

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen und Konflikten 1900-2023

⇒ 1 Einleitung: Religiöse Würdenträger als Bezugspunkte von Konflikten im modernen Europa

In diesem Journal soll die Rolle der Religion und der Religionsgemeinschaften in der europäischen Konfliktarchitektur näher beleuchtet werden. Hier steht vorangestellt die generelle Frage nach den Kriegs- und Friedenspotentialen von Religionen, und auch, welche Stellung Religionsgemeinschaften in sich wandelnden politischen Kontexten und in Krisen- und Konfliktsituationen tatsächlich einnahmen. Wo waren im religiösen Bereich Standpunkte des Befürwortens großer Konflikte vorhanden, und von welchen Inhalten wurden sie getragen? Hier steht Befürwortung im Zusammenhang mit Religion in der Bevölkerung, aber auch mit dem professionellen religiösen Bereich, in dem kriegsbefürwortende oder -rechtfertigende Positionen bei Vertretern von Kirchen und Religionsgemeinschaften vorhanden waren, die vielfach mit Autoritarismus, anti-demokratischen Tendenzen und Nationalismus einhergingen.

Jochen Töpfer, PD Dr. phil. habil., *1979, Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Wirtschaftswissenschaft in Bamberg, Berlin, Ljubljana und Skopje; 2006 Diplom, 2010 Promotion (FU Berlin), 2022 Habilitation; Privatdozent für Makrosoziologie, Soziologie Europäischer Gesellschaften, Religionssoziologie an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. Neuere Veröffentlichungen: (2022) Religion, Subjectivity, and Societal Structure: Politics and Society according to Religious Leaders in Slovenia. *Journal of Southeast European and Black Sea Studies*. / (2023) Ordnungsvorstellungen von Gesellschaft und Religion. Die Perspektive religiöser Eliten in Südosteuropa. Baden-Baden. / (2023) Die religiöse Elite und ihr friedenspolitischer Einfluss. In Werkner, Fakovic und Krüger (Hg.): *Religion in Konflikten und Friedensprozessen*. Heidelberg. ORCID: 0000-0001-5862-2126

DOI: [10.18156/eug-1-2023-art-2](https://doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-2)

Gerade religiöse Würdenträger verkörpern Religion und interpretieren sie für die jeweilige Zeit für eine große Zahl von Gläubigen. Der vorliegende Beitrag fokussiert im Rahmen der großen Fragestellungen der Ausgabe auf Südosteuropa (mit den Staaten Albanien, Bosnien-Herzegowina, Bulgarien, Kosovo, Kroatien, Montenegro, Nord-Mazedonien, Rumänien, Serbien und Slowenien) als religiös-pluralen Kooperations- und Konfliktraum, und fragt hier nach den Standpunkten religiöser Würdenträger zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa im Zeitraum 1900-2023.

In dieser Periode war Südosteuropa durch die beiden Weltkriege und den Kalten Krieg, und zusätzlich durch europäisch bedeutende, regionale Konflikte geprägt. Somit steht gerade hier eine Vielzahl von Ereignissen bereit, mit denen sich autochthone Würdenträger (eines breiten religiösen Spektrums) konfrontiert sahen, und zu denen sie potentiell Stellung bezogen.

Demnach wird in einem diachronen Vergleich in multi-religiöser Perspektive gefragt, zu welchen Ereignissen und mit welchen Rahmenbedingungen religiöse Würdenträger für Friedfertigkeit oder konfliktbefürwortend in der Region auftraten, und auch, an welcher Stelle keine Reaktionen erfolgten. Können generelle Linien in den Standpunkten aufgezeigt werden? Existieren konfessionsabhängige Reaktionen? Die Fokussierung auf religiöse Würdenträger verfolgt einen offenen Ansatz und geht nicht davon aus, dass Religion generell einen verstärkenden Einfluss auf die Ausbildung einer autoritären Persönlichkeitsstruktur habe.

Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts galt in Mittel-, Ost- und Südosteuropa das Feudalsystem, in einer spezifischen Ausprägung ebenfalls im Osmanischen Reich. In Letzterem war die Gesellschaft zusätzlich durch das *millet*-System geordnet, welches nach dem Koran anerkannte Religionen neben dem Islam in der Bevölkerung im Regierungssystem des Reiches organisierte und integrierte: Es garantierte der multi-religiösen Bevölkerung eine limitierte Glaubensfreiheit, und in dem sich orthodoxe Christen und Juden unter islamischer Dominanz kollektiv selbst organisieren konnten. So standen Glaubensgemeinschaften zentral in der Selbstorganisation der nicht-muslimischen Bevölkerungsteile. Dies garantierte dem Osmanischen Reich eine gewisse Befriedung und Eingliederung, gerade in Südosteuropa.

Politische Akzeptanz religiöser Pluralität wurde sehr begrenzt auch in den christlichen Monarchien Europas eingeführt, und führte zur Konfrontation der Geistlichen der dominanten Kirche mit religiöser Pluralität und Koexistenz (als Basiselement moderner Gesellschaften). Die Monarchen verfolgten praktische Ziele wie Bevölkerungsansiedlung oder Befriedung, so das Edikt von Potsdam unter Friedrich Wilhelm von Brandenburg (1685; Ansiedlung), das Toleranzedikt von Katharina II. in Russland (1773; Befriedung Muslime), das Toleranzpatent Josefs II. von Österreich (1781), das Edikt von Versailles (1787), und das Toleranzedikt Friedrich Wilhelms IV. (1847; Anerkennung Kirchenaustritt in Preußen).

Die Intensität gesellschaftlicher Konflikte nahm in Südosteuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu. Das Osmanische Reich befand sich auf dem Rückzug und trat in eine Phase intensiver politischer Reformen. Hier stand u.a. die Zulassung der Ausdifferenzierung der orthodoxen Kirchenstruktur (1870 Bulgarische Kirche, 1885 Rumänisch-Orthodoxe Kirche). Der Rückzug reflektierte sich in der Expansion Serbiens, Bulgariens und Griechenlands – Politik und Religion waren in diesem Prozess eng verbunden (siehe unten). So wurden in den Staaten die ihnen zugehörigen orthodoxen Kirchen ebenfalls Teil der Expansion, und demnach Teil von Konflikt und Gewalt. Religiöse Würdenträger unterlagen nun verstärktem Druck, eine (oft tragende) Rolle in nationalistisch-expansiver Politik auszufüllen. Dies traf bei hohen Geistlichen vielfach auf Interesse, da sie eine Ausweitung ihrer eigenen religiösen und weltlichen Autorität erwarteten. Welche Positionen nahmen sie zu den Prozessen der Expansion, politischer Gestaltung kollektiver Identität, und zur großen Konfliktdynamik ein? Auch aktuell werden in der Region Religionsgemeinschaften als Element kollektiver Identität politisch genutzt, ob in Bosnien-Herzegowina, Montenegro, Serbien, oder der Türkei.

Die Standpunkte religiöser Würdenträger der großen Religionsgemeinschaften und Kirchen legen in gewissem Maße die inhaltlichen Positionen der Gemeinschaften fest. Auf der anderen Seite ist davon auszugehen, dass die Bandbreite an Einstellungen innerhalb der Gemeinschaften eine kohärente Darstellung einer widerspruchsfreien Position für eine Gemeinschaft nicht zulässt.

⇒ 2 Dimensionen sozialer Konflikte aus der Perspektive Geistlicher

Zur Betrachtung der Stellungnahmen hoher religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krise und Konflikt kann eine generelle Einordnung von sozialen Auseinandersetzungen erfolgen, die insgesamt auf diese Gruppe wirken. So entfaltet sich aus ihrer spezifischen Position in der Gesellschaft und im religiösen Feld ein Konfliktspektrum mit zunehmender gesellschaftlicher Relevanz: Zunächst stehen religiöse Akteure als ihr primäres Handlungsfeld; in der großen Perspektive steht die eigene Gesellschaft, innerhalb derer Konflikte entstehen, die religiöse Würdenträger auch mit säkularen Einstellungen und Organisationen in Beziehung setzt. Darüber hinaus bilden die Strukturen und Akteure benachbarter Gesellschaften Konfliktpotential für religiöse Würdenträger.

Soziale Konflikte sind aus ihrer Perspektive kategorisiert in (a) Konflikte innerhalb eines Gremiums ihrer Religionsgemeinschaft, (b) Konflikte

innerhalb ihrer Gemeinschaft zwischen oppositionellen Gruppen von Mitgliedern, oder zwischen diesen und Würdenträgern, (c) Konflikte zwischen Religionsgruppen, die allgemein als ›religiöse Konflikte‹ umrissen werden, sowie (d) große religiös-gesellschaftliche Konflikte, die ausgehend von Religionsgruppen maßgebliche, auch nicht-religiöse Bereiche der Gesellschaft erfassen. In etwas Distanz stehen (e) gesellschaftliche Konflikte mit religiöser Komponente, in denen Teile von Religionsgemeinschaften Teilnehmer, jedoch nicht Ausgangspunkt von Auseinandersetzungen sind. Hier könnte ihre externe Politisierung eingeordnet werden. Es folgen (f) gesellschaftliche Konflikte ohne religiöse Komponente, zu denen sie Stellung beziehen, so z.B. als Vermittler zwischen Staat und organisierter Kriminalität (siehe Südamerika, Albanien). Hier ist Religion keine Konfliktursache, möglicherweise jedoch Betroffene tiefer sozietales Differenzen.

Weiterhin stehen im größeren Rahmen regionale und internationale Konflikte mit und ohne religiöser Komponente. Zu jeder Konstellation gilt, dass sie in Abhängigkeit steht zum ›sozialen Filter‹ der Struktur und der Mechanismen der jeweiligen Gesellschaft: Wie ist die eigene Position, und wie die der Religionsgemeinschaft (u.a. Minderheit/Mehrheit)?

Gesellschaftliche Konflikte mit religiöser Komponente können einerseits komplexe und schwierig lösbare Differenzen zwischen Gruppen reflektieren. Diese Problemlagen werden u.a. im seit Jahrzehnten prominent diskutierten Konzept von Samuel Huntington (*clash of civilizations*) angesprochen – so liegt die Region Südosteuropa auf der Bruchlinie zwischen großen Gemeinschaften aus gleich drei unterschiedlichen ›zivilisatorischen Räumen‹ (christliches Europa, islamische Welt, und östlich-slawische Sphäre), und dort auftretende Konflikte können aus dieser Globalperspektive beschrieben werden. Auf der anderen Seite gilt ebenso eine kritische Anmerkung von Thomas Brey zu derzeit schwelenden Konflikten in Südosteuropa: Eine Lösung würde hier auch von religiösen Würdenträgern nicht angestrebt, da die Aufrechterhaltung zu Aufmerksamkeit und Machterhalt beitrage, und sie zusätzlich als Ablenkung von tatsächlichen Problemen dient (wie Mitgliederverlust, Radikalisierung Anhänger, Finanzen Kirchen; vgl. Brey 2023, 71).

⇒ 3 Konflikte und Haltungen 1900-2023

Im Osmanischen Reich waren jüdische und christliche Gruppen anerkannt, für sie galt das millet-System, welches muslimische und nicht-muslimische Gruppen generell friedlich koexistieren ließ (vgl. Zaffi

2006, 132–135). Dies galt ebenso für den Alltag religiöser Würdenträger in der Region. Sie kamen in Kontakt mit anderen Religionsauffassungen und setzen sich mit diesen nicht allein konfliktbehaftet auseinander: »(...) 1610 (...), the Catholic Archbishop of Antivari (...) took a trip in Albania and stopped at a village (...). (...) the village was composed of sixteen houses, ten of which were Moslem but nevertheless were contributing to the maintenance of the priest because almost all the men had Christian wives.« (Skendi 1967, 236).

Der Rückzug des Osmanischen Reiches in den folgenden Jahrhunderten stellte den Hintergrund der großen Konflikte Südosteuropas zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Hier standen auf der Seite der nach Unabhängigkeit strebenden Nationalbewegungen Vertreter der (mehrheitlich orthodoxen) Kirchen, die sich in den Dienst des Aufbaus und der Expansion der neuen Staaten stellten. Der Prozess war mit der Vertreibung und Ermordung der muslimischen Bevölkerung, und der Zerstörung von (auch religiösen) Symbolen des Osmanischen Reiches begleitet, sodass muslimische Würdenträger stark betroffen waren. Demnach waren Differenzen zwischen ihnen und christlichen Geistlichen dem Konflikt inhärent. Die Verbindung von Religion und Gewalt wurde konkret, als aufständische Verbände gegen das Osmanische Reich von lokalen christlichen Klerikern geführt wurden. Die Religionszugehörigkeit eignete sich zur Politisierung der slawischen Bevölkerung, da sie in erster Linie für eine Abgrenzung zum Osmanischen Reich stand. Für die lokale Ebene sind durchaus Differenzen zu dieser Konfliktkonstellation unter Geistlichen anzunehmen (vgl. Sundhaussen 2011)¹.

Ein weiterer großer Konflikt in dieser Periode war die Auseinandersetzung um Reformen im Osmanischen Reich, die den gesellschaftlichen Einfluss der regionalen muslimischen Würdenträger stark einschränkten, und von ihnen als Herausforderung der islamischen Ordnung betrachtet wurden. Sie verbündeten sich vielfach mit Großgrundbesitzern, und bildeten so ein entscheidendes Element in der Behinderung der Durchsetzung (vgl. Finkel 2005, 440/464). Auf der anderen Seite waren muslimische Kleriker zunehmend bereit, diese zu akzeptieren, wenn sie politischen Einfluss und lokale Autorität erhalten konnten (Wechsel in moderne Berufe mit gesellschaftlichem Einfluss; vgl. ebd., 476).

Auch im Bereich der christlichen Orthodoxie kamen in der Reformperiode Auseinandersetzungen auf. So folgte 1870 ein Erlass durch Sultan

(1) »In an age of poor communications and low literacy most Ottoman Christians remained indifferent as to the identity of their sovereign and had little idea of the world beyond the locality (...)« (Finkel 2005, 468).

Abdülaziz zur Errichtung eines christlich-orthodoxen, bulgarischen Exarchats auf Gebieten im heutigen Bulgarien, Nord-Mazedonien und Griechenland. Er sah in den nicht genannten, mehrheitlich slawischen Orten Befragungen der Bevölkerung um Zugehörigkeit (Patriarchat, bulgarisches Exarchat) vor -maßgeblich beeinflusst von regionalen Fürsten und Religionsführern (vgl. Opfer 2002, 155–157).

Da sich das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel gegen diese Entscheidung wandte (Patriarch Anthimus VI. erklärt die Kirche 1872 für schismatisch), ist ersichtlich, dass hier christlich-orthodoxe Würdenträger im Zentrum eines großen Konflikts standen: »The religious split was now also a political one between Greeks and Bulgarians. (...) a Russian diplomat (...) underestimated the extent to which nationalism in these smaller Slav countries could override common religious adherence.« (Holden 1976, 6).

Eine andere Entwicklung zeigte sich bei der Eingliederung der Muslime Bosnien-Herzegowinas in das österreich-ungarische Staatgefüge nach 1878. Nach dem Regierungsgesetz 1880 erfolgte die staatliche Gründung der Islamischen Gemeinschaft Bosnien-Herzegowinas 1882 mit Ernennung ihrer geistlichen Autoritäten wie Großmufti Hadžiomerović. Aufgrund ihrer relativen Autonomie nahmen diese mehrheitlich eine Position der Kooperation mit dem neuen Staat ein (Islamska Zajednica 2007).

So stand in dieser Periode im Osmanischen Reich eine Vielzahl von Interpretationen kollektiver Identität in Konkurrenz. Die großen national-religiösen Narrative verdecken oftmals zwei wichtige Aspekte: Erstens die damalige Instabilität kollektiver Identität: »Nicht selten fanden sich in ein und derselben Familie Patriarchisten und Exarchisten, und oft wechselten ganze Dörfer mit dem Übertritt vom Patriarchat zum Exarchat oder umgekehrt ihre »nationale Zugehörigkeit«« (Opfer 2002, 159). Zweitens die praktischen Hindernisse; vielfach hatten die Kirchen nicht genügend Ressourcen, um ihre nationalen Narrative gegen die starken lokalen Bezüge in den Identitäten durchzusetzen (vgl. ebd., 163, zum bulgarischen Exarchat).

Zu diesen dynamischen Prozessen nahmen religiöse Würdenträger Positionen ein, die vielfach auf der Seite von Nationalbewegungen Stellung bezogen. Auch von politischer Seite wurde eine enge Verbindung bestätigt: In Bulgarien erklärte die Verfassung von Tarnowo 1895 das bulgarisch-orthodoxe Exarchat zur Nationalreligion. Einen anderen Weg beschritt die albanische Nationalbewegung, die sich trotz Beteiligung von Geistlichen explizit gegen die Dominanz nur einer Kirche/

Gemeinschaft aussprach. Die erste Verfassung Albanien von 1914 respektierte vier große Ausrichtungen (Bektashi, muslimisch-sunnitisch, orthodox, katholisch).

Hier kam es zudem früh zu Widerständen muslimischer Geistlicher, da die Politik nun in den religiös-ökonomischen Bereich eingriff. Dies führte im Sommer 1914 zum Muslimischen Aufstand (vgl. Bartl 1995, 177) - so war die Loyalität der Würdenträger der größten Glaubensgemeinschaft Albanien nicht gegeben – im Gegensatz zu den Nachbarstaaten.

⇒ 3.1 Die Balkankriege 1912-1913

Mit dem Beginn der Balkankriege kristallisierte sich die Bedeutung der jeweils einen, politisierten Kirche in den Nationalbewegungen symbolisch in den Kriegserklärungen des serbischen Königs Peter I. und des bulgarischen Zaren Ferdinand I. (»Kampf des Kreuzes gegen den Halbmond«; Opfer 2002, 159) an das Osmanische Reich am 18. Oktober 1912. Im Prozess der Proklamation engagierten sich christlich-orthodoxe Kleriker - die Politisierung der Religion ließ im Gegenzug die höchste Autorität der sunnitischen Muslime im Osmanischen Reich, Shaykh al-Islām Mehmet Cemaleddin, am 8. November 1912 zu einem »Heiligen Krieg« gegen diese Staaten aufrufen: »(...) their priests, cross in hand, are working in the ranks of the army. (...) In order that the victory and glory, promised by the Almighty, may be granted without delay to the Ottoman army, it is necessary that the venerable Ulemas organize a Jihad. Such a holy war has (...) become an obligation (...).« (Price 1912, 1). Muslimische Würdenträger waren aufgerufen, sich zum Fronteinsatz zu melden: »Ulemas (...) are invited to present themselves immediately at the Sheik-UI-Islamat, which will send those selected to the army.« (ebd.).

Die nähere Betrachtung der Stellungnahmen religiöser Würdenträger bietet eine weitere Perspektive abseits der großen Narrative. War die Führung des bulgarischen Exarchats im Wesentlichen gegen Serbien eingestellt, so war ebenso große Skepsis gegenüber der eigenen politischen Führung und der gewalttätigen Expansion des Staates in den Balkankriegen 1912/1913 vorhanden. Nach der Niederlage im Zweiten Balkankrieg gegen Serbien ist für den bulgarischen Exarchen Josif dokumentiert: »Viele sahen daraufhin im bulgarischen Monarchen den Schuldigen für die Katastrophe. Dazu gehörten auch große Teile der Kirchenführung. Der greise Exarch Josif klagte Ferdinand an: »40 Jahre lang habe ich mich bemüht, die Zukunft des bulgarischen Volkes in

Makedonien zu sichern, und Seine Majestät hat in 4 Tagen alles zerstört.« (Opfer 2002, 159).

⇒ 3.2 Der Erste Weltkrieg

Der Erste Weltkrieg begann mit der Kriegserklärung Österreich-Ungarns an Serbien am 28. Juli 1914. In Südosteuropa brachen mehrere Fronten auf: Österreich-Ungarn führte Offensiven gegen Serbien, und war durch das Agieren Italiens und Russlands im westlichen und östlichen Südosteuropa bedroht. Am 14. Oktober 1915 trat Bulgarien den Mittelmächten bei, hoffte damit auf Gebietsgewinne gegen Serbien, musste jedoch ebenso gegen die Alliierte Orientarmee und ab August 1916 gegen Rumänien kämpfen. Rumänien brach in der zweiten Jahreshälfte 1916 zusammen, Bulgarien war enorm geschwächt. So zeigten die Positionierungen hoher religiöser Würdenträger des bulgarischen Exarchats Ambivalenz: »Nicht zuletzt wegen dieser Hoffnung auf die Rückgewinnung früherer Größe stellten sich die exarchischen Metropoliten gänzlich hinter die Regierungspolitik und erklärten den Krieg als ein ›großes Volks- und Christenwerk‹ - aber »(...) hielt sich der nationale Enthusiasmus (...) in Grenzen. Die Eroberung der makedonischen Städte Stip, Veles, Skopje und Ochrid riefen in der bulgarisch-orthodoxen Kirche keinerlei offenkundige nationale Begeisterung hervor. In keiner Kirche wurde ein Bittgebet abgehalten, kein Glockengeläut angeordnet.« (Opfer 2002, 161).

Die distanzierten Positionierungen gingen mit den geringen personellen und materiellen Ressourcen des bulgarischen Exarchats einher, um die Expansion zu begleiten. Der Alltag der Bevölkerung in Südosteuropa, ob in Rumänien, Bulgarien, Albanien oder Serbien, war nach den Balkankriegen und dem Ersten Weltkrieg von großer Armut und Hunger geprägt.

Für Albanien bedeutete der Erste Weltkrieg zudem ab der zweiten Jahreshälfte 1914 trotz Neutralität Besatzung durch die Nachbarstaaten Griechenland und Italien; einen großen nördlichen Teil besetzte das serbische Militär ab Sommer 1915 (Bartl 1995, 181). In dieser Phase kam es zu weitreichenden Zerstörungen von religiösen Objekten (vorwiegend islamischen als Symbole der Osmanen), sowie zu systema-

tischen Verfolgungen und Ermordungen des muslimischen Klerus` durch das griechische und serbische Militär².

In Serbien stand die Serbisch-Orthodoxe Kirche eng an der Seite der Monarchie, sah jedoch ebenso wie die bulgarische Kirche die negativen Konsequenzen eines großen Krieges. So richtete ihr Oberhaupt, Dimitrije Pavlović, vor und nach dem Zusammenbruch Serbiens im Oktober/November 1915 seine Aufmerksamkeit auf das Leid der Zivilbevölkerung, der Kleriker und der Gläubigen der Kirche (Flucht, Vertreibung, Krankheiten, Hunger). Die Gesetzlosigkeit innerhalb des nun besetzten Serbiens nahm auch die Kirche nicht aus. So berichtete der Abt des zentralserbischen Klosters Ravanica, dass »(...) der Klosterwald illegal abgeholzt werde und dass er voller bewaffneter Flüchtlinge sei.«; auch »(...) griffen Verrückte an (...), und raubten ihnen Geld.« (Radić/Isić 2014, 79; Übers. d. A.). Im seit 1878 österreichisch verwalteten Bosnien war die Kirche mit Ausbruch des Krieges stark unter Druck (Inhaftierungen, Hinrichtungen von Klerikern) – und sie zeigte dem Kriegsgegner Österreich-Ungarn hier Loyalität. Im Dezember 1916 gab Metropolit Evgenije Letica von Dabro-Bosnien eine Erklärung zur »kollektiven Subjektstreue« der Kirche zum österreichischen Kaiser Karl I. ab (ebd., 16). Zudem rief er wiederholt den Klerus auf, unter den Serben »(...) Verstöße gegen die bestehende gesellschaftliche (...) Ordnung zu unterdrücken.« (ebd., 17).

Hohe Würdenträger der Römisch-Katholische Kirche (RKK) in Südosteuropa äußerten sich zurückhaltend zum Krieg, und leisteten Hilfe in der Versorgung von Verletzten und Hinterbliebenen. Der damalige Erzbischof von Zagreb, Anton Bauer, half u.a. beim Aufbau des katholischen Hilfswerks Caritas in der Region. Vor dem Ersten Weltkrieg plädierte er für eine moderate Lösung der kroatischen Nationalfrage im österreichisch-ungarischen Staat. Auch nach 1914 sah er sich hauptsächlich als theologisch-philosophischen Autor, der in seinen Schriften weniger auf aktuelle Konflikte einging (Hrvatska enciklopedija 2021).

Eine weitere hohe katholische Autorität der Region war Vinko Puljišić, Erzbischof von Zadar. Er richtete seine Aufmerksamkeit auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Bevölkerung, sowie auf die »(...) Bewahrung der glagolitischen Schrift in religiösen Zeremo-

(2) »Greek soldiers burned Bektashi tekkes—fully 80 percent of the tekkes were damaged or destroyed between 1913 and 1916 because they had been known as places that supported Albanian political aspirations (...). (...) Baba Ahmed Turani, whose Bektashi tekke in Tepelena had been burned, went with the people to Vlora, where he set up a soup kitchen in the olive groves outside the town for those who were destitute.« (Trix 2011, 60).

nien, die damals nicht nur als kirchlich, sondern auch politisch ein äußerst wichtiges Thema darstellten.« (Perović 2020, 134; Übers. d. A.). Ähnliche Schwerpunkte setzte der Bischof von Dubrovnik, Josip Marčelić, der neben der Verteidigung der glagolitischen Schrift an der Zurückdrängung von Säkularisierung und `Blasphemie` arbeitete (Förderung Jesuiten, Kapuziner, Armee des Heiligsten Herzens Jesu). Er wirkte karitativ mit einem Haus für Frauen und Suppenküchen, sowie ab 1914 als Präsident des Roten Kreuzes in Kroatien (vgl. Grbić 2018).

⇒ 3.3 Die Zwischenkriegszeit 1918-1939

Nach dem Ersten Weltkrieg waren Auseinandersetzungen innerhalb der Staaten Südosteuropas um Politik und Religion, sowie zwischen den großen ethnischen Bevölkerungsgruppen Bezugspunkte von Stellungnahmen dortiger religiöser Würdenträger zu Konflikten. Die Phase der ›Nationalisierung‹ kollektiver Identität betraf erneut die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, die sich an neuen Leitlinien zu orientieren hatten. Im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen wurde beschrieben, »(...) das moderne Konzept der Nationalkirchen, bzw. die Ethnisierung / Nationalisierung / Profanisierung der Glaubensgemeinschaften (...)« (Sundhaussen 2011, 88) sei in dieser Phase zu einem Höhepunkt gelangt (ebd.).

Die erste Regierung Albaniens Ende Januar 1920 bestand aus vier Personen, die jeweils eine der großen Religionsgemeinschaften vertraten (u.a. kath. Bischof Luigj Bumçi). Die Verfassung vom März 1925 garantierte Glaubensfreiheit und verbot, Religion für politische Zwecke zu nutzen. Aufgrund der wachsenden Einschränkungen für religiöse Würdenträger finden sich wenige direkte Äußerungen – in ihren neuen Statuten zeigten die Religionsgemeinschaften Interesse an der Stabilisierung des Staates. Die muslimische KMSH legte 1925 fest, dass ihre Führung aus albanischen Staatsbürgern bestehen muss, und sie die ›Einheit unter den Albanern‹ fördert (Kongresi Mysliman 1925). Die Tendenz zeigte ebenso die Gemeinschaft der Bektashi, deren Geistliche 1912-1916 durch das Militär Griechenlands und Serbiens verfolgt und ermordet wurden (vgl. Trix 2011, 61). Nach ihrem Statut von 1924 war bei religiösen Zeremonien die Staatsflagge zu hissen, und für die »Erweiterung des Heimatlandes und den Fortschritt des albanischen Volkes« zu beten (Komuniteti Bektashian 1924).

Auch die hohen Vertreter der christlich-orthodoxen Kirche in Albanien hatte Interesse an gegenseitiger Stützung mit dem Staat, da sich die Kirche im Aufbau befand. Der Theologe Theofan Stiljan Noli hielt in

Anwesenheit der Regierung im März 1914 in Durrës eine christlich-orthodoxe Messe in albanischer Sprache. Zugleich verbreitete er patriotische Publikationen und trat als Diplomat Albaniens bei den Nachkonferenzen des Ersten Weltkriegs auf. Die Verbindung von politischer und religiöser Rolle zeigte sich ebenfalls im Kleriker Visarion Xhuvani. Beide organisierten eine Kirchensynode, die die Albanisch-Orthodoxe Kirche im September 1922 für autokephal erklärte, nahmen oberste Positionen in der Hierarchie ein (Noli ab 1923 Metropolit; Xhuvani ab 1919 Erzbischof), und wirkten in der nationalen Politik (Noli ab Juni 1924 Ministerpräsident; Xhuvani 1919-24 Abgeordneter). Ihre modernistische Politik zeigte ihre Position zu sozialen Konflikten: Sie verfolgten eine moderne Regierungsführung, die Abschaffung feudaler Strukturen, sowie die Verbesserung der Lage der Landbevölkerung (Lokalräte, Technik, Bildung; Bartl 1981, 499) – ein zu ambitioniertes Programm, das scheiterte – Noli floh nach im Dezember 1924 aus Albanien.

Auch im Fall der Römisch-Katholischen Kirche waren personelle Überschneidungen der Geistlichkeit mit Verfechtern der Unabhängigkeit und nationalen Integration zu erkennen. Mitglieder der albanischen Delegation zu den Konferenzen von Paris nach dem Ersten Weltkrieg waren der Bischof Luigj Bumçi, sowie der Nationaldichter und Franziskaner Gjergj Fishta. Die Rolle der Kirche war in der Zwischenkriegszeit in Albanien zurückhaltend, da sie aus staatlicher Sicht der Kolonialmacht Italien nahestand.

Mit dem Gesetz des neuen Königs Ahmet Zogu vom 9. Juli 1929 über die Bildung von Religionsgemeinschaften intensivierte sich die staatliche Kontrolle. Dies reflektierte sich in ihren neuen Statuten; beispielhaft der muslimischen KMSH mit der Ernennung ihres Präsidenten durch den König mit dem Eid »(...) beim Namen Gottes und beim albanischen Glauben (...) dem König der Albaner, der Heimat (...) immer treu (...)« (Komuniteti Mysliman 1929) zu bleiben, sowie mit Gebeten für König und Armee.

Das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (SHS) war seit der Gründung 1918/1919 durch eine hohe Skepsis zwischen den ethnischen Gruppen geprägt. Hier trug Religionszugehörigkeit eine bedeutende Rolle in der Abgrenzung zwischen den Kollektiven – somit kam religiösen Würdenträgern erneut eine zentrale Rolle in Konflikten zu. Die Verfassung von 1921 sah das Königreich als konstitutionelle Monarchie mit serbischem Königshaus, ohne Staatsreligion, und garantierte Glaubensfreiheit. Trotz der Formulierungen hinsichtlich eines Ausgleichs zwischen Serben, Kroaten und Slowenen stand in der

Praxis eine Ausdehnung der serbischen Dominanz: Im religiösen Bereich bedeutete dies eine Zurückdrängung der katholischen Kirche und der muslimischen Gemeinschaft, die auch durch Landreformen (d.h. Enteignungen) realisiert wurde. So zeigten sich katholische und muslimische Würdenträger sehr kritisch gegenüber dem Staat. Serbisch-orthodoxe Kleriker erlebten mit der Ausdehnung ihres Autoritätsbereichs (und der Autokephalie der Kirche 1920) eine Phase des Aufschwungs. So waren ihre Positionen vielfach deckungsgleich mit denen nationalistischer Bewegungen mit dem Ziel der Errichtung eines groß-serbischen Staates. Letztere sahen sich mit der Schaffung des Königreiches und der serbischen Dominanz im Staat bestätigt, und wendeten vielfach unbestraft Gewalt gegen albanische und bosnische Muslime an (vgl. Sundhaussen 2007, 285).

Die bosnischen Muslime hatten nach dem Ersten Weltkrieg Interesse, eine eigene Identität in Jugoslawien zu erhalten. So prägten hier Positionierungen muslimischer Würdenträger zwischen 1918 und 1941 ein Spektrum, das zwischen Anpassung an den jugoslawischen Staat und Widerstand gegen vereinnahmende Bewegungen lag. Dafür standen zuerst politische Parteien wie die Jugoslawische Muslimische Organisation (JMO; Muslime Bosnien-Herzegowinas), und die Gesellschaft für den Erhalt Muslimischer Rechte (Xhemijet; albanische Muslime im Kosovo, Serbien). Beide stimmten für die Verfassung von 1921 und waren im Parlament vertreten, die JMO ebenso in Regierungen. Außerparlamentarische Opposition mit Resonanz unter muslimischen Würdenträgern waren albanische Verbände im Süden, die einen Zusammenschluss mit Albanien anstrebten («Kachak«-Bewegung). Die systematische Benachteiligung von Muslimen (Land- und Bildungsreformen) stellte muslimische Würdenträger in Opposition zur Staats- und Gesellschaftsordnung.

Im nördlichen Slowenien war der stärkste politisch-religiöse Akteur die Slowenische Volkspartei, die vom katholischen Priester Anton Korošec geleitet, und der katholischen Kirche unterstützt wurde. Zusammen mit der Slowenischen Katholischen Aktion dominierte sie hier den politischen Raum im Zusammenspiel von Nationalismus, Traditionalismus und Religion. Da die staatlichen Reformen Jugoslawiens die Kirche stark beschnitten, kam es auch hier zu einer Oppositionshaltung gegenüber dem Staat. Die Kirche erzielte erst 1935 ein Konkordat, das nach Widerstand der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Juli 1937 von der Nationalversammlung ratifiziert wurde. So blieb der konflikträchtige Charakter zwischen beiden Akteuren erhalten – eine Konstellation mit hohem Instrumentalisierungspotential.

Die staatliche Kontrolle über die Religionsgemeinschaften stieg mit der Ausrufung der Königsdiktatur 1929; und die neue Verfassung von 1931 verbot explizit politische Tätigkeit Geistlicher. Zur Einordnung ihrer Positionierungen in dieser Periode kann das Gesetz über die Wahl des Patriarchen der Serbisch-Orthodoxen Kirche vom April 1930 (SNKJ 1930, 693–694) herangezogen werden – so wählte nun der König aus von der Kirche erstellten Listen Patriarch und Bischöfe aus. Ihre Vertreter reichten am 11. April 1930 eine Vorschlagsliste ein, und am 12. April wurde der neue Patriarch Rosić in das Amt eingeführt.

Ähnliche Regelungen waren für die Islamische Gemeinschaft (IVZ) vorgesehen. Deren Einführung gingen offene Konflikte zwischen ihrer Führung und der Regierung voraus: Dabei bestanden Erstere durch Reis-ul-Ulema Mehmed Čaušević auf Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften und Kontinuität der Autonomie der IVZ (Islamska Zajednica 2015). Die Regierung antwortete mit Druck, Čaušević ging im Mai 1930 in den Ruhestand, und am 4. Juni folgte ohne Zustimmung der IVZ das neue Gesetz zur Wahl des Reis-ul-Ulema (ebd.). Die Ernennung von Hafiz Maglajlić (Vorschlag Justizminister) erfolgte durch den König am 19. Juni.

Ein Blick auf die Jüdische Gemeinschaft komplettiert das Bild. Ihr Oberhaupt wurde ab 1930 ebenfalls vom König ernannt. Als dieser 1938 Gesetze zur Exklusion von Juden und Roma aus der Gesellschaft erlassen wollte, verließ der Oberrabbiner des Königreichs und Senator, Isak Alkalaj (1882-1979), das Parlament (vgl. Frank 2010, 96). Namhafte religiöse Würdenträger der Kirchen Jugoslawiens reagierten nicht öffentlich auf diese Entwicklungen.

Eine ähnliche Situation galt in Rumänien. Innere Probleme mussten überwunden werden, da sich nach dem Ersten Weltkrieg die Bevölkerung verdoppelt hatte, und nun zahlreiche Minderheiten im Staat lebten. Die Rumänisch-Orthodoxe Kirche expandierte in die neuen Territorien (als Teil staatlicher ›Rumänisierung‹). Ab 1925 wurde die Kirche Patriarchat und Miron Cristea ihr erster Patriarch. Er stand eng an der Seite der jeweiligen Machthaber in Zeiten politischer Instabilität: Von 1927 bis 1930 Teil der königlichen Regentschaft von Michael I., wurde er in der Phase der Ausrufung der Königsdiktatur Karls II. von Februar 1938 bis März 1939 Premierminister, und wirkte an entscheidender Stelle an der Abschaffung der Verfassung mit. Ähnlich hohen Würdenträgern anderer südosteuropäischer Staaten stand er dafür, »das Nationalgefühl zu pflegen, die politische Uneinigkeit zu beenden und alle notwendigen Maßnahmen zum Schutz des rumänischen Staates zu

ergreifen« (Cirstea 2019, 32). So galt er als Politiker und »Kämpfer für die nationale Sache« (ebd., 35).

In der Zusammenfassung belegen die Positionierungen religiöser Würdenträger zwischen den Weltkriegen den hohen Grad an staatlicher Kontrolle, Unterdrückung, und Politisierung der Glaubensgemeinschaften in Südosteuropa.

⇒ 3.4 Der Zweite Weltkrieg

Im nationalsozialistischen Deutschland begann ab 1933 der Gleichschaltung der Kirchen. Nach Repression stand hier Instrumentalisierung: So betrachteten führende NS-Ideologen die evangelische Kirche aufgrund von Überschneidungen eines wachsenden Teils ihrer Angehörigen mit der völkischen Bewegung als Startpunkt einer neuen Religion. Bereits zuvor existierten Tendenzen in beiden Kirchen, »(...) die aus einem ›römisch verfälschten‹ Christentum ein germanisches Christentum entwickeln (...) wollten.« (Lächele 1996, 152). Die Instrumentalisierung zeigte sich im Umgang mit der katholischen Kirche in Polen ab September 1939; nach Himmler hatten ihre Priester allein die Funktion, die Bevölkerung »unwissend und ruhig zu halten« (Shirer 1960, 938), wenn sie nicht zuvor ermordet oder inhaftiert wurden.

Die Instrumentalisierung des religiösen Bereichs zeigte sich ebenfalls im Umgang mit Muslimen. Sie wurden als »untergeordnet« angesehen, u.a. in den Nürnberger Gesetzen von 1935. Die Zuordnungen und Maßnahmen dürften den religiösen Würdenträgern Südosteuropas bekannt gewesen sein, auch den muslimischen. Aufgrund des Verlaufs des Weltkrieges wurden Muslime zu Verbündeten deklariert: So ließ Himmler 1943 durch die »Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe« ihre Zuordnung in der Ideologie ändern; und begann mit der Aufstellung von »muslimischen SS-Divisionen« in Albanien und Jugoslawien.

Das Gebiet Jugoslawiens war von 1941 bis 1945 in Besatzungsterritorien und den »Unabhängigen Staat Kroatien« (NDH) aufgeteilt (umfasste Bosnien-Herzegowina und Kroatien). Hier herrschte die faschistische Ustascha, die einen ethnisch und religiös homogenen Staat etablieren wollte und brutal gegen die Bevölkerung vorging. Sie verortete ihre Ideologie nahe an der katholischen Kirche, und so fand durch enge propagandistische und personelle Bezüge für ihr Regime der Begriff des »Klerikalfaschismus« (Ognyanova 2009, 158) in der Fachliteratur Eingang. Dieser ist heute umstritten, da er von der Seite der

Akteure der Kirche ebenso eine umfassende Hinwendung zur Ideologie der Ustascha und zum NDH impliziert, die nach differenzierter Betrachtung nicht stattgefunden hat (ebd.).

Es kam zu systematischen Verfolgungen und Ermordungen von ethnischen und religiösen Gruppen im NDH; ab April 1941 erfolgten Internierungen von Juden, Roma und Serben. Dies traf insbesondere ihre religiösen Würdenträger: »Bereits am 11. April begannen sie, Menschen zu verhaften, zuerst die Priester, dann Lehrer, (...). Ziel war es, die Intellektuellen zuerst (...) zu töten, um leichter mit den Bürgern umgehen zu können.« (Kostić 2017, 24:20). Die spezifische »ethnisch-katholische Ideologie« der Ustascha (Ognyanova 2009, 158) konstruierte aus ihrem Rassismus heraus ebenso enge Grenzen für das Religiöse: »(...) alle anderen sollten einfach ausgerottet werden. Ein Beispiel sind die Geistlichen der Alt-Katholischen Kirche (...). Sie alle starben in Jasenovac.« (Kostić 2017, 22:50).

Den Enteignungen, Verfolgungen und Ermordungen folgte im Juli 1941 das Verbot des Begriffs »serbisch-orthodox«; Konfession und Kirche wurden nun »griechisch-östlicher Glauben« (NN 1941a, 207) genannt. Zudem wurde zum Unwillen katholischer Würdenträger veranlasst, die serbische Bevölkerung zu »katholisieren« (Kostić 2017, 22:24).

In der Ideologie der Ustascha wurden die Muslime Bosnien-Herzegowinas als »muslimische Kroaten« angesehen und nach dem Gesetz zur Rassenzugehörigkeit vom 30. April 1941 als »arisch« definiert (NN 1941b, 109–112). Auch weitere Maßnahmen galten der Gewinnung ihrer Loyalität: Die Ustascha erklärte den Islam zur zweiten Staatsreligion nach dem römisch-katholischen Christentum (Motadel 2013, 1012). Zudem band die Ustascha muslimische Autoritäten, welche der rassistischen Ideologie nahestanden, in hohe Positionen ihrer Regierung ein (u.a. Osman Kulenović stellv. Ministerpräsident November 1941; Ismet Muftić, Mufti von Zagreb) (Cetin 2010, 75). Weiterhin richtete sie im Oktober 1942 einen Imam bei der obersten Staats- und Militärführung ein (Mujadžević 2018, 134), und begann 1941 mit dem Bau einer sog. »Führer-Moschee« im Stadtzentrum von Zagreb. Mit dieser Form der Inkorporation standen sie im NDH unter umfassender Kontrolle.

Den Autoritäten des NDH standen heterogene Ansichten unter den Muslimen in Bosnien-Herzegowina gegenüber. Hier existierte anfänglich eine Akzeptanz, auch unter Vertretern der bosnisch-muslimischen Partei JMO. Spätestens nach den Gräueltaten und Rassengesetzen im April/Mai 1941 im NDH wuchs das Misstrauen. Mit der Gewalt und der Verschlechterung der Sicherheit durch das Regime wandten sich

immer größere Teile vom NDH ab (entgegen dem Interesse der Ustascha) und verfolgten mehrheitlich eine Strategie der Autonomie (vgl. Greble 2011, 54–119).

Das Spektrum der muslimischen Gruppen gliederte sich hinter diesem Punkt auf: Zunächst NDH-freundlich eingestellte, islamisch-konservative Vereine wie El-Hidaje verfassten ab September 1941 Veröffentlichungen mit Verurteilung von Gewalt durch den NDH (Cetin 2010, 78). Weiterhin nahmen Vertreter der JMO an der ersten Versammlung des kommunistisch geführten Befreiungsrates AVNOJ im November 1942 im bosnischen Bihać teil (vgl. Pavlowitch 2008, 131). Diese mehrheitlich muslimisch bewohnte Region stand bereits unter Kontrolle kommunistischer Partisanen, da die Bevölkerung dort vermehrt zu ihnen überlief (ebd., 138). Die Sicherheitslage veranlasste auf der anderen Seite einige der muslimischen Führer am 1. November 1942 in einem Brief Adolf Hitler um Unterstützung zu bitten, mit einer Anerkennung als »absoluten Führer« (Hoare 2013, 52). So waren heterogene Interessen der im NDH-Staat lebenden muslimischen Würdenträger zu vernehmen.

Der Druck des NS-Regimes auf sie wuchs: Im Sommer 1941 übernahm die SS unter Heinrich Himmler die Aufgabe, Islam und NS-Doktrin in Verbindung zu bringen; Hintergrund war die Aufnahme von Muslimen in militärische Einheiten. Hier kam dem NS-Regime die Flucht des Großmufti von Jerusalem, Mohammed Amin al-Husseini, im November 1941 nach Berlin entgegen, den sie propagandistisch in ihre Dienste stellten. So erklärte er während des Zweiten Weltkriegs aus dem Exil heraus über den Rundfunk mehrmals einen »Heiligen Krieg« gegen die Alliierten. Im Auftrag der SS unternahm er im April 1943 eine Propagandareise in den NDH, um auch vor muslimischen Würdenträgern Parallelen zwischen NS-Doktrin und Islam zu ziehen (vgl. Töpfer/Bergmann 2019, 120–121); ein Element war die Verteidigung des Islam gegen den Kommunismus³. Sein Konzept fand bei der Mehrheit der Geistlichen Ablehnung (Mujadžević 2018, 134). Der Aufstellung der bosnisch-muslimischen SS-Division Handschar folgten 1943 anfangs einige Muslime, die Einheit blieb jedoch weit unter der anvisierten Größe, und es gab einen Mangel an bosnischen Militärimamen (Ausbildung 1944 in Deutschland begonnen).

(3) So war die parallele Strategie Stalins »(...) Moscow`s wartime propaganda that portrayed communism as the only hope for Islam.« (Motadel 2013, 1037).

Geistliche der katholischen Kirche im NDH begrüßten im April 1941 die Ausrufung des Staates zunächst⁴; wenig später wurden Sichtweisen revidiert: »(...) Mai 1941 (...) Proklamation (...) Kein Franziskaner darf der Ustascha-Bewegung (...) beitreten. Es war strengstens verboten.« (Kostić 2017, 26:21). So wurden die Facetten der Beziehungen zum NS-Regime vielfältiger, es »(...) schlossen sich ungefähr 140 katholische Priester den Partisanen an. (...) die meisten untergeordneten Priester in Kroatien und Bosnien (...) nahmen aktiv an der Ustascha-Bewegung teil.« (ebd., 27:21). Ebenso gab es Passivität katholischer Geistlicher.

Die Ambivalenz lässt sich exemplarisch an Alojzije Stepinac, Erzbischof von Zagreb, verdeutlichen. Im April 1941 begrüßte er den Aufbau des NDH und hatte als Militärvikar in Ustascha-Verbänden Kenntnis von Enteignungen, Deportationen und Ermordung. Ab August 1941 sprach er sich in Briefen an Diktator Ante Pavelić gegen ethnische Säuberungen gegen Juden und Serben aus (Gitman 2015, 491–493). In Richtung Öffentlichkeit und Politik, als auch intern war ein Mechanismus des Schweigens etabliert worden (siehe Vatikan).

Diesem Ansatz stand die instrumentelle Handhabung auf der politischen Seite gegenüber: Wurde die katholische Kirche im NDH propagandistisch hofiert, so wurde in den vom NS-Regime besetzten Gebieten Sloweniens gegen die slowenisch-sprachige Priesterschaft vorgegangen. Hier standen vorrangig die Motive der ›Germanisierung‹ und der Ressourcenausbeutung, und die RKK sollte diesen Interessen kein Hindernis sein: »Diese Gebiete sind gewissermaßen wie ein großes Konzentrationslager zu betrachten (...)« (Heinrich Himmler zitiert nach Rutar 2017, 7). Demnach war das Verhalten von Vertretern der Kirche vielfach eine Strategie des persönlichen Überlebens.

⇒ 3.5 Sozialismus in Südosteuropa 1945-1990

Der real existierende Sozialismus in Osteuropa entwickelte in den Beziehungen zur Religion unterschiedliche Phasen. Die erste Phase begann während des Zweiten Weltkriegs mit willkürlicher Zerstörung religiöser Objekte, sowie Verfolgung und Ermordung von Geistlichen. Darauf folgte die zweite Phase mit Unterdrückung und Verhaftungen als wesentliche Elemente der Kontrolle. Die dritte Phase war jene der Instrumentalisierung, innerhalb derer (auch durch Austausch der

(4) Am 20.04.1941 wurde vielfach in katholischen Messen im NDH Hitlers Geburtstag gedacht (Kostić 2017, 28:01).

Personen in hohen Kirchenämtern) eine Eindämmung der gesellschaftlichen Reichweite der Religionsgemeinschaften durch ›Zersetzung‹ erfolgen sollte. Eine vierte Phase limitierter Freiheiten (mit Bildung, Verlagen) lag im Jugoslawien der 1980er Jahre vor. Auf der anderen Seite stand Albanien mit der Verbannung aller Religion aus der Gesellschaft bis 1990.

In diese Grundlinien sind die Positionen religiöser Würdenträger in Südosteuropa zwischen 1945 und 1990 einzuordnen. In Jugoslawien traf sie die erste Phase ohne Unterschied: »Several other influential members of the Islamic community in Zagreb were killed, executed, imprisoned or fled the country.« (Mujadžević 2018, 134–135). Hinzu kamen Enteignungen, die den Gemeinschaften ihre ökonomische Basis nahmen. Dem Druck sah sich ebenfalls die katholische Kirche ausgesetzt. Ihre Interpretation über ihre Rolle im Zweiten Weltkrieg differierte erheblich mit jener der jugoslawischen Führung – und auch ihre Position nach dem Krieg in Bezug zur Ustascha war nicht klar. Netzwerke in der Kirche halfen nach 1945 Kriegsverbrechern der Organisation, sich der strafrechtlichen Verfolgung zu entziehen. Unter ihnen u.a. Diktator Ante Pavelić, der sich lange Zeit in Italien aufhielt und über Verbindungen im Vatikan nach Südamerika gelangte: »As of 1947, a number of prominent Ustaše were living in Rome, benefiting from the protection of the Church. (...) Eventually, with the help of the Vatican, most (...) succeeded in emigrating to South America.« (Ramet 2006, 187).

Die Verwerfungen zwischen Staat und Kirche (Abbruch diplomatischer Beziehungen zwischen Jugoslawien und Heiligem Stuhl 1952) wurden ebenfalls geprägt durch die Einstellungen hoher Geistlicher: Der Erzbischof von Zagreb, Alojzije Stepinac (ab 1946 Haft, ab 1952 Hausarrest) konnte als Leitfigur der Kirche bis zu seinem Tod 1960 keine Kommunikation mit dem Staat entwickeln: »At the end of 1959 Stepinac (...) was angry and bitter (...) telling the authorities exactly what he thought of them. It was his only lapse from the cold dignity which had marked all his exchanges (...).« (Alexander 1978, 85).

So führten in den 1960er Jahren ein personeller Wechsel bei den Religionsgemeinschaften, sowie außenpolitische Entwicklungen (1955 Gründung der blockfreien Staaten mit Jugoslawien, zu einem Großteil muslimisch geprägt) zu einer gewissen Entspannung der Beziehungen von Staat und Gemeinschaften. Die katholische Kirche fand nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-65 eine Kommunikation mit dem Regime; so erfolgte die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehung zwischen dem Heiligem Stuhl und Jugoslawien 1970, in deren Folge

1971 Papst Paul VI. Josip Broz Tito als erstes Oberhaupt eines sozialistischen Staates im Vatikan empfang. Von nun an versuchte die Kirche, ihre gesellschaftliche und politische Rolle auszuweiten: »(...) to gain entry into the organs of policy-making. Long a force for Croatian integration, the Catholic Church today constitutes a powerful bulwark for Croatian exclusivists and confronts the regime as the principal disintegrative institutional force in the developed northern republics of Yugoslavia.« (Ramet 1982, 256).

Die Vertreter der Serbisch-Orthodoxen Kirche standen dem sozialistischen System Jugoslawiens skeptisch bis ablehnend gegenüber. Es kam zu Verboten und Enteignungen, die der Kirche die gesellschaftliche Verankerung entzogen. Sie war generell einem hohen Maß an Kontrolle ausgesetzt (Buchenau 2004, 124–130), welches sich ebenfalls im Einfluss auf die Wahl des neuen Patriarchen German 1950 zeigte. Ebenso wurden die Differenzen genährt durch die Abspaltung der Mazedonisch-Orthodoxen Kirche: »When in 1967 the federal government backed demands of the Macedonian clergy for autocephaly, the state's ties with the Serbian Orthodox Church became especially fragile. Only superficially did both sides soon return to ›cordial relations‹ — the church remained dependent on the state and could not allow itself too much openness.« (Buchenau 2005, 557).

Weniger konfliktbehaftet war die Beziehung zwischen Staat und Klerikern der Mazedonisch-Orthodoxen Kirche. So gab es bereits ab Februar 1945 Kontakte mit Vertretern des sozialistischen Regimes, die sich jedoch bezüglich der Kirchenunabhängigkeit nicht einig waren: Zentralisten befürworteten eine (serbische) orthodoxe Kirche auf dem Gebiet Jugoslawiens, Föderalisten setzten sich für eine unabhängige mazedonische Kirche ein, und Laizisten sahen keinen Bedarf, hier Einfluss auszuüben (Buchenau 2004, 221–222). 1966 drangen mazedonische Bischöfe auf vollständige Unabhängigkeit, welches die serbische Bischofssynode ablehnte. So beschloss eine Versammlung von Klerikern im Juli 1967 in Ohrid die Ausrufung der Autokephalie der Mazedonisch-Orthodoxen Kirche – Erzbistum von Ohrid (MPC-OA) – eine Entscheidung, die durch die Politik nun weitgehend Unterstützung fand (ebd.). Die Staatsführung drängte die Serbisch-Orthodoxe Kirche erfolglos zur Anerkennung der MPC-OA, und die Beziehungen waren langfristig belastet.

Die Islamische Gemeinschaft Jugoslawiens wählte 1947 mit Ibrahim Fejić (1879–1962) ein neues, säkular ausgerichtetes Oberhaupt (vgl. Hoare 2013, 373). Er unterstützte anschließend die Emanzipation der Frauen, das Ablegen des Schleiers, sowie öffentlich (trotz der

Verfolgung von Würdenträgern) das neue Regime (vgl. Ramet 2006, 198). Die Loyalität wurde offen dargestellt, u.a. in einem Brief an Josip Broz Tito, veröffentlicht der in der Parteizeitung »Borba«: »We have never in these parts, in terms of practising Islam (...) enjoyed so much freedom as we enjoy in this, our new state.« (Hoare 2013, 373). So kam es zu einer moderaten Behandlung durch den Staat: Bis 1980 konnte die Islamische Gemeinschaft ein eigenes Verlagswesen, eine theologische Fakultät, sowie ca. 3.000 Moscheen betreiben (vgl. Samardžić 1981, 43) – eine außerordentliche Aktivität im Vergleich zu anderen sozialistischen Staaten. Die Positionen der muslimischen Kleriker Jugoslawiens waren hier nicht einheitlich: Sie differenzierten sich in säkularistische, islamisch-modernistische und traditionelle Einstellungen (vgl. Ramet 1990, 235).

In Albanien trafen ab 1945 scharfe Verfolgungen der Kommunisten insbesondere religiöse Gruppen, da ihnen Generalsekretär Enver Hoxha persönlich misstraute (vgl. Fevziu 2016, 183). Sie trafen ebenfalls zentrale Akteure der albanischen Nationalbewegung; der katholische Bischof Bumçi wurde im März 1945 getötet. Vor dem Hintergrund der Gewalt und Unterdrückung zeigten die Religionsgemeinschaften Distanz zu den Besatzungsmächten, huldigten dem Parteiführer Enver Hoxha.

Die prekären Rahmenbedingungen für religiöse Organisationen verschärften sich mit der Hinwendung Albaniens zu China ab 1961. Hier führte Mao Zedong ab 1966 die sog. »Kulturrevolution« durch, bei der jegliche andere Weltanschauungen ausgelöscht werden sollten. Parallel dazu wurde ein quasi-religiöser Führerkult um Mao propagiert⁵. Dieser Kult nahm in Albanien um Enver Hoxha ebenfalls quasi-religiöse Züge an; und war mit einem Verbot von religiösen Gemeinschaften und individueller Religiosität begleitet. Albanien wurde 1967 als »erster atheistischer Staat der Welt« ausgerufen; Religion war öffentlich nicht mehr präsent.

Im Jahr 1971 war die Mehrheit der Geistlichen aller Religionen getötet oder geflohen. Für die RKK hatten 14 Priester die Verfolgungen überlebt, zwölf davon waren in Lagern inhaftiert, und zwei im Untergrund (vgl. Tönnies 1975, 5) – Indikator für den rigiden Autoritarismus. Erst 1990 regten sich Stimmen für freie Meinungsäußerung und

(5) »Mao war überzeugt, dass in der Sowjetunion »zu wenige Menschen Lenin gesehen hatten« und dass die persönliche Begegnung mit revolutionären Führern den mit der Kulturrevolution angestrebten Bewusstseinswandel massiv befördern könne.« (Leese 2016, 48–49).

Religionsausübung, die von den Religionsgemeinschaften ausgingen. Trotz der extremen Unterdrückung und tiefen Spaltung wirkten integrative Religionsführer wie die Friedensnobelpreisträgerin Anjezë Gonxhe Bojaxhiu (1910-1997): »In her first visit to Tirana in 1990, (...) Mother Teresa (...) asked to be taken to the grave of the man who had tormented her and her family (...); and she placed a bunch of flowers on his grave. Her message of pity and forgiveness (...).« (Fevziu 2016, 184).

Ein gemeinsamer Standpunkt religiöser Würdenträger Südosteuropas zum Sozialismus und zu dessen Unterdrückung von Religion ist wohl der eines hohen Bischofs der Mazedonisch-Orthodoxen Kirche: »Der Sozialismus hat sich selbst bestraft, da er der Kirche den Krieg erklärt hat.« (Töpfer 2023, 449).

⇒ 3.6 Die Kriege im ehemaligen Jugoslawien 1991-1995

Ende der 1980er Jahre stand ein nicht lösbarer Konflikt zwischen nationalistischen und demokratischen Kräften in der Staatspartei Jugoslawiens, und der Staat war in Auflösung begriffen. Den Unabhängigkeitserklärungen Sloweniens und Kroatiens am 25. Juni 1991 folgten Kriege, in denen Vertreter großer Religionsgemeinschaften Positionen entwickelten. Mit der Auflösung der alten politischen Ordnung war ein Fenster auch für sie geöffnet, Visionen des gesellschaftlichen Zusammenlebens in der Pluralität mit Vermeidung von Konflikten zu entwickeln.

Der zuerst politische Konflikt verband sich mit historischen Narrativen; für den Ausbruch der Jugoslawien-Kriege im Sommer 1991 wurde festgestellt: »(...) Croats, Serbs, Bosniaks, and Albanians of Kosova have different recollections of their common past, emphasizing different things, interpreting the same events and figures in different ways, forgetting or ignoring those events which are (...) uncomfortable for their particular self-identity (...).« (Ramet 2008, 29–30). In diese abgrenzenden Konstruktionen geschichtlicher Narrative und kollektiver Identität waren die Religionsgemeinschaften durch ihr hohes Mobilisierungspotential politisch brisant eingebunden: »Deshalb hatten ihre Aktivitäten essentielle Bedeutung für die ethno-politischen Verhältnisse (...).« (Bandov 2009, 198).

In Kroatien stand die katholische Kirche eng an der Seite der kroatisch-nationalistischen Partei HDZ, und förderte die Abgrenzung zu Serbien und die Unabhängigkeit Kroatiens. Die politische Nähe wurde offen formuliert, in Gottesdiensten, aber auch publizistisch. Nach dem Theo-

logen und Herausgeber des Magazins der Erzdiözese von Zagreb (Glas Koncila), Živko Kustić: »Die HDZ hatte dasselbe Programm. (...) Gemeinsam haben wir Jugoslawien zerstört. Jugoslawien musste zerstört werden, das war eine Frage der Ethik, der Ehre. Wer Jugoslawien nicht zerstören wollte, war kein ehrenwerter Mensch.« (zitiert nach Buchenau 2004, 425–426).

Die Serbisch-Orthodoxe Kirche nahm ambivalente Positionen zu den Kriegen im ehemaligen Jugoslawien 1991-1995 ein. So stellte sie bereits in den 1980er Jahren Konstruktionen für Feindbilder bereit, die sich mit denen serbischer Nationalisten deckten. Demnach war sie »An der ideologischen Vorbereitung der Kriege im ehemaligen Jugoslawien (...) stark beteiligt (...). Die kirchliche Presse förderte und konstruierte selbst die ewige serbische Opferrolle (...).« (Bandov 2009, 201). Mit dem Wechsel des Patriarchen 1991 wurde auch die Kirche neu ausgerichtet, distanzierte sich Milošević – jedoch nur, um sich der noch schärferen nationalistischen Opposition anzuschließend (ebd., 202).

⇒ 3.7 Weitere schwelende Konflikte im ehemaligen Jugoslawien

Ähnliche Rahmenbedingungen und ambivalente Positionen zeigten sich zu den folgenden Konflikten in den Staaten des ehemaligen Jugoslawiens. Dazu zählen der Kosovo-Konflikt 1999 mit hunderttausenden Flüchtenden, der Konflikt zwischen albanischen Gruppen und dem Staat Mazedonien im Jahr 2001, oder auch der organisierte Angriff auf serbische kulturelle und religiöse Einrichtungen im Kosovo 2004, der mit der organisierten Kriminalität in Zusammenhang gebracht wurden. Als Reaktion darauf wurden im Süden Serbiens Moscheen der muslimischen Minderheit von jungen Randalierern angegriffen und abgebrannt, so u.a. die Moschee Islam Age Hadrovića in der Großstadt Niš.

Diese Konflikte sind noch immer nicht zufriedenstellend gelöst, sie werden heute als eingefroren bezeichnet. Im Kosovo zeigen die klaren Positionierungen der Geistlichen der Serbisch-Orthodoxen Kirche aus den Jahren 2022 und 2023 ihre Stellungen zu den Angriffen von 2004. So berichtet die Internetseite ihrer Eparchie Raško-Prizren am 17. März 2022 dazu: »Heute jährt sich zum 18. Mal der von Kosovo-Albanern verübte Märzpogrom gegen serbische und andere nichtalbanische Menschen im Kosovo und in Metochien. Während der Pogrome

organisierten die Kosovo-Albaner (...) die Vertreibung von Serben sowie die Zerstörung ihres Eigentums und religiöser Gebäude.«⁶.

Am 05. Juni 2023 fügte Bischof Teodosije der Eparchie Raško-Prizren in einer Liturgie in Leposavic hinzu: »Hier sind wir auf uns allein gestellt. Wir sind verpflichtet, unser Land, unser Volk und unsere Zufluchtsorte zu verteidigen. (...) die Prüfung des Lebens durchmachen: wer wir sind, was wir sind, wie stark wir sind, (...). Es hängt alles davon ab, ob wir es schaffen, wie unsere Vorfahren, alles zu bewahren, was uns von Gott gegeben wurde: Sowohl dieses Land als auch diese heiligen Stätten.«⁷. So wird ein temporärer Angriff mit Involvierung krimineller Akteure als ›Überlebenskampf‹ zwischen ethnischen Kollektiven dargestellt, und zu einem wesentlichen Element in der Konstruktion der eigenen kollektiven Identität (›wer wir sind‹).

Auch auf alltäglicher Ebene wird anhand der Ereignisse das Trennende betont, eine Anklage gegen staatliche (albanisch dominierte) Institutionen formuliert, und eine ständiges Bedrohungsszenario aufrechterhalten. Am 06. Juli 2023 veröffentlichte die Eparchie eine Warnung »(...) vor den verschärften Repressionsmaßnahmen des Regimes in Pristina, ein neues Pogrom gegen das serbische Volk und die Kirche droht. (...) Dieses Verhalten fördert offen ethnische und religiöse Intoleranz gegenüber dem serbischen Volk (...). (...), dass die kosovarische Regierung in den kommenden Tagen und Wochen einige Aktionen starten will, die darauf abzielen, die Serbisch-Orthodoxe Kirche weiter zu diskreditieren.«. Dies sei »(...) die Fortsetzung der systematischen Verunglimpfung (...).«⁸.

Es ist bezeichnend, dass auf den Veröffentlichungsplattformen (wie offizielle Internetseiten) der Islamischen Gemeinschaft des Kosovo (BIK) diese Ereignisse keine Erwähnung finden. Stattdessen werden hier Teilnahmen an internationalen Konferenzen zum interreligiösen Dialog (z.B. dem Forum ›Dialog der Religionen‹ in Bahrain) betont, die das Themenfeld Konflikt behandeln, jedoch eher abstrakt.

Den gegensätzlichen Perspektiven auf innergesellschaftliche Konflikte im Kosovo (und in Serbien, Montenegro) muss die regionale Analyse

(6) <https://eparhija-prizren.com/sr/vesti/u-grachanitsi-obelezheni-18-godina-od-pogroma-srba-sa-prostora-kim/>

(7) <https://eparhija-prizren.com/sr/vesti/episkop-teodosije-na-liturgiji-u-leposavi-u-pozvao-na-mir-i-ochuvane-onoga-shto-nam-je-bog-dao/>

(8) <https://eparhija-prizren.com/sr/saopstenja/eparhija-rashko-prizrenska-srpska-pravoslavna-tsrkva-upozorava-na-pojachane-represivne-mere-rezhima-u-prishtini-koje-prete-novim-pogromom-nad-srpskim-narodom-i-spts/> (alle 28.07.2023).

von Brey (2023) hinzugefügt werden, gerade mit Blick auf die Serbisch-Orthodoxe Kirche und ihre Würdenträger. Er sieht eine künstliche Aufrechterhaltung der Konflikte vonseiten der Politik und der Religion, um Aufmerksamkeit für parteipolitische (nationalistische und populistische) Anliegen einerseits, und für die Kirche andererseits zu erzeugen, und die jeweilige gesellschaftliche Bedeutung zu erhöhen. Eigene Versäumnisse bei dringenden Problemen werden in diesem Mechanismus überdeckt (Kirche: Personalmangel, Finanzen, Reformbedarf) (ebd., 70–72). Bezogen auf die Serbisch-Orthodoxe Kirche scheint sich an diesem Feld eine interne Konfliktlinie zu zeigen, da das Patriarchat in Belgrad seit der Ernennung von Porfirije Perić zum Patriarchen im Februar 2021 einen weniger konfrontativen und eher verständigungsbereiten Ansatz verfolgt – im Gegensatz zu einem Teil der geistlichen Autoritäten auf Ebene der Bistümer.

⇒ 3.8 Positionen zum russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine

Stellungnahmen religiöser Würdenträger Südosteuropas zum russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine lassen sich aus ihren Verlautbarungen auf offiziellen Internetseiten recht umfassend rekonstruieren. Hier entwickelten Geistliche der Region in den letzten Jahren professionelle und sehr aktive Bearbeitung, in denen sie heute Positionierungen zu nahezu allen Themenfeldern (Religiöses, alltägliches Leben, globale Politik) veröffentlichen; in manchen Fällen in zweistelliger Zahl täglich. Eine erste Übersicht ergab eine nahezu einstimmige Verurteilung des russischen Angriffs – innerhalb dessen ist die Bandbreite der zwischen abstrakten Appellen an die Russisch-Orthodoxe Kirche, diesen Angriff nicht zu unterstützen, und scharfen Verurteilungen des Krieges und der russischen Staatsführung zu finden. Die Mehrheit der Positionen liegt nahe am zweiten Standpunkt.

Die erste generelle Position der theologisch orientierten Adressierung der Russisch-Orthodoxen Kirche, sich gegen den Krieg zu stellen, nehmen Würdenträger der Bulgarisch- und der Serbisch-Orthodoxen Kirche ein. Serbische Kleriker bemühen hier vielfach einen Vergleich mit dem Narrativ von ›Kain und Abel‹, so der Metropolit von Dabrobosnien, Hrisostom Jević, in seiner Osteransprache vom 12. April 2023 in Sarajevo: »(...) diese Welt des menschlichen Stolzes, des Egoismus, des Materialismus und des Kainismus (...). Die Welt (...) hat sich in einen riesigen brudermörderischen Kain verwandelt. (...) Heute wollen wir dem Leid unserer Brüder in der Ukraine (...) besondere Aufmerksam-

keit widmen.«⁹. Die Zusammenlegung von individuellem Egoismus, Materialismus und gesellschaftlichen Konflikten bis hin zu Krieg besitzt auch eine nach innen gerichtete Komponente: »Statt guter und positiver Schritte (...) verfallen wir als Gesellschaft von Jahr zu Jahr mehr und mehr. (...) Wenn wir (...) uns weiterhin auf das einlassen, was die Verkoster dieser Welt uns bieten, dann ist es nicht schwer, unser Endergebnis vorherzusagen. Es ist höchste Zeit, dass wir uns selbst verstehen (...).« (ebd.)

Deutlicher wurde der Metropolit in seiner Weihnachtsansprache vom 7. Januar 2023: »(...) Möge Gott der Ukraine Frieden schenken! (...) Wir beten für seinen wahren, göttlichen Frieden und nicht für einen falschen oder betrügerischen Frieden, der von Menschen der Lüge und des Betrugs arrangiert würde (...). Es ist wirklich beschämend, dass es nicht beschämender sein könnte! (...). Lasst uns alle gemeinsam (...) an die Menschen und Gruppen appellieren, von denen die Beendigung des Krieges abhängt. (...) Wer seinen Nächsten nicht liebt, der soll auch keine Liebe zu Gott haben.«¹⁰. Interessant ist zudem, dass sich andere Bistümer der Kirche und das Patriarchat der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Belgrad mit verbalen öffentlichen Stellungnahmen zurückhalten, jedoch Symbole der Solidarität mit der Ukraine in ihre öffentlichen Handlungen integrieren (in Gottesdienste, Unterstützung Flüchtende¹¹).

Ebenso äußert sich das höchste Gremium der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche in einer Epistel vom 23. April 2022, wenn »(...) der Wunsch nach Überlegenheit und Vorherrschaft über den anderen den menschlichen Geist weiter antreibt, um das Bild Gottes im Menschen zu verdunkeln und uns von unserem himmlischen Vater zu entfernen.«¹² formuliert wird, oder sie in ihrer Epistel vom 24. Dezember 2022 erklärt: »Heute, (...) wo die militärischen Konflikte als Mittel zur Lösung unserer Argumente (...) immer besorgniserregendere Ausmaße annehmen (...).«¹³.

Für die Mazedonisch-Orthodoxe Kirche reagierte ihr Oberhaupt Erzbischof Stefan am 03. März 2022 mit den Worten, »Nach den militärischen Aktionen auf dem Territorium der Republik Ukraine äußern wir

(9) <https://www.mitropolijadabrobosanska.org/vijest2532.html> (20.07.2023)

(10) <https://www.mitropolijadabrobosanska.org/vijest2446.html> (20.07.2023)

(11) siehe u.a. Metropolie Zagreb-Ljubljana; <https://mitropolija-zagrebbacka.org/> (20.07.2023)

(12) <https://bg-patriarshia.bg/en/news/patriarchal-and-synodal-paschal-epistle--2> (20.07.2023)

(13) <https://bg-patriarshia.bg/en/news/patriarchal-and-synodical-epistle-for-the-nativity-of-christ--5> (20.07.2023)

unsere Besorgnis darüber, dass auch in unserer modernen Zeit der Krieg als Lösung für gegenseitige Meinungsverschiedenheiten gewählt wurde. Frieden (...) sollte für jeden Menschen heilig sein, insbesondere für orthodoxe Christen (...).«¹⁴. Zugleich sollte nach seiner Weisung am 1. Mai 2022 in allen Kirchen nach der Liturgie ein Gebet für den Frieden in der Ukraine gehalten werden.

Auf der Seite der scharfen Verurteilungen des Krieges stehen vornehmlich Äußerungen hoher Würdenträger der katholischen Kirche oder islamischer Gemeinschaften in Südosteuropa. Für die katholische Kirche dienen beispielhaft die Positionen der Kroatischen Bischofskonferenz: Sie veröffentlichte am 24. Februar 2022 die Stellungnahme des Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (»Die Kirchen in Europa verurteilen aufs Schärfste, was letzte Nacht in der Ukraine passiert ist. Es ist notwendig, gemeinsam (...) die russische Aggression sofort zu stoppen (...). In Namen Gottes, hören Sie jetzt auf!«¹⁵). Nach weiteren Verurteilungen folgte am 20. April 2022 ihre Erklärung mit den Worten: »Mit dem massiven völkerrechtswidrigen Angriff auf die Ukraine (...) hat die Russische Föderation das Verbrechen der Aggression gegen einen unabhängigen (...) demokratischen Staat begangen (...), aber auch gegen die grundlegenden christlichen Werte von Gerechtigkeit und Frieden. Der mutige Widerstand der ukrainischen Verteidiger wurde gleichzeitig zu einem Kampf (...) gegen jede Form von Imperialismus und Totalitarismus.«¹⁶. Weitere scharfe Ablehnungen der russischen Politik folgten in Veröffentlichungen von Geistlichen der Kirche.

Für die Islamische Gemeinschaft des Kosovo verfasste am 01.03.2022 der Mufti des Kosovo, Naim Tërnavi, den Aufruf »Lasst uns entschieden NEIN zum Krieg sagen.«¹⁷, danach befasste sie sich nicht mehr öffentlich mit dem Konflikt. Wesentlich aktiver stellte sich der Reis-ul-Ulema der Islamischen Gemeinschaft Nord-Mazedoniens (Shaqir Fetahu) auf, der seit Februar 2022 mindestens 15 Stellungnahmen gegen den Krieg in der Ukraine veröffentlichte. Seine eindeutige Position band er in seine Aktivitäten ein, so in Treffen mit Botschaftern (u.a. am 28. Februar 2023): »Gleichzeitig brachte er (...) große Besorgnis über die Aggression Russlands gegen die Ukraine zum Ausdruck (...).

(14) <http://www.mpc.org.mk/vest.asp?id=7580> (20.07.2023)

(15) <https://hbk.hr/apel-predsjednika-ccee-a-za-mir-u-ukrajini/> (20.07.2023)

(16) <https://hbk.hr/pravednost-obvezuje-na-solidarnost-s-golgotom-ukrajinskog-naroda/> (20.07.2023)

(17) <https://bislame.net/myftiu-ternavi-ti-themi-fuqishem-jo-luftes/> (20.07.2023)

Daher verurteilten sie gemeinsam zutiefst diese menschenfeindliche Aggression (...). Darüber hinaus begrüßte der Leiter des BFI die Einigkeit der EU und der USA (...) dieser Aggression (...) Einhalt zu gebieten.«⁽¹⁸⁾, bei religiösen Zeremonien (»Deshalb stehen wir voll und ganz in Solidarität mit dem ukrainischen Volk, das Opfer der beispiellosen russischen Aggression (...).«⁽¹⁹⁾, oder bei traditionellen Festen (u.a. am 02. Mai 2022: »Leider gibt es auch im 21. Jahrhundert immer noch Menschen, die mit Gewalt versuchen, ihre Träume und Ambitionen zu verwirklichen.«⁽²⁰⁾).

Auf der anderen Seite reflektieren sich die Realitäten in der Region Südosteuropa ebenso in den passiven Reaktionen einiger islamischer Gemeinschaften zum Krieg. Sie stellen einen Großteil ihrer Veröffentlichungen der karitativen Arbeit und der Linderung der Armut in der eigenen Region inhaltlich in den Vordergrund (siehe Bosnien-Herzegowina, Kosovo), und äußern sich nahezu nicht zum Krieg.

Insgesamt ist feststellbar, dass sich keine Religionsgemeinschaft in Südosteuropa für diesen Krieg ausspricht; vielmehr äußert sich die überwiegende Mehrheit der religiösen Würdenträger aller Gemeinschaften und Ausrichtungen dagegen, und verurteilt die Handlungen der russischen Staatsführung scharf. So erscheint aus dieser Perspektive die Russisch-Orthodoxe Kirche mit ihrer Position isoliert.

⇒ 4 Resümee: Rahmenbedingungen und Standpunkte zu Krieg und Gewalt im 20. Jahrhundert in Südosteuropa

Dieser Überblick über Stellungnahmen religiöser Würdenträger in Südosteuropa zu Konflikten im 20. Jahrhundert zog exemplarische Zitate und Positionen heran, um gewisse generelle Linien nachzuzeichnen. Das Format eines Artikels lässt wenig Raum, eine differenziertere Darstellung auszubreiten, die sich den jeweiligen Verhältnissen innerhalb der Zielgruppe weiter nähert. Es wurde in einem diachronen Vergleich in multi-religiöser Perspektive gefragt, zu welchen Ereignissen und mit welchen Rahmenbedingungen religiöse Würdenträger für Friedfertigkeit oder konfliktbefürwortend in der Region auftraten, und auch, an welcher Stelle keine Reaktionen erfolgten. Können generelle Linien in den Standpunkten aufgezeigt werden? Existieren konfessionsab-

(18) <https://bfi.mk/reisul-ulemaja-dhe-ambasadori-i-be-denuan-agresionin-e-rusise/> (20.07.2023)

(19) <https://bfi.mk/kunder-luftes-ne-sherbim-te-paqes-ne-ukraine/> (20.07.2023)

(20) <https://bfi.mk/manifestimi-tradicional-bakllavaja-e-bajramit/> (20.07.2023)

hängige Reaktionen? Welche Positionen nahmen sie zu den Prozessen der Expansion, politischer Gestaltung kollektiver Identität, und zu großen Konfliktodynamiken ein?

Eine generelle Feststellung ist, dass religiöse Würdenträger in den gesellschaftlichen und politischen Kontext in hohem Maße eingebunden waren, und dies wesentlichen Einfluss auf ihre öffentlichen Positionierungen ausübte. War mit der Welle der Errichtung unabhängiger orthodoxer Kirchen vor ca. 150 Jahren ein Zustand der Übereinstimmung staatlicher und kirchlicher Interessen gegeben (Serbien, Bulgarien, Albanien), so schlug dies mit der Phase des Sozialismus in das Gegenteil der offenen Gegnerschaft um. Heute haben in einigen Staaten Religionsgemeinschaften enge politische Verbindungen und Interessen (Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Kroatien, Serbien), in anderen agieren sie relativ unabhängig (Albanien, Nord-Mazedonien, Slowenien).

Wenn eine gewisse Unabhängigkeit zur Politik existiert, und dies wird im letzten Fall der Positionierungen zum russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine besonders deutlich, sind die Äußerungen der Religionsvertreter fast ausschließlich gegen Konflikt und Gewalt gerichtet. Hier findet sich eine hohe Bandbreite von Argumentation und Begründung (theologisch, weltlich, psychologisch), die Elemente und Mechanismen für Konfliktmoderation und Eindämmung aufzeigen. Demnach sind keine generellen Aussagen möglich, ob ›Religion‹ mit besonderer Fokussierung auf Würdenträger als konfliktfördernd eingestuft werden kann.

Eher ist es so, dass konfliktbefürwortende Würdenträger existierten, die bei genauerer Betrachtung oft zitierte Einzelfälle bleiben. Diese Einzelfälle begründen auch vielfach nicht generelle Standpunkte ganzer Gemeinschaften (Konfliktlinien zwischen Geistlichen, zwischen Anhängern, zwischen Geistlichen und Anhängern). So ist es generell von den gegebenen internen und externen Opportunitätsstrukturen abhängig (u.a. Geistliche als ›Schanier zwischen Politik und Gläubigen‹), wie und mit welchen Haltungen sich Religionsführer öffentlich präsentieren.

⇒ Literaturverzeichnis

Alexander, Stella (1978): Archbishop Stepinac Reconsidered. Religion in Communist Lands 6, 76–88.

Bandov, Goran (2009): Die Position der Religionsgemeinschaften im serbisch-kroatischen Konflikt in den 1990er Jahren. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten. Wiesbaden: VS Verlag, 197–210.

Bartl, Peter (1981): Zogu, Ahmed. In: Bernath, Matthias/von Schroeder, Felix (Hg.): Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas Bd. 4, München: Oldenbourg, 497–501.

Bartl, Peter (1995): Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Regensburg: Pustet.

Brey, Thomas (2023): Koordinatensystem der Kosovo-Krise. Warum alle bisherigen Lösungsversuche erfolglos waren. Südosteuropa-Mitteilungen 02/2023, 61–73.

Buchenau, Klaus (2004): Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich, Wiesbaden: Harrassowitz.

Buchenau, Klaus (2005): What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia. Nationalities Papers 33(4), 547–567.

Cetin, Onder (2010): 1941 Resolutions of El-Hidaje in Bosnia and Herzegovina as a Case of Traditional Conflict Transformation. European Journal of Economic and Political Studies, 02/2010, 73–83.

Cirstea, Marusia (2019): The Relationships of the Romanian Orthodox Church with the Anglican Church – Patriarch Miron Cristea`s Journey to London (1936), in: Anuarul Institutului de Cercetari Socio-umane „Nicolăescu-Plopșor” XX, 31–46.

Digital Forensic Center (2022): Shadows of Ukraine over Montenegro, Podgorica: Atlantic Council of Montenegro.

European Parliament (2022): European Parliament resolution of 9 March 2022 on foreign interference in all democratic processes in the European Union, including disinformation (2020/2268(INI)), Version P9_TA(2022)0064, Brüssel.

Fevziu, Blendi (2016): Enver Hoxha. The Iron Fist of Albania, London, New York: Tauris.

Finkel, Caroline (2005): Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300–1923, New York: Basic Books.

Frank, Chaim (2010): Antisemitism in Yugoslavia. In: Petersen, Hans-Christian/Salzborn, Samuel (Hg.): Antisemitism in Eastern Europe, Frankfurt am Main: Lang, 67–112.

Gitman, Esther (2015): Archbishop Alojzije Stepinac of Zagreb and the Rescue of Jews, 1941–45, in: The Catholic Historical Review 101(3), 488–529.

Grbić, Ines (2018): Preko: Uz 90. obljetnicu smrti dubrovačkog biskupa Josipa Marčelića misa u crkvi gdje je pokopan. Zadarske nadbiskupije, online unter <https://db.hr/preko-uz-90-obljetnicu-smrti-dubrovackog-biskupa-josipa-marcelica-misa-u-crkvi-gdje-je-pokopan/> (27.07.2023).

Greble, Emily (2011): Sarajevo, 1941–1945: Muslims, Christians, and Jews in Hitler's Europe, Ithaca (u.a.): Cornell University Press.

Hoare, Marco Attila (2013): The Bosnian Muslims in the Second World War. A History, London: Hurst.

Holden, Anne Christine (1976): Bulgaria's Entry into the First World War. A Diplomatic Study, 1913–1915, University of Illinois (Ph.D.-Dissertation).

Hrvatska enciklopedija (2021): Bauer, Antun. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, online unter <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=6326> (14.08.2023).

Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini (2007): Podsjetnik na važnije datume iz historije Islama I islamskog svijeta. Sarajevo, online unter <https://www.islamskazajednica.ba/dini-islam/tekstovi/115-historijski-podsjetnik/196-podsjetnik-na-varnije-datume-iz-historije-islama> (12.08.2023).

Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini (2015): Biografije dosadašnjih reis-ul-ulema. Sarajevo, online unter <https://www.islamskazajednica.ba/dosadasnje-reisu-l-uleme> (20.07.2023).

Komuniteti Bektashian Shqiptar (1924): Statuti i Komuniteti Bektashian Shqiptar, Gjirokastër.

Komuniteti Mysliman Shqiptar (1929): Statuti I Komunitetit Mysliman Shqiptar, Tirana.

Kongresi Mysliman Shqipëtarë (1925): Statuti i Trupit (Xhema-atit) Mysliman Shqipëtarë, Tiranë, 26.07.1925.

Kostić, Stevan (2017): Independent State of Croatia: Fear. Beograd: Radio-Televizija Srbije.

Lächele, Rainer (1996): Protestantismus und völkische Religion im Kaiserreich, in: Puschner, Uwe (Hg.): Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871–1918, München: Saur, 149–163.

Leese, Daniel (2016): Die chinesische Kulturrevolution 1966–1976. München: C.H. Beck.

Motadel, David (2013): The ‚Muslim Question‘ in Hitler`s Balkans, in: The Historical Journal 56(4), 1007–1039.

Mujadžević, Dino (2018): Croatia. In: Racić, Egđunas/Zhelyazkova, Antonina (Hg.): Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires. Legacy, Challenges and Change, Leiden u.a.: Brill, 123–143.

NN (Narodne Novine – Gesetzblatt des Unabhängigen Staates Kroatien) (1941a): Ministarska naredba o nazivu »grčko-istočne vjere«, NN, Nr. 80, 19.07.1941, 207.

NN (Narodne Novine – Gesetzblatt des Unabhängigen Staates Kroatien) (1941b): Zakonska odredba o rasnoj pripadnosti. NN, Nr. 16, 30.04.1941, 109–112.

Ognyanova, Irina (2009): Religion and Church in the Ustasha ideology (1941-1945), in: Croatica Christiana Periodica 64, 157–190.

Opfer, Björn (2002): Das bulgarisch-orthodoxe Exarchat und die Okkupationsverwaltung in Vardar-Makedonien 1915-1918, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54(2), 154–170.

Pavlowitch, Stevan (2008): Hitler`s New Disorder. The Second World War in Yugoslavia, London: Hurst.

Perović Anamaria (2020): Nekoliko osobitosti sređivanja korespondencije na primjeru osobnog arhivskog fonda Vinka Pulišića, zadarskoga nadbiskupa i metropolita Dalmacije, in: Arhivski vjesnik 63, 117–139.

Price, Ward (1912): Sheik-UI-Islam Proclaims Moslems Must Fight Unbelievers, in: The New York Times vom 09.11.1912, 1.

Radić, Radmila/Isić, Momčilo (2014): *Srpska Crkva u Velikom Ratu 1914-1918*, Beograd: Filip Višnjić.

Ramet, Pedro (1982): *Catholicism and Politics in Socialist Yugoslavia*, in: *Religion in Communist Lands* 10(3), 256–274.

Ramet, Sabrina (1990): *Islam in Yugoslavia today*, in: *Religion in Communist Lands* 18(3), 226–235.

Ramet, Sabrina (2006): *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation*, Washington D.C.: Indiana University Press.

Ramet, Sabrina (2008): *Confronting the past. The Slovenes as subjects and as objects of history* in: *Družboslovne razprave* 24(58), 29–44.

Rutar, Sabine (2017): *Lokale Dimensionen des Arbeitseinsatzes. Bergbau in den CdZ-Gebieten Untersteiermark, Kärnten und Krain (Slowenien)*, Working Paper Series A Nr. 8, Unabhängige Historikerkommission zur Geschichte des Reichsarbeitsministeriums, Berlin.

Samardžić, Radovan (1981): *Die Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien*, Beograd: Jugoslovenski pregled.

Shirer, William L. (1960): *The Rise and Fall of the Third Reich*, London: Secker and Warburg.

Skendi, Stavro (1967): *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, in: *Slavic Review* 26(2), 227–246.

SNKJ (Službene novine Kraljevine Jugoslavije – Gesetzblatt des Königreichs Jugoslawien) (1930): *Zakon o izbori Patrijarha Srpske Pravoslavne Crkve*. Nr.79-XXX, 06.04.1930, 693–694.

Sundhaussen, Holm (2007): *Geschichte Serbiens. 19.-21. Jahrhundert*, Wien u.a.: Böhlau.

Sundhaussen, Holm (2011): *Dorf, Religion und Nation. Über den Wandel vorgestellter Gemeinschaften im Balkanraum*, in: *Journal of Modern European History* 9(1), 87–116.

Tönnies, Bernhard (1975): *Albania. An Atheist State*, in: *Religion in Communist Lands* 3, 4–7.

Töpfer, Jochen/Bergmann, Max Friedrich (2019): *Jerusalem – Berlin – Sarajevo. Eine religionssoziologische Einordnung Amin al-Husseinis*. Wiesbaden: Springer VS.

Töpfer, Jochen (2023): Ordnungsvorstellungen von Gesellschaft und Religion. Die Perspektive religiöser Eliten in Südosteuropa. Baden-Baden: Nomos.

Tomasevich, Jozo (2001): War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945. Occupation and Collaboration, Stanford: Stanford University Press.

Trix, Frances (2011): The Sufi Journey of Baba Rexheb, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Zaffi, Davide (2006): Das millet-System im Osmanischen Reich, in: Pan, Christoph/Pfeil, Beate Sibylle (Hg.): Zur Entstehung des modernen Minderheitenschutzes in Europa, Wien/New York: Springer, 132–155.

Zitationsvorschlag:

Töpfer, Jochen (2023): Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen und Konflikten 1900-2023 (Ethik und Gesellschaft 1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-2> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter

Oliver Hidalgo

Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

Jochen Töpfer

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa 1900-2023

Regina Elsner

Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine

Eva Maria Fischer

Religion, Huntington und der Ukraine-Krieg

Katja Winker

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

Sarah Jäger

Skizzen zum Evangelischen Pazifismusdiskurs nach 1945

Christian Spieß

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

Alexander Yendell

Religiosität und Kriegsbefürwortung: Theorien und Ergebnisse aus der quantitativen Religionsforschung