasen obso-

95 Ebenda.
96 Ebenda. S. 368.
97 Ebenda. S. 365f.
98 Ebenda. S. 366.
99 Siehe ebenda.
100 Ebenda. S. 369.

let werden. Vor dem Hintergrund sozialer Veränderungen, zumeist im Kontext einer Verknappung von Ressourcen, die eine zunehmende Konkurrenz um gesellschaftlich-soziale Chancen und Beteiligungsrechte hervorbringt, kann Nationalität und Ethnizität demgegenüber im Kontext sozialer Schließungsprozesse, d. h. der Frage des Zuganges und des Ausschlusses sozialer Teilhabe, erneut revalorisiert werden. Dies geschieht durch die Aufwertung der ethnisierenden Einheitssemantik bzw. der »Ethnizitäts- und Nationalitätssemantik«[101] innerhalb spezifischer Diskurse.

2.2.4. Die Bedeutung konstruktivistischer Konzepte für die Analyse ethnischer Differenzierung

Konstruktivistische Ansätze wenden sich gegen die Vorstellung, Ethnien ließen sich durch objektive Merkmale wie Kultur, Abstammung, Sprache etc. oder über das Vorhandensein genetischer Dispositionen definieren. Indem ethnische Differenzierung als soziales Konstrukt begriffen werden kann, eröffnet sich überhaupt erst die Möglichkeit, die heterogenen Erscheinungsformen von Ethnizität in einem analytischen Konzept abstrakt zu erfassen, ohne sie von ihrem Ergebnis her, als sich selbst bedingende Bedingung naturhafter ursprünglicher Dispositionen oder immerwährender Kampf der Kulturen, zu ontologisieren. Konstruktivistische Konzepte bilden somit die Grundlage einer Betrachtungsweise, in der ethnische Phänomene als soziale Organisationsformen sowie als Element und Ausdruck gesellschaftlicher Prozesse selbst analysiert werden können. Auf der Basis der bisherigen Erörterungen sind zunächst einige wesentliche Bestimmungsmomente ethnischer Differenzierung hervorzuheben:

Die Entstehung ethnischer Identität kann sich, wie bereits Max Weber zeigte, an Positionen innerhalb der gesellschaftlich-sozialen Hierarchie ausrichten und in diesem Kontext ein spezifisches »ethnisches Ehrgefühl« hervorbringen, auf dessen Basis soziales Prestige und soziale Positionen prätendiert werden. Ethnische Identität ist in der Regel gekennzeichnet durch den gemeinsamen Abstammungsglauben innerhalb der jeweiligen Gruppe. Politisches oder rituelles Gemeinschaftshandeln

---

101 Ebenda. S. 374.

begünstigt die Entstehung dieses Glaubens. Es gibt allerdings keine objektiv kulturellen oder genealogischen Merkmale, die zwingend eine Ethnie begründen. Ethnische Gruppen und Kulturen fallen nicht zusammen. Ein generelles Charakteristikum stellt demgegenüber die Etablierung ethnischer Grenzen dar. Für die Errichtung und Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen bedarf es nur einzelner Unterscheidungskriterien. Diesen Kriterien kommt die Bedeutung von Selbsterkennungseffekten zu. Ethnische Identität bildet sich auf der Grundlage dieser Kriterien durch ein System von Normen, die von den Individuen internalisiert werden müssen, soll die ethnische Grenzziehung stabil sein. Barth zufolge erfordert die interethnische Kommunikation insbesondere verbindliche, ritualisierte und normierte Strukturen, die möglichst wenig wechselseitige Durchdringung der ethnischen Gruppen zuläßt. Lösen sich die ethnischen Grenzen auf, so besteht die Gefahr der Absorption der ethnischen Gruppe durch andere Gemeinschaften oder durch größere gesellschaftliche Zusammenhänge. Ethnische Identität beinhaltet immer die Abgrenzung von »Anderen« und entwickelt sich daher auch nur in sozialen Interaktionsbeziehungen mit Individuen oder Kollektiven, die als Andere beschrieben werden. Insofern basiert ethnische Differenzierung auf einem Gefüge von Bedeutungen, die ein spezifisches Schema von Selbst- und Fremdzuschreibungen beinhalten. Ethnische Differenzierung ist daher immer ein reflexives Phänomen. Das ethnische Bedeutungssystem stellt eine Beschreibungsform sozialer Wirklichkeit und insofern eine soziale Semantik dar. Die inkludierten Bedeutungsgehalte können in je konkreten gesellschaftlichen Praxen devalorisiert oder revalorisiert werden. Prozesse ethnischer Differenzierung und mithin De- und Revalorisierungsvorgänge ethnischer Semantiken folgen dabei Prätentionen des sozialen Ein- und des sozialen Ausschlusses hinsichtlich der Verteilung von Ressourcen und Lebenschancen. Ethnische Gruppen konstituieren sich auf der Basis ethnischer Vergemeinschaftungskriterien als kollektive Subjekte und gründen darauf die Legitimation politischen Handelns, welches auf staatliche Kollektiv- und Beteiligungsrechte zielt oder selbst nationalstaatliche Ansprüche erhebt. Soweit die wesentlichen Ergebnisse der diskutierten konstruktivistischen Positionen.

Daraus ergeben sich nun einige Fragen. So läßt sich auf der Grundlage der bisherigen Erörterungen nicht allgemein beantworten, wie die Devalorisierung ethnischer Bedeutungssysteme zu denken ist, ohne daß dadurch ein endgültiges Aufgehen der jeweiligen ethnischen Gruppe in anderen Gemeinschaften oder übergeordneten gesellschaftlichen Zusam-

menhängen stattfindet. Wie läßt sich andererseits der Prozeß der Revalorisierung ethnischer Bedeutungssysteme abstrakt bestimmen? Muß es nicht im Kontext der Konstruktion sozialer Wirklichkeit mittels ethnisierender Einheitssemantiken doch objektive Unterschiede geben, die als semiotische Bausteine in die ethnische Semantik eingehen? In diesem Zusammenhang ist als Einwand gegen konstruktivistische Konzepte vorgebracht worden, daß soziale Realität in ihnen tendenziell überhaupt nur als Bedeutungskonstrukt und/oder als subjektiv wahrgenommene gedacht werden kann und damit die materiellen Bedingungen der gesellschaftlich-sozialen Welt sowie die historischen Bedingungen der sozialen Konstruktion und subjektiven Widerspiegelung von Wirklichkeit aus dem Blick geraten.[102] Ethnizität wäre dann eine Tautologie, eine Erscheinung, die als Ethnizität konstruiert wird. Ethnische Gruppen existierten immer dort, wo zwei oder mehr Menschen eine solche apostrophierten und als solche sinnhaft verankerten, ob es sich dabei um eine Linkshändergruppe, eine Vereinigung von Bankiers oder eine Gemeinschaft von Migranten handeln würde.[103] Benötigt wird daher eine begriffliche Präzisierung, mittels derer Ethnizität nicht nur als ein sinnhaftes Konstrukt erfaßt, sondern vielmehr in den Kontext konkret historischer Verlaufsformen gesellschaftlicher Entwicklung gestellt werden kann.[104] Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, daß ethnische Identität eine immense soziale Kohäsivkraft entfalten und ein hohes Maß an Zustimmung und emotionaler Beteiligung erfahren kann. Spätestens seit den Ethnisierungsprozessen während des Zusammenbruchs der realsozialistischen Systeme zeigt sich, daß Ethnizität in der Tat ein Phänomen essentieller Gemeinschaftserfahrung werden kann. Das Konzept von Ethnizität als soziale Konstruktion darf nicht zu der Annahme verleiten, ethnische Gemeinschaften seien lediglich imaginäre Phänomene oder beliebige Erfindungen.[105] Da-

---

102 Siehe Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte … S. 52f. – Siehe auch Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 37.

103 Siehe ebenda. S. 54. – Siehe auch Georg Elwert: Nationalismus und Ethnizität … S. 448.

104 Siehe Ingolf Ahlers: Stichworte zur neueren Rassismusdebatte. In: Interfobi e. V./ Gazi Caglar (Hrsg.): Rassismus und Nationalismus in West- und Osteuropa. Ursachen und Auswirkungen in verschiedenen Ländern Europas. München 1997 (im weiteren Ingolf Ahlers: Stichworte zur neueren Rassismusdebatte …). S. 166.

105 Siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt am Main 1993 (im weiteren Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation …).

her bedarf die Frage, wie Ethnizität von einer sozialen Semantik, bzw. von einem sozialen Konstrukt, zu einer wirklichen Gemeinschaft (und einer wirklichen Gemeinschaftserfahrung) wird und welche Rolle die Gemeinschaften selbst als Basis von Erfahrungs- und Identitätsbildung spielen, einer ergänzenden Erörterung. Darüber hinaus ist zu explizieren, wie die diskursive Aufwertung ethnischer Einheitssemantiken erklärt werden kann.

3. Die Konstitution von Ethnizität als Symbolformation und diskursiver Prozeß

Auf der Basis der Auseinandersetzung mit primordialistischen und essentialistischen Positionen einerseits sowie konstruktivistischen Positionen andererseits, konnten einige Bestimmungsfaktoren, die eine Annäherung an das Phänomen Ethnizität erlauben, herausgearbeitet werden. Die dabei entstandenen Fragen bestimmen den Verlauf der weiteren Überlegungen. Speziell soll auf die Vermittlungsebenen von sozialen Strukturen und kollektiven Identifikationen eingegangen werden. Insofern Ethnizität als eine gesellschaftlich vermittelte Erscheinungsform sozialer Differenzierung verstanden wird, muß auch der Umstand berücksichtigt werden, daß deren Form nicht voraussetzungslos ist, sondern in einem bestimmten historischen Kontext steht. Dessen wesentlichen Konstituanten werden zunächst skizziert.

3.1. ETHNIZITÄT ALS GESELLSCHAFTLICHES ORDNUNGSMODELL IN DER MODERNE

Die gegenwärtige Erscheinungsform des Phänomens Ethnizität hat sich im »wissenschaftlichen Denken des 19. Jahrhunderts« herausgebildet.[106] Diese Entwicklung stand im Kontext eines gesellschaftlichen Wandlungsprozesses, der im 16. Jahrhundert einsetzte. Mit der kontinuierlichen Umwälzung der Produktionsverhältnisse und der Produktivkräfte und der Herausbildung von Rationalität und Vernunft als Paradigmen des Denkens und Handelns, zerfiel auch das in der vormodernen Zeit dominante religiöse Weltbild, auf welches sich die großen Sakralkulturen des Mittel-

106 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 91.

alters gründeten. Benedict Anderson hat gezeigt, wie sich damit auch die grundlegenden Formen der Wahrnehmung der Welt veränderten.[107] Eine bedeutende Rolle spielte in diesem Zusammenhang die Transformation der raumzeitlichen Imaginationen. Für die Menschen der Vormoderne hatte die Zeit einen fragmentarischen Charakter, bestimmt einerseits durch die Erfordernisse der Produktion und Reproduktion und ihrer Gebundenheit an Naturgewalten und Jahreszeiten sowie durch religiöse Ereignisse und Symbole, die weder in sachlich kausalem, noch unmittelbar zeitlichem Zusammenhang standen. Sowohl die Vergangenheit wie die Gegenwart und die Zukunft waren Dimensionen der göttlichen Vorsehung, die Zukunft galt nicht als ein für Entwicklungen und Gestaltungen verfügbares Kontinuum. Das Begreifen von Zeit, angefüllt mit einer Abfolge von Ereignissen, durch die in einer Kausalkette Ursache und Wirkung die jeweilige Gegenwart generieren, existierte während des Zeitalters der Dynastien und der religiösen Gemeinschaften nicht. Im Gegensatz dazu hat sich im Kontext der Aufklärung und der Entstehung des rationalen Weltbildes, der Typus einer »homogenen und leeren Zeit«[108] herausgebildet. Die homogene Zeit drückt eine Parallelität von verschiedenen Ereignissen zum selben Zeitpunkt an unterschiedlichsten Orten aus. Gleichzeitig ist das Leere der Zeit der in die Zukunft weisende offene Raum, in den hinein sich die Zeit bewegt und einerseits mit Gegenwart und Vergangenheit kausal durch Wirkungszusammenhänge verbunden und andererseits immer auch als Option für kollektive und individuelle Zielvorstellungen verfügbar ist.

Die Entstehung des ethnischen Ordnungsmodells verweist gleichzeitig auf die Bildung ethnologischer Klassifikationssysteme, welche sich ihrerseits auf die im 17. Jahrhundert entstehenden modernen Wissenschaften und deren empirische Verfahren des Experiments und der Beobachtung gründeten. Die ersten ethnologischen Modelle des 18. Jahrhunderts basierten auf überseeischen Reiseaktivitäten europäischer Gelehrter und auf der Systematisierung der mitgebrachten Beobachtungen. Kant wie auch andere entwickelte Systeme zur Klassifizierung und Hierarchisierung der Menschheit, womit sie nicht zuletzt auch an Fragestellungen der Sklaverei und der vorherrschenden Stellung der Weißen in der Welt anknüpften.[109] Kant unterschied fünf »Rassetypen«, die »Wei-

107 Siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 30.
108 Ebenda. S. 32.
109 Siehe Imanuel Geiss: Geschichte des Rassismus. Frankfurt am Main 1988. S. 142f.

ßen«, »Neger«, die »mongolische oder kalmükische Rasse« und die »Hindu-Rasse«. Allerdings fehlten bei ihm moralische und bewertende Kriterien, wie sie später zum Ausgangspunkt explizit rassistischer Theorien werden sollten..[110] Die Schriften der Aufklärung insgesamt waren bestimmt durch die Abgrenzung Europas zu den neu entdeckten Kontinenten und den dort lebenden Menschen:

»Die Figur des ›Anderen‹, der an den äußeren Rand der begrifflichen Welt verbannt und als absoluter Gegensatz, als die Negation all dessen konstruiert war, wofür der Westen stand, tauchte mitten im Zentrum des Diskurses über die Zivilisation, die Kultiviertheit, die Modernität und die Entwicklung des Westens wieder auf. Der ›Andere‹ war die ›dunkle‹, die vergessene, unterdrückte und verleugnete Seite, das Gegenbild der Aufklärung und der Modernität.«[111]

Dabei wurde der Rassebegriff zu einem zentralen Element der Kategorisierung und Klassifikation menschlicher Gruppen und des Versuches, die Verschiedenheit menschlicher Lebensweisen zu erfassen, zu katalogisieren und in wissenschaftlichen Theorien hierarchisch zu verorten. Durch die euroamerikanische Expansion auf die Kontinente Afrika und Asien erfuhren rassistische Klassifikationssysteme eine entscheidende Ausformulierung und spiegelten gleichermaßen die euroamerikanische Vorherrschaft auf den Kontinenten wieder.[112] So verband sich mit der Aufklärung und der Entstehung der modernen Wissenschaften die Entfaltung ethnologischer und rassistischer Ordnungssysteme. Lentz hebt hervor: »Die traditionelle Auffassung, daß es sich in der Aufklärung um eine Phase der westlichen Geschichte gehandelt habe, in der humanistische und universalistische Verhaltensdoktrinen entwickelt wurden, ist durchaus gerechtfertigt, aber Humanismus und Universalismus galten explizit oder implizit nur für weiße, wohlhabende und gebildete Männer.«[113]

Gegenüber den Konzepten einer hierarchisch differenzierten Menschheit wirkte allerdings der ebenso in den Konzepten der Aufklärung enthaltene Gedanke von einer vernunftbegabten menschlichen Einheit kontradiktorisch. Dies führte nicht zu einer Suspendierung hierarchischer Klassifikationssysteme, sondern zu einer sukzessiven Verschränkung beider Anschauungsweisen, die, neben der Entstehung dezidiert rassistischer

110 Siehe ebenda. S. 150.
111 Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 174.
112 Siehe Heinrich Pleticha (Hrsg): Weltgeschichte. Gütersloh 1996. S. 199f.
113 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 61.

Theorien, in die Vorstellung eines quasi naturgesetzlich sich vollziehenden Prozesses der kontinuierlichen Weiterentwicklung der »Völker« mündete. Völker waren in dieser Anschauungsweise artikuliert als Entitäten mit unveräußerlichen, soziobiologischen oder kulturellen Eigenschaften. Stewart Hall unterstreicht, daß die Konstruktion »des Anderen« in den Sozialwissenschaften seit Karl Marx und Max Weber eine in der Tradition der Aufklärung sich gründende Entsprechung gefunden hat, welche sich auf einer Komplementarität von »Westen/Rest«, »zivilisiert/unreif«, »entwickelt/zurückgeblieben« gründet.[114] Ohne damit bewertenden Aussagen über das wissenschaftlich-analytisch Erkenntnispotential der marxistischen sowie der Theoriebildung Max Webers zu treffen, wollen Hall und Lentz aufzeigen, wie das populäre und das wissenschaftliche Denken bis heute gesellschaftlich-soziale Bedeutungssysteme, die im Konzept des »Anderen« und der Moderne wurzeln, verankert und perpetuiert haben. Insbesondere, so Hall, ist dies bedeutsam »für die Sprechweisen der ›rassischen‹ und der ethnischen Überlegenheit, die immer noch so machtvoll über den Globus verteilt wirken«.[115]

Mit Lentz lassen sich auf dieser Grundlage vier Eckpunkte hervorheben, die in historisch genetischer Perspektive die Bedeutung des ethnischen Ordnungsmodells nachhaltig verankert haben: »(1) Die Vorstellung von ›Rassen‹, ›Ethnien‹ und ›Völkern‹ als quasinatürliche Gruppen, (2) die Anordnung dieser Gruppen in einer Hierarchie (3) die Annahme, daß die kulturellen Unterschiede historische Abstände zwischen den ›Völkern‹ signalisierten, (4) die Vorstellung einer Aufhebung der Unterschiede im Fortschreiten der Geschichte.«[116]

Erst auf der Grundlage der physiologischen oder kulturellen Klassifikationsschemata konnten sich Völker als Entitäten, die den Besitz gemeinsamer unveräußerlicher Wesensmerkmale teilen, konstituieren. Dabei konnte sich dieses Modell auf der Basis der euroamerikanischen Hegemonie als weltweit dominantes durchsetzen. So etablierte sich, vor dem Hintergrund der »homogenen und leeren Zeit«, ein Entwicklungsmodell, worin ethnische Gemeinschaften sich als auf die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft gerichtete Kollektive gründen, die den Anschluß an westliche Sozial-, Wirtschafts- und Kulturstandards erstreben. Auf dieser Basis kann Ethnizität unter bestimmten Voraussetzungen zu einem

114 Siehe Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 176.
115 Ebenda. S. 179.
116 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 91.

sozialen Ordnungs- und Bedeutungssystem werden, welches von Jakarta bis Sarajevo ähnlichen Prinzipien folgt.[117]

Nunmehr ist genauer zu klären, wie, in welcher Form und unter welchen Bedingungen Ethnizität von einer sozialen Semantik an sich zu einem konkreten Bedeutungsgefüge für Individuen wird. Es sollen dabei allgemeine Voraussetzungen dieses Prozesses erörtert werden, die später am konkreten Material, am Beispiel der Muslime in Bosnien-Herzegowina, zu explizieren sind.

3.2. SYMBOLE ALS GESELLSCHAFTLICH-SOZIALE REPRÄSENTATIONSFORMEN

Ethnizität ist, als Teil der sozialen Ordnung, ein spezifisches Wahrnehmungs- und Handlungsschema, welches auf bestimmten Formen der sozialen Distinktion basiert. Zusammen mit anderen sozialen Kategorien konstituiert es ein Feld sozialer Identifikationen, welche ein Repertoire für Selbstdefinitionen und für die Selbstverortung im gesellschaftlich-sozialen Raum darstellen. Ethnische Identität ist zunächst eine Möglichkeit unter anderen Formen der sozialen Identifikation, sie kann, wie Bommes formuliert, devalorisiert oder revalorisiert werden.[118] Mit Lentz ist daher festzuhalten:

»Die ethnische Zugehörigkeit, wie die Zugehörigkeit zu anderen Kategorien, stellt danach zunächst eine mögliche Ressource für die Selbstbeschreibung und Handlungsorientierung des Individuums dar. Ihre Bedeutung kann für die soziale Praxis der Individuen ausschlaggebend und allen anderen Zugehörigkeiten übergeordnet sein oder lediglich als theoretische Möglichkeit bestehen.«[119]

Um von der Möglichkeit zu einem wirklichen Identifikationskriterium zu werden, müssen die der Möglichkeitsform inhärenten Bedeutungen für die Mitglieder der potentiellen ethnischen Gruppe individuell verfügbar sein. Das Bedeutungssystem ist der vermittelnde Raum zwischen den Individuen und den Bedingungen ihrer Existenz. In diesem Bedeutungssystem treffen sich, wie gezeigt wurde, unterschiedliche

117 Siehe Ingolf Ahlers: Stichworte zur neueren Rassismusdebatte … S. 163.
118 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 41.
119 Ebenda. S. 42f.

Bestimmungen: sozialökonomische Positionierungen, Selbst- und Fremdzuschreibungen, gesellschaftliche Einordnungen in einem spezifisch historischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Kontinuum. Diese teils auseinanderstrebenden, teils sich wechselseitig durchdringenden Bestimmungen müssen, um zu individuell verfügbaren Bedeutungen zu werden, auf die sich Identität gründet, sinnhaft wahrgenommen und zugeordnet werden können. In diesem Zusammenhang soll zunächst überprüft werden, inwiefern die im Umfeld des sogenannten Symbolischen Interaktionismus entstandene Kategorie der Symbolformation, Aufschlüsse über die Vermittlungsebene von gesellschaftlich sozialen Verhältnissen und kollektiver Identität geben kann.[120] Dabei wird auf die Arbeiten Abner Cohens Bezug genommen, da Cohen sich explizit mit ethnischen Phänomen auseinandergesetzt hat.[121]

Symbole sind in der Diktion Cohens Objekte und Handlungen (!), die ein multiples Bedeutungssystem repräsentieren, Emotionen hervorrufen und auf dieser Basis Menschen zu spezifischen Handlungen veranlassen.[122] Symbole bringen stilisierte Aktivitätsmuster in allen Lebensbereichen hervor. Symbolformationen, als ein System hochkomplexer wechselseitig aufeinander verweisender Bedeutungsmuster, strukturieren das gesellschaftlich-soziale Leben und reproduzieren die gesellschaftlichen Machtverhältnisse, die als natürlicher Ausdruck der bestehenden Ordnung symbolisch repräsentiert werden.[123] Symbole bringen in diesem Kontext immer auch Mystifikationen hervor, aufgrund derer die jeweilige soziale Ordnung, als Kontinuum widersprüchlicher Interessen und konkurrierender Werte, überhaupt aufrechterhalten werden kann. Die Mystifikationen entstehen dabei nicht zuletzt durch die Artikulation von Gemeinschaft auf der Basis des Ausschlusses eines symbolisch konstituierten Anderen. Dabei bilden sich soziale Allianzen, die aus segmentierten Elementen bestehen.[124] Alle Kämpfe um Macht sind segmentiert, so Cohen. Auf der einen sozialen Ebene Alliierte, können auf der anderen Kontrahenten sein. »Thus a man is forced to be an enemy and a ally with the same set of people, and it is mainly through the ›mystification‹ generated by symbo-

120 Siehe H. J. Helle: Verstehende Soziologie und Theorie der symbolischen Interaktion. Stuttgart 1977.
121 Siehe Abner Cohen: Two-Dimensional Man. Berkeley 1974.
122 Siehe ebenda. S. 23.
123 Siehe ebenda. S. 30.
124 Siehe ebenda. S. 32.

lism that these contradictions are repetitively faced and temporarily resolved.«[125]

Der Grad der Mystifikation wächst mit den Widersprüchen, Konflikten und Ungleichheiten, vor deren Hintergrund Gemeinschaft symbolisch gestiftet wird. Daher muß auch die Kraft der integrierenden Symbolik mit der Stärke der zentrifugalen Kräfte zunehmen. Symbolformationen und Machtverhältnisse sind, durch die den Symbolen immanente Mystifizierung von Macht, aufeinander bezogene, nicht aber aufeinander reduzierbare Phänomene.

In welchem Verhältnis stehen die symbolischen Funktionen nun mit Ethnizität? Cohen definiert ethnische Gruppen als ein Kollektiv von Menschen, die 1) ein System normativen Verhaltens, »patterns of normative behavior«,[126] teilen, 2) Teil einer größeren Bevölkerung bilden und 3) sich mit den Menschen anderer Kollektive innerhalb des sozialen Systems in interaktivem Austausch befinden. Er räumt ein, daß diese allgemeine Definition noch nicht allein die Spezifik ethnischer Differenzierung beschreibt, sondern auch für andere Gruppenbildungsprozesse gilt.

Die normativen Verhaltensmuster, so Cohen, werden ausgebildet in Symbolformationen und darauf basierenden gemeinsamen Handlungen. Diese erstrecken sich auf die Struktur von Verwandtschaftssystemen, Formen der Heirat und des Ehelebens, Freundschaftsbeziehungen, Ritualen und anderen Formen von Zeremonien. Es sind dies keine individuellen Praxen, sondern kollektive Repräsentationen, gerade weil sie sich in individuellen Verhaltensweisen manifestieren. Sie sind damit Teil eines psychischen Prozesses und können auf diese Weise subjektiv von den Handelnden erfahren werden. Insofern sie sich durch Symbolformationen, in Mythologien, Theorien, Ideologien, Slogans und Zeremonien etc. repräsentieren, bilden sie jedoch objektive Formen der sozialen Existenz. Sie sind sozial geschaffen und internalisiert durch kontinuierliche Sozialisationsprozesse. Es ist die objektive symbolische Form, welche die subjektive Erfahrung bestimmt, nicht umgekehrt.[127] Die Symbole werden auf diese Weise zu obligatorischen Strukturen in der Aneignung und Erfahrung der sozialen Welt und damit zu einem Teil der Individualität. Cohen hebt hervor, daß die Symbole keine rein gedanklichen Konstrukte sind. Sie repräsentieren vielmehr emotional aufgeladene Prozesse der Ge-

125 Ebenda.
126 Abner Cohen (Hrsg.): Urban Ethnicity. London 1974. S. ix.
127 Siehe ebenda. S. ix.

meinschaftsbildung und Gemeinschaftserfahrung: »In situations where ethnicity is a relevant issue, labels such as ›Jews‹, ›Negroes‹, ›Catholics‹ (at the case may be) are not neutral intellectual concepts but symbols that agitate strong feelings and emotions.«[128]

Diese Form der affinitiv geprägten Gemeinschaftserfahrung beschreibt Cohen mithin als Ethnizität. Dabei ist Ethnizität jedoch als ein Phänomen definiert, welches in der Ausprägung und in der Intensität seiner Bedeutung graduelle Unterschiede aufweist. Die Ethnizität eines Kollektivs, welches zusammenkommt, um einen gemeinsamen Tanz aufzuführen, unterscheidet sich nicht unwesentlich von dem Grad des ethnischen Zusammenhalts von Gruppen, die als solche mit anderen Gruppen in gewaltsame Konflikte verwickelt sind. So mag sich Ethnizität mancherorts lediglich in Banalitäten, z. B. einem Witz, den eine Person über die Gewohnheiten einer anderen macht, äußern, ansonsten jedoch kaum eine besondere Rolle spielen. In anderen Situationen kann ethnische Differenz zu Gewalt und Blutvergießen führen.[129] Cohen kritisiert in diesem Zusammenhang die Position Barths, dessen ethnische Kategorien er als zu statisch bezeichnet. Die ethnischen Selbstzuschreibungen seien hier immer gleichartig vorhanden, ob sie in ihren jeweiligen Äußerungsformen eine besondere erhöhte Relevanz für das Verhalten der Individuen aufwiesen oder nicht. Cohen hingegen bezeichnet Ethnizität als Variable, die er in einen Zusammenhang mit politischen Auseinandersetzungen über soziale und ökonomische Ressourcen stellt. Der Kampf um eine gerechtere Verteilung des verfügbaren Reichtums, um Wohnraum, um bessere Bildungschancen und andere Güter, stellt seiner Auffassung nach eine wichtige Variable mit signifikanter Beziehung zu den Prozessen ethnischer Differenzierung dar. Ethnische Gruppen nehmen in diesem Zusammenhang den Charakter von Interessensgruppen an, die sich auf der Basis gemeinsamer soziokultureller Beziehungen politisieren können. Den soziokulturellen Rahmen bilden dabei die scheinbar unpolitischen Gemeinschaftsbeziehungen, wie sie weiter oben beschrieben wurden. Cohen nennt dies die kulturellen Räume formal unpolitischer Gruppen. Diese vermeintlich unpolitischen Praxen und symbolischen Aktivitäten, die sich in einem Kontinuum existentieller Fragen und Normen bewegen – was ist gut oder schlecht, wie sind die Fragen nach Glück oder Unglück sozial verortet und konnotiert, was ist schicklich oder unschicklich –, können sich in

128 Ebenda.
129 Siehe ebenda. S. xiv.

der Auseinandersetzung um sozialökonomische Ressourcen mit den unterschiedlichsten politischen Bedeutungen aufladen.[130] Dies geschieht in der Regel dann, so Cohen, wenn Gruppen sich nicht als formale Interessengruppen organisieren können. Gerade in liberalen Industriegesellschaften gibt es strukturelle Bedingungen, wo dies der Fall ist, etwa weil die Ziele unvereinbar sind mit staatlichen Prinzipien oder die Gruppe durch staatliche Instanzen oder andere gesellschaftliche Gruppen bedroht ist. Unter diesen Voraussetzungen artikuliert sich die Gruppe auf informeller Ebene, auf der Basis der ihr inhärenten soziokulturellen symbolischen Praxen. Cohen hält in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von formeller und informeller Ebene der Repräsentation für wesentlich. Die formelle Ebene ist durch die interessensspezifische Seite des Kollektivs, als Organisation im Rahmen des Systems der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, charakterisiert. Die informelle Seite basiert auf den symbolischen Aktivitäten, »[…] that are implicit in what is known as style of life«.[131]

Im Kontext der Auseinandersetzungen um Ressourcen stellen ethnische Gruppen, so Cohen, gesellschaftliche Interessensgruppen dar, die sich, wie auch andere Gruppen, auf der Basis von spezifischen Unterscheidungskriterien, speziellen Kommunikationsformen, hierarchischen bzw. autoritären Strukturen, Ideologien und Sozialisationsformen, bilden.[132] Ethnische Gruppenbildung, so beobachtet Cohen, wird besonders manifest in den urbanen Zentren der industriell entwickelten wie der industriell peripheren Länder. Er führt dies auf den Umstand zurück, daß die soziale Arbeitsteilung und der Kampf um Ressourcen in den Städten besonders stark ausgeprägt ist. Die Unterscheidung zwischen ethnischen Gruppen und anderen Interessensgruppen bleibt bei Cohen allerdings unscharf. Auch städtische Eliten, so Cohen, können ethnische Gruppen darstellen, denn sie benutzen informelle Beziehungen und die Symbolik des »style of life«, um eine gemeinsame Organisation zu konstituieren, die teilweise formell, teilweise informell in der Konkurrenzordnung eines erweiterten sozialen Systems um die Vermehrung des eigenen Anteils im Rahmen der Verteilung des nationalen Reichtums ringt.[133]

Das Konzept Cohens liefert in bezug auf die zuvor formulierten Fragen einige wichtige Hinweise. Ethnische Ordnungsmodelle werden für die

130 Siehe ebenda.
131 Ebenda. S. xvii.
132 Siehe ebenda.
133 Siehe ebenda. S. xixf.

Individuen auf der Grundlage von Symbolformationen, die sich auf Objekte und Handlungen gründen, zu subjektiv erfahrbaren Identifikationskriterien. Die Handlungsformen, in welchen ethnische Differenzierung symbolisiert ist, basieren dabei auf soziokulturellen Figurationen allgemein menschlicher Reproduktionserfordernisse und Selbstzweckpraktiken. Die ethnische Differenzierung ist damit kein imaginäres Konstrukt, sondern Ausdruck gesellschaftlich-sozialer Praxis. Deren soziokulturelle Formen bilden die Grundlage ethnischer Distinktionskriterien. Innerhalb dieser Praxis produzieren, reproduzieren und verändern Menschen ihre soziokulturellen Bedeutungssysteme und materiellen Lebensbedingungen.[134] Cohen deutet die Prozeßhaftigkeit und Veränderbarkeit von Symbolformationen an, indem er darauf hinweist, daß die Hervorbringung von Symbolen ein dialektisches Verhältnis zwischen der sozialen Realität und den Individuen, als Symbolproduzenten, darstellt.[135]

Im Kontext von Macht- und Herrschaftsverhältnissen gründet sich die soziale Praxis auf Mystifikationen, wodurch Widersprüche und divergierende Interessenslagen, strukturelle Ungleichheiten sowie Über- und Unterordnungsverhältnisse, in dominanten gemeinschaftsstiftenden Symbolformationen aufgehoben sind. Symbolformationen haben daher einen ideologischen Charakter. Sie legitimieren, stabilisieren und reproduzieren Machtverhältnisse.[136] Die Symbolformationen bringen normative Verhaltensmuster hervor, welche sich als kollektive Repräsentationen in individuellen Verhaltensweisen manifestieren und auf diese Weise subjektiv erfahrbar werden. Die »patterns of normative behavior«[137] werden durch kontinuierliche Sozialisationsprozesse internalisiert. Auf dieser Grundlage wird die soziale Welt erlebt und sinnhaft ausgedeutet. Die soziokulturellen Gemeinschaftspraxen laden sich dabei in unterschiedlicher Intensität mit symbolischen Bedeutungen auf. Selbst die rückständigsten Menschen, so sagt Cohen, bringen sich nicht gegenseitig um, weil sie sich kulturell unterscheiden.[138] Vielmehr steht die Politisierung soziokultureller Praxen in Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um Ressourcen und Lebenschancen. So können konkrete Distinktionselemente zeitweise relativ belanglos sein, während sie in anderen Situa-

134 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 38.
135 Siehe Abner Cohen: Two-Dimensional Man. Berkeley 1974. S. 30.
136 Siehe ebenda. S. 35.
137 Abner Cohen (Hrsg.): Urban Ethnicity. London 1974. S. ix.
138 Siehe Abner Cohen: Two-Dimensional Man. Berkeley 1974. S. 93.

tionen hochbrisante symbolische Bedeutung erhalten. Barths Konzept der ethnischen Grenzziehung verliert damit nicht an Relevanz. Obwohl die kollektive Distinktion sich, nach Cohen, auf soziokulturelle Praxen gründet, heißt das nach wie vor nicht, das die kulturellen Systeme als Ganzes entscheidend für die ethnische Differenzierung sind. Während aber bei Barth die ethnischen Grenzen statische Konfigurationen bilden, definiert Cohen sie als Variablen, welche jeweils unterschiedliche Bedeutungsintensitäten erhalten. Spielt es in dem einen Fall kaum eine Rolle, ob der Nachbar in der Moschee oder in einer christlich-orthodoxen Kirche betet, ob er Bajram oder Milan heißt, ob er Schweinefleisch ißt oder dies ablehnt, ob bei Treffen im Freundes- und Familienkreis Tee gereicht wird oder Kaffee, so kommt diesen Signifikanten in anderen Fällen eine hochpolitische Bedeutung zu, die im Zweifelsfall über Leben und Tod entscheiden kann. Das gemeinsame Gebet in der Moschee beispielsweise wird dann unter bestimmten Bedingungen zu einer politischen Handlung aufgewertet und die Moschee gleichzeitig zu dem Ort, an dem organisatorische Belange, Fragen der politischen Vorgehensweise etc. besprochen werden können. Allerdings engt Cohen diese spezielle ethnisch-symbolische Funktion auf die Prämisse ein, daß den, in der Regel urbanen soziokulturellen Gruppen die formelle Artikulation der politischen und ökonomischen Interessen versperrt ist. Es bleibt damit die Frage offen, ob die von Cohen beschriebene Funktionsweise ethnischer Differenzierung nicht auch in anderen gesellschaftlich-sozialen Konstellation oder im Kontext gesellschaftlicher Krisen virulent werden kann.

Wiewohl Cohen wichtige Hinweise auf die Dynamik von Gemeinschaftsbildungsprozessen, auf die Bedeutung von Symbolformationen für die Mystifikation von realen Ungleichheitsverhältnissen und auf allgemeine Strukturmerkmale ethnischer Gruppen sowie deren Interdependenz mit sozialökonomischen Auseinandersetzungen liefert, bleibt seine Definition doch an einigen Punkten unscharf. Denn die Bestimmung ethnischer Gruppen als Interessensgruppen, die sich auf der Grundlage politisierter soziokulturellen Praxen sowie formeller und informeller Strukturmerkmale organisieren und um gesellschaftlich-soziale Partizipationsmöglichkeiten ringen, trifft auch auf andere gesellschaftliche Gruppen, beispielsweise auf Kollektive, die als soziale Klassen artikuliert und organisiert sind, zu. Die Abgrenzung zwischen ethnischen Gruppen und anderen »Interessensgruppen« bleibt insgesamt vage.

Klassenverhältnisse und soziale Stratifikation sowie ethnische Gruppenbildung, die immer auch in Bezug zu gesellschaftlichen Partizipati-

onsstrukturen stehen, sind, wie Cohen zeigt, wechselseitig aufeinander bezogene, gesellschaftlich-soziale Phänomene. In diesem Kontext artikulieren sich Kollektive jedoch teils als Klassen, teils als Ethnien, teils als nationale Klassen, wobei sich wiederum ein ethnisch artikulierter Nationalbegriff mit einem sozialökonomisch artikulierten Klassenbegriff verschränken kann.[139] So geht es im Kontext der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Ressourcen und Lebenschancen häufig auch um die Art und Weise der kollektiven Repräsentation.[140] Cohen läßt in diesem Zusammenhang die Frage offen, wie die ethnischen »patterns of normative behavior« als allgemeingültige Bedeutungssysteme und Symbolformationen gegenüber potentiell konkurrierenden Artikulationsformen abgegrenzt werden und auf welche Weise sich dieser Prozeß vollzieht.

Das Konzept Cohens soll daher, dem Hinweis Bommes folgend,[141] um diskurstheoretische Überlegungen, die ebenfalls die gesellschaftlich-soziale Etablierung von Bedeutungssystemen zum Inhalt haben, ergänzt werden. Das Hauptinteresse richtet sich dabei auf die Frage, wie hier der Prozeß der Konstitution und Etablierung von Bedeutungssystemen, die bei Cohen als Symbolformationen identifiziert werden, beschrieben wird.

3.3. ETHNIZITÄT IM KONTEXT DISKURSIVER PROZESSE

Mit dem Diskursbegriff verbinden sich in der sozialwissenschaftlichen Diskussion im wesentlichen die Konzepte Michel Foucaults und Jürgen Habermas'. Den Ausgangspunkt der Habermasschen diskurstheoreti-

---

139 Man denke in diesem Zusammenhang an die spezifischen Artikulationsformen der türkisch-kurdischen PKK, in denen sich Klassenkampf und Kampf um ethnonationale Befreiung verband. Auch viele der antikolonialen Befreiungsbewegungen der siebziger und achtziger Jahre artikulierten sich auf diese Weise (siehe Gaston Kirsche: Apo ist das Volk. In: jungle world. Berlin (1999)3. S. 12).

140 Die Frage nach der Repräsentation von Kollektiven kann insbesondere in Krisen, Kriegen und gesellschaftlichen Umbrüchen einen immensen Stellenwert bekommen und zur Legitimationsbasis für die Einforderung gleicher Rechte werden. Aus einem Interview mit einem 15jährigen bosnischen Mädchen: »›Mein Vater war Mitglied der Moslemischen Demokratischen Partei (SDA). Er war einer der Spitzenführer und arbeitete sehr viel dafür.‹ ›Was für eine Partei ist das?‹ ›Eine Partei, die sagt, daß die Moslems ein Volk wie die Serben sind und die gleichen Rechte haben.‹« (Senada Marjanović: »Herzschmerzen«. München 1994. S. 149).

141 Siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 374.

schen Positionen bilden die Legitimationsprämissen politischer Souveränität und des öffentlichen Handelns. Habermas geht es, wie Jörg Lau formuliert, darum, die staatliche Souveränität kommunikativ zu verflüssigen und den »öffentlichen Diskursen« einer »autonomen Öffentlichkeit« zu überantworten.[142] Die Diskurstheorie Habermas' zielt nicht zuletzt darauf ab, den moralischen Gesichtspunkt zu rekonstruieren, auf dessen Basis die Frage nach den Rechten der Menschen in der demokratischen Gesellschaft in fairer und unparteiischer Weise öffentlich entschieden werden kann. Der Diskurs ist für Habermas die freie und unparteiische Ermittlung von moralischen Kriterien, auf die sich politische Entscheidungen demokratisch gründen lassen. Die Geltungsmerkmale demokratischer Legitimität, politischer Entscheidungen und rechtstaatlicher Normen müssen sich in der öffentlichen Auseinandersetzung, im öffentlichen Diskurs, bewähren.[143] Habermas versucht, auf dieser Grundlage Diskursformen zu entwickeln, die eine »ideale Sprechsituation« markieren und als regulative Idee bezeichnet werden können.[144]

Die damit von Habermas apostrophierte Möglichkeit des freien öffentlichen Diskurses, deren Teilnehmer sich über die Prämissen des diskursiven Austausches weitgehend bewußt sind, bzw. sich über diese zuvor geeinigt haben oder diesen Einigungsvorgang zum Ausgangspunkt des Diskurses selbst machen, ist bei Foucault durch die diskursive Intervention von Ordnungsmächten, die den gesellschaftlichen Diskurs reglementieren und umgrenzen, von vornherein ausgeschlossen.

3.3.1. Der Diskursbegriff bei Michel Foucault

Der Foucaultsche Diskursbegriff stellt die Frage nach der gesellschaftlichen und sozialen Bedeutung diskursiver Ordnungsmächte, deren Wirken sich dem direkten Zugriff der Individuen entzieht und dem diese bei ihrem Eintritt in einen Diskurs immer schon unterliegen, in den Vordergrund. Dieser Diskursbegriff gründet sich nicht auf einen frei verhandelbaren Konsens der Wahrheitssuche, diese ist innerhalb des Diskurses vielmehr selbst immer schon diskursiv vorgegeben, die Subjekte des

142 Siehe Jörg Lau: Öffentlichkeit und Beharrung. In: »die tageszeitung«. Berlin vom 17. Juni 1994. S. 15.
143 Siehe ebenda.
144 Siehe Detlef Horster: Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg 1999. S. 19.

Diskurses folgen den ihm eigenen Ordnungs- und Ausschlußeffekten. Der Diskurs bezeichnet in der Foucaultschen Diktion die Bedingungen für sprachliches und gesellschaftliches Handeln. Daher soll im Kontext der auf Foucault sich gründenden und von diesem abgeleiteten diskurstheoretischen Positionen untersucht werden, in welcher Beziehung Diskurse zur Konstitution ethnischer Ordnungs- und Bedeutungssysteme stehen könnten.

Der Diskurs, in seiner materiellen Wirklichkeit ein »gesprochenes oder geschriebenes Ding«,[145] ist kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert, so Foucault. Dies geschieht mittels bestimmter Prozeduren, durch welche die Kräfte und Gefahren des Diskurses, sein »unberechenbar Ereignishaftes«, gebannt werden sollen. Dabei ist der Diskurs nicht lediglich die Versprachlichung von gesellschaftlichen Prozessen, er »ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: Er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.«[146]

Jede Gesellschaft kennt Formen der Ausschließung, deren sichtbarste Form das Verbot ist. Das Verbot verschränkt sich mit dem Tabu, es gebietet, was gesagt und was nicht gesagt werden darf und generiert das verbotene Wort. Besonders zahlreich manifestieren sich die Verbote in den Bereichen der Sexualität und der Politik. Ausschließungssysteme sind, so Foucault, historische, veränderbare und institutionell zwingende Systeme.[147] Der Prozeß der Ausschließung vollzieht sich in der Grenzziehung und in der Verwerfung. Eine Form der Verwerfung stellt die Dichotomisierung von Vernunft und Wahnsinn dar. Seit dem Mittelalter kann der Diskurs des Wahnsinns nicht »ebenso zirkulieren wie die der anderen: Sein Wort gilt für null und nichtig.«[148] Der Diskurs des Wahnsinnigen hat »weder Wahrheit noch Bedeutung«, der Wahnsinnige kann vor Gericht nichts bezeugen, er kann keine Rechtsgeschäfte tätigen und keinen Vertrag beglaubigen.

Drei große Ausschließungssysteme, so Foucault, reglementieren den Diskurs, »[…] das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit«.[149] Dem Willen zur Wahrheit liegt eine Geschich-

145 Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991. S. 11.
146 Ebenda.
147 Siehe ebenda. S. 13.
148 Ebenda. S. 12.
149 Ebenda. S. 16.

te zugrunde, deren Elemente sich auf die Ebenen der Erkenntnisgegenstände, auf die Funktionen und Positionen des erkennenden Subjekts sowie auf die materiellen, technischen und instrumentellen »Investitionen der Erkenntnis«[150] beziehen. Es ist dies nicht zuletzt die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno als Logik der instrumentellen Vernunft apostrophierte Einengung der Erkenntnisgegenstände und Erkenntnisformen auf eine instrumentelle und positivistische Ebene.[151] Auch der Wille zur Wahrheit stützt sich auf eine institutionelle Basis und »wird zugleich verstärkt und erneuert von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute«.[152]

Der Wille zur Wahrheit bewegt sich, so Foucault, seit Jahrhunderten auf die anderen Ausschließungssysteme zu, ordnet sie sich zunehmend unter, modifiziert und begründet sie. Beispielhaft weist Foucault darauf hin, wie die als Rezepte, Vorschriften oder Moral kodifizierten ökonomischen Praktiken »sich seit dem 16. Jahrhundert zu rationalisieren und zu rechtfertigen suchen, indem sie sich auf eine Theorie der Reichtümer und der Produktion stützen«.[153]

Die diskursiven Ein- und Ausschließungssysteme bestimmen auf der Basis spezifischer Regeln und Bezugsebenen, was innerhalb des Diskurses wahr ist und was nicht. In der Medizin fällt ein Satz seit dem 19. Jahrhundert aus dieser Disziplin heraus, wenn er sich nicht einem funktionalen und physiologischem Modell unterordnet, einem spezifisch medizinischen Ordnungs- und Wahrheitssystem, innerhalb dessen diskursiver Logik allein über richtig oder falsch entschieden werden kann.[154] Die gesellschaftlichen Diskurse sind institutionell geordnet und organisiert in »Diskursgesellschaften«, die auf der Basis bestimmter Rituale, Regeln und Normierungen, einen Zugang ermöglichen oder verhindern. Der Einsatz eines Rituals bestimmt sowohl die besonderen Eigenschaften wie auch die allgemein akzeptierten Rollen, die mit den religiösen, rechtlichen, therapeutischen und politischen Diskursen verknüpft sind.

---

150 Siehe ebenda. S. 15.
151 Siehe Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 1986.
152 Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991. S. 15.
153 Ebenda. S. 16.
154 Siehe ebenda. S. 22f.

Foucault nennt dies die »Verkappung der sprechenden Subjekte«.[155] Tendieren die Diskursgesellschaften zu einer Begrenzung der inkludierten Individuen, unter denen der »Diskurs zirkulieren« kann, so neigt die dem Diskurs eigene »Doktrin« zu einer Ausbreitung. Innerhalb der Doktrin definieren Individuen »durch die gemeinsame Verbindlichkeit eines einzigen Diskursensembles, […] wie zahlreich man sie sich auch vorstellen mag, ihre Zugehörigkeit«.[156]

Insofern also der Diskurs kontrolliert, ritualisiert und normiert wird, entstehen diskursive Formen der Einschließungs- und Ausschließungspraktiken. Die inkludierten Individuen sind der jeweiligen Diskursform unterstellt und werden zu ihren Subjekten. Es ist nunmehr die Form und der formierte Inhalt des Diskurses selbst, der die Kontrolle und die Macht übernimmt. So ist einerseits der Diskurs kontrolliert und ritualisiert, andererseits reproduziert er die Ritualisierungen und Formierungen und zwingt sich damit seine eigene Struktur und die seiner Subjekte auf. So ist der Diskurs sowohl Gegenstand wie auch Mittel der Formierung.

Wiewohl Foucault sich wünscht, daß der Diskurs eine »unendlich offene Transparenz bilde«, aus der die »Wahrheiten eine nach der anderen hervorgehen«,[157] weißt er doch nachdrücklich darauf hin, daß es nicht auf der einen Seite die diskursiven Ausschließungs- und Verkappungsprozesse und auf der anderen Seite das spontane Auftauchen nichtnormierter Diskurse gibt, die dann, quasi nachträglich, den Prozessen der Kontrolle unterworfen werden. Die Subjekte sprechen und handeln immer schon auf der Basis diskursiver Positionierungen.[158] Insofern stellen Diskurse keine geschlossenen Systeme dar, sondern bauen aufeinander auf. Diskurse entstehen nicht voraussetzungslos, sondern gehen aus existierenden hervor. »Es gibt keine prädiskursive Vorsehung, welche uns die Welt geneigt macht.«[159]

Die gesellschaftlichen Praxen sind, so läßt sich daher sagen, diskursiv formiert, sie unterliegen dabei selbst den institutionellen Ordnungssystemen und Regularien, die den Diskurs kontrollieren. Diskurse sind daher immer gesellschaftlich und Gesellschaft ist immer diskursiv. Die Institutionen und Ordnungsmächte sind Teile des Diskurses, Teile der

155 Ebenda.
156 Ebenda.
157 Ebenda. S. 10.
158 Siehe ebenda. S. 40f.
159 Ebenda. S. 34.

diskursiv gestifteten Ordnung und Kontrollinstanzen, die die Regeln des Formierens bestimmen. Sie sind diskursiv bestimmt und sie bestimmen den Diskurs.[160] Der Diskurs produziert Regularien des Ein- und des Ausschlusses, mittels derer die diskursiven Formen und Inhalte sowie die Subjekte kontrolliert werden, auf deren Sprechweisen sich wiederum der Diskurs gründet. Der Diskurs beschreibt die Welt und das Beschriebene richtet sich gleichsam an der Beschreibung aus.[161] Insofern ist die diskursive Ordnung nicht lediglich eine imaginäre, bleibt nicht auf das Sprechen und Denken beschränkt, sondern konstituiert über das Sprechen und Denken die gesellschaftlich-soziale Wirklichkeit, die Praxis, selbst. Das Diskursive ist, so sagt Ernesto Laclau, ein Ensemble der Prozesse gesellschaftlicher Sinnproduktion, durch welche die Gesellschaft begründet wird.[162] Anknüpfend an den Diskursbegriff Foucaults hat sich Laclau den Diskursphänomenen vor dem Hintergrund der Analyse gesellschaftlicher Kämpfe und Klassenkämpfe und der Analyse von Faschismus und Populismus zugewandt. Sein Fokus liegt dabei auf der Untersuchung der diskursiven Konstitution von Bedeutungssystemen im Kontext sozialer Auseinandersetzungen. Insbesondere fragt Laclau, wie die populistischen Positionen innerhalb spezifischer diskursiver Formationen artikuliert sind. Daher sollen die Überlegungen Laclaus in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden.

3.3.2. Antagonistische und differentielle Diskurse

Laclau versteht unter dem, wie er sagt, »Diskursiven« »das Ensemble der Phänomene gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet«.[163] Diskurse sind nach Laclau gesellschaftlich-soziale Praxen, auf deren Grundlage Sinn produziert und um gesellschaftliche Hegemonie gerungen wird. Das »Diskursive« ist damit Bedingung jeder gesellschaftlichen Praxis. Auf der Grundlage dieser Priorität des Diskursiven ist die Gesellschaft als ein Ensemble diskursiver Praxen zu

160 Siehe Ralf Konersmann: Der Philosoph mit der Maske. In: Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991. S. 80.
161 Siehe Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 152.
162 Siehe Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin 1981 (im weiteren Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus …). S. 176.
163 Ebenda. S. 176.

analysieren. Die je spezifischen Produktionsbedingungen der Diskurse, die objektive Wirklichkeit, aus der die Diskurse hervorgehen, müssen dabei als jeweils anderen Diskursen entstammend aufgefaßt werden. Jede gesellschaftliche Praxis ist sinnproduzierend und jede Sinnproduktion ein System von Differenzen, so Laclau. Daher muß der Sinn jeden diskursiven Eingriffs als Differenz in bezug auf die Bedingungen seiner Produktion und Rezeption verstanden werden.[164]

Im Kontext der Analyse diskursiver Prozesse unterscheidet Laclau zwischen antagonistischen und einfachen differentiellen Diskursen. Der antagonistische Widerspruch, so Laclau, verkörpert nicht primär den realen Gegensatz zweier unvereinbarer Pole, sondern stellt die Negation des antagonistisch artikulierten Phänomens dar. Diese dialektische Entgegensetzung drückt sich aus in A versus Nicht-A, also in der Negation von A.[165] Nicht-A ist dabei kein Realobjekt, sondern die Negativität innerhalb eines Ensembles diskursiver Praxen. Diese Negativität ist »durch bestimmte Systeme von Positionen der diskursiv konstruierten Gegenstände«[166] definiert. Zur Verdeutlichung verweist Laclau auf einen Text des argentinischen Schriftstellers D. F. Sarimiento aus dem 19. Jahrhundert, in dem dieser das historische Dilemma Lateinamerikas als den Gegensatz zwischen Zivilisation und Barbarei bezeichnet. »Sarmiento beginnt mit einer Gleichsetzung von Barbarei und spanischer Tradition, aber einige Seiten weiter setzt er den Hispanismus mit der asiatischen Tradition gleich. Er bildet also eine Reihe von gleichförmigen Äquivalenzen […].«[167]

Diese jedoch bereichern nicht etwa den begrifflichen Zusammenhang, vielmehr erfolgt eine Abstraktion von den bedeutungsunterscheidenden Merkmalen der verschiedenen Begriffe, die gleichgesetzt werden. Die einzige Gemeinsamkeit dessen, womit Barbarei charakterisiert wird, ist das Nichteuropäische; gleichzeitig stellt der Text eine strikte Kongruenz zwischen Europäertum und Zivilisation her. Dadurch, so Laclau, reduziert sich der Antagonismus Zivilisation versus Barbarei auf die Widerspruchsbeziehung Zivilisation versus Nichtzivilisation. Gegenüber der dezidiert ausgearbeiteten Kategorie der Zivilisation wird die Barbarei als ein System von Äquivalenzen bestimmt, denen eine eigne kategoriale Bestimmung, eine eigene Positivität, fehlt. Damit wird die Negativität zur

164 Siehe ebenda. S. 177.
165 Siehe ebenda.
166 Ebenda. S. 178.
167 Ebenda. S. 179.

bestimmenden Differenz der involvierten Begriffe. »Das Negative, das diskursiv nicht direkt dargestellt werden kann, wird durch ein Ensemble von bestimmten diskursiven Positionen konstruiert.«[168]

Die antagonistische Konstruktion von Widersprüchen bezeichnet Laclau als den Diskurs des radikalen populistischen Bruchs. Der populistische Bruch stellt einen antagonistischen Diskurs dar, in dem populistische und sozialrevolutionäre Elemente radikal gegen die herrschende Ordnung artikuliert werden, die darin nur noch als eine Anordnung von Äquivalenzketten ohne eigene Positivität erscheint.

Den antagonistisch artikulierten Diskursen stehen differentielle Diskursformen gegenüber, in denen, wie im Diskurs des Trade-Unionismus, beide Seiten des differentiellen Systems positiv bestimmbar sind. Arbeiter wie Kapitalisten sind als gleichermaßen legitime, voneinander unterschiedene Subjekte des Diskurses konzipiert, zwischen denen ein Interessenausgleich hergestellt werden muß und deren differentielle Legitimität der gegenseitigen Forderungen sich auf andere Differenzen wie auf die Profitrate der Unternehmen, auf die Inflationsrate oder auf andere ökonomische und politische Kriterien gründet. Die bürgerliche Hegemonie, so Laclau, basiert seit dem 19. Jahrhundert auf diesen, wie er sagt, demokratischen diskursiven Positionen, in denen Differenzen nicht als unvereinbare Antagonismen artikuliert sind, sondern als verschiedene Interessenskonstellationen, die einer wechselseitigen Vermittlung bedürfen. Davon unterscheidet Laclau den radikalen populistischen Bruch der jakobinischen Phase der Französischen Revolution. Darin ist das Volk als positives Realobjekt gegenüber der herrschenden Ordnung, als reine Negation innerhalb einer spezifischen Kette von Äquivalenzen konzipiert. Innerhalb dieser Äquivalenzketten treten bestimmte Zeichen hervor, die das allgemeine Äquivalent der Negativität bilden.[169]

Die Konstruktion von Diskursen ist daher in erster Linie eine transformatorische Artikulation der gesellschaftlich-sozialen Wirklichkeit via Schaffung spezifischer diskursiver Bedeutungssysteme. Es geht darum, wie die Systeme von Differenzen angeordnet sind und welche Diskurse zu hegemonialen Diskursen werden! Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen rangen viele Jahrzehnte darum, die gesellschaftlichen Differenzen in einen Antagonismus des populistischen Bruchs gegen die herrschende Ordnung zu transformieren und diese diskursive

168 Ebenda.
169 Siehe ebenda. S. 182f.

Artikulationsweise hegemonial zu verankern. Auch die faschistischen Bewegungen griffen populare Positionen auf und artikulierten sie in bestimmten Äquivalenzketten, in denen sich, wie Laclau in bezug auf den italienischen Faschismus nur andeutet, autoritäre Positionen mit sozialen Protestformen verbinden konnten gegen die bürgerlich-demokratischen Systeme. Diese Transformationsprozesse erfolgen durch gesellschaftliche Akteure, die dem Diskurs nicht äußerlich gegenüberstehen, sondern selbst in seinem Inneren als diskursive Subjekte verortet sind.[170]

Während Foucault stärker die regulatorische und kontrollierende Dimension des Diskurses, seine Einschluß- und Ausschlußsysteme im Blick hat, insistiert Laclau auf die Art und Weise, wie der Diskurs in spezifischen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen wirkt und die verschiedenen Ebenen der gesellschaftlich-sozialen Praxen diskursiv artikuliert. Beide Konzepte teilen die Position, daß der Diskurs untrennbarer Bestandteil der gesellschaftlich-sozialen Wirklichkeit ist und es letztlich keine prädiskursive Praxis gibt. Laclaus Aufmerksamkeit gilt dabei in seinen weiteren Ausführungen, die hier nicht berücksichtigt werden können, insbesondere den Beziehungen zwischen Ideologie, Politik und Ökonomie sowie der Rolle gesellschaftlicher Schichten und Klassen im Kampf um gesellschaftliche Emanzipation und den grundsätzlichen Konstitutionsbedingungen emanzipativer Politik.

3.3.3. Ethnizität als diskursives Ordnungssystem und diskursiver Transformationsprozeß

Auf der Grundlage dieser diskurstheoretischen Ableitungen soll nun die Frage beantwortet werden, auf welche Weise Ethnizität selbst als Teil gesellschaftlich-sozialer Diskurse verortet ist.

Ethnizität ist ein historisch entstandenes Ordnungssystem und als solches Bestandteil historischer Diskursformationen. Die Artikulation von Ethnizität ist auf der Grundlage von diskursiven Sprechweisen sowie Denk- und Wahrnehmungssystemen im Diskurs der Aufklärung und – in diesem Zusammenhang – innerhalb jener diskursiver Formation entstanden, die Foucault den »Willen zur Wahrheit« genannt hat. Dessen diskursive Elemente sind im Abschnitt II.3.1. skizziert worden. Ethnische Differenzierung entsteht auf der Grundlage dieser Ordnungssysteme im-

170 Siehe ebenda. S. 184f.

mer als ein jeweils kontextbezogenes konkretes Phänomen mit eigenen Erscheinungs- und Manifestationsformen. Jedes ethnische Phänomen ist mithin gekennzeichnet durch konkrete gesellschaftliche und historische Besonderheiten.[171] Es handelt sich dabei um bestimmte diskursive Sprechweisen, auf deren Grundlage ethnische Grenzen und damit Ein- und Ausschließungssysteme konstituiert werden.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erörterungen kann davon ausgegangen werden, daß Ethnizität als soziales Distinktionskriterium in bestimmten gesellschaftlichen und historischen Phasen signifikant hinter andere Bedeutungssysteme zurücktritt. Ethnizität stellt dann lediglich ein latentes Potential dar, dessen Elemente – soziokulturelle Praxen, religiöse Praktiken, geteilte sprachliche Besonderheiten, Dialekte oder andere Eigenheiten – als Elemente anderer Diskurse weiterhin existieren, jedoch zeitweilig nicht ethnisch artikuliert sind. Auf Grundlage der Untersuchungen Cohens und anderer ist davon auszugehen, daß sich im Rahmen gesellschaftlicher Verteilungskonflikte oder Krisen neue diskursive Bedeutungssysteme in einem transformatorischen Prozeß herausbilden können, die auf dieser Grundlage zu einem konstitutiven Faktor der sozialen Schließung werden. Es ist dies ein Prozeß, den Cohen mit dem Hinweis auf die Politisierung soziokultureller Symbolformationen andeutet. Zu untersuchen wäre, ob bestimmte Formen der ethnischen Differenzierung eine spezifisch artikulierte Positivität darstellen, die in Phasen der Zuspitzung gegenüber einem Ensemble diskursiver Äquivalenzketten – die jeweils »Anderen« als Negation der eigenen Entität – antagonistisch konstituiert sein können. Dies kann jedoch nur am jeweiligen konkreten Material überprüft werden. Die Strukturelemente ethnischer Differenz basieren jedoch immer – so die These – auf vorgefundenen Formen der sozialen Praxis und deren Bedeutungssystemen und Symbolformationen, die ihrerseits wiederum Bestandteile anderer Diskurse sind und dabei in neue Bedeutungssysteme transformiert werden. Es handelt sich dabei um soziokulturelle Praxen, spezifische Normen und Werte, Rituale, Höflichkeits- und Umgangsformen, Formen der Religionsausübung, um Gründungs- und Ursprungsmythen und schließlich nicht zuletzt auch um generationsübergreifende, tradierte Erfahrungen, die im Rahmen des Diskurses neu kontextualisiert werden. Symbole und Symbolformationen stellen dabei selbst Elemente der diskursiven Artikulation dar. Diese symbolischen Elemente, die innerhalb eines bestimmten Bevölkerungs-

171 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 186.

teils auf der kulturell-künstlerischen, soziokulturellen, rituellen oder sozialen Ebene zirkulieren, werden innerhalb des Transformationsprozesses mit neuen, beispielsweise politischen Bedeutungen verknüpft. Die jeweilige soziokulturelle oder religiöse Gruppe konstituiert sich auf einer ethnischen Grundlage neu. Soziokulturelle Praxen und bestimmte Formen der soziokulturellen Distinktion sind daher wesentliche Bestandteile eines ethnischen Diskurses. Vor diesem Hintergrund kann Ethnizität fälschlicherweise mit den allgemeinen kulturellen Eigenschaften der Gruppen assoziiert werden. Es sind jedoch in der Regel nur bestimmte soziokulturelle Elemente, welche in die Diskurse eingehen und mit anderen, beispielsweise politischen Elementen, neue Bedeutungssysteme hervorbringen, in denen wiederum spezifische Elemente als Zeichen der vorausgesetzten Zugehörigkeit fungieren. Die Kultur als Ganzes ist dabei, Barths Ergebnissen folgend, nicht entscheidend.

Die Konstitution ethnischer Differenz kann nicht zuletzt eine Reaktion auf äußere Bedrohungen und tiefgreifende gesellschaftliche Umbrüche, wie sich in der Revitalisierung ethnonationaler Formationen in den Ländern Ost- und Südosteuropas zeigt,[172] oder ein Medium zur Legitimierung sozialer und ökonomischer Partizipationsrechte darstellen, wie aus den Untersuchungen Cohens und anderer hervorgeht.[173] Wenn in einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld die Erlangung von politischen Rechten oder existentiellen Subsistenzmitteln oder die Beteiligung an gesellschaftlichen Gütern und Sozialsystemen davon abhängt, ob eine Gruppe sich als »Volk« artikuliert oder nicht, so wird dies die Entstehung ethnischer Diskurse maßgeblich beeinflussen. Denkbar sind jedoch immer auch konkurrierende Diskurse, die gegenüber den ethnischen um eine gesellschaftliche Hegemonie ringen. Eine konkurrierende Form kann beispielsweise in dem Versuch der diskursiven Desartikulation der Bedeutung ethnischer Klassifikationssysteme bestehen.[174]

Während der Zeit der Besetzung Jugoslawiens durch deutsche und italienische Truppen in den Jahren 1941 bis 1945, konkurrierten beispielsweise serbische Nationalisten, die sogenannten Ćetniks, und die

---

172 Siehe Hartmut Esser: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt. Osnabrück 1996 (im weiteren Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt …). S. 63.

173 Siehe Abner Cohen (Hrsg.): Urban Ethnicity. London 1974.

174 Siehe dazu Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus … S. 73–123. – Siehe auch weitere Arbeiten Laclaus.

kommunistisch orientierten Partisanenverbände innerhalb spezifischer Befreiungsdiskurse um die Hegemonie im Kampf gegen die Besatzer. In beiden Diskursen waren die feindlichen Mächte und ihre Verbündeten als Negation durch ein Ensemble diskursiver Positionen antagonistisch artikuliert. Den Partisanen gelang es jedoch, die Opposition gegen den serbisch dominierten ersten jugoslawischen Staat, der durch Klientelismus, ökonomische Ineffektivität und fortgesetzter politischer Instabilität weitgehend diskreditiert war, erfolgreich in den eigenen Befreiungsdiskurs einzubinden und gegen die Ćetniks zu artikulieren.[175] Die Befreiung Jugoslawiens wurde dabei als Aufgabe aller »Völker« dieser Regionen beschrieben. Der partikulare serbische Befreiungsdiskurs konnte in diesem Kontext erfolgreich desartikuliert werden.[176] Das bedeutet, daß die diskursive Form, wie Laclau hervorhebt, nicht unmittelbar in ihren Entstehungsbedingungen, im obigen Fall der Besetzung Jugoslawiens, aufgeht, wiewohl die Elemente der gesellschaftlich-sozialen Welt und der historischen Ereignisse in den diskursiven Transformationsprozeß als Bestandteile des Diskursensembles einfließen.

Ethnische Gruppen sind diskursiv konstituierte Gemeinschaften, deren Konstitutionselemente aus realen Gemeinschaftspraxen, realem Gemeinschaftshandeln oder realen (tradierten oder aktuellen) Gemeinschaftserfahrungen hervorgehen und die wiederum kollektive gemeinschaftliche Praxen bilden, die eine wesentliche Basis subjektiver Erfahrung und individueller Identität darstellen.

Auf der Grundlage der bisherigen Erörterungen soll nunmehr eine Reflexion über die Konstitution ethnischer Differenzierung versucht werden.

4. Konstitutionsmerkmale ethnischer Differenzierung

In den bisherigen Erörterungen wurden einige wesentliche Elemente herausgearbeitet, die nunmehr eine genauere Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes erlauben. Die Kategorie Ethnie bezeichnet ein Großkollektiv,[177] deren Mitglieder sich anhand soziokultureller, sprachli-

175 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 24.
176 Siehe ebenda. S. 18–39.
177 Es ist damit ein Kollektiv bzw. eine Gemeinschaft bezeichnet, deren Mitglieder nicht primär durch unmittelbar persönliche Beziehungen und durch gegenseitiges

cher, religiöser oder anderer Signifikanten zu einer sozialen Gruppe formiert haben und sich auf dieser Basis und vor dem Hintergrund des Glaubens an eine gemeinsame Abstammung von anderen sozialen Gruppen abgrenzt.[178]

Ethnien stellen jedoch keine geschlossenen Kultursysteme dar, ebenso sind Ethnien keine »natürlichen« soziobiologischen Entitäten, die unabhängig von politischen und sozialen Prozessen als ursprüngliche Einheiten existieren. In ihrer Entstehung, Konstitution und Rekonstruktion unterliegen sie vielmehr diesen Prozessen selbst ständig aufs Neue. Dabei bildet der Diskurs der Moderne als symbolische Ordnung den systematischen Rahmen. Ethnien und Völker sind darin als natürliche Abstammungsgemeinschaften in hierarchischer Anordnung und kultureller Differenz mit raumzeitlichen Abständen artikuliert, deren Unterschiede sich im Prozeß der Modernisierung nivellieren (können). Die symbolische Ordnung der Moderne ist in den »objektiven Strukturen des kapitalistischen Weltsystems«[179] fundiert. Dieses entstand im Rahmen der umfassenden Neuformierung gesellschaftlicher Ordnungssysteme an der Schwelle zum industriellen Zeitalter und bildet die Basis für die Entstehung von Nationen, Nationalstaaten und ethnischen Klassifikationssystemen.[180] Seitdem gehört das ethnische Modell zum »Bedeutungsrepertoire« der Menschen.[181] Um eine Handlungs- und Selbstverortungsfunktion erfüllen

---

einander Kennen verbunden sind. Sie ist damit, wie die Nation, eine vorgestellte Gemeinschaft (siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 15).

178 Die Kategorie Ethnie verweist dabei gleichsam auf den Volksbegriff, welcher, wie Bommes formuliert, in seiner modernen Fassung positiv oder negativ auf Staaten bezogen ist. Nationen sind in dieser Diktion als (ethnisch oder republikanisch) verstandene Völker mit Staaten, und Ethnien als Völker ohne Staaten konzipiert (siehe Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 366).

179 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 163.

180 Die Entstehung von Nationen und Nationalismus wird in Abschnitt II.5.1. abrißartig dargestellt.

181 In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß das symbolische Ordnungsmodell nicht nur spezifisch ethnische Diskurse prädisponiert, sondern gleichzeitig den Rahmen für die Entstehung nationaler und rassistischer Diskurse bildet. Lentz hebt hervor, daß es sich auch bei dem Rassismus um eine spezifische Variante des ethnischen Ordnungsmodells handelt, »welches die unterstellten ›kulturellen Differenzen‹ biologisch codiert, das heißt mit realen oder imaginären biologischen Inhalten verbindet«. (Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 44). Wenn ethnische Klassifikationssysteme dazu dienen, so die Auffassung Lentz', »soziale, politische und ökonomische Praxen zu begründen, die bestimmte Gruppen vom Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen

zu können, muß Ethnizität jedoch aktiv von den Individuen angeeignet werden und so von einem potentiellen Faktor der sozialen Distinktion zu einem wirklichen Faktor werden.[182]

Ethnische Diskurse entstehen auf der Basis realer Gemeinschaftspraxen und können nur auf dieser Grundlage die ihnen potentiell inhärente Zustimmungskraft und emotionale Beteiligung entfalten. Diese Praxen bilden eine symbolische Ordnung von Bedeutungssystemen, welche die objektiven Bedingungen für die Sozialisation und damit für die Aneignung der sozialen Welt darstellen, auf die sich personale Identität gründet. Diese Bedeutungssysteme konstituieren gleichsam den sozialen und subjektiven Standpunkt der Individuen, eine spezifische gesellschaftliche Position, von der aus jedes Individuum spricht, wie Hall formuliert.[183] Jene Orte und Bedeutungssysteme stellen dabei Teilsysteme im Ensemble der Dispositive ethnischer Differenzierung dar. In bestimmten gesellschaftlichen Situationen können diese Dispositive zur Grundlage politischer Mobilisierung im Rahmen ethnisch artikulierter Diskurse werden. Die Konstitution ethnischer Bedeutungssysteme gründet sich dabei jedoch nicht auf die Gesamtheit der soziokulturellen Formationen. Vielmehr werden einzelne Signifikanten als spezielle identitäre Symbole der Grenzziehung diskursiv herausgearbeitet und mit anderen Bedeutungssystemen in einen erweiterten oder neuen Zusammenhang gestellt. Entscheidend für die Konstitution einer ethnischen Gruppe und in diesem Zusammenhang einer ethnischen Identität sind nicht die ethnischen Merkmale, die Mythen, religiösen Bekenntnisse, soziokulturellen Praxen oder historischen Erfahrungen selbst, wie Norbert Ropers hervorhebt, sondern vielmehr deren kollektive Wahrnehmung und die kollektive Überzeugung, daß diese Merkmale ein wesentliches Unterscheidungskri-

---

ausschließen, dann handelt es sich um rassistische Praxen«. Rassistischen Diskursen ist dabei in der Regel eine erkennbare Artikulation der Höherwertigkeit/Minderwertigkeit eingeschrieben, wodurch sie sich im wesentlichen von ethnischen Diskursen, in denen die Dichotomie der Wertigkeiten nicht zwingend im Vordergrund steht, unterscheiden (siehe Robert Miles: Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Berlin 1992. S. 88. – Siehe auch: Imanuel Geiss: Geschichte des Rassismus. Frankfurt am Main 1988. S. 142).

182 Insofern auch sollte die symbolische Ordnung nicht als reiner Determinismus verstanden werden.

183 Siehe Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 23.

terium gegenüber anderen Gruppen darstellen.[184] Dieser kollektiven Wahrnehmung liegt die spezifische Anordnung der Elemente innerhalb des jeweiligen Diskursensembles zugrunde, welches die Individuen, wie Foucault sagt, an spezifische Aussagetypen bindet und auf dessen Grundlage die Individuen miteinander verbunden und von anderen abgegrenzt sind. Die jeweilige Genese des ethnischen Diskurses kann nur am konkreten Material untersucht werden. Es lassen sich jedoch vor dem Hintergrund der bisherigen Ergebnisse bestimmte Besonderheiten und Bedingungen ethnischer Differenzierung abstrakt bestimmen.

Die symbolische Ordnung, der ethnische Gruppen als quasi natürliche Einheiten mit unveränderlichen biologischen oder kulturellen Wesenheiten eingeschrieben sind, impliziert den Rekurs auf die Vergangenheit als ein signifikantes Merkmal ethnischer Differenzierung. Ethnische Gruppen artikulieren sich als natürliche Einheiten, die durch Abstammung, unveränderliche kulturelle oder biologische Wesensmerkmale und durch eine gemeinsame Geschichte miteinander verbunden sind. Die Vergangenheit bildet in diesem Kontext einen Handlungsmodus für die Gegenwart, aus ihr werden spezifische Rechte und Ansprüche abgeleitet. In je unterschiedlicher Dichte und Ausprägung bekommt die Historie, die vermeintliche Verwurzelung der jeweiligen Gruppe in den Ur- und Blutsgründen der Geschichte, einen Legitimationscharakter für gegenwärtige Ziele und Interessen. Ursprungs- und Geschichtsmythen bilden daher in vielen Fällen bedeutsame Elemente ethnischer Diskurse. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn sie sich ethnonational artikulieren und damit Anspruch auf einen eigenen Staat erheben. Ropers hebt hervor, daß neben der Frage der Anerkennung der anderen ethnischen Identitäten die Frage nach der historischen Wahrheit ein charakteristisches Merkmal ethnischer Auseinandersetzungen darstellt, worin insbesondere die Frage »Wer hat das beanspruchte Territorium zuerst besiedelt?«[185] eine große Tragweite erhalten kann. Solche Fragen und die entsprechenden Anworten haben für die beteiligten Individuen nicht lediglich eine Legitimationsfunktion, sie können vielmehr einen hochgradig identitären und affirmativen Charakter aufweisen. In diesem Kontext bildet auch die tradierte Erinnerung, wie bereits Weber feststellte, ein wichtiges Segment

184 Siehe Nobert Ropers: Ethnopolitische Konflikte und ihre Bearbeitung in der Staaten und Gesellschaftswelt. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt … S. 187.

185 Ebenda. S. 195.

ethnischer Differenzierung. Persönliche wie kollektiv tradierte Erinnerungen sind jedoch, wie auch die konkrete Ausdeutung des »Vergangenen« insgesamt, keine kohärenten Systeme, sondern in vielfältiger Weise gebrochen und widersprüchlich. So werden innerhalb eines ethnischen Diskurses auch die Erinnerungssegmente selbst neu artikuliert und innerhalb eines kohärent historischen Deutungsmusters neu strukturiert. Dabei sind diese Figurationen der Erinnerung nicht lediglich imaginäre Konstrukte, in ihnen wird wirklich erlittenes Leid erinnert, sie bringen wirkliche kollektive Erfahrungen zum Ausdruck. Andere, widersprüchliche Erfahrungen und Erinnerungen müssen dabei jedoch systematisch vergessen oder uminterpretiert werden. Der ethnische Diskurs hält hierfür in den meisten Fällen entsprechende Angebote bereit. Allerdings ist die Wirkungsweise ethnischer Diskurse nicht als Determinismus zu verstehen. Es gibt immer auch gegenläufige Tendenzen und Artikulationsformen, welche sich der ethnischen Form der Konstruktion sozialer Gemeinschaft widersetzen. Solche nichtethnischen Artikulationsformen des Sozialen können eigene Diskurse ausbilden.

Ethnische wie nationalistische Bewegungen stellen klassenübergreifende Formen der sozialen Distinktion dar, sie gründen sich auf die Artikulation einer kulturellen und geschichtlichen Einheit, in der reale Ungleichheiten, soziale und sozialökonomische Schichtungen und Klassenspaltungen, diskursiv entnannt oder verschoben werden. Es gilt hier gleichermaßen, was Anderson in bezug auf die Nation formuliert hat. Die Nation wie die ethnische Gruppe wird »als Gemeinschaft vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als ›kameradschaftlicher‹ Verbund von Gleichen verstanden wird«.[186]

Die Wirkung ethnischer Diskurse besteht nicht zuletzt in dem Ausmaß der Mystifikation objektiver Spaltungen, die hinter der gemeinschaftsbildenden, integrierenden Kraft der Symbole verschwinden. Es ist davon auszugehen, daß ethnische und nationale Diskurse gegenüber anderen Artikulationen sozialer Differenz deshalb eine derartig nachhaltige Wirkung in der gesellschaftlichen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts erfahren haben, weil sie sich weitaus stärker als beispielsweise die sozialistischen und kommunistischen Klassendiskurse auf die Gemeinschaftspraxen – sprachliche Zusammenhänge, kulturell entstandene Normen und Werthaltungen, direkte personale Beziehungen und Bindungen, Gewohnheiten und familiären Strukturen – d. h. auf die unmittelbar

186 Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 17.

sinnlichen Wahrnehmungs- und Bedeutungssysteme stützten. Deren affirmative Tragweite betont zu haben, ist nicht zuletzt ein Verdienst der Vertreter primordialer Konzepte.

Georg Elwert, der ethnische Gruppen als vertikale Organisationen bezeichnet, da sie auf der Konstruktion von Gleichheit vor dem Hintergrund faktischer Ungleichheit beruhen,[187] erklärt die Stärke solcher Gruppen mit dem Umstand, »daß dann, wenn der Staat die Bühne für Verteilungskonflikte abgibt oder wenn gewaltfreie Räume die knappe Ressource sind, klientelistische Organisationen keineswegs schlechter als Klassenorganisationen Zugriff auf Revenuen und Ressourcen vermitteln. Am wichtigsten sind hierbei die Mittel des Staatshaushalts in Form von Posten, Aufträgen und Subventionen – und unter Umständen auch von polizeilichem oder militärischem Schutz. Während horizontale Organisationen (Klassenorganisationen) das etablierte Verteilungsmuster in einer Gesellschaft bedrohen, verheißen vertikale Organisationen selbst bei revolutionärer Rhetorik eine stärkere Bindung an bestehende Spielregeln. Sie müssen also weniger bedrohlich erscheinen.«[188]

Die ethnischen und nationalen Organisationen wirken weniger bedrohlich, weil sie eine stärkere Bindung an bestehende »Spielregeln«, an die soziokulturellen Symbolformationen des lebensweltlichen Umfeldes der Menschen, den »style of life«, wie Cohen sagt, verheißen.[189] Darüber hinaus sollte in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, das die traditionellen Klassenorganisationen, die großen sozialistischen und kommunistischen Arbeiterparteien sowie die antikolonialen Befreiungsbewegungen und die linke Guerilla in Mittel- und Südamerika sowie im Nahen Osten, immer auch selbst von einem nationalen oder ethnischen Standpunkt aus gesprochen haben.[190] Jede erfolgreiche Revolution, so betont Anderson, hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg in nationalen Begriffen definiert.[191] Dort, wo sich die Nebel der sozialrevolutionären Artikulationsweisen lichteten, kamen die ethnischen und nationalen Konturen der Diskurse häufiger nur um so deutlicher hervor.[192] Elwert rekurriert außerdem darauf, daß ethnisch artikulierte Gruppen und Organisationen

187 Siehe Georg Elwert: Nationalismus und Ethnizität … S. 451.
188 Ebenda. S. 452.
189 Siehe Lutz Hoffmann: Der Volksbegriff und seine verschiedenen Bedeutungen. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt … S. 155–158.
190 Siehe Gaston Kirsche: Apo ist das Volk. In: jungle world. Berlin (1999)3. S. 12.
191 Siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 12.
192 Siehe Gaston Kirsche: Apo ist das Volk. In: jungle world. Berlin (1999)3. S. 12.

oftmals besser geeignet erscheinen, die kollektiven und individuellen Interessen hinsichtlich der Beteiligung an materiellen und sozialen Gütern zu verwirklichen. Damit ist eine weitere Dimension der ethnischen Differenzierung angesprochen. Die Entstehung ethnischer Gruppen verweist immer auf ein konkretes objektives Bedingungsgefüge. Daher sind, insofern hier von ethnischer Differenzierung die Rede ist, zwei aufeinander verweisende Systeme gemeint, die im Kontext der Herausbildung ethnischer Phänomene eine Rolle spielen. In jeder ethnischer Bewegung geht es sowohl um die Konstituierung der Ethnie einerseits, ein Vorgang, der hier als Diskurs vorgestellt wurde, und um die – wie Lentz formuliert – »Ressourcenmonopolisierung« andererseits.[193]

Die ökonomischen und sozialökonomischen Prozesse verweisen auf die Entstehung von ethnischer Differenzierung, gehen jedoch nicht unmittelbar in deren spezifisch diskursiver Form auf. Denn aus dem Umstand, daß z. B. ein bestimmtes Glaubensbekenntnis zum signifikanten Symbol in dem Prozeß der Konstitution einer ethnischen Gruppe wird, lassen sich noch keine direkten Rückschlüsse auf die sozialökonomischen Interessen der jeweiligen Gruppe und über die ökonomischen Voraussetzungen des Konstitutionsprozesses ziehen. Form und Funktion ethnischer Differenzierung sind also zwei relativ unabhängige, aber aufeinander verweisende Konstituanten. Ethnizität stellt zunächst ein Bedeutungsrepertoire dar. Damit stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen davon Gebrauch gemacht, unter welchen Voraussetzungen ethnische Differenzierung handlungsorientierend wird. Bereits mit Bommes und Cohen wurde darauf verwiesen, daß die politisierende Aufwertung soziokultureller Symbolformationen im Zusammenhang mit der Einforderung materieller Partizipationsmöglichkeiten und Lebenschancen steht. Auch Lentz verweist darauf, daß als wesentliches Determinationsprinzip von Handlungen die jeweiligen Interessen zu gelten haben.[194] Ethnische Phänomene sind daher nicht Ausdruck einer Identitätsproblematik, sondern »rationale Strategien der Ressourcenmonopolisierung«,[195] wie Lentz mit John Rex betont! Wenn der Sinn eines jeden diskursiven Eingriffs in der Differenz gegenüber den Bedingungen besteht, auf deren Grundlagen er sich herausbildet, so müssen diese Bedingungen die Entstehung diskursiver Eingriffe an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung erfordern.

---

193 Siehe Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 185.
194 Siehe ebenda. S. 163.
195 Ebenda. S. 160f.

Auf dieser Grundlage sollen zum Abschluß dieses Kapitels die aktuellen Zusammenhänge diskursiver Eingriffe in bezug auf die Ressourcenmonopolisierung im Kontext der Frage »Was ist Ethnonationalismus?« betrachtet werden.

5. Was ist Ethnonationalismus

Ethnizität ist, wie dargelegt wurde, ein historisch entstandenes Ordnungsmodell, welches die Wahrnehmungs- und Handlungsmuster der sozialen Akteure auf der Basis spezifischer Diskurse strukturiert. Die sozialen Identifikationskriterien markieren, wie mit Weber, Bommes und Cohen gezeigt wurde, spezielle Positionen im sozialen Raum. Daher sind Ethnien keine historischen Relikte, sondern stehen in wechselseitiger Bestimmung mit den modernen Institutionen wie dem Staat, anderen sozialen Distinktions- und Klassifikationsformen, wie den sozialen Klassen, und den zentralen Elementen der kapitalistischen Produktionsweise, der Warenproduktion und dem Markt.[196] Insofern findet das ethnische Ordnungsmodell, wie Lentz hervorhebt, »eine materielle Fundierung in den Hierarchien des kapitalistischen Weltsystems: (1) der Zentrum-Peripherie-Struktur, (2) der politischen Strukturierung der Hierarchie von Staaten und, (3) der Hierarchisierung des Arbeitssektors«.[197]

Die Vorstellung einer ethnischen Homogenisierung der Arbeitskraft im Kontext der zunehmenden funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, so Lentz, muß inzwischen aufgegeben werden. Ethnien sind innerhalb der industriellen Gesellschaft und des Kapitalismus vielmehr als Gruppen konstituiert, die eine spezifische Position zu wieder anderen Gruppen innerhalb des ökonomischen Systems einnehmen. So wird die Arbeitskraft, neben anderen Systemen der Reproduktion, nicht zuletzt innerhalb eines ethnischen Bedeutungssystem reproduziert. Auf nationalstaatlicher Ebene impliziert dies eine ethnisch segmentierte Hierarchie von verschiedenen Lohngruppen und Tätigkeitsbereichen. Dabei ist das Funktionsverhältnis nicht mechanistisch, als absolutes Erfordernis eines hierarchisch strukturierten Arbeitssektors zu sehen. Vielmehr stellt die ethnische Differenzierung im Kontext anderer Schließungsfaktoren, Zu-

196 Siehe ebenda. S. 165.
197 Ebenda.

gang zu Bildungsmöglichkeiten, Aufenthaltsrechten etc., einen Mechanismus für die Plazierung in der Hierarchie zur Verfügung.[198]

Auf der internationalen Ebene findet eine Konzentration prekärer und unfreier Arbeitsverhältnisse an der Peripherie und der postsozialistischen Semiperipherie statt. Robert Kurz weist darauf hin, daß nach dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme Ende der achtziger Jahre ein ideologischer Konsens durchgesetzt wurde, welcher eine alternativlose kapitalistisch-marktwirtschaftliche Gesellschaft impliziert. Die Annahme jedoch, daß die Vernutzung menschlicher Arbeitskraft auf der Grundlage eines einheitlichen Weltsystems wieder in großem Maßstab in Gang gesetzt werden kann, ist, so Kurz, eine Illusion. Denn die Dritte Industrielle Revolution, d. h. die umfassende Veränderung der Produktion auf der Basis der Mikroelektronik und deren Produktivitäts- und Rentabilitätsstandards, macht die Fähigkeit des Kapitals zur »Reabsorption wegrationalisierter Arbeitskraft irreversibel zunichte«.[199]

Die aus dem Produktionsprozeß herausgedrängten Menschen, sowohl auf staatlicher wie auch auf globaler Ebene, können in großem Maßstab nicht wieder, auch nicht in Phasen der Konjunkturbelebung, in den Arbeits- und Produktionssektor reintegriert werden. Es entstehen immer neue Massen von, in der Logik der globalen kapitalistischen Ökonomie, »Überflüssigen«. Kurz folgert daraus, daß der reale Verwertungsprozeß, die »substantielle Realakkumulation«,[200] d. h. die Verwandlung menschlicher Arbeit in Geld via Mehrwertproduktion, überhaupt nicht mehr auf die herkömmliche Weise funktioniert. Aus diesem Grund bestimmen im wesentlichen die Anlagefonds über die Aktienmärkte im globalen Rahmen den ökonomischen Prozeß gegenüber den einzelnen Volkswirtschaften und den Produktionssektoren.

Die nationalökonomische Kohärenz ist durch »transnationale Wertschöpfungsketten«[201] aufgesprengt worden. Die Staaten können ihre Einnahmen nicht mehr in erster Linie aus einem von ihnen kontrollierten ökonomischen Funktionsraum beziehen.[202] Sie sind vielmehr abhängig vom transnationalen Aktien- und Anlagekapital. Mittlerweile beschäftigen alle »großen Banken […] in Kompaniestärke sogenannte Researchteams,

198 Siehe ebenda. S. 170.
199 Robert Kurz: Ökonomie der Ausgrenzung. In: jungle world. Berlin (1999)15. S. 15.
200 Ebenda.
201 Ebenda. S. 16.
202 Siehe »Allein der Markt regiert«. In: Der Spiegel. Hamburg (1996)39. S. 80.

die börsennotierte Unternehmen auf ihre Rentabilität abklopfen und professionellen Anlegern wie den milliardenschweren Pensionsfonds oder Versicherungsgesellschaften detaillierte Ratschläge geben, wo die ihr Geld möglichst gewinnbringend parken können – gegen ordentliche Provision natürlich«.[203]

Dabei bestimmen die Researchabteilungen der Banken und mit ihnen die Anlagefondsgesellschaften über die Zukunft der Unternehmen. Bereits die Verkaufsempfehlung nur einer großen Researchabteilung, so schreibt Jan Fleischhauer in »Der Spiegel«, kann den Konzernen deutliche Kurseinbrüche bescheren. Die Effektivität der Unternehmen wird dabei nach der Fähigkeit, »sich auf Kernbereiche zu konzentrieren«,[204] daß heißt nach der Fähigkeit der Rentabilitätssteigerung durch Personalreduzierung und Rationalisierung beurteilt.

In den industriellen Zentren bringen diese Prozesse eine wachsende strukturelle Arbeitslosigkeit hervor. Ein großer Teil der davon betroffenen Menschen ist nicht in den kapitalistischen Verwertungsprozeß reintegrierbar. Die Lösungsversuche bestehen in einigen Ländern in der Ausweitung massenhafter deregulierter Arbeitsverhältnisse im Billiglohnsektor.[205] In den Ländern der Peripherie verfallen die eigenen Exportpreise gegenüber dem Import westlicher Kapitalgüter. Die Länder können sich nicht an die Erfordernisse der Dritten Industriellen Revolution anpassen. Da der Standort nur geringe Rendite garantiert, wird er vom transnationalen Kapital gemieden, ein Umstand, der die Unfähigkeit der Anpassung perpetuiert. Die Währung bricht zusammen und wird faktisch durch Dollar oder Euro ersetzt:

»So verwandeln sich die Gesellschaften in Modernisierungsruinen unterschiedlichen Grades; eine Zeitlang noch mit Geisterindustrien, in denen faktisch keine Löhne mehr gezahlt werden. Die Infrastruktur verlottert, Wasser und Strom fließen nur noch sporadisch, es kommt keine Müllabfuhr mehr und in vielen Regionen verschwindet auch die Post. Der Staat zieht sich zurück und die Reste seiner Wirtschaftspolitik werden mehr oder weniger vom IWF bestimmt.«[206]

---

203 Jan Fleischhauer: »Wir handeln die Zukunft«. In: Der Spiegel. Hamburg (1997)12. S. 104.

204 Ebenda. S. 105.

205 Siehe Mehr Wachstum aber auch mehr Arbeitslose. In: »Hannoversche Allgemeine Zeitung« vom 5. Dezember 1996. S. 1. – Siehe auch Katja Leyrer: Löhne unter Sozialhilfeniveau. In: jungle world. Berlin (1999)4. S. 18.

206 Robert Kurz: Ökonomie der Ausgrenzung. In: Ebenda. Berlin (1999)15. S. 16.

Auf dieser Grundlage entstehen neue kollektive Konkurrenzbeziehungen, die unter bestimmten Bedingungen ethnisch artikuliert werden. Dabei geht es nicht zuletzt um die Eingliederung in das europäische Zentrum oder um das endgültige Abfallen in die Peripherie. Es geht darum, wer reich sein wird und wer arm bleibt, es geht um den Einbezug in die westeuropäischen Institutionen und deren Infrastruktur, die Teilhabe an Handelsbeziehungen, Transportwegen, Krediten und ökonomischen Entwicklungsmöglichkeiten. Der Vorsitzende der Partei des bosnisch-herzegowinischen Kroaten, Stjepan Kljuić, antwortete in einem Interview mit der kroatischen Zeitung »Vjesnik« im Jahr 1991 auf die Frage, was im Augenblick am dringlichsten für Bosnien-Herzegowina sei, fern von aller nationalistischen Rhetorik:

»Vor allem das Aufhalten der Erosion der Wirtschaft, daß man Geld für die Rentner hat, daß man die Umstrukturierung der Wirtschaft vollendet […] All das erfordert bedeutende Investitionen, die wir, um es objektiv zu sagen, nur aus dem Ausland erhalten können […].«[207]

Auf der Grundlage dieser Entwicklungen bekommt auch ethnische Differenzierung eine aktuelle Bedeutung. Es handelt sich dabei, wie Lentz betont, »um die Reaktivierung und zum Teil grundlegende Modifizierung von ethnischen Ordnungsvorstellungen in neuen Kontexten. Eine historisch neue Situation, für die die bisher gültigen Interpretationsmuster nicht mehr gelten, wird entsprechend anderer im Repertoire verfügbarer Deutungsmuster wahrgenommen, interpretiert und bearbeitet.«[208]

Wenn ein solcher ethnischer Diskurs die Beanspruchung eines eigenen staatlichen Territoriums, mithin das Versprechen der »Inbesitznahme von Gesellschaft durch Gemeinschaft via Staat«[209] beinhaltet, so soll er in diesem Kontext mit Christian P. Scherrer, »ethno national« bzw. in der hier verwendeten Diktion »ethnonational« genannt werden. Es handelt sich dabei um ethnische Gruppen, die »im politischen Kampf das völkerrechtliche Prinzip der Selbstbestimmung beanspruchen«.[210]

---

207 Stjepan Kljuić: Sudbinu BiH rje· avat æemo sami [Das Schicksal von Bosnien und Herzegowina werden wir selbst entscheiden]. In: »Vjesnik« vom 13. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991). S. A278.

208 Astrid Lentz: Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß … S. 167.

209 Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 367.

210 Christian P. Scherrer: Ethno-Nationalismus im Zeitalter der Globalisierung. Münster 1997. S. 30. Zum Begriff der »nationalen Selbstbestimmung« siehe Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Hamburg 1996. S. 58–108.

Ethnonationalistische Diskurse stellen gegenüber den traditionellen Nationalismen einen neuen, quasi modernen Typ dar. Hall umreißt die allgemeine Spezifik ethnonationaler Diskurse in Osteuropa folgendermaßen: »Regionen brechen aus der alten Sowjetunion heraus, beteuern ihre ethnische Identität und behaupten, eine Nation zu sein, was sie durch oftmals sehr zweifelhafte ›Erzählungen‹, Ursprungsmythen, religiöse Orthodoxie und ›Rassereinheit‹ untermauern. Sie nutzen wohl auch die Nation als eine Form, in der sie mit anderen ethnischen ›Nationen‹ konkurrieren, um sich den Eintritt in den ›Club‹ des reichen Westens zu erwerben.«[211]

Eric J. Hobsbawm unterstreicht die spezifischen Unterschiede zwischen den neuen »Nationalismen« und den nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Der Nationalstaat mit einer »sprachlich und ethnisch homogenen Bevölkerung«, so Hobsbawm, ist ein Novum in der Weltgeschichte und als politisches Programm sowie als soziale Realität vor dem 19. Jahrhundert nicht vorzufinden. Derart homogene Staaten bilden auch heute noch die Minderzahl.[212]

5.1. NATION UND NATIONALISMUS

Während des 19. Jahrhunderts sollten Nationen, so Hobsbawm, einen Fortschritt auf dem Weg von der kleinen zur großen Gemeinschaft darstellen.[213] Die vornationalen dynastischen Reiche und Sakralkulturen waren agrarische Gesellschaften, die durch Machtzentren definiert wurden und deren Grenzen durchlässig und teilweise unklar waren. Die dynastischen Herrscher leiteten ihre Legitimität aus dem Prinzip des göttlichen Willens, aus der ihnen durch Gottes Gnaden verliehene Stellung in der Gesellschaft ab.[214] Die herrschenden Klassen bildeten eine kleine Minderheit, die von der Mehrheit der Produzenten durch die Lebensweise, die Sprache, durch soziokulturelle Spezifika und ein völlig unterschiedliches Werte- und Normensystem getrennt war.[215] Die herrschende Schicht hat-

211 Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994. S. 204.
212 Siehe Eric J. Hobsbawm: Die neuen Nationalismen. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 6. Mai 1999. S. 37f.
213 Siehe ebenda. S. 37.
214 Siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 27f.
215 Siehe Ernest Gellner: Nationalismus und Moderne. Hamburg 1995. S. 20.

te keinerlei Interesse an einer lateralen Kommunikation mit den unterworfenen subordinierten Klassen und Schichten. Sie hatte ihnen gegenüber ökonomische Interessen sowie das Interesse, den sozialen Frieden aufrechtzuerhalten. Dabei waren die schriftkundigen Eliten bemüht, ihr Expertentum zu monopolisieren und die differenzierenden Attribute gegenüber den subordinierten Klassen hervorzuheben.[216]

Wird im Nationalismus die sprachliche, kulturelle und affirmative Gleichheit und Verbundenheit zwischen Herrschern und Beherrschten sowie deren gemeinsame »Abstammung«, also die sogenannte nationale Einheit, zum konstituierenden Faktor und zum ideologischen Vergesellschaftungselement, so war in den Agrargesellschaften im Gegenteil die Ungleichheit kennzeichnend für die Klassenverhältnisse und deren Aufrechterhaltung. Kaum jemand kam auf die Idee, eine gemeinsame Abstammung der verschiedenen sozialen Klassen und Schichten in der gesellschaftlich-sozialen Hierarchie zu behaupten. Denn eine solche Behauptung wäre ein schwerwiegendes Sakrileg gewesen, da es die herausgehobene adelige Stellung, gottgewollte Besonderheit und soziale Position des Adels in Frage gestellt und damit an den Grundfesten der gesellschaftlich-sozialen Strukturen gerüttelt hätte. Die Behauptung einer Gleichheit zwischen den Menschen hat in der Tat für die Protagonisten solcher Behauptungen immer schwerwiegende Konsequenzen gehabt und sie in der Regel auf den Scheiterhaufen oder auf das Schafott geführt.

Unterhalb der horizontal geschichteten herrschenden Gruppen, Klerus, Adel, Hofstaat etc, existierten lateral voneinander getrennte bäuerliche Gemeinschaften, die ein nach Innen gerichtetes Leben führten und durch wirtschaftliche Notwendigkeiten zusammengehalten wurden. Zwischen diesen Gemeinschaften bestanden sprachliche, dialektale und soziokulturelle Unterschiede. Auch auf dieser Ebene hatte niemand ein Interesse daran, die Homogenität in diesen Bereichen zu fördern.[217] Es bestanden also weder auf der horizontalen, zwischen den verschiedenen regionalen Gemeinschaften, deren Sprachgebiet und soziokulturelle Homogenität teilweise gerade einmal bis zum nächsten Bergkamm reichte,[218] noch auf der vertikalen Ebene, zwischen den Angehörigen der verschiedenen Stände, eine sprachliche und soziokulturelle Homogenität

216 Siehe ebenda. S. 16.
217 Siehe ebenda. S. 21.
218 Siehe ebenda. S. 24.

und es gab auch keine politischen Einheiten, die ein Interesse daran gehabt hätten, eine solche herzustellen oder zu verteidigen. Der Begriff »Natio« bezeichnet daher den Hochadel als die herrschende Klasse in einem »übernationalen Staatsverband«.[219] Weder gab es eine Kulturnation noch eine Staatsnation im Sinne staatlich einheitlicher Sprach- und Kulturpraxen oder im Sinne des Bewußtseins einer politischen, kulturellen oder ethnischen Gemeinsamkeit der in den Dynastien lebenden Klassen und Gemeinschaften und insofern gab es auch keine Nation. Diese mußte vielmehr erst geschaffen werden.[220]

Die Herausbildung von Nationen entstand im wesentlichen auf der Grundlage eines soziokulturellen und sprachlichen Vereinigungs- und Vereinheitlichungsprozesses, dessen Ziel in der Herausbildung eines »kommunikativ hinreichend verdichteten«[221] Gebietes im Rahmen der neuen gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionserfordernisse des industriellen Zeitalters bestand. Dies setzte eine Homogenisierung in den Bereichen der rechtlichen Normen und Verbindlichkeiten, der Sprache, der Verwaltung und der Bildung in einem einheitlichen territorialen Rahmen voraus, denn nur so ließ sich eine allgemeine rechtliche Vertragssicherheit in der Produktion und im Handel und ein standardisiertes Kommunikations- und Qualifikationsniveau herstellen, dessen die auf Innovation, quantitatives Wachstum und Ausbreitung orientierte Industriegesellschaft bedurfte.[222]

Inspiriert von den Schriften der Aufklärung und vor dem Hintergrund ökonomischer, wissenschaftlich-technischer und politischer Umwälzungen, nahm in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Entstehung eines Nationalbewußtseins innerhalb des aufstrebenden Bürgertums und der Intelligenz deutliche Konturen an.[223] Die wesentlichen Impulse gingen dabei von der Französischen Revolution des Jahres 1789

219 Siehe Peter Alter: Nationalismus. Frankfurt am Main 1985. S. 61.
220 Siehe Ernest Gellner: Nationalismus in Osteuropa. Wien 1996. S. 35.
221 Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat … S. 366.
222 Siehe Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 82f.
223 Wenngleich die Entstehung von Nationalstaaten weiter zurück weißt und, wie Hobsbawm formuliert, »in manchen Zügen vorweggenommen (wurde) durch Entwicklungen in den europäischen Fürstentümern des 16. und 17. Jahrhunderts« (Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 97). Bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts wurden mit dem Westfälischem Frieden, so Ulrich Bielefeld, Konturen der europäischen Nationalstaaten deutlich (siehe Ulrich Bielefeld: Die lange Dauer der Nation. In: Ulrich Bielefeld/Gisela Engel (Hrsg.): Bilder der Nation. Hamburg 1998. S. 403).

aus. Zu diesem Zeitpunkt erhielt auch der moderne Staat seine Gestalt. »Er war definiert als ein (vorzugsweise einheitliches, zusammenhängendes) Territorium, über dessen gesamte Einwohnerschaft er herrschte, durch klar festgelegte Landesgrenzen von anderen derartigen Territorien getrennt.«[224]

Die Nation stellte im Verständnis der französischen Revolutionäre eine Gemeinschaft von Staatsbürgern dar, deren politischer Ausdruck in der kollektiven Souveränität, institutionalisiert durch den Staat als politischem Instrument der nationalen Gemeinschaft, bestand. In diesem Nationalverständnis galt als Angehöriger des unabhängigen und souveränen Volkes,[225] wer die politischen Prinzipien der französischen Nation anerkannte und bereit war, die französische Sprache zu erlernen. Es war, wie Hobsbawm hervorhebt, »nicht der Gebrauch des Französischen als Muttersprache«, sondern vielmehr die Bereitschaft, diese Sprache zu erwerben, die jemanden zu einem Franzosen machte. Dabei waren »ethnische Gruppenunterschiede«[226] kaum erheblich. Durch die Revolution konstituierten sich die in den ehemaligen Provinzen des Königreichs von Frankreich lebenden Bewohner über alle sprachlichen, regionalen und konfessionellen Besonderheiten zu einem Staatsvolk. »Die politische und soziale Gemeinschaft rechtsgleicher Bürger wollte sich selbst bestimmen, nicht länger Objekt des politischen Willens sein.«[227]

Dabei war das aufstrebende Bürgertum die gesellschaftlich-soziale Klasse, welche als ideell und ökonomisch dominanter Faktor die Führungsrolle beanspruchte und sich als den allgemeinen Stand ansah. Die revolutionäre Bewegung richtete sich gegen die alten privilegierten Stände, den Klerus und den Hochadel.

Die politischen Umwälzungen in Frankreich und deren nationale Symbolik fanden mehr und mehr Anhänger auch in anderen europäischen Regionen. Der Anspruch auf politische und nationale Emanzipation richtete sich auch hier gegen die traditionellen Herrschaftseliten, gegen die Dynastien und Fürstentümer. Darüber hinaus begannen nun auch die monarchistischen Regierungen und Teile des regionalen Adels an den Patriotismus der Bevölkerung zu appellieren, um sich insbesondere gegen das französischen Hegemoniestreben, von dem sich die Herrschafts-

224 Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 97.
225 Siehe ebenda. S. 34.
226 Ebenda. S. 33.
227 Peter Alter: Nationalismus. Frankfurt am Main 1985. S. 61.

häuser Mitteleuropas seit 1792 und speziell nach dem Staatsstreich Napoleons im Jahr 1799 bedroht sahen, zur Wehr zu setzen. Hatte sich der frühe deutsche Nationalismus stark an den Ideen der Französischen Revolution orientiert, so formierte er sich nun unter deutlich antifranzösischen Vorzeichen gegen die napoleonische Expansion.[228]

Die deutsche Nationalbewegung richtete sich gegen die französische Fremdherrschaft und sah in der nationalen Selbstbestimmung die einzig legitime Form staatlicher Herrschaft und den geeinten Nationalstaat als deren adäquate politische Organisationsform.[229] Auch der frühe deutsche Nationalismus hatte eine antifeudale und antidynastische Stoßrichtung. War jedoch in Frankreich die Nation als politische Willensgemeinschaft auf der Basis des subjektiven Bekenntnisses zum Nationalstaat konzeptioniert, so wurde seitens der deutschen Nationalisten die kulturelle Einheit Deutschlands, d. h. das deutsche Volk als Kulturgemeinschaft, apostrophiert. Deutschland war im 18. Jahrhundert, so Hobsbawm, ein reiner Kulturbegriff, »[…] und dennoch hatte allein darin ›Deutschland‹ sein Dasein, im Unterschied zu der Vielfalt der Groß- und Kleinstaaten, die nach Religion und politischer Orientierung gespalten waren und mit Hilfe der deutschen Sprache verwaltet wurden«.[230]

Die Kulturnation, die über keinen Staat als Medium zur Vermittlung des Gemeinschaftsgefühl verfügte, begriff sich als Gemeinschaft auf der Grundlage gemeinsamer Herkunft, Sprache, Werte, Geschichte und eines geteilten Nationalcharakters, welcher sich, so die Auffassung, nicht zuletzt in den kulturellen Hervorbringungen der nationalen Dichter und Denker, in dem nationalen Erbe, widerspiegelte. Diese Form des Nationalverständnisses war ethnisch konzipiert.[231] Die Nation erschien darin als eine quasi natürliche, vorstaatlich existente Gemeinschaft. Das Volk zu erwecken, es seiner nationalen Einheit bewußt werden zu lassen, erschien den Nationalbewegungen daher als Aufgabe und Berufung.[232] Ging es in Deutschland um die politische Einigung der in unzählige Kleinstaaten und Fürstentümer zerfaserten deutschen »Kulturnation«, so zielten die Nationalismen Ostmitteleuropas auf die Verselbständigung der Nation gegenüber den multinationalen Herrschaftsverbänden und Dynastien. Die

228 Siehe Heinrich Pleticha (Hrsg): Weltgeschichte. Gütersloh 1996. S. 301–307.
229 Siehe Peter Alter: Nationalismus. Frankfurt am Main 1985. S. 63.
230 Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 75.
231 Siehe Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Hamburg 1996. S. 39.
232 Siehe Peter Alter: Nationalismus. Frankfurt am Main 1985. S. 20.

Forderung nach »nationaler Unabhängigkeit« war dabei in der Regel mit der Forderung nach bürgerlichen Rechten und Freiheiten verknüpft.[233] Die Entstehung nationaler Bewegungen wurde seit dem frühen 19. Jahrhundert zu einem gesamteuropäischen Phänomen, worin sich in der Diktion seiner Protagonisten das »nationale Erwachen« und die »nationale Wiedergeburt« der Völker manifestierte.[234] Die Italiener bezeichneten den Prozeß des »nation building« als »Risorgimento«, Wiederauferstehung, ein Begriff, der quasi zum Etikett der bürgerlichen und auf die Vereinigung der »Kulturnation« zielenden Nationalismen des 19. Jahrhunderts werden sollte.[235] Die Hauptprotagonisten dieser Nationalbewegungen waren die Philosophen und Historiker, die das »nationale Erbe«, das »nationale Kulturgut« rekonstruierten, die Sprachforscher, die der, lexikalisch verbindlichen, Konstruktion und allgemeinen Verbreitung der Schriftsprachen zum Durchbruch verhalfen und die politischen Akteure, die diese kulturellen und sprachlichen Rekonstruktionen in die politischen Diskurse der Nationalbewegungen integrierten.[236] Hierdurch wurde eine Entwicklung eingeleitet, welche im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert endgültig die Gesellschaften dynastischen Typs und die Macht der religiösen Sakralkulturen beseitigte und den Nationalstaat zum allgemeingültigen Prinzip der Staatsbildung und der Legitimation staatlichen Machterhalts weltweit werden ließ.

Die »Natiogenese« oszillierte dabei von Fall zu Fall zwischen der »demotischen« und der »ethnischen« Konzeption.[237] Die »demotische« Konzeption, auch als »Staatsnation« bezeichnet, leitete sich aus dem subjektiven Bekenntnis der Bewohner eines Territoriums zu der Nation und zu deren politischen Prinzipien, den bürgerlichen Rechten und der Volkssouveränität, her. Dieses Prinzip ist bis heute in der französischen Nation und nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten von Amerika verkörpert. Die ethnisch konzeptionierte Nation generiert sich auf der Basis vermeintlich objektiver Kriterien wie der gemeinsamen Abstammung, Sprache, den gemeinsamen Sitten und der gemeinsamen Kultur. Der Typus einer derartigen »Kulturnation« verweist auf das deutsche Nationalkonstrukt.[238]

---

233 Siehe ebenda. S. 33f.
234 Siehe ebenda. S. 64.
235 Siehe ebenda.
236 Siehe ebenda. S. 64f.
237 Siehe Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Hamburg 1996. S. 38f.
238 Siehe ebenda. S. 39.

Beide Formen stellen Abstraktionen dar, die in der Realität immer in den jeweiligen konkreten Phänomenen zusammenfallen, wobei einmal das »demotische« und ein anderes mal das »ethnische« Prinzip dominiert. Dabei erfuhr der ethnisch begründete Nationalismus, wie Hobsbawm hervorhebt, in der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts einen bedeutenden Aufschwung. Hobsbawm führt dies zum einen auf die immer umfangreicher werdenden Massenwanderungen »ganzer Völker« und zum anderen auf die »Umformung des Zentralbegriffs der Sozialwissenschaften«, auf den Rassebegriff, zurück, auf dessen Grundlage »Völker« nach vermeintlich objektiven, biologischen Kriterien voneinander unterschieden wurden.[239]

5.2. DIE NEUEN NATIONALISMEN

Die neuen »Nationalismen«, so Hobsbawm, sind gegenüber dem Nationalismus des späten 18. Jahrhunderts und des frühen 19. Jahrhunderts keine Vereinheitlichungsbewegungen; sie verkörpern vielmehr Prozesse der Partikularisierung und der Spaltung. Historisch stehen sie in der Tradition des ethnischen Nationalismus, wie er insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg im Rahmen der Suche nach einer europäischen Nachkriegsordnung, als Prinzip des »nationalen Selbstbestimmungsrechtes« auf ethnischer Grundlage völkerrechtlich formuliert wurde.[240] Das ethnische Prinzip der Nation setzte sich seitdem gegenüber der französischen Konzeption der Nation als politischer Gemeinschaft der Freien und Gleichen in Europa durch, so Hobsbawm. Die im letzten Drittel dieses Jahrhunderts entstandenen neuen Nationalismen, die »new ethnicity« in den USA sowie separatistische Bewegungen in Kanada und in den alten Nationalstaaten wie Großbritannien und Frankreich, sind Symptome für die Krise des klassischen Nationalstaates. Der Separatismus, den beispielsweise die Lega Nord in Italien anstrebt, stellt genau das Gegenteil des italienischen Nationalismus Mazzinis im 19. Jahrhundert dar.

»Viele Nationalismen sind daher Teil einer Suche nach der verlorenen Gemeinschaft. In einer Zeit, wo alles unsicher ist, suchen die Menschen

---

239 Siehe Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 128.

240 Siehe Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Hamburg 1996. S. 70f.

eine sichere, unveränderliche, auf ewig garantierte Antwort auf die Frage: Wo gehöre ich hin?«[241]

Diese Form der Identitätspolitik gründet sich auf allem, was eine separate Gruppenbildung zuläßt. Die neuen Identitäten sind daher stärker durch Abgrenzungsperspektiven als durch die Orientierung auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt bestimmt. Dabei, so Hobsbawm, ist es für jede Identitätsgruppe wichtig, sich anderen gegenüber als Opfer zu fühlen. Diese Phänomene sind auch in den Zentren des Westens vorfindlich, sie haben hier jedoch nicht die verheerenden Konsequenzen, wie zum Beispiel im ehemaligen Jugoslawien. Die globalen Bedingungen, unter denen sich die neuen Nationalismen herausbilden, weisen der Auffassung Hobsbawms zufolge den Charakter eines weltumspannenden Apartheidsystems auf: »Die reiche Welt besteht aus kleinen und großen Festungen – den Nationalstaaten der Europäischen Union, die sich theoretisch gegen den Ansturm der arbeitssuchenden Armen verteidigen.«[242]

Die Welt, so Hobsbawm, besteht heute aus einer systematischen Ungleichheit der Rechte. Sollten sich die westlichen Staaten an so eine Struktur »gewöhnen« und sie weiterhin fortsetzen, so sieht er die Hauptgefahr des Nationalismus in der Politik der westeuropäischen Länder selbst.[243]

Die aktuellen diskursiven Interventionsformen des Ethnonationalismus, so kann resümiert werden, sind primär eine Folge politischer und sozialökonomischer Schließungsprozesse im System der internationalen Arbeitsteilung, die im Kontext von Globalisierungsentwicklungen und der sogenannten Dritten Industriellen Revolution stehen. Es geht dabei um eine Ressourcenmonopolisierung und um Zugangs- und Anschlußmöglichkeiten an die sozialökonomischen Standards der westlichen Zentren. Auf dieser Basis entwickeln sich spezifisch diskursive Formen der Identitätspolitik als Differenz gegenüber den Bedingungen ihrer Entstehung, der Verelendung und dem weiteren Abdrängen großer Teile der Welt in die soziale und ökonomische Peripherie.

---

241 Eric J. Hobsbawm: Die neuen Nationalismen. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 6. Mai 1999. S. 38.

242 Ebenda.

243 Siehe ebenda.

Nationalismus und Ethnonationalismus im zerfallenden Jugoslawien

Auf der Basis der theoretischen Überlegungen der vorhergehenden Abschnitte sind nun die Entwicklungen zu betrachten, die in den Zerfall Jugoslawiens und in die Entstehung ethnonationaler Konflikte und Kriege mündeten. In dem Bericht der »Internationalen Balkankommission« wird auf die im Westen weitverbreitete Auffassung hingewiesen, der südosteuropäische »Kommunismus« habe die uralten nationalistischen Konflikte lediglich eingefroren, nach dem Zusammenbruch des Regimes seien sie, knapp 50 Jahre an ihrer Entfaltung gehindert, nur um so brachialer hervorgetreten. Die Verfasser des oben genannten Berichtes finden jedoch wenig Indizien dafür, »daß solcher Haß zum Beispiel in der Geschichte der serbokroatischen Beziehungen vor dem 20 Jahrhundert eine größere Rolle gespielt hätte«.[1]

Die Herausbildung eines nationalistischen Selbstverständnisses der religiösen und sozialen Gemeinschaften in Südosteuropa begann im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.[2] Zu diesem Zeitpunkt entstanden konkurrierende Nationalismen und nationalistische Konflikte. Ältere Konfliktlinien folgten sowohl sozioökonomischen Differenzen zwischen den Klassen innerhalb der Feudalstaaten, als auch den machtpolitischen Feindseligkeiten zwischen den Dynastien Venezien, Österreich-Ungarn und dem Osmanischen Reich. Die Idee der Nation wurde im 19. Jahrhundert entwickelt und getragen von südosteuropäischen Intellektuellen, die beeinflußt waren von den Diskursen der europäischen Aufklärung und der Romantik.[3]

---

1 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 49.

2 Siehe Imre Ress: Zwischen Liberalismus und Machtpolitik. Die Beurteilung der südslawischen Nationalbewegungen von Benjamin Kallay während seiner Belgrader Amtszeit. In: Christo Choliolćev/Karlheinz Mack/Arnold Suppan: Nationalrevolutionäre Bewegungen in Südosteuropa im 19. Jahrhundert. Wien 1992. S. 221–229. – Siehe dazu auch Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 21.

3 Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. München 1994 (im weiteren Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität …). S. 9–36.

Es konnte sich jedoch kein einheitliches nationales Konzept in Südosteuropa herausbilden, vielmehr entstanden konkurrierende Nationalismen, die je unterschiedliche Distinktionskriterien zugrunde legten.

1. Distinktion und nationale Identität im ehemaligen Jugoslawien

Während sich zwischen den Serben und Kroaten die nationale Differenzierung auf der Basis der Konfessionszugehörigkeit etablierte, gibt es insgesamt kein allgemeingültiges und konsistentes Kriterium für die Unterscheidung der partikularen nationalen Gemeinschaften im ehemaligen Jugoslawien. Slowenen und Kroaten sind römisch-katholisch, haben jedoch unterschiedliche Schriftsprachen. Kroaten, Serben und bosnische Muslime, sowie die Muslime in der ehemaligen osmanischen Provinz Sand· ak, im heutigen Serbien und in Montenegro gelegen, sprechen die gleiche Sprache, bilden jedoch unterschiedliche Religionsgemeinschaften. Serben und Montenegriner teilen den Glauben und die Sprache, leiten jedoch aus historischen Traditionen nationale Unterschiede ab. Es existiert kein objektives Merkmal, »auf das sich ethnische Vergemeinschaft [sic] und nationales Abgrenzungsbewußtsein der exjugoslawischen Völker gründen«.[4]

Zwischen den verschiedenen südosteuropäischen Nationalismen oszilliert(e) mithin die nationale Identifikation der Bevölkerung des ehemaligen Jugoslawiens, wobei einiges darauf hindeutet, daß die partikularen Identifikationen innerhalb der jugoslawischen Föderation tendenziell entwertet wurden und hinter andere Identifikationsquellen zurücktraten, obwohl die spezifische »Nationalitätenpolitik« der Staats- und Parteiführung sie selbst beständig reartikulierte.[5] So waren die gesellschaftlichen Institutionen, vom »Bund der Kommunisten Jugoslawiens« bis hin zu

4 Marie-Janine Calic: Zehn Thesen über den Zusammenhang von Kultur und Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. In: Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt. Loccum 1995. S. 62.

5 Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 36. – Calic stellt fest, daß die Kategorien Nation und Religion hinter beruflichen und anderen sozialen Merkmalen zurücktraten, wenn es darum ging, Prioritäten zu setzen. Sie bezieht sich dabei auf Milan Miljević/Nikola Poplašen: Dehomogenizacija politićke kulture. In: Jugoslavija na kriznoj prekretnici. Belgrad 1990. S. 132 bis 168.

den administrativen und politischen Leitungsgremien auf der Ebene der Teilrepubliken organisiert. Ämter und Funktionen wurden im wesentlichen nach einem nationalen Proporzsystem vergeben. Der »Jugoslawismus« des ersten jugoslawischen Staates von 1918 bis 1941, der das Jugoslawentum als gemeinsame nationale Identität der südosteuropäischen slawischen Bevölkerungsgruppen apostrophierte,[6] hatte sich nachhaltig diskreditiert, da der Staatsapparat realiter unter einem dominant serbischen Einfuß, geprägt von Klientelismus und Korruption, stand.[7] In dem neuen Jugoslawien, so versprach Josip Bro· Tito, sollten solche Entwicklungen nicht zugelassen und vielmehr die verschiedenen Nationalitäten als gleichberechtigt anerkannt werden. Auch die Protagonisten in der Staats- und Parteiführung des neuen sozialistischen Jugoslawiens artikulierten sich daher in einer partikular-nationalen Art und Weise, obwohl darin Pluralität und Gleichberechtigung der Nationalitäten eine herausragende Bedeutung erhielten.[8] Im Rahmen der Volkszählung des Jahres 1971, so bemerkt Wolfgang Libal, agitierte die Parteiführung entschieden gegen ein nationales Selbstbekenntnis als Jugoslawe, bzw. Jugoslawin. Die Menschen sollten sich vielmehr als Serben, Slowenen, Kroaten etc. deklarieren.[9] Die Notwendigkeit einer solchen staatlichen Intervention zeigt, daß der »Jugoslawismus« in der Praxis als nationale Identifikationsform nicht gänzlich obsolet geworden war, sondern auf der Grundlage der Entwertung nationaler Partikularismen für einen Teil der Bevölkerung die praktische Erfahrung einer sozialen und politischen Gemeinschaft verkörperte. Marie-Janine Calic weist darauf hin, daß sich nach 1945 eine gemeinsame jugoslawische Identität herauskristallisierte, die sich staatlich und nichtethnisch definierte.[10]

Daneben gab es partikulare Nationalismen und partikulare nationale Identifikationen in unterschiedlichen Ausmaßen bereits, bevor die Zerfallsprozesse Jugoslawiens Ende der achtziger Jahre evident wurden. Bis dahin jedoch ließen sie sich weitgehend in den staatspolitischen Diskurs Jugoslawiens integrieren. Dabei scheint die Bedeutung der Selbstpositionierung innerhalb partikular nationaler und religiöser Gruppen zwischen Stadt und Land unterschiedlich ausgeprägt gewesen zu sein. Bei der

6 Siehe Wolfgang Friedrich Behschnitt: Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830 bis 1914. München 1980. S. 135.
7 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 24.
8 Siehe ebenda. S. 57
9 Siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 97.
10 Siehe Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina … S. 155.

Volkszählung im Jahr 1991 definierten sich noch bis zu 20% der städtischen Bevölkerungsteile als Jugoslawen, während dies unter der ländlichen Bevölkerung bei nur knapp einem Prozent der Fall war.[11] Auch Christopher Bennet kommt zu dem Ergebnis, das die größten Unterschiede in der jugoslawischen Gesellschaft jene zwischen Stadt und Land und nicht jene zwischen den »Völkern« waren:

»The urban population was ethnically-mixed and, since communist Yugoslavia was a secular society, intermarriage became for the first time easy and common. A generation was growing up which was more aware of ist urban roots than ist national origins, with the result that each major city had ist own quite distinctive ambience.«[12]

Calic stellt fest, daß bis in die achtziger Jahre hinein die partikular nationale und religiöse Gruppenzugehörigkeit für die Mehrheit der Jugoslawen insgesamt keineswegs die wichtigste Identifikationsquelle bildete. In der Setzung von Prioritäten, so Calic, die sich auf Daten des jugoslawischen »Instituts für Gesellschaftswissenschaften« in Belgrad stützt, rangierten die Kategorien Religion und Nation auf den hintersten Plätzen. Eine wesentlich größere Bedeutung nahmen für die Menschen berufliche Identifikationsmerkmale, die Schichtenzugehörigkeit sowie der Bildungsstand ein. »Viele Jugoslawen fühlten sich in erster Linie als Lehrer oder Bauer und erst in zweiter Linie als Muslim oder Kroate.«[13]

Auch Friedbert W. Rüb kommt zu dem Ergebnis, daß die Identifikationsquellen vor dem Ausbruch des Krieges im ehemaligen Jugoslawien ein komplexes Geflecht ökonomischer, sozialer und politischer Merkmale bildeten. Daneben, so Rüb, überlappten sich staatliche, regionale und ethnische Identitäten. »Die bosnischen Serben begriffen sich z. B. als Angehörige der serbischen Nation, zugleich als Republiksangehörige von Bosnien-Herzegowina als auch als Mitglied der jeweiligen regionalen bzw. kommunalen Gemeinschaft.«[14]

---

11 Siehe Harry Bauer/Thomas Kimming: Frieden um jeden Preis? In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1994 (im weiteren Harry Bauer/Thomas Kimming: Frieden um jeden Preis? …). S. 47.

12 Christopher Bennet: Yugoslavia's Bloody Collapas. New York 1995. S. 31.

13 Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 36.

14 Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel. Ethnonationalismus, Desintegration und Krieg im ehemaligen Jugoslawien seit 1989. In: Interfobi e. V./Gazi Caglar (Hrsg.): Rassismus und Nationalismus in West- und Osteuropa. Ursachen und Auswirkungen

Rüb hebt hervor, daß die multiplen Identitäten der Menschen im ehemaligen Jugoslawien in eine dominierend ethnische »umgepolt« werden mußten.[15] Diese radikale Form der neuen nationalen Polarisierung wird, auf der Grundlage der Erörterungen der vorherigen Kapitels, als Ethnonationalismus bezeichnet. Die Berufung auf eine gemeinsame Herkunft und Abstammung sowie tradierte Erinnerungen in bezug auf ein kollektiv erlittenes Schicksal wurden innerhalb dieser Diskurse in einer zuspitzenden Art und Weise aufgewertet und mit neuen Territorial- und Staatsansprüchen verknüpft. Im folgenden soll der Prozeß skizziert werden, in dessen Verlauf die partikular nationalen Identifikationsquellen in einer radikalen Art und Weise eine neue signifikante Bedeutung erhielten.

2. Ethnonationaler Zerfall des jugoslawischen Staates

Die Grundlagen des zweiten jugoslawischen Staates, dessen föderale Gliederung und gesellschaftspolitische Orientierung,[16] wurden am 29. November 1943 auf der Tagung des »Antifaschistischen Rates der Nationalen Befreiung Jugoslawiens«, eines politischen Zusammenschlusses der kommunistischen Partisanenverbände, im bosnischen Jajće gelegt.[17] Die Niederlage der deutschen Okkupanten und ihrer Verbündeten im Jahr 1945 war die Voraussetzung für den Staatsaufbau, dessen Selbstverständnis sich aus dem »multiethnischen« Partisanenkampf gegen die deutschen und italienischen Okkupanten und ihren Verbündeten, dem kroatischen faschistischen Ustaša-Staat,[18] speiste und die Ächtung von

---

in verschiedenen Ländern Europas. München 1997 (im weiteren Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel …). S. 125.

15 Siehe ebenda. S. 124.

16 Jugoslawien bestand aus den Republiken Slowenien, Kroatien, Serbien, Mazedonien, Montenegro, Bosnien-Herzegowina sowie den Autonomen Provinzen Kosovo und Vojvodina, letztere gleichsam Bestandteil der Republik Serbien.

17 Siehe Holm Sundhaussen: Experiment Jugoslawien. Mannheim 1993. S. 97. – Siehe auch Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 61.

18 Ante Pavelić, der Begründer der faschistischen Ustaša-Bewegung, kam aus der kroatischen Rechtspartei, welche die Vereinigung aller kroatischen Gebiete einschließlich Bosnien-Herzegowinas in einer eigenständigen Republik forderte. Den damaligen jugoslawischen Staat lehnte er ab, da dieser ohne die Zustimmung des kroatischen Volkes entstanden sei. Pavelić erlangte zunächst durch die Verteidigung der »Inneren Mazedonischen Revolutionären Organisation«, welche eine Loslösung Mazedoniens von Jugoslawien und einen Anschluß an Bulgarien forderte, Popularität. Nach der

Nationalismus und Völkerhaß zum Staatsprinzip erhob. In den offiziellen Geschichtsprojektionen blieben allerdings, wie Calic hervorhebt, die »wunden Punkte der Partisanengeschichte […], ebenso wie eine wirkliche Auseinandersetzung mit den nationalistischen Ausschreitungen (während der Okkupationszeit) tabu«.[19]

Die außenpolitische Orientierung Jugoslawiens war, nach dem Bruch mit dem sowjetischen Lager, gekennzeichnet durch die politische Orientierung auf die Blockfreiheit. Eine wesentliche innenpolitische Grundlage der jugoslawischen Gesellschaft bildeten die bereits in den fünfziger Jahren eingeleiteten ökonomischen und politischen Dezentralisierungsmaßnahmen und die 1971 und 1974 durchgeführten Verfassungsänderungen, worin den Einzelrepubliken weitreichende Kompetenzen gegenüber den Bundesinstanzen eingeräumt wurden. Deren Entscheidungsbefugnis beschränkte sich ab diesem Zeitpunkt auf allgemeine Fragen der Rechtsordnung, der Außen- und Verteidigungspolitik, der Staatssicherheit sowie auf Teile des Wirtschafts- und Sozialwesens, d. h. insbesondere auf die Verteilung der Mittel aus dem jugoslawischen Entwicklungsfonds. Den Republiken unterlagen die Regelungsbelange weiter Teile des Sozialrechts sowie die Kultur und Bildung, religiöse Fragen, fiskalpolitische Belange, privatrechtliche und öffentlich-rechtliche Angelegenheiten wie auch die öffentliche Sicherheit.[20] Die SFRJ (Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien) bestand aus sechs Republiken, Slowenien, Kroatien, Serbien, Bosnien-Herzegowina, Mazedonien und Montenegro und zwei Autonomen Provinzen, Vojvodina und Kosovo, die ihrerseits über eine weitgehende legislative und exekutive Eigenständigkeit verfügten und dem Status einer Teilrepublik sehr nahe kamen, zumal sie auch ein eigenes Stimmrecht im obersten staatlichen Föderationsorgan, dem Staatspräsidium, innehatten.

Proklamierung der Königsdiktatur gründete er die sogenannte »Revolutionäre Kroatische Aufstandsorganisation«, »Ustaša«. Das Ziel der Organisation bestand in der Separation Kroatiens, welche mittels eines bewaffneten Aufstandes erreicht werden sollte. Der Inhaftierung konnte sich Pavelić durch die Emigration entziehen. Diese führte ihn von Wien nach Bulgarien und später nach Italien. Nach der Zerschlagung Jugoslawiens durch die deutsche Wehrmacht im Jahr 1941 wurde Pavelić Chef des kroatischen Marionettenstaates (siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 30ff.).

19 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 54.

20 Siehe Monika Beckmann-Petey: Der jugoslawische Föderalismus. München 1990. S. 180ff.

Die Rolle der verbindenden und lenkenden politischen Kraft in der Föderation sollte der Kommunistischen Partei, im Jahr 1952 umbenannt in »Bund der Kommunisten Jugoslawiens« (BdKJ), zufallen. Der »Bund der Kommunisten« stellte seit der Schaffung der SFRJ die wichtigste symbolische und politisch-institutionelle Kohäsivkraft des jugoslawischen Staates dar. Er symbolisierte nicht zuletzt die Einheit des Landes als Hauptkraft der Befreiung Jugoslawiens von den deutschen und italienischen Okkupanten und als Repräsentant des spezifisch jugoslawischen Sozialismus. Seit 1969 unterlag auch der BdKJ dem Föderationsprinzip, obwohl im Jahr 1974 erneut ein bundesstaatliches Zentralkomitee eingeführt wurde, welches man zunächst im Jahr 1969 abgeschafft hatte. Die Wiedereinführung des Zentralkomitees ging auf eine Initiative Titos zurück, der damit die Einheit auf der Parteiebene, nach vorausgegangenen nationalistischen Tendenzen im kroatischen »Bund der Kommunisten«, wiederherzustellen gedachte. Aufgrund der föderalistischen Struktur des »Bundes der Kommunisten« waren jedoch de facto kaum zentrale Entscheidungen möglich, die nicht zuvor mit den Parteiorganen auf der Ebene der Republiken und Autonomen Provinzen abgestimmt waren. Die unmittelbare Verknüpfung von Partei und öffentlichen Ämtern wurde im Kontext der Umstrukturierungs- und Dezentralisierungsmaßnahmen abgeschafft. Obwohl der »Bund der Kommunisten Jugoslawiens« über den bedeutsamsten institutionellen, administrativen und nicht zuletzt politischen Einfluß innerhalb des Einparteiensystems verfügte, zentralisierte er weit weniger als die kommunistischen Parteien in den staatssozialistischen Ländern sowjetischen Typs gesellschaftliche Funktionen und Positionen. Die »führende Rolle« in der Gesellschaft, die dem BdKJ staatsrechtlich noch zukam, sollte auf lange Sicht verschwinden, so das parteioffizielle Selbstverständnis.[21]

2.1. ÖKONOMISCHE DETERMINANTEN DER JUGOSLAWISCHEN KRISE

Die jugoslawische Staatsführung begann nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst, den Staatsapparat und die Wirtschaft nach sowjetischem Modell aufzubauen und für alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zentrale Führungsinstanzen zu schaffen, welche sich in der Hauptstadt

21 Siehe ebenda. S. 87–90.

Belgrad konzentrierten. Dabei galt es, die immensen Aufgaben einer nachholenden Industrialisierung und infrastrukturellen Entwicklung Jugoslawiens zu bewältigen.[22]

Jugoslawien war noch in den vierziger und beginnenden fünfziger Jahre geprägt durch eine kleinbäuerliche Subsistenzwirtschaft. Nach dem Krieg stellte sich daher die Aufgabe des Aufbaus einer modernen Arbeitsgesellschaft innerhalb einer im historischen Vergleich kurzen Frist. Dieses Ziel wurde durch die einseitige und rigorose Förderung der Industrie und hier insbesondere des verarbeitenden Sektors in Angriff genommen. Darüber hinaus versuchte man, den Mangel an Fach- und Leitungskadern durch enge administrative Vorgaben seitens zentraler Instanzen auszugleichen.[23]

Der politische Bruch mit der Sowjetunion im Jahr 1949 ebnete Jugoslawien den Weg für eine eigenständige politische und sozialstrukturelle Entwicklung. Schon zu Beginn der fünfziger Jahre wurde das System der zentralistischen Planung und Verteilung modifiziert, künftig sollten die Entscheidungen der jeweiligen Investitions- und Produktionsschwerpunkte den selbstverwalteten Arbeitsorganisationen überlassen werden. Mit dem »Grundgesetz über die Verwaltung wirtschaftlicher Betriebe« wurde eine umfassende Dezentralisierung der Wirtschaft eingeleitet. Auf dieser Grundlage sollte ein Selbstverwaltungssystem, auch als »Dritter Weg Jugoslawiens« zwischen westlichem Kapitalismus und sowjetischer Planwirtschaft bezeichnet, entstehen und durch eine Veränderung von Herrschaftsverhältnissen in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu einer umfassenden ökonomischen und politischen Demokratisierung beitragen.[24] Die jugoslawischen Kommunisten wollten sich damit aus-

---

22 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 45. Lohoff bemerkt, daß auch das westliche System, die Demokratie und Markwirtschaft, seine unabdingbaren Voraussetzungen hat. Sie beruhen darauf, daß der nationalstaatliche ökonomische Funktionsraum quasi schon zum Faktum geworden war, bevor die marktwirtschaftliche Demokratie sich etablierte. Alle mehr oder minder erfolgreichen Demokratien und industriellen Staaten haben diktatorische Vorläufer, die das Fundament für die moderne Arbeitsgesellschaft legen. Es handelt sich dabei um die Erfordernisse der Trennung der unmittelbaren Produzenten von den Subsistenzmitteln, der gesellschaftlichen Verallgemeinerung der Lohnarbeit und der Herausbildung eines staatsbürgerlichen Bewußtseins.

23 Siehe ebenda. S. 46f.

24 Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung. In: Josip Furkes/Karl Heinz Schlarp: Jugoslawien: ein Staat zerfällt. Reinbek bei Hamburg 1991 (im weiteren Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung …). S 145.

drücklich von der Entwicklung in den sowjetisch orientierten Staatssozialismen abgrenzen, in denen die Beseitigung der Entfremdung, so die parteioffizielle Auffassung in der Kommunistischen Partei Jugoslawiens, aufgrund der bürokratischen Monopolisierung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens durch den Staatsapparat nicht gelungen sei.[25] Durch die ökonomische und politische Dezentralisierung sollte dagegen in Jugoslawien das »Absterben des Staates« realisiert werden, der so bald wie möglich durch eine »freie […] Assoziation sich selbst verwaltende Gesellschaft«[26] zu ersetzen sei. Neben den politischen Reformen bedeutete dies insbesondere die Modifikation des Staatseigentums an den Produktionsmitteln.

»Die jugoslawischen Kommunisten nahmen für sich in Anspruch, den Übergang zu dieser höheren Form von Sozialismus anzusteuern. Sie wollten den Werktätigen Schritt für Schritt die Kontrolle über die Produktion überantworten und damit beweisen, daß sie und nicht das ›bürokratisierte sowjetische Regime‹ das wahre Erbe von Marx und Lenin fortführten.«[27]

Die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel ging nunmehr an die auf betrieblicher Ebene organisierten Arbeitskollektive über. Diese hatten von diesem Zeitpunkt an über die Unternehmenspolitik, über Vertragsabschlüsse und die Verteilung der Betriebsergebnisse, zu verfügen. Im Rahmen der Konversion der ökonomischen Strukturen bildete sich daher eine besondere Form der »sozialistischen Marktwirtschaft« heraus.[28] Zwar wurde auf einen zentralen Wirtschaftsplan nicht verzichtet, dieser mußte jedoch selbstverwaltet vorbereitet und umgesetzt werden. Im Jahr 1974 wurden die Selbstverwaltungsstrukturen innerhalb der Verfassungsreform nochmals ausgeweitet. Die betrieblichen Arbeitsorganisationen, Zusammenschlüsse unterschiedlicher betrieblicher Instanzen, wurden zu den Hauptentscheidungsträgern der Unternehmenspolitik. Diese betrieblichen Instanzen hatten in einem komplizierten Prozeß über Investitionen und – innerhalb eines gewissen Rahmens – über die Verteilung der Unternehmensgewinne zu entscheiden. Darüber hinaus erhielten die Teilrepubliken die ökonomische Hauptkompetenz im Bereich der Planabstimmung und anderer makroökonomischer Maßnahmen. In Zu-

25 Siehe ebenda.
26 Ebenda.
27 Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 69.
28 Siehe Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung … 146.

sammenhang mit den Dezentralisierungsmaßnahmen der Wirtschaft wurde auch deren Subventionierung eingeschränkt, die Unternehmen hatten sich dadurch verstärkt an den Preisen des Weltmarktes zu orientieren. Die Einräumung der Möglichkeit zur Arbeitsemigration sollte einer anwachsenden Arbeitslosenzahl entgegenwirken.[29]

Infolge dieser Wirtschaftsreformen vertiefte sich ein ökonomisches Gefälle zwischen den industriellen Zentren im Nordwesten Jugoslawiens, den Republiken Slowenien und Kroatien, und den eher agrarischen südöstlichen Landesteilen, Bosnien-Herzegowina, Serbien, Montenegro und Mazedonien. Nicht zuletzt auch wurde so die Entstehung nationaler Eliten mit partikularen Interessen in den Teilrepubliken begünstigt. Zunehmend zeigte sich die Tendenz einer Konkurrenz um die Verteilung des Sozialprodukts zwischen den Republiken. Der innerjugoslawische Entwicklungsfonds, zum Zweck einer Kompensation der wirtschaftlichen Disproportionen zwischen den Teilrepubliken geschaffen, erwies sich einerseits als ineffektiv und führte überdies zum zwischenrepublikanischen Sozialneid primär der ökonomisch stärkeren Republiken Slowenien und Kroatien, welche sich dadurch überhöhten und »ungerechten« finanziellen Abgabelasten ausgesetzt sahen.[30]

Der Protest der Regierung von Bosnien-Herzegowina gegen eine vermeintliche Benachteiligung bei der Zuweisung von Geldern aus dem jugoslawischen Entwicklungsfonds stellte Mitte der sechziger Jahre ein Novum innerhalb des jugoslawischen Staates dar, dessen Doktrin die Einheitlichkeit und Verbundenheit der Republiken apostrophierte.[31] Die bosnische Intervention blieb jedoch nicht die einzige ihrer Art. Auch in anderen Teilrepubliken glaubte man, Disparitäten in der bundesstaatlichen Verteilungs- und Ausgleichspolitik wahrnehmen zu können. Im Jahr 1969 protestierte der damalige slowenische Regierungschef Stana Kavačić gegen die Nichtberücksichtigung von Kreditwünschen seiner Teilrepublik und warf der Bundesregierung die Benachteiligung Sloweniens vor. Zwei Jahre später forderte die kroatische Teilrepublik ultimativ eine Neufestlegung der jugoslawischen Devisenzuteilung.[32]

---

29 Siehe F. B. Singleton: Regionale Ungleichheiten in Jugoslawien. In: Klaus Detlef Grothusen/Othmar Nikola Haberl/Wolfgang Höpken (Hrsg): Jugoslawien am Ende der Tito-Ära. München 1985. S. 155.

30 Siehe Thomas Eger: Probleme bei der Überwindung des regionalen Entwicklungsgefälles. In: Ebenda. S. 21–33.

31 Siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 80.

32 Siehe ebenda. S. 81ff.

Zeichnete sich die jugoslawische Ökonomie noch bis Anfang der siebziger Jahre durch stattliche Wachstumszahlen aus, so geriet sie ab der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zunehmend in die Krise, von der sie sich nicht mehr erholen sollte.[33] Liliana Djeković sieht als Krisenfaktoren einerseits den ineffizienten Modus der betrieblichen Entscheidungsfindung, der eine Koordination betriebswirtschaftlicher Steuerung erheblich erschwerte. Anderseits erwiesen sich die Interessen der an der Selbstverwaltung Beteiligten häufig als »zu kurzfristig und in erster Linie auf eine rasche Erhöhung ihres Einkommens und damit des persönlichen Verbrauchs gerichtet«.[34]

Einen der wichtigsten Faktoren der ökonomischen Krise stellte allerdings die Verschuldungssituation Jugoslawiens dar. Der Investitionsboom der siebziger Jahre war primär mittels einer hohen Verschuldung im Ausland finanziert worden. Die Möglichkeiten jedoch, durch erneute Verschuldung weitere Wachstumsraten zu erzielen, hatten sich Anfang der achtziger Jahre erschöpft. Bei steigender Zunahme der Rückzahlungsverpflichtungen verringerten sich die Deviseneinnahmen durch einen Rückgang der Exporterlöse. Neben der mangelnden Anpassungsfähigkeit an neue ökonomische Gegebenheiten waren auch die konjunkturellen und strukturellen Einbrüche an den internationalen Kapital- und Gütermärkten für diese Entwicklung verantwortlich.[35]

Seit Ende der siebziger Jahre war daher ein zunehmender Prozeß des wirtschaftlichen Niedergangs zu verzeichnen. Diese Entwicklung drückte sich in dem Sinken der Produktion, einem stagnierenden Wachstum, in der allgemeinen Verschlechterung des Lebensstandards und in der Verschärfung der Schuldensituation aus, d. h. ein immer größerer Teil des Sozialprodukts mußte für Zins- und Devisenzahlungen ausgegeben werden.[36] Innerhalb des Zeitraums von 1980 bis 1988 gingen die Neuinvestitionen real um 40% zurück. Die laufenden Verluste begannen in den achtziger Jahren die Akkumulation zu übersteigen. Aus sozialpolitischen Gründen wurden die Unternehmensverluste zum größten Teil mit Mitteln aus öffentlichen Haushalten ausgeglichen. Ohne die Stützung hätte ein Viertel der Unternehmen Jugoslawiens bereits Mitte der achtziger Jahre den Konkurs eröffnen müssen. Die staatliche Wirtschaftssubventionie-

33 Siehe Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 104ff.
34 Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung … 152.
35 Siehe ebenda. S. 155.
36 Ebenda.

rung stellte jedoch einen der Hauptgründe für die rasante Inflationssteigerung dar.

Entsprechend des die jugoslawische Ökonomie charakterisierenden Nord-Süd-Gefälles wurden die einzelnen Republiken in unterschiedlichem Ausmaß von der Krise erfaßt. Erreichte die Arbeitslosigkeit in der südserbischen Provinz Kosovo sehr bald die 30%- Marke, zeichnete sich die Situation in Slowenien sehr lange durch den Erhalt annähernder Vollbeschäftigung aus.[37] Während die ökonomisch starken Republiken nach wirtschaftlicher Liberalisierung und in diesem Kontext nach Ausbau und Erhalt der internationalen Wettbewerbsfähigkeit strebten, setzten die südlichen Regionen auf zentralstaatliche Lenkungsmechanismen und auf die innerjugoslawische Ausgleichs- und Verteilungspolitik.[38]

Anfang der achtziger Jahre erreichte das Handelsdefizit den Umfang von 7,2 Milliarden Dollar. Die Auslandsschulden wuchsen auf 20 Milliarden Dollar an und die Inflationsrate stieg auf 45%. Nun wurde auch von der Staats- und Parteiführung erstmalig eingeräumt, daß es eine wirtschaftliche Krise gäbe. Außer dem erfolglosen Versuch, inflationsverringernde Maßnahmen einzuleiten, erfolgten jedoch keine nennenswerten wirtschaftspolitischen Sanierungseingriffe.[39] Im weiteren Verlauf der achtziger Jahre verschärfte sich vielmehr das wirtschaftliche Desaster zunehmend. Ende der achtziger Jahre betrug die Arbeitslosenrate 16,8%, ca. 1,15 Millionen Menschen waren arbeitslos, weitere 800.000 hatten den Weg der Arbeitsmigration in westliche Länder, darunter an erster Stelle die Bundesrepublik Deutschland, gewählt.[40] 80% der Arbeitslosen waren unter 30 Jahre alt, ca. zwei Drittel von ihnen besaßen eine berufliche oder akademische Qualifikation.[4] Forciert wurde die wachsende Legitimitätskrise der politischen und ökonomischen Führung durch das Bekanntwerden von Korruptionsaffären und Finanzskandalen.[42]

Die Verfallserscheinungen der jugoslawischen Wirtschaft erreichten im Jahr 1989 prekäre Ausmaße. Während die Teuerungsrate im Juni des Jahres bereits 652% betrug, sollte sie bis zum September noch einmal auf 1.181% steigen. Im Frühjahr 1989 übernahm der Kroate Ante Mar-

---

37 Siehe Holm Sundhaussen: Experiment Jugoslawien. Mannheim 1993. S. 122.
38 Siehe ebenda. S. 116.
39 Siehe Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 104.
40 Siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 102.
41 Siehe Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung … S. 137.
42 Siehe Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 104f.

ković den Vorsitz des Staatspräsidiums. Marković versuchte mittels Deregulierungs- und wirtschaftlichen Liberalisierungsmaßnahmen, deren Schritte er mit dem Internationalen Währungsfonds abstimmte, die horrende Inflation zu stoppen und die internationale Wettbewerbsfähigkeit der jugoslawischen Wirtschaft zu verbessern. Die Mittel der Wahl bestanden in einer Absenkung der Reallöhne, in der Freigabe der Preise sowie in der Lockerung von Exportbestimmungen und schließlich in einem Import billiger Konsumgüter, mittels derer Druck auf die Preispolitik der jugoslawischen Wirtschaftsmonopole ausgeübt werden sollte.[43]

Im Verlauf des Jahres 1990 jedoch wurde offenbar, daß auch diesen Maßnahmen kein Erfolg beschieden sein sollte. Die inflationsbekämpfenden Maßnahmen bremsten die Geldentwertung zwar vorerst ab, andererseits jedoch führte die Beschränkung der Geldzufuhr zu einem noch drastischeren Rückgang der Industrieproduktion. Diese reduzierte sich während des Jahres 1990 um 21% im jugoslawischen Durchschnitt. Auch in der wirtschaftlich relativ stabilen Republik Slowenien sank die Produktion um 10,5%, ein Jahr zuvor hatte sie noch einen bescheidenden Zuwachs verzeichnen können.[44]

Die endgültige Zerrüttung der gemeinsamen jugoslawischen Volkswirtschaft folgte politischen Anlässen. Als Reaktion auf die slowenische Parteinahme für die albanische Seite im Konflikt um die südserbische »Autonome Provinz Kosovo«, boykottierten große Bevölkerungsteile in der serbischen Teilrepublik den Kauf von Konsumgütern aus Slowenien. Im Dezember 1989 verkündete die serbische Staatsführung offiziell eine Wirtschaftsblockade gegenüber Slowenien. Vorausgegangen war die Verhinderung einer von der serbischen Parteispitze um Slobodan Milošević geplanten und initiierten Großdemonstration in der slowenischen Hauptstadt Ljubljana durch slowenische Polizeikräfte.[45] Slowenien antwortete darauf mit einer Zahlungseinstellung an den Bundeshaushalt. Am 2. Juni 1990 proklamierte Slowenien seine Autonomie in den Bereichen der Wirtschafts-, Außen-, Rechts- und Informationspolitik. Auch das Parlament der serbischen Republik verfügte im Herbst 1990 die Übernahme aller Kompetenzbereiche der Wirtschaftspolitik aus der Verantwortung der

---

43 Siehe ebenda.

44 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 142.

45 Die Demonstration stand in Zusammenhang mit der ethnonationalen Mobilisierungskampagne Miloševićs und sollte sich gegen den slowenischen Separatismus richten.

Bundesinstanzen.[46] Die gegenseitige Sonderbesteuerung von Gütern aus der jeweils anderen Teilrepublik zwischen Serbien, Kroatien und Slowenien seit November 1990 vollendete die Spaltung und Zerstörung der jugoslawischen Volkswirtschaft.

2.2. POLITISCHE INDIKATOREN DER SPALTUNG JUGOSLAWIENS

Zweifellos hat die spezielle Form des jugoslawische Föderalismus, der die Einzelrepubliken seit den Verfassungsreformen in den siebziger Jahren mit weitreichenden exekutiven und legislativen Kompetenzen ausstattete und die Position einer gesamtstaatlichen Zentralgewalt auf das äußerste einschränkte, die Entwicklung partikularistischer politischer Strukturen wesentlich begünstigt. Da sich die politische Entscheidungsfindung selbst innerhalb des jugoslawischen »Bundes der Kommunisten« in erster Linie auf der Republiks- und Provinzebene vollzog, gab es, abgesehen von den jugoslawischen Streitkräften, kaum eine Kraft, die eine gesamtjugoslawische Entwicklungsoption repräsentieren und glaubhaft politisch vertreten konnte. Auch die auf interrepublikanischer Ebene nur rudimentär ausgebildeten politisch-institutionellen Kommunikationsnetze verwiesen bei der Suche nach Bündnispartnern und politischer Profilierung auf die inneren Strukturen der Republiken und Provinzen.[47] Die politischen Kräfte in den Teilrepubliken konkurrierten daher zunehmend um die Frage, wer am besten die partikularen Interessen wahrnehmen könne.[48] Aufgrund dessen artikulierten sich die Reformdiskurse zu Beginn der neunziger Jahre fast ausschließlich auf einer partikularen und ethnonationalistischen Grundlage.

2.2.1. Die Provinz Kosovo als Katalysator ethnonationaler Polarisierung

Zum politischen Focus der Polarisierung wurden zunächst die Konflikte in und um die von einer großen albanischen Bevölkerungsgruppe, aber

46 Siehe Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 108.
47 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 130.
48 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 151.

auch von Serben und Angehörigen anderer Gruppen besiedelten Provinz Kosovo in Serbien. Das Territorium der Provinz Kosovo nimmt sowohl in den serbischen als auch in den albanischen Nationalkonstrukten eine überragende Bedeutung ein. Serbischerseits wird einerseits auf die in der nationalen Geschichtsschreibung mythologisierte »Schlacht auf dem Amselfeld«[49] sowie auf den Umstand, daß in Kosovo das Patriarchat der autokephalen serbisch-orthodoxen Kirche über Jahrhunderte hinweg seinen Hauptsitz hatte, verwiesen. Die albanische Seite reklamiert eine längere Siedlungstradition auf diesem Gebiet. Darüber hinaus wird betont, daß die albanische Nationalbewegung in Kosovo ihren Anfang nahm.[50] Die osmanische Herrschaft in Kosovo endete im Jahr 1912 während der Balkankriege durch die serbische Eroberung dieses Gebietes. Im Anschluß an den Ersten Weltkrieg wurde Kosovo Teil des »Königreiches

---

49 Mit der Schlacht auf dem Amselfeld – dem »kosovo polje« – im Jahr 1389, beginnt der Zerfall des südslawischen Nemanjidenreiches. Die mit einer Niederlage gegen die osmanischen Eroberer endende Schlacht spielt bis heute eine zentrale Rolle in der serbisch-nationalen Geschichtsschreibung. Der Feldherr, Fürst Lazar, so der Mythos, wird vor der Schlacht von der Mutter Gottes vor die Frage gestellt, ob er das Himmelreich oder das irdische Reich wählen werde. Wenn er das türkische Heer besiege, so der Fürst, so habe er das irdische Reich gewählt, verliere er aber die Schlacht und gehen seine Krieger mit ihm unter, so ist die Wahl auf das Himmelreich gefallen. »Aus dieser mythischen dialektischen Falle geht Lazar allemal als Sieger hervor, entweder als irdischer, oder als himmlischer.« (Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt: Das jugoslawische Desaster. Wiesbaden 1995. S. 141). Der Überlieferung zufolge ermordet der serbische Ritter Milos Obilić, der Schwiegersohn Lazars und von diesem des Verrats verdächtigt, nach der Niederlage und dem Tod des Fürsten den türkischen Sultan Murad I., dem er sich unter einem Vorwand nähern kann und wird daraufhin zusammen mit anderen seinerseits von den Türken ermordet. »Der mythische Gedanke, daß die Serben für das Himmelreich streiten und sterben, ist, soviel in der aktuellen Wirklichkeit auch dagegen spricht, bis auf den heutigen Tag immer wieder zu hören.« (ebenda. S. 142). Nicht zuletzt ist die Schlacht auch als Blutopfer der Serben für die Bewahrung des Christentums gegen den Ansturm der Mauren mythisch ausgedeutet (siehe ebenda).

50 In Prizren trafen sich im Jahr 1887 die Vertreter vier albanischer Provinzen des Osmanischen Reiches und erhoben die Forderung nach der Autonomie dieser Territorien. »Die Territorialentscheidungen des Berliner Kongresses von 1878, die das Kosovo entgegen den Resultaten des russisch-türkischen Krieges von 1877/1878 an die reformunfähige Türkei zurückgaben, bewirkten die allmähliche Wandlung der ›Liga‹ zu einer albanischen Unabhängigkeitsbewegung.« (Ernstgert Kalbe: Ein Balkan Domino. Vom Zerfall Jugoslawiens über die Kosovo-Krise zur Nato-Aggression. In: Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher. Bd. 2(7). Leipzig 2000. S. 25).

der Serben, Kroaten und Slowenen«. Während des Zweiten Weltkrieges war die Region zunächst in eine italienische und eine deutsche Besatzungszone geteilt. Nach dem Sturz Mussolinis rückte die deutsche Wehrmacht in die von den Italienern aufgegebenen Gebiete ein.[51] Nach der endgültigen Befreiung von der deutschen Okkupation entschied das »Nationale Befreiungskomitee für Kosovo und Metohija« im Juli 1945, Kosovo als eine autonome Provinz Serbiens in den neuen jugoslawischen Staat zu integrieren.[52]

Die Entstehung politischer Rivalitäten zwischen Jugoslawien und Albanien, die im Kontext des politischen Bruchs Jugoslawiens mit der Sowjetunion im Jahr 1949 standen, führte im Verlauf der fünfziger Jahre auch in Kosovo zu verstärkten Spannungen zwischen dem serbischen Staats- und Parteiapparat und Teilen der albanischsprachigen Bevölkerungsgruppe. Insbesondere der damalige serbische Innenminister Ranković wird aus heutiger Perspektive für eine Phase der gegen die albanische Bevölkerungsgruppe gerichteten Repression verantwortlich gemacht. Die Ausweitung politischer und administrativer Kompetenzen der Republik nach der Entmachtung Rankovićs im Jahr 1966 sowie die nochmalige Aufwertung des politischen Status der Autonomen Provinz innerhalb der jugoslawischen Verfassungsorgane im Rahmen der Verfassungsänderungen in den siebziger Jahren konnte zu einer Stabilisierung über mehrere Jahre beitragen.[53] Im Kontext der sich anbahnenden ökonomischen Krise nahmen jedoch die politischen Spannungen in Kosovo wieder zu.

Die Unruhen im Jahr 1981 in Kosovo begannen zunächst als soziale Protestdemonstrationen der sich von der beginnenden Krise um berufliche und soziale Aufstiegschancen betrogen fühlenden akademischen Jugend an der Universität Priština. Mit der Forderung nach Umwandlung der Provinz in eine selbständige Republik innerhalb Jugoslawiens nahmen sie jedoch schon nach kurzer Zeit einen politischen und nationalistischen

---

51 Siehe Fabian Schmidt: Im Griff der großen Mächte. In: Thomas Schmid (Hrsg.): Krieg im Kosovo. Reinbek bei Hamburg 1999. S. 95.

52 Peter Bartl deutet an, daß dies auf eine Intervention Titos hin geschah, welcher damit Rücksicht gegenüber nationalpolitischen Sensibilitäten der serbischen Seite nehmen wollte. Die Eingliederung der Region in den albanischen Staat bildete zum damaligen Zeitpunkt die Alternativoption (siehe Peter Bartl: Die Albaner. In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993 (im weiteren Peter Bartl: Die Albaner …). S. 195.

53 Siehe ebenda. S. 198.

Charakter an. Dabei führte insbesondere die allgemeine Politisierung der Unruhen zu einem massiven Polizeieinsatz, in dessen Verlauf mehrere Menschen getötet und verletzt wurden.[54] Zoran Lutovac weißt darauf hin, daß die Provinz Kosovo infolge der Verfassungsreform des Jahres 1974 bereits faktisch »die Entwicklungsstufe einer jugoslawischen Teilrepublik erreicht hatte«.[55] Die Provinz hatte das Recht, völlig selbständig ihre eigene Verfassung zu bestimmen und gleichberechtigt an den Bundesgesetzen und anderen Beschlüssen des Bundesparlaments mitzuwirken. Die Forderung nach der Zuerkennung eines eigenen Republikstatus für Kosovo innerhalb des jugoslawischen Staatsverbandes lief daher im Prinzip auf die Formalisierung eines ohnehin schon de facto bestehenden Zustandes hinaus.[56]

Gerade an diesem Punkt jedoch war die serbische Staats- und Parteiführung zu keinen weiteren Konzessionen bereit. Vielmehr betrachtete man die weitreichende Eigenständigkeit Kosovos ohnehin als eine im Grunde inakzeptable Desintegration der serbischen Republik. Diese Position wurde insbesondere von serbischen Künstlern und Intellektuellen geteilt und in wachsendem Maße auch öffentlich artikuliert. In Rückgriff auf historische Analogien inszenierte man eine gegen die Serben gerichtete Kontinuität der Benachteiligung, gegen die sich das serbische Volk nur dank seines Lebenswillens und seiner Leidensfähigkeit hätte behaup-

---

54 Siehe ebenda. S. 200.

55 Zoran Lutovac: Serbisch-albanische Beziehungen in Kosovo-Methohija. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München 1995 (im weiteren Zoran Lutovac: Serbisch-albanische Beziehungen …). S. 142.

56 Die Frage, weshalb die studentischen Forderungen derart schnell in nationalistische politische Forderungen umschlugen, müßte in einer längeren Erörterung geklärt werden, für die hier kein Platz ist. Es sei jedoch darauf verwiesen, daß insbesondere die Universität Priština ein Ort war, an dem kulturelle, in wachsendem Maße jedoch auch mit politischen Elementen verbundene ethnonationale Artikulationsformen albanischer Provenienz, insbesondere in den akademischen Kreisen an den geistes- und literaturwissenschaftlichen Fakultäten, ausgeprägter als anderswo zirkulierten. Dabei artikulierten sich solche Nationalismen zunächst in einer »marxistisch-leninistischen« Diktion. Die oppositionellen Intellektuellen an der Universität Priština bildeten »marxistisch-leninistische« Untergrundzirkel und verfolgten das Ziel eines vereinigten Albaniens unter der maoistisch-staatssozialistischen Variante, die sich mit chinesischer Unterstützung im Nachbarland Albanien etabliert hatte (siehe Norbert Mappes-Niedieck: Die jungen Kämpfer wollen an die Macht. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 2. Juni 1999. S. 16).

ten können.[57] Derartige Motive, artikuliert als Geschichtsepen in der ersten Hälfte der achtziger Jahre auf der Ebene des Künstlerischen und Kulturellen, in literarischen Werken, Bühnenstücken und Volksliedern, fanden im weiteren Verlauf der achtziger Jahre auch in politischen Diskursen ihren Niederschlag.[58] Insbesondere wurde von nationalistisch orientierten Kräften eine Genozidgefahr kolportiert, der die serbische Bevölkerung seitens der Albaner in Kosovo ausgesetzt sei. Die mit dem Begriff Genozid operierenden serbischen Nationalisten erhoben bei näherer Betrachtung den Vorwurf, daß der serbische Bevölkerungsteil durch gezielte kriminelle Übergriffe einem systematischen Vertreibungsdruck ausgesetzt werden solle.[59] In der Tat war in den Jahren zwischen 1971 und 1981 ein Rückgang des serbischen Bevölkerungsteils in Kosovo um ca. fünf Prozent zu verzeichnen, der, wie Bartl anmerkt, »[…] – mit einiger Berechtigung – auf Schikanen von seiten der albanischen Bevölkerungsmehrheit zurückgeführt wurde«. [60]

Wiewohl daher, wie Wolfgang Höpken formuliert, die wachsenden politischen Spannungen durch die Ausnutzung der albanischen Vormachtstellung gegenüber der serbischen Minderheit geschürt wurden,[61] hat die instrumentelle Verwendung des Genozidbegriffes ihrerseits einer weiteren politischen Polarisierung Vorschub geleistet. Für Furore in der jugoslawischen Gesellschaft sorgte in diesem Zusammenhang ein im September 1986 veröffentlichtes »Memorandum« serbischer Wissenschaftler von der »Akademie der Wissenschaft und der Künste« in Belgrad, worin die auf verschiedenen Ebenen der serbischen Gesellschaft zirkulierenden Diskurse nationalistischer Provenienz erstmals in einem politischen Manifest gebündelt wurden. Die Autoren des Memorandums

57 Siehe Dobrica Ćosić: Into the battle. New York 1983. – Ćosić, vormals Mitglied des Zentralkomitees des BdKJ, wurde im Jahr 1968 seiner politischen Ämter enthoben, weil er in einer Rede auf dem 14. Plenum des ZKs des Bundes der Kommunisten Serbiens von einer Vertreibung der Serben durch die Albaner im Kosovo gesprochen hatte (siehe Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln 1989 (im weiteren Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien …). S. 278).

58 Ivan Ćolović: Die Rückkehr des Mittelalters in die Moderne. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 15. Januar 1998. S. 43.

59 Siehe Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien … S. 280.

60 Peter Bartl: Die Albaner … S. 201.

61 Siehe Wolfgang Höpken: Die Unfähigkeit zusammenzuleben. In: Josip Furkes/Karl-Heinz Schlarp: Ein Staat zerfällt. Reinbek bei Hamburg 1991. S. 51.

kritisierten zunächst die Verfassung aus dem Jahr 1974, die zu einer vollen Souveränität der Einzelrepubliken und mithin zur Spaltung der jugoslawischen Föderation geführt habe. Den Serben jedoch bleibe ein eigener Staat versagt, da sich die beiden Autonomen Provinzen quasi abgespalten und den Status eigener Republiken erlangt hätten. Darüber hinaus müßten große Teile des serbischen Volkes in anderen Landesteilen, z. B. in Kroatien, leben und genössen dort nicht die vollen Rechte. So litten die Serben, neben den allgemeinen jugoslawischen Problemen, besonders unter dem ungeklärten Verhältnis ihrer Republik zur Föderation sowie zu den Autonomen Provinzen und unter dem »Genozid«, den die Albaner an der serbischen Bevölkerung der Autonomen Provinz Kosovo verübten. Darüber hinaus seien die in Kroatien lebenden Serben, außer während der Zeit des faschistischen Ustaša-Staates, nie so gefährdet gewesen wie jetzt. Daher müsse die Lösung der Frage nach ihrem nationalen Status oberste politische Priorität einnehmen. Insgesamt behauptete das »Memorandum« eine jugoslawische antiserbische Verschwörung, die bereits von Tito persönlich initiiert worden sei.[62] Die zweifelhafte Leistung des »Memorandums«, bestand darin, daß es die zunehmenden Besorgnisse vieler Menschen insbesondere in Serbien und Montenegro durch eine kritische Bilanzierung der gesellschaftlichen Probleme zum Ausdruck brachte, dabei jedoch gleichsam mit einem serbisch-nationalistischen Akzent versah.

2.2.2. Nationalismus und Partikularismus

Innerhalb des serbischen »Bundes der Kommunisten« schwang sich der vom bisherigen Vorsitzenden Ivan Stambolić protegierte Parteifunktionär Slobodan Milošević in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre sukzessiv zum Fürsprecher der im »Memorandum« formulierten Positionen auf. Im Jahr 1987 gelang es Milošević, Stambolić von seinen Ämtern in der Partei und im serbischen Staatsapparat abzulösen. Bereits einige Monate vor dem Machtwechsel hatte er sich in einer öffentlichen Auseinandersetzung in Kosovo als Vertreter serbischer Interessen etabliert und dabei die zustimmende Wirkung öffentlich in Szene gesetzter Auftritte und po-

62 Siehe Memorandum der Serbischen Akademie der Wissenschaft und der Künste. In: Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher. Bd. 2(7). Leipzig 2000. S. 209–272.

pulistischer Losungen erfahren.[63] Milošević, der sich als der »antibürokratische« Reformer in Partei und Gesellschaft präsentierte, verband die allgemein wachsende Kritik an den staatssozialistischen Strukturen des Einparteiensystems mit nationalistischen Elementen und vermeintlich gegen die Serben gerichtete Bedrohungsszenarien. Im Rahmen einer als »antibürokratische Revolution« artikulierten Kampagne gelang es ihm, schrittweise die alte Führungselite in der Partei und im Staatsapparat von ihren Ämtern zu entfernen und gegen neue, ihm nahestehende Leitungskader zu ersetzen.[64] Die unter dem Vorwurf des »Separatismus« betriebene Entmachtung der regionalen Partei- und Führungselite in der Provinz Kosovo führte schließlich zu erneuten schweren Protestaktionen seitens der albanischen Bevölkerungsgruppe. Nachdem das serbische Parlament am 23. Februar 1989 Verfassungsänderungen beschloß, mittels derer die Selbständigkeit der Provinz eingeschränkt wurde, verschärften sich die Proteste und erfuhren durch den Streik der Arbeiter des Bergbaukombinats Trepća eine weitere Zuspitzung. Am 27. Februar 1989 verhängte das Staatspräsidium den Ausnahmezustand über die Provinz. Vor dem Hintergrund der Verhaftung Azem Vllasis, des früheren Parteichefs in Kosovo und der unter massivem politischen Druck durchgesetzten Annahme der Verfassungsänderungen durch das Provinzparlament, weiteten sich die Unruhen in Kosovo aus, auf beiden Seiten kam es zur Anwendung von Schußwaffen.[65] Die Provinz wurde daraufhin unter die Kontrolle der Bundespolizei gestellt. Nachdem albanische Abgeordnete am 2. Juni 1990 vor den verschlossenen Türen des Provinzparlaments eine »Republik Kosovo« als gleichberechtigte Republik innerhalb des jugoslawischen Staatsverbandes proklamierten, beschloß das serbische Parlament einige Tage später die Auflösung der Regierung und des Parlaments der Provinz. Der verhängte Ausnahmezustand sollte nun für mehrere Jahre die Situation in Kosovo prägen.[66]

In den nördlichen Republiken Jugoslawiens, in Slowenien und Kroatien, wurden die Entwicklungen in Serbien und in Kosovo sowohl innerhalb als auch außerhalb des Partei- und Staatsapparates zum Anlaß genommen, eigene partikulare Interessen zu artikulieren. Insbesondere war

63 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 127.
64 Siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 137.
65 Azem Vllasi wurde unter dem Vorwurf des Separatismus verhaftet, später jedoch von diesem Vorwurf freigesprochen.
66 Siehe Peter Bartl: Die Albaner … S. 202.

dies zunächst in Slowenien der Fall, wo schon seit Beginn der achtziger Jahre ein Liberalisierungsprozeß eingesetzt hatte, unter dessen Einfluß sich speziell im kulturellen, soziokulturellen und publizistischen Sektor eine vielstimmige Öffentlichkeit entfaltete.[67] Andererseits begannen nationalistische Kräfte auch in Slowenien eine stärkere Hinwendung zum Katholizismus und den nationalen Traditionen des Landes einzufordern. In diesem Zusammenhang artikulierten sich auch erstmals Stimmen, die eine Loslösung Sloweniens von Jugoslawien forderten.[68] Seitens der jugoslawischen Bundesinstanzen und der politisch einflußreichen Armeeführung geriet die slowenische Führung dabei zunehmend in den Verdacht, solche Tendenzen nicht nur zu dulden, sondern ihrerseits gutzuheißen und zu fördern. In der Tat schienen der slowenischen Partei- und Staatsführung die Konflikte, die zwischen Armeeführung und Bundesinstanzen auf der einen und systemkritischen slowenischen Medien auf der anderen Seite ausbrachen, Anlaß für die schärfere Konturierung der eigenen partikularistischen Zielsetzungen zu bieten.[69] Nicht zuletzt in den unterschiedlichen Auffassungen über die geplante Reform der jugoslawischen Verfassung zeigten sich die zunehmenden Divergenzen zwischen den Teilrepubliken. Während die ökonomisch potenteren Republiken, Slowenien und Kroatien, Veränderungen anstrebten, die sich an parlamentarischen Modellen orientierten und den Republiken weitreichende Souveränität einräumen sollten, trat die serbische Führung für eine stärkere Zentralisierung der staatlichen Kompetenzen und Apparate ein. Mit dem fortschreitenden wirtschaftlichen Desasters Jugoslawiens wurde darüber hinaus das Interesse der slowenischen Teilrepublik an einer gesamtjugoslawischen Verfassungsreform auf konföderalistischer Basis, wie zunächst seitens Sloweniens gefordert, immer geringer. In wachsendem Maße setzte sich in Slowenien und auch in Kroatien die Auffassung durch, daß nur durch eine Abtrennung von den verarmten südlichen Republiken eine ökonomische und währungspolitische Konsolidierung perspektivisch möglich sei. Jugoslawien wurde mehr und mehr als eine ökonomische Belastung empfunden.[70]

---

67 Siehe Laura Silber/Allan Little: Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe. Köln 1995. S. 39.
68 Siehe ebenda. S. 40.
69 Siehe ebenda. S. 47f.
70 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 141.

So ist es nicht verwunderlich, daß sich die Geschehnisse im Verlauf des Jahres 1990 zunehmend auf den Konflikt zwischen der unitaristischen Haltung der serbischen Republik, in der sich unter der Ägide Miloševićs darüber hinaus, wie dargestellt, die ethnonationalistischen Diskurse radikalisierten, und den separatistischen Ambitionen Sloweniens, zuspitzten. Slowenien ging ab Mitte des Jahres 1990 im Kontext der politischen Auseinandersetzungen mit den Bundesinstanzen und Serbien dazu über, die Entscheidungen und Vorgaben der Zentralregierung und die finanziellen Verpflichtungen gegenüber den Bundesinstanzen konsequent zu ignorieren. Lediglich die Gehälter für die Armeeangehörigen und Staatsbeamten wurden noch an die Zentrale abgeführt. Serbien stellte daraufhin im Herbst 1990 seine Überweisungen an die Bundeskasse völlig ein.

Nachdem im Januar 1990 der jugoslawische »Bund der Kommunisten« an den unüberbrückbaren Divergenzen zwischen seinen Sektionen zerbrach und sich die Partei in ihre partikularistischen Glieder entlang der Republikgrenzen spaltete, brachten die im weiteren Verlauf des Jahres 1990 durchgeführten Parlamentswahlen in allen Teilrepubliken die nationalistischen Kräfte an die Schalthebel der Macht. Rüb hebt hervor, daß die Dynamisierung der Konflikte daher im wesentlichen nicht durch die Repräsentanten der alten Institutionen und des alten Systems, sondern durch die neuen nationalen Eliten in den unterschiedlichen Republiken getragen wurden. Die ersten freien Wahlen, so Rüb, sollten den Sachwaltern des nationalen Interesses die unerläßliche Legitimität verschaffen.[71] Die Protagonisten der ethnonationalen Diskurse hatten sich vor dem Hintergrund der nachhaltigen ökonomischen und politischen Krise des jugoslawischen Staates erfolgreich als Problemlösung artikuliert. Detlev Claussen weist darauf hin, daß das Alltagsbewußtsein sich nicht lange mit schwer zu lösenden Problemen aufhält, sondern nach Gewißheiten greift, die von Wir-Gruppen als unbezweifelter intellektueller Besitz geteilt und im heutigen Sprachgebrauch als »Identität« bezeichnet wird.[72] Die ethnonationalen Diskurse stellten identitäre Angebote dar, die sich auf tradierte Erinnerungen, Erfahrungen und Stereotypen, gemeinsame soziokulturelle Praxen sowie auf Gründungsmythen stütz-

71 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 132.

72 Siehe Detlev Claussen: Mißglückte Befreiung. In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1994. S. 60.

ten, die gesellschaftlich-sozial zirkulierten, von den ethnonationalen Protagonisten jedoch in einem aktuellen diskursiven Kontext neu angeordnet und reartikuliert wurden.

In Kroatien war die Partei des ehemaligen, unter Tito wegen nationalistischer Positionen in Ungnade gefallenen Armeegenerals Franjo Tudjman, »Kroatische Demokratische Union«, als stärkste Kraft aus den Parlamentswahlen hervorgegangen. Tudjman versprach die Erneuerung kroatischer Selbständigkeit und aktualisierte den nationalen Mythos der mittelalterlichen kroatischen Eigenstaatlichkeit und dessen abendländischer, römisch-katholischer Prägung in Abgrenzung zu den östlichen, von der Orthodoxie und dem Islam gekennzeichneten Regionen Jugoslawiens. Als Hoheitszeichen der Republik wurde der rote Stern durch das weiß-rote Schachbrettwappen ersetzt, welches bereits im kroatischen Ustaša-Staat als staatliches Symbol gedient hatte und daher die Ablehnung seitens großer Teile der in Kroatien lebenden serbischen Bevölkerung hervorrief. Die Siedlungsgebiete der serbischen Bevölkerung Kroatiens, der sogenannten »Kraijna-Serben«,[73] befanden sich zwischen der Stadt Karlovac im Nordwesten und der weiter südwestlich gelegenen Stadt Knin, nahe der bosnischen Grenze sowie im westlichen Slawonien, nahe der Vojvodina.[74] In der geänderten kroatischen Verfassung sollte der serbischen Bevölkerungsgruppe nunmehr der Rang einer staatlichen Minderheit zukommen, die alte Verfassung hingegen hatte die Teil-

---

73 Bis zu der Vertreibung dieser Bevölkerungsgruppe aus Kroatien im Jahr 1995 betrug der serbische Anteil an der kroatischen Gesamtbevölkerung ca. 12% (siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 148).

74 Während der Zeit der osmanischen Herrschaft verschob sich das Zentrum der christlich-orthodoxen Siedlungsgebiete durch eine Massenmigration vom »kosovo polje«, d. h. den Regionen des heutigen Kosovo, die im Jahr 1690 ihren Höhepunkt erreichte, zunehmend in nördlichere Gebiete der Balkanhalbinsel. Im Gefolge der Habsburger Heere, die zuvor weit in das Balkaninnere vorgestoßen waren, siedelten die christlich-orthodoxen Bevölkerungsgruppen hauptsächlich im Gebiet der heutigen Vojvodina, welche zu jener Zeit Teil des Habsburgerreiches war. In Zusammenhang mit den kriegerischen Konflikten zwischen dem Habsburger und dem Osmanischen Reich, fiel der christlich-orthodoxen Bevölkerungsgruppe eine strategische Bedeutung zu. Die in der Vojvodina und in anderen Teilen des Habsburger Reiches, dies waren vornehmlich die entlang der Reichsgrenzen verlaufende Gebiete, angesiedelten orthodoxen Christen erhielten den Status von Wehrbauern; sie verfügten über frei zu bewirtschaftende Lehen und standen dafür unter ständiger Wehrpflicht. »Vojina kraijna« bedeutet Wehrgrenze, die Bezeichnung geht auf die Bedeutung dieser Regionen während der osmanischen Kriege zurück (siehe Werner Lehfeldt: Zum historischen Hintergrund des Krieges … S. 10f.).

republik Kroatien als Staat der Kroaten und der Serben definiert. So erlebte die serbische Bevölkerung in Kroatien die kroatische Unabhängigkeit als einschneidende Veränderung ihres Status. Sie stellte nun nicht mehr ein konstitutives Verfassungselement der Nation dar, sondern wurde in den Rang einer Minderheit zurückgestuft.[75] Die politischen Protagonisten der auf kroatischem Territorium lebenden Serben begründeten ihre Weigerung, in einem unabhängigen Kroatien zu leben, darüber hinaus mit dem Verweis auf die Verfolgungen, welche die christlich-orthodoxe Bevölkerungsgruppe in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts durch den kroatischen Ustaša-Staat erlitten hatte. Im Juli 1990 begannen bewaffnete Kräfte der »Kraijna-Serben« mit der Abriegelung der von dieser Bevölkerungsgruppe mehrheitlich bewohnten Territorien und dem Aufbau einer unabhängigen Verwaltung.[76] Während es im März 1991 zu den ersten gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den sich bewaffnet gegenüberstehenden Kontrahenten in Kroatien kam, scheiterten sowohl im jugoslawischen Staatspräsidium als auch in den Beratungen zwischen den sechs Präsidenten der Teilrepubliken die Bemühungen um eine einvernehmliche Lösung für Gesamtjugoslawien. Insbesondere Kroatien forcierte nun die Militarisierung seiner Polizei und Territorialverteidigung. Zwischen dieser und den bewaffneten Milizen der »Kraijna-Serben« nahmen die bewaffneten Auseinandersetzungen an Intensität zu. Die jugoslawische Bundesarmee, welche zeitweilig in das Kampfgeschehen eingriff, um, so die offizielle Darstellung, die kriegführenden Parteien auseinanderzuhalten, agierte dabei in der Regel zugunsten der serbischen Kräfte. Es gelang ihnen auf diese Weise, die von ihnen beanspruchten Territorien weitgehend unter ihre Kontrolle zu bringen.

Am 26. Juni 1991 erfolgte die Unabhängigkeitserklärung Sloweniens und Kroatiens. Dieser Akt wurde von der jugoslawischen Bundesregierung unter Ante Marković als verfassungswidrig und daher null und nichtig bezeichnet. Einheiten der jugoslawischen Bundesarmee versuchten, die von der slowenischen Territorialverteidigung besetzten Grenzpunkte an den Übergängen zu Österreich, Italien und Ungarn unter ihre Gewalt zu bekommen. Im jugoslawischen Staatspräsidium und in der Armeeführung schien allerdings Uneinigkeit über die Vorgehensweise und Zielsetzung zu herrschen. Nicht anders ist es zu erklären, daß die jugoslawische Armee nur äußerst zögerlich gegen die sezessionistischen

75 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 69.
76 Siehe Edgar Hösch: Geschichte der Balkanländer. München 1995. S. 143.

slowenischen Kräfte vorging. Die Zahl der Opfer überwog auf seiten der Bundesarmee bei weitem.[77]

Unter EG-Vermittlung konnte Anfang Juni auf der Basis eines Vorschlages des Staatspräsidiums die Einstellung der Kampfhandlungen in Slowenien erreicht werden. Man einigte sich auf die Aussetzung des Unabhängigkeitsbeschlusses um drei Monate und auf den Rückzug der bewaffneten Verbände. In Slowenien stabilisierte sich die Situation daraufhin. Seitens der jugoslawischen Bundesarmee wurde zehn Tage später mitgeteilt, daß ein Rückzug der Armeeinheiten nach Serbien und Bosnien-Herzegowina erfolgen, und die Grenzsicherung vollständig den slowenischen Behörden übertragen würde.[78]

Dagegen hielten die bewaffneten Auseinandersetzungen in Kroatien zwischen serbischen Milizen und der jugoslawischen Armee auf der einen sowie der kroatischen Sonderpolizei und Nationalgarde auf der anderen Seite weiter an. Den Höhepunkt der an Dramatik und zivilen Opfern zunehmenden Kämpfe bildeten die wochenlang währenden Gefechte um die ostslawonische Stadt Vukovar, die mit der Einnahme der Stadt durch serbische Milizen und der jugoslawischen Armee endete. Anfang des Jahres 1992 befand sich ca. ein Drittel des Territoriums der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik Kroatien unter der Kontrolle serbischer Kräfte. Im Rahmen der Entsendung von UN-Truppen, die entlang der Frontverläufe in Stellung gingen, wurde nun ein Waffenstillstand zwischen den Kriegsparteien vereinbart, der, von kleineren Scharmützeln abgesehen, die kriegerischen Handlungen bis zum Jahr 1995 in Kroatien vorerst beendete.

In diesem Zusammenhang kann die Frage, inwieweit die Politik der staatlichen Anerkennung der sezessionistischen Republiken seitens der Europäischen Union und den USA Einfluß auf den Verlauf der Konflikte und die Spaltung Jugoslawiens nahmen, hier nicht näher diskutiert werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß die Haltung der EU zunächst auf die Wahrung der staatlichen Integrität Jugoslawiens zielte. Dies änderte sich schließlich durch die Intervention des deutschen Außenministers Genscher, der auf Anerkennung drängte.[79] Durch die Anwendung

---

77 Siehe Wolfgang Pohrt: Entscheidung in Jugoslawien. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 17.

78 Siehe Edgar Hösch: Geschichte der Balkanländer. München 1995. S. 348.

79 Siehe Johan Galtung: Kein Zweifel: Gewaltlosigkeit funktioniert. Freiburg 1995. S. 23f.

zwischenstaatlicher Prinzipien des Völkerrechts lasse sich am ehesten eine Eskalation der Konflikte verhindern, so die deutsche Position. Der UN-Generalsekretär Perez de Cuellar hingegen forderte, daß eine Anerkennung sowohl die serbische Position berücksichtigen müsse, als auch eine Lösung für Gesamtjugoslawien zu entwickeln sei.[80] Er konnte sich damit nicht durchsetzen.

80 Siehe ebenda.

Die bosnischen Muslime: Dispositive und Konstitutionselemente des politischen und sozialen Gruppenbildungsprozesses im zerfallenden Jugoslawien

Vor dem Hintergrund der Erörterungen über Ethnizität, Nationalismus und Ethnonationalismus sowie der Skizzierung der Zerfallsprozesse Jugoslawiens wird nun die Rolle der bosnischen Muslime innerhalb des zerfallenden Jugoslawiens betrachtet. Dabei geht es nicht um (noch) eine umfassende und detaillierte Dokumentation des Krieges in Bosnien-Herzegowina. Vielmehr sollen die wesentlichen Dispositive und Konstitutionselemente aufgezeigt werden, die seitens der Muslime in den Prozeß der Ethnisierung dieses Landes vor und während des Kriegsausbruches zu Beginn der neunziger Jahre eingingen.

1. Ethnonationale Spaltung in Bosnien-Herzegowina

Aufgrund ihrer besonderen demographischen Situation wurde die Föderationsrepublik Bosnien-Herzegowina gelegentlich auch als »Kleinjugoslawien« bezeichnet.[1] Im Jahre 1991 bezeichneten sich von der 4,3 Millionen Menschen zählenden Gesamtbevölkerung 31,4% als Serben, 17,3% als Kroaten, 43,7% als Muslime und 5,5% als Jugoslawen.[2] Gegenüber der Vitalisierung konkurrierender Nationalismen sollte sich die Situation in Bosnien daher als besonders prekär erweisen.

Bosnien galt – als eine der ökonomisch schwächsten Republiken Jugoslawiens – als Nutznießer des innerjugoslawischen Entwicklungsfonds. Ein Fünftel des verfügbaren Finanzvolumens bezog die Republik noch im Jahr 1990 aus diesem Fonds. Besonders hart traf Bosnien somit

---

1 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 71.

2 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 79. – Calic zitiert Enciklopija Jugoslavije. Bd. 2. Zagreb 1993. Angaben über andere Bevölkerungsgruppen sind nicht zu entnehmen.

die Zahlungsblockade Sloweniens und Kroatiens Anfang der neunziger Jahre.

Im Verlauf der Jahre 1990 und 1991 begann sich auch in Bosnien, forciert unter dem Einfluß der Konflikt- und Kriegsszenarien in Serbien, Kroatien und Slowenien, das öffentliche Leben, die gesellschaftlichen Institutionen sowie die soziale und mediale Infrastruktur entlang ethnonationaler Grenzverläufe zu spalten. Die Gründung von Parteien mit ethnonationaler Ausrichtung beschleunigte diese Entwicklung vor dem Hintergrund der immer bedrohlicher werdenden Ausstrahlung der bewaffneten Konflikte in den Nachbarregionen.[3]

1.1. DIE GRÜNDUNG DER SDA

Am 27. März 1990 traten in Sarajevo 40 Männer und Frauen vor die Presse und kündigten die Gründung einer bosnisch-muslimischen Partei, der SDA, »Stranka Demokratske Akcije« (Partei der demokratischen Aktion), an. Die Partei stelle, so die Darstellung der Gründungsmitglieder, »eine politische Allianz von Bürgern Jugoslawiens (dar), die […] der kulturellen und historischen Tradition des Islam angehören«.[4]

Die offizielle Gründung der SDA wurde am 26. Mai 1990 vollzogen.[5] Schon in kurzer Zeit sollte sich die SDA zur einflußreichsten politischen Kraft der Muslime in Bosnien entwickeln. Zunächst wurde die bosnische und jugoslawische Öffentlichkeit von der Ankündigung der Parteigründung mit partikular-muslimischer Orientierung jedoch überrascht. Denn noch galt die »Einheit und Brüderlichkeit« zwischen den Bevölkerungsgruppen als Symbol und verbindliches normatives Prinzip der bosnischen Gesellschaft. Noch waren auch die jugoslawischen Gesetze in Kraft, die partikular-national orientierte Parteien und Organisationen verboten.[6] Vor dem Hintergrund der erodierenden politischen Strukturen und Institutionen der jugoslawischen und bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft hatten die gesellschaftlichen Instanzen jedoch weitgehend das In-

3 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 134.

4 Zitiert nach Laura Silber/Allan Little: Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe. Köln 1995. S. 244f.

5 Siehe ebenda.

6 Siehe Musadik Borogovac: The White Paper on Alija Izetbegovic. Summer 1993. In: http://www.hdmagazine.com/bosnia/articles/dekla-3.html. (im weiteren Musadik Borogovac: The White Paper on Alija Izetbegovic …). S. 20.

teresse an der Durchsetzung dieser Rechtsnormen verloren. Muslimische Kräfte in Bosnien-Herzegowina waren mithin die Pioniere der parteipolitischen Neustrukturierung nach ethnischen Kriterien.

Die ethnonational orientierten bosnisch-serbischen Kräfte folgten mit der Gründung ihrer Partei, der SDS, »Srbska Demokratska Stranka« (Serbische Demokratische Partei), etwa zwei Monate später. Kurz darauf erfolgte mit der HDZ, »Hrvatska Demokratska Zajednica« (Kroatische Demokratische Gemeinschaft), die Parteigründung der kroatischen Seite.[7] Diese drei partikularistisch orientierten Organisationen erlangten bald den Haupteinfluß in der bosnischen Gesellschaft.

1.2. POLITISCHE POLARISIERUNG UND ZERFALL DER BOSNISCHEN KOALITIONSREGIERUNG

Die aus den Wahlen des Jahres 1991 hervorgegangene bosnische Regierung bestand aus einer Koalition, die sich aus den Vertretern der drei großen ethnonationalen Parteien der Muslime, Serben und Kroaten zusammensetzte. Den Vorsitz des Präsidiums führte Alija Izetbegović von der SDA. Die Zusammensetzung des Parlaments und die Stärke der ethnonational orientierten Parteien spiegelte ziemlich genau den proportionalen Anteil der jeweils repräsentierten Bevölkerungsgruppe wieder.[8]

Einig waren sich die Protagonisten der neuen partikularistischen Parteien zunächst in ihrer Oppositionshaltung gegenüber dem »Bund der Kommunisten Jugoslawiens«. Nach Erreichung des gemeinsamen Ziels infolge Parlamentswahlen im Dezember 1990, den Einfluß der Repräsentanten des alten System in den politischen Institutionen und in der bosnischen Gesellschaft zu beseitigen, gewannen die partikularen Interessen eine immer größere Bedeutung.[9] Während die bosnisch-serbischen Kräfte eine Trennung Bosnien-Herzegowinas von der jugoslawischen Föderation entschieden ablehnten, beschritt die SDA verstärkt den Weg in Richtung Unabhängigkeit. Nachdem die Spaltung Jugoslawiens durch die Sezession Sloweniens und Kroatiens und den damit verbundenen Kriegs-

7 Siehe Hans Krech: Der Bürgerkrieg in Bosnien-Herzegowina. Berlin 1997. S. 35. – Laura Silber/Allan Little: Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe. Köln 1995. S. 247.

8 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 85.

9 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with Milovan Djilas and Nade· da Gaće. In: The Bosniak. London 1998 (im weiteren Adil Zulfikarpašić: In dialogue with …). S. 154.

handlungen im Jahr 1991 unabwendbar zu werden schien, nutzten die muslimischen und kroatischen Parlamentsabgeordneten ihre Mehrheit, um ihrerseits die Loslösung Bosniens von der jugoslawischen Föderation zu beschließen.[10] Im Norden und Osten Bosniens betrieben serbische Nationalisten seit Ende 1991 eine Aufstellung bewaffneter Verbände sowie den Aufbau eigener administrativer Strukturen. Auch die Protagonisten um die muslimisch dominierte SDA betrieben schon ab April 1991 Vorbereitungen zur Bewaffnung und Militarisierung ihrer Anhänger.[11]

Im Dezember 1991 suchte die Regierung Bosnien-Herzegowinas um die internationale völkerrechtliche Anerkennung des Landes nach. Bosnisch-serbische Akteure reagierten darauf mit der Forderung nach einer Serbischen Republik in Bosnien-Herzegowina, sollte sich Bosnien-Herzegowina von Jugoslawien lösen und als souveräner Staat anerkannt werden. Die Schiedskommission der EU für das ehemalige Jugoslawien unter der Leitung Robert Badinters schlug die Durchführung eines Referendums vor, um über den Verbleib in der jugoslawischen Föderation oder die Unabhängigkeit zu entscheiden. Von dem Ausgang des Referendums wurde mithin die staatsrechtliche Anerkennung Bosniens seitens der EU-Länder abhängig gemacht. Da die Mehrheitsverhältnisse eine Niederlage der für den Verbleib innerhalb Jugoslawiens optierenden bosnischen Serben nahelegten, reagierten diese mit dem Boykott des Referendums.[12] Die Beteiligung blieb daher mit 63% äußerst gering. 99,4% der Abstimmungsteilnehmer sprachen sich für die Unabhängigkeit Bosnien-Herzegowinas aus. In den serbisch dominierten Regionen Bosniens erbrachte eine konkurrierende Abstimmung die Mehrheit für eine quasistaatliche Unabhängigkeit der serbischen Bevölkerung.[13]

Die Interessensdivergenz der politischen Protagonisten schlug um in offene Feindseligkeit und gegenseitige Drohgebärden. So erklärte Radovan Karad· ić, der Vorsitzende der Serbischen Demokratischen Partei, während der letzten gemeinsamen Parlamentssitzung am 14. Oktober 1991: »Glauben Sie ja nicht, daß sie Bosnien nicht in die Hölle führen werden, und glauben Sie ja nicht, daß Sie das muslimische Volk nicht in die Vernichtung führen werden, denn die Muslime können sich nicht

10 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 43.
11 Siehe Mira Beham: Kriegstrommeln. Medien, Krieg und Politik. München 1996. S. 226.
12 Siehe Victor Meier: Wie Jugoslawien verspielt wurde. München 1999. S. 375.
13 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 136.

verteidigen, wenn es Krieg gibt. Wie wollen Sie verhindern, daß alle in Bosnien getötet werden?«[14]

Alija Izetbegović, Vorsitzender des Staatspräsidiums und Abgeordneter der muslimisch dominierten SDA erwiderte, für die Souveränität Bosniens werde er gegebenenfalls den Frieden opfern, nicht aber die Souveränität für den Frieden.[15] Die Abgeordneten der SDS verließen am 14. Oktober 1991 das bosnische Parlament und proklamierten in Banja Luka eine bosnisch-serbische Nationalversammlung.[16]

Am 3. März 1992 wurde in Sarajevo die Unabhängigkeit Bosnien-Herzegowinas durch das Landesparlament verkündet, kurz darauf die Anerkennung des Landes seitens der EU-Staaten vollzogen. Der Anschlag eines bosnisch-muslimischen Extremisten auf eine serbische Hochzeitsgesellschaft in Sarajevo, bei dem ein Hochzeitsgast erschossen wurde, löste einige Tage später die ersten Kampfhandlungen aus. Serbische Milizen errichteten zunächst Blockaden und Straßensperren in der Altstadt von Sarajevo. Die bosnische Hauptstadt geriet innerhalb weniger Tage unter die Kontrolle rivalisierender Freischärlergruppen.[17] Damit begann der Krieg in Bosnien-Herzegowina.

2. Historische, politische und soziale Implikationen der Proklamation muslimischer Parlamentarier und Organisationen vom Juni 1991

Einen entscheidenden Impuls erhielt diese fatale Entwicklung durch die im Sommer 1991 seitens der Protagonisten der bosnischen Muslime vollzogenen Abkehr von der bis dahin vertretenen Position, die auf eine gesamtjugoslawische Konfliktregulierung zielte.[18] Am 10. Juni 1991 ver-

---

14 Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 72.

15 Siehe Mira Beham: Kriegstrommeln. Medien, Krieg und Politik. München 1996. S. 225.

16 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 260.

17 Siehe Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 124. – Siehe auch: Wolfgang Pohrt: Entscheidung in Jugoslawien. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 57.

18 Siehe Joachim Hans-Joachim Hoppe: Das Dayton-Abkommen und die neue Führungselite in Bosnien-Herzegowina. In: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln 1998 (im weiteren Hans Joachim Hoppe: Das Dayton-Abkommen …). S. 10.

abschiedeten die muslimischen Vertreter im bosnischen Landesparlament eine Proklamation, in der sie die Souveränität des Landes forderten und die Gründung eines »Bundes für nationale Verteidigung« bekanntgaben.[19] Auf der Basis dieser, von Smail Balić in die deutsche Sprache übersetzten Proklamation, soll nunmehr die politische Konzeption der SDA sowie die politischen und sozialhistorischen Konstitutionsbedingungen des Gruppenbildungsprozesses der bosnischen Muslime untersucht werden. Die Proklamation wird daher im folgenden in der deutschen Übersetzung wiedergegeben:[20]

»Wir, die Vertreter der Muslime im bosnisch-herzegowinischen Parlament, Vertreter der Muslime in den Gemeinderäten, Mitglieder des Hauptausschusses *der Partei der demokratischen Aktion (SDA)*, Mitglieder des Hauptausschusses des *Muslimischen Jugendverbandes*, Mitglieder der Kulturvereinigung *Preporod*, Mitglieder des Hauptausschusses des karitativen Vereins *Merhamet*, die Unterzeichner der Resolution muslimischer Intellektueller (d. i. die *Resolution der 84er*), unabhängige parteilose Intellektuelle und Wirtschaftstreibende – alles Angehörige des bosnisch-muslimischen Volkes –, trafen am 10. Juni 1991 in Sarajevo zusammen, um die gegenwärtige und die zukünftige Lage der in der Republik Bosnien und der Herzegowina sowie im Sandschak von Novi Pazar und im gesamten übrigen jugoslawischen Staatsgebiet lebenden Muslime zu erörtern. Des Ernstes der Lage und der eigenen Verantwortung vor dem Volk bewußt und von der Überzeugung getragen, die Gefühle, Erwartungen und politischen Ziele aller Muslime in Jugoslawien in authentischer Weise zu interpretieren, erklären wir folgendes:

1. Das Volk der Muslime steht vor der Notwendigkeit einer historischen Entscheidung und vor einer Wahl, die nicht mehr aufgeschoben werden kann. Wir bekräftigen die volle Übereinstimmung aller Teilnehmer dieser Versammlung in der Erkenntnis, daß diese Wahl nur ein souveränes und einheitliches Bosnien, einschließlich der Herzegowina, sein kann. Für Bosnien als Heimat der bosnischen Muslime und als Vaterland aller jugoslawischen Muslime sind wir bereit zu kämpfen.

2. Bis heute haben die Muslime in vielfacher Weise bewiesen, daß sie für ein Jugoslawien sind. Von diesem Zeitpunkt an werden sie indessen nur noch für ein solches Jugoslawien eintreten, das die Gleichberechti-

---

19 Siehe Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 373.

20 Zitiert nach ebenda. S. 371–373 (alle Hervorhebungen im Original).

gung und die Souveränität Bosniens anerkennt und respektiert. Für ein solches Jugoslawien sind wir weiterhin bereit, uns einzusetzen.

Die Republik Bosnien und die Herzegowina ist die Heimat der Muslime, der Serben und der Kroaten, sowie aller Bürger, die in ihr leben. Dieses Land ist nicht teilbar, denn hier leben eng vermischt verschiedene Völker. Die Einheit Bosniens und der Herzegowina hat sich durch das jahrhundertelange harmonische Zusammenleben ihrer Völker bewährt. Jegliche Aufteilung des Landes müßte mit Tausenden von geopferten Menschenleben bezahlt werden.

Aus diesem Grunde rufen wir alle Muslime, alle Serben und Kroaten sowie alle anderen Bürger Bosniens auf, ihre Heimat zu verteidigen.

3. Wir haben uns für eine bürgerliche Republik Bosnien und die Herzegowina entschieden, in der die Freiheiten und die Menschenrechte aller Bürger sowie die völkerrechtliche Sicherheit aller in der Republik lebenden Nationen und Minderheiten gewahrt werden. Unser Ziel ist eine Republik, in der die politische und wirtschaftliche Demokratie herrscht. Das ist eine unverrückbare Entscheidung des muslimischen Volkes.

4. Die Muslime sind bereit, einen Teil ihrer nationalen Souveränität zugunsten der bürgerlichen Souveränität von Bosnien und der Herzegowina aufzugeben.

Wir rufen alle in diesem Land lebenden Serben und Kroaten auf, – uns gleichtuend – einen Teil ihrer volkseigenen Souveränität zugunsten der bürgerlichen Oberhoheit freizugeben. Die Souveränität Bosniens und der Herzegowina ist die Garantie der nationalen Souveränität jedes einzelnen von uns.

5. Wir glauben an die Notwendigkeit der Integration im jugoslawischen und im Rahmen der europäischen Gemeinschaft. Aus diesem Grunde müssen die Grenzen Bosniens und der Herzegowina den Republiken Kroatien, Serbien und Montenegro sowie der Völkergemeinschaft von Europa gegenüber jederzeit offen bleiben. Nur eine Bedingung wird daran geknüpft: Wir setzen dabei freundschaftliche Absichten voraus.

6. Da unsere menschliche und demokratische Gesinnung sich Tag für Tag einer Politik des nationalen Hegemonismus und der wiederholten Herausforderungen, die unsere Republik und dadurch unmittelbar die Existenz des muslimischen Volkes bedrohen, gegenübergestellt sieht, gründen wir mit dem heutigen Tag einen *Bund für nationale Verteidigung*. Dieser Bund wird als eine die *Partei der demokratischen Aktion* unterstützende Organisation ins Leben gerufen. Seine Wirkungsdauer wird sich über den Zeitraum erstrecken, den die Umstände erfordern.

7. Wir fordern die Bürger unserer Republik auf, sich jeglicher Politik entschieden entgegenzustellen, die die Gleichberechtigung und die Einheit Bosniens und der Herzegowina und die Rechte ihrer Bürger und Völker untergraben sollte. Die *Partei der demokratischen Aktion* wird aufgerufen, ihr Verhältnis zu jenen politischen Kräften neu zu prüfen, die sich gegen die Interessen Bosniens und der Herzegowina ausgesprochen haben.

8. Vom Wert der Demokratie und all ihrer Einrichtungen überzeugt, erklären wir unsere Bereitschaft, über alle Fragen des Zusammenlebens in einer demokratischen und bürgerlichen Republik Bosnien und der Herzegowina mit anderen politischen Kräften Dialog zu führen.

9. Die um ihre politischen Vertreter, Organisationen und Verbände vereinigten und versammelten Muslime sind die Triebkräfte und Garantie für den Bestand Bosniens und der Herzegowina als souveräne und unteilbare Republik, die auf den Fundamenten bester Erfahrungen der bürgerlichen Staaten in Europa aufgebaut ist.

Sarajevo, am 10. Juni 1991 Der Arbeitsausschuß der Versammlung«

Aufgrund ihres programmatischen und öffentlichen Charakters kam der Proklamation ein paradigmatischer Stellenwert für den politischen Diskurs der um die SDA versammelten bosnisch-muslimischen Kräfte zu. Der bosnisch-muslimische, in Österreich lebende und auch deutschsprachig publizierende, Historiker und Religionswissenschaftler Smail Balić sieht darin ein »Bekenntnis zur Demokratie, zur Rechtsstaatlichkeit, zum säkularen Prinzip der Staatsordnung und zu Europa […]«.[21]

Hinter der Proklamation stehe die von Alija Izetbegović geführte »Partei der demokratischen Aktion«, so erläutert Balić.[22] Es sei damit die von Belgrader Massenmedien und bosnisch-serbischen Kräften kolportierte Behauptung widerlegt worden, die politischen Vertreter der bosnischen Muslime wären Protagonisten eines »islamischen Fundamentalismus« in Bosnien-Herzegowina.[23]

In der Tat gaben sich die Verfasser dezidiert prowestlich. Gleichsam beanspruchten sie jedoch zunächst, die Ziele, Gefühle und Erwartungen aller jugoslawischen Muslime interpretieren zu können. Implizit konstituierte man die Muslime Jugoslawiens damit zu einem Kollektiv mit äquiva-

21 Smail Balić: Der Islam – europakonform? Würzburg 1994. S. 299.
22 Siehe Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 373.
23 Siehe Smail Balić: Der Islam – europakonform? Würzburg 1994. S. 312.

lenten Interessen, die in der Entscheidung für ein einheitliches und souveränes Bosniens kumulieren würden. Bosnien wurde dabei einerseits als »Heimat der bosnischen Muslime«, andererseits als »Vaterland aller jugoslawischen Muslime« bezeichnet. Die Gemeinschaft, deren Willen man zum Ausdruck bringen wollte, war damit widersprüchlich artikuliert. Zielten die Urheber der Proklamation auf die Muslime Jugoslawiens als eine Gemeinschaft, die in einem Staat zu vereinigen sei? Oder ging es um die Muslime Bosniens als eine ethnische und nationale Gruppe? Der Aussagegehalt der Proklamation oszillierte zwischen beiden Bedeutungsmöglichkeiten und ließ damit zumindest die Interpretationsvariante offen, die Protagonisten des Dokumentes verfolgten ein übergreifendes islamisches Projekt der Vereinigung aller jugoslawischen Muslime. Demgegenüber stand allerdings die dezidiert westliche Orientierung der Proklamation, die das Ziel einer parlamentarischen und marktwirtschaftlichen, auf bürgerlich-demokratische Prinzipien verpflichtete Gesellschaft in Bosnien-Herzegowina (!) betonte und den Wunsch nach Einbindung in die europäische Gemeinschaft hervorhob. Dies, so die Verfasser, sei die unverrückbare Entscheidung des »muslimischen Volkes«, wobei wiederum nicht klar wurde, ob hiermit die »bosnischen Muslime« oder die »Muslime Jugoslawien« gemeint seien. Die Urheber des Dokuments brachten jedoch deutlich zum Ausdruck, daß sie sich für berechtigt hielten, eine solche unverrückbare Entscheidung zu fällen.

Das Verhältnis zwischen Bosnien-Herzegowina und Jugoslawien erhielt durch die Artikulationsweise der Proklamation bereits einen zwischenstaatlichen Charakter. Den Verfassern war klar, daß sie sich damit in Konfrontation zu jenen politischen Kräften begaben, die das Ziel der Sezession Bosnien-Herzegowinas nicht teilten. Angesichts der Gefahr, daß es damit zu einem Zerfall kommen könne, wurde die Unteilbarkeit des Landes betont. Bosnien-Herzegowina sei die zu verteidigende Heimat »vermischt lebender Völker«, die zugunsten der Einheit auf einen Teil der eigenen nationalen Souveränität zu verzichten hätten. So konstituierten die Protagonisten des Dokuments ein muslimisches Volk (in einer widersprüchlichen Bedeutung) als partikulares Kollektiv in Abgrenzung zu den anderen »Völkern« Bosnien-Herzegowinas und beanspruchten gleichzeitig dessen Recht, über die Sezession des Landes und dessen Zukunft entscheiden zu können. Die Bekanntgabe der Gründung einer militärischen Organisation signalisierte mithin die Bereitschaft, die politischen Ziele auch mit militärischen Mitteln durchzusetzen.

Auf der Grundlage dieser Betrachtungen sind nun einige wesentliche Aspekte und Implikationen der Proklamation ausführlicher zu klären: a) Wer sind die Muslime in Jugoslawien, b) wie ist das »Volk der Muslime« konzipiert, c) welche historischen Konstitutionsbedingungen sowie ethnischen und nationalen Begründungszusammenhänge liegen diesem Konzept zugrunde, und d) wie ist die Proklamation zwischen islamischen und bürgerlich-demokratischen Artikulationselementen einzuordnen. Diesen Fragen soll im Verlauf der weiteren Ausführungen ausführlich nachgegangen werden.

2.1. DIE MUSLIME IN JUGOSLAWIEN

Die Bezeichnung »Muslim« wies im ehemaligen Jugoslawien einen, wie Wolfgang Höpken formuliert, semantischen Doppelcharakter auf, der einerseits die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft bezeichnete und zum anderen als Attribut einer ethnischen oder nationalen Zugehörigkeit galt.[24] Es soll dabei vorerst von nominellen Muslimen die Rede sein, da ein Teil dieser Menschen den muslimischen Glauben in den zurückliegenden Jahrzehnten vor dem Zerfall Jugoslawiens nicht mehr aktiv ausübte und zunächst offen bleiben muß, inwieweit die Identifikation als »ethnische Muslime« für die Menschen überhaupt eine wirkliche Bedeutung hatte.[25] Die große Mehrheit der Muslime in Jugoslawien, so auch die bosnischen Muslime, gehörten (und gehören) dem sunnitischen Glaubenszweig des Islam an.[26] Die als religiöse oder ethnische Muslime sich verstehenden oder als solche bezeichneten Bevölkerungsgruppen lebten (und leben) hauptsächlich in den südlichen Regionen und Teilrepubliken des ehemaligen Jugoslawiens, in Bosnien-Herzegowina, in Serbien und der Autonomen Provinz Kosovo, in Montenegro sowie in Mazedonien. Mit 3,8 Millionen im Jahr 1981 offiziell als »Muslime« regi-

---

24 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln 1989 (im weiteren Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten …). S. 181.

25 Siehe Christopher Bennett: Yugoslavia's Bloody Collapse. New York 1995. S. 63. – Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 36. – Siehe Musadik Borogovac: The White Paper on Alija Izetbegovic … S. 20.

26 Siehe Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 1.

strierten Menschen, bildete die muslimische die nominell größte der insgesamt ca. 40 Religionsgemeinschaften.[27] Zwei Millionen dieser Menschen deklarierten sich im Rahmen der Volkszählung des Jahres 1981 als Angehörige einer »muslimischen Nation«. Hiervon bildete die Gruppe der in Bosnien-Herzegowina lebenden, serbokroatisch sprechenden Muslime den zahlenmäßig bedeutendsten Teil.[28]

Ein weiterer großer, serbokroatisch sprechender muslimischer Bevölkerungsteil befand (und befindet) sich in der serbischen und montenegrinischen, an Bosnien-Herzegowina grenzenden Region Sand· ak. Die Bezeichnung der Region ist ein aus dem türkischen stammender Begriff, der sich einerseits als »Gebiet«, andererseits auch als »türkische Fahne« übersetzen läßt und in dieser begrifflichen Mehrdeutigkeit etwa »türkisches Hoheitsgebiet« ausdrückt.[29] Der Sand· ak blieb bis zum Ersten Balkankrieg im Jahr 1912 Teil der Türkei, obwohl der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie auf der internationalen Balkankonferenz von Berlin im Jahr 1878 das Recht zugesprochen wurde, an drei Orten im Sand· ak militärische Garnisonen zu unterhalten. Nach dem Balkankrieg im Jahr 1913 kam es zur Teilung des Sand· aks zwischen Serbien und Montenegro. Dieser Grenzverlauf wurde im Rahmen der Gründung der SFRJ im Jahr 1945 im wesentlichen bestätigt.[30] Die Muslime bildeten (und bilden) in der Region Sand· ak die Bevölkerungsmehrheit. Im Verlauf des Jahres 1991 erlangte die SDA auch hier einen bedeutenden Einfluß. Vor diesem Hintergrund kam es am 10. Oktober 1991 zu einer Abstimmung über den weiteren Status der Region, die ein Votum für die Errichtung einer politischen Selbstverwaltung ergab. Daraufhin schlossen sich sechs serbische und drei montenegrinische Gemeinden zu der »Muslimischen Autonomen Provinz Sand· ak« zusammen, ein Akt, der von den Republiken Serbien und Montenegro nicht anerkannt wurde.[31] Dabei verstärkte sich, im Kontext der Radikalisierung der Auseinander-

---

27 Siehe Pedro Ramet: Die Muslime Bosniens als Nation. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln 1989. S. 107.

28 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 181. Die im ehemaligen Jugoslawien als »serbokroatisch« bezeichnete Sprache wird heute von der bosnisch-muslimischen Bevölkerung »bosnisch« genannt.

29 Siehe Hans Joachim Härtel: Der Sand· ak: In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 205.

30 Siehe ebenda. S. 206.

31 Siehe ebenda. S. 207.

setzungen in Bosnien-Herzegowina, die Repression seitens des serbischen und montenegrinischen Staatsapparates auf die muslimische Bevölkerung, insbesondere auf deren politisch für eine Autonomie eintretenden Teile. Bis zum Herbst 1992 verließen ca. 70.000 des ungefähr 444.000 Menschen zählenden muslimischen Bevölkerungsteils die Region.[32] Obwohl der Sand· ak keine administrative, und nach dem Zerfall Jugoslawiens auch keine politische Einheit mit Bosnien-Herzegowina bildet, nahmen die politischen und identitären Zusammenhänge zwischen den muslimischen Bevölkerungsgruppen im Sand· ak und in Bosnien-Herzegowina während des Zerfalls Jugoslawiens zu. Im Verlauf der bewaffneten Konflikte in Bosnien-Herzegowina nahm auch in Sand· ak die Zahl derjenigen Muslime zu, die sich als »Bosniaken« bezeichneten.

Ein Großteil der albanischsprachigen Bevölkerung der Provinz Kosovo, deren Angehörige sich in der Volkszählung von 1981 überwiegend als »Albaner« deklarierten und mit 77,3% die Bevölkerungsmehrheit in der Provinz darstellten, gehörte ebenfalls nominell zur Gruppe der Muslime Jugoslawiens.[33] In den Jahren 1989 und 1990 kam es, wie bereits in Kapitel III dargestellt, aus Anlaß der Verfassungsänderungen in Serbien und der damit verbundenen Einschränkung der Selbstverwaltung in Kosovo zu politischen Unruhen, die in der Auflösung des Parlaments der Provinz gipfelten. Seit diesem Zeitpunkt versuchten die politischen Protagonisten aus den Reihen der albanischen Bevölkerung eine parallele Administration und Regierung in Kosovo aufzubauen. Als einflußreichste politische Kraft konnte sich die »Demokratische Liga« um den ehemaligen Hochschullehrer Ibrahim Rugova etablieren. Die politischen Aktivitäten der »Demokratischen Liga« (LDK) waren seither auf die staatliche Unabhängigkeit der Provinz gerichtet.[34] Andere politische Kräfte der Albaner im Kosovo traten für den Anschluß Kosovos an die Republik Albanien ein.

Auch in Mazedonien existierte ein ca. 9,8% umfassender albanischsprachiger, muslimischer Bevölkerungsteil mit politischen Verbindungen in den Kosovo. Zwischen den albanischsprachigen Muslimen in Kosovo und den slawisch sprechenden Muslimen in Bosnien-Herzegowina und im Sand· ak gab es hingegen kaum politische und institutionalisierte so-

32 Siehe ebenda.

33 Siehe Monika Beckmann-Petey: Der jugoslawische Föderalismus. München 1990. S. 347.

34 Siehe Zoran Lutovac: Serbisch-albanische Beziehungen … S. 150.

ziokulturelle Verbindungen,[35] obwohl die Muslime im serbischen Teil des Sand· aks in rein religiöser Hinsicht der Muslimischen Versammlung (Sabori) in Priština, der Provinzhauptstadt Kosovos, unterstanden.[36] Der politische Versuch, eine gesamtjugoslawische muslimische Bewegung zu initiieren, war Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts sowie zu Beginn der neunziger Jahre gescheitert und ist später nicht mehr ernsthaft aufgegriffen worden.[37] Bedeutsamer als die Religionszugehörigkeit erwies sich im Verlauf der Entwicklungen während des Zerfalls Jugoslawiens die ethnonationale Zuordnung.

Eine kleinere, muslimisch mazedonischsprachige Bevölkerungsgruppe, deren genauer prozentualer Anteil unbekannt ist,[38] existierte darüber hinaus in der Region Dolna Reka in Mazedonien, türkischsprachige muslimische Bevölkerungsteile in Kosovo und Bosnien-Herzegowina, ca. 0,5 Prozent der Einwohner Jugoslawiens, sowie muslimische Roma in Serbien, Bosnien und Mazedonien mit einem Bevölkerungsanteil von ca. 0,8 Prozent.[39]

Insgesamt, so ist festzustellen, handelte es sich bei den Muslimen im ehemaligen Jugoslawien um unterschiedliche, territorial, sprachlich, soziokulturell und politisch heterogene Gruppen. Im Kontext der jugoslawischen Nationalitätenpolitik erhielten jene nominell muslimischen Bevölkerungsteile, die sich nicht einer der jugoslawischen Nationalitäten zuordnen konnten, in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts einen eigenständigen nationalen Status. Hierbei handelte es primär um die bosnischen Muslime, wiewohl sich auch die Muslime im Sand· ak und Teile der mazedonischen Muslime in den siebziger und achtziger Jahren als »Muslime im nationalen Sinn« deklarierten.[40] Die historischen, politischen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und die Konstitutionsmerkmale der »bosnisch-muslimischen Nationalität« sollen im folgenden genauer betrachtet werden.

---

35 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 57.
36 Siehe Hans Joachim Härtel: Der Sand· ak. In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 207.
37 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 135.
38 Siehe Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien … S. 280.
39 Siehe ebenda. S. 273. – Siehe Monika Beckmann-Petey: Der jugoslawische Föderalismus. München 1990. S. 347.
40 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 202.

2.2. DER EINTRITT DER BOSNISCHEN MUSLIME IN DIE MODERNE

Nach dem Ende der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mußten die politisch und ökonomisch privilegierten Muslime in Bosnien-Herzegowina ihre gesellschaftliche Stellung neu definieren. Bosnien-Herzegowina war nach dem russisch-osmanischen Krieg in den Jahren 1877 und 1878 im Rahmen der vertraglichen Regelungen auf dem Berliner Kongreß der österreichisch-ungarischen Verwaltung unterstellt worden.[41] Formal blieb Bosnien-Herzegowina jedoch zunächst Bestandteil des Osmanischen Reiches. Ein kurzer Blick auf die Rolle der bosnischen Muslime im Osmanischen Reich soll zum Verständnis der weiteren Zusammenhänge beitragen.

2.2.1. Die bosnischen Muslime im Osmanischen Reich

Das osmanische Herrschaftsgefüge und die osmanischen Besitzverhältnisse in Bosnien bildeten nach den osmanischen Eroberungen in den Jahren 1463 (Eroberung Bosniens), 1483 (Eroberung der Herzegowina) und mit dem Anschluß der »Bihaćka Kraijna« (an der nordwestlichen Grenze des Osmanischen Reiches) im Jahr 1592 eine feudale Ordnung, in der den Muslimen die wirtschaftlichen, politischen und militärischen Schlüsselpositionen zufielen.[42] Innerhalb der Besitzverhältnisse des feudal-agrarischen Herrschaftssystems nahmen die »Sipahis«, regionale osmanische Landadelige, die herausragende Stellung ein.[43] Sie hatten dem Reich im Kriegsfall eine bestimmte Anzahl Soldaten zur Verfügung zu stellen und durften dafür die im Staatsbesitz sich befindlichen Ländereien bewirtschaften lassen sowie von ihren, zumeist christlichen, Untertanen eine Kopfsteuer erheben. Während in anderen Teilen des Osmanischen Reiches diese Schicht vielfach aus zugewanderten Eliten aus den osmanischen Zentren gebildet wurde, rekrutierten sich die bosnischen »Sipahis« ab dem 16. Jahrhundert zum größten Teil aus einheimischen oder bosnifizierten, d. h. slawisch sprechenden Schichten. Bosnien nahm

41 Siehe Edgar Hösch: Geschichte der Balkanländer. München 1995. S. 137.
42 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 29.
43 Siehe ebenda. S. 34.

insofern eine Sonderposition ein. Die den »Sipahis« zur Verfügung gestellten Ländereien gehörten formal zwar dem Reich, ab dem 16. Jahrhundert erhielten die Angehörigen dieser Schicht jedoch das Erbrecht. Dadurch wurde ihre Position weiter gestärkt. Die vererbbaren Reichsgüter, als Bestandteile des osmanischen Agrarsystems, dem »Timar-System«, unterschieden sich von den »Ćiftliks«, den eigenen Besitztümern der Landesherrn.[44] Die Anzahl der »Ćiftliks« nahm im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts zu, wodurch der Druck auf die abgabe- und steuerpflichtigen christlichen Untertanen, der »Rajah«, sich weiter verstärkte. Die Mehrheit der nichtmuslimischen Landbevölkerung, die Kmeten, war den geistlichen und weltlichen Landesherrn unterstellt, sie bewirtschafteten die Ländereien und hatten ca. die Hälfte bis ein Viertel des Ertrages an die Landesherren abzuführen. Neben den Kmeten existierten in kleinerem Umfang auch freie Bauern, die aus der muslimischen, aber zu geringeren Teilen auch aus der christlichen Landbevölkerung hervorgingen.[45] Neben ihrer Stellung als Landesherren sowie ihren Funktionen als militärische, administrative und politische Elite, rekrutierte sich aus dem muslimischen Bevölkerungsteil in den Städten vor allem die in einer strengen Zunftordnung organisierte Handwerkerschaft. Die sogenannte »Rajah« bildete sich aus den christlichen und jüdischen Untertanen des Osmanischen Reiches. In den Städten stellte die »Rajah« vor allem die Schicht der Händler und Kaufleute dar. Ab dem Jahr 1453 wurde die »Rajah« des Osmanischen Reiches formal im sogenannten »Millet-System« organisiert.[46] Dieses Organisationssystem, welches Konsequenzen für die jeweilige Form der Besteuerung der Bevölkerungsgruppen hatte, war ursprünglich nur für nichtmuslimische Gruppen konzipiert. Offiziell existierten zunächst das armenische (christliche) und das jüdische Millet im Osmanischen Reich. Obwohl nicht zuletzt aus fiskalpolitischen Gründen für die Nichtmuslime entworfen, bürgerte sich jedoch auch für die muslimischen Bevölkerungsgruppen die Bezeichnung »muslimisches Millet« ein.[47] Eine begriffliche Unterscheidung zwischen nationalen Gruppen und Konfessionsgruppen existierte auch zu einem Zeitpunkt, als sich unter Teilen der nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen bereits Einflüsse eines modernen Nationalbegriffs bemerkbar machten, im Os-

44 Siehe ebenda. S. 35.
45 Siehe ebenda. S. 61f.
46 Siehe ebenda. S. 30.
47 Siehe ebenda.

manischen Reich nicht. Religiöse und »nationale« Bestimmungen gingen vielmehr in dem »Millet«-Begriff auf. Mark Pinson weißt darauf hin, daß jedes »Millet« eigene Selbstverwaltungsaufgaben in den Bereichen der Bildung, Wohlfahrt, Gerichtsbarkeit und anderen Bereichen inne hatte, die im Westen üblicherweise seitens des Staates wahrgenommen wurden.[48] Das muslimische »Millet« bildete innerhalb des Osmanischen Reiches auch in Bosnien das staatstragende und privilegierte Element. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die bosnischen Muslime ihr kollektives Schicksal bzw. ihre kollektiven Interessen eng an das Osmanische Reich banden.

Bosnien-Herzegowina nahm innerhalb des Osmanischen Reiches aufgrund seiner Randlage und strategischen Bedeutung eine besondere Rolle ein. Während der Charakter des islamischen Fremdenrechts eine stärkere Ausbreitung des muslimischen Glaubens in anderen Teilen des Osmanischen Reiches unterband, denn zur Steuerzahlung wurden vornehmlich die nichtmuslimischen Bevölkerungsteile herangezogen,[49] war die Situation in Bosnien durch eine relativ breit angelegte Islamisierung der einheimischen Bevölkerung gekennzeichnet.[50] Aufgrund der strategischen Bedeutung Bosniens etablierten die Osmanen darüber hinaus seit Beginn des 18. Jahrhunderts – zunächst in den Grenzgebieten, später auch im Inneren des Landes – die Institution sogenannter Hauptmannschaften oder Burghauptleute, die »Kapetanije«, territorial organisierte Truppenverbände, die über mindestens eine Festung verfügten.[51] Auch diese Institution hatte sich aus dem »Timar-System« entwickelt. Den Heerführern der Hauptmannschaften wurde das Recht zugesprochen, okkupiertes Land zu kontrollieren und bewirtschaften zu lassen und die Erträge zur Besoldung der Truppen zu nutzen. Es verbanden sich damit also sowohl militärische wie ökonomische Privilegien, die in regionalen, vom osmanischen Zentrum relativ unabhängigen Machtpositionen, kumulierten. Die »Kapetanije« waren in lokalen militärischen Einheiten organisiert und ihr Hauptzweck war die Verteidigung Bosniens für das Osmanische Reich.[52] Der Dienst in diesen Verbänden und die daraus erwachsenen Rechte wurden sehr bald erblich.

48 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 58.
49 Siehe Edgar Hösch: Geschichte der Balkanländer. München 1995. S. 26.
50 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 34.
51 Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 37.
52 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 71.

»Die Hauptleute rissen außer den militärischen Befugnissen auch die Polizei- und Verwaltungsdienste an sich, nutzen ihre Stellung für persönliche Bereicherung, so daß die politische und wirtschaftliche Macht in die Hände einzelner Familien kam und damit den mittelalterlichen Zuständen im Laufe der Zeit ähnlich wurde.«[53]

Neben den »Kapetanije« entwickelte sich durch die Institution der »Ajans« ab dem 16. Jahrhundert eine weitere lokale Machtelite. Die »Ajans«, lokale höhere Verwaltungsbeamte, wurden mit der Steuereinziehung für die zentrale Verwaltung und der Verwaltung der staatlichen Grundstücke beauftragt. Die Machtfülle der »Ajans« wuchs bis Mitte des 18. Jahrhunderts beständig an. Häufig verschmolzen in der Institution der »Ajans« auch die lokalen militärischen Kommandostrukturen, der »Kapetanije«, mit den administrativen Führungspositionen.[54]

Insgesamt, so ist festzustellen, führte die besondere strategische Lage Bosniens und der Herzegowina im Osmanischen Reich dazu, daß hier, aus sicherheitspolitischen Erwägungen heraus, seitens der Reichsinstanzen die Islamisierung größerer Bevölkerungsteile unterstützt wurde und sich in größerem Maße als in anderen Teilen des Osmanischen Reiches eine aus der einheimischen Bevölkerung hervorgegangene Machtelite bildete, deren Interessen gegenüber denen des Zentrums stärker regional akzentuiert waren.[55]

Die sich während des 18. Jahrhunderts zunehmend verschlechternde politische und ökonomische Situation im Osmanischen Reich, bedingt durch die ökonomischen Folgen der ständigen kriegerischen Konflikte in den Randterritorien des Reiches sowie einer weitverbreiteten Korruption,

---

53 Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 37.

54 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 36f.

55 Aus der Zeit der osmanischen Herrschaft liegen kaum gesicherte Kenntnisse über die genauen Bevölkerungszahlen vor. D· aja kommt aufgrund der Studien alter osmanischer Steuerverzeichnisse zu dem Ergebnis, daß ab Beginn des 17. Jahrhunderts von einer absoluten muslimischen Bevölkerungsmehrheit in Zentralbosnien und von einer relativen muslimischen Bevölkerungsmehrheit in der Herzegowina ausgegangen werden kann (siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 80). Die Volkszählung durch die österreichisch-ungarische Verwaltung im Jahr 1885 ergab 492.710 Muslime (36,88%), 571.250 Serbisch-Orthodoxe (42,75%), 265.788 Katholiken (19,89%), 5.805 Juden (0,44%) und 538 Andere (0,4%). Zu diesem Zeitpunkt hatte die muslimische Bevölkerung durch Auswanderung infolge der veränderten Machtverhältnisse allerdings bereits wieder abgenommen (siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 42).

führte zu politischen Lösungsversuchen mittels neuer Besteuerungsformen, die sich nicht nur auf die christlichen, sondern erstmals auch auf die muslimischen Bevölkerungsteile erstreckten. Nachdem die Beschwerden und Klageschriften der nun von einer Deprivilegisierung bedrohten Bevölkerungsgruppen keine Rücknahme dieser Maßnahmen bewirken konnten, ging die muslimische Bevölkerung zu bewaffneten Aufständen gegen die Zentralgewalt über.[56] Die Aufstände waren primär auf die Wiederherstellung der früheren muslimischen Steuerprivilegien gerichtet. So war die Beteiligung christlicher Bevölkerungsgruppen eher sporadisch und dürfte, wie Srećko M. D· aja mutmaßt, zum Teil unter Zwang stattgefunden haben. Keineswegs konnte sich dabei jedoch ein gemeinsames National- oder Klassenbewußtsein zwischen den Bevölkerungsgruppen entwickeln.[57]

Seitens der mit dem Osmanischen Reich in zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen verstrickten Nachbarn, Österreich-Ungarn im Nordosten und Venezien in den dalmatinischen Küstenregionen, wurde den bosnischen Muslimen teils die Wahrung ihrer materiellen Besitztümer, teils das Recht auf freie Religionsausübung im Fall der Unterstützung eines Machtwechsels versprochen. Zu einer Kollaboration in großem Umfang konnten die Muslime jedoch damit nicht verleitet werden. Vielmehr leisteten sie starken Widerstand gegen die benachbarten Mächte. Denn gegenüber anderslautenden Zusicherungen wurden die Muslime in den christlicherseits eroberten Gebieten größtenteils enteignet und zwangsgetauft.[58] Daher haben sowohl die Kämpfe mit den christlichen Nachbarmächten, als auch die Auseinandersetzungen mit den Zentralinstanzen des Reiches, in denen um die Festigung und den Ausbau des im 16 Jahrhundert entstandenen sozialen Status gerungen wurde, bei den Muslimen ein bosniakisch-muslimisches Selbstbewußtsein gefördert.[59] Um ein »Nationalbewußtsein« im bürgerlich-modernen Sinne handelte es sich dabei jedoch nicht.

56 Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 96.
57 Siehe ebenda. S. 97.
58 Siehe ebenda. S. 99.
59 Siehe ebenda. S. 100.

2.2.2. Die bosnischen Muslime während der Zeit der österreichisch-ungarischen Okkupation

Die erste Reaktion von Teilen der noch militärisch in den »Kapetanije« und Janitscharenkorps[60] organisierten Muslime Bosnien-Herzegowinas auf die österreichisch-ungarische Okkupation im Jahr 1878 bestand in einem ca. zweieinhalb Monate währenden Partisanenkrieg, der den neuen Machthabern hohe militärische Verluste zufügte, schließlich jedoch gebrochen werden konnte. Zirka 300.000 bosnische Muslime wanderten im ersten Jahr der neuen Machtverhältnisse in die Türkei, nach Albanien oder in das benachbarte, noch unter osmanischem Einfluß stehende Sand· ak aus.[61]

Nach der Machtübernahme in Bosnien-Herzegowinas versuchte die österreichisch-ungarische Verwaltung von Beginn an, gegenüber den Muslimen durch primär wirtschaftliche Zugeständnisse eine Politik des Ausgleichs zu betreiben. Die aus dem Osmanischen Reich stammenden Besitzverhältnisse blieben daher in den ersten Jahrzehnten unangetastet. Bereits vor der Okkupation hatte die K.u.k.-Monarchie in Bosnien-Herzegowina verkünden lassen: »Euere Gesetze und Einrichtungen sollen nicht willkürlich umgestossen, Euere Sitten und Gebräuche sollen geschont werden. Nichts soll gewaltsam verändert werden, ohne reifliche Erwägung dessen, was Euch notthut.«[62]

Die Politik des österreichisch-ungarischen Apparats zeichnete sich dabei durch eine Doppelstrategie aus. So versuchte man einerseits, mittels der Zugeständnisse wirtschaftlicher Art die Akzeptanz der neuen Machtverhältnisse seitens der Muslime zu gewinnen. Andererseits bemühte sich die neue Verwaltung um eine institutionelle und religiöse Abkopplung der bosnischen Muslime vom Osmanischen Reich. In diesem Kontext stand das Verbot, den Namen des jeweiligen osmanischen Sultans, wie bisher üblich, im Freitagsgebet zu erwähnen. Nicht zuletzt

---

60 Die Janitscharen bildeten seit dem 14. Jahrhundert den Kern des osmanischen Heeres. Es handelte sich hierbei hauptsächlich um ehemals christliche, in Kriegsgefangenschaft geratene Islamkonvertiten (siehe Der neue Brockhaus Bd. 5. Wiesbaden 1964. S. 7).

61 Siehe Jens Reuter: Die politische Entwicklung in Bosnien-Herzegowina. In: Südosteuropa. München 41(1992)11/12. S. 666.

62 Zitiert nach Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche. München 1994 (im weiteren Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche …). S. 58.

auch die Gründung eines geistlichen bosnisch-muslimischen Rates, des »ulema-med· lis« und die Errichtung des Amtes eines religiösen Oberhauptes in Bosnien, des »Reis-ul-Ulema«, unter Umgehung einer Bestätigung durch den »Scheich-ul-Islam« in Istanbul, folgte diesem Ziel.[63] Die Errichtung einer vom Osmanischen Reich unabhängigen bosnisch-religiösen Hierarchie durch die österreichisch-ungarische Landesregierung ging einher mit der Sanierung der sogenannten »Vakufs«.[64] Die »Vakuf-Güter« waren aus der Zeit des Osmanischen Reiches stammende religiöse Stiftungen. Es handelte sich dabei um soziale und kulturelle Einrichtungen, Spitäler und Schulen, aber auch um landwirtschaftliche Betriebe, deren Erlöse für soziale und gemeinnützige Zwecke bestimmt waren. Das Ziel der Landesregierung bestand einerseits in der finanziellen Sanierung der »Vakufs« und andererseits in der Durchsetzung einer politischen Kontrolle dieser Einrichtungen. Im Jahr 1894 wurde für die Verwaltung der »Vakuf-Güter« eine »Landesvakufkommission« gegründet, bestehend aus Mitgliedern der »Ulema«, der religiösen Oberhäupter der Muslime sowie aus österreichisch-ungarischen Verwaltungsbeamten. Dabei unterlag der Landesverwaltung die Oberaufsicht der »Vakuf-Güter« und das Ernennungsrecht aller höheren Mitglieder.[65] Auch die muslimischen Schulen sowie die muslimischen »Scheriatsgerichte«, zuständig für Familien-, Ehe- und Erbschaftsfragen, wurden der administrativen Aufsicht der österreichisch-ungarischen Landesregierung unterstellt.[66]

War auf der Basis der Wahrung des Status quo hinsichtlich der agrarischen Besitzverhältnisse, zunächst eine abwartende und beobachtende Position der bosnisch-muslimischen Eliten in ihrer Haltung gegenüber der österreichisch-ungarischen Landesregierung zu verzeichnen, so kam es gegen Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt zu Beschwerden und oppositionellen Aktivitäten. Einige spektakuläre Bekehrungsfälle muslimischer Frauen durch katholische Geistliche begünstigten vor diesem Hintergrund die Entstehung einer organisierten muslimischen Autonomiebewegung. Obwohl diese Bekehrungen zahlenmäßig gering blieben, sahen viele Muslime darin einen Angriff auf ihre religiöse Integrität und

63 Ebenda. S. 59.
64 Siehe ebenda.
65 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 98 und 100.
66 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 62.

den Bestand der muslimischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina.[67] Die Hauptprotagonisten der entstehenden Autonomiebewegung rekrutierten sich aus der Schicht der bosnischen »Ulema«, der muslimischen Geistlichkeit. Ihre Ziele bestanden primär in der Durchsetzung einer Autonomie für alle religiösen und kulturellen Belange, einschließlich der autonomen Verwaltung der muslimischen Schulen und Hochschulen, der »Medressen«, der autonomen Verwaltung der »Vakufs« und der Festigung des Einflusses der osmanischen Geistlichkeit auf das kulturelle und religiöse Geschehen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Bosnien. Die muslimische Autonomiebewegung verteidigte insbesondere die sogenannte »Investur«, die Bestätigung der religiösen Ämter durch den »Scheich-ul-Islam« in Istanbul.[68] Darüber hinaus gehörten auch die muslimischen Landbesitzer, denen es um die Übertragung der alten feudalen Nutzungsrechte in moderne Eigentumsrechte ging, zu den Hauptakteuren der Autonomiebewegung. Die breite Unterstützung seitens der muslimischen Bevölkerung basierte jedoch auf der führenden Rolle der muslimischen Geistlichkeit, auf der Formulierung von religiösen Zielen und auf der Forderung nach soziokulturellen Selbstverwaltungsrechten.[69] Die »Verteidigung des Glaubens« und der traditionellen institutionellen Strukturen des Islam in Bosnien sowie der institutionelle und religiöse Bezug auf die Oberhäupter des Osmanischen Reiches wurde dabei zum Integrationssymbol der muslimischen Gemeinschaft.[70] Mit der im Jahr 1906 gegründeten »Muslimanska Narodna Organizacija« (Muslimische Volksorganisation) erhielt die Autonomiebewegung erstmals feste organisatorische und parteipolitische Konturen.[71] Ab der Jahrhundertwende erhielten auch die soziokulturellen Aktivitäten der Muslime neue Impulse, die sich in der Bildung einer Vielzahl sozialer, kultureller und ökonomischer Institutionen, so in der Gründung muslimischer Banken, Vereine und Handwerkervereinigungen etc. niederschlugen.[72]

---

67 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 105.

68 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 59.

69 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 250f.

70 Siehe ebenda. S. 258.

71 Siehe ebenda. S. 268.

72 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 223.

Die Reaktion der österreichisch-ungarischen Landesregierung auf die Autonomiebewegung war auch hier durch eine Doppelstrategie gekennzeichnet. Einerseits verfolgte sie ab dem Jahr 1899 einen repressiveren Kurs gegen die muslimische Opposition. So wurden die islamischen Lesesäle, die »Kiraathane«, die sich zu soziokulturellen Zentren der muslimischen Bewegung entwickelt hatten, aufgelöst. Darüber hinaus enthob man den radikalen islamischen Mufti, Ali Fehmi Efendi D· abić, geistiges islamische Oberhaupt Bosniens und einer der Hauptprotagonisten der Autonomiebewegung, seines Amtes. D· abić emigrierte nach Istanbul.[73] Andererseits wurde versucht, den gemäßigten Kräften innerhalb der muslimischen Bewegung entgegenzukommen, um auf diese Weise eine Spaltung der Bewegung zwischen radikalen und gemäßigten Elementen voranzutreiben. Einen wesentlichen Bestandteil dieser Politik bildete das Bemühen, die Entstehung einer modernen bosnisch-nationalen Identität zu fördern. Insbesondere Benjamin Kallay, österreichisch-ungarischer Finanzminister und Leiter der Verwaltungskommission für Bosnien und Herzegowina, förderte diese Politik.[74] Dies brachte ihm von serbischer und kroatischer Seite den Vorwurf ein, »das ›Bosniakentum‹ erfunden zu haben, um es den imperialistischen Zielen des Wiener Hofes dienstbar zu machen«.[75]

Daran war immerhin richtig, daß Kallay auf diese Weise versuchte, den sich zunehmend artikulierenden serbischen und kroatischen Nationalismen in Bosnien-Herzegowina aus machtpolitischem und taktischem Kalkül ein bosnisches Element entgegenzusetzen und Bosnien-Herzegowina von der südslawischen Welt zu isolieren.[76] Wiewohl man mit dem Konzept des »Bošnjaštvo«, des Bosniakentums, zunächst versuchte, alle bosnisch-herzegowinischen Gruppen zu erreichen, wurden doch zunehmend die Muslime zur Hauptzielgruppe in den Bemühungen, eine bosnische Nationalität zu konstituieren.[77]

---

73 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 110f.

74 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 165.

75 Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 219.

76 Siehe Pedro Ramet: Die Muslime Bosniens als Nation. In Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln 1989. S. 108.

77 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 207.

Die Protagonisten des »Bošnjaštvo« rekrutierten sich primär aus einer kleinen Schicht muslimischer Intellektueller, die sich einen Aufstieg im österreichisch-ungarischen Verwaltungsapparat erhofften. Dabei waren in den Jahren 1903 und 1904 jedoch erst dreißig bosnisch-muslimische Studenten an den Hochschulen in Wien und Zagreb zu finden, diese Zahl stieg in den darauffolgenden Jahren nur langsam an. Die Zahl der an westlichen Hochschulen bildungssozialisierten Intellektuellen unter den Muslimen war somit sehr gering.[78] Außerdem war selbst innerhalb dieser kleinen Gruppe der sich langsam herausbildenden Schicht westlich orientierter Intellektueller nur ein geringer Teil der Landesregierung loyal gesonnen. D· aja vertritt die Auffassung, daß die muslimische »Intelligentsia« dem »Bošnjaštvo« insgesamt wenig abgewann und eher die Integration der bosnischen Muslime in die südslawischen Nationalbewegungen, respektive die Orientierung am kroatischen oder, in geringerem Ausmaß, am serbischen Nationalismus, einforderten und mit dieser Orientierung eine Hinwendung zur europäischen Moderne verknüpften.[79] Jene, die das Konzept des »Bošnjaštvo« unterstützen, betonten insbesondere die vorislamischen kulturellen Besonderheiten der bosnischen Muslime. Auch dies lag im Interesse der österreichisch-ungarischen Landesregierung, da es einem bosnischen Selbstverständnis in Abgrenzung zum Osmanischen Reich Vorschub leistete.

Einer der wichtigsten muslimischen Intellektuellen, der die Ablösung von den alten osmanischen Institutionen unterstützte und dem »Bošnjaštvo« zu einer bescheidenen Popularität verhalf, war der bosnische Regierungsberater der österreichisch-ungarischen Landesregierung Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak. In einem programmatischen Aufsatz unter dem Titel »Was denken die Mohammedaner in Bosnien« wandte sich Kapetanović gegen die Auswanderung der Muslime in die Türkei und forderte ein eigenes nationales Selbstverständnis ein.[80] Kapetanović versuchte, mit der Abgrenzung gegenüber Istanbul gleichsam eine Trennung zwischen Religion und Nationalität zu vollziehen.[81] Dabei hob er als erster muslimischer Intellektueller die nichtislamischen Wurzeln der Mus-

---

78 Siehe ebenda. S. 226.

79 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 213.

80 Siehe ebenda. S. 209.

81 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 232.

lime in Bosnien hervor. Die Muslime Bosniens seien, so Kapetanović, zusammen mit Serben und Kroaten der südslawische Teil der »slawischen Familie«.[82] Kapetanović kann damit als der erste bosnisch-muslimische Intellektuelle gelten, der ein modernes bosnisches, im Kern säkulares Nationalkonzept formulierte. Er versuchte auf diese Weise, die Muslime aus ihrer Verbundenheit mit der osmanischen Dynastie zu lösen und ihr eine loyale Rolle unter der österreichisch-ungarischen Verwaltung zuzuweisen. Kallay unterstütze daher die Interventionen Kapetanovićs und lobte sie als »wissenschaftliche Annäherung«[83] an die historischen Wurzeln Bosnien-Herzegowinas. Die Herausgabe einer Sammlung muslimischer Volkslieder des österreichisch-ungarischen Verwaltungsbeamten Kosta Hörmann, die in den Jahren 1888 und 1889 in zwei Bänden erschienen, stellte einen weiteren Vorstoß in Richtung auf die Konstituierung einer bosnisch-muslimischen Nation dar. Auch Hörmann bezeichnete die Muslime als Nachfahren der vorislamischen bosnischen Adeligen, die zwar die Religion geändert, jedoch »ihr Volksgefühl und die alten Traditionen bewahrt hätten«.[84] In der serbischen und kroatischen Presse wurden Hörmann und Kapetanović beschuldigt, ein muslimisches Volk erfunden zu haben.[85]

Ab 1891 formierten sich die westlich orientierten muslimischen Intellektuellen, die ein bosnisches Nationalkonzept vertraten, um die Zeitung »Bošnjak« und gründeten im Jahr 1908 den »Klub Muslimana akademičara iz Bosne i Hercegovine« (Muslimisch-akademischer Club von Bosnien-Herzegowina).[86] Hier wurde forciert der Versuch unternommen, die Bezeichnungen »bosnische Sprache« und »bosnisches Volk« als Symbole eines bosnisch-nationalen Diskurses zu etablieren und dafür primär unter der muslimischen Bevölkerung Zustimmung zu organisieren.[87] Babuna führt an, daß der »Bošnjak« anfänglich versuchte, auch die

82 Siehe ebenda. S. 233.
83 Ebenda. S. 234.
84 Kosta Hörmann, zitiert nach ebenda.
85 Die Verfechter der serbischen und kroatischen Nationalismen vergaßen dabei, daß auch ihre Völker »Erfindungen« waren, die ihre Erfinder sich nur um einige Jahrzehnte vor den Muslimen hatten »patentieren« lassen (siehe Marie-Janine Calic: Der serbisch-kroatische Konflikt in Kroatien. In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 110).
86 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 215.
87 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 235.

anderen gesellschaftlichen Gruppen anzusprechen. Unter der kroatischen und serbischen Bevölkerung stießen diese Interventionen jedoch auf keine Resonanz. Auch gegenüber der muslimischen Autonomiebewegung konnte der nationale Diskurs des »Bošnjaštvo« sich nicht behaupten. Gleichwohl wurde auch von den Protagonisten der Autonomiebewegung in den zahlreichen zwischen 1899 und 1918 verfaßten Denkschriften betont, daß das »islamische Volk« das bodenständigste Element in Bosnien-Herzegowina bilde, dessen Besitzrecht bis in unvordenkliche Zeiten zurückreiche.[88] In einem Memorandum an den österreichisch-ungarischen König und Kaiser vom 17. August 1917 protestierten die konservativen muslimischen Eliten gegen die potentielle Eingliederung Bosnien-Herzegowinas in einen südslawischen Staat und betonten die historische, kulturelle und soziale Kontinuität der bosnischen islamischen Gesellschaft seit dem bosnischen Mittelalter.[89] Elemente einer ethnischen Konzeption gingen daher ansatzweise in den Diskurs der bosnisch-muslimischen Autonomiebewegung ein.

Ein säkularer bosnischer Nationalismus konnte sich jedoch vor und während der Jahrhundertwende in Bosnien-Herzegowina, so läßt sich insgesamt feststellen, nicht durchsetzen. Während sich ein großer Teil der Angehörigen des nur langsam entstehenden bosnisch-muslimischen Bildungsbürgertums am kroatischen oder serbischen Nationalismus orientierte, unterlag die Masse der muslimischen Bevölkerung, unter denen die Rate der Analphabeten noch im Jahr 1910 94% betrug, dem Einfluß der religiösen und landbesitzenden Eliten.[90] Diese waren in der Mehrzahl Protagonisten einer muslimischen Autonomiebewegung, deren Angehörige sich als Teil des osmanischen Systems innerhalb eines christlichen Staates betrachteten und um den Erhalt ihrer feudalen Privilegien und um die religiöse Anbindung an die osmanischen Institutionen kämpften.[91] Einem säkularen bosnischen Nationalismus fehlte mithin das bürgerliche Subjekt, denn die Transformation der muslimischen Großgrundbesitzerklasse in ein industrielles Bürgertum fand nur in äußerst geringem Umfang statt. Die Grundbesitzerschicht war es nach wie vor gewöhnt, so

88 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 212.
89 Siehe ebenda. S. 213.
90 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 25.
91 Siehe ebenda. S. 148.

konstatiert Babuna, ohne wirtschaftliche Risiken von den Renten der Grundstücke zu leben. An die neuen Erfordernisse einer bürgerlichen Produktionsweise konnte sie sich nicht anpassen.

Die in Ansätzen einsetzende industrielle Erschließung Bosniens erfolgte daher auf der Basis österreichischer und ungarischer Investitionen sowie auf der Grundlage der Investitionstätigkeit bosnischer Händler und Kaufleute, von denen der größte Teil nicht muslimisch war.[92] Auch die muslimischen Handwerksbetriebe konnten sich im großen und ganzen nur schwer den bürgerlichen Verhältnissen anpassen. Babuna bemerkt, daß die Zunftmentalität der muslimischen Handwerker wesentlich zur Hemmung kapitalistischer Initiativen beitrug.[93] Diese Faktoren hatten zur Folge, daß sich innerhalb der muslimischen Bevölkerung ein modernes Bürgertum in der Phase der Ablösung des osmanischen Systems kaum ausbildete. Eine umfassende Industrialisierung Bosniens wurde darüber hinaus durch den unsicheren Status Bosniens – das durch Österreich-Ungarn okkupierte Land war bis 1909 nominell Teil des Osmanischen Reiches – behindert. Während der Phase des Übergangs Bosnien-Herzegowinas vom osmanischen Feudalsystem in eine bürgerliche Gesellschaft spielten die Muslime als Bürgertum somit kaum eine Rolle. Eine erst im »Entstehen begriffene muslimische bürgerliche Klasse (war) noch nicht in der Lage, bei der Entstehung des muslimischen Nationalismus eine führende Rolle zu spielen«.[94]

Der Entstehung eines bosnischen Nationalbewußtseins standen daher mehrere Faktoren im Wege. Zum einen ließ sich dem politisch-territorialem Gebilde Bosnien-Herzegowina kein Staatssubjekt zuordnen, da ein Großteil der auf diesem Gebiet lebenden Bevölkerung sich bereits einer serbischen Nation einerseits und einer kroatischen Nation andererseits zugehörig fühlte. Ein nationaler Diskurs der Muslime war erst in Ansätzen vorhanden und konnte noch keinen wesentlichen Einfluß erlangen. Darüber hinaus war unter den Muslimen ein westlich orientiertes Bürgertum, welches das Subjekt und der Protagonist eines säkularen Nationalismus hätte sein können, noch nicht entstanden. Das Kollektivbewußtsein der bosnischen Muslime gründete sich auf einem nichtnationalen, religiösen Gemeinschaftsbegriff, der noch eng an dem osmanischen »Millet« orientiert war. Die Gegner einer muslimischen Nationalität in

92 Siehe ebenda. S. 174f.
93 Siehe ebenda. S. 166.
94 Ebenda. S. 174f.

Bosnien-Herzegowina legten ihrer Argumentation bereits einen säkularen Religionsbegriff zugrunde. Dieser Religionsbegriff »privatisiert Religion und beschreibt sie als Gefühl, Vorstellung, individuelle Angelegenheit u. ä.«.[95]

Den Muslimen blieb ein solcher Religionsbegriff bis in die erste Hälfte des 20 Jahrhunderts hinein mehrheitlich fremd. Der Islam stellte hingegen ein ganzheitliches Kultursystem dar, in der die weltliche und die religiöse Sphäre ineinander aufgingen und sowohl öffentliches wie privates Leben normierten.[96] Allerdings tauchten auch innerhalb der politischen Forderungen der muslimischen Autonomiebewegung bereits Artikulationselemente eines »muslimischen Volkes« mit vorislamischen Wurzeln und dem Bewußtsein einer regionalen Besonderheit auf, die den Ausgangspunkt ethnischer Differenzierung darstellen konnten.

2.2.3. Die bosnischen Muslime in der Zwischenkriegszeit

Nach dem Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Monarchie im Jahr 1918 wurde Bosnien-Herzegowina Teil des neuen, von Belgrad aus regierten »Königreiches der Serben, Kroaten und Slowenen«, 1929 umbenannt in Jugoslawien.[97] Dieser erste jugoslawische Staat stand unter der konstitutionellen Regentschaft der serbischen Dynastie der Karađorđe, die sich im Jahre 1903 gegen die Dynastie Obrenović durchgesetzt hatte.[98] Die Gründer des ersten jugoslawischen Staates hatten sich lediglich darauf einigen können, daß der Staat eine konstitutionelle Monarchie unter der Dynastie der Karađorđes sein solle; alle anderen Verfassungsfragen blieben zunächst ungelöst. Dies sollte, wie sich später zeigte, eine große Hypothek auf den Bestand und die Stabilität des Staates bilden und zu schweren Auseinandersetzungen zwischen der kroatischen und der serbischen Seite führen.[99]

Für die Muslime bedeutete die jugoslawische Staatsgründung neue einschneidende Veränderungen. Während des Ersten Weltkrieges stand

---

95 Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 217.
96 Siehe ebenda.
97 Siehe Werner Lehfeldt: Zum historischen Hintergrund des Krieges … S. 14.
98 Siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 11.
99 Siehe ebenda. S. 19.

ein großer Teil der Muslime auf der Seite der gegen Serbien kämpfenden K.u.k.-Monarchie. Einige Muslime hatten in den österreichisch-ungarischen Schutzkorps gedient, die, wie Noel Malcolm hervorhebt, mit großer Brutalität die antiserbische Politik in Bosnien während des Krieges durchgesetzt hatten.[100] Infolge der allgemeinen Anarchie nach dem Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Herrschaft auf dem Balkan wurden in Bosnien insbesondere Muslime Opfer von Raubüberfällen marodierender Banden und Militärs, bei denen es sich vorwiegend um Angehörige der bosnisch-serbischen Landbevölkerung und der serbischen Armee handelte. Malcolm weißt jedoch darauf hin, daß diese Greuel, die häufig den Charakter von Racheakten aufwiesen, nicht als Beweis »für irgendeinen uralten religiösen Haß« zwischen den Serben und Muslimen in Bosnien zu werten seien: »Sie wurden unter extremen und ungewöhnlichen Umständen begangen, am Ende eines Krieges, in dem die Menschen unter schweren Entbehrungen gelitten hatten.«[101]

Aydin Babuna hebt hervor, daß die ungelösten Agrarprobleme einen wesentlichen Grund für die Gewaltakte darstellten. In ihnen manifestierte sich der Kampf der serbisch-orthodoxen Kmeten gegen die muslimische Schicht von Großgrundbesitzern, deren Privilegien auch unter der österreichisch-ungarischen Regentschaft weitgehend unangetastet geblieben waren.[102]

Im Jahr 1919 führte die neue jugoslawische Regierung eine Agrarreform durch, womit der noch in halbfeudalen Abhängigkeitsverhältnissen stehenden, vorwiegend christlich-orthodoxen Landbevölkerung der Rechtsanspruch auf das von ihnen bewirtschaftete Land zugesprochen wurde. Für die muslimischen Grundbesitzer bedeutete dies quasi eine Enteignung, deren Auswirkungen, so die Forderung, durch staatliche Entschädigungszahlungen gemindert werden sollten. Obwohl dieser Forderung letztlich nachgegeben wurde, lagen die ausgezahlten Beträge doch weit unter dem Marktwert der Ländereien. Für etliche der ehemals ca. 4.000 landbesitzenden muslimischen Familien in Bosnien-Herzegowina bedeutete dies nunmehr die Verarmung.[103] Eine Bevölkerungsgruppe, die vormals über 80% des Landes und damit über einen großen Reichtum

100 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 192.
101 Ebenda.
102 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 288.
103 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 194.

verfügte, »[…] was suddenly transformed by the agrarian reform into demoralized paupers«.[104]

Die letzten halbfeudalen Relikte aus der Zeit des Osmanischen Reiches waren damit beseitigt und die seit 1878 einsetzenden Deklassierungsprozesse unter den bosnischen Muslimen zum Abschluß gelangt. Mit dem Niedergang des Osmanischen Reiches waren die noch in der österreichisch-ungarischen Okkupationszeit virulenten Hoffnungen auf eine Wiederherstellung der osmanischen Herrschaftsverhältnisse endgültig obsolet geworden. Nun sahen sich die bosnischen Muslime mit der Herausforderung konfrontiert, sich zwischen dem rivalisierenden serbischen und kroatischen Nationalismus, deren Kämpfe den ersten jugoslawischen Staat prägten, national zu verorten.[105] Sowohl die serbischen wie die kroatischen Nationalisten reklamierten dabei die Gruppe der bosnischen Muslime als genuinen Teil der eigenen Nation. Obwohl es Tendenzen in den Reihen der muslimischen Bildungsschicht gab, sich an einem kroatischen oder serbischen Nationalkonzept zu orientieren, erreichten derartige Identifikationsformen doch nie die Mehrheit der Muslime. Nicht zuletzt verhinderte dies auch der Umstand, daß man die Muslime sowohl seitens der serbisch-orthodoxen als auch, in geringerem Maße, seitens der katholischen Bevölkerung teilweise immer noch »mit den unbeliebten Türken« identifizierte oder ihnen, aufgrund ihres Bekenntnisses zum Islam, Verrat an der südslawischen christlichen Gemeinschaft vorwarf.[106] In dieser Situation gründeten politische Akteure der bosnischen Muslime im Jahr 1919 die »JMO« (Jugoslawische Muslimische Organisation), die schnell zur bedeutendsten politischen Kraft der bosnischen Muslime wurde. Babuna hebt hervor, daß die Verwendung religiöser Symbole eine bedeutende Rolle für die Unterstützung der Partei durch die muslimische Bevölkerung spielte. Hinsichtlich einer nationalen Orientierung räumte die JMO ein, »daß es zwar alle Merkmale eines muslimischen Nationalismus gäbe, die Muslime jedoch kein klares Bewußtsein für ihre nationale Herkunft hätten«.[107]

Die »nationale Frage«, so die Protagonisten der JMO, solle darüber hinaus kein Thema des alltäglichen politischen Lebens darstellen, son-

104 Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 90.
105 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 134.
106 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 289.
107 Ebenda. S. 288.

dern in dem Bereich der Kultur angesiedelt werden.[108] Diese Form der Artikulation nationaler Auseinandersetzungen zielte einerseits darauf ab, dem Problem seine unmittelbar politische Brisanz zu nehmen und sich andererseits auf der soziokulturellen Ebene als Gemeinschaft etablieren zu können, ohne dabei unmittelbar eine nationale Position beziehen zu müssen. Denn die Frage nach der Nationalität spielte für die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung nach wie vor kaum eine Rolle.[109] Insgesamt versuchte die JMO, zwischen den rivalisierenden serbischen und kroatischen Nationalismen eine eigenständige Rolle einzunehmen, ohne dadurch offensiv mit diesen in Konkurrenz treten zu müssen. Daher vermied die Organisation es, den Anspruch auf eine eigene muslimische Nationalität zu erheben, sondern orientierte sich nach der innerparteilichen Niederlage der proserbischen Fraktion[110] an dem Konzept des »Jugoslavenstvo« (Jugoslawismus), in dessen Diktion Slowenen, Serben, Kroaten und bosnische Muslime als Angehörige einer gemeinsamen südslawischen Nation galten.[111] Unter diesem Vorzeichen, so lautete die politische Forderung der JMO, müsse die eigenständige bosnische Identität innerhalb des jugoslawischen Staates erhalten werden.[112] Diese Identität gründete sich nach wie vor auf eine religiöse Symbolik und auf soziokulturelle Praxen, die eng mit der Religionsausübung und mit islamischen Normen und Werten verbunden waren.

2.2.4. Bosnisch-muslimischer »Protonationalismus«

Die bisherigen Ergebnisse zusammenfassend, lassen sich nunmehr einige Dispositive bosnisch-muslimischer Vergemeinschaftung in der letzten Hälfte des 19. und im beginnenden 20. Jahrhunderts erkennen. In den letzten Jahrzehnten der osmanischen Herrschaft in Bosnien-Herzegowina hatten die einheimischen, slawisch sprechenden Muslime auf der Basis der ihnen aufgrund der strategischen Lage Bosniens zugewachsenen Machtfülle lokale Interessen gegenüber dem osmanischen Zentrum entwickelt. Dabei ging es jedoch nicht um eine territorialstaatliche Unab-

108 Siehe ebenda. S. 289.
109 Siehe ebenda. S. 288.
110 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 137.
111 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 185–187.
112 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 193.

hängigkeit, geschweige denn um ein Projekt »nationaler Befreiung«, sondern vielmehr um die Verteidigung der gewohnten Privilegien und Machtpositionen. Nach dem Ende der osmanischen Herrschaft formierte sich die Mehrheit der bosnischen Muslime um die konservativen Eliten, welche ihre soziokulturellen Rechte wie die autonome Verwaltung der Stiftungen, die Aufrechterhaltung einer eigenen Gerichtsbarkeit und eines eigenes Schulsystems sowie ihre feudalen Besitzansprüche verteidigten und sich religiös und politisch weiterhin als Teil des Osmanischen Reiches betrachteten. Auf der Basis der Artikulation der eigenen Interessen und Ansprüche entstanden dabei politische Organisationen, soziokulturelle Gemeinschaftspraxen und eigene Institutionen (Kulturvereinigungen, muslimische Berufsverbände, Banken, Zeitungen etc.), die zur Stärkung einer Gruppenidentität beitragen konnten. Darüber hinaus hatten sich die muslimischen Großgrundbesitzer insbesondere mit dem erstarkenden Widerstand der abhängigen Landbevölkerung auseinanderzusetzen, die mehrheitlich christlich-orthodoxen Glaubens war und sich als »serbisch« identifizierte.

Die Muslime, denen ein westlicher Nationalbegriff fremd war, wurden daher durch die Verhältnisse selbst immer mehr dazu gedrängt, sich zwischen den konkurrierenden kroatischen und serbischen Nationalismen national zu verorten. Teile der entstehenden, westlich geprägten muslimischen »Intelligentsia« entschieden sich für die kroatische oder serbische Nationalität, für eine Identität als muslimische Kroaten oder muslimische Serben.[113] Diese Form der nationalen Identifikation konnte sich aber schon deshalb nicht mehrheitlich durchsetzen, weil, wie Malcolm zu Recht bemerkt, »die einzige wirkliche Grundlage dafür, daß sich bosnische Orthodoxe oder Katholiken als Serben oder Kroaten bezeichneten, […] ihre religiöse Zugehörigkeit (war), und ausgerechnet an der hatten natürlich die Muslime nicht teil«.[114]

Gefördert durch die österreichisch-ungarische Landesregierung entstand daher um die Jahrhundertwende der Ansatz eines bosnisch-muslimischen Nationalismus, der sich gründete auf die Konzeption einer bosnisch-muslimischen Volkskultur und einer historischen, bis ins Mittelalter zurückreichenden vorosmanischen Kontinuität des »bosnischen Volkes«. Obwohl dieser bosnisch-nationale Diskurs als solcher wenig

113 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche … S. 5.

114 Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 196.

Anhänger fand, gingen Elemente partiell in die Artikulationsweise der bosnisch-muslimischen Autonomiebewegung ein.

Die Situation nach dem Ersten Weltkrieg hatte sich für die Muslime nun insofern verändert, als die Option einer Rekonstruktion der osmanischen Herrschaftsverhältnisse endgültig nicht mehr bestand. Die vormals landbesitzenden muslimischen Schichten waren nun endgültig ihrer Privilegien und feudalen Landrechte verlustig gegangen. Sie wurden in den Wirren am Ende des Krieges zum Ziel gewaltsamer Übergriffe der vormals in feudaler Abhängigkeit stehenden christlich-orthodoxen Bevölkerung und serbischer Nationalisten. Unter den neuen Machtkonstellationen versuchten die politischen Kräfte der Muslime, die Eigenständigkeit einer muslimischen Gemeinschaft auf der soziokulturellen und religiösen Ebene zu konsolidieren, ohne sich zwischen den Fronten der nationalen Auseinandersetzungen allzusehr festlegen zu müssen. Wenngleich einige Intellektuelle sich zu der kroatischen oder serbischen Nation bekannten, so schied diese Möglichkeit aus den oben bereits genannten Gründen für die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung aus. Vielmehr hatte sich eine spezifisch soziokulturelle Gruppenidentität herausgebildet, deren Symbolik und deren Gemeinschaftspraxen sich um die islamische Religion formierten.[115] Eine nationale Identität im modernen, weiter oben skizzierten Verständnis dieser Kategorie, stellte diese Form des Kollektivbewußtseins nicht dar. Eher läßt sich mit Hobsbawm von einem »volkstümlichen Protonationalismus« sprechen, worunter er spezifische Formen traditionell kollektiver Zugehörigkeitsgefühle versteht, »die bereits existierten und gleichsam potentiell in jenem makropolitischen Maßstab wirksam werden konnten, der zu modernen Staaten und Nationen paßte«.[116]

Es handelte sich dabei um ein Kollektivbewußtsein, welches an sich noch keine ethnische oder nationale Identität verkörperte, unter bestimmten politischen und sozialen Bedingungen jedoch potentiell in einem nationalen Diskurs aufgehen konnte. Protonationale Bindungen, so Hobsbawm, sind von zweierlei Art. Einerseits gibt es »überlokale, d. h. weitreichende Formen jener ›volkstümlichen‹ Identifikationen, die denjenigen Raum umschreiben, innerhalb dessen die Menschen den größten Teil ihres Lebens verbringen«.[117]

---

115 Siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina. In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 161.

116 Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 59.

117 Ebenda. S. 60.

Diese Formen basieren auf einer übergeordneten Symbolik, die eine Verbindung der kleinen lokalen Gemeinschaften mit einer »umfassenden Welt herstellt«.[118] Für die bosnischen Muslime war dies bis zum Jahr 1918 die übergeordnete islamische Gemeinschaft des Osmanischen Reiches, repräsentiert durch den osmanischen Sultan, der seinerseits namentlich (bis dies von der K.u.k.-Verwaltung verboten wurde) in den Freitagsgebeten erwähnt wurde und damit das zentrale Integrationssymbol verkörperte.

Das zweite repräsentative Element »protonationaler« Kollektive, so Hobsbawm, stellen die eng mit Staaten und Institutionen verbundenen regionalen Gruppen dar, die sich aufgrund dieser Bande für eine Generalisierung, Popularisierung und Ausdehnung der von ihnen verkörperten Regionalismen eignen. Im Fall der bosnischen Muslime war dies die eng mit den osmanischen Institutionen verbundene Führungselite der muslimischen Autonomiebewegung, die muslimische Geistlichkeit und die Großgrundbesitzer. Keines von beiden Elementen kann jedoch »berechtigterweise mit dem modernen Nationalismus gleichgesetzt werden, der als ihre direkte Fortsetzung gilt, weil sie keinen notwendigen Bezug zu der Einheit der territorialen Organisation aufweisen, die ein entscheidendes Kriterium für das ist, was wir heute unter einer ›Nation‹ verstehen«.[119]

Die Loyalität der Muslime galt der überterritorialen Verbundenheit mit dem Osmanischen Reich. Nach dem endgültigen Niedergang des Osmanischen Reiches formierten sich die Muslime weiterhin um die religiöse Symbolik des Islam. Die nationale Selbstverortung blieb widersprüchlich. Ein bosnisch-muslimischer Nationalismus oder eine bosnisch-muslimische nationale Identität existierte daher innerhalb des bisher betrachteten Zeitraums kaum. Auch scheint mehrheitlich kein ethnisch fundiertes Kollektivbewußtsein vorhanden gewesen zu sein, welches sich auf die Vorstellung einer gemeinsamen (säkularen) kulturellen oder soziobiologischen Wesenheit und Abstammung gründete, wiewohl solche Elemente im Kontext der Legitimierung sozialökonomischer Ansprüche sukzessiv in die Diskurse der muslimischen Eliten einflossen.[120] Damit entstand schritt-

118 Ebenda.
119 Ebenda.
120 Denn die Muslime betrachteten sich, wie dargestellt, nicht als kulturelle oder soziobiologische Entität, sondern als Teil des osmanischen Reichsvolkes und als Angehörige der religiösen Gemeinschaft des Islam.

weise (!) die Voraussetzung für die potentielle Konstitution einer bosnisch-muslimischen Nation.

2.2.5. Die bosnischen Muslime während der deutsch-italienischen Besatzung Jugoslawiens

Nach dem Überfall auf Jugoslawien durch das nationalsozialistische Deutschland und der Besetzung des Landes durch deutsche und italienische Truppen im Frühling des Jahr 1941 wurde Bosnien-Herzegowina Teil des neugegründeten kroatischen Marionettenstaates, des »Unabhängigen Staates Kroatien« (NDH), welcher in eine deutsche und eine italienische Einflußzone geteilt war. Seitens der kroatischen Ustaša-Regierung wurde den Muslimen die Religionsfreiheit und die Autonomie der religiösen Institutionen sowie die Schulautonomie zugesagt und auf diese Weise versucht, die politischen Protagonisten der bosnischen Muslime, die man als muslimische Kroaten bezeichnete und zum »›reinsten Teil der kroatischen Nation‹ erklärt(e)«,[121] in die Regierung des Ustaša-Staates einzubinden. Auf diese Weise gelang es, einige hochrangige Funktionäre der JMO zu einer engen Zusammenarbeit mit dem faschistischen Ustaša-Regime zu bewegen. Auch die muslimische Geistlichkeit stellte sich zunächst mehrheitlich auf die Seite der neuen Machthaber.[122]

In der Herzegowina hatten sich Mitte des Jahres 1941 aus der serbischen Bevölkerung, die seit der Okkupation einer systematischen Vernichtungspolitik durch die Ustaša-Milizen ausgesetzt war, örtliche Verteidigungseinheiten gebildet. Diese schlossen sich bald teils dem militärischen Widerstand serbisch-nationaler Četnik-Verbände unter der Leitung des serbischen Royalisten Dra· a Mihailović an oder den, sich seit 1941 formierenden kommunistisch orientierten Partisanenverbänden.[123] Die Četniks und anfänglich auch Teile der aus serbischen Angehörigen

---

121 Holm Sundhaussen: Experiment Jugoslawien. Mannheim 1993. S. 76.

122 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 291.

123 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 206. – Historisch wurden als »ćetniks« die serbischen Freischärler bezeichnet, die um die Jahrhundertwende und besonders in den Balkankriegen in den noch vom Osmanischen Reich beherrschten Gebieten operierten, zuerst gegen die Osmanen, später auch gegen ähnliche bulgarische und mazedonische Freischärlerformationen (siehe Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien 1991. S. 52).

bestehenden Partisanenverbände, gingen nun ihrerseits mit brutalen Methoden gegen all diejenigen Bevölkerungsgruppen vor, die sie der Kollaboration mit den Okkupanten und der Ustaša verdächtigten. So wurden auch Tausende Angehörige der muslimischen Zivilbevölkerung in den Jahren 1941 und 1942 zu Opfern paramilitärischer Übergriffe.[124] Innerhalb der muslimischen Bevölkerung verfestigte sich daher die Auffassung, daß der Ustaša-Staat nicht bereit und in der Lage sei, die muslimische Bevölkerung ausreichend zu schützen. Die Loyalität gegenüber dem kroatischen Staat bekam dadurch erste Risse.

Einige der muslimischen religiösen Eliten gingen aus diesem Grund, sowie angesichts des Ustaša-Terrors gegen die serbische und die jüdische Bevölkerung in der zweiten Hälfte des Jahres 1941 auf eine vorsichtige Distanz zum Ustaša-Staat. Ab Mitte 1941 veröffentlichte die muslimische Geistlichkeit eine Serie von Protestnoten, in denen sie sich gegen die Verbrechen wandte und die »Sicherheit des Lebens, der Würde, des Eigentums und der Religion«[125] aller Bürger forderte. Fortan wurden auch muslimische Bevölkerungsteile zu Opfern marodierender Ustaša-Gruppen.[126] Diese Situation führte jedoch nicht zu einer grundsätzlichen und offensiven Opposition der politischen Protagonisten der Muslime gegenüber dem Regime. Vorsichtig taktierend bemühten sich die muslimischen Eliten ab November 1942 vielmehr um eine Herauslösung Bosniens aus dem Ustaša-Staat und um eine bosnische Autonomieregelung unter deutschem Protektorat.[127] Im Kontext der Übergriffe serbischer »Četniks« gegen die muslimische Zivilbevölkerung hatten sich inzwischen muslimische Selbstverteidigungseinheiten gebildet. Auch seitens dieser Kräfte wurde mehrheitlich eine Autonomielösung für Bosnien unter deutscher Vorherrschaft angestrebt. Zwar fand sich die deutsche Okkupationsmacht zu einem solchen Zugeständnis aus Rücksichtnahme auf die kroatischen Verbündeten nicht bereit, nutzte die Kooperationswilligkeit im Jahre 1943 jedoch zur Aufstellung einer bosnisch-muslimischen SS-Division (SS-Division »Hand· ar«).[128] Eine einheitliche Haltung der bosnischen Muslime gegenüber der Okkupationsmacht und dem

124 Siehe Mark Pinson: The Muslims of Bosnien-Herzegowina. Cambridge 1994. S. 143.
125 Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 218.
126 Siehe Holm Sundhaussen: Experiment Jugoslawien. Mannheim 1993. S. 77.
127 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 292.
128 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 222.

Ustaša-Regime gab jedoch es nicht. Spätestens ab August 1941 schlossen sich Muslime auch den kommunistischen Partisanenverbänden an. Die erste muslimische Partisaneneinheit erreichte bis Dezember 1941 Bataillonsstärke. Insgesamt blieben die Muslime hier allerdings eine Minderheit.[129] Während die politischen und religiösen Eliten versuchten, die neuen Machtverhältnisse durch eine kollaborationistische Haltung für die eigenen Interessen zu nutzen, verhielt sich die Mehrheit der kleinbäuerlichen muslimischen Landbevölkerung und die Masse der unteren und mittleren Schichten der städtischen Muslime inkohärent. Der größte Teil, so Babuna, blieb passiv.[130] Zwischen den übrigen Teilen der muslimischen Bevölkerung polarisierten sich die Positionen zwischen Widerstand und Kollaboration. Milovan Djilas, während des Partisanenkampfes und in den ersten Jahren des neuen Jugoslawiens ein enger Mitstreiter Titos, formulierte seine Erfahrungen folgendermaßen:

»Some of the Muslim leaders went with the Utaša, some of the Muslim people joined the Partisans, but the main body remained basically confused, undecided and deeply Islamic, without the national leadership that might have fostered the growth of a national consciousness.«[131]

Die Ereignisse während dieses Krieges brachten daher eine Vielzahl widersprüchlicher und divergierender Resultate hervor. Während einerseits die wechselseitig verübten Massaker eher eine Vertiefung der Grenzen zwischen den Bevölkerungsgruppen bewirkten und die Erinnerung an die erlittenen Gewalttaten durch die jeweils anderen Gruppen auch später eine bedeutsame Mobilisierungsressource für die Reethnisierung der politischen Verhältnisse darstellte, wuchsen die sich partikular definierenden Bevölkerungsgruppen auf der anderen Seite durch den gemeinsam geführten Partisanenkampf zu einer neuen Gemeinschaft zusammen.

---

129 Siehe ebenda. S. 219. – Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 192.

130 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 291.

131 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 85.

2.3. DIE BOSNISCHEN MUSLIME IM KONTEXT DER NATIONALITÄTENPOLITIK DER »SOZIALISTISCHEN FÖDERATIVEN REPUBLIK JUGOSLAWIEN«

In der nach dem Zweiten Weltkrieg gegründeten »Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien« kam den partikularen Nationalitäten eine staatskonstituierende Bedeutung zu. Der Jugoslawismus verkörperte in diesem Rahmen lediglich das föderale staatliche Prinzip, eine eigenständige nationale Konzeption beinhaltete er nicht mehr. Da die partikularen Identifikationen jedoch aufgrund der gesellschaftlich-sozialen Wirklichkeit nicht überall den realen Erfahrungen der Menschen entsprachen, bot der Jugoslawismus einem Teil der Menschen trotz (!) der offiziellen Nationalitätenpolitik eine alternative Identifikationsmöglichkeit.[132] Das staatsoffizielle Nationalverständnis begünstigte demgegenüber die Aufrechterhaltung partikularistischer Identifikationen.

Gegenüber Slowenen, Kroaten, Serben, Mazedoniern und Montenegrinern wurden die serbokroatisch sprechenden Muslime Bosnien-Herzegowinas auf der II. Tagung des »Antifaschistischen Rates der Volksbefreiung Jugoslawiens« jedoch nicht als eine staatskonstituierende Nation berücksichtigt. Entgegen anfänglichen Vorschlägen, Bosnien und die Herzegowina lediglich als »Autonome Provinzen« zu konstituieren, wurde Bosnien-Herzegowina zu einer der sechs Föderationsrepubliken, die sich, wie es parteioffiziell hieß, aus Teilen der serbischen und der kroatischen Nation »sowie der bosnischen Muslime« bilde.[133] In diesem Zusammenhang wurden die bosnischen Muslime zunächst als eine national noch unbestimmte Gruppe bezeichnet, »die sich unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen gleichberechtigt mit Serben und Kroaten entwickeln und sich national definieren kann«.[134]

Dabei ging man allerdings von einem freiwilligen Plebiszit für die serbische oder kroatische Nationalzugehörigkeit aus.[135] Die Hoffnung jedoch, daß die bosnischen Muslime sich sukzessiv mit dem Kroaten- oder dem Serbentum identifizieren würden, erwies sich als trügerisch. So wählte der weitaus größte Teil der Muslime Bosnien-Herzegowinas

---

132 Siehe Kapitel III.
133 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 194.
134 Rodoljub Čolaković, zitiert nach ebenda.
135 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 230.

im Rahmen der Volkszählung des Jahres 1953 die Option, sich als »Jugoslawe mit unbestimmter Nationalität« zu deklarieren.[136]

Verschiedene Faktoren führten zu Beginn der sechziger Jahre zu einer Änderung der offiziellen Haltung im Hinblick auf den nationalen Status der bosnischen Muslime. So beschloß der »Bund der Kommunisten« in den frühen sechziger Jahren, den einzelnen Republiken ein größeres Eigengewicht einzuräumen. Auch konnte sich mittlerweile eine Elite muslimischer Funktionäre im bosnischen Parteiapparat etablieren, die auf eine Aufwertung des Status' der bosnischen Muslime in den gesellschaftlichen Institutionen hinwirkte.[137] Darüber hinaus begann sich die Politik der jugoslawischen Staats- und Parteiführung nach dem Bruch mit dem sowjetischen Lager darauf zu richten, innerhalb des Lagers der von muslimischen Staaten dominierten blockfreien Länder eine führende Rolle zu erlangen. Die jugoslawischen Muslime sollten dabei die Funktion eines Bindegliedes in den Beziehungen zu den arabischen Staaten einnehmen. Ab den sechziger Jahren konnten die muslimischen Eliten Jugoslawiens und Bosniens ihren politischen Einfluß daher entscheidend verbessern. Eine gesellschaftliche Aufwertung und Konsolidierung erlangten in diesem Zusammenhang auch die religiösen Institutionen der Muslime Jugoslawiens, von denen die Muslime Bosnien-Herzegowinas die größte Gruppe bildeten.[138]

Eine Revision der Haltung gegenüber den Muslimen deutete sich vor diesem Hintergrund auf dem III. Kongreß des »Bundes der Kommunisten« (BdK) Bosnien-Herzegowinas an. Zunächst mußte eingeräumt werden, daß ein nationales Bekenntnis für das Serben- oder das Kroatentum häufig nur aus Gründen der politischen Opportunität, wo diese jedoch nicht erforderlich gewesen sei, gar nicht erfolgt wäre. Im Jahr 1963 wurde den Muslimen in der Präambel der bosnisch-herzegowinischen Verfassung ein Status als »ethnische Gruppe« zugebilligt, wobei man den Terminus »Nation« und damit die volle Gleichstellung mit Serben und Kroaten weiterhin vermied.[139] Der IV. Kongreß des »Bundes der Kommunisten« Bosnien-Herzegowinas kam zu der Auffassung, daß die Frage der nationalen Zugehörigkeit der Muslime in Bosnien-Herzegowina nunmehr gelöst, und die Muslime den anderen Nationen als Volk gleich-

136 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 195.
137 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 231.
138 Siehe Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien … S. 277f.
139 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 231.

gestellt seien.[140] Die muslimische Elite insistierte jedoch weiterhin auf eine nominelle Aufwertung zur »Nation«, da dies eine Verbesserung der Positionen innerhalb des nationalen Proporzsystems bei der Besetzung von Ämtern und Positionen verhieß. Erstmalig wurde im Jahr 1967 seitens des exponierten Universitätsprofessors Muhammed Filipović die parteioffizielle Anerkennung eines eigenständigen Nationalstatus' für die bosnischen Muslime gefordert.[141] Filipović begründete die nationale Eigenständigkeit mit den kulturellen Dimensionen des muslimischen Glaubens und dem Bosniakentum, der vermeintlich »ethnischen« und politisch-territorialen Kontinuität Bosnien-Herzegowinas seit dem Mittelalter.[142] Dieser Aspekt, als Ausdruck eines »muslimischen Nationalismus«, wurde insbesondere von der muslimischen Intelligenz innerhalb und außerhalb der Parteiorganisationen vertreten.[143] Dabei traf sich das Interesse der muslimischen Eliten an einer Aufwertung des kollektiven Status' der bosnischen Muslime nunmehr mit den Intentionen der Parteiführung. Diese beabsichtigte, damit ein Gegengewicht gegen die sich verstärkt artikulierenden nationalen Sonderinteressen der serbischen und der kroatischen Seite herzustellen. Denn die mit der Ausweitung der Republikkompetenzen gegen Ende der sechziger Jahre einsetzende Aufwertung nationaler Zugehörigkeit und nationaler Partikularinteressen hatte den Versuch kroatischer und serbischer Institutionen hervorgerufen, an Einfluß über die Republik Bosnien-Herzegowina zu gewinnen.

»Auf gesamtjugoslawischer Ebene konnte ein wesentlich durch Muslime politisch bestimmtes Bosnien, so offenkundig die Überlegungen der zentralen Parteiinstanzen, zudem durch deren quasi natürlichen Antagonismus gegen potentielles kroatisches und serbisches Einflußstreben, die Rolle einer die zentralen Instanzen stabilisierende Stütze spielen – eine Funktion, die Bosnien schon kurze Zeit später in der Tat übernahm, als es sich rückhaltlos an die Seite Titos stellte in dessen Aktionen gegen die kroatische und serbische Parteiführung.«[144]

Der Widerstand gegen die Konstitution einer muslimischen Nation in Jugoslawien kam in erster Linie aus der kroatischen Kulturorganisation

---

140 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 198.

141 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 294.

142 Auf diese Begründungszusammenhänge wurde weiter oben ausführlicher eingegangen.

143 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 296.

144 Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 200.

»Matica Hrvatska«, die sich in den sechziger Jahren zu einem Katalysator für nationalistische Tendenzen in Kroatien entwickelte hatte, sowie aus den Leitungsgremien des serbischen »Bundes der Kommunisten«. Der Schriftsteller Dobrica Ćosić und der Historiker Jovan Marjanović kritisierten eine Überbetonung des Nationalen gegenüber »einem vernünftigen […] ›Jugoslawismus‹«,[145] deren Ausdruck nicht zuletzt die Anerkennung einer neuen muslimischen Nation in Jugoslawien sei. Dabei sollte es zur Ironie der Geschichte werden, daß gerade Ćosićs literarisches Werk der Entstehung und Aufwertung ethnonationalistischer Diskurse in Serbien, Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre, wesentliche Impulse verlieh.[146]

Im Mai 1968 wurde den bosnischen Muslimen seitens des Zentralkomitees der bosnischen Sektion des »Bundes der Kommunisten« trotz der vereinzelten Widerstände der Status einer staatskonstituierenden Nation zuerkannt. Diese Entscheidung wurde im Jahr 1971 durch die jugoslawischen Bundesinstanzen bestätigt.[147] Aufgrund dieser nun offiziell sanktionierten Etablierung einer muslimischen Nation und dem damit verbundenen Zugewinn an gesellschaftlichen und politischen Partizipationsmöglichkeiten, verortete sich im Rahmen der Volkszählung des Jahres 1971 ca. 39% der Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas als Muslime. Damit veränderten sich wesentlich die Mehrheitsverhältnisse und nationalen Proportionen in der Teilrepublik. In 13 der gut hundert bosnischen Gemeinden kam es zu Verschiebungen der Mehrheitsnation. Die Muslime bildeten nun demographisch die stärkste Bevölkerungsgruppe. In 42 Gemeinden stellten sie die Mehrheitsbevölkerung, während die Serben in 39 und die Kroaten in 27 Gemeinden dominierten. Durch die Anerkennung der Muslime als staatskonstituierende Nation veränderten sich auch die personellen und strukturellen Konstellationen in den Organisationen und Institutionen in Bosnien-Herzegowina. Der Anteil der Muslime im ZK des bosnischen »Bundes der Kommunisten« stieg von 25% im Jahr 1965 auf ca. 40% im Jahr 1974. Ein ähnlicher Anstieg war in den politischen Gremien auf Republiks- und Gemeindeebene zu verzeichnen.

»Das Prinzip national proportionierter Kandidatenlisten hat dabei vor allem das früher dominierende serbische Element zurückgedrängt und

145 Ebenda.
146 Siehe Christopher Bennett: Yugoslavia's Bloody Collapse. New York 1995. S. 79.
147 Siehe Irena Reuter-Hendrichs: Der Islam in Jugoslawien. Ebenhausen 1988. S. 25.

die Muslime zu einem Faktor erheblichen politischen Einflusses gemacht.«[148]

Die bosnischen Muslime nahmen in der offiziellen Definition nunmehr den Rang einer Kulturnation ein, wobei man sich bemühte, die säkulare nationale Bedeutung gegenüber dem religiösen Gehalt der Bezeichnung »Muslim« abzugrenzen. Man einigte sich darauf, diesen Status in der Diktion durch die Großschreibung des ersten Buchstaben als Subjekt, »Musliman«, zu kennzeichnen, während die Glaubensrichtung adjektivisch durch eine Kleinschreibung, »musliman«, ausgedrückt werden sollte.[149] Nach der staatsrechtlichen Etablierung einer muslimischen Nation wurden mithin auch die konfessionellen Strukturen der Muslime stärker gefördert. Muslime erhielten Gelegenheit, an arabischen Universitäten zu studieren und religiöse Pilgerfahrten nach Mekka zu unternehmen.

Die wachsende Bedeutung des Islam in Jugoslawien führte u. a. dazu, daß seit Ende der sechziger Jahre immer mehr Bewerber an die Fakultät für Islamische Theologie in Sarajevo drängten, so daß die Kapazität der Universität schon bald nicht mehr ausreichte, um alle Bewerber aufzunehmen. Viele Studierwillige machten daher von den neuen Möglichkeiten Gebrauch, in einem der arabischen Länder Theologie zu studieren. Seitens des »Bundes der Kommunisten« wurde diese Entwicklung jedoch zunehmend skeptisch betrachtet. Man befürchtete einen steigenden Einfluß panislamistischer Konzepte auf die im arabischen Ausland ausgebildeten neuen islamischen Eliten.[150] In der Tat nahmen die Verbindungen zwischen islamischen Ländern und den islamischen Kräften und Institutionen in den siebziger Jahren zu. Die Neuerrichtung und Restaurierung jugoslawischer Moscheen wurden in erster Linie durch finanzielle Zuwendungen aus arabischen Ländern und seitens internationaler islamischer Organisationen getragen.[151] Irena Reuter-Hendrichs hebt hervor, daß der jugoslawische und bosnisch-herzegowinische Islam in den siebziger und achtziger Jahren eine regelrechte Renaissance erlebte.[152] Die neuen religiösen Eliten waren gegenüber ihren Vorgängern immer weniger zu Kompromissen mit der politischen Führung des Landes bereit. So wurde offiziell die Nichteinhaltung islamischer Speisevorschriften in der

148 Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 201.
149 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 231.
150 Siehe Irena Reuter-Hendrichs: Der Islam in Jugoslawien. Ebenhausen 1988. S. 32.
151 Siehe ebenda. S. 30.
152 Siehe ebenda. S. 34.

jugoslawischen Armee kritisiert sowie die Gleichstellung islamischer Feiertage mit den offiziellen Festtagen gefordert.[153] Auch in den bosnisch-herzegowinischen Institutionen und selbst im »Bund der Kommunisten« schlugen sich diese Entwicklungen nieder. Ab Mitte der siebziger Jahre, so konstatiert Alexandre Popović, begannen sich die muslimischen Aktivitäten insgesamt gegenüber der Staats- und Parteiführung zu verselbständigen. Die muslimischen Eliten »stellten den Sozialismus stärker denn je nicht nur als eine Art von Nebenerzeugnis der islamischen Ideologie hin, sondern als ein mangelhaftes Nebenprodukt, dem etwas wesentliches fehlte, nämlich eine spirituelle Komponente«.[154]

In der öffentlichen Diskussion wurde das Erstarken eines islamischen Radikalismus kritisiert, welches nicht nur in den inneren religiösen Zirkeln, sondern auch unter den muslimischen politischen Kräften innerhalb der staatlichen Institutionen zu beobachten sei.[155] Zu Beginn der achtziger Jahre begann die Staats- und Parteiführung, mit verschiedenen Maßnahmen auf diese Entwicklungen zu reagieren. In der in Sarajevo erscheinenden Zeitung »Oslobodjenje« wurde in einer Artikelserie nunmehr auf die Rolle verwiesen, die Teile der muslimischen Eliten und der muslimischen Bevölkerung während des Zweiten Weltkrieges gespielt hatten. In den Jahren 1980 und 1981, noch zu Lebzeiten Titos, kam es zu einem personellen Austausch von muslimischen Parteikadern. Auch wurden einige Funktionäre frühzeitig in Pension geschickt, Redaktionspersonal in muslimisch dominierten Presseorganen ausgewechselt und die Entsendung offizieller muslimischer Delegationen ins Ausland eingeschränkt.[156]

Höpken vertritt die Auffassung, daß das Glaubensbekenntnis nicht, wie parteioffiziell kolportiert, als ein die Nation konstituierendes Element an Gewicht verlor. Vielmehr sei das islamische Glaubensbekenntnis so eng mit dem historischen Bewußtsein, den Sitten und der Kultur als Medium der Identitätsfindung verknüpft, daß eine ausschließlich säkulare Begründung der muslimischen Nation problematisch war. Ein muslimischer Nationalismus, der sich als religiöse Fundierung der muslimischen Nation verstand, folgte daher der Anerkennung der bosnischen Muslime als Nation auf dem Fuß, so Höpken.[157] Innerhalb und außerhalb der staatlichen

153 Siehe ebenda. S. 35.
154 Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien … S. 278.
155 Siehe ebenda. S. 282.
156 Siehe ebenda. S. 279.
157 Siehe Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 203.

Institutionen formierten sich, begünstigt durch die Aufwertung des Islam im Kontext der staatsrechtlichen Etablierung einer »muslimischen Nation« sowie den zeitweilig engen politischen Kontakten Jugoslawiens zu islamischen Ländern, kleine urbane Gruppen islamistisch orientierter Intellektueller, deren Einfluß insbesondere in der Phase des zunehmenden ökonomischen und symbolischen Verfalls der jugoslawischen Gesellschaft und ihrer politischen Paradigmen während der achtziger Jahre zunahm. Sie sollten im Kontext der weiteren Zerfallsprozesse eine wichtige politische Bedeutung erlangen. Der sogenannte »muslimische Nationalismus« dieser Kräfte wird weiter unten eingehender betrachtet.

Zunächst stellt sich jedoch die Frage, inwieweit es ein bosnisch-muslimisches Nationalbewußtsein außerhalb der Schichten der intellektuellen und politischen Eliten überhaupt gab oder ob nicht andere Distinktionsformen nach wie vor dominant waren? In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die soziokulturellen Gemeinschaftspraxen, Mobilisierungsressourcen und Symbolformationen zu werfen, welche die potentiellen Anknüpfungspunkte ethnonationaler Diskurse in den neunziger Jahren bildeten.

2.4. SOZIOKULTURELLE UND RELIGIÖSE ELEMENTE ETHNISCHER UND ETHNONATIONALER DIFFERENZIERUNG

Die Untersuchung kollektiver Identifikationsformen, soziokultureller Gemeinschaftspraxen und deren theoretische Einordnung hinsichtlich der Fragestellung nach einem »Nationalbewußtsein« der bosnischen Muslime, erfordert zunächst die Betrachtung des partiell vorhandenen empirischen Materials. Systematische Untersuchungen, die eine generalisierende Aussage für ganz Bosnien-Herzegowina zuließen, liegen in englischer oder deutscher Sprache nicht vor. Es existieren jedoch einige partikulare Befragungen und Beobachtungen, die gewisse Hinweise auf die Situation geben.

Der österreichische Historiker Gerhard Neweklowsky[158] führte im Jahr 1993/1994 eine Befragung unter 13 bosnisch-muslimischen Kriegsflüchtlingen und Arbeitsemigranten über die »Sitten und Gebräuche« der

158 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime. Geschichte. Bräuche. Alltagskultur. Salzburg 1996 (im weiteren Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime …). S. 83–210.

Muslime in Bosnien-Herzegowina durch. Die Befragten entstammten sämtlich der ländlichen Bevölkerung Bosniens. Dabei hatten die Flüchtlinge unter den Befragten vor Ausbruch des Krieges in Bosnien im wesentlichen in der Landwirtschaft, zum Teil nebenbei als Handwerker gearbeitet. Die Befragten gehörten den Geburtsjahrgängen zwischen 1921 und 1968 an. Ihr Durchschnittsalter betrug zum Zeitpunkt der Befragung 58 Jahre.[159] Die schon länger in Österreich lebenden Migranten waren als Arbeiter tätig oder (zum Zeitpunkt der Befragung Ruheständler) tätig gewesen. Nach welchen Kriterien die Befragten ausgewählt wurden oder ob die Auswahl letztlich von Zufällen abhing, ist den Ausführungen Neweklowskys nicht zu entnehmen. Das Erkenntnisinteresse galt der Frage, »was die einfachen Muslime selbst über ihre Bräuche und Kultur wissen«.[160]

Ein repräsentativer Stellenwert über Art und Umfang soziokultureller Praxen der Muslime in der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft und einem daraus erwachsenden Gemeinschafts- und Abgrenzungsbewußtsein gegenüber anderen Gruppen, kommt den Aussagen nicht zu. Dem steht die geringe Anzahl der Befragten sowie der Umstand, daß alle Befragten sowohl der gleichen sozialen Schicht, einer ähnlichen Altersstruktur wie auch insgesamt der ländlichen Bevölkerung entstammten, entgegen. Eine sozialwissenschaftliche Systematik läßt die Befragung darüber hinaus nicht erkennen. Trotzdem soll versucht werden, aus den Aussagen gewisse Anhaltspunkte über die Bedeutung muslimischer Gemeinschaftspraxen zu gewinnen und diese theoretisch einzuordnen. Aufgrund der genannten Einschränkungen über den empirischen Stellenwert, sind die Resultate jedoch lediglich als Indizien zu werten!

Dabei sollen die Befragungen Neweklowskys mit den Untersuchungen der norwegischen Sozialanthropologin Tone Bringa[161] kontrastiert werden. Bringa führte in den Jahren 1987 und 1988 Feldstudien über die muslimische Gemeinschaft eines kleinen Ortes in Zentralbosnien durch. Der Ort wies eine Einwohnerzahl von 690 Personen auf, die sich auf 158 Haushalte verteilten. Zwei Drittel der Einwohner waren Muslime, ein Drittel gehörte der katholischen Konfession an. In Bosnien galt die-

159 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 85f.
160 Ebenda. S. 84.
161 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995.

ses Glaubensbekenntnis gleichzeitig als offizielles Kriterium für die Zughörigkeit zur kroatischen Nation.[162]

Auch die Untersuchungen Bringas spiegeln nur einen kleinen ländlichen Ausschnitt der Situation in Bosnien-Herzegowina wieder und lassen daher keine empirisch gesicherten, generalisierenden Aussagen zu. Sie stellen eine Ergänzung der Materialien Neweklowskys dar und unterscheiden sich von diesen insbesondere durch eine genauere Betrachtung der Art und Weise der Interaktion zwischen den Gruppen.

2.4.1. Grußformen und Namensgebung

Wiewohl die Befragten in der Untersuchung Neweklowskys recht detaillierte Kenntnisse über spezifisch bosnisch-muslimische Gemeinschaftspraxen hatten, wurde doch häufig darauf hingewiesen, daß man diese Praxen in den letzten Jahren zunehmend weniger ausübte. So wurde beispielsweise die traditionell übliche, aus dem arabischen stammende Grußformel »merhaba« (»Du bist unter Freunde gekommen«) in den zurückliegenden Jahrzehnten kaum noch gebraucht. Sie wich den serbokroatischen Grüßen »dober jutro« (»Guten Morgen«) »dober dan« (»Guten Tag«), »dober večer« (»Guten Abend«) oder wurde im persönlichen Umgang durch Kurzformeln wie »ciao«, »servus« etc. ersetzt.[163] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Bringa. Die spezifisch muslimischen Grußformen, so ihre Beobachtung, benutzte man nur noch gegenüber Personen, die man als besonders religiös betrachtete oder die religiöse Ämter innehatten. Insbesondere die jüngeren Generationen betrachteten die muslimischen Grußformen als überholt und »old-fashioned«.[164]

Ähnliche Entwicklungen waren im Bereich der Namensgebung zu verzeichnen. War es bis in die vierziger Jahre hinein allgemein üblich, den Kindern osmanisch-orientalische Namen zu geben, so entstand nach dem Zweiten Weltkrieg die Tendenz einer nichtorientalischen Namensgebung, wobei jedoch auch hier noch Eigenheiten erhalten blieben. Diese zeigten sich darin, daß die Namen von ihrer phonetischen Struktur her zwar auf eine orientalische Herkunft hindeuteten, es sich dabei jedoch realiter häufig um Phantasienamen handelte. Allerdings war die Praxis

162 Siehe ebenda. S. 40.
163 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 87.
164 Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 56.

der orientalischen Namensgebung nicht vollständig aufgegeben worden. Insgesamt sei auf dem Land die traditionelle Namensgebung verbreiteter gewesen als in den Städten, so der Eindruck der Befragten.[165] Bringa konstatierte darüber hinaus, daß bestimmte typisch slawische Namen von den Muslimen kaum benutzt wurden. Hingegen gab es spezifische »folk-names«, die sowohl Muslime als auch die Angehörigen der anderen Gruppen verwendeten.

2.4.2. Interaktion und symbolische Grenzen

Hinsichtlich der sprachlichen Eigenheiten und der Beziehungen zu nichtmuslimischen Bevölkerungsteilen berichteten die Informationsgeber in den Befragungen Neweklowskys, daß dialektale Unterschiede von Dorf zu Dorf bestanden. Die meisten gaben an, daß in dem eigenen Dorf oder der näheren Umgebung auch Angehörige anderer Gruppen lebten, mit denen man gut ausgekommen sei. An Feindseligkeiten zwischen den partikularen Gruppen seit dem Bestehen der SFRJ bis zu deren Zerfall konnte sich niemand erinnern. Einige äußerten, daß Heiratsbeziehungen zwischen den Gruppen in den letzten dreißig Jahren sehr stark zugenommen hätten, andere berichteten, dies sei nur in geringem Maße der Fall gewesen. Auch wurde darauf hingewiesen, daß es in den Städten weitaus verbreiteter gewesen sei, Angehörige anderer Konfessionen bzw. Gruppen zu heiraten, als auf dem Land.[166] In der von Bringa untersuchten muslimischen Gemeinschaft war es trotz intensiver nachbarschaftlicher Kontakte mit den katholischen Ortsbewohnern nicht üblich, gruppenübergreifend zu heiraten. Man habe dort jedoch betont, daß die Gruppenzugehörigkeit in den größeren Städten hinsichtlich der Wahl des Ehepartners kaum noch relevant sei.[167] Einige der Befragten berichteten ausführlich über die dörflich-muslimischen Hochzeitsrituale, merkten aber an, daß die Hochzeiten heute ganz anders durchgeführt würden. Da gehe man aufs Standesamt, »ins Auto und fertig«.[168]

Bringa entdeckte spezifische Unterschiede in den sozialen Beziehungsstrukturen zwischen den Gruppen. Innerhalb der muslimischen

---

165 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 87f.
166 Siehe ebenda. S. 90–92.
167 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 60.
168 Zitiert nach Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 124.

Gemeinschaft existierten über den ganzen Ort verstreut feste Beziehungsnetze zwischen einzelnen Haushalten, die den Charakter sich gegenseitig verpflichtender Strukturen hatten. Diese erstreckten sich auf häufige gegenseitige Besuche, gegenseitige Unterstützung beim Hausbau und anderen familiären Projekten und Erfordernissen des täglichen Lebens. Zwischen den Muslimen und den Katholiken gab es derartige Obligationen nur innerhalb der direkten Nachbarschaft. Darüber hinausgehende Freundschaften hatten demgegenüber eher einen individuellen, keinen sozial verbindlichen Charakter.[169]

In spezifischen Zusammenhängen, so konstatiert Bringa, wurde sowohl in der direkten Interaktion, wie auch in der De- und Askription, zwischen dem »Wir« und dem »Ihr« unterschieden. So verglichen sich unverheiratete katholische Frauen mit den jungen muslimischen Frauen und glaubten, Unterschiede beispielsweise in einer stärkeren Kontrolle der muslimischen Frauen durch das Elternhaus sowie in einem konservativeren Bekleidungsstil erkennen zu können. Dabei hebt Bringa hervor, daß nicht die vermeintlichen Unterschiede an sich, die ihrer Auffassung nach nicht existierten, sondern die differentielle Wahrnehmung und Zuordnung von Belang war.[170] Seitens der Katholiken wurden die Muslime partiell als »weniger kultiviert« betrachtet. Das »Kultiviert-Sein« assoziierte man dabei mit einem westlichen und urbanen Lebensstil.[171] Insgesamt zirkulierten, so läßt sich aus den Ergebnissen Bringas schließen, spezifische lokale Diskurse der Distinktion, durch die symbolische Grenzen der kollektiven De- und Askription etabliert wurden. »Symbolic boundaries of seperatness were initially established by referring to ›our customs‹ or ›among us‹ Muslims or Catholics respectively, or ›ours‹ and ›their‹, ›we‹ and ›they‹.«[172]

Trotz der jeweiligen Abgrenzungsformen zwischen den Gruppen, so betont Bringa, gab es jedoch keinen sozialen Zusammenhang, aus dem die Angehörigen der jeweils anderen Gruppe vollständig ausgeschlossen gewesen wären.[173]

---

169 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 55.
170 Siehe ebenda. S. 61.
171 Siehe ebenda. S. 66.
172 Ebenda. S. 78.
173 Siehe ebenda. S. 66.

2.4.3. Bekleidung

Die meisten der Informationsgeber Neweklowskys konnten sich noch gut an das Tragen der orientalischen Trachten ihrer Mütter, Großmütter, Väter und Großväter erinnern. Insbesondere der Fes, die osmanische Kopfbedeckung, gehörte bei den Männern bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zu der üblichen Kleidung. Einige der Befragten hatten in ihrer Kindheit und Jugendzeit selbst noch die traditionell orientalische Kleidung getragen. Man verwies darauf, daß bestimmte Elemente der traditionellen Kleidung, z. B. die Verschleierung der Frauen, nach dem Zweiten Weltkrieg einem Verbot unterlagen.[174] Gewisse traditionelle Kleidungsformen, wie das obligatorische Tragen von Kopftüchern oder die sogenannte »dimije« (Pluderhosen) seitens der Frauen, erhielten sich in dem von Bringa untersuchten Ort innerhalb der muslimischen Bevölkerungsgruppe ab der zweiten und dritten Generation.[175] Bei Reisen in die Stadt wurden diese traditionellen Kleidungsstücke jedoch nicht getragen. In diesem Fall war es den Menschen wichtig, westlich zu erscheinen, was von ihnen gleichsam mit »kultiviert« identifiziert wurde. So war das Tragen von typisch muslimischen Bekleidungsstücken eher kontextabhängig und hatte keinen grundsätzlich verpflichtenden Charakter.[176]

2.4.4. Das Beschneidungsritual als kollektive Inkorporation

Am konsequentesten wurde, so sich die Aussagen der von Neweklowsky befragten Informationsgeber verallgemeinern lassen, das muslimische Ritual der Beschneidung des männlichen Nachwuchses aufrechterhalten. Die Informationsgeber berichteten, daß diese Zeremonie in der Vergangenheit von Barbieren durchgeführt wurde und es sich dabei um ein im Familienverband über Generationen hinweg tradiertes Handwerk gehandelt habe. Ab den zwanziger Jahren war für die Ausführung dieses Eingriffes eine behördliche Genehmigung notwendig. Nach dem Zweiten Weltkrieg, so die Aussagen der Befragten, sei das Ritual zunächst verboten gewesen. Viele der in dieser Zeit unbeschnitten gebliebenen Jungen hätten sich als Heranwachsende geschämt, »groß und unbeschnitten zu

174 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 96–108.
175 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 63.
176 Siehe ebenda. S. 62.

sein«.[177] Sie ließen die Beschneidung dann nachträglich illegal durchführen. Später wurde das Ritual wieder geduldet und nun gesetzlich geregelt. Ab 1974 durfte dieser Eingriff nur noch in Kliniken ausgeführt werden. Daran habe sich jedoch in der Realität niemand gehalten. Die Praxis der Beschneidung wurde auch unter den aus muslimischen Familien stammenden Atheisten und unter den nominell muslimischen Mitgliedern und Funktionären des »Bundes der Kommunisten« aufrechterhalten, so erläutert Neweklowsky das Ergebnis seiner Befragung. Letzteren war die Durchführung des Rituals zwar untersagt, in der Praxis sei jedoch häufig die Ehefrau des Parteimitglieds und Familienvaters beauftragt worden, die Beschneidung in seiner Abwesenheit an den Söhnen durchführen zu lassen, um ihn nach der Rückkehr vor vollendete Tatsachen zu stellen. Auch für die muslimischen Flüchtlinge und Arbeitsmigranten in Österreich, so erläutert Neweklowsky, war die Aufrechterhaltung des Beschneidungsrituals von großer Bedeutung.

2.4.5. Familiäre Strukturen

Die Befragten erinnerten sich zumeist noch an die Lebenszusammenhänge in den Großfamilien, in denen das älteste männliche Familienmitglied eine absolute Autorität genoß und alle anderen Familienangehörigen seinen Anordnungen und Geboten zu folgen hatten. Diese »Sitte« sei jedoch »heute verkommen«.[178] Bringa weißt darauf hin, daß infolge der Ausbreitung der Lohnarbeit und des modernen Bildungswesens sich auch die Zusammensetzung und Organisation der patriarchalischen Haushaltsstrukturen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachhaltig veränderte. Diese Veränderungen betrafen vor allem das Verhältnis zwischen den älteren und den jüngeren Haushaltsangehörigen, die durch den Einbruch der Lohnarbeit in die vormals rein agrarischen Existenzformen eine größere ökonomische Unabhängigkeit erwarben. Auch die traditionell abhängige Rolle der Frau wurde durch die Veränderungen der sozioökonomischen Strukturen Jugoslawiens entscheidend beeinflußt.[179] Seit den fünfziger und sechziger Jahren tendierten die Haushalte zu einer früheren Teilung als in der Zeit davor. In der Vergangenheit war es üb-

177 Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 96f.
178 Zitiert nach ebenda. S. 96f.
179 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 41.

lich, daß der älteste Sohn nach dem Tod des Vater den Platz des Familienoberhaupts einnahm. Nunmehr erstrebten die erwachsenen Söhne in der Regel die Gründung eines eigenen Haushalts und verließen das elterliche Haus. Auch die Frauen wollten nicht mehr in dem gemeinsamen Haushalt mit den Schwiegereltern leben, sondern tendierten zur Gründung eigener Haushalte. Häufig richteten sich die jüngeren Paare in den für das Zusammenleben von Großfamilien konzipierten Häusern eigene Wohnungen ein.[180]

2.4.6. Religionsausübung

In bezug auf die Religionsausübung berichteten Neweklowskys Informationsgeber über die dörflichen Koranschulen, die nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst verboten waren, mit der allgemeinen religiösen Liberalisierung jedoch wieder geduldet wurden. Muslimische Schulkinder zwischen sieben und elf Jahren besuchten in den ländlichen Regionen in der Regel zwei verschiedene Bildungseinrichtungen, die staatliche Schule sowie eine Einrichtung der religiösen Unterweisung, die »mekteb«, wie Bringa hervorhebt.[181] Während den Kindern in den staatlichen Schulen gelehrt wurde, daß die Muslime in erster Linie ein jugoslawisches Volk seien, vermittelten die religiösen Einrichtungen primär die religiöse Bedeutung des Muslim-Seins.[182]

Wenn die Koranschüler eine bestimmte Anzahl an Koranversen rezitieren konnten, wurde die »Hatma« gefeiert. Hierzu lud man die Verwandtschaft und die Nachbarn ein, der Schüler mußte vor den Gästen und auf Befragen des Hod· as ein Exerzitium ablegen, danach bewirtete man die Gäste. Einige der Befragten gaben an, daß die »Hatma« noch heute gefeiert wird, andere konnten dies in ihrem Umfeld nicht bestätigen. Über die muslimischen Gebetsvorschriften konnten die meisten Befragten recht detaillierte Auskunft geben. Teilweise wurde angemerkt, daß die Besuche in der Moschee in den letzten Jahrzehnten deutlich zurückgegangen seien.[183] Über den religiösen Sinn der Pilgerfahrt nach Mekka, eine bedeutende Pflicht für gläubige Muslime, wußten die Infor-

180 Siehe ebenda. S. 43 und 45.
181 Siehe ebenda. S. 77.
182 Siehe ebenda.
183 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 113–117.

manten recht wenig. Die meisten konnten jedoch Beispiele von Mekkapilgern aus ihrem Dorf benennen und berichteten, wie die Abreise der Pilger im Dorf gefeiert wurde.[184] Über die Zeremonien während des Fastenmonats Ramazan berichteten die Befragten ausführlich. Insbesondere das Bajramfest, nach Abschluß der Fastenzeit, nahm im Leben der dörflichen Gemeinschaft nach wie vor eine große Bedeutung ein.[185] Auch Bringa hebt die Bedeutung der religiösen Praxen innerhalb des dörflichen Leben und dessen Bedeutung für die kollektive Identifikation der Menschen hervor.[186]

2.4.7. Islamische Verhaltensvorschriften

Mit dem islamischen Verhaltensvorschriften, insbesondere dem Verbot des Genusses von Alkohol und Schweinefleisch, gingen die bosnischen Muslime, so erläutert Neweklowsky, unterschiedlich um. Durch das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Konfessionen waren sie es gewohnt, Alkohol und Schweinefleisch angeboten zu bekommen. Einige hielten sich an das Verbot, andere wiederum nicht. In der Posavina, eine Zwetschgengegend, sei von Muslimen immer Schnaps gebrannt und auch getrunken worden. Einige der Befragten gaben an, daß zwar immer Alkohol konsumiert, Schweinefleisch jedoch kaum gegessen wurde. Dies sei auch heute noch so. Nur während des Fastenmonats Ramazan habe es keinen Alkohol gegeben, ansonsten sei der Alkoholgenuß bei Feiern und Zusammenkünften üblich gewesen.[187] In der von Bringa untersuchten zentralbosnischen Ortschaft bildeten die unterschiedlichen Eßgewohnheiten, insbesondere der Genuß von Schweinefleisch seitens der Katholiken, teilweise ein Erschwernis für die Interaktion zwischen den Gruppen. Denn der Verzehr von Schweinefleisch galt unter den Muslimen hier häufig noch als religiöses Sakrileg, während andererseits die Ablehnung angebotener Speisen bei einem Besuch eine Kränkung und Beleidigung des Gastgebers darstellte. Wiewohl in der Regel gegenseitige Rücksicht auf die religiösen Verpflichtungen der andersgläubigen Nachbarn und Freunde genommen wurde, so stellte dieser Umstand doch ein

184 Siehe ebenda. S. 137.
185 Siehe ebenda. S. 137–143.
186 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 197–232.
187 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 144.

Hindernis für das Eingehen gruppenübergreifender Ehen dar, wie Bringa feststellte.[188]

2.4.8. Distinktion und kollektive Identität

Insgesamt, so läßt sich aus den Aussagen der von Neweklowsky Befragten und den Untersuchungen und Eindrücken Bringas schließen, haben sich spezifisch bosnisch-muslimische und eng mit dem Islam als Glaubensbekenntnis verbundene Gemeinschaftspraxen auf dem Land stärker erhalten als in den Städten. Diese Aussagen decken sich auch mit den Erkenntnissen anderer Autoren. Harry Bauer und Thomas Kimming stellen fest, daß extreme Gegensätze, sowohl zwischen Stadt und Land als auch zwischen den armen Bergregionen im Süden und Osten und den agrarisch wohlhabenden Regionen in den nördlichen Ebenen Bosnien-Herzegowinas, zu den Widersprüchen der bosnischen Gesellschaft gehörten. Die aufstiegsorientierte urbane Bevölkerung, so Bauer und Kimming, definierte sich weder national noch multikulturell. Hier seien die partikularen Identifikationen zum Teil völlig belanglos geworden.[189] Auf dem Land, so deuten auch die Informationen der Befragten an, war das Bewußtsein einer bosnisch-muslimischen Gruppenzugehörigkeit ausgeprägter vorhanden. Trug dieses jedoch den Charakter eines Nationalbewußtseins? Der von Bringa zitierte bosnisch-herzegowinische Sozialwissenschaftler Nenad Filipović vertritt die Auffassung, daß die Bezeichnung »Musliman« als nationales Selbstverständnis (!) unter großen Teilen der ländlichen Bevölkerung bis zum Jahr 1990 nicht existierte.[190] Die partikularen Identifikationen, darauf weisen auch die Ergebnisse Neweklowskys und Bringas hin, beruhten auf mehr oder minder aktuell bedeutsamen religiöse Praxen und Normen und vor allem auf den Erinnerungen an die soziokulturellen Lebens- und Gemeinschaftspraxen sowie an die Normen und Werte der Eltern und Großeltern. Allerdings scheint den Menschen, so sich die Aussagen verallgemeinern lassen, die Aufrechterhaltung bestimmter Attribute der Gruppenzugehörigkeit, über alle politischen und religiösen Überzeugungen hinweg, wichtig gewesen zu

188 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 79f.
189 Siehe Harry Bauer/Thomas Kimming: Frieden um jeden Preis? … S. 46. – Siehe auch Christopher Bennett: Yugoslavia's Bloody Collapse. New York 1995. S. 63.
190 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 21.

sein. Die Beibehaltung der Beschneidung, entweder als ein mit religiösen Zeremonien begleitetes Ritual, oder als klandestin durchgeführte Praxis, stellte dabei ein quasi physisch inkorporiertes Symbol der Identifikation mit einer ansonsten teilweise nur noch latent vorhandenen Gruppenzugehörigkeit dar.

Bringa kommt zu dem Ergebnis, daß der religiösen Identität in Bosnien-Herzegowina vor dem Krieg sowohl eine soziale als auch eine kulturelle Komponente zukam. Wiewohl die Menschen auf dem Land ihre jeweilige Gemeinschaft dabei als »nacija«, als Nation, bezeichneten, assoziierten sie, so der Eindruck Bringas, damit doch etwas anderes als eine Nation im westlichen Begriffsverständnis: »At the beginning of my stay in rural central Bosnia, when I was not known to people there, I was often asked, ›What *nacija* are you?‹ I thought they were asking me about my citizenship and I said Norwegian but I was soon to learn that this was not what I was being asked (they already knew I came from Norway). The answer which made sense was not Norwegian, but Protestant.«[191]

Der Kategorie stand damit in einem religiösen und einem soziokulturellen, nicht aber in einem politischen Kontext, wie ihn sowohl der demotische wie auch der ethnische Nationsbegriff in der »modernen« Diktion impliziert. Das »objektiv« Trennende und Gruppenspezifische in Bosnien-Herzegowina stellte ein Potential politisierbarer »kollektiver Zugehörigkeitsgefühle« dar. Ob das Muslim-Sein dabei eine ethnische Relevanz aufwies oder nicht, war abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext. Dort, wo die Gruppenzugehörigkeit allgemein bedeutsame Regeln und Normen der sozialen Interaktion strukturierte und wo die Gruppen sich darüber hinaus im Kontext lokaler De- und Askriptionsdiskurse selbst als Herkunfts- und Kulturgemeinschaften begriffen, kam der Organisation des sozialen Lebens in spezifischen Teilbereichen eine ethnische Komponente zu. In anderen Zusammenhängen, beispielsweise unter bestimmten Bevölkerungsteilen in den urbanen Zentren, wo dies nicht der Fall war, gab es auch keine ethnischen Differenzen. Ethnizität war daher ein partikulares und transitorisches (!), an den sozialen Kontext gebundenes Phänomen in Bosnien-Herzegowina und kein objektives, allgemeingültiges Merkmal!

Wiewohl somit ein Potential partikularer Identifikation, basierend auf soziokulturellen Praxen, Erinnerungen und erinnerten Traditionen sowie

191 Ebenda (Hervorhebung im Original).

einer bestimmten aktuell-gemeinschaftsbildenden Symbolik vorhanden war, so läßt sich aus den gegebenen Informationen doch nicht auf ein mehrheitlich nationales Bewußtsein der bosnischen Muslime schließen. Eher ist davon auszugehen, daß die genannten Distinktionselemente erst »nationalisiert«, d. h. in einem spezifisch politischen Kontext neu etabliert, werden mußten. Dabei bildeten die bosnischen Muslime auch auf der soziokulturellen Ebene kein geschlossenes System, sondern teilten eine Vielzahl kultureller Attribute, zuvorderst die gemeinsame Sprache, mit den Angehörigen der anderen Gruppen. Die Staatsbürger der jugoslawischen Teilrepublik Bosnien-Herzegowinas feierten traditionell, ohne Ansehen der Konfessionszugehörigkeit, gemeinsam den christlich-orthodoxen St.-Georgstag, ein christliches Heiligenfest,[192] teilten die Tradition der Einhaltung bestimmter Gedenktage nach dem Tod von Angehörigen[193] und entwickelten eine Vielzahl gemeinsamer Lebenspraxen und Umgangsformen, so z. B. die Gepflogenheit der häufigen gegenseitigen Besuche innerhalb der Verwandtschaft und des Freundeskreises oder die gegenseitige Unterstützung bei Unternehmungen, wie einem Hausbau und allgemeinen Erfordernissen des Lebens, um nur wenige Beispiele zu nennen.[194]

Vor diesem Hintergrund soll nun die Konzeption der bosnisch-muslimischen Nationalität in den ethnonationalen Diskursen genauer betrachtet werden. Dabei ist zu untersuchen, welche Bedeutung der Islam in den Diskursen der neuen muslimischen Eliten, die im Jahr 1990 die SDA gründeten, einnahm, und ob in den bürgerlichen und islamischen Diskursen möglicherweise eine Konkurrenz zwischen unterschiedlichen politischen Kräften zum Ausdruck kam.

---

192 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 166 und 168. – Siehe dazu auch den Roman von Meša Selimović: Der Derwisch und der Tod. Salzburg 1994. S. 27–35. – Siehe auch Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 225.

193 Siehe Gerhard Neweklowsky: Die bosnischen Muslime … S. 180.

194 Siehe ebenda. S. 166. – Siehe auch Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 69f.

2.5. PARTIKULARE DISKURSE DER BOSNISCHEN MUSLIME: DAS »BOŠNJAŠTVO« (BOSNIAKENTUM)

Ansätze eines Bosniakentums als nationales Konzept der bosnischen Muslime entwickelten sich bereits während der Periode der österreichisch-ungarischen Okkupation Bosnien-Herzegowinas, ohne jedoch, wie gezeigt, eine breitere Basis finden zu können. Aber erst auf der Grundlage der geschichtswissenschaftlichen und publizistischen Aktivitäten ab den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts und vor dem Hintergrund der bosnisch-muslimischen Bemühungen, als staatskonstituierende Nation gleichberechtigt neben Serben und Kroaten anerkannt zu werden, bekam diese Konzeption deutliche historiographische Konturen. Die Konstruktion einer muslimischen Nation stellte dabei eine Verselbständigung gegenüber der serbischen und kroatischen Geschichtsschreibung dar und bewertete die Entscheidungen der sich vormalig daran orientierenden muslimischen Intellektuellen als erzwungen.[195] Gleichzeitig erfolgte damit eine Angleichung an die Struktur und Form der serbischen und kroatischen Geschichtsauslegung.

»Denn die Begriffe ›ethnische Besonderheit‹, ›Sitten‹, ›Brauchtum‹, ›Literatur‹ u. ä. werden als differenzstiftende Kategorien mit gleichem Nachdruck und gleicher Dichte in Anspruch genommen. Ein weiterer Angleichungsschritt ist die Tendenz, das ethnische und geistige Substrat im bosnischen Bogumilentum aufzuspüren, um damit die historische Kontinuität mit dem Mittelalter herauszustellen und auch in diesem Punkt die Gleichwertigkeit der eigenen Geschichte abzusichern.«[196]

Auf diese Art und Weise konnten die bosnisch-muslimischen Historiker eine autochthone bosnisch-muslimische Identität konstruieren, ohne dabei unmittelbar (!) auf den Islam als primäres Differenzierungsinstrument zurückgreifen zu müssen. Hierbei wurden, so Srećko D· aja, die »romantisch-nationalen« Bestimmungen, wovon auch die serbische und kroatische Geschichtsschreibung durchdrungen ist, in vollem Maße angewandt. Mittelalterliche Ursprünge der Kultur und der »ethnischen Identität« blieben darin bestimmend.[197] Es ist nicht verwunderlich, daß die in diesem Zusammenhang geleisteten Rekonstruktionen fast ausschließlich von bosnischen Historikern muslimischer Provenienz stammten.

---

195 Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 15.
196 Ebenda.
197 Siehe ebenda.

Ein wichtiger Vertreter dieser Konzeption ist der bosnisch-muslimische, in Wien lebende Historiker und Bibliothekswissenschaftler Smail Balić. D· aja nennt Balić in seiner 1984 erschienenen Arbeit »Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina«, die sich insbesondere durch ein akribisches Studium alter osmanischer und römisch-katholischer Quellen auszeichnet, als einen von fünf herausragenden Exponenten, die im wesentlichen zu dem neueren Konzept eines bosnisch-muslimischen Nationalverständnisses beigetragen haben. Balić kann insofern als exemplarisch für die intellektuellen Protagonisten dieser Konzeption gelten.[198] Dabei hat sich Balić insbesondere dem Nachweis einer vorosmanischen geistesgeschichtlichen Kontinuität Bosniens, die er in den bosnischen Muslimen verkörpert sieht, und der Rekonstruktion des bosnisch-muslimischen Kulturerbes gewidmet.

2.5.1. Geistesgeschichtliche und historische Kontinuität der Nation im Konzept des »Bošnjaštvo«

Balić vertritt die Auffassung, daß Bosnien bereits im Mittelalter einen autonomen Weg verfolgt habe. Gegenüber der Expansion der serbischen Nationalidee und der, durch die Verbundenheit mit dem Heiligen Stuhl in Rom gekennzeichneten kroatischen Geschichtsentwicklung, sei Bosnien schon zu dieser Zeit ein Bollwerk der Häresie gewesen.[199] Die bosnische Kirche, deren Angehörige sich selbst als »krstjani« bezeichneten, geriet, so Balić, am Ende des 13. Jahrhunderts unter »einigen Einfluß« des sogenannten Bogumilentums.[200] Diese häretische Bewegung, benannt nach ihrem Gründer Bogumil, nahm im 10. Jahrhundert im heutigen Bulgarien ihren Ausgang. Bogumil predigte eine »dualistische manichäische Theologie«,[201] die ein streng asketisches Leben vorschrieb, um auf diese Weise die Macht des Bösen zu besiegen. Balić glaubt, daß die bosnische Kirche und das Bogumilentum in einigen Aspekten voneinander abwi-

198 Siehe ebenda. S. 14.

199 Siehe Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 40.

200 Siehe ebenda. S. 90.

201 Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 45. Der Einfluß der bogumilischen Bewegung auf die bosnische Kirche ist kaum belegt. Als gesichert gilt, das im mittelalterlichen Bosnien eine häretische Kirchenbewegung existierte, deren Anhänger sich als »krstjani« bezeichneten (siehe Srećko D· aja: Bosnien-Herzegowina. In: Michael Weithmann: Der ruhelose Balkan. München 1993. S. 152).

chen und sich die bosnische Häresie stärker als das Bogumilentum in einer religiös-spirituellen Nähe zu »dem vielfach von der Mystik getragenen islamischen Volksglauben«[202] befand. So will Balić in den Gebetsritualen und der Ablehnung eines Klerus im Sinne einer Vermittlungsinstanz zwischen Gott und den Menschen deutliche Ähnlichkeiten zwischen dem Glauben der bosnischen »krstjani« und dem Islam entdeckt haben. Diese Ähnlichkeiten führt er auf den Einfluß, den die orientalischen christlichen Sekten der »Paulizianer« und der »Messalianer« auf die bosnische Kirche nahmen, zurück.[203] Andere Exponenten des »Bošnjaštvo« heben darüber hinaus hervor, die bosnischen »krstjani« hätten ebenso wie der Islam die »Heilige Dreieinigkeit« abgelehnt, »[…] which according to them, destroys the image of the uniqueness of God«.[204]

Balić verweist zudem auf die seiner Auffassung zufolge nachweisbaren Parallelen der religiösen Hierarchien und Gliederungen der bosnischen Kirche mit den islamischen Derwischorden, die bei der Islamisierung Bosniens und der Herzegowina eine bedeutende Rolle spielten. Ähnlich wie die islamische Mystik der islamischen Derwische, so Balić, sei auch das bosnische »Patarenertum« von einer Ablehnung sozialer Ungerechtigkeiten, von einer »auflehnenden Komponente« durchdrungen gewesen.[205] Die Ähnlichkeiten in der Struktur des bosnischen »Patarenismus« und des von der Mystik durchdrungenen Islam haben daher, der Auffassung Balićs zufolge, den Islamisierungsprozeß in Bosnien wesentlich beschleunigt.[206]

Bald nach der Eroberung Bosniens und der Herzegowina traten zahlreiche »Bosniaken« zum Islam über, so Balić. Dabei spielten seiner Auffassung zufolge weniger materielle Erwägungen eine Rolle, denn die dem neuen Machtsystem gegenüber loyalen Christen seien nicht bedroht gewesen und hätten weiterhin am Feudalsystem partizipieren dürfen. Es

202 Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 91. – Balić übernimmt aus diesem Grund die in der Geschichtsschreibung häufig zu findende Bezeichnung »bosnisches Bogumilentum« nicht, sondern bezeichnet die mittelalterliche bosnische Häresie als »Patarenismus«. Dieser Begriff, so Balić, wurde in zeitgenössischen Dokumenten »vielfach in der Bedeutung von ›Ketzer‹, ›Pagane‹ oder ›Muslim‹ verwendet« (siehe ebenda. S. 95).

203 Siehe ebenda. S. 92f.

204 Muhamed Borogovac: THE WAR IN BOSNIA-HERZEGOVINA 1992–1995. Boston 1995. In: http://www.hdmagazine.com/bosnia/articles.html. (im weiteren Muhamed Borogovac: The War in Bosnia-Herzegovina 1992–1995 …). S. 12.

205 Siehe Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 94.

206 Siehe ebenda. S. 97.

habe daher für die christlichen Adeligen keine materielle Notwendigkeit gegeben, zum Islam zu konvertieren. Die unter ständigem Druck durch die katholischen Kreuzzüge stehenden und zum Teil gezwungenermaßen zum Katholizismus übergetretenen Menschen betrachteten die Osmanen vielmehr als natürliche Bundesgenossen gegen Rom, glaubt Balić. Insofern habe die Islamisierung keinen radikalen Bruch mit der Vergangenheit dargestellt, sondern eine Fortsetzung des bosnischen Widerstandes gegen die katholisch-ungarische Dynastie und die päpstliche Politik gebildet. In der osmanischen Eroberung von Bosnien und der Herzegowina sahen die Bosnier, Balićs Auffassung zufolge, die Chance einer eigenständigen, von Rom und der slawischen christlichen Orthodoxie unabhängigen Entwicklung. Der Wunsch nach »nationaler Selbstverwaltung und das Begehren von geistiger Unabhängigkeit«, so Balić, habe der bosnischen Beteiligung an der osmanischen Expansion gegen Ungarn »Sinn und Rechtfertigung gegeben«. Der bosniakischen Geschichtsinterpretation zufolge zeichnete sich die Scheidelinie gegenüber dem Serben- und dem Kroatentum schon früh im konfessionellen, geschichtlichen und kulturellen Bereich ab.[207]

2.5.2. Die verhinderte Nation

Die drei in Bosnien existierenden Konfessionsgemeinschaften würden somit gleichzeitig drei unterschiedliche »kulturelle, emotionelle und geschichtliche Entwicklungsebenen«[208] mit einem unterschiedlichen Kultur- und Geschichtsbewußtsein darstellen, welches sich erst in den drei Jahrzehnten vor dem Zerfall Jugoslawiens langsam anzunähern begann. Die Existenz einer kulturellen und ethnischen Besonderheit der bosnisch-herzegowinischen Muslime, so Balić, sei dabei lange geleugnet worden. Erst mit der Anerkennung einer muslimischen Nation im Jahr 1968 hätten die bosnischen Muslime die ihnen seiner Auffassung nach zustehende nationale Reputation erlangt. Die im Jahr 1968 offiziell sanktionierte Bezeichnung »Muslime im nationalen Sinn« habe jedoch eine Verlegenheitslösung dargestellt. Balić insistiert, daß man damit scheinbar vermeiden wollte, die in Bosnien-Herzegowina lebenden Serben und Kroaten durch eine Anerkennung des Bosniakentums als staatskonstituierende Nation in den

207 Siehe ebenda. S. 40.
208 Ebenda.

Rang nationaler Minderheiten zu drängen. Die Bezeichnung »Muslim im nationalen Sinne« sei daher lediglich ein notgedrungenes Surrogat für die Bezeichnung »Bosnier« oder »Bosniake«[209] Dennoch ist die nationale Identitätsfindung der bosnischen Muslime eng mit der durch den Islam geprägten Kultur und den islamischen Sitten verbunden. Die »Wiederbesinnung der bosnischen Muslime auf ihre historisch-kulturellen Wurzeln«[210] erfolgte, so Balić, im 19. Jahrhundert, während der Zeit der österreichisch-ungarischen Verwaltung in Bosnien-Herzegowina. Dem österreichisch-ungarischen Finanzminister Kallay, der den bosnischen Landespatriotismus stützte, sei klargewesen, »daß das Bosniakentum als lebendiges Volksbewußtsein Jahrhunderte hindurch einen geschichtlichen, emotionalen und sozialen Faktor bildete«.[211]

Die Gründe der geringen Zustimmung für die Bemühungen Kallays, ein säkulares bosnisches Nationalbewußtsein zu fördern, führt Balić auf das bestehende Mißtrauen der damaligen muslimischen Eliten gegenüber der österreichisch-ungarischen Landesregierung zurück. Außerdem habe der von einer kleinen aber einflußreichen Schicht muslimischer Intellektueller, die sich zum Serben- oder zum Kroatentum bekannten, ausgeübte Druck, behindernd auf die nationale Bewußtwerdung der bosnischen Muslime gewirkt.[212] Durch die Versuche, »das bosnische Volksbewußtsein in Frage zu stellen«[213] und den massiven Beeinflussungen aus Belgrad und Zagreb sei die junge muslimische Intelligenz nicht in der Lage gewesen, zu den eigenen kulturellen und historischen Quellen zu finden. Darüber hinaus hätten Studienaufenthalte in Belgrad und Zagreb zur Entfremdung der muslimischen Intelligenz von ihren nationalen Ursprüngen beigetragen. Auch in den ersten Jahren des föderativen Jugoslawiens wurde von den Muslimen ein Bekenntnis zum Serben- oder Kroatentum erwartet. Um dem Bekenntnis zu einer fremden Nationalität zu entgehen, setzte die JMO in der Zwischenkriegszeit auf den Jugoslawismus. Von den muslimischen Intellektuellen wurde jedoch in »entscheidenden Augenblicken verlangt, sich im Sinne des Serbentums oder des Kroatentums zu deklarieren«. Das Lavieren zwischen zwei fremden Nationalitäten habe damit auch in den beiden jugoslawischen Staatsgebilden bis Ende der sechziger

209 Siehe ebenda. S. 42.
210 Ebenda. S. 42f.
211 Ebenda.
212 Siehe ebenda. S. 43.
213 Ebenda. S. 44.

Jahre eine Fortsetzung gefunden, folgert Balić.[214] Noch 1967 sei von einzelnen Geschichtswissenschaftlern die Auffassung vertreten worden, daß die »nationale Wiederbesinnung« der bosnischen Muslime zugunsten des Kroatentums ausfallen müsse. Dabei sei allerdings übersehen worden, »daß das ohnehin labile Bekenntnis zum Kroatentum nicht in Einklang mit den ›kulturellen Werten der breiten Volksschichten, mit ihrer Lebensart, ihren Bestrebungen und Träumen, ihrer Philosophie und Ethik sowie ihrem Glaubensgehalt‹ stand«.[215]

Man habe das »muslimische Nationalwesen«[216] auch in den ersten Jahrzehnten des föderativen Jugoslawiens daher kaum wahrgenommen und berücksichtigt. Balićs Auffassung zufolge trug dieser Umstand zu erheblichem Unverständnis gegenüber der spezifisch bosnisch-muslimischen Kultur und deren Eigenarten und Leistungen bei.

2.5.3. Kulturelles Erbe

Das Wirken der bosnisch-muslimischen Kulturwissenschaftler und Historiker zielte daher, neben dem Nachweis der vorosmanischen geistesgeschichtlichen und »ethnischen« Kontinuität, im wesentlichen auf die Rekonstruktion einer originären bosnisch-muslimischen kulturellen Überlieferung.

In seiner 1992 veröffentlichten Arbeit »Das unbekannte Bosnien« befaßt sich Balić mit der Darstellung historischer bosnisch-muslimischer Kulturgenres und den Besonderheiten bosnisch-muslimischer Volksdichtung, deren Heldenideal von Ehre und Tapferkeit bei der Verteidigung der Heimat, zugleich aber von einem hohen Gerechtigkeitssinn und von Nachsicht charakterisiert sei.[217] Das bosnisch-muslimische Kulturerbe, insbesondere deren Lyrik und Volksdichtung, sei dabei entscheidend durch die »lebendigen literarischen Kontakte mit dem Orient« [218] gefördert worden.

Hinter der stiefmütterlichen Behandlung des bosnisch-muslimischen Kulturerbes in der südslawischen Kulturrezeption steckten Balić zufolge

214 Siehe ebenda.
215 Ebenda.
216 Ebenda. S. 47.
217 Siehe ebenda. S. 149f.
218 Ebenda. S. 165.

einerseits »national- und sozialpolitische Beweggründe«,[219] die in der bosnisch-muslimischen Kultur Relikte des Türkentums auf dem Balkan erblicken würden, andererseits seien die bosnisch-muslimischen Balladen und Romanzen durch die orientalischen Einflüsse in der Volksdichtung den christlichen Slawen »vielfach vom Wesen her fremd«.[220]

»Der soziale Hintergrund der Balladen und Romanzen, ihre Sentimentalität und die ihnen zugrunde liegenden Gedanken und Gefühle konnten von den an ein hartes Leben gewohnten christlichen Bauernmassen nicht recht verstanden werden. Die Entbehrungen und der Daseinskampf machten den Großteil dieser Bevölkerung für romantische Frauenschicksale, Liebesgeschichten und jeglichen Minnegesang unempfindlich. Sie lebten gemäß ihrem heroischen Lebensideal und betrachteten sich als ›Brut der Wölfe und Löwen‹.«[221]

Die bosnisch-muslimische Dichtung weise daher einen grundsätzlich anderen Charakter auf, als die rural geprägten serbischen Heldenepen, in denen Liebesthemen eher »schwach, unzulänglich, eigennützig«[222] wirkten. So seien die während des 18. Jahrhunderts nach Westeuropa gelangten und u. a. von Goethe bewunderten und nachgebildeten bosnischen Volksballaden, die »Hasanaginica«, irrtümlich als der serbischen oder kroatischen Dichtung zugehörig betrachtet worden. Balić rekonstruiert daher ausführlich den bosniakischen Ursprung dieser Werke und widmet sich darüber hinaus dem Aufzeigen der genuin bosnisch-muslimischen Kulturleistungen und deren Niederschlag in der Literatur, Musik, bildenden Kunst und Architektur.

In diesem Zusammenhang bemüht sich Balić, einen bosnisch-muslimischen Nationalcharakter zu zeichnen, der von Mitgefühl, Tugendhaftigkeit und Toleranz geprägt sei.[223] Die Heldendichtung, so Balić, spiegele mehr »die Gesinnung, das Denken und die Lebensart seiner Zuhörer selbst« wider als die geschichtlichen Helden und deren Taten. »Der Volkssänger befriedigt die Erwartungen seiner Zuhörerschaft, ohne sich selbst in den Vordergrund zu stellen. Eine wahrheitsgemäße Schilderung

219 Ebenda.
220 Ebenda.
221 Ebenda.
222 Ebenda. S. 173.
223 Siehe Smail Balić: Wir wollen keine Minderheit sein. Vortrag vom 19. Dezember 1998 im Leutherheider Forum im Eva-Kleinewefers-Haus/Heydevelthof in D-41334 Nettetal. In: http://members.aolcom/chrislages/welcome.html (im weiteren Smail Balić: Wir wollen keine Minderheit sein …). S. 2.

der geschichtlichen Ereignisse wird nicht angestrebt. Der Sänger des Volksliedes folgt jenen inneren Gesetzmäßigkeiten, unter denen sich seine Volksgemeinschaft entwickelt. Er gibt ihr kulturelles und ethisches Erbe der jüngeren Generation weiter.«[224]

Die Weitergabe des kulturellen und ethischen Erbes der bosniakischen »Volksgemeinschaft« stand mithin auch im Zentrum des Wirkens der bosnisch-muslimischen Intellektuellen, die sich auf diese Weise um einen Anschluß an die nationalen Konzeptionen der Serben und Kroaten bemühten.

2.5.4. Der Islam als zentrales symbolisches Bezugssystem

Dabei finden sich in der Konzeption des »Bošnjaštvo« Elemente eines bosnischen Vereinigungsnationalismus, worin die sich als Kroaten oder Serben definierenden Menschen als der bosnischen Nation zugehörig beansprucht werden. Jahrhundertelang habe das Bosniakentum, so Balić, auch die nationale Identifikationsbasis der bosnischen Katholiken gebildet, die erst im 19. Jahrhundert »das Kroatentum zu ihrer nationalen Identität gewählt (haben)«.[225] Musadik Borogovac, Mitglied des sogenannten »Bosnian Congress«, eine Vereinigung bosnisch-muslimischer Migranten und Flüchtlinge, die in Opposition zu der bosnisch-muslimischen SDA steht und das Konzept des »Bošnjaštvo« auch auf der politischen Ebene repräsentiert, definiert das »Bošnjaštvo« folgendermaßen:

»Even those who are muslims, should be called ›Bosnian Nation‹, or simply Bosnians. That confirms their cultural-historical definition of a nation, along the lines of the european post French Revolution paradigm shift, as well as their historic authenticity and recognized legal right to their statehood on the entire territory of the RBH. These two terms, Bosnian nation and muslim, are neither mutually inclusive nor exclusive; they do not condition each other; they are separate categories. A Bosnian national is a member of a national (civilization) stately conglomeration of people. Muslim is a person who is a muslim by his own religious preference. The Bosnian constitution calls each individual – a citizen – and it is up to each individual to declare his own national and religious

224 Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln 1992. S. 147.
225 Smail Balić: Wir wollen keine Minderheit sein … S. 1.

attributes, independently and freely. There is no compulsion in Islam. There is definitely no compulsion in the Bosnian Constitution.«[226]

Wiewohl »Nation« und »Religion« in der laizistischen Konzeption des »Bošnjaštvo« somit nicht unmittelbar ineinander aufgehen, erfuhr der Ansatz eines gesamtbosnischen Nationalkonzepts jedoch keine eigene Substanzierung und wurde im Rahmen der besonderen Bedeutung, die dem Islam im Konzept des Bošnjaštvo zukommt, de facto ad absurdum geführt. Denn gerade in Abgrenzung zum Katholizismus und zur Orthodoxie sei es den Bosniaken gelungen, ihre nationale Identität zu wahren. Das »Bošnjaštvo« unterscheidet daher zwischen Religion und Nationalität, konstruiert letztere jedoch unter Bezugnahme auf den kulturellen und geistesgeschichtlichen Gehalt des Islam. Daher blieb das »Bošnjaštvo«, wie schon in der österreichisch-ungarischen Phase, im wesentlichen mit dem Islam, in der säkular artikulierten Form eines kulturellen Erbes und einer geistesgeschichtlichen Kontinuität verbunden. Im Diskurs des »Bošnjaštvo« ordnen sich daher die wesentlichen Elemente der ethnischen und nationalen Bestimmungen um den Islam als Kristallisationskern und Symbol der historisch-genetischen und kulturellen Signifikanz sowie der vermeintlich immanenten Wesenhaftigkeit einer bosnischen Nation. Mit dem Verweis auf die kulturelle und geistesgeschichtliche Verankerung des Volkes in der gemeinsamen Vergangenheit und Herkunft, der nationalen Bewußtwerdung der Angehörigen der Nation innerhalb eines schwierigen Prozesses der nationalen Selbstfindung und der Symbolisierung des nationalen Charakters des Volkes in den Hervorbringungen seines nationalen Erbes enthält das »Bošnjaštvo« dabei wesentliche Elemente eines »modernen« Nationalismus. Das »Bošnjaštvo« stellt die säkulare Variante der bosnisch-muslimischen Nationaldiskurse dar, die bis zum Zusammenbruch Jugoslawiens in weiten Teilen durchaus im Einvernehmen mit der offiziellen jugoslawischen Nationalitätenpolitik stand.[227]

---

226 Musadik Borogovac: The White Paper on Alija Izetbegovic … S. 7.

227 Die prätendierte Bezeichnung »Bosniake« war in den jugoslawischen Institutionen nicht mehrheitsfähig. D· aja nennt folgende Hauptvertreter der Konzeption des »bošnjaštvo«: Enver Red· ić: Prilozi o nacionalnom pitanju. Sarajevo 1963. – Salim Ćerić: Muslimani srpskohrvatkog jezika. Sarajevo 1968. – Smail Balić: Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta. Wien 1973. – Muhammed Hd· ijahić: Od tradicije do identiteta. Sarajevo 1974. – Muhammed Hd· ijahić und Mahmud Traljić: Islam i Muslimani u Bosni i Herzegovini. – Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 14.

Ab 1991 bildete diese Konzeption die Basis eines partikularen bosnisch-nationalen Diskurses, der ausdrücklich prowestlich artikuliert war und in diesem Zusammenhang den Anschluß der bosnischen Muslime und des bosnischen Islam an die Prämissen der westlichen Wertegemeinschaft zum Ausdruck bringen sollte. Andererseits wurde das »Bošnjaštvo« ab Beginn der neunziger Jahre explizit gegen das Serbentum artikuliert, welches im zweiten Jugoslawien systematisch versucht habe, die nationale und kulturelle Identität der Bosnier zu ersticken. Diese mußten erst begreifen, so Balić, daß eine Abkoppelung von Jugoslawien ihnen gewisse Überlebenschancen bzw. Chancen zur Wahrung der nationalen Identität bot.[228]

Balićs Wirken fand auf der Ebene der Literatur-, Geschichts- und Kulturwissenschaften statt. Auf dieser Ebene hat er, als einer der wichtigsten Vertreter der Konzeption des »Bošnjaštvo«, der spezifischen Artikulation einer bosnisch-muslimischen Nationalität durch seine literarischen und kulturwissenschaftlichen Rekonstruktionen wesentliche Impulse verliehen.

2.5.5. Dekonstruktion der nationalen Konstruktion

Die historischen Begründungszusammenhänge stellen dabei ein Mischung aus empirisch verifizierbaren Elementen, Hypothesen und Mystifikationen dar. So kommt D· aja, der sich durch detaillierte Quellenstudien insbesondere auch mit den historischen Implikationen des »Bošnjaštvo« auseinandergesetzt hat, zu der Überzeugung, daß die Inanspruchnahme historisierender Erklärungen, die auf eine kontinuierliche Linie von der bosnischen häretischen Kirche bis zum Islam abheben, kaum belegbar ist. D· aja führt an, daß zwischen dem Mittelalter und der osmanischen Epoche eher historische Diskontinuitäten als Kontinuitäten bestimmend waren. Seiner Auffassung nach muß der Schwerpunkt geistesgeschichtlicher Untersuchungen sich vom Mittelalter auf die osmanische Epoche verschieben, da hier die Grundlagen »ethnischer Differenzierung« und der späteren Überführung dieser Differenzen in die Konstruktion von Nationalitäten, welche nicht auf kulturellen Unterschieden (!), sondern ausschließlich auf Unterschieden der konfessionellen Zugehörigkeit basierten,

228 Siehe Smail Balić: Wir wollen keine Minderheit sein … S. 5.

gelegt wurden.[229] Von einer Affinität der bosnischen Häretiker gegenüber dem Islam, so D· aja, könne kaum ausgegangen werden. Vielmehr weisen verschiedene Quellen darauf hin, das etliche der nach den katholischen Kreuzzügen noch verbliebenen Anhänger der »bosnischen Kirche« in den ersten Jahren nach den osmanischen Eroberungen auf venezianischem Gebiet Zuflucht suchten. Insgesamt kommt D· aja zu dem Ergebnis, daß von einer historischen Transformation des mittelalterlichen bosnischen Adels in die bosnisch-osmanisch herrschende Klasse nicht ausgegangen werden kann. Teile des alten bosnischen Adels schlossen sich dem ungarischen Königshaus an, andere suchten Zuflucht in den venezianischen Gebieten Dalmatiens, wieder andere blieben auf den Gebieten Bosniens und der Herzegowina, wurden aber, da sie als unzuverlässig galten oder es ablehnten, zu konvertieren, in die »Rajah« zurückgestuft. Nur zu geringen Teilen gelang ihnen der Aufstieg in die neue bosnisch-osmanische Elite. Vielmehr war die bosnisch-osmanische Aristokratie vorwiegend aus slawischen und slawisierten Bevölkerungsteilen des ganzen südslawischen Raumes zusammengesetzt, die durch Renegatentum, Sklaverei und Knabenlese Einzug in diese Schicht erhalten hatten.[230] Die osmanischen Eroberungen haben, so D· aja, zu weitreichenden demographischen Veränderungen in den südslawischen Zentrallandschaften geführt. Parallel zu den Verschleppungen von großen Bevölkerungsteilen durch die osmanischen Eroberer fand eine signifikante Flüchtlingsbewegung nach Westen statt. In den osmanischen Quellen ist die Entvölkerung vieler Dörfer in den Gebieten des heutigen Bosniens und der Herzegowina belegt. In den entvölkerten Regionen siedelten, aus den Gebieten Serbiens, Montenegros und der Ostherzegowina stammende nomadische Bauern, sogenannte »Walachen«, nach.[231]

Dieser historische Exkurs macht deutlich, wie umstritten die Konstruktionen des »Bošnjaštvo« in den Geschichtswissenschaften sind. Es handelt sich dabei um Interpretationen aus der gegenwärtigen Perspektive des Nationalen, in der die Geschichte selbst immer nur als eine nationale betrachtet werden kann und in diesem Zusammenhang um die Herstellung von nationalem Sinn durch die Historisierung der sozialen Gemeinschaft.

---

229 Siehe Srećko D· aja: Konfessionalität und Nationalität … S. 16.
230 Siehe ebenda. S. 35f.
231 Siehe ebenda. S. 51f.

2.6. PARTIKULARE DISKURSE DER BOSNISCHEN MUSLIME: ISLAMISMUS ALS MOBILISIERUNGSFAKTOR DES »MUSLIMANSTVO« (MUSLIMANENTUM)

Nach der parteioffiziellen und verfassungsrechtlichen Anerkennung der Muslime als jugoslawische Nation erstarkten, wie dargestellt wurde, auch jene, von Höpken als »islamische Nationalisten« bezeichneten Kräfte, die auf eine Politisierung der bosnischen Muslime mit dem Islam als zentralem Mobilisierungsfaktor und identitärem Symbol zielten.[232] Einer der Hauptakteure dieser Entwicklung war Alija Izetbegović, der Anfang der neunziger Jahre zu den Gründern der SDA gehörte und nach den Parlamentswahlen im Jahr 1990 Mitglied des bosnisch-herzegowinischen Staatspräsidiums wurde. Mit Ausbruch des Bürgerkrieges wurde Izetbegović allgemein als Präsident Bosnien-Herzegowinas bezeichnet, dieses Amt existierte jedoch in der Verfassung des Landes offiziell nicht.[233]

In der Figur Izetbegović vereinigt sich sowohl die Formulierung einer theoretischen Konzeption des politischen Islam in Jugoslawien als auch der politische Protagonismus für die Mobilisierung der Muslime auf der Basis des Islam selbst, wobei die politischen Interventionen Izetbegovićs einer gewissen Widersprüchlichkeit nicht entbehrten, wie noch zu zeigen ist. Im Zusammenhang mit der Politisierung des »Muslimanstvo«, des »Muslimanentums«, d. h. der kollektiven Identifikation auf der Basis des »Muslim-Seins«, welches in der historischen Tradition der muslimischen Autonomiebewegung in der österreichisch-ungarischen Phase steht, kommt Izetbegović eine besondere Bedeutung zu. Izetbegović, geboren am 8. August 1925, nahm während der vierziger Jahre an Aktionen bosnischer Muslime gegen die Partisanenverbände teil. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Izetbegović Mitglied der in der Illegalität operierenden Organisation »Mladi Muslimani« (Junge Muslime), die das Ziel der Mobilisierung der Muslime auf islamischer Grundlage verfolgten.[234] Wegen »panislamischer Agitation« wurde er im Jahr 1946 zu drei Jahren Haft verurteilt. Danach führte er ein Jurastudium durch und ar-

---

232 Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 203.

233 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović – ein Gefangener seiner Mission. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 41(1994)5 (im weiteren Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović …). S. 426.

234 Siehe ebenda. S. 424.

beitete ab Mitte der fünfziger Jahre als Jurist in Sarajevo.[235] Auch während dieser Zeit engagierte er sich in islamischen Organisationen.

Die Anfang der siebziger Jahre (!) verfaßte, jedoch zunächst nicht publizierte »Islamska Deklaracija« (Islamische Deklaration) sowie sein in den USA veröffentlichtes Werk »Islam between East and West« stellen in unterschiedlicher Akzentuierung die konzeptionelle Basis des aktualisierten »Muslimanstvo« im ehemaligen Jugoslawien dar.[236] Während die »Islamska Deklaracija« in der Rezeption häufig als ein Dokument des Islamismus gewertet wird, repräsentiert sein publizistisches Hauptwerk »Islam between East and West« angeblich eine Korrektur dieser Position und eine Öffnung des Islam zur westlichen Welt.[237] Diese Beurteilung erscheint, wie gezeigt werden soll, problematisch. In Frankreich wurde das Werk im Jahr 1994 immerhin als so bedrohlich empfunden, daß man es als »staatszersetzend« klassifizierte und verbot.[238]

Die »Islamska Deklaracija«, Anfang der achtziger Jahre im Rahmen der staatlichen Maßnahmen gegen die muslimische Opposition bei einer Hausdurchsuchung Izetbegovićs gefunden, brachte ihrem Verfasser im Jahr 1983 eine vierzehnjährige Inhaftierung wegen »Aufruf zur Zerstörung Jugoslawiens« ein.[239] Im Jahr 1988 wurde Izetbegović vorzeitig aus der Haft entlassen. War die »Islamska Deklaracija« vor der Verurteilung ein lediglich in den inneren Kreisen der muslimischen Opposition zirkulierendes Dokument, so erhielt sie erst durch die staatlichen Maßnahmen selbst eine öffentliche und politische Aufwertung. In islamischen Staaten dagegen wurde der »Islamska Deklaracija« bereits in den siebziger Jahren eine große Aufmerksamkeit zuteil. 100.000 Exemplare wurden allein in Kuwait in arabischer Sprache gedruckt und verkauft.[240] Nach der Verurteilung Izetbegovićs im Jahr 1983 zunächst in der in London erscheinenden Zeitung »The South Slav Journal« als zeitgeschichtli-

---

235 Siehe Hans Joachim Hoppe: Das Dayton-Abkommen … S. 8.

236 Siehe Mira Beham: Das Familienoberhaupt. Alija Izetbegovic und die Menschwerdung der bosnischen Moslems. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 42(1995)12. S. 1112–1115.

237 Siehe Hans Joachim Hoppe: Das Dayton-Abkommen … S. 9.

238 Siehe Mira Beham: Das Familienoberhaupt. Alija Izetbegovic und die Menschwerdung der bosnischen Moslems. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 42(1995)12. S. 1112.

239 Siehe ebenda. S. 1113.

240 Siehe Mira Beham: Der Jongleur von Sarajevo. In: »Die Woche«. Hamburg vom 26. Mai 1994. S. 19.

ches Dokument in englischer Sprache veröffentlicht, wurde die Deklaration in Bosnien-Herzegowina im Jahr 1990, also zu einem Zeitpunkt, an dem sich die ethnonationale Polarisierung zuzuspitzen begann, der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich gemacht und als politisches Programm für Bosnien-Herzegowina verstanden.[241]

Sowohl die »Islamska Deklaracija« als auch das Werk »Islam between East and West« beinhalten islamistische Denkweisen und eine darauf basierende Programmatik.[242] Es sollen daher kurz die wesentlichen inhaltlichen Charakteristika des als »Islamismus« bezeichneten Phänomens betrachtet werden.

2.6.1. Aspekte des Islamismus

Die Grundlage des islamischen Glaubens bilden der Koran und die Sunna. Letztere stellt das in »Hađithen«, Aussprüche des Propheten Muhammed, überlieferte Vorbild für die Ordnung der muslimischen Urgemeinde dar. Der Islam anerkennt keine Mittler zwischen den Gläubigen und Gott, eine eigene Priesterkaste wird daher abgelehnt.

»Es gibt keine Mittler zwischen Allah und dem Menschen. Allahs Leitung ist in Form seines Buches, des Koran, und im lebendigen Beispiel Seines Propheten, der Sunna, für alle verfügbar. Sie liefert in aller Klarheit die Ideale, Werte und Prinzipien, die der Mensch braucht, um sein individuelles und gemeinschaftliches Leben auf Wahrheit und Gerechtigkeit zu bauen.«[243]

---

241 Siehe Alija Izetbegović: The Islamic Declaration. In: The South Slav Journal. Dosity Obradovich Circle. Bd. 3–5. London 1983 (im weiteren Alija Izetbegović: The Islamic Declaration …). S. 56–88. – Alija Izetbegović: Islamska deklaracija. Sarajevo 1990. Das zweite Kapitel der »Islamska Deklaracija« wurde unter dem Titel »Die islamische Ordnung« im Jahr 1993 von Peter Gerlinghoff in der »Edition Neue Wege« in Berlin herausgegeben (siehe Alija Izetbegović: Die Islamische Ordnung. Aus dem politischen Programm des bosnischen Präsidenten. Hrsg. von Peter Gerlinghoff. Berlin 1993. S. 3–26).

242 Siehe Ursula Spuler-Stegemann: Islamisten und Extremisten. In: Ursula Spuler-Stegemann: Muslime in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander. Freiburg im Breisgau 1998 (im weiteren Ursula Spuler-Stegemann: Islamisten und Extremisten …). S. 60–100.

243 CIBEDO (Hrsg.): Universal Islamic Declaration/Politisch-religiöse islamische Grundsatzerklärung. In: CIBEDO Texte. Christlich-Islamische Begegnung. Dokumentationsleitstelle. Köln vom 15. Juli 1980 (Nr. 4) S. 9.

So existiert zwar eine islamische Theologie, deren Akteuren kommt jedoch nicht die Funktion einer priesterlichen Vermittlung, sondern vielmehr die Aufgabe der Auslegung des islamischen Rechtswesens, der »šarî'a«, zu. Dieses gilt als das wesentliche Element des Islam.[244] Für die Mehrheit der Islamisten endet, im Gegensatz zu den Anschauungen der islamischen Traditionalisten, das »Goldene Zeitalter« der muslimischen Gemeinschaft mit dem Tod des vierten Kalifen, eines Verwandten des Propheten Mohammed, bereits 24 Jahre nach dessen Tod. Die späteren Entwicklungen des islamischen Rechtssystems, der »šarî'a«, haben daher für die Islamisten kaum Bedeutung, vielmehr sei eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen Werte des Islam erforderlich.[245]

Im Mittelpunkt islamistischer Diskurse steht die Einheit von Religion und sozialer Ordnung und die Einheit der spirituellen und der weltlichen Dimension der Existenz! Eine Trennung zwischen Religion und politischer Ordnung in Staat und Gesellschaft lehnen die Islamisten ab. Vielmehr wird eine »ganzheitliche« Weltsicht vertreten, in deren Perspektive alles der Allmacht Gottes untergeordnet ist und es insofern keine Macht neben der Macht Gottes geben kann. Der Islamismus wendet sich daher gegen einen Islam, der sich als reine Religion versteht und in diesem Zusammenhang gegen islamische Institutionen, deren Zweck lediglich in der Religionsausübung und in der Religionslehre besteht.[246]

Der Islamismus präsentiert sich gegenüber dem orthodoxen Traditionalismus als dynamisch und zukunftsorientiert. Er nimmt für sich in Anspruch, einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu verkörpern und stellt sich nach dem Zusammenbruch der staatssozialistischen Systeme als die einzige Lösung dar, mittels derer die Menschheit vor dem weiteren sozialen und moralischem Verfall gerettet und in eine gerechtere Welt geführt werden kann. Die Erneuerung der islamischen Gemeinschaft erfordere gleichzeitig eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen Lehren des Islam. Die Muslime sollen sich auf dieser Grundlage von allen fremden Einflüssen befreien und den Wissenserwerb sowie die Beschäftigung mit den Wissenschaften auf allen Gebieten vertiefen, denn nur so lasse sich die westliche Überlegenheit auf technologischem und militärischem Gebiet überwinden und eine sich auf Wohlstand und soziale Gerechtigkeit basierende islamische Gesellschaft

244 Siehe Markus Hattstein: Weltreligionen. Köln 1997. S. 101f.
245 Siehe Ursula Spuler-Stegemann: Islamisten und Extremisten … S. 60.
246 Siehe Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor. Hannover 1997. S. 10f.

gründen.[247] Charakteristisch für islamistische Positionen ist die Gegnerschaft zu den aus der europäischen Aufklärung hervorgegangenen Politikentwürfen, die sich einerseits in den westlichen Demokratien und andererseits in den sozialistischen Utopien und den daran orientierten, inzwischen bis auf wenige Ausnahmen zerfallenen oder transformierten, Gesellschaftssystemen vergegenständlichten sowie der Versuch, eine auf den religiösen Prinzipien und Vorschriften des Islam basierende Gesellschaftsordnung zu errichten. Dabei haben sich innerhalb des Islamismus Dogmen, Aktionsformen und Märtyrerkulte entwickelt, die unter islamischen Rechtsgelehrten durchaus umstritten sind.[248]

2.6.2. Die »Islamska Deklaracija«

Alija Izetbegovićs Schrift »Islamska Deklaracija« stellt die Mobilisierung der jugoslawischen Muslime implizit in den Kontext einer weltweiten islamischen Erneuerungsbewegung. Izetbegović sympathisiert insbesondere mit dem sich als »islamisch« bezeichnenden pakistanischen Staat.[249]

Ohne direkt auf die Muslime Jugoslawiens Bezug zu nehmen, wendet sich Izetbegović an die »Welt des Islam«, um die Muslime für den Aufbau einer islamischen Ordnung, orientiert am Beispiel Pakistans, mit der islamischen »šarî'a«, als allgemeinverbindlichem Rechtssystem, zu gewinnen. Er richtet sich mit einem Appell an die Muslime, um sie für seine islamische Erneuerungsbewegung zu mobilisieren und sie dazu zu bewegen, »[…] to act in accordance with the obligations imposed by their love and adherence«.[250]

Izetbegović konstatiert eine Umbruchssituation und eine Erneuerung islamischer Ideale in der islamischen Welt. Auch nach der Befreiung vom Kolonialismus sei die Welt des Islam fremden Mächten ausgesetzt, die ihren Einfluß nun nicht mehr militärisch, sondern durch den Export von Ideologie und Kapital geltend machen und damit das Ziel verfolgen, »to maintain their presence and to continue to hold the Moslem peoples in a state of spiritual impotence and material and political dependence«.[251]

---

247 Siehe Ursula Spuler-Stegemann: Islamisten und Extremisten … S. 61 und 64.
248 Siehe Navid Kermani: Der Garten der Märtyrer. In: »die tageszeitung«. Berlin vom 20. November 2001. S. 15f.
249 Siehe Alija Izetbegović: The Islamic Declaration … S. 80.
250 Ebenda. S. 57.
251 Ebenda.

Eine explizite geopolitische Abgrenzung jener Länder und Regionen, die er der islamischen Welt zurechnet, nimmt Izetbegović dabei nicht vor. Er fordert dazu auf, die »Welt des Islam« von den Fremdmächten und deren weltanschaulichen Einflüssen zu befreien. Denn als mindestens ebenso gravierend wie soziale und ökonomische Abhängigkeiten beurteilt Izetbegović den negativen Einfuß nichtislamischer Ideen und nichtislamischen Denkens. Die islamische Welt kann seiner Überzeugung nach daher nur unter dem Islam als politisch-sozialer Kraft erneuert werden. Die Originalität seiner Deklaration sieht er darin, die Ideen und Pläne einer organisierten Aktion dem Zweck ihrer Verwirklichung zuzuführen.[252]

Nach dieser appellativen Einleitung und der Benennung der äußeren Gegner der islamischen Erneuerung nimmt Izetbegović Bezug auf die von ihm identifizierten Kontrahenten innerhalb der islamischen Länder und Institutionen selbst. Sowohl islamische Konservativisten wie westorientierte Modernisten macht Izetbegović für die von ihm konstatierte Misere in der islamischen Welt verantwortlich. Beide Kräfte betrachten, so Izetbegović, den Islam lediglich als eine Religion und engen ihn daher auf ein Glaubenssystem ein, anstatt ihn auch auf die physische Welt zu beziehen. Dieses Denken beinhalte jedoch ein westliches, unislamisches Religionsverständnis. Innerhalb der konservativen islamischen Institutionen habe sich zudem, unter Mißachtung des ausdrücklichen Verbots einer weltlichen Vermittlungsinstanz zwischen Gott und den Gläubigen durch den Koran, eine spezielle Priesterschaft herausgebildet, welche die Koraninterpretation monopolisiere. Der islamische Konservativismus, so Izetbegović, ist nicht in der Lage, den Islam für die Lösung der aktuellen sozialen und gesellschaftlichen Probleme nutzbar zu machen. Vielmehr weise dieser eine größere Nähe zum Mystizismus denn zum zeitgenössischen wissenschaftlichen Fortschritt auf und kompromittiere dadurch gleichsam eine wesentliche Essenz der islamischen Lehre, den Monotheismus.[253]

Unter impliziter Bezugnahme auf panarabisch-nationalistische sowie sozialistische Einflüsse in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens[254] beklagt Izetbegović darüber hinaus den schädlichen Einfluß »sogenannter progressiver, westorientierter und modernistischer« Kräfte, die seiner Auffassung zufolge besonders stark in den Verwaltungen, im Erzie-

252 Siehe ebenda S. 58 und 57.
253 Siehe ebenda. S. 59.
254 Siehe Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor. Hannover 1997. S. 16.

hungssystem und im öffentlichen Leben islamischer Länder vertreten sind und daher die Öffentlichkeit dazu nutzen, den Islam und alles, wodurch er repräsentiert wird, zu desavouieren. Diese Kräfte, so Izetbegović, sind in Europa ausgebildet worden und mit einem tiefen Minderwertigkeitsgefühl gegenüber dem begüterten Westen in die islamische Welt zurückgekehrt. Sie seien der Auffassung, durch die Zerstörung des eigenen Glaubens, der Traditionen, Bräuche und Konventionen über Nacht die westliche Welt kopieren zu können. Für schädlich hält Izetbegović dabei nicht das westliche Wissen als solches, sondern die vermeintliche Unfähigkeit, dieses im eigenen Interesse zu nutzen und den Fortschritt mit den islamischen Traditionen zu verbinden. Die Modernisten bringen seiner Auffassung nach nicht die nützlichen Dinge mit, sondern die schädlichen Nebenprodukte des Zivilisationsprozesses, die westliche Lebensweise mit ihren Degenerationserscheinungen.[255] Sowohl Konservativisten als auch Modernisten verkörpern Izetbegović zufolge daher den tiefen Verfall islamischen Denkens. Für die von Izetbegović apostrophierte Phase der Stagnation und des geistigen, ökonomischen und moralischen Niedergangs macht er den Autoritätsverlust des Koran verantwortlich. Zwar werde der Koran gelesen, interpretiert und eine Auslegungswissenschaft entwickelt, dabei unterlasse man es jedoch, ihn auch in der Praxis anzuwenden. In dieser reduzierten Rolle des Koran sieht Izetbegović den Hauptgrund für die vermeintliche Kraftlosigkeit der muslimischen Völker. In diesem Zusammenhang beklagt er das Fehlen eines genuin islamischen Erziehungssystems. Das Bildungssystem in den islamischen Ländern dient seiner Auffassung zufolge dem Einfluß fremder Mächte und sichert dadurch den Fortbestand fremder Herrschaft über die islamische Welt.[256] Laizismus und Nationalismus beinhalten seiner Auffassung nach ein der islamischen Welt und ihren Menschen fremdes Denken und können daher keine positive Wirkung entfalten. Vielmehr stellen sie, so Izetbegović, die Negation muslimischer Traditionen dar und sind gleichsam verantwortlich für die vorherrschende spirituelle Armut. Unter diesen Einflüssen verfallen die Muslime, die sich Izetbegovićs Einschätzung zufolge eine islamische Aktion wünschen, in Lethargie und Gleichgültigkeit.

Izetbegović erachtet die Entstehung einer avantgardistisch-islamistisch orientierten Intelligenzschicht für notwendig, um die Menschen

255 Siehe Alija Izetbegović: The Islamic Declaration … S. 60.
256 Siehe ebenda.

für die islamische Umwälzung zu begeistern. Denn »[…] the leading group is the will and the mind, the people the heart and blood of every deep-rooted movement«. Der Aufbau der Islamischen Ordnung lasse sich daher nur unter Führung einer islamischen »Intelligentsia« realisieren.[257]

Den Kern der Schrift Izetbegovićs bildet das zweite Kapitel, worin er die von ihm angestrebte Islamische Ordnung detailliert beschreibt. Izetbegović charakterisiert sie als »[…] unity of faith and law, upbringing and strength, ideal and interest, the spiritual community and state, willingness and compulsion«.

Der Muslim müsse sich eine muslimische Umgebung schaffen, um als Muslim leben zu können. »He must change the world or he himself will be changed.«[258] Als Voraussetzung für die Errichtung der Islamischen Ordnung betrachtet Izetbegović dabei das Vorhandensein einer muslimischen Gesellschaft, denn ohne die muslimische Gesellschaft stelle die Islamische Ordnung lediglich eine andere Form von Gewaltherrschaft dar. In der muslimischen Gesellschaft allerdings sei, als Voraussetzung für den Aufbau der Islamischen Ordnung, zunächst die Staatsmacht zu erobern. Es gibt daher im Denken Izetbegovićs keine wirkliche islamische Bewegung, die nicht zugleich auch eine politische Bewegung ist.[259]

Die häufigen Umwälzungen und die Dysfunktionalität der Regime in vielen islamischen Ländern basieren Izetbegović zufolge auf dem Umstand, daß die Prinzipien des Islam und seiner Ordnung in ihnen nicht beachtet werden; sie stellen eine Folge der apriorischen Opposition gegen den Islam dar. Durch die Verbundenheit von Wissenschaft, Glauben, Politik, Moral sowie Individualität, Kollektivität und Geistigem wie Materiellem, repräsentiere der Islam hingegen eine vermittelnde Idee und gebe Antworten auf die Probleme, »which have divided the present-day world […]«.[260] Der Islam verspricht Religion ohne Mystik sowie Wissenschaft ohne Atheismus und kann daher alle Menschen unterschiedslos für sich interessieren, so Izetbegović, der den Islam damit gleichsam als universelle Lösung anbietet. Izetbegović kennzeichnet die islamische Gesellschaft als eine unmittelbar perzeptiv verbundene Gemeinschaft der Gläubigen.[261] Dem Staat kommt in diesem Modell nur eine nachgeordnete Bedeutung zu. Denn innerhalb der unmittelbar durch den Islam und

257 Siehe ebenda S. 65f.
258 Ebenda. S. 66f.
259 Siehe ebenda. S. 67.
260 Ebenda. S. 69.
261 Siehe ebenda.

die »šarî'a« verbundenen Gemeinschaft ist eine weitere vermittelnde und regulierende Instanz nur noch bedingt akzeptabel. Vielmehr sollen die islamischen Verhaltensnormen zur kollektiven Selbstverpflichtung der Gemeinschaftsangehörigen werden. Vergleichbar mit dem radikalen Protestantismus des Christentums transformiert sich die äußere Macht damit zu einer inneren Instanz und die Unterwerfung zu einem individuellen Verlangen.[262] In diesem Akt der kollektiven Unterwerfung werden sich gleichsam alle sozialen und nationalen Unterschiede nivellieren. So absolut und antagonistisch die Unterscheidung zwischen der islamischen und der nichtislamischen Gemeinschaft gesetzt ist, so absolut wird mithin die Gleichheit innerhalb der islamischen »community« selbst apostrophiert. Dieser Islam – als umfassendes Vergemeinschaftungsmodell – strebt nach der Vereinigung der Muslime in eine einzige kulturelle, politische und religiöse Gemeinschaft: »Islam contains the principle of the ummet, […] that is, the tendency to unite all Moslims in a single religious, cultural and political community. Islam is not a nationality but a supra-national community.«[263]

Daher stellt der Islam gleichzeitig eine Grenze dar zwischen dem Diesseitigen, welches das genuin Wesenhafte und Klare der islamischen Welt verkörpert, und dem Jenseitigen, dem Verdorbenen und Fremden.[264] Für eine Gemeinschaft, in der die Spiritualität und die Physis des muslimischen Individuums wie des muslimischen Kollektivs gleichermaßen konzeptionell aufgehoben sind, bedeutet Pluralität der Werthaltungen, Lebensweisen und politischen Auffassungen ein Einfallstor für das eben noch exkludierte Fremde und Schädliche. Die innere Repräsentanz des Glaubens, als individuelle wie kollektive Selbstverpflichtung, bedarf deshalb ihrer äußeren Flanke, welche nicht zuletzt in der medialen Hegemonie über die Öffentlichkeit wurzelt, denn, so Izetbegović, die Islamische Ordnung ist ein unverletzliches Ziel, daß nicht Gegenstand irgendeiner Abstimmung sein kann.[265]

Die Islamisierung der Öffentlichkeit stellt für Izetbegović daher ein wichtiges Element der Islamischen Ordnung dar. Aber auch dies dient im wesentlichen dem Ausschluß von Störungen der subjektiven, inneren Formierung. Denn die Realisierung der islamischen Imperative verlangt

262 Siehe ebenda. S. 70.
263 Ebenda. S. 71f.
264 Siehe ebenda. S. 71.
265 Siehe ebenda. S. 73.

die innere, selbsttätige Hinwendung der Muslime an eben diese. Vor die politische Machtübernahme setzt Izetbegović daher die religiöse Revolution, die für ihn ein Prozeß der Selbstfindung und kollektiven Entdekkung der eigenen Stärke darstellt. Wenn die muslimischen Menschen zu sich selbst, d. h. zu ihrem wirklichen Wesen finden, entwickeln sie damit die Reife für die »Vollendung der Demokratie« in der Islamischen Ordnung. Denn diese verkörpert die »realization of the deepest aspirations of the Moslem people and the ordinary man […]«[266] und damit deren spirituelle und gesellschaftlich-soziale Erlösung. Jene aber fällt den Muslimen nicht zu, sondern muß in einer mühseligen Phase der Katharsis, der Reinigung von Korruption, Passivität, Heuchelei und Aberglauben, dem Fremden, Nichtislamischen mithin, errungen werden. Dabei müssen die Protagonisten der islamischen Erneuerung, so fordert Izetbegović, zuerst Prediger und dann Soldaten sein. Der Kampf um die Islamische Ordnung kann nur auf der Basis einer gefestigten und einheitlichen Organisation Erfolg haben.[267] Izetbegović entwirft einen politisch und spirituell formierten Organisationstyp, welcher durch die innere Selbstdisziplin seiner Protagonisten und die Führung einer avantgardistischen islamischen Intelligenzschicht eine alle kulturellen und sozialen Unterschiede transzendierende Kohärenz gewinnt. Dieser Entwurf muß sich notwendig gegen konkurrierende Ideologismen abgrenzen. Er geriert sich daher antinational. Der Nationalismus sei den Muslimen fremd, da er lediglich einen Ersatz für den Islam, dort, wo die Muslime noch unter fremden Einflüssen leben, darstelle. Der Nationalismus in islamischen Ländern ist Izetbegović zufolge daher ein schädliches westliches Importgut. Dem Nationalismus stellt Izetbegović den Panislamismus gegenüber als die dem wirklichen Denken und Fühlen der Muslime gemäße Bewegung.[268]

Die »Islamska Deklaracija« Izetbegovićs ist ein Dokument des modernen Islamismus, in welchem sich fast alle verallgemeinerbaren Elemente finden, die diesen kennzeichnen.[269] Belegt ist mithin der hohe Verbreitungsgrad, den die »Islamska Deklaracija« bereits früh in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens gefunden hat.[270]

---

266 Ebenda. S. 74.
267 Siehe ebenda. S. 79.
268 Siehe ebenda. S. 82 und 84.
269 Siehe der Abschnitt IV.3.6.1. Auch Izetbegović hält die Periode der ersten vier Kalifen für die bisher einzig authentische islamische Ordnung (siehe ebenda. S. 72).
270 Siehe Mira Beham: Der Jongleur von Sarajevo. In: »Die Woche«. Hamburg vom 26. Mai 1994. S. 19.

2.6.3. »Islam between East and West«

Beinhaltet die »Islamska Deklaracija« ein an Muslime gerichtetes politisches Programm, so wendet sich Izetbegović mit »Islam between East and West« an eine breite Öffentlichkeit. In den Mittelpunkt rückt Izetbegović hier die Auseinandersetzung mit den geistesgeschichtlichen Implikationen der monotheistischen Religionen, der westlichen Philosophie und der westlichen Lebensweise. Die Menschheitsentwicklung ist seiner Auffassung nach gekennzeichnet durch den Dualismus von Zivilisation und Kultur. Dabei verkörpert die Zivilisation das weltliche Substrat der menschlichen Geschichte, die biologische Evolution der Menschheit bis hin zu deren Fähigkeit, selbst die Naturgesetze mittels der Wissenschaften zu erforschen. In diesem zivilisatorischen Aspekt entdeckt Izetbegović die geistesgeschichtliche Entsprechung des Atheismus. Die evolutorische Vervollkommnung bringt aus Sicht Izetbegovićs jedoch lediglich ein intelligentes Tier hervor. Der Mensch erschafft sich als Mensch erst durch die Hervorbringung einer Kultur; diese stellt den genuinen Ausdruck des Menschseins dar. So setzt Izetbegović die »civilisation« analog zur äußerlichen und naturhaften Welt, »culture« hingegen ist Kennzeichen des spirituellen Seins und damit Ausdruck der menschlichen Religiosität, die sich immer als das zentrale Element der Kultur entfaltet. Der atheistisch artikulierte Sozialismus, so Izetbegović, ist daher lediglich eine Organisationsform des hochentwickelten »sozialen Tieres«. Durch die Negation der menschlichen Spiritualität und Religiosität und die Konzentration auf Wissenschaft und zivilisatorischen Fortschritt negiert der Sozialismus seiner Auffassung zufolge gleichsam das Menschsein selbst.[271]

Begreift Izetbegović die Kultur als Ausdruck menschlicher Spiritualität und Religiosität, so gilt ihm die sogenannte Massenkultur als einzig auf die äußerlichen Bedürfnisse degenerierter Ausdruck einer ihrer Spiritualität verlustig gegangenen westlichen Welt. Nicht zuletzt die manipulative Wirkung des modernen Fernsehens reduziere die Menschen auf Äußerlichkeiten. In dieser Perspektive stelle jenes Medium durch seine dehumanisierende Wirkungsweise eine Bedrohung und Versklavung der Menschen schlechthin dar und es müsse eine Macht geschaffen werden, welche imstande ist, diese Bedrohung zu beseitigen.[272] Nicht allein

271 Siehe Alija Ali Izetbegović: Islam between East and West. Reprint. Indiana 1994. S. XIIIf.

272 Siehe ebenda. S. 55.

der Sozialismus erscheint mithin als Negation des Menschen, auch die westliche Welt hat in der Diktion Izetbegovićs unter dem Einfluß des Atheismus und der Verabsolutierung der zivilisatorischen Seite der menschlichen Entwicklung ihre Spiritualität und damit ihre Humanität verloren. Als Derivat der Sinnlosigkeit, die das Leben in der westlichen Welt beherrscht, verweist Izetbegović auf die Herstellung von Massenvernichtungswaffen und die Vernichtung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen. In der Dominanz des Zivilisatorischen sind gleichsam alle Kräfte erstickt, die zu einer Erneuerung und einer paradigmatischen Wende fähig wären, so Izetbegovićs Auffassung. Der Wandel könne daher nur durch einen äußeren Impuls, durch eine kulturelle Erneuerung indiziert werden.[273]

Nachdem Izetbegović den Dualismus menschlicher Entwicklung und dessen Implikationen sowie seine zeitgenössischen Ausdrucksformen umrissen hat, wendet er sich den darauf bezogenen geistesgeschichtlichen Äquivalenzen zu. In einer deutlich antisemitischen Diktion verortet er die weltliche und materielle Tendenz der menschlichen Entwicklung im Judaismus. Die Juden seien letztlich unfähig, die Idee des ewigen Lebens anzuerkennen. Die von ihm als zivilisatorisch und weltzugewandt charakterisierten Ideen und Gesellschaftsformen, kumulierend in der Vorstellung von der Errichtung des Paradieses auf Erden, denunziert er sämtlich als genuin jüdisch. Jüdisch sei nicht zuletzt auch »die positivistische Freimaureridee« der ethischen Renaissance der Menschen durch die Wissenschaften. In diesem antisemitischen Kanon fehlt auch der Verweis auf den vermeintlich jüdischen Charakter des »world commercial development« nicht: »The history of Judaism, according to Sombart, is the history of world commercial development. Nuclear science was first known as ›jewish science‹. Political economy could also bear this title. It is no coincidence that the greatest names in atomic physics, political economy, and socialism are almost without exception Jewish.«[274]

Während Juden die Träger des äußeren Fortschritts und des Materialismus gewesen seien, richtete sich Izetbegović zufolge der menschliche Geist im Christentum auf sich selbst. Durch das Christentum kehrte sich die menschliche Energie nach Innen. Das Credo des Christentums laute, so Izetbegović, daß der Mensch nicht zugleich für die Seele und für welt-

273 Siehe ebenda. S. 69.
274 Ebenda. S. 189.

liche Güter Sorge tragen könne.[275] Die Religion müsse sich jedoch selbst der Welt zuwenden und an der Politik teilhaben. Damit kommt Izetbegović zum eigentlichen Anliegen, zur Darstellung seines Islam-Verständnisses und der dem Islam zugemessenen Rolle bei der Lösung von Menschheitsproblemen. Der Islam verkörpere ein auf die Welt orientiertes Christentum, dem sowohl die weltliche wie die spirituelle Seite des Lebens inhärent sei. Izetbegović beschreibt den Islam als eine Kraft, die bereits in der frühen Periode begann, zu einer sozialen Bewegung zu werden und die Unterstützung der Armen zu einer zwingenden Vorschrift zu machen. Auch die heutigen Krisen in den kapitalistischen Ländern erfordern intensive soziale Interventionen, die seiner Auffassung zufolge zeitweilig auch gewisse Einschränkungen der Freiheit rechtfertigen können. Die Beseitigung sozialen Elends benennt Izetbegović, der damit implizit den Versuch unternimmt, sozialen Protest und Islam artikulativ zu verbinden, in diesem Kontext als herausragendes islamisches Ziel.[276]

Izetbegović charakterisiert den Islam als eine bipolare Religion, welche natürlicherweise zu der Integration von weltlichem und geistigem Leben tendiere.[277] Die größte Figur im Islam ist der »shaheed«, ein Kämpfer auf dem Weg Gottes, ein Heiliger und ein Krieger in einer Person. Was im Christentum in klösterliche und in ritterliche Prinzipien zerfällt, ist im Islam vereint in der Figur des Heiligen Kriegers, in der Einheit von Geist und Blut, so Izetbegović.[278] Der Islam trage dem Erfordernis Rechnung, das physische und das spirituelle Leben, die äußere und die innere Welt zu integrieren.

Der dualistische Charakter des Islam stellt, so Izetbegović, kein philosophisches Prinzip dar, vielmehr verkörpert er den Dualismus des Lebens selbst. Die Moschee stellt Izetbegović als einen Ort des umfassenden sozialen Lebens vor, welcher in den ersten Jahrhunderten des Islam nicht nur dem Gebet diente, sondern gleichzeitig eine Schule, ein Club und ein Markt war. Sie müsse daher eine Doppelfunktion einnehmen und sowohl der religiösen Unterweisung wie auch den Wissenschaften dienen. Izetbegović verweist affirmativ auf Beispiele in den Ländern Pakistan und Iran, in denen religiöse Eliten auch Aufgaben der allgemeinen Bildung übernehmen.[279]

275 Siehe ebenda. S. 190.
276 Siehe ebenda. S. 285.
277 Siehe ebenda. S. 211.
278 Siehe ebenda. S. 213.
279 Siehe ebenda. S. 123.

2.6.4. Der Islam als politisches und soziales Prinzip in den Interventionen Izetbegovićs

Insgesamt ist Izetbegović der Auffassung, daß nur das bipolare Prinzip des Islam, die Integration religiöser, sozialer und technologischer Erfordernisse auf der Grundlage der Offenbarungen und Normen des Koran, die allgemeinen kulturellen und sozialen Verfallserscheinungen in der Welt stoppen kann. Die Implikationen der »Islamska Deklaracija« und des Werkes »Islam between East and West« weichen daher kaum voneinander ab. Die Kernaussage des Werkes »Islam between East and West«, in einer theologisch-philosophischen Diktion verfaßt und, im Gegensatz zur »Deklaration«, auf Außenwirkung orientiert, bildet der Verweis auf die allgemeinen moralischen und sozialen Verfallserscheinungen in der Welt, die nur durch einen integralen und letztlich politisierten Islam, d. h. einer Politik, die sich auf die Durchsetzung der islamischen Normen gründet, aufgehalten werden können. Der Islam, in Form seiner Offenbarung, des Koran, enthält dabei gleichzeitig alle sozialen Normen, Prinzipien und Verhaltensvorschriften, auf deren Grundlage eine geistige und soziale Erneuerung der Welt vorstellbar sei.[280] Eine Trennung von Staat und Religion, säkularen und religiösen Institutionen lehnt Izetbegović ab. Damit enthalten beide Schriften alle Kennzeichen eines »modernen Islamismus«, wie sie weiter oben skizziert worden sind. Während jedoch die »Deklaration« mit dem Ziel der politischen Intervention verfaßt wurde, stellt das Werk »Islam between East und West« einen diskursiven Eingriff auf der Ebene der Kultur und der Philosophie ohne vordergründig politische Absichte, dar.

Der islamistische Diskurs Izetbegovićs trägt dabei deutliche Züge einer antagonistischen Konstruktion. Denn die vom Islam bedeutungsunterschiedenen Signifikanten, der Sozialismus und Marxismus, die westliche Massenkultur, das Judentum sowie das Christentum, treten nur noch als allgemeine Äquivalente der Negativität gegenüber den positiven Bestimmungen des Islam hervor. Der Islam bildet dabei das allgemeingültige und integrale Prinzip der sozialen Ordnung, welche alle anderen konkurrierenden Systeme negiert.

Izetbegović hat, wie er in der Verteidigungsrede vor Gericht im Jahr 1983 besonders hervorhob, Bosnien-Herzegowina in seiner »Islamischen Deklaration« in der Tat nicht erwähnt und auch nicht explizit ausgeführt,

---

280 Siehe ebenda. S. 211.

auf welche Art und Weise er sich eine Umsetzung seiner islamistischen Vorstellungen in Jugoslawien oder Bosnien-Herzegowina vorstellte. So muß offen bleiben, ob diese »Auslassung« taktische oder inhaltliche Gründe hatte.[281] Ging es Izetbegović um den Aufbau einer gesamtjugoslawischen islamischen Gemeinschaft als starke politische Interessenvertretung für alle jugoslawischen Muslime? Insistierte er auf die Aufteilung Bosniens nach ethnonationalen Kriterien und auf die Verwirklichung einer islamischen Ordnung in einem »Restbosnien«, oder gar auf die Mayorisierung der anderen Bevölkerungsgruppen in einem islamischen Staat Bosnien-Herzegowina? Diesen Fragen soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

Wiewohl Izetbegović in der »Islamska Deklaracija« explizit den antinationalen Charakter des Islam als ideologischem Fokus einer politisch-sozialen Massenbewegung hervorhebt, haben die jüngeren Entwicklungen im Kontext des Zerfalls der staatssozialistischen Systeme gezeigt, das Islamismus und Nationalismus in einer spezifisch diskursen Form durchaus eine Verbindung eingehen können. Auf welche Art und Weise dem islamistischen Diskurs in seiner besonderen Akzentuierung als bosnisch-muslimisches »Muslimanstvo« eine ethnonationale Bedeutung zukam, ist im Rahmen der folgenden Ausführungen genauer zu betrachten.

3. Die Politik der bosnischen Muslime im Spannungsfeld des »Bošnjaštvo« und des »Muslimanstvo« während des Zerfalls Jugoslawiens

Den Ausgangspunkt der Erörterungen über die Elemente ethnischer und nationaler Vergemeinschaftung der bosnischen Muslime und der Darstellung der beiden diskursiven Hauptströmungen in der jüngeren Geschichte bildete die Proklamation der um die SDA konzentrierten politischen Kräfte im Jahr 1991.[282] Darauf bezugnehmend wurden kurz die unterschiedlichen muslimischen Bevölkerungsgruppen im ehemaligen Jugoslawien vorgestellt. Es stellte sich heraus, daß die muslimischen Gemeinschaften, über unterschiedliche Teilrepubliken verteilt, einen sprachlich und auch hinsichtlich ihrer nationalen De- und Askription heterogenen Cha-

281 Siehe Alija Izetbegović: Sarajevo Adress. In: Islamic World Review. Vol. 6. No. 68 vom April 1987. S. 30.

282 Siehe Abschnitt IV.2.

rakter aufwiesen. Insofern also in der Proklamation von den »Muslimen Jugoslawiens« und von Bosnien als »Vaterland aller jugoslawischen Muslime«, deren Interessen und Wünsche man zum Ausdruck bringe, gesprochen wurde, artikulierten sich die Protagonisten der Proklamation antinational und nichtethnisch. Auf dieser Ebene repräsentierte die Proklamation islamistische Artikulationsformen, deren Protagonisten sich um Alija Izetbegović sammelten.

Andererseits richtete sich die politische Willenserklärung auf die Verteidigung der Souveränität und Einheit Bosnien-Herzegowinas als eine zu schaffende bürgerlich-demokratische Republik. Damit generierte sich die Politik der Akteure als ein auf Bosnien verweisendes nationalstaatliches Projekt. Schien die Terminologie, die Form der Proklamation, daher in weiten Teilen islamistisch zu sein, so wies der Inhalt im wesentlichen ethnonationale Elemente auf, die durchaus auch bei den Anhängern des »Bošnjaštvo« Zustimmung finden konnten. Denn auch der zugrundegelegte Souveränitätsbegriff wurde dabei in einer ethnonationalen Diktion artikuliert. Er verwies konnotativ auf die ethnische Konstruktion des bosnisch-muslimischen Volkes, so wie sie in den Abschnitten zuvor erläutert wurde, und eine entsprechende ethnische Definition der anderen Völker Bosniens. Denn als Souverän konstituierte man nicht primär die Individuen als »Summe der Staatsbürger«[283] in der »demotischen« Konzeption des Staatsvolkes oder die jugoslawischen Muslime, sondern die ethnisch definierten Völker Bosnien-Herzegowinas. Insgesamt manifestierte sich in der Proklamation ein um den Islam als zentralem symbolischen Medium gruppiertes Diskursensemble, welches in seiner scheinbaren Widersprüchlichkeit bis zu einem gewissen Grad ein Integrationsangebot an die Akteure des »Bošnajaštvo« und des »Muslimanstvo« verkörperte. Vom genuin islamistischen Diskurs der »Islamischen Deklaration« unterschied sich die Proklamation darüber hinaus durch die Art und Weise, in der die differentiellen Systeme artikuliert wurden. Denn die ethnisch konstituierten »anderen Völker«, Serben und Kroaten, stellten keinen Antagonismus als ein System lediglich negativer Äquivalenzen dar. Vielmehr kam ihnen die Bedeutung differentieller Diskurssubjekte zu, deren bis zu einem gewissen Grad (!) legitime Interessen man zumindest im Rahmen der prätendierten Souveränität Bosnien-Herzegowinas anzuerkennen bereit sei. Es handelte sich hinsichtlich der Proklamation somit um eine

283 Michael Jeismann: Das souveräne Volk. In: Karl Markus Michel/Tilman Spengler (Hrsg.): Das Volk, der Souverän. Berlin 1994. S. 6.

nichtantagonistische Konzeption, die auf eine Bündelung der heterogenen bosnisch-muslimischen Kräfte zielte und dem Westen darüber hinaus Demokratietauglichkeit signalisieren sollte.[284]

Wurden in der Öffentlichkeit während und nach dem Krieg in Bosnien-Herzegowina primär nur die ethnonationalen Konfliktlinien zwischen den verfeindeten Kräften der Serben, Kroaten und der Muslime diskutiert, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß innerhalb des bosnisch-muslimischen Lagers keineswegs Einigkeit herrschte, sondern vielmehr innerhalb und außerhalb der SDA zentrifugale Kräfte wirkten, deren Integration immer wieder eine enorme Herausforderung darstellte. Dabei war es bemerkenswerterweise gerade Alija Izetbegović, einer der Hauptprotagonisten der islamistischen Fraktionen unter den bosnischen Muslimen, dem im Verlauf der Auseinandersetzungen sowohl außenpolitisch wie auch nach innen, auf die politischen Fraktionen unter den bosnischen Muslimen zielend, die Rolle einer Integrationsfigur zufallen sollte. Aufgrund seines Lavierens zwischen islamistischen, nationalistischen und bürgerlich-demokratischen Artikulationsformen erhielt Izetbegović bald den Ruf, es gäbe einen »Vormittags-Izetbegović« und einen »Nachmittags-Izetbegović«. Dem Westen versprach er ein demokratisches, dem Osten ein islamisches Bosnien, so konstatiert · eljko Vuković.[285]

Bis Mitte des Jahres 1991 stellte sich Izetbegović innerhalb der politischen Gemengelage des auseinanderdriftenden Jugoslawiens als ein Repräsentant der um einen innerjugoslawischen Ausgleich bemühten Politik dar. Insofern verkörperte die diskutierte Proklamation auch einen Bruch mit der bisher nach außen hin gezeigten politischen Haltung Izetbegovićs. Noch auf einer erweiterten Sitzung des jugoslawischen Staatspräsidiums am 10. Januar 1991 erklärte er, daß seiner Auffassung nach eine jugoslawische Integration immer noch möglich sei.[286] Statt um Föderation oder Konföderation zu streiten, solle man lieber über den Inhalt der zukünftigen Beziehungen zwischen den Gruppen und Republiken in Jugoslawien reden. Wenn allen Gruppen in einem neuen Jugoslawien – als lockerer Staatenbund oder als eine erneuerte Föderation – die gleichen Rechte zugesichert werden, so relativiere sich die Frage nach den for-

---

284 Siehe Abschnitt II.3.4.3.

285 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 425.

286 Siehe Alija Izetbegović: Wir glauben an Jugoslawien. Kompromis kao ispjeh [Kompromiß als Erfolg]. In: »Borba« vom 18. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991) (im weiteren Alija Izetbegović: Wir glauben …). S. A267.

malen Strukturen.[287] In der serbischen Zeitung »Borba« wurde Izetbegović im Januar 1991 mit der Äußerung zitiert:

»Niemals werde ich den Extremisten, weder im muslimischen, noch im kroatischen, noch im serbischen Volk gut gesonnen sein. Sie zerstören einfach mit ihren Äußerungen Jugoslawien und säen Zwietracht zwischen den Völkern. Wir in Bosnien-Herzegowina versuchen, den Frieden zu retten, damit es unseren Kindern morgen nicht passiert, die Knochen aus der Grube zu ziehen. Das begreifen die Leute.«[288]

In der kritischen Rezeption der Politik Izetbegovićs wurde diese Haltung als ein lediglich taktisch motivierter Schachzug betrachtet. · eljko Vuković vertrat die Position, das eigentliche Ziel Izetbegovićs sei von Beginn an die Errichtung eines unabhängigen bosnisch-herzegowinischen Staates mit einer dominierenden Rolle der Partei der bosnisch-muslimischen Kräfte gewesen.[289] Diese Sichtweise vernachlässigt jedoch den Umstand, daß eine gesamtjugoslawische Politik durchaus nicht im Gegensatz zu den islamistischen Positionen Izetbegovićs stand, die – wie gezeigt wurde – einen antinationalen Charakter trugen und auf die Einheit aller Muslime Südosteuropas verwiesen. Denn zum Zeitpunkt ihrer Gründung verstand sich zumindest die islamistische Strömung in der SDA durchaus noch als eine Gesamtjugoslawische Organisation der Muslime.[290] Auch rekrutierte sich ein bedeutender Teil der Anhängerschaft der SDA aus der muslimischen Bevölkerung des zu Serbien und Montenegro gehörenden Sand· aks, deren Integration in ein unabhängiges Bosnien-Herzegowina nicht möglich gewesen wäre, ohne, ähnlich wie die serbische Kräfte in der kroatischen Kraijna dies gegenüber Kroatien praktizierten, eine gegen die staatliche Integrität Serbiens und Montenegros zielende irredentistische Politik zu verfolgen. Diese hatte jedoch zu dem damaligen Zeitpunkt politisch wie militärisch kaum Erfolgsaussichten.[291] Die Aufrechterhaltung des staatlichen Zusammenhangs mit den serbokroatisch sprechenden Muslimen im Sand· ak war daher zunächst nur innerhalb Jugoslawiens denkbar. Wie sich Izetbegović die Organisation der islamischen Gemeinschaft und den Aufbau der islamischen Ordnung

287 Siehe ebenda. S. A 277.
288 Aljia Izetbegović nach Jovan Radovanović: »Most« između Zagreba i Beograda [»Brücke« zwischen Zagreb und Belgrad]. In: »Borba« vom 26/27. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991). S. A282.
289 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 425.
290 Siehe Victor Meier: Wie Jugoslawien verspielt wurde. München 1999. S. 36.
291 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 136.

vorstellte, kann dabei nicht schlüssig beantwortet werden. Denn Izetbegović reagierte auf die Frage hinsichtlich seiner Pläne, einen islamischen Staat schaffen zu wollen, in der Regel mit dem Hinweis, daß eine solche Option derzeit nicht real sei. Er bestritt dabei jedoch nie ausdrücklich, dieses Ziel anzustreben.[292] Izetbegović hatte in seiner »Islamischen Deklaration« hervorgehoben, daß sich die Islamische Ordnung nur in Ländern verwirklichen lasse, in denen mehrheitlich Muslime leben. Mira Beham erwähnt, daß es in der SDA Pläne gegeben habe, die Muslime aus dem Sand· ak in Bosnien anzusiedeln, um so den Anteil der Muslime zu erhöhen und die Voraussetzungen für ein islamisches Bosnien zu schaffen.[293] Offiziell wurde eine solche Politik jedoch nicht propagiert.

Die projugoslawische Haltung Izetbegovićs änderte sich zu dem Zeitpunkt, als die Unabhängigkeitserklärung Sloweniens und Kroatiens kurz bevor stand und sich die völkerrechtliche Anerkennung dieser Staaten durch die EU-Länder abzeichnete. Sowohl unter den Muslimen als auch unter den bosnischen Kroaten gewannen nun diejenigen Akteure an Dominanz, die für den Fall des Verbleibs Bosnien-Herzegowinas in einem Jugoslawien ohne Slowenien und Kroatien die Absorption Bosnien-Herzegowinas in einem »großserbisch dominierten jugoslawischen Reststaat«[294] apostrophierten. Einige Wochen zuvor noch hatte Izetbegović zusammen mit seinem mazedonischen Amtskollegen Kligorov vorgeschlagen, Jugoslawien auf der Basis einer Doppelföderation zu reorganisieren. Serbien, Montenegro, Bosnien-Herzegowina und Mazedonien sollten eine »innere Föderation« bilden, welcher Slowenien und Kroatien auf konföderativer Basis zu assoziieren seien. Diese Intervention wurde in den Reihen der SDA heftig kritisiert. Izetbegović spiele Bosnien in die Hände Serbiens und entferne es von seinen natürlichen Verbündeten Slowenien und Kroatien, so die Reaktionen. Izetbegović distanzierte sich daraufhin von dem Vorschlag.[295] In der SDA dominierten zu diesem Zeitpunkt bereits jene Kräfte, die auf die Sezession Bosnien-Herzegowinas und auf eine Konfrontation mit den bosnischen Serben zusteuerten. Es handelte sich dabei sowohl um Protagonisten des »Muslimanstvo« als auch um bürgerlich-nationalistische Akteure.

---

292 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 425.

293 Siehe Mira Beham: Der Jongleur von Sarajevo. In: »Die Woche«. Hamburg vom 26. Mai 1994. S. 19.

294 Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 43.

295 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 172.

3.1. DAS »MUSLIMANSTVO« IN DER SDA

Das »Muslimanstvo« stellte in der SDA von Beginn an einen einflußreichen Faktor dar. Die Protagonisten und Anhänger des Islamismus um Izetbegović rekrutierten sich zunächst aus kleinen urbanen Gruppen Intellektueller sowie religiöser Eliten, die in den siebziger Jahren auf der Grundlage der zeitweilig engen Beziehungen Jugoslawiens zu den arabischen Ländern mit islamistischen Konzeptionen in Berührung gekommen waren.[296] Einen eher traditionalistisch orientierten Islam verkörperten demgegenüber Teile der ländlichen Bevölkerungsgruppen. Bis zum Zeitpunkt der politischen Polarisierung in Bosnien-Herzegowina hatte der Islam für diese Bevölkerungsgruppen, im Gegensatz zu den Islamisten, keine politische Bedeutung. Für sie stellten die tradierten soziokulturellen Lebenspraxen integrale Elemente des Islam dar.[297] Die Anhänger dieses traditionellen, spezifisch bosnischen Islamverständnisses, lassen sich daher kaum als Islamisten in der dargestellten Definition dieses Begriffes bezeichnen. Denn diese traditionell orientierten Muslime hatte lange Zeit keine Probleme damit, zwischen Staat und Religion zu unterscheiden. Sie waren jedoch potentiell für islamistische Konzepte und Diskurse, die eine Neuordnung des gesellschaftlich-sozialen Lebens und der staatlichen Institutionen auf der Grundlage des Koran, des islamischen Normensystems und der »šarî'a« beinhalteten, erreichbar.[298] Die symbolischen Angebote der politischen Protagonisten wurden von den Menschen in der immer unsicherer werdenden Situation der ethnonationalen Polarisierung, der ökonomischen Krise und des Zerfalls der politischen und symbolischen Kohäsivkräfte Jugoslawiens aufgegriffen und erhielten von dieser Seite gleichzeitig eigene Akzente.

Hobsbawm konstatiert, daß in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der Nationalismus der unteren Mittelschichten zu einer »chauvinistischen, imperialistischen und fremdenfeindlichen Bewegung« der radikalen Rechten transformiert wurde, während der Begriff der Nation in den Konzepten der bürgerlichen und intellektuellen Protagonisten der Aufklärung und der Romantik mit Liberalismus und der »Linken« in

---

296 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 197.

297 Siehe ebenda. S. 213–224.

298 Siehe Yahva Sadowski: Bosnia's Muslims? A fundamentalist threat? Brooking Review January 1995. In: http://www.kentlaw.edu/cgi-bin/Idn_news/-h+ law.listserv.bosnet+1044 (im weiteren Yahva Sadowski: Bosnia's Muslims? …). S. 2.

Verbindung gebracht wurde.[299] Dabei war es vor allem ein Zustand der Ungewißheit über den zukünftigen Status und über die zukünftige Stellung in der Gesellschaft sowie die Reaktion auf eine als bedrohlich empfundene Situation, so Hobsbawm, wodurch die Verbindung der unteren Mittelschichten mit einem militanten Nationalismus Auftrieb erhielt. Auch der Islamismus erfuhr durch die Ausweitung seines allgemeinen Einflusses im zerfallenden Jugoslawien gewisse Veränderungen. So erlangten die auf der Basis islamistischer Diskurse radikalisierten ländlichen, traditionalistisch orientierten Schichten sowie darüber hinaus städtische und kleinstädtische Mittelschichten zunehmende Bedeutung, die primär auf ein islamisch dominiertes Bosnien und auf den damit verbundenen Zugewinn an Macht und Einfluß, jedoch kaum auf die vagen Perspektiven einer islamistischen Politik für Gesamtjugoslawien orientiert waren.[300] Der Antikommunismus und Antisozialismus der Islamisten erhielt durch den Einfluß dieser Gruppen einen ausgesprochen antijugoslawischen Akzent. Die islamistischen Diskurse luden sich auf Grundlage der antijugoslawischen Orientierung dieser Kräfte mit ethnonationalen Elementen auf und rekurrierten auf ein ethnisch konzipiertes »autochtones bosnisches Volk«.[301] Damit knüpfte man an die ethnonationale Konstruktion des »Bošnjaštvo« an. Dennoch verteidigten die Anhänger des »Muslimanstvo« vehement die Bezeichnung »Musliman« gegenüber der Bezeichnung »Bosniake« als Nominaldefinition des »bosnisch-muslimischen Volkes«. Es wurde die Auffassung vertreten, das Konzept des »Bošnjaštvo« weise Ähnlichkeiten mit dem Jugoslawismus auf und stelle einen Versuch dar, eine Identitätskategorie zu konstruieren, die alle drei großen bosnisch-herzegowinischen Bevölkerungsgruppen, Serben, Kroaten und Muslime, einschlösse. Dadurch entstünde die Gefahr der Dominanz einer Gruppe und der Versuch, die Muslime innerhalb der anderen Gruppen zu assimilieren.[302] Es war mithin weniger ein Islamismus der »reinen Lehre«, der in Bosnien-Herzegowina Einfluß erlangte, sondern vielmehr ein radikalislamischer Populismus spezifisch bosnischer Provenienz.

Noch während des Gründungsaktes der SDA hielten sich bürgerliche und radikalislamische Kräfte weitgehend in der Balance. Neben dem

299 Siehe Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 143.

300 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 141.

301 Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 299.

302 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 35.

Islamisten Izetbegović war als einer der wichtigsten Exponenten der bürgerlichen Kräfte der in der Schweiz lebende Geschäftsmann Adil Zulfikarpašić sowie Professoren und Lehrende der Universität Sarajevo an der Parteigründung beteiligt. Bald schon prägte jedoch eine auf der Basis radikalislamischer Symbolik radikalisierte Anhängerschaft das öffentliche Bild der Partei.[303] Auf einer der größten Parteikundgebungen der SDA im Spätsommer 1990 hatten sich ca. 300.000 Menschen versammelt. Parolen und Symbole eines politischen Islam dominierten die Veranstaltung. Adil Zulfikarpašić, wohlsituierter Vertreter eines bosnisch-muslimischen Bürgertums und zu dem Zeitpunkt noch Vizepräsident der SDA, nahm diese Entwicklung mit Erschrecken wahr: »When people breathed it was like the roar of a tank, it was unbelievable. There were slogans, green flags, shouts, signs saying ›we'll kill Vuk‹ and ›Long Live Saddam Hussein!‹ Saddam Hussein? There were pictures of Saddam Hussein, people wearing Arab dress, hundreds of green flags.«[304]

Die große Mehrheit der Anhängerschaft, so Zulfikarpašić, schien eine nationale und islamische Renaissance zu erwarten und sich der Illusion hinzugeben, auf dieser Basis die Herrschaft über Bosnien erlangen zu können. Dabei konstatierte Zulfikarpašić brüskiert, daß es in der Partei an Komplotten, Intrigen, Nepotismus und der Gier nach Positionen und Parteiämtern wimmele.[305]

3.2. DIVERGIERENDE TENDENZEN IN DER POLITIK DES »BOŠNJAŠTVO«

Zulfikarpašić, der durch seine finanzielle Unterstützung wesentlich zur SDA-Gründung beigetragen hatte, verließ die Partei aufgrund dieser Entwicklungen bereits im Herbst 1990 und gründete eine eigene Organisation, die MBO, »Muslimanska bošjnačka organizacija« (Muslimische Bosniakische Organisation).[306] Sein Ziel bestand darin, die bürgerlich-demokratischen Kräfte der bosnischen Muslime auf der Basis des »Bošnjaštvo« zu bündeln. Er konnte bei den Wahlen im November 1990 jedoch lediglich

303 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 130.
304 Ebenda. S. 140.
305 Siehe ebenda. S. 141.
306 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 300.

zwei Parlamentssitze erringen.[307] Trotz des geringen Wahlerfolges darf jedoch die Bedeutung der politischen und intellektuellen Kräfte um Zulfikarpašić für die ethnonationale und politische Entwicklung der bosnischen Muslime nicht unterschätzt werden. Zulfikarpašić, Jahrgang 1921, stammte aus einer Familie in der bosnischen Stadt Foča, welche auch über die Agrarreformen nach dem Ersten Weltkrieg hinweg ihren Besitz und Wohlstand erhalten konnte.[308] In den vierziger Jahren schloß sich Zulfikarpašić den Partisanen an. Kurz nach dem Ende des Krieges brach er jedoch mit der Kommunistischen Partei und emigrierte über Italien und Österreich im Jahr 1955 schließlich in die Schweiz.[309] Dort gründete Zulfikarpašić zusammen mit anderen bosnisch-muslimischen Migranten die Exilzeitschrift »Bosanski Pogledi« (Bosnischer Ausblick). Neben der journalistischen Tätigkeit konzentrierte er sich erfolgreich auf Export/Import-Geschäfte.[310] In den siebziger Jahren entstand durch die Initiative und finanzielle Förderung Zulfikarpašićs in Zürich das Bosniaken-Institut. Insbesondere die Tätigkeit bosnisch-muslimischer Historiker wie Smail Balić an dieser Einrichtung leistete einen entscheidenden Beitrag für die Entwicklung des »Bošnjaštvo«, als die ethnische Konzeption der bosnisch-muslimischen Nation. Zulfikarpašić war somit einer der Vertreter des bürgerlich-liberalen »Bošnjaštvo« in der politischen Szene der bosnischen Muslime, der den Aufbau einer liberalen Partei anstrebte und gleichzeitig auf einen Interessensausgleich mit den Kräften der bosnischen Serben rekurrierte.[311] Der SDA warf Zulfikarpašić bereits im Jahr 1990 vor, die muslimische Bevölkerung auf der Basis eines islamischen Populismus zu mobilisieren und sich immer stärker auf einen politischen, religiösen und nationalen Separatismus hinzubewegen.[312]

In der bereits deutlich polarisierten politischen Atmosphäre Mitte des Jahres 1991 bemühten sich die Kräfte um Zulfikarpašić noch einmal, zu einer Verhandlungslösung mit den bosnischen Serben zu kommen. Für

307 Siehe ebenda. S. 302.
308 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 20.
309 Siehe ebenda. S. xi.
310 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 118. Zur Zeit der Rückkehr Zulfikarpašićs nach Sarajevo im Jahr 1990 wurde kolportiert, er habe einen Großteil seines Vermögens durch Waffengeschäfte erworben. Inwieweit es sich dabei lediglich um üble Nachrede handelte, kann nicht verifiziert werden. Zulfikarpašić selbst wies diesen Vorwurf vehement zurück (siehe ebenda. S. 117).
311 Siehe ebenda. S. 139.
312 Siehe ebenda. S. 90.

diese stellten die Republikgrenzen, in Übereinstimmung mit den Positionen der serbischen Staatsführung um Milošević, lediglich administrative Grenzen in einem föderativen Staat Jugoslawien dar. Während die bosnisch-muslimischen Protagonisten die Position vertraten, daß die »Völker und Republiken« die souveränen Subjekte im staats- und völkerrechtlichen Sinne seien, wollten die um die SDS versammelten Kräfte der bosnischen Serben im Fall des Zusammenbruchs Jugoslawiens lediglich die Souveränität der auf ethnischer Grundlage konstituierten »Völker« anerkennen. Die serbische Position bestand daher in der Forderung, daß entweder alle Serben in einem jugoslawischen Staat zusammen leben müßten oder eine Serbische Republik auf dem Gebiet Bosnien-Herzegowinas zu akzeptieren sei.[313] Zulfikarpašić plädierte dafür, die Furcht der bosnischen Serben, in einem unabhängigen Bosnien-Herzegowina zur nationalen Minderheit zu werden, ernst zu nehmen, aber dennoch alles zu versuchen, die Einheit Bosnien-Herzegowinas zu erhalten.[314] Eine Aufteilung des Landes in ethnische Kantone lehnten auch die Kräfte um Zulfikarpašić ab.

In Absprache mit Izetbegović nahm Zulfikarpašić Gespräche mit Radovan Karad· ić, dem Vorsitzenden des bosnisch-serbischen Partei SDS, und anderen Vertretern der bosnischen Serben auf.[315] Der Weg zu einer gemeinsamen Lösung, so das Ergebnis der Unterredung, sollte in dem Versuch bestehen, Bosnien-Herzegowina als souveränen Staat in einer jugoslawischen Allianz unabhängiger Republiken mit einer gemeinsamer Armee und einer gemeinsamen Außenpolitik zu erhalten. Man einigte sich darauf, ein Abkommen zu verfassen, welches als Grundlage für weitere Verhandlungen mit den anderen sezessionswilligen Republiken dienen sollte. Zu unterzeichnen sei dieses Dokument von den politischen Repräsentanten der Republiken (inzwischen war in fast allen jugoslawischen Republiken ein Präsidialamt installiert worden) und den politischen Vertretern der bosnischen Serben und Kroaten. Izetbegović erklärte sich einverstanden und versprach, das Abkommen nach seiner Rückkehr von der bevorstehenden Reise in die USA zu signieren. Zulfikarpašić traf sich unterdessen mit dem serbischen Präsidenten Milošević, der, so die Erinnerungen Zulfikarpašićs, die Initiative begrüßte. Für Milošević, von der

313 Siehe H. Günther: Eine bedrohte Republik? Zur Lage in Bosnien und Herzegowina. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991). S. A270.
314 Siehe Adil Zulfikarpašić: In dialogue with … S. 125.
315 Siehe ebenda. S. 174.

internationalen Öffentlichkeit bereits als Kriegstreiber und Unterdrücker nationaler Minderheiten verurteilt, sei dies eine willkommene Gelegenheit gewesen, sich als der Retter des Friedens zu präsentieren.[316] Milošević habe zugesichert, dem Sand· ak im Rahmen des Abkommens kulturelle Autonomie zu gewähren sowie für alle strittigen Fragen, wie jener nach dem zukünftigen Status der Autonomen Provinz Kosovo im Rahmen gemeinsamer Kommissionen Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten.[317] Während das Abkommen in der bosnisch-herzegowinischen Öffentlichkeit bereits als »Istorijski sporazum« (Historische Verständigung) betitelt wurde, zögerte Izetbegović nach seiner Rückkehr aus den USA die Unterzeichnung heraus. Izetbegović schien nun, entgegen seiner Haltung noch wenige Monate zuvor, kein Interesse mehr an einem innerjugoslawischen Kompromiß zu haben. Aus den Führungsgremien der SDA war bald darauf zu hören, man sei generell gegen eine Verhandlung mit der serbischen Seite. Der Versuch, eine Übereinkunft, einen »Istorijski sporazum«, zu erzielen, war damit bereits auf der trilateralen bosnisch-muslimischen, bosnisch-serbischen und serbischen Ebene gescheitert, bevor überhaupt weitere Konsultationen aufgenommen werden konnte.[318] Ob die Chance eines wie auch immer gearteten »Agreements« auf gesamtjugoslawischer Ebene überhaupt noch eine Aussicht auf Erfolg gehabt hätte, ist fraglich. Izetbegović jedoch, der einem Versuch in diese Richtung zunächst noch zugestimmt hatte, änderte nun seine Haltung. Hatte er während seines Aufenthaltes in den USA und seiner Unterredung mit Kongreßabgeordneten Zusicherungen hinsichtlich einer völkerrechtlichen Anerkennung oder sogar militärischer Hilfen für Bosnien-Herzegowina im Falle einer Unabhängigkeitserklärung erhalten? Abgesehen von solchen spekulativen Erwägungen war der sich gegen derartige Verhandlungslösungen richtende Druck in der eigenen Partei außerordentlich groß. Ob Izetbegović aus persönlichen Intentionen sich die nun bietende Gelegenheit nutzen wollte, eine Trennung Bosnien-Herzegowinas von Jugoslawien einzuleiten, oder innerhalb seiner Partei dazu gedrängt wurde, muß daher offen bleiben. Dabei waren es keinesfalls ausschließlich islamische Kräfte, die eine Lösung unterhalb der vollen Unabhängigkeit und staatlichen Einheit Bosnien-Herzegowinas rigoros ablehnten.

316 Siehe ebenda. S. 178.
317 Siehe ebenda. S. 177.
318 Siehe ebenda. S. 183.

Bereits seit Beginn 1991 drängten nationalistisch orientierte bosnisch-muslimische Intellektuelle, die über Einfluß in den Medien, in der 1991 gegründeten bosnisch-muslimischen paramilitärischen Organisation »Patriotische Liga« sowie über Unterstützung von Exilbosniern in den USA, organisiert im »Bosnian Congress«,[319] verfügten, darauf, die Einführung einer eigenen Währung in Bosnien voranzutreiben und Bosnien in die Unabhängigkeit zu führen.[320] Es handelte sich um bosnische Nationalisten, die, wiewohl auf der Basis des »Bošnjaštvo« operierend und deutlich antiislamistische Positionen vertretend, gegen jeden Kompromiß mit den serbischen Kräften optierten. Die Versuche seitens der Akteure um Zulfikarpašić und – in den ersten Monaten des Jahres 1991 – Izetbegović, mit den serbischen Protagonisten in Bosnien zu einer Lösung zu gelangen, die den Erhalt Jugoslawiens implizierte, wurde von dieser Strömung als Versuch betrachtet, Bosnien-Herzegowina in ein Großserbien zu integrieren.[321] Das Credo dieser Kräfte lautete: »Bosnia doesn't need peace, Bosnia needs freedom.«[322] Das »Bošnjaštvo« wurde hier in einer radikal-nationalistischen Form artikuliert, innerhalb derer das Bosniakentum das natürliche (!) Recht der Muslime auf die souveräne und unteilbare Heimat Bosnien-Herzegowinas begründete. Die Serben und Kroaten Bosniens galten in der Diktion dieser Kräfte ebenfalls als Bosniaken, die »bogumilischer« Abstammung seien, jedoch durch die Kreuzzüge der vorosmanischen serbischen und ungarischen Herrschaftshäuser zum christlich-orthodoxen Glauben, respektive zum Katholizismus, konvertiert wären.[323] Auch von dieser Seite wurde den Kräften um Izetbegović vorgeworfen, die SDA zu einer islamistischen Partei zu formen, in der säkularisierte Bosniaken kaum noch Platz hätten.[324] Außerdem verdächtigte man Izetbegović, mit den Serben zu taktieren, um eine Teilung Bosnien-Herzegowinas herbeizuführen und in einem islamischen Restbosnien die islamische Ordnung zu verwirklichen.[325] Nachweisen ließ sich eine solche Absicht Izetbegovićs jedoch nicht. Vielmehr stellte er sich auch in

---

319 Siehe Muhamed Borogovac: The War in Bosnia-Herzegovina 1992–1995 … S. 76.
320 Siehe ebenda. S. 22f.
321 Siehe ebenda. S. 27.
322 Ebenda. S. 3.
323 Siehe ebenda. S. 12. Dies stellte gleichzeitig eine Umkehrung des serbischen Diskurses dar, wonach die bosnischen Muslime zum Islam bekehrte Serben seien.
324 Siehe ebenda. S. 49.
325 Siehe ebenda. S. 14.

den Verhandlungen mit der serbischen Seite immer wieder hinter die Forderung nach einem ungeteilten Bosnien-Herzegowina. Von anderen Seiten wurde ihm aus diesem Grund vorgeworfen, die Friedensverhandlungen zu torpedieren und die Beendigung des Krieges zu verhindern.[326]

Die Integration der radikalislamischen sowie der unterschiedlichen Strömungen des »Bošnjaštvo« stellte eine enorme Herausforderung dar. Dieses Erfordernis wurde noch um so dringlicher, als mit Ausbruch der bewaffneten Auseinandersetzungen im Frühjahr 1992 jeder politische Konflikt dahin tendierte, militärisch zu eskalieren, wie das Beispiel Fikret Abdić bewies. Abdić, der in der Region Bihać/Velika Kladuša über bedeutenden ökonomischen und politischen Einfluß verfügte, war bis 1987 Direktor des Lebensmittelkonzerns Agrokomerc, einem der 30 größten Industrieunternehmen Jugoslawiens mit ca. 13.000 Beschäftigten. Im Jahr 1987 gelangte die Information an die Öffentlichkeit, daß das Unternehmen ungedeckte Wechsel im Wert von ca. 500 Millionen Dollar ausgegeben habe. Abdić wurde wegen Betrugs zu drei Jahren Haft verurteilt und mußte darüber hinaus von seinen Parteiämtern im bosnischen »Bund der Kommunisten« zurücktreten. Dennoch genoß Abdić weiterhin eine große Popularität. So hielt sich in der bosnisch-herzegowinischen Öffentlichkeit hartnäckig die Ansicht, die Affäre sei von serbischen und bosnisch-serbischen Politikern inszeniert worden, um die innerparteiliche Macht der bosnischen Muslime zu beschränken und den beliebten bosnisch-muslimischen Ökonomen und Politiker Abdić zu Fall zu bringen.[327] Nach seiner Entlassung aus der Haft im Jahr 1990 trat Abdić der SDA bei und kandidierte neben Izetbegović für das bosnische Staatspräsidium. Im Ergebnis konnte er ca. 250.000 Stimmen mehr als Izetbegović verbuchen. Aufgrund ungeklärter Umstände verzichtete Abdić jedoch zugunsten Izetbegovićs auf die Position als Vorsitzender des bosnischen Staatspräsidiums. Abdić besetzte zunächst den zweiten, für die Muslime nach dem Proporzsystem reservierten Platz im Präsidium; ein Vertrauter Abdićs wurde bosnischer Innenminister.[328] Anfang des Jahres 1993 brach Abdić mit der SDA und zog sich in seine Heimatregion um Bihać

326 Siehe Jürgen Elsässer: Die islamische Karte. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Hamburg 1997 (im weiteren Jürgen Elsässer: Die islamische Karte …). S. 166.

327 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 241f.

328 Siehe Laura Silber/Allan Little: Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe. Köln 1995. S. 250.

zurück. Abdić warf den Kräften in der SDA vor, durch die Sabotage der Friedensverhandlungen das Leid der Menschen in Bosnien-Herzegowina vorsätzlich zu verschlimmern.[329] In der Region Bihać/Velika Kladuša gründete Abdić die »Muslimanska Demokratska Stranka« (Muslimische Demokratische Partei). Er konnte seinen politischen Einfluß in der Region schnell konsolidieren und deren Bezirksleitung übernehmen. Auf dieser Grundlage schloß Abdić bald separate Friedensverhandlungen mit den bosnisch-serbischen und den bosnisch-kroatischen Kräften. Am 27. September 1993 rief er die »Autonome Provinz Westbosnien« aus, zu deren »Präsidenten« er sich wählen ließ.[330] Durch einen lukrativen Handel mit den bosnisch-serbischen Gebieten in der Umgebung von Bihać, der durch den Zufluß humanitärer Hilfsgüter für die muslimische Enklave gedieh, entstand dort ein prosperierendes »bosnisches Liechtenstein«, das von den Verwüstungen anderer Landesteile zunächst verschont blieb.[331] Abdić war ein bürgerlich-laizistischer Politiker und Taktiker, der den radikalislamischen wie den radikal-nationalistischen Einflüssen ablehnend gegenüberstand. Dabei waren es allerdings mindestens ebensosehr ökonomische wie ideelle Intentionen, die der Kooperation Abdićs über ethnische Grenzen hinweg zugrunde lagen. Das »Modell Bihać« konnte überhaupt nur funktionieren, solange der Krieg in den anderen Landesteilen fortgesetzt wurde. Eine eigenständige industrielle Basis, die den Wohlstand der Provinz hätte begründen können, war spätestens seit dem Zusammenbruch von »Agrokomerc« nicht mehr vorhanden.

Im Sommer 1994 startete die bosnische Regierungsarmee eine militärische Offensive gegen die Provinz und konnte die Stadt Bihać und deren Umgebung wieder unter ihre Kontrolle bringen. 40.000 Muslime, über die Hälfte der Bevölkerung, flohen vor den heranrückenden bosnisch-muslimischen Regierungstruppen über die Grenze nach Kroatien, in die bis zu diesem Zeitpunkt noch von den Kräften der »Kraijna-Serben« gehaltenen Gebiete. Die Abdić-Milizen behaupteten sich um die Stadt Velika Kladuša und schlossen sich den im Nordwesten stehenden bosnisch-serbischen Verbänden an. Die militärischen Auseinandersetzungen zwischen dem 5. Korps der bosnischen Regierungsarmee und den Abdić-Milizen in Allianz mit den serbischen Kräften der Region währten bis Mitte des Jahres 1995. Erst im Rahmen der Offensive der kroati-

329 Siehe Jürgen Elsässer: Die islamische Karte … S. 166.
330 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 291.
331 Siehe Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Bad Honnef 1996. S. 173.

schen Armee in der Kraijna und der Niederlage der dortigen Verbände der »Kraijna-Serben« sowie der Offensive der bosnischen Regierungsarmee im Westen des Landes erlitten die muslimischen Abdić-Milizen im Sommer 1995 eine endgültige militärische Niederlage. Abdić zog sich nach Kroatien, in sein Haus in Rijeka, zurück.[332]

Diese Entwicklungen zeigten, wie fragil die Einheit der bosnisch-muslimischen Kräfte, zunächst auf der politischen, später auch auf der militärischen Ebene war und welche Gefahren von einem Auseinanderfallen der verschiedenen Kräfte und Strömungen ausgingen. Auch in der Region um Tuzla wurden, so besagten Gerüchte, im Jahr 1994 von Gegnern der radikalislamischen Politik bereits Vorbereitungen zur Ausrufung einer Autonomen Provinz getroffen. Diese sollte allerdings nicht erfolgen.[333]

3.3. DAS ETHNONATIONALE PROJEKT ALS INTEGRATIONSINSTRUMENT

Der zum Staatsmann avancierte Islamist Izetbegović stand also von mehreren Seiten unter Druck. Zunächst von seiner eigenen Anhängerschaft, den Repräsentanten des »Muslimanstvo«, die sich deutlich antijugoslawisch und antiserbisch artikulierte und einen bosnischen Staat mit muslimischer Dominanz anstrebte. Diese Kräfte konzentrierten sich um die Symbolik eines ethnisierten Islam. Außerdem seitens der am »Bošnjaštvo« orientierten liberalen Bosniaken innerhalb und außerhalb der Partei, die sich in erster Linie aus Angehörigen der städtischen Intelligenz rekrutierten und sowohl eine laizistische Position vertraten als auch den aggressiven Nationalismus aller Seiten ablehnten und auf Verhandlungen drängten. Alsdann durch die ebenfalls nichtislamistischen, bürgerlich-nationalistischen Kräfte, ihrerseits vehemente Anhänger des »Bošnjaštvo«, auf dessen Grundlage jedoch jeden Kompromiß mit den bosnisch-serbischen Kräften strikt ablehnend. Und nicht zuletzt seitens des westlichen Auslands, dessen Beistand für die Unabhängigkeit Bosnien-Herzegowinas man angesichts der militärischen Überlegenheit der durch die Jugoslawi-

332 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 307.

333 Siehe Mirjana Kasapović: Od pašaluk i enklave ne mo· e se naćiniti bosanska dra· ava [Aus Paschaluks und Enklaven läßt sich kein bosnischer Staat machen]. In: »Globus« vom 8. Oktober 1993. S. 4. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1994)8 (im weiteren Mirjana Kasapović: Od pašaluk i enklave …). S. A231.

sche Volksarmee unterstützten Gegenseite dringend benötigte. Dieser aber war nur auf der Grundlage einer bürgerlichen Ordnung zu haben und seine Erlangung machte es zudem erforderlich, sich als das Opfer einer nationalistischen serbischen Aggression präsentieren zu können.[334] Welche politischen Intentionen man Izetbegović auch immer unterstellt, jene politisch und sozial divergenten Kräfte bedurften der Integration, sollte ein partikulares bosnisch-muslimisches oder bosniakisches Projekt nicht in sich selbst zusammenfallen.

Wäre es den bosnischen Muslimen daher nicht gelungen, die Einheit auf der politischen und diskursiven und damit nach Ausbruch der Kampfhandlungen auch auf der militärischen Ebene im Großen und Ganzen zu erhalten, so hätte sich Bosnien-Herzegowina wohl in der Tat in eine Vielzahl von Enklaven und »Paschaluks« gespalten, wie es im Jahr 1994 von der kroatischen Politikwissenschaftlerin Mirjana Kasapović prognostiziert wurde.[335] Der Erhalt eines ungeteilten und souveränen Bosnien-Herzegowinas als die zu verteidigende Heimat der bosnischen Muslime bildete jedoch das integrierende Moment zwischen den unterschiedlichen politischen Kräften, welches nach dem Ausbruch der Kampfhandlungen noch einmal eine besondere Aufwertung erfuhr und damit zum Hauptsymbol für die politische Einheit der Muslime wurde. Vor diesem Hintergrund gewann auch die ethnonationale Konzeption des »Bošnjaštvo« für die islamischen Kräfte eine immer größere Bedeutung. Bisher hatten diese die Bezeichnung »Musliman« als Askription der Gemeinschaft der bosnischen Muslime gegenüber den bürgerlichen Kräften und deren Bosniakentum rigoros verteidigt. Ein sichtbarer Ausdruck der Integration bestand in dem Beschluß der bosnisch-muslimischen Versammlung der Republik Bosnien-Herzegowina vom Oktober 1993, den nationalen Namen der bosnischen Muslime von der Bezeichnung »Musliman« in »Bošnjaci« (Bosniake) zu ändern. Im März 1994 wurde dieser Beschluß in die Verfassung Bosnien-Herzegowinas aufgenommen.[336] Damit war eine Nation entstanden, die auch nominell den Anschluß an die gängigen nationalen Standards erreicht hatte.[337] Dabei bedurfte es jedoch immer wieder spezieller Interventionen Izetbegovićs, um auch die islami-

334 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 427.
335 Siehe Mirjana Kasapović: Od pašaluk i enklave … S. A231.
336 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 304.
337 Siehe Mirjana Kasapović: Od pašaluk i enklave …S. A229.

schen Kräfte für das Projekt eines bürgerlichen Bosnien-Herzegowinas nicht zu verlieren: »Wir sind zwar eine europäische Nation […] aber das heißt doch nicht, daß wir all diesen europäischen Lastern wie Alkohol, Pornographie, Drogen und wilden Orgien die Tür öffnen. Wir wehren uns gegen jeden falschen Kultureinfluß und jeden falschen Friedensbegriff.«[338]

Es galt, den Balanceakt zwischen einer bürgerlichen Staatskonzeption und einem islamischen Normensystem, welches im Kontext radikalislamischer und islamistischer Diskurse eine wesentliche Politisierungsbasis für große Teile der bosnisch-muslimischen Bevölkerung gebildet hatte, immer wieder neu zu vollziehen.

3.4. POLITISCHE ZIELE UND STRATEGIEN DER BOSNISCHEN MUSLIME WÄHREND DES BOSNIENKRIEGES

Die Hauptaufgabe, die die »europäische Nation« nach dem Ausbruch der Kämpfe im Frühjahr 1992 zu bewältigen hatte, bestand vor dem Hintergrund der militärischen Überlegenheit der serbischen Seite einerseits in dem eigenen politischen Überleben und andererseits in dem Erhalt der nationalstaatlichen territorialen Einheit des Landes. Eine Aufteilung Bosnien-Herzegowinas nach ethnischen Kriterien wollte die Mehrheit der bosnisch-muslimischen Akteure unbedingt verhindern. Eine ethnisch differenzierte Kantonisierung auf der Basis der gegebenen Verhältnisse war aufgrund der »durchmischten Siedlungsstrukturen« unmöglich, ohne daß dadurch etwa ein Drittel der bosnischen Gesamtbevölkerung in ihrem eigenen Kanton zur Minderheit geworden wäre.[339] Die bosnisch-muslimischen Protagonisten befürchteten außerdem, daß sich infolge einer ethnischen Teilung des Landes der Einfuß Serbiens und Kroatiens auf Bosnien-Herzegowina erhöhe und ein kleines muslimisches Restbosnien gegenüber diesen beiden großen regionalen Machtblöcken politisch in die Defensive gerate.[340] Die Mehrheit der Muslime war aus diesen Gründen kaum für eine ethnische Teilung des Landes zu gewinnen.[341]

338 Alija Izetbegović, zitiert nach Blasse Gesichter. In: Der Spiegel. Hamburg (1992)13. S. 156.
339 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 86.
340 Siehe ebenda. S. 87.
341 Siehe ebenda.

Die Verteidigung eines integralen Bosnien-Herzegowinas stellte daher ein wesentliches Mobilisierungsdispositiv für die bosnisch-muslimischen Protagonisten aller Strömungen dar. In den Verhandlungen um die von den Vermittlern der EU und der UNO im Verlauf der Auseinandersetzungen vorgelegten Friedenspläne galt für die muslimische Seite die Maxime, einer weitgehenden Autonomie einzelner Entitäten zwar zustimmen zu können, jedoch keine Teilung zu akzeptieren, die mehrere Staaten im Staat etabliere.[342]

Anders stellte sich die Situation für die bosnisch-serbischen sowie die bosnisch-kroatischen Kräfte dar. Die Siedlungsgebiete der bosnischen Kroaten konzentrieren sich in der an die Republik Kroatien grenzenden Herzegowina. Ab der zweiten Jahreshälfte 1992 konnten sich unter den bosnisch-kroatischen Akteuren diejenigen Kräfte durchsetzen, denen optional ein späterer Anschluß dieser Territorien an Kroatien vorschwebte. Auch die bosnisch-serbische Strategie bestand in der ethnischen Kantonisierung des Landes mit dem Ziel, die bosnisch-serbischen Gebiete in ein Restjugoslawien zu integrieren.[343]

Im Juli 1992 kündigte der Kommandeur der in der HVO, »Hrvatsko Vijeće Odbrane« (Kroatischer Verteidigungsrat) organisierten bosnisch-kroatischen Truppen, die bisher gemeinsam mit den muslimischen Kräften gegen die bosnisch-serbischen Verbände vorgegangen waren, an, eigene administrative Verwaltungsstrukturen in den von der HVO kontrollierten Gebieten zu bilden.[344] Drei Monate später kam es zu ersten Gefechten zwischen der HVO und der bosnisch-muslimischen Regierungsarmee, die vorerst das Ende der bosnisch-muslimischen und bosnisch-kroatischen Einheit sowohl politisch wie militärisch bedeuteten.[345]

Nach dem Zerfall des Bündnisses mit den bosnischen Kroaten wurde es für die bosnischen Muslime immer dringlicher, die Unterstützung des Westens zu mobilisieren. Das Ziel bestand einerseits darin, die Auf-

---

342 Siehe Alija Izetbegović: Speech of Mr. Alija Izetbegović, President of Bosnia and Herzegovina, for the 49 session of General Assembly of the United Nations. 27th of September 1994. In: http://members.tripod.com/~UnconqueredBosnia/Alija.html (im weiteren Alija Izetbegović: Speech of Mr. Alija Izetbegović …). S. 5. – Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 186–215.

343 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 268.

344 Siehe Hans Krech: Der Bürgerkrieg in Bosnien-Herzegowina. Berlin 1997. S. 59.

345 Siehe ebenda. S. 75.

hebung des seitens der UN verhängten Waffenembargos zu erreichen und andererseits den Westen zu einer direkten militärischen Unterstützung zu bewegen. Die völkerrechtlich anerkannten Grenzen Bosnien-Herzegowinas müßten, so lautete das Argument, nunmehr auch von der internationalen Gemeinschaft gegen den Aggressor verteidigt werden.[346] Dazu waren aber vorerst weder die EU noch die USA bereit. Auch in UNO und UN-Sicherheitsrat ließ sich ein entsprechendes Mandat nicht durchsetzen. Weder über den Umfang noch über das genaue Ziel einer solchen Operation herrschte internationales Einvernehmen.[347]

Dem Bemühen der bosnisch-muslimischen Protagonisten, die internationale Staatengemeinschaft und ihre Institutionen zu einer Änderung ihrer Haltung zu bewegen, lieferte das Vorgehen der bosnisch-serbischen Kräfte in den von ihnen kontrollierten Gebieten selbst ausreichend argumentative Substanz. Denn insbesondere die Soldateska paramilitärischer serbischer Einheiten stach durch ein besonders brutales Vorgehen, durch Plünderungen, Morde an Zivilisten und großangelegte Vertreibungsaktionen hervor.[348] Vor diesem Hintergrund begannen die bosnisch-muslimischen Akteure bald, von einem »Genozid« zu sprechen, der an dem »muslimischen Volk« in Bosnien verübt werde.[349]

Zweifellos ging es den bosnisch-serbischen Kräften um die nachhaltige Vertreibung der Angehörigen des jeweils anderen, ethnisch definierten Bevölkerungsteils aus den von ihnen beanspruchten Gebieten. Dabei schreckten die Akteure nicht vor massiver Gewalt an Unbeteiligten zurück.

»Durch Angriffe auf Hab und Gut, durch Deportationen, Internierungen, Vergewaltigungen, Folter, Verstümmelungen, Mord und andere Gewalttaten sollten die unerwünschten Bevölkerungsgruppen in den beanspruchten Regionen demoralisiert und zur Abwanderung bewegt werden. Waren ethnische Vertreibungen das Ziel, gehörten Mord, Gewalt, Raub und Niederbrennen von Häusern zu den Methoden des Krieges.«[350]

Handelte es sich bei dem Vorgehen der serbischen Kräfte, innerhalb dessen die Verübung von Kriegsverbrechen zweifellos Methode war, um

346 Siehe Alija Izetbegović: Speech of Mr. Alija Izetbegović … S. 2.
347 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 160f.
348 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 81.
349 Siehe Alija Izetbegović: Speech of Mr. Alija Izetbegović … S. 2.
350 Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 130.

einen »Genozid«, um eine zielgerichtete und planmäßige physische Vernichtung des »muslimischen Volkes«, wie die bosnisch-muslimischen Protagonisten behaupteten?

Alison Palmer definiert die Kategorie Genozid auf der Grundlage der »United Nation Convention on Genocide in 1948« folgendermaßen: »Genozid is the intention to destroy physically a whole or a substantial part of a group because they are memberships of that group and whose membership is defined by the perpetrator, regardless of whether or not the whole group is actually destroyed.«[351]

Im Vordergrund der Bestimmung dieser Kategorie und dem mit ihr verbundenen Tatbestand steht also, folgt man dieser Definition, primär der Vorsatz, eine speziell definierte Gruppe ganz oder doch einen substantiellen Teil von ihr physisch zu vernichten. Calic kommt auf der Basis des »Staff Report to the Commitee on Foreign Relations United States Senat« über »The Ethnic Cleansing of Bosnia-Herzegowina«[352] zu dem Ergebnis, daß die physische Vernichtung ganzer Völker nicht zu den Zielen einer der jugoslawischen Kriegsparteien gehörte.

»Tötung ist ein wesentliches Instrument dieser Politik [der ethnischen Säuberungen], aber das Ziel der Führung ist die Entfernung der nichtserbischen Minderheiten. Es gibt keinen Beweis für einen allgemeinen Plan, die muslimische Bevölkerung systematisch zu töten.«[353]

Der Schriftsteller und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel, Opfer der Shoa und Überlebender des NS-Vernichtungslagers Auschwitz, vertritt die Auffassung, daß die massenhaft ausgeübte Gewalt, die Verletzung der Menschenrechte sowie die Ermordung politischer Gegner, Elemente völkermörderischer Praktiken (»genocide-in-the-making«) beinhalteten aber keinen Genozid, vergleichbar mit der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, darstellten.

»As early as 1992, media coverage of the war in Bosnia mistakenly compared Serbian ›ethnic cleansing‹ to the Holocaust. The Holocaust was conceived to annihilate the last Jew on the planet. Does anyone believe that Milosevic and his accomplices seriously planned to exterminate all the Bosnians, all the Albanians, all the Muslims in the world?

---

351 Alison Palmer: Colonial and modern genocide: explanation and categories. In: Ethnic and Racial Studies. University of Surrey. Guildford 1988. S. 89.

352 Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 130.

353 Zitiert nach ebenda.

Some reports referred to ›Auschwitz‹ in Bosnia. I saw the prison camps in Banja Luka; the conditions were deplorable and the prisoners terrified. But it was not Auschwitz. Auschwitz was an extermination camp, a black hole in history. Victims were taken there to be turned into ashes.«[354]

Der Genozidvorwurf gehörte zum Instrumentarium aller Beteiligten des Konfliktes. Er wurde funktionalisiert für die Legitimierung der jeweiligen politischen Ziele und Ansprüche.[355] Es darf in diesem Zusammenhang aber nicht unerwähnt bleiben, daß die Muslime nach den bisherigen Erkenntnissen in der Tat zu den Hauptopfern des Krieges gehörten.[356] Allerdings entwickelte sich die Opferrhetorik auch seitens der Protagonisten der Muslime zu einem Medium des politischen Kalküls. Der Versuch, UN und NATO von der Dringlichkeit eines militärischen Eingreifens zu überzeugen und die bosnisch-serbischen Kräfte eindeutig als Aggressor zu desavouieren, mündete dabei in eine Strategie, auf deren Grundlage man selbst dazu überging, Fakten zu schaffen. In einem Aufsatz in den »Frankfurter Heften/Die neue Gesellschaft« äußerte · eljko Vuković in polemischer Zuspitzung, Izetbegović habe, um eine militärische Intervention zu provozieren, bewußt »sein Volk« geopfert.[357]

»Sarajevo ist das beste Beispiel für Izetbegovićs selbstmörderische Taktik und seine Denkstrukturen. Wenn Karad· ićs Soldaten die Stadt nicht bombardierten, dann waren es Izetbegovićs Soldaten, die sie bombardierten. Und zwar insbesondere dann, wenn bekannte Politiker und Vertreter von Menschenrechtsorganisationen aus dem Ausland in der Stadt waren. Izetbegovićs Streitkräfte haben Sarajevo nach eigener Fasson belagert.«[358]

In der Tat finden sich Hinweise darauf, daß dort, wo die Gewalttaten scheinbar nicht ausreichten, um die internationale Öffentlichkeit von dem Ausmaß der Verbrechen der serbischen Seite zu überzeugen, zusätzlich eben solche erfunden oder provoziert werden mußten. Friedhelm Brebeck, ARD-Korrespondent in Sarajevo, bemerkte: »Die Bosnier donnern Granaten raus, wenn zwei Tage lang Ruhe ist, denn sie wissen,

354 Elie Wiesel: The Question of Genocide. THE BALKAN COUNCIL April 9, 1999. Published in the »Newsweek's« April 12, 1999 issue, vom 6. September 1999. In: http://www.balkanaction.org/media/n499.html. S. 1.

355 Siehe Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina … S. 170.

356 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 128.

357 Siehe Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 427.

358 Ebenda. S. 427.

für jede ihrer Granaten kommen zehn bis fünfzig zurück. Die Regierung braucht die tägliche Blutspur in Sarajevo. Sonst ist die Stadt uninteressant […].«[359]

Der Kommandant der UN-Truppen, Lewis MacKenzie, kommentierte die bosnisch-serbischen Granatangriffe gegen zivile Ziele in Sarajevo mit dem Hinweis, daß Mörser und Artilleriegeschütze neben Schulen, Spitälern und Ambulanzen postiert würden, um dadurch den Beschuß zu provozieren.[360] Ähnlich äußerte sich der UNPROFOR-General (UN-Truppen in Bosnien-Herzegowina 1992–1995) Phillipe Morillion. Die bosnische Regierung habe es wiederholt abgelehnt, UNPROFOR einen Waffenstillstand erreichen zu lassen, um Sarajevo als Brennpunkt der weltweiten Sympathie zu erhalten.[361] Auch die Urheberschaft des Granatangriffes auf den Marktplatz von Sarajevo vom 5. Februar 1994, bei dem 68 Menschen ums Leben kamen und in dessen Folge den bosnisch-serbischen Kräften erstmals Luftangriffe seitens der NATO angedroht wurden, war keineswegs geklärt. Die UN-Untersuchungskommission kam zu dem Schluß, daß das Geschoß aus einem Gebiet heraus abgefeuert wurde, in welchem sich sowohl serbische wie muslimische Truppen aufhielten. Der UN-Sonderbeauftragte Yasuki Akashi neigte zu der Auffassung, daß »wahrscheinlich bosnische Muslime die Täter«[362] seien. Solche Erwägungen hatten jedoch für die Bosnienpolitik des Westens, mittels der Androhung von Luftangriffen einen Abzug der serbischen Artillerie aus dem Belagerungsring um Sarajevo zu erwirken, keinen Einfluß mehr.[363] Die bosnisch-muslimische Strategie erwies insofern erfolgreich, als die internationale Öffentlichkeit, nicht unbeeinflußt durch die Art und Weise der medialen Berichterstattung über den Konflikt, die Akteure der bosnischen Serben inzwischen eindeutig als Täter, die der bosnischen Muslime als Opfer identifiziert hatte.

Die Implikationen der Rezeption des Krieges in Bosnien-Herzegowina in der westlichen Öffentlichkeit können hier nicht ausführlicher erörtert werden. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß diese Sichtweise

---

359 Zitiert nach Wolfgang Schneider: Totaler Nonsens. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 140.

360 Siehe Peter Brock: Bei Andruck Mord. In: Wolfgang Schneider: Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 137.

361 Siehe ebenda.

362 Wolfgang Schneider: Totaler Nonsens. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 147.

363 Siehe Hans Krech: Der Bürgerkrieg in Bosnien-Herzegowina. Berlin 1997. S. 106.

häufig zu einer unkritischen Akzeptanz zweifelhafter und ungeprüfter Berichte führte, in denen weniger der Erörterung von Sachverhalten, denn der Aufrechterhaltung und Vertiefung von Feindbildern Rechnung getragen wurde.[364] In diesem Kontext nahm man die Protagonistenrolle, die den Muslimen innerhalb des Konfliktes zweifellos auch zukam, kaum noch wahr. Sie ist demgemäß völlig unzureichend aufgearbeitet worden.[365]

Eine ausschließliche Reduktion auf die Opferrolle wird der Bedeutung der bosnischen Muslime im Kontext der Kriegshandlungen sowie der Ethnisierungsprozesse im ehemaligen Jugoslawien zweifellos nicht gerecht. Denn die partikularen Konzepte des »Bošnjaštvo« und der Islamismus als Mobilisierungsfaktor des Muslimanentums hatten selbst einen entscheidenden Beitrag zu der ethnonationalen Polarisierung geleistet. Dabei nahmen die Ethnisierungsprozesse und die bündnispolitische Westorientierung ihrerseits Einfluß auf die Art und Weise der Artikulation der partikularen und ethnonationalen Diskurse der politischen Eliten der bosnischen Muslime. Der »Demokratisierung« der Diskurse »von oben« wirkte andererseits ein Populismus »von unten« entgegen, der als Element der Radikalisierung auf die Art und Weise der Auseinandersetzung Einfluß nahm.

3.5. DIE TRANSFORMATION BOSNISCH-MUSLIMISCHER DISKURSE IM PROZESS DES »NATION BUILDING«

Der Islamismus und das Bosniakentum stellten, wie gezeigt wurde, die beiden diskursiven Hauptelemente des Gemeinschaftsbildungsprozesses vor und während des Zerfalls Jugoslawiens dar. Dabei erfuhr der Islamismus jedoch infolge der ethnonationalen Polarisierung eine Transformation, die ihn in den offiziellen Artikulationen Izetbegovićs und anderer bosnisch-muslimischer Protagonisten auf das islamische Glaubensbekenntnis als identitäres Symbol für Teile einer auf der Basis des Islam politisierten Bevölkerungsgruppe Bosnien-Herzegowinas sowie auf den Appell an die Einhaltung islamischer Verhaltensnormen reduzierte. Der Islamismus zersetzte sich dabei im wesentlichen in zwei Richtungen.

364 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 136.

365 Siehe Peter Brock: Bei Andruck Mord. In: Wolfgang Schneider: Bei Andruck Mord. Hamburg 1997. S. 120–142.

Zum einen lud sich die identitäre Askription seiner Anhängerschaft zunehmend mit ethnonationalen Bedeutungsgehalten des Bosniakentums auf. Die panislamistischen Gehalte des Islamismus wurden dabei im Verlauf der politischen Auseinandersetzungen zwischen bosnischen Serben, bosnischen Kroaten und bosnischen Muslimen immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Zwar gab und gibt es politische Verbindungen zwischen den serbokroatisch sprechenden Muslimen in Bosnien und im Sand· ak, zu anderen muslimischen Gruppen im ehemaligen Jugoslawien existierten solche Beziehungen jedoch kaum.[366] Durch die Verpflichtung auf ein am westlichen Vorbild orientiertes bürgerliches Staatsmodell wurden zudem die wesentlichen Charakteristika des Islamismus, nämlich das Ziel einer Islamischen Ordnung mit der »šarî'a« als gesellschaftlich-sozial verbindlichem Rechts- und Normensystem, offiziell aufgegeben.

Der politische Diskurs der Eliten um Izetbegović verkörperte daher ab dem Jahr 1991 einen islamischen Ethnonationalismus, der die Konzeption des »Bošnjaštvo« zu großen Teilen absorbierte, jedoch nicht insgesamt in diesem aufging. Die Konflikte zwischen den bürgerlich-laizistischen Kräften innerhalb der bosnischen Muslime und den Akteuren eines politisierten Islam verschwanden daher nicht vollständig, konnten jedoch, mit Ausnahme der Entwicklungen um Abdić in Westbosnien, in das gemeinsame Projekt einer bosnischen Nation integriert werden. Diese erhielt mit der Verfassungsänderung vom 30. März 1994, der Änderung der nationalen Bezeichnung von »Musliman« in »Bosniake«, auch ihre nominelle Weihe.[367]

Der bosnisch-muslimische Partikularismus innerhalb der politisch-islamischen Strömungen beinhaltete daher zwar islamistische Elemente, die askriptive Grundlage des doktrinären Nationalismus islamischer Prägung bildete jedoch stärker der Bezug auf das »muslimische Volk« Bosnien-Herzegowinas, denn auf die universelle islamische Gemeinschaft. Es gewannen daher zwar radikalislamische Strömungen in Bosnien an Einfluß, die jedoch nicht mit dem modernen Islamismus unmittelbar identisch waren. Seitens dieser Strömungen beinhaltete der politisch-islamische Diskurs innerhalb des bosnisch-muslimischen Ethnonationalismus, trotz des offiziellen Bekenntnisses zur Demokratie, populistische Artikulationsformen, die den Gegner radikal negierten und dehumanisier-

366 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 57.
367 Siehe Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main 1996. S. 304.

ten, wie sich anhand eines Beispiels aus der muslimischen Zeitung »Ljiljan« zeigen läßt:

»Ein Serbe ähnelt einem Menschen nur, wenn er tot oder eingesperrt ist. Lieber Leser, sieh Dir die obigen Gesichter an! Es sind Gesichter der eingesperrten Tschetniks in Tuzla: rasiert, gereinigt, fast menschlich. Und schaue auch in Dein Gesicht, Du Muslim: es ist hell – wie der Ramadan!«[368]

Die Angehörigen der serbischen Bevölkerungsgruppe wurden in diesem zugespitzten radikalislamischen Nationalismus nicht nur als Negation des Muslim-Seins, sondern des Mensch-Seins überhaupt positioniert. Vor dem Hintergrund derartiger Diskurse griff auf dem Höhepunkt der Kampfhandlungen in den Jahren 1992 bis 1995 in Sarajevo und anderen bosnisch-muslimischen Gebieten eine gegen Serben und Kroaten gerichtete Pogromstimmung um sich, die einen großen Teil der nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen zum Verlassen dieser Gebiete zwang. Die Schaffung einer allgemeinen Bedrohungssituation, in deren Kontext diese Bevölkerungsgruppen daran gehindert wurden, sich am gesellschaftlich-sozialen Leben zu beteiligen und öffentliche Institutionen in Anspruch zu nehmen, bedeutete de facto die Suspendierung der bürgerlichen Rechte für Nichtmuslime.[369] Dabei wurde der staatsoffizielle multiethnische Diskurs, der eine Teilung der ethnisch artikulierten nationalen Souveränität zwischen Muslimen, Serben und Kroaten apostrophierte, zunehmend durch die Negation bosnisch-serbischer und bosnisch-kroatischer Rechte ersetzt, wie Yahva M. Sadowski erläutert. »›It is time for us to return to ourselves. From now on Serbs and Croats will have the same rights here as Muslims have in Serb- and Croat-held territory.‹ Croats and Serbs already had states. Now it was time, they said, for the Muslims to build their own.«[370]

Während man somit innerhalb der offiziellen Diskurse an einen multiethnischen bosnischen Gesamtstaat appellierte, in welchem allen ethnisch konzipierten Nationen die gleichen Rechte zugestanden werden sollten, entstand auf den unteren und mittleren Ebenen der Gesellschaft ein radikaler, gegen Serben und Kroaten in Bosnien-Herzegowina gerichteter Populismus. Punktuell verselbständigte und radikalisierte sich der

368 Zitiert nach Nachfahren des Leibeigenen Siman. In: konkret. Hamburg (1994)4. S. 31.
369 Siehe Jürgen Elsässer: Die islamische Karte … S. 166.
370 Yahva Sadowski: Bosnia's Muslims? … S. 6.

Nationalismus daher gegenüber den nationalen Eliten selbst, deren Diskurse ihn doch erst hervorgebracht hatten. Diejenigen Kräfte innerhalb der bosnischen Muslime, die sich auf diese Weise um die Verschiebung der Differenzen des nationalen Diskurses auf einen antagonistischen Bruch bemühten, konnten sich allerdings nie vollständig durchsetzen. Die Diskurse der rivalisierenden Lager innerhalb der muslimischen Gemeinschaften, der liberalen Bosniaken sowie der bosniakischen und radikalislamischen Nationalisten, waren immer umkämpft und Mittel im Kampf um die Repräsentation des »bosnisch-muslimischen Volkes« zugleich. Sie oszillierten gleichsam zwischen antagonistischen und einfachen differentiellen Diskursformen. Das kohäsive und übergreifende Element stellte dabei jedoch die um den Islam als identitäres Symbol angeordnete Konzeption des »Bošnjaštvo« dar. Diese identifikatorische Kontinuität war es, die die neue Nation über alle politischen Konflikte und Widersprüche hinweg vereinte und auf dieser Basis als solche erst hervorbrachte.

Im folgenden soll vor diesem Hintergrund noch einmal ein Blick auf die objektiven Indikatoren geworfen und untersucht werden, auf welche Art und Weise die Bedingungen des Krieges selbst die Entstehung ethnischer und nationaler Identifikationen beeinflußt haben.

4. Krieg, Gewalt und Vertreibung

Bereits die Erörterungen über die unterschiedlichen politischen Strömungen unter den politischen Kräften der bosnischen Muslime haben gezeigt, daß das von den ethnischen Eliten artikulierte »Volk« oder die »Nation«, mit deren vermeintlich kollektiven Interessen diese ihr Handeln legitimieren, in der Regel weitaus heterogener ist, »als die nationalen Einheitsfassaden suggerieren«.[371] Auch der Umstand, daß Menschen bestimmte Merkmale teilen, die in einer essentialistischen Diktion als ethnisch bezeichnet werden, bedeutet zunächst nicht, daß die Menschen sich auch als ethnische Gemeinschaft erleben. Selbst das Vorhandensein eines religiösen, soziokulturellen oder ethnischen Gemeinschaftsempfindens ist nicht zwangsläufig mit politischen Bedeutungen verbunden.

371 Thomas Scheffler. Ethnoradikalismus. Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München 1995. S. 25.

Thomas Scheffler bemerkt: »Der Glaube, daß Menschen, nur weil sie zum Beispiel die gleiche Sprache sprechen, zu bestimmten politischen Verhaltensweisen und Loyalitäten verpflichtet seien, ignoriert, daß Menschen multiple Identitäten besitzen und daß sie über die politischen Konsequenzen ihrer Merkmale geteilter Ansicht sind.«[372]

Die erörterten ethnonationalen Diskurse allein, die zunächst im wesentlichen von intellektuellen Gruppen und Personen sowie von politischen Eliten konzeptioniert und getragen werden, stellen noch keinen Indikator für die Ausbreitung eines ethnischen und nationalen Kollektivbewußtseins dar, wie die einzelnen erfolglosen Etablierungsversuche des Bosniakentums während der österreichisch-ungarischen Periode in Bosnien-Herzegowina gezeigt haben. Auch der Islamismus bosnischer Muslime in den achtziger und beginnenden neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts war eher ein Phänomen intellektueller und semiintellektueller Schichten in bestimmten Sektoren der jugoslawischen Institutionen und Hochschulen, denn eine allgemeine Massenerscheinung. Calic weißt außerdem darauf hin, daß noch im Jahre 1991 lediglich ein Zehntel der Bevölkerung in Bosnien-Herzegowina bei entsprechenden Umfragen bestätigen konnte, daß die »Nationalität« ein wichtiges Kriterium für soziale Beziehungen sei.[373]

Die Hinwendung zu den Kategorien »Volk« und »Nation« und die Verbreitung ethnonationaler Diskurse stand, wie in einigen Abschnitten zuvor gezeigt wurde, in deutlichem Zusammenhang mit der »Delegitimierung des politischen Systems und der rasanten Talfahrt der Wirtschaft«.[374] Ein entscheidender Impuls für die allumfassende Ethnisierung der Bevölkerung und der allgemeinen Adaption ethnonationalistischer Zuschreibungen, ging jedoch von den Kriegshandlungen und Gewaltaktionen der ethnonationalen Protagonisten selbst aus. Im Mittelpunkt dieser Prozesse stand ein Phänomen, welches in den lexikalischen Wortschatz inzwischen als »ethnische Säuberung« eingegangen ist.[375] Der Terminus

372 Ebenda. S. 26.

373 Siehe Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina … S. 159.

374 Ebenda. – Siehe auch die Abschnitte II.5. und III.2.1.

375 Im 1997 erschienen »Brockhaus« findet sich unter »ethnische Säuberungen« folgender Eintrag: »im Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien aufgekommene verharmlosende Bezeichnung Für die systematische, gewaltsame Vertreibung von Volksgruppen aus einem ethnischen Mischgebiet zugunsten des Wohn- und Lebensrechtes einer einzigen Nationalität.« (Der Brockhaus. Bd. 4. Mannheim 1997. S. 189).

»etničko čišćenje« (»ethnische Säuberung«) bezeichnet die Vertreibung ethnisch beschriebener Bevölkerungsgruppen durch Akteure, die sich als Vertreter einer ethnisch beschriebenen anderen Bevölkerungsgruppe verstehen und durch den Akt der Vertreibung mittels Terror, Mord und Deportationen das Ziel der »ethnischen Homogenisierung« des prätendierten Territoriums verfolgen. Die Bezeichnung entstand, wie Thomas Brey erläutert, im Jahr 1991 während der bewaffneten Konflikte in Kroatien:

»Damals begannen die Kroaten in der Landschaft Westslawonien systematisch die serbische Bevölkerung zu vertreiben und ihre Häuser niederzubrennen. In der Regel wurde der Bevölkerung ein Ultimatum von 24 Stunden gesetzt, um ihre Häuser und Bauernhöfe zu verlassen. Mitnehmen durften sie nur das, was sie tragen konnten. Im Gegenzug schafften die Serben im kroatischen Ostslawonien ›ethnisch reine Gebiete‹.«[376]

Gegenüber dem Begriff ist der mit ihm verknüpfte Sachverhalt nicht neu. Bereits seit der Antike und dem Mittelalter ist das Phänomen der Vertreibung ganzer Bevölkerungsgruppen und Religionsgemeinschaften aus den von ihnen bewohnten Territorien bekannt. Vertreibung und Flucht prägten auch in Südosteuropa seit dem Mittelalter die spezifisch politische, religiöse und soziale Gemengelage.[377] In der Gegenwart ist der Versuch, politische Konflikte mittels Vertreibung und Umsiedlung großer Bevölkerungsteile zu lösen, Ausdruck und Konsequenz des ethnischen Nationalismus, wie er durch die deutsche Nationalbewegung im 18. und 19. Jahrhundert sowie dem italienischen Risorgimento am nachhaltigsten geprägt wurde. Die Legitimität des Nationalstaates wird hier, wie gezeigt wurde, aus der ethnisch homogenen Bevölkerungsstruktur seiner Staatsbürger abgeleitet.[378]

Die »ethnische Säuberung« war, wie der »Sonderberichterstatter der UNO-Menschenrechtskommission für das ehemalige Jugoslawien«, Tadeus Mazowiecki, konstatierte, das eigentliche Ziel der Kriegshandlun-

---

376 Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. Freiburg im Breisgau 1994. S. 127.

377 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 124.

378 Siehe Ivan Čolović: Die Erneuerung des Vergangenen. In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1994 (im weiteren Ivan Ćolović: Die Erneuerung …). S. 101. – Siehe Abschnitt II.5.1. – Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 21. – Siehe Robert Kurz: Die Stimme des Blutes. In: Folha de Sao Paulo (Anfang April 1999). In: http://www.magnet.at/krisis/texte/blutstimme.html (im weiteren Robert Kurz: Die Stimme des Blutes …). S. 3.

gen und nicht deren Konsequenz.[379] Sie war das Ergebnis ethnonationaler Diskurse, in denen sich die Konstruktion der exklusiven Gruppe mit historisierenden Territorialansprüchen und der Negation der jeweiligen anderen Gruppe auf prekäre Weise verband! Dabei beinhaltete die Praxis der »ethnischen Säuberung« nicht primär die Anpassung ethnischer Gegebenheiten an die gewünschten, vielmehr wurde ethnische Heterogenität in dem Akt selbst vielfach überhaupt erst zu einem sozial unmittelbar wahrgenommenen und bedeutsamen Faktor. Ethnizität wurde daher in dem Akt selbst erst erzeugt, um dann eine oder mehrere der auf dieser Grundlage zu Ethnien konstruierten Bevölkerungsgruppen gewaltsam zu vertreiben. Dies soll anhand einer für die UN-Expertenkommission durchgeführten Untersuchung des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Menschenrechte in Wien über »ethnische Säuberungen« in der bosnischen Stadt Zvornik aufgezeigt werden.[380] Diese Untersuchung ist auch insofern exemplarisch, als darin die in vielen Fällen zutage tretende Systematik der »ethnischen Säuberungen«, welche von etlichen Beobachtern und Zeitzeugen konstatiert wurde, verdeutlicht wird.[381]

4.1. »ETHNISCHE SÄUBERUNGEN« AM BEISPIEL DER STADT ZVORNIK

Zvornik, an dem bosnisch-serbischen Grenzfluß Drina gelegen, gehörte zu einer der ersten Städte, die zum Ziel militärischer Aktionen bewaffneter bosnisch-serbischer Kräfte, verschiedener paramilitärischer Gruppen aus Serbien sowie JVA-Truppen wurde. Die Volkszählung des Jahres 1991 hatte eine Einwohnerzahl von 81.111 Menschen im Bezirk Zvornik ergeben, wovon sich 59,4% als Muslime und 38% als Serben definierten. Das Zusammenleben zwischen den Gruppen wies bis zum Jahr 1991 keine Probleme auf. Lediglich vier Prozent der Muslime, so die

379 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 123.

380 Siehe Stephan Müller/Paul Angeli/Andreas Richter: »Ethnische Säuberungen« in Bosnien-Herzegowina. Eine Untersuchung am Beispiel der Stadt Zvornik in Nordostbosnien. In: Südosteuropa. München 44(1995)5 (im weiteren Stephan Müller: »Ethnische Säuberungen …). S. 290–309.

381 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 129.

Ergebnisse der Studie, gaben an, keine Freunde unter der serbischen Bevölkerung zu haben.[382]

Unter Einfluß der politischen Polarisierung der drei bosnisch-herzegowinischen Nationalismen verschlechterte sich das Verhältnis zwischen den Bevölkerungsgruppen bereits in den Monaten vor dem Angriff serbischer Kräfte auf Zvornik merklich. Dies zeigte sich vor allem in einer wachsenden Abgrenzungstendenz. Dieser Prozeß stellte die erste Phase der Ethnisierung des sozialen Lebens dar. Er basierte auf einem zunehmenden gegenseitigen Mißtrauen, das einerseits aus der wachsenden Polemik und dem Schüren von Feindbildern seitens der politischen Eliten[383] und andererseits aus einer sichtbaren Militarisierung der allgemeinen Situation erwuchs. So wurden um die Jahreswende 1991/1992 erstmals Verbände der Jugoslawischen Volksarmee in Zvornik stationiert, im weiteren Verlauf des Jahres gingen Protagonisten der bosnisch-serbischen SDS dazu über, bestimmte Bevölkerungsteile mit Waffen auszurüsten und auch die Muslime begannen sich partiell zu bewaffnen.[384] Es entstand ein Zirkel gegenseitigen Mißtrauens, das sich durch die weiteren Entwicklungen, die es z. T. selbst erst hervorgebracht hatte, zu rechtfertigen schien.

Eine Woche vor Beginn der Militäraktionen errichteten bosnisch-serbische Kräfte eine Barrikade am Stadtrand und trennten Zvornik damit von dem nordöstlich gelegenen Industriegebiet Karakaj ab. Muslime, die dort ihren Arbeitsplatz hatten, wurden an den Barrikaden zurückgewiesen. Am 6. April erfolgte eine Trennung der Polizeikräfte von Zvornik nach ethnischen Kriterien. Die serbischen Polizeiangehörigen räumten das Hauptquartier der Polizei und verlegten Waffen, Autos und Geräte in den durch die Barrikade abgegrenzten Industrievorort.[385] Die »ethnischen Grenzen« waren nun nicht länger nur ein kulturelles oder politisches Phänomen, sondern bekamen ihren deutlich sichtbaren materiellen Ausdruck in Form eines militärisch gesicherten Grenzpostens, durch dem einem Teil der Bevölkerung gleichzeitig die Inanspruchnahme eines wesentlichen Mittels der Existenzsicherung, die Ausübung von Erwerbsarbeit, auf der Grundlage ethnischer Kriterien verwehrt wurde. Es begann damit der unmittelbare, faktische Ausgrenzungsprozeß.

---

382 Siehe Stephan Müller: »Ethnische Säuberungen … S. 292.
383 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 111.
384 Siehe Stephan Müller: »Ethnische Säuberungen … S. 291.
385 Siehe ebenda. S. 298.

Zwei Tage vor den Militäraktionen fanden in dem serbischen Nachbarort Mali Zvornik, von Zvornik selbst nur durch eine Brücke über die Drina getrennt, Verhandlungen zwischen Angehörigen der bosnisch-serbischen SDS, der bosnisch-muslimischen SDA und dem Chef einer serbischen paramilitärischen Gruppe, Arkan, statt. Ziel der Unterredung war die Aufteilung der Stadt nach ethnischen Gesichtspunkten. Das Stadtzentrum, so die Übereinkunft, sollte unter muslimische, die Außenbezirke unter serbische Kontrolle gestellt werden.[386]

Trotz der Übereinkunft wurde die Stadt am 8. April von regionalen bosnisch-serbischen Kräften, serbischen paramilitärischen Gruppen und JVA-Verbänden, deren Vorgehen untereinander koordiniert war, angegriffen. Von serbischem Territorium auf der gegenüberliegenden Flußseite sowie den Randbezirken Zvorniks auf bosnischem Gebiet aus wurde die Stadt zunächst unter Artilleriebeschuß genommen. Danach begann die Einnahme Zvorniks durch Infanterieeinheiten.[387] Die serbischen Kräfte, ausgerüstet mit Panzern, Artillerie und tragbaren Granatwerfern, waren gegenüber den nur über Handfeuerwaffen verfügenden muslimischen Kräften deutlich im Vorteil. Eine herausragende Stellung nahm während des Angriffs die paramilitärische Arkan-Gruppe ein.[388] Die militärischen Aktionen dauerten vier Tage, danach war der Widerstand bosnisch-muslimischer Gruppen im Stadtzentrum gebrochen. Die sich oberhalb der Stadt in der mittelalterlichen Festung Kulagrad verschanzt haltenden bewaffneten Kräfte der Muslime konnten noch bis zum 26. April Widerstand leisten.[389]

Bereits am ersten Tag der Einnahme der Stadt »soll es, wie in den späteren Wochen auch, zu Massakern, Ermordungen, Vergewaltigungen und Deportationen in Lager gekommen sein. Am 10./11. April war der Ort vollständig eingenommen.«[390]

Die zivile Kontrolle über die Stadt übernahm nun ein hauptsächlich aus Funktionären der örtlichen SDS bestehender »Krisenstab«.[391] Trotz des beginnenden Aufbaus einer neuen zivilen Administration hatten die paramilitärischen Truppen völlige Handlungsfreiheit. Willkürliche Er-

386 Siehe ebenda.
387 Siehe ebenda. S. 299.
388 Siehe ebenda.
389 Siehe ebenda. S. 298f.
390 Ebenda. S. 299.
391 Siehe ebenda. S. 300.

schießungen, Verhaftungen sowie die Einschüchterung und Bedrohung der gesamten muslimischen Bevölkerung prägten die Situation.[392]

Kurz nach der Okkupation verhängte die neue Verwaltung eine nächtliche Ausgangssperre. Die serbische Bevölkerung war davon jedoch weitestgehend ausgenommen. Auch tagsüber benötigten die Angehörigen der muslimischen Bevölkerungsgruppe einen Passierschein, um sich in der Stadt bewegen zu können. Dieser wurde von der »Serbischen Polizei Zvornik« ausgestellt.[393] Vielfach deportierte man Personen, die zur Ausstellung eines solchen Dokuments bei der Polizei erschienen, in eines der in der Umgebung der Stadt errichteten Internierungslager.

»Dort kam es zu schweren Folterungen und zu Ermordungen vor allem durch Angehörige der paramilitärischen Gruppen, die teilweise ihre Unterkünfte in denselben Gebäuden hatten, in denen Gefangene interniert waren. Die Internierten waren ihren Peinigern vollkommen ungeschützt ausgesetzt. Viele Männer wagten es darum nicht, die Passierscheine abzuholen und hielten sich versteckt.«[394]

Selbst jene Menschen, für die die ethnonationale Zuschreibung, für die das »Muslim-Sein« vor den Gewaltaktionen keinerlei Bedeutung hatte, wurden nunmehr zwangsläufig von den militärischen und paramilitärischen Terrorgruppen zu »Muslimen« gemacht. Das »Muslim-Sein« wurde zu einem Attribut, welches über Leben und Tod entschied und das »Wir« auf eine existentielle Weise mit den »Anderen« kontrastierte. Die Welt zerfiel insbesondere für die Opfer in diese beiden Kategorien, die selbst dort noch evident war, wo die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Tätern und Unbeteiligten gewahrt werden konnte. Denn das Los der »Anderen«, zur ethnischen Gruppe der Täter gehörigen Individuen, hob sich entscheidend von demjenigen der Opfer ab. Die »Anderen« waren nicht unmittelbar an Leib und Leben bedroht, konnten sich frei bewegen, waren in vielen Fällen von der nächtlichen Ausgangssperre befreit, unterlagen nicht der vollständigen Suspendierung der bürgerlichen Rechte. Die Opfer wurden durch die Terrorakte in allen relevanten Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens zeitweilig zur puren Negation der dominanten Ethnie.[395]

---

392 Siehe ebenda. S. 307.
393 Siehe ebenda. S. 301.
394 Ebenda.
395 Siehe Ekrem Omić: Sie haben uns von Amts wegen nicht direkt gesagt, daß sie uns umbringen. In: Frank Münzel/Lidija Pehar (Hrsg.): Auf 12 Uhr wird euch der Krieg erklärt/Berichte bosnischer Flüchtlinge in Hamburg. Osnabrück 1998. S. 27.

Ende April erging über den bosnisch-serbischen Sender Radio Zvornik ein Aufruf an die geflohenen muslimischen Einwohner, in die Stadt zurückzukehren. Das persönliche Eigentum müsse innerhalb einer bestimmten Frist bei der Polizei registriert werden, ansonsten falle dieses der »Serbischen Gemeinde Zvornik« zu.[396] Inzwischen hatten sich die meisten paramilitärischen Einheiten aus der Stadt zurückgezogen, wodurch die unmittelbare Bedrohung etwas abnahm. Der Aufruf wurde daher von vielen Menschen, die sich in den Regionen um Zvornik versteckt gehalten hatten, befolgt. Ihre Rückkehr ermöglichte nunmehr jedoch die Systematisierung der Vertreibungen. Mitte Mai nahm der Terror gegenüber der muslimischen Bevölkerung durch neu eintreffende paramilitärische Einheiten und die Zahl der Internierungen, die sich insbesondere gegen SDA-Mitglieder richteten, wieder zu. Da sich an allen Ausfahrtstraßen der Stadt Kontrollpunkte befanden, wurde eine unkontrollierte Flucht immer schwieriger.[397]

Die Registrierung des Eigentums der muslimischen Bevölkerung diente auch der Erfassung der männlichen muslimischen Bevölkerungsteile, denn die Registrierung durfte nur durch die Männer vorgenommen werden. In diesem Zusammenhang kam es erneut zu Verhaftungen.[398] Zvornik konnte außerdem nur noch regulär verlassen werden, wenn die Betreffenden zuvor eine Eigentumsverzichterklärung unterzeichnet und ihren Besitz der »Serbischen Gemeinde Zvornik« überschrieben hatten.

»Diese Zwangsüberschreibung wurde von der ›Serbischen Gemeinde Zvornik‹ in Zusammenarbeit mit der Polizei und den Freischärlern durchgeführt. Es gab aber auch während dieses Zeitraumes Personen, die aus Zvornik flüchteten und nicht die ›auferlegten Formalien‹ der neuen ›serbischen Autoritäten‹ erfüllten. Denn eine individuelle Flucht, z. B. durch Bestechung oder aufgrund persönlicher Beziehungen, war weiterhin möglich.«[399]

Ab Mai gingen die serbischen Kräfte dazu über, die muslimische Bevölkerung aus ganzen Stadtteilen und umliegenden Dörfern zwangsweise zu räumen. Mit Bussen wurden die Menschen nach Subotica in Serbien, an die serbisch-ungarische Grenze oder an die Frontlinie zum bosnisch-muslimischen Territorium verbracht. In Serbien wurde den

396 Siehe Stephan Müller: »Ethnische Säuberungen … S. 303.
397 Siehe ebenda.
398 Siehe ebenda.
399 Ebenda. S. 304.

Vertriebenen beim »Serbischen Roten Kreuz« ein jugoslawischer Paß ausgestellt, womit man sie über Ungarn nach Österreich schickte.[400] Die Verfasser der Studie sind daher der Auffassung, daß die Vertreibung in Absprache mit überregionalen Institutionen erfolgte.[401] Bis Juli 1992 waren fast alle muslimischen Einwohner Zvorniks und Umgebung direkt oder indirekt zum Verlassen der Stadt und der umliegenden Ortschaften gezwungen worden.[402]

4.2. ETHNISCHE GEWALT ALS KONSTITUTIONSFAKTOR DER BOSNIAKISCHEN NATION

Dieser Vorgang wiederholte sich auf eine ähnliche Art und Weise in fast allen Regionen Bosnien-Herzegowinas. Mit dem Ausbruch der Kämpfe übernahmen bewaffnete Gruppen in den von ihnen kontrollierten Gebieten quasistaatliche Funktionen. Die Übernahme der staatlichen Gewalt durch ethnonationalistische rivalisierende Freischärlerverbände suspendierte dabei jedwede institutionalisierte Rechtssicherheit und schuf ein System willkürlich gesetzter Regeln, deren oberste die Differenzierung zwischen der eigenen und der anderen ethnonational definierten Gruppe war. Die Partikularisierung folgte dem Muster der Ausrufung autonomer Gebiete, der Ermordung und Vertreibung eines Teils der dort lebenden Bevölkerung und des Aufbaus eigener administrativer Strukturen.[403]

Dabei löste der Krieg in Bosnien-Herzegowina die größte Migrationswelle im Zusammenhang mit den bewaffneten Konflikten im ehemaligen Jugoslawien aus. Bereits im Sommer 1992 befanden sich ca. zwei Millionen Menschen, etwa die Hälfte aller Einwohner Bosniens, auf der Flucht.[404] Die Hauptzielgruppe der »ethnischen Säuberungen« waren die Muslime, »aber auch Serben und Kroaten gehörten zu den Leidtragenden der nationalistischen Aussiedlungen«,[405] wie Calic feststellt. Die Flüchtlingszahlen potenzierten sich in den weiteren Phasen des Krieges

400 Siehe ebenda. S. 309.
401 Siehe ebenda.
402 Siehe ebenda. S. 305.
403 Siehe Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel … S. 135.
404 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 122.
405 Ebenda. S. 127.

bis zum Jahr 1995 noch einmal erheblich. Innerhalb Bosnien-Herzegowinas hielten sich Ende des Jahres 1995 ca. 2,7 Millionen Flüchtlinge auf. In Kroatien befanden sich 463.000 und in Serbien 449.000 aus Bosnien-Herzegowina geflohene Menschen.[406] Damit waren ca. 3,5 Millionen Menschen, also weit über zwei Drittel der Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas, unmittelbar durch Flucht und Vertreibung vom Krieg betroffen. All diese Menschen waren durch ihre persönlichen Kriegsschicksale, durch Gewalterfahrungen, Vertreibungen und durch den Verlust von Freunden und Angehörigen unmittelbar sinnlich mit der Frage der nationalen Zugehörigkeit und deren Konsequenzen konfrontiert. Sie wurde damit etwas unmittelbar Schicksalhaftes und Evidentes. Der Krieg selbst konstituierte so die nationale Identifikation, wo sie zuvor nicht vorhanden war.

Thomas Scheffler weißt darauf hin, daß die Erinnerung an kollektiv erfahrene Leiden ein wesentliches Element der Stilisierung einer Nation zur Schicksalsgemeinschaft ist.[407] Erlittene Gewalt, so Scheffler, scheint das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl generell mehr zu stärken »als die heroisch verklärten Gewalttaten von Kämpfern der eigenen Ethnie«.[408] Durch die Vertreibungen und den Terror verfestigten sich in Bosnien sekundäre religiöse und soziokulturelle Unterschiede zu ethnischen Differenzierungen und ethnonationalen De- und Askriptionen.[409] Dabei spielte die Aktualisierung tradierter Erinnerungen und alter Feindbilder eine bedeutende Rolle.

Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in einer partikularen nationalistischen Perspektive – insbesondere mit den Ereignissen in den vierziger Jahren während der Besatzungszeit – hatte bereits im Vorfeld der bewaffneten Konflikte die ethnonationale Polarisierung in Jugoslawien und Bosnien-Herzegowina geprägt. Die Diskussion um die Kriegsopfer seitens der jeweiligen Partikularismen regten, so Calic, zu einer Inflation historisierender Abhandlungen und Interpretationen an.[410] Mit dem Ausbruch der Kämpfe setzten sich die alten Feindbilder aus den

406 Siehe ebenda. S. 128.

407 Siehe Thomas Scheffler. Ethnoradikalismus. Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München 1995. S. 21.

408 Ebenda. S. 31.

409 Siehe Wolf Oschlies: »Duldung« ist ein (neu)bosnisches Wort. Der Krieg in Bosnien-Hercegovina. Das Dayton-Abkommen. Die bosnischen Kriegsflüchtlinge. Sankt Augustin 1997. S. 14.

vierziger Jahren und die damit verbundene Terminologie endgültig durch. Die serbischen Militärs und Paramilitärs wurden wieder zu »Četniks«, die Angehörigen der kroatischen Kräfte zur »Ustaša«, während die muslimischen Militärs sämtlich zu »Mudjaheddin« oder »Türken« stilisiert wurden.[411] Dabei beschränkte sich diese Apostrophierung bald schon nicht mehr auf die Angehörigen der bewaffneten Gruppen, sondern weitete sich unter dem Einfluß der Gewalterfahrungen auf die jeweilige partikulare Bevölkerungsgruppe insgesamt aus, womit gleichzeitig alle Angehörigen der jeweiligen Bevölkerungsgruppe zum kollektiven Feind stilisiert wurden.[412]

Die Aktualisierung der Terminologie aus den vierziger Jahren indizierte die Aktualisierung tradierter kollektiver Erinnerungen, die bis zu diesem Zeitpunkt nur noch latent vorhanden gewesen und längst durch andere Diskurse entwertet waren. Jedoch erst unter dem Einfluß der zunehmenden Gewalterfahrungen wurden sie zu manifesten Bedeutungen, die allein die Wirklichkeit und die Wesenhaftigkeit der Anderen real zu repräsentieren schienen, während die Erfahrungen aus fünfundvierzig Jahren der jugoslawischen Gesellschaft plötzlich zu einem Trugbild, zu einer Täuschung geronnen.[413]

Die Kriegsereignisse konstituierten damit ethnische Differenzen auf der Ebene der individuellen Erfahrung und auf der Ebene perzeptiver Wahrnehmung, wodurch sich auf der Basis der Aktualisierung alter Feindbilder und dem Verlust existentieller Gewißheiten kollektive Identifikationsschemata generierten und damit den subjektiven Resonanzboden für die ethnonationalen Diskurse schufen. Alija Izetbegović betrachtete den Krieg daher als den unvermeidlichen Schöpfer der (neuen) Nation: »Um ein Staat zu werden, um eine Nation zu werden, muß unser Volk all das durchmachen. Es ist eine Art von Fügung, eine Art von Schicksal. Dieser Krieg war nicht zu vermeiden.«[414]

Die bosniakische Nation, als Konzeption und symbolische Formation in den ethnonationalen Diskursen der bosnisch-muslimischen Intellektuellen entstanden und in den ethnonationalen Polarisierungsprozessen zu

---

410 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 55.
411 Siehe Marc Fritzler: Stichwort Bosnien. München 1994. S. 34–38.
412 Siehe Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina … S. 166.
413 Siehe Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey 1995. S. 5.
414 Alija Izetbegović, zitiert nach Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović … S. 428.

einem Politisierungsfaktor und Identitätsangebot geworden, hatte sich durch den Krieg als allgemeine soziale Evidenz in der Wahrnehmung ihrer potentiellen Angehörigen etabliert. Damit wurden sie zu den Subjekten der neuen Nation und erst auf dieser Grundlage gelang auf breiter Basis die von Foucault apostrophierte Unterwerfung der sprechenden Subjekte unter die Diskurse.[415]

Damit sind die wesentlichen Konstitutionselemente und Dispositive der ethnischen und ethnonationalen Differenzierung der bosnischen Muslime umrissen! Am Ende sollen die Entwicklungen, die die Kampfhandlungen beendeten und in das Abkommen von Dayton mündeten, kurz skizziert werden. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei insbesondere auf die Rolle der UN und der NATO. Schließlich ist zu zeigen, wie sich die Situation in Bosnien-Herzegowina sechs Jahre nach Beendigung des militärischen Konflikts darstellt, welche Resultate das Dayton-Abkommen mithin hervorgebracht hat. Hierbei geht es nicht um eine differenzierte Gesamtanalyse des Bosnienkrieges, sondern vielmehr um die Verdeutlichung der politischen Zusammenhänge, innerhalb deren sich die analysierten Prozesse seitens der Muslime in Bosnien vollzogen.

5. Die Entstehung des Staates Bosnien-Herzegowina

Wie gezeigt wurde, bemühten sich die politischen Kräfte der Muslime seit Beginn der bewaffneten Auseinandersetzungen um eine politische und militärische Unterstützung durch den Westen. Wenngleich die offizielle Rhetorik in Politik und Medien sowohl innerhalb der Länder Westeuropas als auch den USA recht bald deutlich antiserbische Akzente erhielt, war man zu einem militärischen Engagement zunächst nicht bereit. Die von den UN entsandte UNPROFOR-Mission hatte lediglich den Auftrag, ausgleichend zwischen den Kriegsparteien zu vermitteln und die Versorgung der notleidenden Bevölkerung mit humanitärer Hilfe sicherzustellen. Nicht zuletzt von muslimischer Seite wurde die UN-Mission wegen ihres begrenzten Mandats daher immer wieder scharf kritisiert.[416]

---

415 Siehe Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991. S. 29.

416 Siehe Heinz Günther Stobbe: Die Rückkehr des Krieges. In Pax Christi (Hrsg.): Bosnien-Herzegowina. Die Chancen einer gerechten Lösung. Bonn 1995. S. 41

5.1. NATO-INTERVENTION: POLITISCHE UND MILITÄRISCHE ENTWICKLUNGEN WÄHREND DES KRIEGSVERLAUFES

Nachdem am 5. Februar 1994 auf dem Marktplatz im Zentrum von Sarajevo eine Granate detonierte und 68 Tote sowie zahlreiche Verwundete hinterließ, drohte die NATO – trotz der ungeklärten Urheberschaft des Geschosses – erstmals mit Luftangriffen gegen die militärischen Stellungen der bosnischen Serben. Zu Militärschlägen indes kam es zunächst nicht, da man das Ultimatum, den Abzug der schweren Waffen aus dem Belagerungsring um Sarajevo, in der gesetzten Frist als erfüllt ansah.[417]

Zu Beginn des Jahres 1994 beendeten die kroatischen und muslimischen Verbände ihre Kampfhandlungen und schlossen am 1. März desselben Jahres unter Vermittlung und durch massiven politischen Druck der US-Regierung ein Föderationsabkommen.[418] Faktisch jedoch blieben die Resultate der von beiden Seiten vorgenommenen sogenannten »ethnischen Säuberungen« bestehen. Eine Rückkehr der innerbosnischen Flüchtlinge wurde durch Drohungen und faktische Gewaltanwendungen, ausgehend von der jeweiligen sich in der Mehrheit befindenden Bevölkerungsgruppe, weitestgehend unmöglich gemacht. Obwohl die Verantwortung für die Außen- und Verteidigungspolitik, die Staatsbürgerschaft, die Wirtschafts-, Finanz-, Energie- und Handelspolitik sowie die »interkantonale Polizeigewalt«[419] in die Verantwortung der Föderationsregierung übergehen und die bosnisch-kroatische »Republik Herceg-Bosna« aufgelöst werden sollte, blieben deren quasistaatliche Strukturen und separaten Hoheitszeichen weiterhin erhalten.

Während Muslime und Kroaten ihre gegenseitigen Kampfhandlungen zu Beginn des Jahres 1994 beendeten, nahmen die bewaffneten Konflikte zwischen den muslimischen und kroatischen Verbänden auf der einen und jenen der Serben auf der anderen Seite erneut zu. Gleichsam im April des Jahres 1994 wurde, wie dies zuvor bereits für Sarajevo seitens des NATO-Rates beschlossen worden war, auch die bosnisch-muslimische Enklave und UN-Sicherheitszone Gora· de zur militärischen Ausschlußzone erklärt. Diese Maßnahme sah auch hier den Abzug aller schweren Waffen aus dem Belagerungsring der serbischen Streitkräfte

417 Siehe Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Baden-Baden 2000. S. 220.
418 Siehe Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main 1996. S. 292.
419 Ebenda. S. 291.

in einem Radius von 20 Kilometern vor, bei Androhung von NATO-Luftschlägen im Falle der Nichterfüllung dieser Forderung.[420] Sukzessiv begannen die NATO-Staaten mithin, ihre Aktivitäten von der diplomatischen auf die militärische Ebene zu verlagern. Im US-amerikanischen Kongreß diskutierte man inzwischen über die Aufhebung des Waffenembargos gegenüber der bosnisch-kroatischen Föderation, während die noch mit den Truppen der Srbska Krajina in bewaffnete Auseinandersetzungen verstrickte kroatische Armee längst militärisch von den USA unterstützt wurde. Dies sollte schließlich auch in Bosnien-Herzegowina zur Verlagerung der Kräfteverhältnisse beitragen.[421]

Nachdem Anfang Mai 1995 in einem Vorort von Sarajevo eine wiederum den bosnischen Serben zugeschriebene Granate explodierte, der zehn Menschen zum Opfer vielen, bombardierten NATO-Kampfflugzeuge am 25. und am 26. Mai bosnisch-serbische Munitionsdepots und einige Bunker bei Pale. Die Führung der bosnischen Serben erklärte nun alle mit den Vereinten Nationen getroffenen Vereinbarungen für ungültig und ließ jene UN-Soldaten, derer sie habhaft wurde, festnehmen und zum Schutz weiterer Luftangriffe im Bereich militärischer oder strategisch wichtiger Objekte festketten.[422] Während auf dem Verhandlungsweg schließlich eine Freilassung der gefangenen UN-Soldaten erreicht werden konnte, wurde innerhalb der westlichen Regierungen verstärkt über ein Ende bzw. eine Veränderung des UN-Mandats diskutiert. Am 3. Juni 1995 beschlossen die Verteidigungsminister der EU und der NATO auf ihrem Treffen in Paris die Aufstellung einer sogenannten »Schnellen Eingreiftruppe«, welche zwar »der operativen Kontrolle« der UN-Befehlshaber Javier und Smith unterstehen, jedoch nicht mehr direkt vom Generalsekretär abhängig sein sollte. »Der multinationale Verband wurde damit praktisch unter ein französisch-britisches Kommando gestellt.«[423]

Dieser neue militärische Verband, der sich durch die olivgrünen Tarnfarben seiner Fahrzeuge und Uniformen auch äußerlich von der UNPROFOR unterschied, setzte sich aus britischen, französischen und niederländischen Einheiten zusammen und hatte primär einen gegen die serbische Seite gerichteten Einsatzauftrag. »Der französische Verteidigungsminister sah unter den zukünftigen Aufgaben neben anderen die

420 Siehe Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Baden-Baden 2000. S. 240.
421 Siehe ebenda. S. 326.
422 Siehe ebenda. S. 299.
423 Ebenda. S. 302.

Sicherung der Bewegungsfreiheit von UNPROFOR, die Versorgung der Sicherheitszonen und die Öffnung des Zuganges nach Sarajevo.«[424]

Eine Wende in der Bosnienpolitik des Westens ließ sich mithin bereits seit Anfang des Jahres 1995 durch die skizzierten Entwicklungen erkennen, wenngleich ein gegen die serbische Seite gerichtetes Eingreifen in der UN nicht unumstritten war. Am 11. Juli 1995 eroberten serbische Verbände die zur UN-Sicherheitszone deklarierte muslimische Enklave Srebrenica im Südosten Bosnien-Herzegowinas. Frauen, Kinder und ältere Bewohner der Stadt wurden von den serbischen Kräften auf das Gebiet der bosnisch-kroatischen Föderation geleitet. Bosnisch-muslimische Soldaten sowie Gruppen männlicher Zivilisten versuchten, sich durch serbisches Territorium auf Föderationsgebiet durchzuschlagen. Viele von ihnen kamen bei Rückzugsgefechten mit serbischen Militärs ums Leben. Jene männlichen Zivilisten, die sich den Flüchtenden nicht anschlossen, wurden von den Frauen und Kindern getrennt, ein großer Teil von ihnen soll schließlich durch serbisches Militär exekutiert worden sein. Bis heute sind die genaueren Umstände der Ereignisse, die zweifellos ein menschliches Drama, ein Kriegsverbrechen und gleichsam einen Wendepunkt des Krieges darstellten, nicht hinreichend geklärt.[425] Eine Woche später nahmen bosnisch-serbische Streitkräfte auch die muslimische Enklave · epa ein. Am 26. Juli 1995 erklärte NATO-Generalsekretär Willy Claes, daß im Fall eines serbischen Angriffs auf die Sicherheitszone Gora· de mit großangelegten Luftangriffen durch die NATO zu rechnen sei. Wenig später wurde diese Warnung »auf den Fall einer direkten Bedrohung der restlichen Sicherheitszonen Sarajevo, Bihać und Tuzla«[426] erweitert. Die Vollmacht zur Auslösung von NATO-Luftschlägen wurde vom UN-Generalsekretär auf den UN-Befehlshaber im ehemaligen Jugoslawien, General Javier, übertragen.

Im August 1995 gelang der inzwischen hochgerüsteten kroatischen Armee die Rückeroberung der Serbischen Krajina. Begleitet wurde dieser Feldzug von einer der größten ethnischen Säuberungen des Krieges

---

424 Ebenda. S. 303.

425 Siehe ebenda. S. 307. Eine kritische Betrachtung der ungeklärten Umstände der Verbrechen in Srebrenica unternimmt Jürgen Elsässer (siehe Jürgen Elsässer: Kriegsverbrechen. Hamburg 2000. S. 14f.). Elsässer greift insbesondere die scheinbare Gewißheit an, in Srebrenica hätten serbische Streitkräfte und Milizen einen Völkermord an Muslimen verübt.

426 Ebenda. S. 313.

im ehemaligen Jugoslawien. »Mit mehr als 150.000 Serben wälzte sich in wenigen Tagen meist in Form von Autokolonnen eine riesige Flüchtlingswelle in Richtung Banja Luka und weiter nach Serbien.«[427]

Inzwischen waren die letzten UNPROFOR-Truppen von serbisch kontrolliertem Gebiet abgezogen worden. Eine erneute, den Serben angelastete Granatexplosion im Zentrum Sarajevos am 28. August, durch die 37 Menschen zu Tode kamen, löste zwei Tage später massive Luftangriffe gegen Stellungen und Kommunikationseinrichtungen der bosnischen Serben aus, deren Stellungen um Sarajevo gleichzeitig von der Artillerie der »Schnellen Eingreiftruppe« unter Beschuß genommen wurden. Diese Maßnahmen bedeuteten gleichsam das Ende des unparteiischen Friedenseinsatzes der UN. Vor dem Hintergrund der NATO-Luftschläge gelang es nun den bosnisch-muslimischen und den bosnisch-kroatischen Kräften, größere militärische Rückgewinne zu erzielen.[428] Die NATO wurde damit, auf der Seite der muslimisch-kroatischen Föderation, erstmals unmittelbar zu einer Kriegspartei in den Konflikten um das ehemalige Jugoslawien.[429]

Auf der Grundlage der neuen militärischen Kräfteverhältnisse wurden gegen Ende September Gespräche über eine tragfähige Lösung für den Konflikt in Bosnien-Herzegowina aufgenommen, die inhaltlich und personell durch die politische »Vermittlungsrolle« der US-Regierung bestimmt und dominiert waren.[430] Nach einem zwischenzeitlichen Stop der NATO-Militärschläge gegen Ende September 1995 schaltete sich das Militärbündnis im Oktober noch einmal in die Kämpfe ein. Nach erneuten militärischen Vorstößen der bosnischen Muslime und der bosnischen Kroaten, denen die Einnahme der strategisch wie verhandlungsstrategisch wichtigen Städte Sanski Most und Mrkonjić Grad gelang, wurde mit Wirkung zum 12. Oktober 1995 ein Waffenstillstand geschlossen, der im wesentlichen hielt. Am 1. November 1995 begannen im amerikanischen Luftwaffenstützpunkt Wright-Patterson nahe der Stadt Dayton im Bundesstaat Ohio die entscheidenden Verhandlungen über eine Friedenslösung. Durch amerikanischen Druck blieben die UN von diesem Verhandlungsprozeß ausgeschlossen.[431]

---

427 Ebenda. S. 329.

428 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 243f.

429 Siehe Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Baden-Baden 2000. S. 344f.

430 Siehe ebenda. S. 345f.

431 Siehe ebenda. S. 352 und 365.

Nach dreiwöchigen Verhandlungen wurde am 21. November das sogenannte Dayton-Abkommen zwischen den Kriegsparteien paraphiert und einige Wochen später in Paris unterzeichnet.[432] Die Parteien einigten sich darauf, Bosnien Herzegowina in einen Staat mit zwei Gebietseinheiten, der bosnisch-kroatischen Föderation sowie der Republika Srbska, umzugestalten.[433] Der Osten, Teile des Westens und Zentralbosniens unterliegen infolgedessen der Kontrolle der bosnischen Serben; die Hauptstadt Sarajevo sowie große Teile Zentralbosniens sind in der Hand der bosnischen Muslime, welche zusammen mit den bosnischen Kroaten, die in großen Teilen Westbosniens und in der Herzegowina die Mehrheit bilden, in der bosnisch-kroatischen Föderation zusammengeschlossen sind.[434]

Die beiden Einheiten, Republika Srbska und die Föderation, haben weitgehende Autonomie erhalten und bilden gleichzeitig in einigen Bereichen wie der Außenhandels-, Zoll-, Währungs- und Wirtschaftspolitik gemeinsame staatliche Institutionen. Hierzu gehören das Parlament, das Staatspräsidium, bestehend aus jeweils einem Vertreter der drei großen Gruppen, sowie das Verfassungsgericht. Sowohl die Föderation wie die Republika Srbska verfügen darüber hinaus über eine eigene Gerichtsbarkeit, ein eigenes Parlament und eine eigene Armee.[435]

Die Aufteilung Bosnien-Herzegowinas nach Mehrheitsgebieten ist im wesentlichen ein Ergebnis der sogenannten »ethnischen Säuberungen«, die, wie gezeigt wurde, während des Krieges in Bosnien großflächig stattfanden. Selbst in der bosnisch-kroatischen Föderation ist es für Muslime bzw. Bosniaken kaum möglich, sich in kroatisch dominierten Gebieten niederzulassen und umgekehrt. Von Ausnahmen in einigen wenigen Gebieten abgesehen, richten sich die Lebensmöglichkeiten in Bosnien-Herzegowina nach ethnonationalen Kriterien.[436]

---

432 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 249.
433 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 98.
434 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 253.
435 Siehe Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Hamburg 1997. S. 98.
436 Siehe Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Frankfurt am Main 1996. S. 261.

5.2. BOSNIEN-HERZEGOWINA: BEWACHTE STAATLICHKEIT

Bosnien-Herzegowina ist daher de facto ein dreigeteilter Staat, in dem, trotz aller Bemühungen der »Internationalen Gemeinschaft«, im Abkommen von Dayton gesamtstaatliche Strukturen festzuschreiben, noch nicht einmal die gefahrlose Bewegungsfreiheit seiner Bürger von einer »Entität« in die andere bzw. von dem Mehrheitsgebiet der einen Gruppe in das der anderen garantiert ist.

Viktor Meier, langjähriger Südosteuropa-Korrespondent der »Süddeutschen Zeitung«, untersucht in seinem im Jahr 2001 erschienenen populärwissenschaftlichen Werk »Jugoslawiens Erben« die Nachkriegsentwicklungen in den neuen Staaten des ehemaligen Jugoslawiens. Entgegen »gewissen Meinungen im Westen, die unentwegt glauben, das Gute müsse von unten kommen«, vertritt Meier die Auffassung, daß die Grundlagen für den Aufbau im ehemaligen Jugoslawien »sozusagen von oben her geschaffen werden müssen«.[437] Folgt man Meier, so kommt alles Gute im ehemaligen Jugoslawien »von oben«. In der Tat ist das bosnische Staatskonstrukt, ob gut oder schlecht sei dahingestellt, in nicht geringem Umfang »von oben« induziert, denn ohne die militärische Nachhilfe in Form des NATO-Bombardements auf bosnisch-serbische Stellungen und schließlich des von US-amerikanischer Seite ausgeübten Drucks während der Verhandlungen von Wright-Patterson, hätte es diesen Staat in seiner heutigen Form wohl nicht gegeben.[438] Daniel Eisermann hebt in seiner Untersuchung über »Die westliche Politik und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien 1991 bis 1995« hervor, daß das Verhandlungsgeschehen im Vorfeld des Dayton-Abkommens wesentlich von der US-amerikanischen Seite dominiert war. Die Amerikaner, so Eisermann, beherrschten die Gespräche mit den Konfliktparteien, die anderen Delegationen wurden zu den entscheidenden Fragen informiert, nicht konsultiert, »[…] sie sollten helfen, wenn sie aus amerikanischer Sicht benötigt wurden, und ihren Hauptzweck erfüllen, d. h. das fertige Abkommen bestätigen und ratifizieren«.[439]

War mithin die Entstehung der Staaten Slowenien und Kroatien zumindest teilweise ein Ergebnis der auf schnelle staatliche Anerkennung drängenden deutschen Politik, so wurde das neue Bosnien-Herzegowina

437 Siehe Viktor Meier: Jugoslawiens Erben. München 2001.
438 Siehe ebenda. S. 365f.
439 Ebenda. S. 366.

mit Hilfe amerikanischen Einflusses aus der Taufe gehoben. Die bisherigen Entwicklungen in Bosnien-Herzegowina rechtfertigen dabei allerdings Skepsis, ob diese »von oben« induzierte Lösung sich auf Dauer als tragfähig und mittelfristig als selbsttragend erweisen wird.[440] Denn wiewohl man noch im Abkommen von Dayton vermeintlich von einer einjährigen Implementierungsphase der bosnischen Verfassungsorgane ausging, die durch eine schwerbewaffnete, 60.000 Soldaten umfassende Militärpräsenz abgesichert werden sollte, hat sich das internationale, von den NATO-Staaten dominierte Regime in Bosnien-Herzegowina inzwischen de facto verselbständigt.[441] Dabei war das bosnische Verfassungskonstrukt von Beginn an eine »von oben« auferlegte, demokratischen Entscheidungsprozessen entzogene Lösung.

»Mit der in Dutzenden von Resolutionen des Sicherheitsrates beschworenen ›Souveränität‹ des UN-Mitglieds Bosnien-Herzegowina war es nicht weit her. Die Verfassung trat, nicht zu vergessen, wie das gesamte Friedensabkommen mit der Vertragsunterzeichnung sofort in Kraft, also ohne ein Referendum oder das Votum einer parlamentarischen Vertretung.«[442]

Im Rahmen dieser per völkerrechtlichem Vertrag vorgenommenen Verfassungsgebung wurde zwecks Überwachung der zivilen Beschlüsse des Abkommens von Dayton ein sogenanntes »Amt des Hohen Repräsentanten« (OHR – Office of the High Representative) geschaffen, welches zunächst als eine Instanz definiert war, der die ständige Berichterstattung über den Implementierungsprozeß an die beteiligten Staaten und die UN obliegen sollte. Darüber hinaus war das OHR mit der Handlungsoption ausgestattet, im Falle des Verstoßes gegen die Friedensbestimmungen durch eine der ehemaligen Konfliktparteien mögliche Sanktionen zu beantragen. Bei Streitfragen zwischen den ehemaligen Konfliktparteien sollte das OHR außerdem schlichtend eingreifen und schließlich das letzte Wort haben.[443] Inzwischen ist dieses Amt zur eigentlichen Regierungsbehörde Bosnien-Herzegowinas geworden. Nachdem das OHR bereits in den Jahren zuvor quasi gesetzgeberisch tätig wurde, beschloß man auf dem im Jahr 1997 in Bonn versammelten Plenum des Implementierungsrates, das Mandat »flexibel zu interpretieren« und dem OHR gleichsam

440 Siehe ebenda. S. 396f.
441 Siehe ebenda. S. 63f.
442 Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Baden-Baden 2000. S. 373.
443 Siehe ebenda. S. 379.

die Vollmacht zur Dekretierung von Bestimmungen und Gesetzen und die Verhängung von Strafmaßnahmen gegen »kooperationsunwillige Amtsträger« zu übertragen. So verfügte der damalige Amtsinhaber, Carlos Westendorp, im Jahr 1999 die Absetzung des Präsidenten der Republika Srbska, Nikola Poplašen, weil dieser sich beharrlich geweigert hatte, den westorientierten Premier Milorad Dodik nach dessen Wahlsieg mit der Regierungsbildung zu beauftragen.[444] Alle wichtigen, den bosnischen Gesamtstaat betreffenden politischen Maßnahmen wie die Einführung der an die Deutsche Mark im Verhältnis 1:1 gebundenen Währung »Konvertible Mark«, die Einführung der Staatsflagge sowie die Einführung einheitlicher Autokennzeichen, ein Gesetz über ausländische Investitionen, ein Rahmengesetz zur Privatisierung sowie das Gesetz zur Regelung der bosnischen Staatsangehörigkeit sind vom Hohen Repräsentanten dekretiert worden. Die Rückzugsperspektive der SFOR-Truppen[445] wurde bereits 1998 faktisch aufgegeben. Die »von oben« herbeigeführte Friedenslösung hat mithin zur Installierung eines Protektoratsregimes in Bosnien-Herzegowina geführt, dessen Ende derzeit nicht absehbar ist.

Dies ist immerhin besser als die Fortsetzung des Krieges. Allerdings hat sich gezeigt, daß die durch die Politik insbesondere Deutschlands und den USA ermutigten Sezessionsbewegungen im ehemaligen Jugoslawien vielfältige Probleme aufgeworfen haben, für die es zumindest mittelfristig keine befriedigende Lösung gibt. Die Verantwortlichen im Westen lavierten im Rahmen dieses Prozesses zwischen der Unterstützung ethnisch orientierter Vergesellschaftungsformen einerseits sowie staatsbürgerlicher Modelle andererseits und verhielten sich selbst innerhalb der einzelnen Optionen nicht konsistent. So wurde zwar den Slowenen und Kroaten sowie den Albanern in Kosovo ein ethnisch induziertes »Selbstbestimmungsrecht« zugebilligt, den Serben in Kroatien und Bosnien-Herzegowina dieses Recht jedoch gleichsam abgesprochen. Und während die politisch Verantwortlichen in Westeuropa und den USA zunächst die Anerkennung der ehemaligen Föderationsgrenzen der jugoslawischen Teilrepubliken als völkerrechtlich verbindliche Staatsgrenzen apostrophierten, wird inzwischen bereits über eine mögliche Abtrennung Kosovos von Serbien spekuliert. Nachdem in Kosovo bereits in den Jahren 1998 und 1999, zunächst auf der politischen Ebene und schließlich mit-

444 Siehe ebenda. S. 395.

445 Die Bezeichnung steht für Security Forces; während des ersten Jahres trug die Militärmission die Bezeichnung IFOR für Implementation Force.

tels eines wochenlangen Bombardements auf Jugoslawien, dem ethnisch definierten Selbstbestimmungsrecht der Vorzug gegenüber einem republikanisch verfaßten Jugoslawien gegeben wurde, fühlten sich bald darauf bekanntlich auch in Mazedonien separatistisch gesonnene albanische Kräfte mit Unterstützung aus Kosovo ermutigt, den Partikularismus nun in Mazedonien fortzusetzen. Auf diese Weise werden im ehemaligen Jugoslawien Lösungen präsentiert, welche die nächsten Krisen bereits implizieren.

Schlußbetrachtung: Ethnizität und die neue Nation der Bosniaken

Die Frage, ob es eine bosnisch-muslimische Nation gibt, läßt sich nunmehr eindeutig positiv beantworten. Diese Nation ist allerdings kein Ausdruck objektiver kultureller oder soziobiologischer Wesenseigenschaften, wie die Protagonisten nationaler Bewegungen suggerieren, sondern letztendlich das Ergebnis jener politisch-sozialen Prozesse, die in den Zerfall Jugoslawiens und in die ethnisch konzipierte Neuorganisation politisch-sozialer Verhältnisse mündeten.

1. Ethnische Differenzierung – ein soziales und politisches Phänomen

Wenn dabei gesagt wird, daß ethnische Differenzierung ein Ergebnis sozialer und politischer Prozesse und kein Phänomen kultureller oder soziobiologischer Unterschiede zwischen den verschiedenen ethnisch identifizierten Gruppen und Individuen ist, so heißt das nicht, daß es keine Unterschiede zwischen den Menschen gäbe oder daß diese Unterschiede beliebig konstruierbar seien. Menschen unterscheiden sich sowohl individuell wie kollektiv auf vielfältige Weise. Sie unterscheiden sich durch soziale Hierarchien, durch den Bildungsgrad, durch die Verfügungsgewalt über Produktionsmittel und Ressourcen, durch Wert- und Normensysteme, Lebenspraxen, Überzeugungen, Habiti, durch religiöse und kulturelle Praxen und durch äußere Attribute, um nur einige Beispiele zu nennen. Ethnische Differenzierung gründet sich jedoch nicht auf diese Differenzen »an sich«. Vielmehr ist das Phänomen Ethnizität ein möglicher Effekt der Art und Weise, wie und welche Differenzen sozial wahrgenommen, und auf welche Art und Weise diese Differenzen zum Gegenstand der sozialen Organisation der Gesellschaft und zum Mediationsprinzip sozialer und gesellschaftlicher Unterschiede werden. Die Ethnisierung der Gesellschaft ist eine spezifische Form der politischen und sozialen Organisation von Differenzen!

Dabei ist es für die politische und soziale Organisation von Ethnizität nicht von Belang, ob die jeweiligen Differenzen einen materiellen oder einen immateriellen Charakter haben, ob sie sich lediglich auf Erinnerungen an möglicherweise schon einige Generationen zurückliegende kollektive Ereignisse, auf aktuelle Gemeinschaftspraxen oder bestimmte kollektiv perpetuierte rituelle Handlungen, oder auf die Erzeugung physischer Inkorporationen wie Tätowierungen und Beschneidungen gründen. Es gibt keine sozialen, kulturellen oder physiologischen Differenzen, aufgrund derer sich Ethnizität objektiv bestimmen ließe! Es geht im Kontext der theoretischen Bestimmung ethnischer Phänomene nicht darum, was Ethnien »objektiv« sind, sondern vielmehr um die Frage, wie der Prozeß der Konstitution von Ethnien analytisch zu denken ist. Alle objektiven Merkmale, die ethnischer Differenzierung zugeordnet werden, können zur Grundlage der unterschiedlichsten Gemeinschaftsbildungsprozesse werden. Ethnisch werden sie nur im Kontext spezifisch ethnischer Diskurse und ethnischer Symbolformationen. Dies trifft auch auf den Abstammungsglauben, ein wesentliches Element ethnischer Vergemeinschaftung, zu. Denn auch der Feudaladel und der höfische Adel des Absolutismus glaubten – jenseits eines ethnischen oder nationalen Selbstverständnisses – an die kollektive Abstammung.

Den gesellschaftlichen Charakter »ethnologischer« Unterschiede, der als solcher gleichsam gesellschaftlich-sozialen Veränderungsprozessen unterworfen ist, verdeutlichen bestimmte Interpretationsversuche vermeintlicher oder wirklicher Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten im Deutschland des 19. Jahrhunderts.[1] Die nach dem Dreißigjährigen Krieg erfolgte konfessionelle Teilung Mitteleuropas hinterließ sowohl dominant katholische und protestantische Gebiete, als auch konfessionell gemischte Regionen. Dabei wurden die Differenzen zwischen den Protestanten und Katholiken noch während des 19. Jahrhunderts auf eine Art und Weise ausgedeutet, die man heute unter spezifischen Bedingungen als »ethnisch« interpretieren würde. In einer Untersuchung über die unterschiedliche Verteilung der Selbstmordrate zwischen Protestanten und Katholiken kam Adolph Wagner im Jahr 1864 zu der Schlußfolgerung:

»Ich möchte die höhere Selbstmordfrequenz unter Protestanten *nicht ausschließlich* als Function des religiösen Bekenntnisses und seines Einflusses auf die Weltanschauung des Einzelnen ansehen, sondern bin der Meinung, dass die protestantische und katholische Glaubensrichtung

1 Siehe Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. Bern 1979. S. 35.

ebenso wie viele andere Geistes- und Charaktereigenschaften und darunter auch die größere oder geringere Disposition zum Selbstmorde (oder, wenn man diese Ausdrucksweise vorzieht, die größere oder geringere Zugänglichkeit für Selbstmordgedanken) alle zusammen Functionen einer gewissen angeborenen Beschaffenheit sind. […] Wir können hier alle in Betracht kommenden Verschiedenheiten unter dem gemeinsamen Namen von ›Stammeseigenthümlichkeiten‹ zusammenfassen.«[2]

Die Zugehörigkeit zur protestantischen oder katholischen Glaubensrichtung wurde in Deutschland also noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts partiell auf »Stammeseigenthümlichkeiten« zurückgeführt. Aus bestimmten historischen Gründen konnte sich diese Form der Deskription nicht durchsetzen. Was geschehen wäre, wenn diese »Stammeseigenthümlichkeiten« innerhalb eines anderen Geschichtsverlaufes zu ethnischen Differenzen vertieft worden wären und die so konstruierten Ethnien ihren Anspruch auf Eigenstaatlichkeit erhoben hätten, läßt sich auf dem Balkan beobachten.

Ethnizität entsteht in sozialen Prozessen, die in Kapitel I. als Diskurse beschrieben worden sind. Innerhalb dieser Diskurse kommt es zu Verbindungen einer bestimmten Symbolik mit individuell wie kollektiv relevanten Bedeutungselementen, die auf soziokulturelle oder religiöse Praxen, Kollektiveigenschaften oder Erinnerungssegmente verweisen und von den Protagonisten des Diskurses im Kontext neuer oder erweiterter Bedeutungskonstellationen restrukturiert werden. Die Wirksamkeit politischer und sozialer Diskurse hängt allerdings davon ab, inwieweit es gelingt, neue Gemeinschaftspraxen oder Gemeinschaftserfahrungen zu stiften, in denen sich die in den Diskursen konstituierte Gemeinschaft und ihre Symbolik sinnlich verifiziert.

2. Indikatoren der Entstehung einer bosniakischen Nation

Auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens und insbesondere in Bosnien-Herzegowina implizierte der Zerfall der jugoslawischen Institutionen und des jugoslawischen Staates eine Ethnisierung aller maßgeblichen gesellschaftlich-sozialen Zusammenhänge. Ethnizität wurde zum Hauptkriterium für die Art und Weise der sozialen Interaktion, d. h. für die

2 Adolph Wagner, zitiert nach ebenda. S. 36 (Hervorhebung im Original).

prinzipielle Anerkennung oder Nichtanerkennung der Menschen als gleichberechtigte bürgerliche Subjekte, für die körperliche Unversehrtheit und das Recht, sich an einem bestimmten Ort aufzuhalten sowie für die Verteilung von Ressourcen und Lebenschancen. Es gab bald kaum noch einen Bereich des öffentlichen und privaten Lebens, der nicht von den Ethnisierungsprozessen durchdrungen gewesen wäre. Erst im Kontext dieser allgemeinen Ethnisierungsprozesse, die im Zusammenhang mit Krieg, Flucht und Gewalt fast die gesamte Bevölkerung Bosnien-Herzegowinas ergriffen, wurde die ethnische und nationale Zugehörigkeit zu etwas unmittelbar Evidentem. Die in den Diskursen der politischen und intellektuellen Eliten konstruierte »vorgestellte politische Gemeinschaft«[3] der bosniakischen Nation wurde in den Ereignissen während der »ethnischen Säuberungen«, in den Flüchtlingscamps in Deutschland und anderen westeuropäischen Ländern und in den Gräben an der »linija«, den Frontverläufen, zu einer unmittelbar »sinnhaften« Erfahrung.

Die wesentlichen Diskurselemente, die in diesen Ethnisierungsprozeß, in die Konstitution der »vorgestellten Gemeinschaft« eingingen, sind im letzten Kapitel aufgezeigt worden. Es handelte sich dabei um die nationalen Geschichtsrekonstruktionen des »Bošnjaštvo« (Bosniakentums) sowie um das sogenannte »Muslimanstvo« (Muslimanentums), welches sich in den achtziger Jahren zunächst als Islamismus kleiner, urbaner Gruppen artikulierte und während des Zerfalls Jugoslawien zunehmend breitere Bevölkerungsschichten auf der Basis einer islamischen Symbolik politisch mobilisieren konnte. Das dabei dieser »muslimische Nationalismus«[4] zunächst als die bedrohlichste Form des bosnisch-muslimischen Partikularismus erschien, läßt sich als ein Effekt auf die Funktion des »Bošnjaštvo« innerhalb der jugoslawischen Institutionen deuten. Denn bis auf die Sprachbezeichnung und die Nominaldefinition waren wesentliche Elemente des »Bošnjaštvo« durch die Anerkennung der »muslimischen Nation« am Ende der sechziger Jahre, im Kontext der jugoslawischen Nationalitätenpolitik, in den offiziellen Staatsdiskurs Jugoslawiens eingegangen. Ein antijugoslawischer Diskurs mußte diese Elemente also entweder gegen Jugoslawien gerichtet umartikulieren oder sich auf einer ganz anderen Ebene konstituieren. Beide Ansätze waren beobachtbar. Der Islamismus als extremer Bruch mit den staatlichen Prinzipien Jugo-

3 Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation … S. 15.
4 Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten … S. 203.

slawiens und dessen Symbolik schien zunächst die radikalere Variante des Partikularismus zu verkörpern. Im Kontext der ethnonationalen Polarisierung erhielten die islamistischen Diskurse jedoch selbst zunehmend ethnonationale Akzente. Wichtiger als der Panislamismus schien daher die »interne ethnische Abgrenzung und Identitätsfindung gegenüber Serben und Kroaten«[5] zu sein. Das heißt nicht, daß es nicht weiterhin panislamistische Strömungen innerhalb der wichtigsten politischen Organisation der bosnischen Muslime, der SDA, gab. Diese hatten jedoch auf die Konzeption der bosniakischen Nation letztlich weniger Einfluß als die ethnischen Konstruktionen des »Bošnjaštvo«. Die Verteidigung der Einheit und staatlichen Integrität Bosnien-Herzegowinas sowie die Abgrenzung gegenüber Serben und Kroaten wurde zum Integrationselement der rivalisierenden politischen Strömungen unter den Muslimen. In das »Bošnjaštvo« ging dabei zunehmend das politische Legitimationselement eines natürlichen, historisch begründeten Rechts der Bosniaken auf ein einheitliches und integrales Bosnien ein.[6]

Es sollte nunmehr deutlich geworden sein, daß die Entstehung der bosniakischen Nation nicht in der Phase des europäischen »nation building« während des 18. und 19. Jahrhunderts verortet wird. Noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, während der österreichisch-ungarischen Besatzung Bosnien-Herzegowinas, begriff sich die Mehrheit der bosnischen Muslime als Teil der übernationalen islamischen Gemeinschaft des Osmanischen Reiches. Die Loyalität der Muslime galt darüber hinaus mehrheitlich stärker dem osmanischen Sultan als den österreichisch-ungarischen Autoritäten, welche, repräsentiert durch den österreichisch-ungarischen Finanzminister Benjamin Kallay, die Entstehung eines bosniakischen Nationalbewußtseins als Gegengewicht gegen die Ansprüche der Serben, Kroaten und des Osmanischen Reiches unterstützten. Die Muslime kämpften jedoch um die Aufrechterhaltung der institutionellen Anbindung an das Osmanische Reich sowie um den Erhalt der traditionellen Privilegien, die sie jahrhundertelang als herrschende Klasse genossen hatten. Ein Nationalverständnis sowie jene säkularen Formen nationaler Identität, wie sie sich im 18. und 19. Jahrhundert in Europa herausbildeten, waren den Muslimen weitgehend fremd. Eine kleine Schicht intellektueller Eliten, die an den Universitäten in Wien,

---

5 Heinz-Jürgen Axt: Der »islamische Bogen« vom Balkan bis nach Zentralasien. Die Türkei als neue Regionalmacht. In: Südosteuropa. München 41(1992)9. S. 550.

6 Siehe Muhamed Borogovac: The War in Bosnia-Herzegovina 1992–1995 … S. 12.

Zagreb und Belgrad eine moderne universitäre Ausbildung erhalten hatte, bekannte sich mehrheitlich zur kroatischen oder serbischen Nation.

Die Ansätze eines nationalen Bosniakentums erlangten noch keinen nennenswerten Einfluß auf das Selbstverständnis der Menschen. Dieses wurzelte vielmehr in dem Glaubensbekenntnis und in der im Osmanischen Reich entstandenen Gruppenidentität, die aus den administrativen, soziokulturellen und sozioökonomischen Gemeinschaften, den »Millets«, hervorging. Dort waren die Konfessionen gleichsam als Glaubensgemeinschaften, soziokulturelle Gruppen und Klassen mit bestimmten Selbstverwaltungskompetenzen in einem spezifisch hierarchischen Gefüge organisiert. Die Konflikte zwischen den bosnisch-muslimischen Feudalherren, die erst im Jahr 1918 endgültig ihre Privilegien verloren, und der mehrheitlich christlich-orthodoxen Landbevölkerung, die ihrerseits um die Eigentumsrechte an den von ihnen bearbeiteten Ländereien kämpfte, trugen den Charakter von Klassenkämpfen. Je stärker sich die christlich-orthodoxe Bevölkerung das serbische Nationalbewußtsein zu eigen machte, desto stärker wurden diese Auseinandersetzungen auf der serbischen Seite national artikuliert. In die Artikulation der Muslime flossen in diesem Zusammenhang ethnische Elemente einer vorosmanischen Kontinuität des »bosnischen Volkes« ein, womit der Anspruch auf Wahrung des traditionellen Besitzstandes begründet wurde. Jedoch konnte sich auch nach dem Ersten Weltkrieg, die Option der Wiederherstellung der osmanischen Herrschaftsverhältnisse bestand nun endgültig nicht mehr, kein modernes nationales Selbstverständnis in der muslimischen Bevölkerungsgruppe Bosnien-Herzegowinas etablieren. Eher kann davon ausgegangen werden, daß die Mehrheit der Muslime weiterhin eine volkstümliche, auf soziokulturellen Praxen, Ritualen und traditionellen Normen und Werten orientierte Gruppenidentität teilte, die unmittelbar mit dem islamischen Glaubensbekenntnis und einer islamischen Symbolik verbunden war.[7] Ein muslimisch-nationales Selbstverständnis galt weiterhin, selbst unter den politischen und intellektuellen muslimischen Eliten, als umstritten. Während die Identifikationen der Bildungsschichten zwischen dem Serbentum und dem Kroatentum oszillierten, vermieden es auch die politischen Protagonisten der im Jahr 1919 gegründeten JMO (Jugoslawische Muslimische Organisation), die »nationale Frage« zuzuspitzen. Auch sie erwiesen sich daher nicht als Protagonisten eines bosnisch-muslimischen Nationaldiskurses. Die Adaption serbischer oder

7 Siehe Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main 1996. S. 60.

kroatischer Nationaldiskurse durch die bosnisch-muslimische Bevölkerungsmehrheit schied aufgrund der engen symbolischen Bindung dieser Diskurse an die serbisch-orthodoxe Kirche, respektive den Katholizismus aus.

Die Okkupation Jugoslawiens durch Hitlerdeutschland und das faschistische Italien im Jahr 1941 brachte unterschiedliche Allianzen und Erfahrungen hervor. Ein Teil der muslimischen Eliten und der muslimischen Bevölkerung schlug sich auf die Seite der Okkupanten und des faschistischen kroatischen Marionettenstaates. Teile dieser Gruppen spekulierten zeitweilig auf eine bosnische Autonomieregelung unter deutschem Protektorat. Andere Muslime schlossen sich den kommunistischen Partisanengruppen an. Auf der Grundlage des gemeinsamen Kampfes gegen die Besatzer und deren Vasallen entstanden dabei Grundlagen einer jugoslawischen Gemeinschaft und die tendenzielle Entwertung partikularer Identifikationen.

Die spezifische Nationalitätenpolitik der im Jahr 1945 entstandenen »Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien« führte im Jahr 1968 schließlich zur politischen und nominellen Anerkennung einer bosnisch-muslimischen Nation. Ämter, Funktionen und politische Einflußmöglichkeiten innerhalb des jugoslawischen Staats- und Parteiapparates wurden nach einem nationalen Proporzsystem vergeben. Darin lag ein wesentlicher Impuls für die nach besseren gesellschaftlichen Partizipations- und Einflußmöglichkeiten strebenden Muslime, auf politischer Ebene eine Aufwertung des kollektiven Status zu erwirken. Diese Bemühungen trafen sich außerdem mit den Intentionen führender Funktionäre im zentralen Parteiapparat um Tito, den serbischen und kroatischen Einfluß in Bosnien-Herzegowina zu beschränken. Einen entscheidenden Impuls erhielten im Kontext dieser Entwicklungen auch die Bemühungen bosnisch-muslimischer Historiker und Kulturwissenschaftler, eine nationales kulturelles Erbe der bosnischen Muslime und die historische Kontinuität einer bosnisch-muslimischen Nation nachzuweisen, ohne dabei unmittelbar auf den Islam als primäres Differenzierungselement zurückzugreifen. Jedoch führte auch diese Entwicklung nicht zur Entstehung eines kohärenten nationalen Selbstverständnisses. In den ländlichen Regionen hielten sich teilweise traditionelle Identifikationsformen, die stärker auf den Islam und darauf bezogene soziokulturelle Praxen und Symbole, als auf ein modernes nationales Selbstverständnis rekurrierten. In den Städten, Kleinstädten und urbanen Zentren verschränkten sich jugoslawische Identitäten, für die eine partikulare nationale Zuordnung keine Rolle spiel-

te, mit multiplen Identitäten, in denen das nationale und partikulare Selbstverständnis nur noch eine nachrangige Bedeutung neben berufsbezogenen und sozioökonomischen Identitätsformen hatte. Die wachsende Bedeutung des Islam forcierte darüber hinaus in den achtziger Jahren in bestimmten städtischen Bevölkerungsgruppen ein panislamisches Selbstverständnis, welches unter dem Einfluß islamistischer Diskurse stand. Nationale Identifikation und Kollektivbewußtsein war daher insbesondere unter den Muslimen in Bosnien-Herzegowina eine vielschichtiges und teils widersprüchliches Phänomen, dem eindimensionale Zuschreibungen und Erklärungen nicht gerecht werden. Erst unter dem Einfluß der Ethnisierungsprozesse, die den Zerfall Jugoslawiens begleiteten, sollte sich eine bosnische Nation in der beschriebenen Art und Weise als »vorgestellte Gemeinschaft« und politisch territorialstaatliche Entität etablieren.

Der Zerfall Jugoslawiens war dabei ein Resultat der weltweiten Legitimationskrise der staatssozialistischen Gesellschaftsordnungen sowie des Kollapses der jugoslawischen Ökonomie. Die Reformbewegungen stellten in diesem Zusammenhang eine Reaktion auf die ökonomische und gesellschaftliche Krise dar und artikulierten sich als partikulare Projekte, die auf der Basis ethnonationaler Diskurse um die Reste der ökonomisch verwertbaren Ressourcen und Produktionskapazitäten konkurrierten. Die serbische Seite setzte zunächst auf die unitaristischen Karte. Der aggressive Ethnonationalismus, auf dessen Grundlage Milošević seinen Durchmarsch durch den serbischen Staats- und Parteiapparat vollzog, verstärkte jedoch letztlich nur den Sezessionismus Sloweniens, Kroatiens und ein Jahr später Bosnien-Herzegowinas. Insbesondere in Slowenien und Kroatien erhoffte man sich durch die Abkoppelung von den jugoslawischen Institutionen und dem jugoslawischen Wirtschafts- und Währungsgebiet eine ökonomische Konsolidierung und einen Anschluß an die westeuropäischen Wirtschaftsstandards, sowie perspektivisch die Aufnahme in die Institutionen der Europäischen Union. Unverkennbar haben auch die Bemühungen der bosnisch-muslimischen Protagonisten, die politische, militärische und ökonomische Hilfe des Westens zu erlangen, Einfluß auf die Diskurse der bosnisch-muslimischen Eliten genommen und wesentliche Impulse für deren bürgerliche Artikulation geliefert. Dieser Umstand wiederum stärkte die bürgerlichen Kräfte innerhalb der bosnischen Muslime und wirkte tendenziell kaukasischen Verhältnissen entgegen. Dort generiert sich der Islamismus inzwischen vielerorts zu einem Element, welches inmitten von Mafiatum und Bandenwesen zum einzigen Struk-

turfaktor geworden ist, der noch »im Namen einer Idee, einer Identität und eines kohärenten Ordnungsgedankens«[8] auftritt.

In dieser Arbeit wurde mit Blick auf die Gruppe der bosnischen Muslime gezeigt, wie vor diesem Hintergrund eine neue Nation entstand. Dabei hat der Prozeß der Entstehung dieser Nation Ähnlichkeiten mit den Entwicklungen, die auch im 18. und 19. Jahrhundert zur Entstehung der europäischen Nationen führten.[9] Hier wie dort traten durch den Zusammenbruch und die Delegitimierung gesellschaftlicher Struktur- und Ordnungsmodelle neue gesellschaftlich-soziale Organisationsformen an die Stelle der alten. Während jedoch das »nation building« des 18. und 19. Jahrhunderts Ausdruck der Erfordernisse der industriellen Produktion auf der Basis der Kapitalakkumulation und der kapitalistischen Vernutzung menschlicher Arbeitskraft war, sind die derzeitig virulenten Ethnonationalismen eine Reaktion auf dessen Krise. Sie stellten außerdem eine Reaktion auf die anomische Auflösung der staatssozialistischen Systeme und auf die rapide Delegitimierung der den Zusammenhalt und die innere Einheit dieser Systeme repräsentierenden Symbolik, dar.[10] Etienne Balibar weißt zu Recht darauf hin, daß in den staatssozialistischen Ländern weltweit nicht die »Idee der Weltrevolution« sondern die stalinistische Konstruktion des »Sozialismus in einem Land« die Oberhand gewonnen hatte.[11] Dabei sahen sich die »nationalen Sozialismen« in Osteuropa und der »Dritten Welt«, wie ehedem die Sowjetunion, in die Situation einer »Semipheripherie« des Weltmarktes gestellt.[12] In dieser Situation verkörperten diese Systeme den strukturellen Versuch, die Beschränkungen des Weltmarktes zu durchbrechen und eine autonome Position »zwischen den beiden Welten des Reichtums und der Armut«[13] zu erlangen. Es war nicht zuletzt auch das Scheitern dieses Versuches, welcher die Delegitimierung und den Niedergang dieser Systeme, neben deren inneren Widersprüchen, mitbedingte. Dabei nahm die ökonomische Liberalisierung der Wirtschaftssysteme dieser Staaten sowie der Wegfall der letzten staatlichen Regulations- und Schutzmechanismen gegenüber den »strukturellen Ungleichheiten, die weltweit die Warenzirkulation re-

8 Ralf Schröder: Dagestan ist überall. In: konkret. Hamburg (1999)10. 1S. 33.
9 Siehe Abschnitt II.5.1.1.
10 Siehe Etienne Balibar: Die Grenzen der Demokratie. Hamburg 1993. S. 187f.
11 Siehe ebenda. S. 198.
12 Siehe ebenda. S. 190.
13 Ebenda.

gulieren«, die Form einer gigantischen Liquidation an, worin nur noch nach dem unterschieden wurde, was unmittelbar verwertbar war und dem, was sofort vernichtet werden mußte, um für die »Waren des ›entwickelten‹ Zentrums«[14] Platz zu machen. Der Sinn der ethnonationalen Mobilisierung bestand daher in dem Versuch, auf der Basis einer Reorganisation der gesellschaftlich-sozialen Verhältnisse die Frage nach Armut oder Reichtum, nach dem Zugriff auf Ressourcen, Positionen und Lebensmöglichkeiten neu zu entscheiden. Es war daher nicht uralter »atavistischer Haß« oder der »Kampf der Kulturen«, der den ethnischen Konstruktionen und Gewaltexzessen in Jugoslawien die innere Dynamik verlieh, sondern die Auflösung der ökonomischen und symbolischen Kohäsivkräfte Jugoslawiens und der Kollaps der ökonomischen Modernisierung dieses Staates im Kontext der sich verschärfenden Konkurrenzverhältnisse auf dem Weltmarkt.[15]

Die Aufrechterhaltung des Friedens in Bosnien-Herzegowina und eine partielle Konsolidierung der administrativen und politischen Institutionen auf der Grundlage des Dayton-Abkommens gelingt derzeit nur durch die Anwesenheit der zunächst als Implementierungskraft für den Aufbau ziviler Strukturen vorgesehenen multinationalen SFOR-, vormals IFOR-Verbände. Wie lange das militärische Engagement der NATO-Staaten in Südosteuropa andauert, ist derzeit nicht absehbar. Sollten jene politischen Kräfte, insbesondere die USA und einige Staaten Westeuropas, die das Abkommen von Dayton durchsetzten, wirklich davon ausgegangen sein, nach einer kurzfristigen Implementierungsphase würden sich gesamtstaatliche Strukturen in Bosnien-Herzegowina festigen, so hat sich dies bisher als ein lediglich frommer Wunsch erwiesen. Im Rahmen der von der OSZE organisierten Wahlen haben sich insgesamt die nationalistischen Kräfte durchgesetzt, die an einem bosnischen Gesamtstaat wenig Interesse zeigen. Der kurzfristige Erfolg »gemäßigter Kräfte« in der Republika Srbska endete bereits mit den Wahlen vom 11. November 2000, nachdem der »Hohe Repräsentant der Internationalen Gemeinschaft« bereits seit 1997 de facto die Regierungsgewalt in der Republika Srbska ausübte.[16] Lediglich in den muslimisch-bosniakischen Teilen Bosnien-Herzegowinas lassen sich Ansätze einer Veränderung in den parlamentarischen Kräfteverhältnissen erkennen. Dort hat die Sozial-

14 Ebenda. S. 191.
15 Siehe Robert Kurz: Die Stimme des Blutes … S. 1. – Siehe dazu auch Abschnitt II.5.
16 Siehe Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Baden-Baden 2000. S. 389f.

demokratische Partei im Rahmen der zurückliegenden Wahlen annähernd zu den Stimmanteilen der SDA aufgeschlossen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die muslimischen Bosniaken, wie in Kapitel 3.3.4. erläutert, die einzige Kraft darstellen, die noch ein gewisses Interesse an dem Erhalt des Gesamtstaates haben, wiewohl es auch in der SDA um den inzwischen von seinen Ämtern zurückgetretenen Izetbegović einflußreiche Stimmen gab, die für eine Dreiteilung des Landes und die Abtrennung eines muslimischen Rumpfstaates plädierten.[17] Inzwischen hat selbst die Föderation aus bosnischen Muslimen und bosnischen Kroaten, die laut Verfassung gemeinsam eine der beiden Entitäten Bosnien-Herzegowinas bilden, deutliche Risse bekommen. Bereits im Frühjahr des Jahres 2000 erhoben kroatische Kräfte aus der Herzegowina die Forderung nach einer eigenen Entität. Vorausgegangen war die Entscheidung des bosnischen Verfassungsgerichtes, wonach es »drei konstitutive Völker« in Bosnien-Herzegowina gebe, die gleichberechtigt seien. Aus dieser höchstrichterlichen Feststellung der ethnisch definierten Gleichberechtigung leiteten die Kroaten gleichsam erneut ihr Recht auf einen innerbosnischen Partikularismus ab. Im Frühjahr 2001 spitzte sich dieser Streit zu, nachdem die nationalistischen Kräfte der bosnischen-kroatischen HDZ eine unabhängige Regierung in der Herzegowina ausriefen. Einmal mehr war es der »Hohe Repräsentant« (OHR) und die SFOR, die mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln die Einheit wieder herzustellen versuchten. OHR-Amtsinhaber Wolfgang Petritsch setzte den Vorsitzenden der bosnisch-kroatischen HDZ, Ante Jelavić, als Mitglied des bosnischen-herzegowinischen Staatspräsidiums ab, die SFOR ging gegen Institutionen vor, die beschuldigt wurden, in der Herzegowina den Aufbau eigener staatlicher Strukturen zu finanzieren. Dabei kam es zu schweren Zwischenfällen, die bis an den Rand bewaffneter Zusammenstöße eskalierten.[18] Auch hier handelt es sich um einen Konflikt, der teils latent, teils offen fortwirkt.

Darüber hinaus haben die Terroranschläge vom 11. September in New York und Washington ein politisches Phänomen schlagartig in den Mittelpunkt des weltpolitischen Geschehens gerückt, das seit dem Sturz des iranischen Schah-Regimes im Jahr 1979 auf der internationalen politischen Agenda steht, zumindest in Deutschland jedoch eher als ein regionales Problem in den Ländern des Orients wahrgenommen wurde. Es

17 Siehe ebenda. S. 388.

18 Siehe Viktor Meier: Jugoslawiens Erben. München 2001. S. 74.

handelt sich hierbei um jenes Konglomerat als islamistisch bezeichneter politischer Bewegungen und Ideologeme, deren wesentliche Merkmale weiter oben erläutert worden sind.

3. Bosniakische Nation und internationaler Islamismus

Der bosnische Islamismus der siebziger und achtziger Jahre, der in der »Islamska Deklaracija« von Alija Izetbegović seinen Niederschlag fand, steht dabei sowohl zeitlich als auch weltanschaulich in engem Zusammenhang mit der Entstehung des »modernen« Islamismus, als dessen ideologische Basis Ägypten und der Nahe Osten betrachtet werden kann. Die Islamforscher Micheal Pohly und Khalid Duran weisen darauf hin, daß in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der islamischen Welt eine neue »Schule« entstand, die auf einer Neufassung des islamischen Begriffs des »Djihad« basierte. Der traditionellen islamischen Überlieferung zufolge wird, mit Bezug auf eine Äußerung des Propheten Muhammed, zwischen dem großen und dem kleinen »Djihad« unterschieden. Der kleine »Djihad« bedeutet demzufolge die militärische Verteidigung des Glaubens, der große »Djihad« hingegen wird als ein Akt der Selbstläuterung, der Selbstüberwindung und der inneren Anstrengung zur Vervollkommnung der Gläubigen interpretiert.[19] In den siebziger Jahren verfaßte der Ägypter Omar Abder Rahman an der islamischen Al-Azhar-Universität in Kairo eine umfängliche Dissertation zum Thema »Djihad«, worin er den Begriff auf den bewaffneten Kampf gegen die Ungläubigen zurückführte und die Auffassung vertrat, die traditionelle Überlieferung sei eine Verfälschung der Worte des Propheten. Der Islam habe sich immer mit der Waffe durchgesetzt und daher könne sich der Islam auch in Zukunft nur mit Waffengewalt behaupten.[20] Diese Neufassung des »Djihad«-Begriffes wurde zu einem Kernelement der sich zunächst in Ägypten und bald darauf im Libanon, in den Palästinensergebieten und in Algerien formierenden radikalen islamistischen Gruppen wie der ägyptischen Gama'a Islamiya, der palästinensischen HAMAS, der schiitischen Hisbollah im Libanon, der »Front Islamique du Salut« in Algerien und anderer. Der als heiliger Krieg gegen die Ungläubigen verstandene

19 Siehe Michael Pohly/Khalid Duran: Osama bin Laden und der internationale Terrorismus. München 2001. S. 18f.

20 Siehe ebenda. S. 23.

»Djihad« ist für diese Gruppen Mittel zur Erreichung des Ziels der Rückkehr zu einem unverfälschten Islam und einer islamischen Sozialordnung. Es geht in diesem Zusammenhang um die Zurückweisung aller unislamischen Ideen, Entwicklungen und Einflüsse sowie um die Befreiung der islamischen Welt von der Usurpation durch Ungläubige und ihre Statthalter in den islamischen Ländern. In der Regel wird der Islam darüber hinaus als universelle Lösung und Modell für die gesamte Menschheit verstanden. All dies findet sich, wie gezeigt wurde, in der »Islamska Deklaracija« Izetbegovićs wieder.

Die von Izetbegović verfaßte »Islamska Deklaracija« stellt daher eines der ersten neueren Manifeste des politischen Islam dar. Sie wurde etwa zeitgleich mit der Dissertation Rahmans in der arabischen Welt verbreitet und stellt möglicherweise eine der Inspirationsquellen islamistischer Gruppierungen dar. Aufgrund einer gewissen Selektivität in der Forschungsorientierung der westeuropäischen und US-amerikanischen Sozialwissenschaften im Bereich der jüngeren Geschichte Südosteuropas sind derartige Zusammenhänge jedoch bisher kaum untersucht worden. Während sich mit Abhandlungen über den serbischen Nationalismus mittlerweile ganze Bibliotheken füllen lassen, sind ähnliche Publikationen und Untersuchungen über die südslawischen Muslime äußerst dünn gesät.

Aus diesem Grund auch wird zumindest in Westeuropa erst seit den Terroranschlägen in New York und Washington registriert, daß radikale islamistische Gruppen, wie beispielsweise die von Osama bin Laden finanzierte und geförderte Al Qaida, bereits seit langem auf dem Balkan involviert sind. Noch im Jahr 2000 vertrat Wolfgang Petritsch, Amtsinhaber des OHR in Bosnien-Herzegowina, in einem Interview mit dem Nachrichtenmagazin »Focus« die Position, daß der Einfluß und die Anwesenheit arabischer Mujaheddin in Bosnien-Herzegowina überschätzt werde. Die Zahl der arabischen Mujaheddin, die noch in Bosnien seien, bewege sich im zweistelligen Bereich, so Petritsch.[21] Selbst die bosnische Regierung hingegen räumt ein, daß sich mindestens noch einige hundert islamistische Kämpfer in Bosnien aufhielten, die in enger Verbindung zu der Organisation Al Qaida stehen.[22] Der »New York Times« sowie der »Washington Post« zufolge leisten Aktivisten der Al Qaida

21 Siehe Gudrun Dometeit: »Licht im Tunnel«. Bosnien-Beauftragter Wolfgang Petritsch über den mühseligen Friedensprozeß. In: Focus. München (2000)16. S. 277.

22 Siehe Michael Schmitz: Schule des Hasses auf dem Balkan. In: »Die Zeit«. Hamburg Nr. 45 vom 31. Oktober 2001. S. 5.

nach wie vor wichtige logistische und finanzielle Unterstützung für die kosovo-albanische UÇK. Darüber hinaus verdichten sich die Hinweise darauf, daß bin Laden in den neunziger Jahren als Organisator und Finanzier von Waffenlieferungen für die bosnische Armee in den Besitz eines bosnisch-herzegowinischen Passes gelangte.[23] Sicher ist, daß sich zahlreiche islamische Freiwillige aus dem Iran, aus Afghanistan sowie aus arabischen Ländern – die Zahlenangaben schwanken je nach Quelle zwischen 400 und 7.000 – an der Seite ihrer bosnisch-muslimischen Glaubensbrüder an den Kämpfen in Bosnien-Herzegowina beteiligten.[24] Etliche der islamischen Mujaheddin erhielten zum Dank die bosnische Staatsangehörigkeit.

Die bosnische Regierung indes ist bemüht, den Verdacht eigener Verstrickungen in internationale islamistische Verbindungen zu zerstreuen. Es gäbe Beweise, daß Leute bin Ladens im Lande seien, ließ der bosnische Ministerpräsident, Zlatko Lagumd· ija verlautbaren; seine Regierung gehe aber gegen diese Leute vor und unterstütze den Kampf gegen den Terror nach Kräften.[25] Wenngleich sich in Bosnien jedoch einerseits die politischen, um den Islam angeordneten Diskurse nicht zuletzt vor dem Hintergrund westlichen Drucks und der Hoffnung auf westliche Unterstützung bei der Herstellung der staatlichen Unabhängigkeit zumindest seitens der politischen Eliten quasi »verwestlichten«, so spielt der Islam andererseits bis heute eine wichtige Rolle in der politischen Alltagskultur des Landes. Der bosnische-muslimische Universitätsprofessor Muhammed Filipović, von dem bereits die Rede war, möchte zwar nicht von einer Islamisierung Bosniens reden, er stellt allerdings fest, daß der Islam für politische Ziele genutzt werde. Die Politisierung der Religion habe ihre Kulmination erreicht, so Filipović, es gäbe praktisch keine religiöse Manifestation ohne politische Beiklänge.[26]

---

23 Siehe Wolf Oschlies: Bosnien: Europäischer Stützpunkt des Osama bin Laden? In: SWP Aktuell, Stiftung Wissenschaft und Politik/Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Ebenhausen vom Oktober 2001 (im weiteren Wolf Oschlies: Bosnien …). S. 3.

24 Siehe Jürgen Elsässer: Allah ist Albaner. In: konkret. Hamburg (2001)11. S. 32f.

25 Siehe Michael Schmitz: Schule des Hasses auf dem Balkan. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 31. Oktober 2001 (Nr. 45). S. 5.

26 Siehe Endgültige Teilung Bosniens [Heri Erceg: Bosna više ne postoji/Bosnien existiert nicht mehr]. Interview mit Muhamed Filipović in »Feral Tribune« vom 10. November 1997. S. 4f. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1999)6. S. A269.

Die bosniakischen Muslime bewegen sich daher nach wie vor, so läßt sich folgern, auf einem schmalen Grad zwischen der Orientierung an einem bürgerlich-säkularem, in der bosnischen Variante ethnisch inspiriertem Staatsmodell und dem islamischen Radikalismus. Wenngleich im muslimischen Teil Bosniens kein islamistisches Regime herrscht, wie es sich die Kreise um Izetbegović einmal wünschten, so bilden die offenen Grenzen insbesondere für Angehörige arabischer Länder nach wie vor ein Einfallstor für islamistische Einflüsse.[27] Bosnien-Herzegowina steht daher nach wie vor im Spannungsfeld zwischen Islamismus, ethnischem Nationalismus und internationaler Politik.

Die weiteren Entwicklungen in Bosnien-Herzegowina wie auch in den anderen südlichen Teilen des ehemaligen Jugoslawiens sind mithin offen. Fraglich ist, welche politischen Kräfte sich in den Parteien und Institutionen Bosnien-Herzegowinas durchsetzen werden und ob es gelingt, die zivilen Strukturen und den Frieden im Land zu festigen? Nicht absehbar ist darüber hinaus, ob und auf welcher Grundlage nichtethnische Institutionen und Strukturen im ehemaligen Jugoslawien in Zukunft noch einmal eine Chance haben werden? Es stellt sich dabei die Frage nach den potentiellen Voraussetzungen und Konstitutionselementen nichtethnischer Diskurse sowie nach den Bedingungen für nichtethnische Gemeinschaftserfahrungen? Eine derartige Fragestellung ist nach wie vor hochaktuell, wie sich durch den Krieg in Kosovo und die kriegerischen Konflikte in Mazedonien erst vor kurzem wieder gezeigt hat.

---

27 Siehe Wolf Oschlies: Bosnien… S. 1. Diejenigen Muslime Bosnien-Herzegowinas, deren traditionelles bosnisches Islamverständnis die islamistischen Einflüsse und die islamische Radikalisierung während des Krieges überdauerte, beklagen darüber hinaus den wachsenden Einfluß der extrem »fundamentalistisch« geprägtem Islamvariante des Geldgebers Saudi-Arabien. Wie bereits dargestellt, ist der traditionelle Islam Bosniens von dem Islamismus neuerer Prägung zu unterscheiden.

Anhang

1. Quellen- und Literaturverzeichnis

»Allein der Markt regiert«. In: Der Spiegel. Hamburg vom 23. September 1996 (Nr. 39).

Ingolf Ahlers: Stichworte zur neueren Rassismusdebatte: Stuart Hall und die Cultural Studies. In: Institut für interkulturelle Forschung und Bildung/Interfobi e. V./Gazi Caglar (Hrsg.): Rassismus und Nationalismus in West- und Osteuropa. Ursachen und Auswirkungen in verschiedenen Ländern Europas. München: Marino Verlag 1997. S. 162 bis 180.

Peter Alter: Nationalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985.

Louis Althusser: Für Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1968.

Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1993.

Ivo Andrić: Wesire und Konsuln. 3. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.

Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung 1997.

Aspen Institute Berlin (Hrsg.): Der trügerische Frieden. Bericht der Internationalen Balkankommission. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1997.

Aleida Assman/Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998.

Heinz-Jürgen Axt: Der »islamische Bogen« vom Balkan bis nach Zentralasien. Die Türkei als neue Regionalmacht. In: Südosteuropa. München 41(1992)9. S. 546–557.

Aydin Babuna: Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt am Main: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften 1996.

Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück 1996.

Etienne Balibar/ Immanuel Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Berlin: Argument Verlag 1990.

Etienne Balibar: Die Grenzen der Demokratie. Argument-Sonderband 211. Hamburg: Argument Verlag 1993.

Smail Baliæ: Bosnien und der deutschsprachige Kulturraum. Köln: Böhlau Verlag (Orig.) 1992.

Smail Balić: Das unbekannte Bosnien. Köln: Böhlau Verlag (Orig.) 1992.

Smail Balić: Der Islam – europakonform? Würzburg: Echter OROS Verlag (Orig.) 1994.

Smail Balić: Die Kultur der Bosniaken. Supplement I. Wien 1978.

Smail Balić: Ruf vom Minarett, Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung. 3. Aufl. Hamburg: E. B. Verlag Rissen 1984.

Smail Balić: Wir wollen keine Minderheit sein. Vortrag vom 19. Dezember 1998 im Leutherheider Forum im Eva-Kleinewefers-Haus/Heydevelthof in D-41334 Nettetal. In: http://members.aolcom/chrislages/welcome.html.
Balkankrieg. Die Zerstörung Jugoslawiens. Hrsg. von Hannes Hofbauer. Wien 1999.
Fredrik Barth (Hrsg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. 3. Aufl. Oslo: Universitetsforlaget 1982.
Fredrik Barth: Introduction. In: Fredrik Barth (Hrsg.): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo: Universitetsforlaget 1982.
Peter Bartl: Die Albaner. In: Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993. S. 176–204.
Harry Bauer/Thomas Kimmig: Frieden um jeden Preis? In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1994. S. 42–59.
Ilse Baumgartner/Wolfgang Baumgartner: Der Balkan-Krieg der 90er. Berlin: VWF Verlag für Wissenschaft und Forschung 1997.
Monika Beckmann-Petey: Der jugoslawische Föderalismus. München: R. Oldenbourg Verlag 1990.
Mira Beham: Das Familienoberhaupt. Alija Izetbegovic und die Menschwerdung der bosnischen Moslems. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 42(1995)12. S. 1112–1115.
Mira Beham: Der Jongleur von Sarajevo. In: »Die Woche«. Hamburg vom 26. Mai 1994. S. 19.
Mira Beham: Kriegstrommeln. Medien, Krieg und Politik. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Orig.) 1996.
Wolfgang Dietrich Behschnitt: Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830–1914. München: R. Oldenbourg Verlag (Orig.) 1980.
Andrew Bell-Fialkoff: Ethnic Cleansing. London : MacMillan Press 1996.
Christopher Bennett: Yugoslavia's Bloody Collapse. New York: New York University Press 1995.
Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit, Abdruck der 5. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1998.
Heide Berndt: Was heißt kritische Theorie der Gesellschaft heute? In: »die tageszeitung«. Berlin vom 5. August 1989. S. 13–14.
Ulrich Bielefeld/Gisela Engel (Hrsg.): Bilder der Nation. Hamburg: Edition HIS Verlagsgesellschaft 1998.
Ulrich Bielefeld: Die lange Dauer der Nation. In: Ulrich Bielefeld/Gisela Engel (Hrsg.): Bilder der Nation. Hamburg: Edition HIS Verlagsgesellschaft 1998. S. 401–435.
Blasse Gesichter. In: Der Spiegel. Hamburg (1992)13. S. 155–157.
Michael Bommes: Migration und Ethnizität im nationalen Sozialstaat. In: Zeitschrift für Soziologie. Stuttgart 23(1994)5. S. 364–337.
Muhamed Borogovac: THE WAR IN BOSNIA-HERZEGOVINA 1992–1995. Boston 1995. In: http://www.hdmagazine.com/bosnia/articles.html.
Musadik Borogovac: The White Paper on Alija Izetbegovic. Summer 1993. In: http://www.hdmagazine.com/bosnia/articles/dekla-3.html.
Pierre Bourdieu: Sozialer Raum und »Klassen«. Lecon sur la lecon. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1995.

Thomas Bremer/Nebojša Popov/Heinz Günther Stobbe (Hrsg.): Serbiens Weg in den Krieg. Berlin: BERLIN VERLAG Arno Spitz 1998.
Thomas Brey: Die Logik des Wahnsinns. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1994.
Tone Bringa: Being Muslim. The Bosnian Way. New Jersey: Princeton University Press 1995.
Peter Brock: Bei Andruck Mord. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret 1997. S. 120–142.
Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (Hrsg.): Zwischen Krise und Konsolidierung. Gefährdeter Systemwechsel im Osten Europas. 3. Aufl. Wien: Carl Hanser Verlag 1995.

Marie-Janine Calic: Der serbisch-kroatische Konflikt in Kroatien. In: Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993. S. 108–148.
Marie-Janine Calic: Ethnische Konflikte in Bosnien-Herzegowina – eine strukturelle Analyse. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. München: R. Oldenbourg Verlag 1995. S. 154–173.
Marie-Janine Calic: Krieg und Frieden in Bosnien-Herzegowina. Erw. Neuausgabe. Frankfurt am Main 1996.
Marie-Janine Calic: Zehn Thesen über den Zusammenhang von Kultur und Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. In: Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt Loccumer Protokolle 65/94. Loccum 1995. S. 59–72.
Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt. Loccumer Protokolle 65/94. Loccum 1995.
Christo Choliolčev/Karlheinz Mack/Arnold Suppan: Nationalrevolutionäre Bewegungen in Südosteuropa im 19. Jahrhundert. Wien 1992.
CIBEDO Texte. Christlich-Islamische Begegnung. Dokumentationsleitstelle. Köln vom 15. Juli 1980 (Nr. 4).
Detlev Claussen: Mißglückte Befreiung. In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1994. S. 60–75.
Abner Cohen (Hrsg.): Urban Ethnicity. London: Tavistock Publications 1974.
Abner Cohen: Two-Dimensional Man. An essay on the power and symbolism in complex society. Berkeley: University of California Press (Orig.) 1974.
Ivan Čolović: Die Erneuerung des Vergangenen. In: Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1994. S. 90–103.
Ivan Čolović: Die Rückkehr des Mittelalters in die Moderne. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 15. Januar 1998 (Nr. 4). S. 43.
Dobrica Ćosić: Into the battle. New York: A. Harvest/HBJ Book 1983.
Stéphane Courtois/Nicolas Werth/Jean-Louis Panné/Andrzej Paczkowski/Karl Bartosek/Jean-Louis Margolin (Hrsg.): Das Schwarzbuch des Kommunismus. 5. Aufl. München: Piper Verlag 1998.

Scott D. Davis (Hrsg.): Religion and Justice in the War over Bosnia. London: ROUTLEDGE 1996.
Den Krieg überleben: Bosnien und Herzegowina – Census 1991. Einwohnerstatistik vom 31. März 1991 nach »Statistik bilten«. No 234. DZS BiH Sarajevo. In: http://www.refugees.net/de/1991/buh_1991.html.
Den Krieg überleben: Rückkehr nach Bosnien und Herzegowina 1996–1999 (bis 30. April 1999). In: http://www.refugees.net/de/sumRepat.html.
Der Brockhaus. Bd. 4. Mannheim: Verlag F. A. Brockhaus 1997.
Der Neue Brockhaus. Bd. 3. Überarbeitete Aufl. Wiesbaden: Verlag F. A. Brockhaus 1964.
Der Neue Brockhaus. Bd. 5. Überarbeitete Aufl. Wiesbaden: Verlag F. A. Brockhaus 1964.
Liliana Djeković: Der kurze Atem der Selbstverwaltung. In: Josip Furkes/Karl-Heinz Schlarp: Jugoslawien: Ein Staat zerfällt. Der Balkan – Europas Pulverfaß. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1991. S. 134–155.
Cornelia Domaschke/Birgit Schliewenz: Spaltet der Balkan Europa? Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag 1994.
Gudrun Dometeit: »Licht im Tunnel«. Bosnien-Beauftragter Wolfgang Petritsch über den mühseligen Friedensprozeß. In: Focus. München (2000)16. S. 276–277.
Srećko M. D· aja: Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918). München: R. Oldenbourg Verlag (Orig.) 1994.
Srećko M. D· aja: Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. München: R. Oldenbourg Verlag (Orig.) 1984.
Srećko M. D· aja: Bosnien-Herzegowina. In: Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993. S. 149–175.

Thomas Eger: Probleme bei der Überwindung des regionalen Entwicklungsgefälles. In: Klaus-Detlef Grothusen/Othmar Nikola Haberl/Wolfgang Höpken (Hrsg.): Jugoslawien am Ende der Ära Tito. Bd. 2: Innenpolitik. Südosteuropa Jahrbuch. Bd. 12. München: R. Oldenbourg Verlag 1985. S. 21–36.
Daniel Eisermann: Der lange Weg nach Dayton. Die westliche Politik und der Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2000.
Jürgen Elsässer: Allah ist Albaner. In: konkret. Hamburg (2001)11. S. 32–34. S. 32f.
Jürgen Elsässer: Die islamische Karte. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret 1997. S. 160–172.
Jürgen Elsässer: Kriegsverbrechen. Die tödlichen Lügen der Bundesregierung und ihre Opfer im Kosovo-Konflikt. KONKRET Texte 27. Hamburg: KVV konkret 2000.
Jürgen Elsässer: Von Kuwait-City nach Gorazde. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret 1997. S. 172–177.
Jürgen Elvert: Der Balkan. HMRG-Beiheft 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997.
Georg Elwert: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Köln 41(1989). S. 440–464.
Endgültige Teilung Bosniens [Heri Erceg: Bosna više ne postoji/Bosnien existiert nicht mehr]. Interview mit Muhamed Filipović in »Feral Tribune« vom 10. November

1997. S. 4f. In: Mojmir Kri· an: Bosnien und Herzegowina: Die Situation – vier Jahre nach Dayton. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1999)6. S. A267–A271.
Hartmut Esser: Die Mobilisierung ethnischer Konflikte. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück 1996. S. 63 bis 88.
Bernd Estel: Grundaspekte der Nation. Eine begrifflich-systematische Untersuchung. In: Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis. München 42(1991)2. S. 209–231.
Ethnic and Racial Studies. Guildford: University of Surrey 1988.
Europa im Krieg. Die Debatte über den Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1992.

Federal Republik of Yugoslavia. Federal Secreteriat of Information (Hrsg.): Kosovo and Metohija. Historical Review, vom 10. April 1999. In: http://www.gov.yu/kosovo_facts/enter9.html.
Jan Fleischhauer: »Wir handeln die Zukunft«. In: Der Spiegel. Hamburg vom 17. März 1997 (Nr. 12). S. 104–105.
Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Erw. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991.
Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve Verlag 1978.
Niklas Frank: Ein Leben auf der Flucht. In: »Der Stern«. Hamburg (1995)2. S. 24–29.
Francine Friedman: The Bosnian Muslims/Denial of a Nation. Boulder: Westview Press (Orig.) 1996.
Marc Fritzler: Stichwort Bosnien. München: Wilhelm Heyne Verlag (Orig.) 1994.
Josip Furkes/Karl-Heinz Schlarp: Jugoslawien: Ein Staat zerfällt. Der Balkan – Europas Pulverfaß. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Orig.) 1991.

Johan Galtung: Die Rolle der Tiefenkulturen zwischen Konflikt und Frieden. In: Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt. Loccumer Protokolle 65/94. Loccum 1995. S. 163–178.
Johan Galtung: Kein Zweifel: Gewaltlosigkeit funktioniert! Wirkungsweise und Aktualität gewaltlosen Widerstands. Werkstatt für Gewaltfreie Aktion. Heidelberg-Freiburg: PAZIFIX Materialvertrieb der DFG-VK 1995.
Stephan Ganter: Ethnizität und ethnische Konflikte. Freiburg im Breisgau: Arnold-Bergsträsser-Institut (Orig.) 1995.
Clifford Geertz: Angestammte Loyalitäten, bestehende Einheiten. Anthropologische Reflexionen zur Identitätspolitik. In: Merkur. Stuttgart 48(1994)542. S. 329–403.
Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1983.
Clifford Geertz (Hrsg.): Old Societies and New States. 3. Aufl. New York: The Free Press 1967.
Clifford Geertz: The Integrative Revolution. In: Clifford Geertz (Hrsg.): Old Societies and New States. New York: The Free Press 1967.
Imanuel Geiss: Geschichte des Rassismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1988.
Imanuel Geiss: Der Balkan als historische Konfliktregion. In: Jürgen Elvert: Der Balkan. HMRG-Beiheft 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997. S. 21–36.

Ernest Gellner: Nationalismus in Osteuropa. Wien: Renner-Institut/Passagen Verlag 1996.
Ernest Gellner: Nationalismus und Moderne. Hamburg: Rotbuch Verlag 1995.
Klaus-Detlef Grothusen/Othmar Nikola Haberl/Wolfgang Höpken (Hrsg.): Jugoslawien am Ende der Ära Tito. Bd. 2: Innenpolitik. Südosteuropa Jahrbuch. Bd. 12. München: R. Oldenbourg Verlag 1985.
H. Günther: Eine bedrohte Republik? Zur Lage in Bosnien und Herzegowina. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991)5. S. A270–A271.
Roy Gutman: Augenzeuge des Völkermordes. Göttingen: STEIDL 1994.

Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1992.
Stewart Hall: Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg: Argument Verlag 1994.
Ingrid Haller/Klaus F. Geiger: Ethnische Minderheiten in Industriegesellschaften. Migrationssoziologie/Interkulturelles Lernen. Kassel: GhK (Gesamthochschule Kassel) 1991.
Theodor Hanf: Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1990.
Hans-Joachim Härtel: Sand· ak. In: Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993. S. 205–207.
Markus Hattstein: Weltreligionen. Hinduismus. Buddhismus. Religionen Chinas und Japans. Judentum. Christentum. Islam. Köln: Könemann Verlagsgesellschaft 1997.
H.-G. Haupt (Hrsg.): »Bourgeois und Volk zugleich«? Zur Geschichte des Kleinbürgerbürgertums im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Campus Verlag 1978.
Friedrich Heckmann: Volk, Nation, ethnische Gruppe und ethnische Minderheiten. Zu einigen Grundkategorien von Ethnizität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie. Wien 13(1988). S. 16–31.
Marco Heinz: Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. Bonn: Holos Verlag 1993.
H. J. Helle: Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion. Stuttgart: B. G. Teubner 1977.
Eric J. Hobsbawm: Die neuen Nationalismen. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 6. Mai 1999 (Nr. 19). S. 37–38.
Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Frankfurt am Main: Deutscher Taschenbuch Verlag 1996.
Hannes Hofbauer: Neue Staaten – neue Kriege. In: Balkankrieg. Die Zerstörung Jugoslawiens. Hrsg. von Hannes Hofbauer. Wien 1999. S. 47–196.
Lutz Hoffmann: Der Volksbegriff und seine verschiedenen Bedeutungen: Überlegungen zu einer grundlegenden Kategorie der Moderne. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück 1996. S. 149–170.
Karl Otto Hondrich: Die Nicht-Hintergehbarkeit von Wir-Gefühlen. In: Wilhelm Heitmeyer/Rainer Dollase (Hrsg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politischer Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996. S. 101–119.
Wolfgang Höpken/Holm Sundhaussen (Hrsg.): Eliten in Südosteuropa. In: Südosteuropa-Jahrbuch. Bd. 29. München: R. Oldenbourg Verlag 1998.

Wolfgang Höpken: Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln: Markus Verlag 1989. S. 181–210.

Wolfgang Höpken: Die Unfähigkeit zusammenzuleben. In: Josip Furkes/Karl-Heinz Schlarp: Jugoslawien: Ein Staat zerfällt. Der Balkan – Europas Pulverfaß. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1991. S. 32–62.

Hans-Joachim Hoppe: Das Dayton-Abkommen und die neue Führungselite in Bosnien-Herzegowina. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien. Köln 1998.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1986.

Detlef Horster: Jürgen Habermas zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1999.

John J. Horton: Yugoslavia. Oxford: CLIO PRESS (Orig.) 1977.

Edgar Hösch: Europa und der Balkan. In: Jürgen Elvert: Der Balkan. HMRG-Beiheft 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997. S. 37–58.

Edgar Hösch: Geschichte der Balkanländer. 3. Aufl. München: Verlag C. H. Beck 1995.

Samuel P. Huntington: Der Kampf der Kulturen. 4. Aufl. Wien: Europa Verlag 1997.

Institut für interkulturelle Forschung und Bildung/Interfobi e. V./Gazi Caglar (Hrsg.) : Rassismus und Nationalismus in West- und Osteuropa. Ursachen und Auswirkungen in verschiedenen Ländern Europas. München: Marino Verlag (Orig.) 1997.

Harold R. Isaacs: Idols of Tribe. Group Identity and Political Chance. Nachdruck der 1. Aufl. von 1975. Cambridge: Harvard University Press 1989.

Ivan Ivanji: Die Nächte der Ultimaten. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 41(1994)5. S. 412–417.

Alija Izetbegović: Die Islamische Ordnung. Aus dem politischen Programm des bosnischen Präsidenten. Hrsg. von Peter Gerlinghoff. Berlin: Edition Neue Wege 1993.

Alija Ali Izetbegović: Islam between East and West. Reprint. Indiana: American Trust Publications 1994.

Alija Izetbegović: Sarajevo Adress. In: Islamic World Review. Vol. 6. No. 68 from (Shaban 1407) April 1987. S 30.

Alija Izetbegović: Speech of Mr. Alija Izetbegović, President of Bosnia and Herzegovina, for the 49 session of General Assembly of the United Nations. 27th of September 1994. In: http://members.tripod.com/~UnconqueredBosnia/Alija1.html.

Alija Izetbegović: The Islamic Declaration. In: The South Slav Journal. Dosity Obradovich Circle. Bd. 3–15. London 1983. S. 56–88.

Alija Izetbegović: Wir glauben an Jugoslawien. Kompromis kao ispjeh [Kompromiß als Erfolg]. In: »Borba« vom 18. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991)5. S. A276–A277.

Michael Jeismann: Das souveräne Volk. In: Karl Markus Michel/Tilman Spengler (Hrsg.): Das Volk, der Souverän. Kursbuch 117. Berlin: Rowohlt Berlin Verlag 1994. S. 6–14.

Erhard John: Im Heute ist das Gestern lebendig (Zu historisch bedingten kulturell-geistigen Elementen nationaler Konfliktpotentiale in Ost- und Südosteuropa). Texte zur politischen Bildung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. Leipzig 1998.

Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.

Ernstgert Kalbe: Ein Balkan Domino. Vom Zerfall Jugoslawiens über die Kosovo-Krise zur Nato-Aggression. In: Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher. Bd. 2(7). Leipzig 2000. S. 7–52.

Ernstgert Kalbe: Methodologisches und Historisches zu Nationwerdung und nationalen Konflikten in Osteuropa. In: Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher. Bd. 4. Leipzig 2002.

Ernstgert Kalbe: Nationwerdung oder nationale Wiedergeburt in Südosteuropa. In: Das lange 19. Jahrhundert. Personen – Ereignisse – Ideen – Umwälzungen. Ernst Engelberg zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Küttler. Abhandlungen der Leibniz-Sozietät. Bd. 1/2. Berlin 1999. S. 83–102.

Ernstgert Kalbe: Nationwerdung und nationale Konflikte in Südslawien. In: Utopie kreativ. Berlin (September 1998)95. S. 48–64.

Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln: Markus Verlag (Orig.) 1989.

Mirjana Kasapović: Od pašaluk i enklave ne mo· e se načiniti bosanska dra· ava [Aus Paschaluks und Enklaven läßt sich kein bosnischer Staat machen]. In: »Globus« vom 8. Oktober 1993. S. 4. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1994)4. S. A228–A232.

Radoslav Katičić: Serbokroatische Sprache – Serbisch-kroatischer Sprachstreit. In: Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt: Das jugoslawische Desaster. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995. S. 23–79.

John Kelsay: Bosnia and the Muslim Critique of Modernity. In: Scott D. Davis (Hrsg.): Religion and Justice in the War over Bosnia. London: ROUTLEDGE 1996. S. 117 bis 142.

Wolfgang Kessler: Programme und Politik der nationalen Integration in den kroatischen Ländern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Jugoslawien. Integrationsprobleme in Geschichte und Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. S. 151–163.

Gaston Kirsche: Apo ist das Volk. In: »jungle world«. Berlin vom 13. Januar 1999 (Nr. 13). S. 13.

Carsten Klingemann/Michael Neumann/Karl-Siegbert Rehberg/Ilja Svubar/Erhard Stolting (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Opladen: Verlag Leske + Budrich (Orig.) 1996.

Stjepan Kljuić: Sudbinu BiH rje· avat ćemo sami [Das Schicksal von Bosnien und Herzegowina werden wir selbst entscheiden]. In: »Vjesnik« vom 13. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991)5. S. A278–A280.

Karl-Heinz Kohl: Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: Aleida Assman/Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998. S. 269–287.

Ralf Konersmann: Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucaults L' ordre du discours. In: Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Erw. Ausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1991. S. 51–91.

Hans Krech: Der Bürgerkrieg in Bosnien-Herzegowina (1992–1997). Berlin: Verlag Dr. Köster 1997.

Mojmir Kri· an: Die neue Nation der »Bosniaken« und der Zerfall ihres Staates. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1994)4. S. A228–A232.
Mojmir Kri· an: Bosnien und Herzegowina: Die Situation – vier Jahre nach Dayton. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1999)6. S. A265–A277.
Robert Kurz: Die Stimme des Blutes. In: Folha de Sao Paulo (Anfang April 1999). In: http://www.magnet.at/krisis/texte/blutstimme.html.
Robert Kurz: Ökonomie der Ausgrenzung. In: »jungle world«. Berlin vom 5. Mai 1999 (Nr. 19). S. 15–18.

Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin: Argument Verlag 1981.
Ernesto Laclau: Populistischer Bruch und Diskurs. In: Ernesto Laclau: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin: Argument Verlag 1981. S. 176–185.
Jörg Lau: Öffentlichkeit und Beharrung. In: »die tageszeitung«. Berlin vom 17. Juni 1994. S. 15.
Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt: Das jugoslawische Desaster. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995.
Werner Lehfeldt: Zum historischen Hintergrund des Krieges in Kroatien und in Bosnien-Herzegowina. In: Reinhard Lauer/Werner Lehfeldt: Das jugoslawische Desaster. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995. S. 3–22.
W. I. Lenin: Über das Selbstbestimmungsrecht der Nationen. In: W. I. Lenin: Ausgewählte Werke. Bd. I. 8. Aufl. Berlin (DDR): Dietz Verlag 1970.
Astrid Lentz: Ethnizität und Macht. Ethnische Differenzierung als Struktur und Prozeß sozialer Schließung. Köln: Papy Rossa Verlag (Orig.) 1995.
Katja Leyrer: Löhne bis unter Sozialhilfeniveau. Gespräch mit Edmund Mayer, Vorsitzender des Landesbezirkes Ost der Gewerkschaft Nahrung, Genuß und Gaststätten. In: »jungle world«. Berlin vom 20. Januar 1999 (Nr. 4). S. 18.
Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Wien: Europa Verlag (Orig.) 1991.
Ernst Lohoff: Der Dritte Weg in den Bürgerkrieg. Jugoslawien und das Ende der nachholenden Modernisierung. Bad Honnef: Horlemann Verlag (Orig.) 1996.
Zoran Lutovac: Serbisch-albanische Beziehungen in Kosovo-Metohija. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas. Bd. 31. München: R. Oldenbourg Verlag 1995. S. 140–153.

Noel Malcolm: Geschichte Bosniens. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1996.
Norbert Mappes-Niedieck: Die jungen Kämpfer wollen die Macht. In: »Die Zeit«. Hamburg vom 24. Juni 1999 (Nr. 26). S. 16.
Senada Marjanović: »Herzschmerzen« Gespräche mit Kindern aus dem ehemaligen Jugoslawien. München: R. Piper (Orig.) 1984.
Walter Markov: Grundzüge der Balkandiplomatie. Ein Beitrag zur Geschichte der Abhängigkeitsverhältnisse. Mit einer Einführung von Günter Schödl und einem Dokumentenanhang. Hrsg. von Fritz Klein und Irene Markov. Leipzig 1999.
Mehr Wachstum aber auch mehr Arbeitslose. In: »Hannoversche Allgemeine Zeitung« vom 5. Dezember 1996 (49. Woche). S. 1.
Victor Meier: Jugoslawiens Erben. München: Verlag C. H. Beck (Orig.) 2001.

Viktor Meier: Wie Jugoslawien verspielt wurde. 3. Aufl. München: Verlag C. H. Beck 1999.
Memorandum der Serbischen Akademie der Wissenschaft und der Künste: In: Osteuropa in Tradition und Wandel. Leipziger Jahrbücher. Bd. 2(7). Leipzig 2000. S. 209–272.
Karl Markus Michel/Tilman Spengler (Hrsg.): Das Volk, der Souverän. Kursbuch 117. Berlin: Rowohlt Berlin Verlag 1994.
Robert Miles: Rassismus. Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. 2. Aufl. Berlin: Argument Verlag 1992.
Stephan Müller/Paul Angeli/Andreas Richter: »Ethnische Säuberungen« in Bosnien-Herzegowina. Eine Untersuchung am Beispiel der Stadt Zvornik in Nordostbosnien. In: Südosteuropa. München 44 (1995)5. S. 291–309.
Rainer Münz: Jugoslawien – ein Nekrolog. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 41(1994)5. S. 406–411.
Frank Münzel/Lidija Pehar (Hrsg.): Auf 12 Uhr wird euch der Krieg erklärt. Berichte bosnischer Flüchtlinge in Hamburg. Osnabrück: fibre (Orig.) 1998.

Nachfahren des Leibeigenen Siman. In: konkret. Hamburg (1994)4. S. 37.
Nation und Nationalismus. Aspekte der Annäherung an das Phänomen des Nationalen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Hrsg. von Erhard Crome und Jochen Franzke. Berlin: Edition Berliner Debatte 1993.
Gerhard Neweklowsky: Die bosnisch-herzegowinischen Muslime. Geschichte. Bräuche. Alltagskultur, Österreichisch-bosnische Beziehungen. Bd. 1. Salzburg: Wieser Verlag 1996.

Ekrem Omić: Sie haben uns von Amts wegen nicht direkt gesagt, daß sie uns umbringen. In: Frank Münzel/Lidija Pehar (Hrsg.): Auf 12 Uhr wird euch der Krieg erklärt. Berichte bosnischer Flüchtlinge in Hamburg. Osnabrück: fibre (Orig.) 1998. S. 23–39
Wolf Oschlies: »Duldung« ist ein (neu)bosnisches Wort. Der Krieg in Bosnien-Hercegovina. Das Dayton-Abkommen. Die bosnischen Kriegsflüchtlinge. Sankt Augustin: Verlag S. Becher 1997.
Wolf Oschlies: Bosnien: Europäischer Stützpunkt des Osama bin Laden? In: SWP Aktuell, Stiftung Wissenschaft und Politik/Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. Ebenhausen vom Oktober 2001 (Nr. 19).

Alison Palmer: Colonial and modern genocide: explanation and categories. In: Ethnic and Racial Studies. Guildford: University of Surrey 1988. S. 89–115.
Darko Pavičić: Nismo ni Turci ni Arapi – mi smo Evropljani [Wir sind weder Türken noch Araber – wir sind Europäer]. In: »Novi Danas« vom 24. August 1992. S. 26–28. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart (1993)2. S. A97–A102.
Pax Christi (Hrsg.): Bosnien-Herzegowina. Die Chancen einer gerechten Lösung. Bonn 1995: KOMZI Verlagsgesellschaft.
Mark Pinson (Hrsg.): The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Cambridge: Harvard University Press 1994.
Heinrich Pleticha (Hrsg.): Weltgeschichte. Bd. 8. Gütersloh: Bertelsmann Lexikon Verlag (Orig.) 1996.
Heinrich Pleticha (Hrsg.): Weltgeschichte. Bd. 10. Gütersloh: Bertelsmann Lexikon Verlag (Orig.) 1996.

Michael Pohly/Khalid Duran: Osama bin Laden und der internationale Terrorismus. München: Ullstein Taschenbuch Verlag (Orig.) 2001.
Wolfgang Pohrt: Entscheidung in Jugoslawien. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret 1997. S. 16–41.
Alexandre Popović: Islamische Bewegungen in Jugoslawien. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln: Markus Verlag 1989. S. 273–286.
Peter Prechtl: Saussure zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1994.

Jovan Radovanović: »Most« između Zagreba i Beograda [»Brücke« zwischen Zagreb und Belgrad]. In: »Borba« vom 26/27. Januar 1991. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991)5. S. A281–A283.
Pedro Ramet: Die Muslime Bosniens als Nation. In: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hrsg.): Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität – Politik – Widerstand. Köln: Markus Verlag 1989. S. 107–116.
Erich Rathfelder: Alija Izetbegovic kann guten Mutes sein. In: »Hannoversche Allgemeine Zeitung« vom 12. September 1996. S. 3.
J. G. Reißmüller: Jugoslawien. Köln: Eugen Diederichs Verlag 1971.
Norbert Reiter/Johannes Faensen: 30 Stunden Serbokroatisch für Anfänger. 12. Aufl. Berlin: Langenscheidt 1990.
Imre Ress: Zwischen Liberalismus und Machtpolitik. Die Beurteilung der südslawischen Nationalbewegungen von Benjamin Kalley während seiner Belgrader Amtszeit. In: Christo Choliolčev/Karlheinz Mack/Arnold Suppan: Nationalrevolutionäre Bewegungen in Südosteuropa im 19. Jahrhundert. Wien 1992. S. 221–229.
Jens Reuter: Die politische Entwicklung in Bosnien-Herzegowina. In: Südosteuropa. München 41(1992)11–12. S. 665–684.
Irena Reuter-Hendrichs: Der Islam in Jugoslawien. Ebenhausen: Forschungsinstitut für internationale Politik und Wissenschaft 1988.
Dunja Rithman-Augustin: Von der Marginalisierung zur Manipulation. Die Volkskultur in Kroatien in unserer Zeit. In: Klaus Roth (Hrsg.): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne. München: Selbstverlag der Südosteuropagesellschaft 1992. S. 279–294.
Norbert Ropers: Ethnopolitische Konflikte und ihre Bearbeitung in der Staaten und Gesellschaftswelt. In: Klaus J. Bade (Hrsg.): Migration, Ethnizität, Konflikt. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück 1996. S. 187–212.
Klaus Roth (Hrsg.): Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne. München: Selbstverlag der Südosteuropagesellschaft (Orig.) 1992.
Friedbert W. Rüb: Ein endloses Endspiel: Ethnonationalismus, Desintegration und Krieg im ehemaligen Jugoslawien seit 1989. In: Institut für interkulturelle Forschung und Bildung/Interfobi e. V./Gazi Caglar (Hrsg.): Rassismus und Nationalismus in West- und Osteuropa. Ursachen und Auswirkungen in verschiedenen Ländern Europas. München: Marino Verlag 1997. S. 121–147.

Yahva Sadowski: Bosnia's Muslims? A fundamentalist threat? Brooking Review January 1995. In: http://www.kentlaw.edu/cgi-bin/Idn_news/-h+law.listserv.bosnet+1044.

Thomas Scheffler: Ethnoradikalismus. Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt. In: Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas. Bd. 31. München: R. Oldenbourg Verlag 1995. S. 9–47.
Christian P. Scherrer: Ethno-Nationalismus im Zeitalter der Globalisierung. Münster: agenda Verlag (Orig.) 1997.
Thomas Schmid (Hrsg.): Krieg im Kosovo. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag (Orig.) 1999.
Fabian Schmidt: Im Griff der großen Mächte. In: Thomas Schmid (Hrsg.): Krieg im Kosovo. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1999.
Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. 2. Aufl. Bern: A. Francke AG Verlag 1979.
Michael Schmitz: Schule des Hasses auf dem Balkan. In »Die Zeit«. Hamburg vom 31. Oktober 2001 (Nr. 45). S. 5.
Ulrich Schneckener: Das Recht auf Selbstbestimmung. Ethno-nationale Konflikte und internationale Politik. Hamburg: LIT Verlag (Orig.) 1996.
Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret (Orig.) 1997.
Wolfgang Schneider: Totaler Nonsens. In: Wolfgang Schneider (Hrsg.): Bei Andruck Mord. Die deutsche Propaganda und der Balkankrieg. KONKRET Texte 12. Hamburg: KVV konkret 1997. S. 143–148.
Ralf Schröder: Dagestan ist überall. In: konkret. Hamburg (1999)10. S. 31–33.
Markus Schwingel: Bourdieu zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 1995.
Gerhard Seewann (Hrsg.): Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas. Bd. 31. München: R. Oldenbourg Verlag (Orig.) 1995.
Meša Selimović: Der Derwisch und der Tod. Salzburg: Otto Müller Verlag 1994.
Michael A. Sells: The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia. Berkely: University of California Press 1996.
Gerald Shenk: God with us? The roles of religion in conflicts in the former yugoslavia. In: Jörg Calließ: Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt. Loccumer Protokolle 65/94. Loccum 1995. S. 79–86.
Edward Shils: Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory. In: British Journal of Sociology. London (1957)8. S. 130–145.
Edward Shils: The Virtue of Civility. Indianapolis: Liberty Fund 1997.
Laura Silber/Allan Little: Bruderkrieg. Der Kampf um Titos Erbe. Köln: Verlag Styria 1995.
Ruth Singer: Stichwort: Nationalitätenkonflikte. München: Wilhelm Heine Verlag (Orig.) 1995.
F. B. Singleton: Regionale ökonomische Ungleichheiten in Jugoslawien. In: Klaus-Detlef Grothusen/Othmar Nikola Haberl/Wolfgang Höpken (Hrsg.): Jugoslawien am Ende der Ära Tito. Bd. 2: Innenpolitik. Südosteuropa Jahrbuch. Bd. 12. München: R. Oldenbourg Verlag 1985. S. 143–158.
Anthony D. Smith: The Ethnic Revival. Cambridge: Cambridge University Press 1981.
Georges Sorel: Über die Gewalt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1981.

Ursula Spuler-Stegemann: Islamisten und Extremisten. In: Ursula Spuler-Stegemann: Muslime in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander. Herder-Spektrum Bd. 4419. Freiburg im Breisgau 1998. S. 60–100.
Ursula Spuler-Stegemann: Muslime in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander. Herder-Spektrum Bd. 4419. Freiburg im Breisgau 1998.
Nenad Stefanov/Michael Werz: Bosnien und Europa. Die Ethnisierung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Orig.) 1994.
Anton Sterbling: Strukturfragen und Modernisierungsprobleme südosteuropäischer Gesellschaften. Hamburg: Verlag Dr. R. Krämer 1993.
Heinz Günther Stobbe: Die Rückkehr des Krieges. In: Pax Christi (Hrsg.): Bosnien-Herzegowina. Die Chancen einer gerechten Lösung. Bonn 1995: KOMZI Verlagsgesellschaft. S. 31–46.
Holm Sundhaussen: Experiment Jugoslawien. Mannheim: B. I. Taschenbuchverlag 1993.
Holm Sundhaussen: Nation und Nationalstaat auf dem Balkan. Konzepte und Konsequenzen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Jürgen Elvert: Der Balkan. HMRG-Beiheft 16. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1997. S. 77–90.

Jürgen Trabant: Artikulationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998.
Leon Trotsky: The Balkan Wars 1912–1913. 3. Aufl. New York: Pathfinder Press 1991.

Teun A. van Dijk: Rassismus heute: Der Diskurs der Elite und seine Funktion für die Reproduktion des Rassismus. 2. Aufl. Duisburg: D.I.S.S. (Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung) 1991.
Mark Vasić: Zivilgesellschaftliche Demokratisierungsprozesse in der Bundesrepublik Jugoslawien. Perspektiven nach dem Kosovo-Konflikt. Frankfurt am Main: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften 2000.
Zeljko Vukovic: Alija Izetbegović – ein Gefangener seiner Mission. In: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte. Frankfurt am Main 41(1994)5. S. 424–429.

Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Nachdruck der 5. rev. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1980.
Michael Weithmann (Hrsg.): Der ruhelose Balkan. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Orig.) 1993.
Carsten Wieland: Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik: Bosnien, Indien, Pakistan. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000.
Elie Wiesel: The Question of Genocide. THE BALKAN COUNCIL April 9, 1999. Published in the »Newsweek's« April 12, 1999 issue, vom 6. September 1999. In: http://www.balkanaction.org/media/n499.html.
Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): DUDEN. Fremdwörterbuch. 3. Aufl. Mannheim: Dudenverlag 1974.
Theresa Wobbe: Max Webers Bestimmung ethnischer Gemeinschaftsbeziehungen im Kontext der gegenwärtiger soziologischer Debatten. In: Carsten Klingemann/Michael Neumann/Karl-Siegbert Rehberg/Ilja Svubar/Erhard Stolting (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Opladen: Verlag Leske + Budrich 1996. S. 177–189.

Klaus Peter Zeitler: Deutschlands Rolle bei der völkerrechtlichen Anerkennung der Republik Kroatien unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Außenministers Genscher. Marburg: Tectum Verlag 2000.

Warren Zimmermann: Bad blood. In: »The New York Review« vom 28. Mai 1998. S. 39–42.

Adil Zulfikarpašić: In dialogue with Milovan Djilas and Nade· da Gaće. In: The Bosniak. London: C. Hurst 1998.

Salih Zvizdić: Na poznatom kolosijeku [Auf bekanntem Gebiet]. In: »Vjesnik, panorama subotum« vom 5. Januar 1991. S. 4f. In: Osteuropa-Archiv. Stuttgart 41(1991)5. A272–A276.

2. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BdK	Bund der Kommunisten
BdKJ	Bund der Kommunisten Jugoslawiens
EG	Europäische Gemeinschaften
EU	Europäische Union
FIS	Front Islamique du Salut [Islamische Heilsfront]
HDZ	Hrvatska Demokratska Zajednica [Kroatische Demokratische Gemeinschaft]
HVO	Hrvatsko Vijeće Odbrane [Kroatischer Verteidigungsrat]
IFOR	Implementation Forces
IWF	Internationaler Währungsfonds
JMO	Jugoslawische Muslimische Organisation
JVA	Jugoslawische Volksarmee
k.u.k.	kaiserlich und königlich
LDK	Demokratische Liga des Kosovo
MBO	Muslimanska bošnjačka organizacija [Muslimische Bosniakische Organisation]
NATO	North Atlantic Treaty Organization [Organisation des Nordatlantikvertrages]
NDH	Unabhängiger Staat Kroatien
NS	Nationalsozialismus
OHR	Office of the High Representative [Amt des Hohen Repräsentanten]
OSZE	Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
PKK	Partiya Karkaren Kurdistan [Arbeiterpartei Kurdistans]
PLO	Palestine Liberation Organization [Organisation zur Befreiung Palästinas]
RBH	Republic of Bosnia and Hercegovina [Republik Bosnien-Herzegowina]
SDA	Stranka Demokratske Akcije [Partei der Demokratischen Aktion]
SDS	Srbska Demokratska Stranka [Serbische Demokratische Partei]
SFRJ	Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien

SFOR	Security Forces
UÇK	Ushtria Çlirimtare e Kosoves [Befreiungsarmee des Kosovo]
UN	United Nations [Vereinte Nationen]
UNO	United Nations Organization [Organisation der Vereinten Nationen]
UNPROFOR	United Nations Protection Force [Schutztruppe für das ehemalige Jugoslawien]
USA	United States of America [Vereinigte Staaten von Amerika]
ZK	Zentralkomitee

3. PERSONENREGISTER

Abdić, Fikret 212–214, 223
Adorno, Theodor W. 68
Ahlers, Ingolf 12, 53, 58
Akashi, Yasuki 221
Alter, Peter 89–92
Anderson, Benedict 53, 55, 77, 80f., 87, 89, 250
Angeli, Paul 228
Antes, Peter 189, 191
Arkan (alias); Raznatović, · eljko 230
Assman, Aleida 26
Axt, Heinz-Jürgen 251
Babuna, Aydin 17, 134–137, 140–146, 148–150, 154–156, 159, 206f., 214f., 223
Bade, Klaus J. 75, 79, 81
Badinter, Robert 124
Balibar, Etienne 255
Balić, Smail 23, 126, 128, 130, 176–184, 208
Barth, Fredrik 39, 45–47, 52, 61, 64, 75
Bartl, Peter 110, 112, 114
Bauer, Harry 98, 172
Baumgartner, Ilse 17
Baumgartner, Wolfgang 17
Beckmann-Petey, Monika 100f., 132f.
Beham, Mira 124f., 187, 195, 204
Behschnitt, Wolfgang Dietrich 97
Beinsen, Achim 9–14
Bennett, Christopher 98, 130, 160, 172
Berger, Peter L. 41
Beriša, Salih 15
Bielefeld, Ulrich 89
bin Laden, Osama 258–260
Bogumil 176
Boltzmann, Ludwig 228

Bommes, Michael 19, 39f., 47–51, 58, 65, 77, 82f., 86, 89
Borogovac, Muhamed 177, 211, 251
Borogovac, Musadik 122, 130, 182f.
Brebeck, Friedhelm 220
Brey, Thomas 105–108, 125, 227
Bringa, Tone 164–174, 205f., 235
Brock, Peter 221f.
Brunner, Georg 112, 130f., 142
Calic, Marie-Janine 19, 95–98, 100, 121, 123f., 130, 144, 204, 216–220, 222, 226–229, 233–235, 240f.
Calließ, Jörg 39, 96
Ćerić, Salim 183
Choliolčev, Christo 95
Claes, Willy 239
Claussen, Detlev 116
Cohen, Abner 59–65, 74f., 81–83
Čolaković, Rodoljub 157
Čolović, Ivan 112, 227
Ćosić, Dobrica 112, 160
Crome, Erhard 11
Cuellar, Perez de 120
Djeković, Liliana 102f., 105f.
Djilas, Milovan 123, 156
Dodik, Milorad 244
Dollase, Rainer 19
Dometeit, Gudrun 259
Duran, Khalid 258
D· abić, Ali Fehmi Efendi 142
D· aja, Srećko M. 22, 95, 136–141, 143–145, 147, 151f., 175f., 183–185
Eger, Thomas 104
Eisermann, Daniel 237–240, 242–244, 256f.
Elsässer, Jürgen 212f., 224, 239, 260
Elvert, Jürgen 39
Elwert, Georg 26, 53, 81
Engel, Gisela 89
Esser, Hartmut 75
Filipović, Muhammed 159, 260
Filipović, Nenad 172

Fleischhauer, Jan 85
Foucault, Michel 22, 65–70, 236
Franzke, Jochen 11
Friedman, Francine 17
Friese, Heidrun 26
Fritzler, Marc 235
Furkes, Josip 102, 112
Gaće, Nade· da 123
Galtung, Johan 39, 119f.
Ganter, Stephan 18, 26f., 29, 31, 33f., 41, 53
Geertz, Clifford 29–31
Geiss, Imanuel 39, 55, 78
Gellner, Ernest 87–89
Genscher, Hans-Dietrich 119
Gerlinghoff, Peter 188
Goethe, Johann Wolfgang von 181
Grothusen, Klaus-Detlef 104
Günther, H. 209
Haberl, Othmar Nikola 104
Habermas, Jürgen 65f.
Hall, Stewart 56f., 70, 78, 87
Hanf, Theodor 40
Härtel, Hans Joachim 131, 133
Hattstein, Markus 189
Hd· ijahić, Muhammed 123
Heckmann, Friedrich 27, 35–39, 41, 48f.
Heitmeyer, Wilhelm 19
Helle, H. J. 59
Hobsbawm, Eric J. 20, 87, 89–91, 93f., 152f., 205f., 252
Hoffmann, Lutz 81
Hondrich, Karl Otto 19, 31–33
Höpken, Wolfgang 104, 112, 130f., 133, 150, 156–162, 186, 250
Hoppe, Hans-Joachim 125, 187
Horkheimer, Max 68
Hörmann, Kosta 144
Horster, Detlef 66
Hösch, Edgar 188f., 134, 136
Huntington, Samuel P. 18
Hussein, Saddam 207

Isaacs, Harold R. 33f.
Izetbegović, Alija 13–15, 122f., 125, 128, 130, 183, 186–188, 190–205, 207, 209–212, 214–218, 220, 222f., 235, 257–259, 261
Janvier, Bernard 238f.
Jeismann, Michael 201
Jevalić, Ante 257
Kalbe, Ernstgert 9, 109
Kallay, Benjamin 95, 142, 144, 179, 251
Kant, Immanuel 55
Kapetanović Ljubušak, Mehmed-beg 143f.
Kappeler, Andreas 112, 130f., 142
Karađorđe, Peter I. 147
Karad· ić, Radovan 124, 209, 220
Kasapović, Mirjana 214f.
Katičić, Radoslav 23
Kavačić, Stana 104
Kermani, Navid 190
Kimming, Thomas 98, 172
Kirsche, Gaston 65, 81
Kleinewerfers, Eva 181
Kligorov, Kiro 204
Klingemann, Carsten 41
Kljuić, Stjepan 86
Kohl, Karl-Heinz 25
Konersmann, Ralf 70
Krech, Hans 123, 217, 221
Kreutzberger, Wolfgang 12
Kurz, Robert 84f., 227, 256
Laclau, Ernesto 70–73, 75f.
Lagumd· ija, Zlatko 260
Lau, Jörg 66
Lauer, Reinhard 23, 109
Lazar, I. Hrebeljanović 109
Lehfeldt, Werner 18, 23, 109, 117, 147
Lenin, W. I. 103
Lentz, Astrid 26–28, 38–40, 44, 53f., 56–58, 63, 74, 77, 82f., 86
Leyrer, Katja 85
Libal, Wolfgang 97, 99f., 104, 106, 114, 117, 147, 154
Little, Allan 115, 122f., 212

Lohoff, Ernst 76, 97, 102f., 107f., 115, 213
Luckmann, Thomas 41
Lutovac, Zoran 111, 132
Mack, Karlheinz 95
MacKenzie, Lewis 221
Malcolm, Noel 125, 142, 148, 150f., 154–158, 161, 176, 212f., 217, 237
Mappes-Niedieck, Norbert 111
Marjanović, Jovan 160
Marjanović, Senada 65
Marković, Ante 106f., 118
Marx, Karl 57, 103
Mazowiecki, Tadeus 227
Mazzini, Guiseppe 93
Meier, Victor 124, 203, 242f., 257
Michel, Karl Markus 201
Mihailović, Dra· a 154
Miles, Robert 78
Miljević, Milan 96
Milošević, Slobodan 15, 107, 113f., 116, 209f., 219, 254
Mohammed (der Prophet) 188f., 258
Morillion, Phillipe 221
Müller, Stephan 228–233
Münzel, Frank 231
Murad I. Sultan 109
Mussolini, Benito 110
Napoleon Bonaparte 91
Neumann, Michael 41f.
Neweklowsky, Gerhard 163–166, 168–172, 174
Obilić, Milos 109
Obradović, Dositej 188
Obrenović (Herrscherfamilie) 147
Omić, Ekrem 231
Oschlies, Wolf 234, 260f.
Palmer, Alison 219
Pavelić, Ante 99f.
Pehar, Lidija 231
Petritsch, Wolfgang 257, 259
Pinson, Mark 133, 136, 149f., 155

Pleticha, Heinrich 56, 91
Pohly, Michael 258
Pohrt, Wolfgang 119, 125
Poplašen, Nikola 96, 244
Popović, Alexandre 112, 133, 158, 162
Radovanović, Jovan 203
Rahman, Omar Abder 258f.
Ramet, Pedro 131, 142
Ranković, Aleksandar-Marko 110
Red· ić, Enver 183
Rehberg, Karl-Siegbert 42
Ress, Imre 95
Reuter, Jens 139
Reuter-Hendrichs, Irena 160–162
Rex, John 82
Richter, Andreas 228
Ropers, Norbert 78f.
Rousseau, Jean-Jaques 10
Ruben, Peter 10f.
Rüb, Friedbert W. 98f., 108, 114, 116, 122, 124, 232f.
Rugova, Ibrahim 132
Sadowski, Yahva 205, 224
Sarimiento, D. F. 71
Scheffler, Thomas 225f., 234
Scherrer, Christian P. 86
Schlarp, Karl-Heinz 102, 112
Schmid, Thomas 110
Schmidt, Fabian 110
Schmidtchen, Gerhard 248f.
Schmitz, Michael 259f.
Schneckener, Ulrich 33, 86, 91–93
Schneider, Wolfgang 119, 125, 212, 221f.
Schorlemmer, Friedrich 9
Schröder, Ralf 255
Seewann, Gerhard 19, 111, 225, 234
Selimović, Meša 174
Shils, Edward 28–30
Sieyès, Abbe 10
Silber, Laura 115, 122f., 212

Simon, Gerhard 112, 130f., 142
Singer, Ruth 35
Singleton, F. B. 104
Smith, Anthony D. 238
Sombart, Werner 197
Spengler, Tilman 201
Spuler-Stegemann, Ursula 188–190
Stambolić, Ivan 112
Stefanov, Nenad 98, 116, 227
Stobbe, Heinz Günther 236
Stolting, Erhard 42
Sundhaussen, Holm 99, 106, 154f.
Suppan, Arnold 95
Svubar, Ilja 42
Thaçi, Hashim 15
Tito, Josip Bro· 14, 97, 101, 104, 110, 113, 115, 117, 122, 156, 159, 162, 212, 253
Traljić, Mahmud 183
Tudjman, Franjo 15, 117
Vllasi, Adem 114
Vuković, · eljko 186, 202–204, 215, 220, 235
Wagner, Adolph 248f.
Weber, Max 41–45, 51, 57, 79, 83
Weithmann, Michael 22, 110, 131, 133, 144, 152, 176
Werz, Michael 98, 116, 227
Westendorp, Carlos 244
Wiesel, Elie 219f.
Wobbe, Theresa 41
Zulfikarpašić, Adil 123, 149, 156, 203f., 206–211

4. REGISTER GEOGRAPHISCHER BEZEICHNUNGEN

Afghanistan 9, 45f., 260
Afrika 26f., 30, 56
Ägypten 258
Albanien 111, 132, 139
Algerien 258
Asien 26f., 30, 56
Auschwitz 219f.
Balkan 10, 110, 117, 134, 148, 181, 251, 259f.
Banja Luka 220, 240
Belgrad 98, 102, 112, 128, 147, 179, 203, 252
Berlin 131
Bihać 134, 212f., 239
Bonn 243
Bosnien 10–13, 19, 23, 86, 95, 121f., 124–129, 133f., 136f., 140, 142–144, 146, 148, 150f., 154f., 157f., 159, 161, 164, 176–178, 180, 185f., 200–202, 204, 206, 209, 211f., 217f., 220, 223, 233f., 236f., 241, 251, 259–261
Bosnien-Herzegowina 11, 13–15, 17f., 20–24, 58, 86, 95f., 98–100, 104, 119, 121, 123–134, 136, 139–142, 144–152, 154f., 157–160, 163–165, 172–179, 182, 188, 199–206, 209–224, 226–228, 233–236, 238–244, 249–254, 256f., 259–261
Bulgarien 99f., 176
Dagestan 255
Dalmatien 138, 185
Dayton 9, 14, 236–238, 240, 242f., 256
Deutschland 24, 91, 106, 244, 248–250, 253, 257
Drina 227, 230
Europa 192
Foča 208
Frankreich 90f., 93, 187
Gora· de 237, 239
Großbritannien 93
Hamburg 231

Hannover 12
Herzegowina 19, 23, 86, 95, 126–128, 134, 137, 142, 154, 157, 177f., 185, 209, 217, 241, 257
Irak 9
Iran 9, 198, 260
Istanbul 141–143
Italien 93, 100, 118, 208, 253
Jajće 99
Jakarta 58
Jugoslawien 10–15, 17–21, 23f., 75f., 94–110, 112, 114f., 117, 119, 121–127, 129–133, 147, 154–163, 169, 178–180, 183f., 186f., 190, 200–206, 209–212, 222f., 227, 233f., 240, 242, 244f., 249–251, 253f., 256, 261
Kairo 258
Kanada 93
Karakaj 229
Karlovac 117
Knin 117
Kosovo 9, 12, 99f., 106–114, 117, 130, 132f., 210, 244f.
Kosovo Polje 109, 117
Kraijna 117, 214, 239
Kroatien 10, 12, 99f., 104, 113–115, 117–119, 122f., 126, 144, 160, 203f., 213f., 216f., 227, 234, 242, 254
Kulagrad 230
Kuwait 187
Laos 45
Lateinamerika 27, 71
Libanon 40, 258
Liechtenstein 213
Ljubljana 107
London 187
Mali Zvornik 230
Mazedonien 9, 99f., 104, 130, 133, 204, 245
Mekka 161, 170f.
Metohija 110
Mexiko 45
Mittelamerika 81
Mitteleuropa 91, 248
Mittlerer Osten 191, 195

Montenegro 9, 23, 99f., 104, 113, 126, 130f., 185, 203f.
Mrkonjić Grad 240
Naher Osten 81, 191, 195, 258
New York 257, 259
Nordafrika 45
Norwegen 173
Ohio 240
Orient 9, 180, 257
Österreich 118, 128, 138, 146, 164, 169, 208, 233
Osteuropa 18, 24, 37, 53, 75, 87, 255
Ostmitteleuropa 91
Ostslawonien 227
Pakistan 190, 198
Pale 238
Paris 241, 238
Peć 109
Posavina 171
Priština 110f., 133
Prizren 109
Rijeka 214
Rom 176, 178
Sand· ak 96, 131–133, 139, 203f., 210, 223
Sand· ak von Novi Pazar 23, 126
Sanski Most 240
Sarajevo 58, 122, 125f., 128, 161f., 187, 200, 204, 207f., 220f., 224, 237–241
Saudi-Arabien 261
Schweiz 18, 207f.
Serbien 10, 12, 23, 99f., 104, 109f., 113f., 116, 119, 122, 126, 130–133, 148, 160, 185, 203f., 216, 228, 232, 234, 240
Slawonien 117
Slowenien 99f., 104, 106f., 114–116, 118f., 122f., 204, 242, 254
Sowjetunion 18, 39, 87, 102, 112, 255
Srebrenica 239
Subotica 232
Südamerika 81
Südosteuropa 17f., 75, 95f., 203, 227, 256, 259
Trepća 114
Türkei 109, 131, 139, 143, 251

Tuzla 214, 224, 239
Ungarn 118, 178, 233
USA 9, 27, 42, 92f., 187, 209f., 236, 238, 244, 256
Velika Kladuša 212f.
Venetien 95, 138, 185
Vojvodina 99f., 117
Vukovar 119
Washington 257, 259
Westeuropa 39, 53, 236, 244, 256, 259
Westslawonien 227
Wien 100, 143, 176, 228, 251
Wright-Patterson 240, 242
Zagreb 143, 179, 203, 252
Zentralasien 251
Zentralbosnien 137, 164, 241
· epa 239
Zürich 208
Zvornik 228–233

5. SACHREGISTER

Abdić-Milizen 213f.
Abgrenzungsbewußtsein 96, 164
Abgrenzungstendenz 52, 94, 167, 229
Abkommen von Dayton 9, 14, 125, 187, 234, 236–238, 240–243, 256
Absolutismus 248
Abstammungsgemeinschaft 19, 22, 42–44, 77, 88, 92, 99
Abstammungsglaube 37, 43f., 51, 77, 153, 248
Absterben des Staates 103
Agrargesellschaften 87f.
Agrarreform 148, 208
Agrokomerc 212
Ajans 137
Akademie der Wissenschaften und der Künste 112f.
Akkumulation 84, 105, 255
Aktienmärkte 84
Al-Azhar-Universität 258
Albaner 107, 109–114, 132, 219, 244, 260
Albanische Nationalbewegung (→ Nationalbewegung) 109
Alkohol 171, 216
Al Qaida 259
Amt des Hohen Repräsentanten (OHR) 14, 243f., 256f.
Angestammte Loyalitäten 29–31
Anlagekapital 84
Antagonismus, Antagonismen 11, 70–72, 74, 194, 199, 225
Antibürokratische Revolution 114
Antifaschistischer Rat der Nationalen Befreiung Jugoslawiens 99, 157
Antike 36, 227
Antiserbische Politik 113, 148
Äquivalenzketten 66, 71–74
Arbeiterparteien 81
Arbeiterselbstorganisation, Selbstverwaltete Arbeitsorganisation 102f.
Arbeitsemigranten, Arbeitsmigranten 40, 163, 169

Arbeitsgesellschaft 102
Arbeitskraft 83f., 255
Arbeitslosigkeit 85, 104, 106
Arbeitsteilung 62, 94
Architektur 22, 181
Aristokratie 185
Armeeführung 115, 118
Artillerie 221, 230, 240
Atheisten 169, 193, 196f.
Aufklärung 10, 55–57, 68, 73, 89, 95, 190, 205
Ausgrenzungsprozeß 84f., 229
Ausnahmezustand 114
Ausschließung, Ausschließungssysteme 42, 45, 52, 67–69, 73f.
Aussiedlungen 233
Autochtones bosnisches Volk (→ Bosnisches Volk) 206
Autonome Provinz/en (→ Muslimische Autonome Provinz Sand· ak, Autonome Provinz Kosovo, Autonome Provinz Westbosnien) 101, 157, 214
Autonome Provinz Kosovo 107, 113, 130, 210
Autonome Provinz Westbosnien 213
Autonomiebewegung 17, 132, 142, 145
Autonomieregelung unter deutschem Protektorat 155, 253
Autorität 28, 62, 169, 192, 232, 251
Bajramfest 171
Balkankonferenz von Berlin 109, 131, 134
Balkankrieg, Balkankriege 17, 109, 131, 154
Balladen (→ Volksballaden) 181
Barbarei 9, 71
Barrikade 229
Bäuerliche Gemeinschaften 88
Bedeutungskonstrukt 53
Bedeutungsrepertoire 52, 77, 82, 235
Bedeutungssystem, Bedeutungssysteme 49, 52f., 57–59, 63, 65, 67, 70, 72, 74f., 78, 81–83, 249
Befreiungsarmee des Kosovo (UÇK) 260
Befreiungsdiskurs 65, 76
Bekleidung (→ Verschleierung) 168
Bekleidungsstil 167
Berliner Kongreß (→ Balkankonferenz von Berlin)

Beschneidung (→ Inkorporation) 168f., 173, 248
Beschreibungsformen gesellschaftlicher Wirklichkeit 49f., 52
Bevölkerungsgruppen 37, 40, 74f., 97, 107f., 110, 112, 114, 117f., 122f., 130–133, 135, 137f., 148, 155f., 160, 185, 200, 205f., 218, 222, 224, 227–229, 231, 235, 237, 242, 252, 254
Bevölkerungsmehrheit 15, 131, 137, 160
Bewaffnung 124, 229f.
Beziehungsstrukturen 29, 37
Bildende Kunst 181
Bildungsstand 98
Bildungsystem 191f., 198
Billiglohnsektor 85
Bindungskategorien (→ Ursprüngliche Bindungen) 32
Blockfreie Länder, Blockfreiheit 14, 100, 158
Blutsgemeinschaft 43
Bogomilentum 175–177, 211
Bombardement 220, 245
»Borba« 202f.
»Bosanski Pogledi« 208
Bosniaken 14, 23, 132, 177, 179, 183, 206, 211, 214f., 223, 225, 241, 247, 257
Bosniaken-Institut 208
Bosniakentum 13, 142f., 145, 159, 175–185, 200–204, 206–215, 222f., 225f., 250–252
Bosnian Congress 182, 211
Bosnier 23, 178f., 184, 219f.
Bosnische Kirche 177, 185
Bosnische Kroaten (→ Kroaten) 14f., 86, 182, 204, 209, 217, 223, 240f., 257
Bosnische Muslime (→ Muslime) 9, 11–14, 17, 21–23, 40, 96, 121, 125, 128–130, 133f., 136–151, 153–166, 168–171, 174–176, 178–180, 184, 186f., 200–204, 206–208, 211f., 214–223, 225f., 236, 240f., 251, 253–255, 257, 261
Bosnischer Ausblick (→ »Bosanski Pogledi«)
Bosnische Regierung 104, 123–125, 220f., 259f.
Bosnische Regierungsarmee 213f., 217, 260
Bosnische Serben (→ Serben) 11, 13, 15, 39f., 98, 123f., 204, 208f., 221, 223, 237f., 240f.
Bosnische Sprache 131, 144

Bosnische Staatsangehörigkeit 237, 244, 260
Bosnisches Volk 126, 144, 252
Bosnisch-Kroatische Föderation 14, 237–241, 257
Bosnisch-muslimische Intellektuelle 126, 143f., 152, 163, 175, 179, 182, 205, 211, 226, 235, 252
Bosnisch-muslimische Nation (→ Nation) 13f., 17, 21, 133, 144, 154, 208, 223, 233–236, 247, 253
Bosnisch-muslimischer Nationalismus (→ Nationalismen) 145, 151, 153, 211
Bošnjaci (→ Bosniaken)
»Bošnjak« 144f.
Bošnjaštvo (→ Bosniakentum)
Boykott 107, 124
Brücke über die Drina 230
»Bund der Kommunisten« Bosnien-Herzegowinas 158, 160
Bund der Kommunisten Jugoslawiens 96, 101, 103, 108, 112, 116, 123, 161, 169
»Bund der Kommunisten« Serbiens 112f., 160
Bund für nationale Verteidigung 126f.
Bundesinstanzen 100, 108, 115f., 160
Bürgerlich-demokratische Republik 201
Bürgerliche Gesellschaft 29, 128f., 146, 201, 215f.
Bürgerliche Subjekte 10, 145, 250
Bürgertum 89f., 145f., 207
Burghauptleute (Kapetanije) 136f., 139, 147
Ćetnik, Ćetniks 75f., 154f., 224, 235
Ćetnik-Verbände 154
Christentum 109, 194, 197–199
Christlich-orthodox 64, 117f., 148, 151f., 174, 211, 252
Čiftliks 135
Degenerationserscheinungen 192
Deklassierungsprozesse 44, 149
Demokratische Liga des Kosovo (LDK) 132
Demokratisierung 102, 127, 222
Demotisches Prinzip 92f., 173, 201
Deportationen 185, 218, 227, 230f.
Derwischorden, Derwische 174, 177
Deutsche Mark 244
Devalorisierungsprozesse 50, 52f., 58

Dezentralisierung 100–102, 104, 111
Dialekt, dialektale Unterschiede 23, 74, 88, 166
Dichtung (→ Volksdichtung) 180f.
Dimije 168
Diskursbegriff 65–70
Diskurselemente 22, 74, 79, 201, 222
Diskursensemble 22, 69f., 72, 76, 79, 201
Diskursformen 66, 69–73, 225
Diskursgesellschaften 68f.
Diskursive 70, 200, 215
Dispositiv 12, 21f., 78, 121, 150, 217, 236
Distinktion 58, 63f., 74, 80, 96–99, 163, 167, 172–174
Djihad 258f.
Dogmen 190
Doktrin 56, 69, 104
Dritte Industrielle Revolution 84f., 92
Dritte Welt 40, 255
Dualismus 176, 196–198
Dynastien 48, 55, 87, 89–91, 95, 109, 144, 147, 178
Eigenstaatlichkeit 15, 117, 249
Einschließungssysteme 42, 45, 52, 68f., 73f.
Einheit und Brüderlichkeit 122
Einschüchterung 231
Einzelrepubliken 100, 108, 113
Elite, Eliten 15, 88, 90, 104, 114, 116, 134f., 140, 145, 151, 153, 155f., 158f., 161–163, 174, 179, 185, 198, 205, 222f., 225f., 229, 250–254, 260
Emanzipation 73, 90
Empirische Verfahren 26, 55, 163f.
Entität, Entitäten 14, 35–38, 57, 74, 77, 153, 217, 242, 254, 257
Entwicklungsfonds 100, 104, 121
Entwicklungsmodell 57
Erfahrung, Erfahrungen (→ Gewalterfahrungen) 28, 36, 54, 60, 74, 76, 78, 80, 97, 116, 128, 157, 235, 250, 253
Erinnerung, Erinnerungen 43, 79f., 99, 116, 156, 173, 209, 234f., 248f.
Erneuerungsbewegung 190f.
Erschießungen 230f.
Erster Weltkrieg 93, 109, 147, 152, 208, 252

Erwerbsarbeit 229
Essentieller Tribalismus 34
Eßgewohnheiten 171
Ethnicity 27, 61, 93
Ethnische Bindungen 34
Ethnische Differenzierung 18, 21, 26–28, 38–41, 44f., 51–54, 56–58, 60f., 63f., 73–80, 82, 86, 147, 163–173, 184, 216, 233–236, 247–249
Ethnische Gewalt (→ Gewalterfahrungen) 225, 233–236
Ethnische Grenzen 45–47, 52, 64, 74, 229
Ethnische Gruppe/Gruppen 18, 20, 25, 27, 29, 34f., 37–39, 43, 45f., 52, 58, 60–62, 64, 76, 78–82, 86, 129, 158, 225, 231
Ethnische Gruppenbildung (→ Gruppenbildung) 33, 62, 64, 248
Ethnische Heterogenität 18, 227f.
Ethnische Identität 34f., 47, 50–53, 58, 78f., 87, 98, 152, 175
Ethnische Konflikte 15, 18f., 26f., 29–31, 34, 38, 41, 53, 61, 75, 97, 202, 220, 226, 235
Ethnische Muslime (→ Muslime) 130
Ethnische Säuberung/Säuberungen 11, 14, 18, 219, 226–233, 237, 239, 250
Ethnisches Prinzip 93
Ethnische Teilung 216, 229
Ethnisches Ehrgefühl 44, 51
Ethnisierung der Gesellschaft 121, 247
Ethnisierungsprozeß 24, 53, 156, 214, 222, 226, 229, 248–250, 254
Ethnizität 12, 14, 17–21, 23, 25–27, 29, 31, 34–41, 44f., 47–51, 53f., 57f., 60f., 65, 73, 75, 77f., 81–83, 89, 121, 173, 228, 247–249
Ethno-kulturell 15, 32
Ethnonationale Differenzierung 13, 21, 163–173, 200, 205, 236
Ethnonationaler Diskurs 12, 21, 23, 87, 116, 163, 174, 201, 222, 226, 228, 235, 254
Ethnonationalismus 12, 19–21, 25, 83–87, 94f., 98f., 108–113, 121f., 188, 206, 223, 226, 233, 241, 254f.
Etničko čišćenje (→ Ethnische Säuberung)
Europäische Union (EU) 14f., 119, 124f., 127, 129, 204, 217f., 238, 254
Exporterlöse 105
Fakultät für Islamische Theologie in Sarajevo 161

Familiäre Strukturen 29, 32, 80, 169f.
Faschismus 70, 73
Fastenmonat (→ Ramazan) 171
Feindbilder 9, 222, 229, 234f.
Feldforschung, Feldstudien 26, 164
Feudaladel 152, 177f., 185, 248
Feudalstaaten 15, 95
Feudalsystem 134, 145f., 177
Flüchtlinge (→ Kriegsflüchtlinge) 164, 169, 182, 185, 231, 233f., 237, 239
Flüchtlingscamps 250
Flüchtlingswelle 233, 240
Flüchtlingszahlen 233f.
Föderation 11, 13, 101, 113, 121, 124, 202, 204, 241
Föderationsabkommen 237
Föderationsgrenzen 244
Föderationsprinzip 101, 157
Föderationsregierung 14, 237
Folter, Folterungen 218, 231
Französische Fremdherrschaft 91
Französische Revolution 10, 72, 89, 91, 182
Freischärlergruppen, Freischärlerverbände 125, 154, 232f.
Freitagsgebet, Freitagsgebete 139, 153
Fremdzuschreibungen 46, 52, 59
Friedenslösung 208, 210, 243f.
Friedensverhandlungen 209f., 212f., 240–242
Front Islamique du Salut (FIS) 258
Frontverlauf (»Linija«) 119, 232, 250
Führende Rolle 101, 141, 146, 158
Fundamentalismus 13, 128, 205
Funktionale Differenzierung 28, 49, 83
Fürstentümer 89–91
Gama'a Islamiya 258
Gebetsvorschriften 170
Geldentwertung (→ Inflation) 107
Gemeinschaftsbeziehungen 41–44, 61
Gemeinschaftsbildung, Gemeinschaftsbildungen 11, 26, 34, 42f., 61, 63f., 80, 150, 156, 222, 248
Gemeinschaftserfahrungen (→ Erfahrung) 53f., 61, 76, 225, 249, 261

Gemeinschaftshandeln 42–44, 51f., 76
Gemeinschaftspraxen 21f., 63, 78, 80, 151f., 163–165, 172, 248f.
Genozid, Genozidgefahr 112f., 219f., 239
Genozidvorwurf 112, 218, 220
Gerichtsbarkeit 136, 151, 241
Gesamtjugoslawien 108, 115, 118, 120, 125f., 133, 159, 200, 203, 206, 210
Gesamtjugoslawische Organisation der Muslime 203
Geschichtsbewußtsein 162, 178
Geschichtsschreibung 100, 109, 175, 177f., 180
Gewalterfahrungen 234f.
Gewalttaten 148, 156, 218, 220, 226, 231, 234, 237
Glauben (→ Volksglauben) 14, 43f., 52, 96, 130, 136, 141, 180, 188, 192–194, 226, 258
Glaubensbekenntnis 17, 82, 162, 165, 172, 182, 222, 252
Glaubenssysteme 28, 191
Globalisierungsentwicklungen 84, 94
Goldenes Zeitalter 189
Granate 220f., 237f., 240
Granatangriffe 221
Grenzziehung 46–48, 52, 64, 67, 78, 209, 229
Großfamilien 169f.
Großkollektiv 37, 76f.
Großserbien 204, 211
Grundbesitzer, -schicht, -klasse, Großgrundbesitzer 145f., 148, 151, 153
Gründungsmythen 11, 74, 116
Gruppenbildung 12, 20, 38, 60, 94, 121, 126
Gruppenidentität 34, 151f., 252
Gruppenkennzeichen 34
Gruppenzugehörigkeit 20, 27f., 98, 166, 172f.
Grußformel, Grußformen 165
Hađithen 188
HAMAS 258
Handelsdefizit 106
Händler 135, 146
Handwerker, Handwerkerschaft 135, 141, 146, 164
Häresie 176f., 184f.
Hasanaginica 181

Hatma 170
Hegemonie 13, 57, 70, 72, 75, 90, 127, 194
Heilige Dreieinigkeit 177
Heiliger 174, 198
Heimat 127, 129, 180, 211, 215
Heiratsbeziehungen 166
Heldenepen 181
Heldenideal 180
Herkunftsbindungen 32f., 173
Herkunftsfamilie 33
Herrschaft über Bosnien 207
Herrschende Ordnung 72
Herzegowinische Kroaten (→ Kroaten) 11, 86
Hierarchie 42, 51, 57, 62, 83f., 88, 140, 177, 247, 252
Hisbollah 258
Historiker 92, 128, 160, 163, 175f., 180, 208, 253
»Historische Verständigung« 210
Hochadel 89f.
Hochzeitsrituale 166
Hod· a 170
Hofstaat 88
Hoheitszeichen 117, 237, 244
Hoher Repräsentant (→ Amt des Hohen Repräsentanten)
Holocaust 219f.
Homogene Zeit 55, 57
Homogenität 87f., 227
Ideale 28, 190
Identifikation 10f., 20, 28, 32, 34f., 38, 41, 54, 58, 63, 83, 96–98, 130, 149, 151f., 157, 163, 171–173, 186, 225, 234f., 247, 253f.
Identitätsbildung 20, 34, 54, 59, 235f., 251
Identitätskategorie 206
Identitätspolitik 29, 94, 142
Identitätsproblematik 19f., 82, 116, 150, 162, 226, 251
Ideologie 36f., 40, 60, 62, 70, 73, 75, 162, 190
Implementierungsphase 243, 256
Implementierungsprozeß 14, 243, 256
Individualität 60, 76, 193
Individuum 10, 20, 27, 34, 48f., 52, 58, 61, 63, 66, 69, 78f., 194, 201, 234, 247

Industrialisierung 102, 146
Industriegesellschaft 62, 83, 89
Industrielles Zeitalter 12, 77, 89
Industrieproduktion 107
Inflation, Inflationssteigerung 72, 106f.
Inkorporation 168f., 173
Institutionalisierung 11, 30, 90, 132, 233
Integration 15, 33, 50, 127, 143, 153, 198, 201–203, 211, 215, 251
Integrationssymbol (→ Symbole) 141, 153
Intelligentsia 143, 151, 193
Intelligenzschicht 89, 111, 143, 163, 192, 195, 205, 214, 226
Interaktion 31–33, 47, 52, 59f., 165–167, 171, 173, 249
Interessensgemeinschaft 225
Interessensgruppe, Interessensgruppen 61f., 64
Internationale Balkankommission 95
Internierungen 218, 230–232
Investitionen 68, 102f., 105, 146, 244
Investitionsboom 105
Investur 141
Islam 13, 117, 122, 128, 140f., 147, 149, 152f., 159, 161, 163, 172, 174f., 177–179, 182–187, 189–200, 205, 211, 214, 222f., 225, 253f., 258–260
»Islam between East and West« 13, 187f., 196–199
»Islamische Deklaration« 13f., 187f., 190–196, 199–201, 204, 258f.
Islamische Ordnung 14, 188, 190, 193–195, 200, 203f., 211, 223
Islamischer Radikalismus 162, 261
Islamisierung 13, 136f., 177f., 194, 260
Islamismus 13, 186–190, 195, 199f., 205f., 222f., 226, 250, 254, 258–261
»Islamska Deklaracija« (→ »Islamische Deklaration«)
»Istorijski sporazum« (→ »Historische Verständigung«)
IWF 85, 107
Jakobinismus 72
Janitscharenkorps, Janitscharen 139
Judaismus 197
Juden 61, 135, 137, 155, 197
Judentum 199
Jugoslavenstvo (→ Jugoslawentum)
Jugoslawe, Jugoslawin 97f., 121, 158

Jugoslawentum, Jugoslawismus 97, 150, 157, 160, 179, 206
Jugoslawische Bundesarmee (→ Jugoslawische Volksarmee) 108, 118f.
Jugoslawische Muslimische Organisation (JMO) 149f., 154, 179, 252
Jugoslawische Staatsgründung 99f., 147
Jugoslawische Volksarmee (JVA) 119, 215, 228–230
»Junge Muslime« 186
Kampf der Kulturen 11, 18, 51, 256
Kampfhandlungen 119, 125, 224, 236f.
Kantone 209, 237
Kantonisierung 209, 216f.
Kapetanije (→ Burghauptleute)
Kapitalakkumulation 255
Kapitalismus 11, 70, 83f., 102, 189, 255
Katharsis 195
Katholiken 61, 96, 117, 137, 149, 151, 164, 167, 176, 182, 248
Katholizismus 115, 178, 183, 211, 253
Kaufleute 135, 146
Kiraathane 142
Klassen 64f., 83, 88–90, 95, 146, 251f.
Klassenbewußtsein 138
Klassendiskurse 80f.
Klassenkämpfe 65, 70
Klassenspaltungen 37, 80
Klassifikation 26, 55–57, 75, 77, 83, 187
Kleingruppen 28
Kleinjugoslawien 121
Kleinstaaten 91
Klerus 88, 90, 177
Klientelismus 76, 81, 97
Klub Muslimana akademičara iz Bosne i Hercegovine (→ Muslimisch-akademischer Klub von Bosnien-Herzegowina)
Kmeten 135, 148
Knabenlese 185
Koalition 123–125
Kollaboration 138, 155f., 253
Kollektivbewußtsein 38, 146, 152f., 226, 248, 254
Kollektive Identität 20, 59, 152, 172–174
Kollektive Repräsentationen 60, 63, 65
Kollektiveigenschaften 20, 249

Kollektivität 30, 32, 37, 52, 57, 90, 153, 193, 248
Kolonialverwaltung 26
Kommunikation 18f., 36, 47, 52, 62, 88f., 108, 240
Kommunismus 72, 95, 206
Konfessionsgruppen 135, 166, 178, 193, 248, 252
Konfessionszugehörigkeit 19, 39, 96, 174, 184
Konföderation 11, 115, 202, 204
Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen 109f., 147
Konkurrenz 62, 86
Konnubialgemeinschaften 42
Konservativisten 191f.
Konstitutionselemente 12, 76, 121, 236, 261
Konstruktion von Ethnien 11, 26, 47, 49, 175, 184, 201, 228, 249, 251
Konstruktivistisch 20, 26, 41–54
Kontrollpunkte 232
Konvertible Mark 244
Kopfsteuer 134
Koran 188, 191f., 199, 205
Koranschulen 140f., 170
Korruption 97, 106, 137, 195
Kraijna-Serben 117f., 203, 213f., 238
Kreuzzüge 178, 185, 210
Krieg in Bosnien-Herzegowina 10, 18, 20, 24, 40, 121, 123–125, 130, 148, 177, 202, 204, 211, 213, 216–222, 227–230, 233–236, 240f., 250f., 260
Krieg in Kosovo 261
Krieger 109, 198
Kriegsereignisse 156, 235, 237–241
Kriegsflüchtlinge 24, 163, 233f.
Kriegshandlungen 118f., 123f., 213, 215, 222, 226–228, 230, 239
Kriegsschicksale 234
Kriegsverbrechen 218, 239
Krise, Krisen 20, 64f., 74, 101–108, 110, 116, 198, 205, 245, 254f.
Kroaten 14, 18, 23, 96–98, 106f., 109f., 117f., 121, 123, 127, 144, 150f., 154, 157f., 160, 175, 178, 182, 201f., 206, 211, 224, 227, 233, 237, 244, 251, 257
Kroatentum 157f., 178–180, 182, 252
Kroatische Demokratische Gemeinschaft (HDZ) 13, 123, 257

Kroatische Demokratische Union 117
Kroatischer Verteidigungsrat (HVO) 217
Krstjani (→ Bosnische Kirche) 176f.
K.u.k.-Monarchie (→ Österreichisch-ungarische Monarchie) 139, 148
Kulturdifferenzen 18, 21, 39f., 77, 184, 195
Kulturelle Klassifikationsmerkmale 19, 26
Kulturelle Werte 28, 180
Kulturerbe 176, 180–183, 253
Kulturnation 12, 89, 91f., 161
Kultursystem, Kultursysteme 77, 147
Kulturvereinigung »Preporod« 126
Kulturwissenschaftler 180, 184, 253
Landbevölkerung 98, 135, 148, 151, 156
Landesvakufkommission 140
Landwirtschaft 140, 164
Lega Nord 93
Legitimationskrise, Legitimitätskrise 106, 226, 254
Leib-seelische Zugehörigkeiten 32
Liberalisierungsmaßnahmen 107
Liberalisierungsprozeß 106, 115, 170, 255
»Liga von Prizren« 109
»Linija« (→ Frontverlauf)
Linke 11, 81, 205f.
Literatur 111, 175, 180f., 184
»Ljiljan« 224
Lohnarbeit 102, 169
Ludwig-Boltzmann-Institut für Menschenrechte 228
Lyrik (→ Dichtung) 180
Machtelite 137
Machtverhältnisse 59f., 63, 137, 139, 152, 156
Markt 83f., 102, 198
Marktplatz im Zentrum von Sarajevo 221, 237
Märtyrer, Märtyrerkulte 190
Massaker 156, 230
Massenerscheinung 226
Massenkultur 11, 196, 199
Massenmedien 115, 124f., 128, 194, 196, 211, 221, 236
Massenvernichtungswaffen 197
Materialismus 197

»Matica Hrvatska« 160
Mazedonier 157
Mazedonischsprachige Bevölkerungsgruppe 133
Medressen (→ Koranschulen) 141
Mehrheitsnation (→ Bevölkerungsmehrheit) 160
Mehrwertproduktion 84
Mekteb 170
Memorandum 112f., 145
Menschenrechte 66, 127, 219
»Merhamet« 126
Messalianer 177
Migranten 32, 40, 53, 106, 164, 169, 182, 208
Migrationswelle 233
Mikroelektronik 84
Millet-System 135f., 146, 252
Minderheit, Minderheiten 27, 35f., 87, 112, 117, 127, 179, 181–183, 209f., 216, 219
Minnegesang 81
Mittelalter 11, 36, 54f., 112, 117, 137, 145, 151, 159, 175–177, 184f., 227, 230
Mittelschichten 156, 205f.
»Mladi Muslimani» (→ »Junge Muslime«)
Moderne 26, 40, 54, 56f., 77, 87, 112, 134, 143
Modernisierung 10–12, 28, 33f., 77, 85, 256
Modernisten 191f.
Monotheismus 191, 196
Montenegriner 23, 96, 157
Moral 22, 29, 68, 189, 192f., 199
Moschee, Moscheen 64, 161, 170, 198
Mudjaheddin, Mujaheddin 235, 259f.
Musik (→ Volkslieder, Volkssänger) 181
Muslim, Muslime 9, 11–14, 18f., 21, 23, 58, 65, 96, 98, 121–124, 126–134, 137–144, 146–149, 151–161, 164, 166f., 170, 177, 179, 182, 186, 190, 192–196, 200–206, 211f., 215f., 219f., 222–224, 228–231, 233, 236f., 239, 241, 251–254, 259, 261
Musliman 161, 172, 183, 206, 215, 223
musliman 161
Muslimanentum 13, 186f., 200f., 204–207, 214, 222, 250

Muslimanska bošnjačka organizacija (→ Muslimische Bosniakische Organisation)
Muslimanska Demokratska Stranka (→ Muslimische Demokratische Partei)
Muslimanska Narodna Organizacija (→ Muslimische Volksorganisation)
Muslimanstvo (→ Muslimanentum)
»Muslime im nationalen Sinn« 133, 178f.
Muslimisch-akademischer Klub von Bosnien-Herzegowina 144
Muslimische Autonome Provinz Sand· ak 131
Muslimische Autonomiebewegung (→ Autonomiebewegung) 140f., 145, 147, 152f., 186
Muslimische Bewegung 133, 142
Muslimische Bosniakische Organisation (MBO) 207
Muslimische Demokratische Partei 213
Muslimische Geistlichkeit (→ Ulema) 141, 153–155
Muslimische Intelligenz (→ Bosnisch-muslimische Intellektuelle) 143f., 149, 159, 175, 179, 182, 211, 251f.
Muslimische Nation 21, 131, 160–163, 175, 178, 250
Muslimische Roma 133
Muslimischer Jugendverband 126
Muslimischer Nationalismus 50, 146, 159, 162f.
Muslimisches Millet 135f.
Muslimische Versammlung (→ Sabori)
Muslimische Volksorganisation 140f.
Muslimische Zivilbevölkerung 155
Mystifikation, Mytifikationen 39, 59f., 63f., 80, 184
Mystizismus 177, 191, 193
Mythologie 60, 109
Nachmittags-Izetbegović 202
Namensgebung 165f.
Natiogenese 10–12, 35, 92, 255
Nation (→ Staatsnation) 10–12, 14, 20f., 25, 27, 35–37, 40f., 48–50, 53, 55, 65, 77, 80f., 87–93, 95f., 98, 118, 127, 142, 146, 149f., 152–154, 157–160, 162, 165, 173, 176–180, 182f., 186, 205f., 215f., 224–226, 234–236, 247, 249–252, 255
Nationalbewegung 14, 36, 91f., 95, 143, 227, 247
Nationalbewußtsein 36, 89, 138, 146, 163, 172, 174, 179, 183, 226, 252
Nationalcharakter (→ Volkscharakter) 91, 180f.

Nationale Frage 149f.
Nationale Selbstbestimmung 86
Nationale Wiedergeburt 92, 179f., 207
Nationaler Diskurs der Muslime 144–146, 151, 183f., 225, 252f.
Nationales Befreiungskomitee für Kosovo und Metohija 110
Nationales Erbe 91f., 183, 253
Nationales Kulturgut 92
Nationales Projekt 13, 19, 21, 129, 214–216, 223
Nationalgarde 119
Nationalgefühle 33, 144
Nationalismen 10–12, 15, 20, 23, 26, 36, 53, 77, 81, 87–97, 100, 113–121, 142–146, 149–153, 182f., 192, 195, 200, 205f., 214, 223–225, 227, 229, 252, 259
Nationalisten 75f., 91, 112, 116, 149, 152, 186, 202, 211, 214, 225, 256f.
Nationalistische Bewegungen 12, 24, 80
Nationalität 11, 17, 19, 34, 48–51, 95, 97, 136–138, 142f., 147, 150f., 157f., 174–176, 179, 183f., 226
Nationalitätenpolitik 15, 96, 133, 157–163, 183, 250, 253
Nationalkonzept 93, 96, 109, 135, 144, 149, 175, 182f.
Nationalstaat 33, 35–37, 48, 77, 89, 91f., 94, 201, 227
Nationalverständnis 10, 91, 172, 176, 248, 251
Nation building 26, 92, 222–225, 251, 255
NATO 220f., 236–240
NATO-Generalsekretär 239
NATO-Kampfflugzeuge 238
NATO-Staaten 238, 243, 256
NATO-Luftschläge, NATO-Militärschläge 221, 237–241
Naturgewalten 35, 38f., 55
Negation 56, 71f., 74, 192, 196f., 224, 228, 231
»Neger« 42, 56, 61
New ethnicity 93
Nichtmuslime 135f., 224
Nichtpaktgebundene (→ Blockfreie Länder)
Nominaldefinition 206, 250
Normensystem 46f., 52, 87, 194, 199, 205, 216, 223, 247
Normierungen 20, 28, 63, 68f., 147
Objektive Merkmale 51f., 92, 96, 248
Objektive Strukturen des kapitalistischen Weltsystems 77, 83

Objektive Unterschiede 27
Objektivistisch 31, 45
Office of the High Representative (→ Amt des Hohen Repräsentanten)
Okkupation, Okkupationsmacht 75f., 99f., 110, 146, 149, 154–156, 175, 231, 234, 251, 253
Ordnungsmodell 55, 57, 62f., 77, 83, 86, 255
Ordnungssystem, Ordnungssysteme 56, 58, 67–69, 73–77
Orthodoxie (→ Christlich-orthodox) 87, 117, 178, 183
»Oslobodjenje« 162
Osmanische Herrschaft 109, 117, 134, 149–152, 252
Osmanische Landadlige (→ Sipahis) 134f., 141
Osmanisches Reich 95, 109, 117, 134–141, 143, 146, 149, 151, 153f., 184, 251f.
Österreichisch-ungarische Monarchie 22, 131, 147
Österreich-Ungarn 95, 117, 137–149, 151, 179
OSZE 256
Palästinenser 40, 258
Panislamismus 161, 186, 195, 223, 251
Papst 176, 178
Paramilitärische Einheiten (→ Freischärlergruppen) 211, 218, 228, 230–232, 235
Parlament 107, 111, 114, 123–126, 132, 186, 208, 241
Partei der demokratischen Aktion (SDA) 13, 65, 122–128, 131, 174, 182, 186, 200, 202–208, 210–213, 230, 232, 251, 257
Partei, Parteien 13, 101, 116f., 122f., 149, 261
Parteiapparat (→ Staats- und Parteiapparat) 158, 253
Parteigründung 122f., 206f.
Partikularismus 11, 21, 93, 97, 108, 113–120, 122f., 129, 159, 172f., 184, 186, 222f., 233f., 245, 250f., 257
Partisanen, Partisanenverbände 76, 99f., 154–156, 186, 208, 253
Partisanenkampf 99, 156
Partisanenkrieg 139
Paschaluks 214f.
Patarenismus 177
Patriarchat 10, 109, 169, 177
Patriotische Liga 211
Patterns of normative behavior 60, 63, 65
Paulizianer 177
Peripherie (→ Zentrum-Peripherie-Struktur) 84–86, 94

Persönlichkeit 34
Philosophie 92, 180, 196, 199
Pilgerfahrt, Pilgerfahrten 161, 170f.
Planwirtschaft 102
Pogrom, Pogromstimmung 24, 39, 224
Polarisierung 12, 108–113, 123–125, 205, 208, 222, 229, 234f., 251
Politikwissenschaft 12, 18, 26, 215
Politische Systeme 48–50
Politisierung der Religion 222f., 259f.
Populismus 70, 72, 113f., 206, 208, 222–224
Präambel der bosnisch-herzegowinischen Verfassung 158
Prediger 195
Preispolitik 107
Priester, Priesterkaste 188f., 191
Primärbindungen 28
Primitive Kulturen 25f.
Primordialistisch-essentialistisch, primordial 20, 26–41, 47, 54, 81, 225
Privilegien 90, 136, 145, 148, 151f., 251
Produktion (→ Mehrwertproduktion, Warenproduktion) 12, 55, 68, 71, 89, 102, 105, 107, 255
Produktionsmittel 103, 247
Produktionsprozeß 84
Produktionsverhältnisse 54
Produktionsweise 83, 146
Produktivkräfte 54
Profitrate 72
Projektionen 36, 100
Proklamation 125f., 128–130, 200–202
Protestanten 173, 194, 248
Protonationalismus 150–153
Radikalisierung 116, 131, 206f., 222, 224, 261
Rajah 135, 185
Ramazan, Ramadan (→ Fastenmonat) 10, 171, 224
Rasse, Rassen 27, 41, 44, 55–57, 87, 93
Rassistische Diskriminierung 40, 42, 77f.
Rationalität 33, 54f.
Rechtssicherheit 89, 233
Referendum 124

Reformbewegungen 254
Reformdiskurse 108
Regionalismen 153
Reis-ul-Ulema 140
Religion 34, 40, 91, 96, 98, 140, 143f., 146, 152, 155, 183, 189, 191, 193, 196, 198f., 205, 248
Religionsgemeinschaften, Religiöse Gemeinschaft 17, 44, 55, 75, 96, 131, 133, 146, 153, 227
Religiöse Praxen 74, 78, 150, 170–172, 247, 249
Renaissance 161, 197, 207
Rentabilität 85
Repression 110, 132
Reproduktion 12, 30, 47, 55, 63, 69, 83, 89
Republik Herceg-Bosna 237, 257
Republika Srbska 14, 124, 209, 241, 244, 244, 256
Republikstatus 11, 111, 113
Resolution der 48er 126
Ressourcen 44, 51f., 58, 61–63, 65, 81, 156, 247, 250, 254, 256
Ressourcenmonopolisierung 77f., 82f., 94
Restbosnien 200, 211, 216
Restjugoslawien 204, 217
Revalorisierungsprozesse 50–53, 58
Risorgimento 92, 227
Ritual, Rituale (→ Hochzeitsrituale) 51f., 60, 68f., 74, 168f., 173, 248, 252
Romantik 95, 205
Romanzen 181
Römisch-katholisch (→ Katholiken)
Rückeroberung der Serbischen Kraijna 239
Sabori 133
Sakralkulturen 54, 87, 92
Sakrileg 88, 171
Säkularer Religionsbegriff (→ Trennung von Staat und Religion) 146
Šarî'a 189f., 194, 205, 223
Schachbrettwappen 117
Scheriatsgerichte 140
Schichtenzugehörigkeit 98
Schicksalsgemeinschaft 99, 234
Schlacht auf dem Amselfeld 109

Schließungsfaktoren 83f.
Schließungsprozesse 26, 44, 51, 74, 94
Schnelle Eingreiftruppe 238, 240
Schriftsprachen 92, 96
Schweinefleisch (→ Eßgewohnheiten) 64, 171
Selbstbestimmungsrecht 14, 33, 86, 91–93, 244f.
Selbstmordrate 248f.
Selbstverteidigungseinheiten 155
Selbstverwaltung 11, 102f., 105f., 131f., 136, 141, 178, 252
Selbstverwaltungssozialismus (→ Arbeiterselbstorganisation) 11, 102f.
Selbstzweck 30, 63
Semantik 49–54, 58, 130
Semiperipherie 84, 255
Separatismus 12f., 93, 99f., 107, 114, 116, 245
Serben 18, 23, 65, 96f., 107, 109–115, 118f., 121, 123, 125, 127, 137, 144, 148, 150f., 158, 160, 175, 178, 182, 201f., 206, 209, 211, 224, 227f., 233, 237, 240, 244, 251
Serbentum 157f., 178f., 184, 252
Serbische Demokratische Partei (SDS) 13, 123f., 209, 229f.
Serbische Nation (→ Nation) 98, 146, 152
Serbische Nationalisten (→ Nationalisten) 113, 124
Serbisch-orthodoxe Kirche (→ Orthodoxie) 109, 253
Serbokroatisch 23, 95, 131, 157, 165
Serbokroatischsprachige Muslime 23, 131, 157, 203, 223
Sezession 123f., 129, 204, 209f.
Sezessionismus 118, 244, 254
SFOR (Security Forces) 14, 243f., 256f.
Shaheed 198
Sinnproduktion 70f., 82
Sipahis 134f.
Sippengemeinschaft 43
Sitten 43f., 92, 139, 162f., 169, 175, 179
Slowenen 96f., 109f., 115, 150, 244
Sonderberichterstatter der UNO-Menschenrechtskommission 227
Sonderinteressen 159
Sonderpolizei 119
Souverän 201
Souveränität 10, 66, 90, 92, 113, 125–129, 201, 209, 224, 243
Sozialanthropologie 17f., 25f., 45, 164

Sozialdemokratische Partei 256f.
Soziale Bindung (→ Bindungskategorien) 11, 31–33
Sozialisation 33f., 60, 62f., 78
Sozialismus 72, 101, 103, 162, 189, 196f., 199, 206
Sozialismus in einem Land 255
Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien (SFRJ) 11, 13, 22, 100, 131, 157–163, 166, 180, 253
Sozialistische Marktwirtschaft 103
Sozialneid 104
Sozialwissenschaft 9, 18, 27, 29, 57, 65, 93, 164, 172, 259
Soziokulturelle Praxen 63f., 74f., 78, 116, 141, 150, 163f., 172f., 205, 252f.
Soziologie 18, 26, 59
Spiritualität 162, 193f., 196f.
Sprache (→ Bosnische Sprache) 11, 18, 22f., 34–36, 39, 44, 51, 67, 87, 89, 91f., 96, 174, 226
Sprachliche Homogenisierung 36
SS-Division Hand· ar 155
St.-Georgstag 174
Staatenbildung 31, 235f., 242f.
Staatenbund 202
Staatliche Anerkennung 119f., 124f., 204, 210, 242
Staatsapparat (→ Staats- und Parteiapparat) 97, 101, 103, 113f., 132
Staats- und Parteiapparat 101, 110, 113f., 253f.
Staats- und Parteiführung 96f., 106, 111, 114f., 158, 162
Staatsbürger 10, 37, 48, 90, 102, 173f., 201, 227, 244
Staatsführung (→ Staats- und Parteiführung) 101, 107, 209
Staatsmacht 193
Staatsnation 11f., 14, 89, 92f., 159f., 175, 178
Staatspräsidium 100, 107, 114, 118f., 125, 186, 202, 211, 241, 257
Staatssozialismus, Staatssozialismen 23, 39, 84, 101, 103, 111, 114, 189, 200, 254f.
Staatssubjekt 146
Staatsvolk 48, 90, 201
Stadt 97, 135, 206, 220f., 228–233, 239f., 253
Stammesgesellschaften 10, 25
Stammfremdheit 43
Stammgemeinschaft 43
Stammverwandtschaftsglaube 43f.

Stände 42, 48, 88, 90
Stereotypen 116
Steuerprivilegien 108, 138
Streitkräfte 108, 220, 237, 239
Style of live 62, 81
Subjekt, Subjekte (→ Staatssubjekt, Bürgerliche Subjekte) 40, 52, 66–70, 72f., 146, 209
Subsistenzwirtschaft 102
Subventionierung, Wirtschaftssubventionierung 81, 104f.
Südosteuropäische Nationalitäten (→ Nationalität) 15, 17
Sultan 139, 153, 251
Sunna 130, 188
Symbole 58–65, 74, 78, 80, 82, 90, 117, 122, 149f., 152f., 173f., 183, 186, 205, 207, 214f., 222, 225, 249–253, 255
Symbolformation, Symbolformationen 54, 59f., 63–65, 74, 81f., 74, 163, 235, 248
Symbolische Ordnung 77–79
Symbolischer Interaktionismus (→ Interaktion) 59
Symbolisches Medium 201
Tautologie 53
Teilrepubliken 22, 97, 100, 103f., 107, 111, 115–119, 130, 157, 160, 174, 200, 209, 244
Territorialverteidigung 118
Terror, Terrorakte 9f., 155, 227, 231f., 234, 257, 259
Terroranschläge vom 11. September 2001 257, 259
Theologie 20f., 28f., 41, 56f., 60, 68, 161, 176, 189
Theorie, Theorien 20f., 28f., 41, 56f., 60, 68
Theoriebildung 57, 164
Timar-System 135f.
Trade-Unionismus 72
Tradition, Traditionen 29, 32, 35, 37, 57, 71, 93, 96, 115, 122, 144, 173f., 192, 252
Traditionalismus 189, 205f.
Traditionsbildung 32f.
Transformation 55, 72, 185, 205, 222–225
Transformationsprozeß 73–76
Trennung von Staat und Religion 119
Trugbild 235
Türken 109, 235

Türkentum 181
Türkisches Hoheitsgebiet 131
UÇK (→ Befreiungsarmee des Kosovo)
Ulema (→ Muslimische Geistlichkeit) 140f.
Ulema-med· lis 140
Umwelteinflüsse 45
UN-Expertenkommission 228
UN-Generalsekretär 120, 238f.
UN-Soldaten 238
UN-Truppen 119, 221, 239
Unabhängiger Staat Kroatien (NDH) 154
Unabhängigkeit 92, 109, 118f., 123f., 132, 150f., 178, 203, 209–211, 214, 260
Unabhängigkeitserklärung 118, 125, 204, 210
United Nation Convention of Genozid (→ Genozid) 219
UNO 217f., 220, 236, 238–240, 243
UNPROFOR 221, 236, 238, 240
UN-Sicherheitszone 237, 239
Unternehmenspolitik 103
Unterwerfung 45, 88, 194, 236, 248
Ursprüngliche Bindungen 28, 30f., 33f., 38
Ursprünglichkeit 31, 35, 189
Ustaša, Ustaša-Milizen 99f., 154–156, 235
Ustaša-Staat 99f., 113, 117f., 154–156, 253
Utopien 190
Vakuf 140f.
Vakuf-Güter 140
Vaterland (der jugoslawischen Muslime) 126, 129, 201
Verbot 67, 122, 139, 153, 168–171, 187, 191
Verbrechen (→ Kriegsverbrechen) 155
Vereinheitlichungsanforderungen 30
Vereinheitlichungsprozesse 36, 89, 93
Verelendung 94
Verfallserscheinungen 106, 163, 199
Verfassung 10, 111, 113, 117f., 158, 182f., 186, 215, 241, 243, 257
Verfassungsänderungen 100, 110, 114, 132, 223
Verfassungsreform 103, 108, 111, 115
Verfolgung, Verfolgungen 118
Vergangenheit 55, 79f., 169, 178, 183, 234

Vergemeinschaftungsprozesse 17, 24, 26, 43f., 52, 96, 150, 194, 200, 248
Vergesellschaftung 26, 35, 38, 88, 244
Vergewaltigungen 218, 230
Vernichtungspolitik 154, 218f.
Vernunft 54, 56, 67
Verschleierung 168
Verschuldung, Verschuldungssituation 105
Verstümmelungen 218
Verteidigungseinheiten 154
Verteilungskonflikte 74, 81
Verteilungspolitik 81, 106
Vertreibung 112, 117, 218, 225–227, 232–234
Verwandtschaftsverhältnisse 32, 60
Verwertungsprozeß 84f.
Vielvölkerstaaten 9, 11, 18
Volk der Muslime 126
Volksballaden 181
Volkscharakter (→ Nationalcharakter) 13, 33
Volksdichtung 180f.
Volksgemeinschaft 182
Volksglauben 177
Volkskultur 151
Volkslieder 112, 144, 182
Volkssänger 181
Volkszählung 97f., 131, 137, 158, 160, 228
Vorgestellte Gemeinschaft 77, 80, 153, 250, 254
Vormittags-Izetbegović 202
Wachstumsraten 105
Waffengewalt 258
Waffenstillstand 119, 221, 240
Wahlen 116f., 123, 186, 207f., 256
Wahnsinn 67, 105f., 108, 125, 227
Walachen 185
Warenproduktion 83, 255f.
Warenwirtschaft 36
Welt des Islam 190f.
Weltmarkt 9f., 12, 84, 104, 255f.
Weltrevolution 255

Werte (→ Kulturelle Werte) 32, 74, 91, 150, 172, 184, 188
Werthaltungen 37, 80, 194
Wertsysteme 9, 77, 87, 247
Wesensmerkmal, Wesensmerkmale 57, 79
Westorientierung 26, 87, 94, 129, 184, 191f., 222, 244, 254
Widersprüche (→ Antagonismus) 60, 63, 71f., 172, 225, 255
Widerstand 154, 156, 159f., 178, 230
Wiedervereinigung 24
Wir-Gefühle 19, 31–33
Wir-Gruppen 29f., 116, 231
Wirtschaft (→ Planwirtschaft, Sozialistische Marktwirtschaft, Warenwirtschaft) 41f., 86, 101f., 104, 107, 226, 254f.
Wirtschaftsplan 103
Wirtschaftspolitik 85, 106f., 237, 241
Wirtschaftssubventionierung (→ Subventionierung)
Wissenschaften 55f., 111, 184f., 189, 193, 196–198
Wohlfahrt 24, 136
Zentralgewalt 108, 138
Zentralisierung 101f., 115
Zentrum-Peripherie-Struktur 83
Zeremonie, Zeremonien 60, 168, 171, 173
Zerfallsprozesse 9, 11f., 14f., 18, 21, 95, 97, 121, 163, 205f., 222, 247, 249f., 254, 256
Zivile Ziele 221
Zivilisation 26, 56f., 71, 182, 192, 196f.
Zusammengehörigkeitsgefühl 37f., 173, 234
Zusammenprall unterschiedlicher Kulturen 9f., 18, 39
Zweckbindungen 32
Zweiter Weltkrieg 81, 101, 110, 157, 162, 165, 168, 170, 186, 208