

Jordanka Telbizova-Sack

Die Balkan-Muslime und Europa

<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.1.940>

Reprint von:

Jordanka Telbizova-Sack, Die Balkan-Muslime und Europa, in: Europa im Ostblock. Vorstellung und Diskurse (1945-1991)/Europe in the Eastern Bloc. Imaginations and Discourses (1945-1991), herausgegeben von José María Faraldo, Paulina Gulinska-Jurgiel und Christian Domnitz, Böhlau Köln, 2008 (Zeithistorische Studien. Herausgegeben vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam. Band 44), S. 189-198

Copyright der digitalen Neuausgabe (c) 2017 Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam e.V. (ZZF) und Autor, alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk wurde vom Autor für den Download vom Dokumentenserver des ZZF freigegeben und darf nur vervielfältigt und erneut veröffentlicht werden, wenn die Einwilligung der o.g. Rechteinhaber vorliegt. Bitte kontaktieren Sie: <redaktion@zeitgeschichte-digital.de>



Zitationshinweis:

Jordanka Telbizova-Sack (2008), Die Balkan-Muslime und Europa, Dokserver des Zentrums für Zeithistorische Forschung Potsdam,
<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.1.940>

Ursprünglich erschienen als: Jordanka Telbizova-Sack, Die Balkan-Muslime und Europa, in: Europa im Ostblock. Vorstellungen und Diskurse (1945-1991)/Europe in the Eastern Bloc. Imaginations and Discourses (1945-1991), herausgegeben von José María Faraldo, Paulina Gulinska-Jurgiel und Christian Domnitz, Böhlau Köln, 2008 (Zeithistorische Studien. Herausgegeben vom Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam. Band 44), S. 189-198

Zeithistorische Studien

Herausgegeben vom Zentrum für
Zeithistorische Forschung Potsdam

Band 44

José M. Faraldo
Paulina Gulińska-Jurciel
Christian Domnitz (Hg.)

Europa im Ostblock

Vorstellungen und Diskurse (1945–1991)

Europe in the Eastern Bloc

Imaginations and Discourses (1945–1991)



2008

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der VolkswagenStiftung und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Zentrum für
Zeithistorische Forschung e.V.
Bibliothek

ZZF 15333 (HBB) ~~ZZF~~

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

Tvorba. Týdeník pro kulturu a politiku. Nr. 20/1957, 16. Května, Ročník XXII,
Zeichnung: J. Pop

© 2008 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig.

Druck und Bindung: Strauss GmbH, Mörlenbach
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-412-20029-9

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 9

Einleitung/Introduction

JOSÉ M. FARALDO

Europavorstellungen im Ostblock.

Zwischen Aneignung und Ablehnung..... 11

Zugänge/Approaches

WOLFGANG SCHMALE

„Osteuropa“: Zwischen Ende und Neudefinition? 23

HAGEN SCHULZ-FORBERG

The European Public Sphere and the Transnational History

of the Notion of Europe after 1945 37

CHRISTIAN DOMNITZ

Europäische Vorstellungswelten im Ostblock: Eine Topologie von
Europannarrationen im Staatssozialismus 61

JAN KIENIEWICZ

The Eastern Frontier and the Borderland of Europe 83

Stalinismus/Stalinismen

JOSÉ M. FARALDO

Die Hüterin der europäischen Zivilisation. Kommunistische Europa-
Konzeptionen am Vorabend des Kalten Krieges (1944–1948)..... 91

CARLOS REIJNEN

For a True Europe and a New Patriotism. Europe and the West from
a Czech Stalinist Perspective 111

JAN C. BEHRENDIS

Völkerfreundschaft und Amerikafeindschaft. Ilja Ehrenburgs
Publizistik und das Europabild des Stalinismus..... 125

TETJANA DZJADEVYČ

Der ukrainische sozialistische Realismus und der Europa-Diskurs.
Die Nachkriegswerke von Oles' Hončar (1946–1948)..... 145

Bilder/Images

JANA WÜSTENHAGEN

Europabilder in der DDR 1949–1989:
Zwischen Visionen und Realpolitik..... 165

JORDANKA TELBIZOVA-SACK

Die Balkan-Muslime und Europa..... 189

DRAGOȘ PETRESCU

Conflicting Perceptions of (Western) Europe: The Case of Communist Romania, 1958–1989 199

JOANNA BAR

From Communism to Democracy: the Concept of Europe in Cracow's Press in the Years 1975–1995 221

Dissens/Dissent

CRISTINA PETRESCU

Eastern Europe, Central Europe or Europe? A Comparative Analysis of Central European Dissent and Romanian „Resistance through Culture“ 231

DENNIS DIERKS

Europa als Bezugspunkt? Einige Überlegungen zur kulturellen Selbstverortung bosnisch-muslimischer Exilanten 1945–1990..... 251

FRIEDERIKE KIND-KOVÁCS

An „Other Europe“ through Literature: Recreating a European literary „Kontinent“ in the light of the Helsinki Final Act..... 267

Exil/Exiles

THOMAS LANE

East European Exiles and their Interpretations of the Meaning of Europe 301

JÓZEF ŁAPTOS

Visionen des gemeinsamen Europas. Die ostmitteleuropäische
Emigration zu Beginn des Kalten Krieges 317

PAULINA GULIŃSKA-JURGIEL

Geopolitik in der Emigration. Die Denkaufgabe ‚Europa‘ in der
Publizistik von Juliusz Mieroszewski 341

KATARZYNA STOKŁOSA

Der polnische Emigrant in Großbritannien: Rowmund Piłsudski und
seine Konzeption eines vereinten Europas..... 361

VLADIMÍR GONĚC

Hubert Ripka und das Europadenken im Exil in den fünfziger Jahren..... 371

Autorenverzeichnis	389
Abkürzungsverzeichnis	395
Literatur (Auswahl)	397
Personenregister	403

JORDANKA TELBIZOVA-SACK

Die Balkan-Muslime und Europa

Einleitung

Ende des 20. Jahrhunderts lebten im Balkanraum – von Bosnien-Herzegowina, über Albanien, Kosovo, den Sandschak und Makedonien bis nach Thrakien und Bulgarien – zwischen 8 und 8,5 Millionen Muslime unterschiedlicher Sprache und Herkunft.¹ Die größten Gruppen bildeten die auf sechs Staaten bzw. Teilrepubliken aufgeteilten Albaner (die mehrheitlich, aber nicht ausschließlich muslimisch waren), die bosnischen Muslime, die Türken sowie die Roma und Sinti, gefolgt von den kleineren Gruppen der slawisch sprechenden Muslime in Bulgarien, Griechenland, Makedonien und Teilen Albaniens und Kosovos. Im Unterschied zu den muslimischen Bevölkerungsgruppen in Westeuropa, die mehrheitlich erst während der letzten Jahrzehnte zugewandert sind, handelt es sich bei den Balkan-Muslimen um alteingesessene Bevölkerungsgruppen. Zum größten Teil sind sie ein Erbe der osmanischen Herrschaft, einer Zeit, die in der Wahrnehmung der (West) Europäer mit der politischen Hegemonie des Islam über die christliche Bevölkerung, nicht selten auch mit „asiatischer Despotie“ „Rückständigkeit“ und „Bedrohung“ assoziiert wurde.² Auch die christlichen Völker des ehemaligen osmanischen Balkans definierten seit dem 19. Jahrhundert ihre nationale und europäische Identität in Abgrenzung zum Islam und den orientalischen „Türken“. Sie wollten einen Platz in den „Reihen der zivilisierten europäischen Nationen“ einnehmen und am Fortschritt teilhaben, welcher für sie gleichbedeutend mit „der Zugehörigkeit zu Europa“ war. „Europa“ stand stellvertretend für den „Westen“. „Rückkehr nach Europa“ und „Verwestlichung“ wurden abwechselnd zur Bezeichnung ein und desselben Annäherungsprozesses. Die Muslime wurden hierbei als eine „Verunreinigung“³ bzw. als eine unerwünschte Hinterlassenschaft wahrgenommen, sie galten als „uneuropäisch“,

1 Mit dem europäischen Teil der Türkei waren es ca. 12 Millionen Muslime.

2 Über die westliche Sicht des Balkanislam, die ebenso wie das allgemeine Islambild nie einheitlich war, siehe Nathalie Clayer, *Der Balkan, Europa und der Islam*, in: Karl Kaser/Dagmar Gramshammer-Hohl/Robert Pichler (Hg.), *Europa und die Grenzen im Kopf*, Klagenfurt 2003, 303–328.

3 Michael Herzfeld, *Anthropology Through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge 1993, 29.

„osmanisch“ und „balkanisch“. In der Politik der Balkanstaaten bedeuteten „Modernisierung“ und „Europäisierung“ zugleich eine Entosmanisierung und Entislamisierung.

Wie sich die Muslime selbst in „Europa“ verorteten, welche Werte und Wertungen mit den Begriffen „Westen“ und „Europa“ verbunden waren, welche Vorurteile und Stereotype dahinter standen, ist nur wenig bekannt. Die Forschung hat diesbezüglich bislang nur sehr geringe und fragmentarische Kenntnisse. Fest steht, dass der im 19. Jahrhundert einsetzende Prozess der Modernisierung („Europäisierung“, „Verwestlichung“) in ihren Reihen unterschiedliche Reaktionen auslöste und die muslimische Elite spaltete. Diese Spaltung und – soweit der Forschungsstand dies zulässt – die damit verbundenen „Europa“-Bilder der Muslime werden im Folgenden Gegenstand der Betrachtung sein.

Modernisierungs- und Reformansätze bei den Balkan-Muslimen

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und der Gründung der jungen Balkanstaaten im 19. und frühen 20. Jahrhundert fanden sich die muslimischen Gemeinschaften im Balkanraum in einer stark veränderten Situation wieder. Mit dem Verlust der islamischen Staatsordnung fühlte sich die Mehrheit von ihnen ihres politischen und religiösen Rückhalts beraubt und einer fremden, nichtislamischen Macht ausgeliefert. Aus vormals politisch dominierenden Gruppen wurden sie – mit Ausnahme des mehrheitlich muslimisch, 1912 gegründeten Staates Albanien – zu „Bürgern zweiter Klasse“. In den anschließenden Jahrzehnten der postosmanischen Ära blieben sie eine sozial marginalisierte, von den Regierungen der einzelnen Balkanstaaten mit Misstrauen oder Gleichgültigkeit behandelte Teilbevölkerung, deren weitere Entwicklung durch eine hohe Analphabetenrate und ein niedriges Bildungsniveau gekennzeichnet war. Die Muslime reagierten auf die veränderte Situation einerseits mit Massenauswanderung nach Kleinasien, andererseits mit dem Beharren auf bzw. mit der Flucht in einen islamischen Konservatismus. Der Islam, oder besser das „Muslimsein“, erlangte damit eine neue Dimension. Es wurde Bestandteil einer kulturellen Identität, die gegenüber der Kultur der christlich dominierten Umwelt zu verteidigen war. Die von den Regierungen der neu entstandenen Balkanstaaten verfügten Modernisierungsmaßnahmen im staatlichen und sozialen Leben wurden deshalb nicht selten als unislamisch abgelehnt bzw. dem Einfluss des „ungläubigen“ europäischen Westens zugeordnet und ihre Durchsetzung teilweise blockiert.

Die neue Situation zwang die Muslime aber auch dazu, neue Wege und Orientierungen zu suchen, um sich dem modernen Zeitalter anzupassen. So zeichneten sich ab Mitte der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts Ansätze von Reformbewegungen unter ihnen ab, die zugleich von einer inneren Spaltung in ihren Reihen begleitet waren. Hierbei lassen sich zwei Strömungen erkennen: Die erste war wesentlich durch die republikanische Umgestaltung in der Türkei in Richtung Laizismus und Verwestlichung geprägt und vom Bestreben eines Teiles der muslimischen Eliten gekennzeichnet, sich an die Erfordernisse einer modernen, westlich geprägten Gesellschaft anzupassen; die zweite richtete sich nach dem „Osten“ und wurde durch Reformideen aus der weiten islamischen Welt beeinflusst.

Von Land zu Land äußerten sich die Erneuerungsbemühungen sehr unterschiedlich. Während die Muslime Griechenlands noch lange nach Atatürks Reformen die arabische Schrift gebrauchten und immer wieder den Laizismus der Türkischen Republik anprangeren, waren Erscheinungen wie die Verschleierung der Frauen und die Beachtung einiger anderer religiöser Bestimmungen vor dem Zweiten Weltkrieg in Albanien und Bosnien weitgehend aus dem Alltag verschwunden. Darüber hinaus führte der Nationsbildungsprozess in Albanien, der konfessionelle Identitäten zurückdrängte, dazu, dass es zumindest in Teilen der albanischen Eliten zu einer Abwertung des sunnitischen Islam kam. Der „Fortschritt“ bzw. die Zugehörigkeit zu „Europa“ wurde damit als unvereinbar mit dem Islam angesehen, der noch dazu mit fünf Jahrhunderten der osmanischen Zeit assoziiert wurde.⁴ Die Einführung eines neuen Strafrechts nach dem Vorbild des italienischen *Codice Penale* (1928) sowie des Zivilgesetzbuches nach dem französischen *Code Civil* (1928), das Kopftuchverbot für muslimische Frauen (1937) und nicht zuletzt die Abschaffung islamischer Schulen im albanischen Staat waren Maßnahmen, die nicht allein auf innenpolitische Überlegungen zurückzuführen waren. Vielmehr sollten sie eine Modernisierung des Landes signalisieren. Auch in Bulgarien begann sich in der Zwischenkriegszeit eine säkularisierte, auf Modernisierung orientierte Elite in der dortigen türkischen Bevölkerung zu bilden.⁵ Unter dem Einfluss kemalistischer Ideen gründeten türkische Intellektuelle einige Bildungs-, Kultur- und Sportvereine (u.a. die türkischen Vereinigungen *Turan*, *Alp Arslan*, *Dzemieti Hajrie* und *Şefkat*) und versuchten ihren Überzeugungen auf den Seiten der sich langsam pluralisierenden muslimischen Presse Ausdruck zu verleihen.

Ebenfalls als Reaktion auf den Zerfall des Osmanischen Reiches und auf der Suche nach einer neuen Orientierung zeichnete sich eine Intensivierung der Kontakte der Balkan-Muslime zu den islamischen Staaten ab. Immer mehr junge Muslime strebten danach, ihre Ausbildung an der renommierten *Al-Azhar*-Universität in Kairo fortzusetzen, und einige Vertreter der albanischen *ulema* (Geistlichkeit) gingen sogar nach Britisch-Indien.⁶ Islamische Denker wie der Iraner Jamal ad-Din al-Afghani (1838–1897) oder der Ägypter Muhammad Abduh (1849–1905)⁷ fanden in der Zwischenkriegszeit vor allem in Teilen der bosnischen reformorientierten Geistlichkeit Zuspruch. Ihre Arbeiten wurden ins Serbokroatische übersetzt und in kleinen islamischen Zirkeln kontrovers diskutiert. Das steigende Interesse an einem Anschluss an die übrige islamische Welt ließ sich nicht zuletzt durch die

4 Siehe dazu: Nathalie Clayer, *Der albanische Raum: Politischer Islam im Entstehen?*, in: *Ost-West-Gegeninformationen* Nr. 2, Graz 2002, 20–26, hier 22.

5 Mehr dazu Krastjo Mančev/Elena Doičinova, *Musulmanskoto naselenie ot severoiztočna Balgarija v balgarskata i turskata politika (1919–1939)* [Die muslimische Bevölkerung im nordöstlichen Bulgarien in der bulgarischen und der türkischen Politik, 1919–1939], in: *Istoriceski pregled* Nr. 5, Sofia 1991, 57–73.

6 Xavier Bougarel, *Islam in the post-communist Balkans: Understanding a decade of changes*, in: Johannes Kandel/Ernst Pulsform/Holm Sundhaussen (Hg.), *Religionen und Kulturen in Südosteuropa*, Berlin 2002, 32–53, hier 46.

7 Jamal ad-Din al-Afghani und Muhammad Abduh waren zwei der bedeutendsten Vertreter der Renaissancebestrebungen in der arabischen Welt am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die unter dem Einfluss der europäischen Moderne den Islam zu reformieren suchten. Afghanis zentrale Bestrebung war die Schaffung einer „Einheit des Islam“, also die Stiftung eines Panislamismus und die Bündelung der gesamten islamischen Kräfte, um der westlichen Vorherrschaft mit Macht entgegenzutreten zu können. Der Panislamismus würde, so seine Annahme, dem Westen Paroli bieten können, wenn er sich Teile der Moderne, nämlich Wissenschaft, Technologie und die Reformation aneignete.

Teilnahme einer bosnischen Delegation an den Islamischen Weltkongressen 1931 in Jerusalem und 1937 in Genf ablesen.⁸

Unter den bosnischen Muslimen entstanden in der Zwischenkriegszeit zwei Reformbewegungen, an deren Spitze vorwiegend reformfreudige Theologen standen. Es waren in beiden Fällen die damaligen Oberhäupter der islamischen Gemeinschaft, die versuchten, die Gläubigen davon zu überzeugen, dass der Islam mit dem Leben in einer modernen Gesellschaft durchaus vereinbar sei. Der erste von ihnen war Mehmed Džemaludin Caušević, Oberhaupt der Muslime in Bosnien in den Jahren 1914–1918 bzw. in Jugoslawien in den Jahren 1918–1931. Neben einer besseren Bewirtschaftung der frommen Stiftungen (*waqf*) sowie der Verwendung der Volkssprache im religiösen Unterricht und in der Freitagspredigt (*khutba*) setzte er sich vorwiegend für die Entschleierung der Frau sowie ihre Integration in der Öffentlichkeit und im Berufsleben ein.⁹ Caušević war im Sinne der panislamischen Ideen Jamal ad-Din al-Afghanis und seines Mitstreiters und Schülers Muhammad Abduh ein entschiedener Kritiker des islamischen Konservatismus und setzte Reformismus mit *ijtihad* (auf Vernunft gegründete Methode der selbstständigen Wahrheitsfindung) gleich. Seine Reformbemühungen riefen jedoch eine starke Reaktion der um den islamischen Kulturrat (*Džematski Medžis*) von Sarajevo gruppierten konservativen ulema¹⁰ hervor. Obwohl die jugoslawische Regierung ihre Reformbestrebungen unterstützte, mussten Caušević und seine Anhänger schließlich nachgeben. Ungefähr ein Jahrzehnt später hat ein anderer Träger der höchsten islamischen Würde im Königreich Jugoslawien, der Reis ul-ulema Fehim Spaho (1938–1942), versucht, einige Reformen auf den Weg zu bringen.¹¹ Auch Spahos Lehre und Wirken waren auf die Gewinnung von Freiräumen für moderne theologische Gedanken angelegt. Mit dem von ihm hervorgehobenen Grundsatz: „Zweifellos ändert sich der Rechtsgehalt einer Frage mit der Änderung der Zeit“, setzte er sich an führender Stelle für eine zeitgenössische Auslegung religiöser Quellen ein.

Als Vorkämpfer einer islamischen Erneuerung, doch weder aus den Reihen der Geistlichkeit noch von den an sie gebundenen religiösen Schulen (*medrasa*) kommend, gründeten einige junge muslimische Intellektuelle 1941 in Bosnien die Vereinigung der Jungmuslime (*Mladi Muslimani*). Es ist schwer, die Mitglieder dieser Vereinigung zu der einen oder anderen Strömung innerhalb des bosnischen Islam zuzuordnen. Sicher ist jedoch, dass sie unter panislamischem Einfluss standen und sich sowohl gegen jeglichen Formalismus im Islam als auch gegen den pro-westlich orientierten Laizismus wandten. Die Jungmuslime waren der Meinung, dass die Ursachen für die „hoffnungslose, verzweifelte Lage, in der sich die jun-

8 Siehe Martin Kramer, *Islam Assembled. The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, sowie Bougarel, *Islam*, 46.

9 Siehe dazu Smail Balić, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt*, Köln/Weimar/Wien 1992 (*Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte*), 324–361.

10 Mehr über die Auseinandersetzungen zwischen Caušević und den um den islamischen Kulturrat von Sarajevo gruppierten Traditionalisten lässt sich aus der Broschüre: Mujaga Merhemić (Hg.), *Sarajevski Džematski Medžis i Resove izjave* [Der islamische Gemeinderat von Sarajevo und die Äußerungen des Reis ul-ulema], Sarajevo 1928, entnehmen.

11 Mehr dazu bei Balić, *Das unbekannte Bosnien*, 345–349, sowie *Oriente Moderno* Nr. 22, Sarajevo 1942, 179.

gen Muslime befinden“ in der Abkehr vom „echten“ und „wahren“ Islam zu suchen seien. Die Schuld dafür wurde in erster Linie der bosnischen Intelligenzija – sowohl der religiösen als auch der säkularen – gegeben, die aufgrund ihrer „Entwurzelung und inneren Zersplitterung, des Mangels an gegenseitigem Verständnis wie auch der kompletten Isolation von den breiten Bevölkerungsmassen, nicht in der Lage“ sei, „der muslimischen Jugend die Ideale, die sie dringend braucht, darzubieten“. ¹² In seinem 1938 erschienenen Artikel „Der Islam und der Sozialismus“ wies eines der aktivsten Mitglieder der jungmuslimischen Organisation, Mustafa Busuladžić, der sich mit den ideologischen Grundlagen des Sozialismus und des Islam auseinandersetzte, darauf hin, dass der Westen beides, Religion und Moral, verloren habe. Hieraus ergebe sich, dass „die Zukunft der islamischen Völker weder in der Annahme des Modernismus noch des Reformismus“ liege, „gleichgültig ob diese von Seiten des östlichen oder westlichen Kolonialismus“ kämen. Heilbringend sei ausschließlich die „Zuwendung zum Islam und die Stärkung des geistigen Bundes der Muslime untereinander“. ¹³ „Die Renaissance der Menschheit auf dem religiösen Wege“ sei „keine Illusion und keine Utopie“, führte derselbe Autor ca. sechs Jahre später aus, „und die Muslime in Europa“ – und somit in Bosnien – täten „gut daran, mit der blinden Nachahmung Europas aufzuhören, die Brüche mit der eigenen Vergangenheit und Tradition zu überwinden und sich die Position eines gemäßigten Konservatismus zueigen zu machen“. ¹⁴

1946 wurde die Organisation der Jungmuslime verboten. Drei Jahre später, nach dem berüchtigten Prozess von Sarajevo, erfolgte ihre endgültige Auflösung. Die Ideen der Jungmuslime wirkten jedoch weiter fort. Sie wurden sowohl durch private Kontakte der einzelnen Organisationsmitglieder als auch durch neuerliches Auftreten früherer Jungmuslime in der bosnischen Öffentlichkeit in den siebziger Jahren an die jüngere Generation der bosnischen muslimischen Intellektuellen weitergegeben. ¹⁵

Aus diesen wenigen Bemerkungen lässt sich ersehen, dass bis zum Zweiten Weltkrieg das „Feld“ der Reformen bei den Balkan-Muslimen nicht allein der Gruppe der laizistisch orientierten Intellektuellen überlassen war. Das theistische Fragment, das mehrheitlich von der islamischen Geistlichkeit, aber auch von Intellektuellen mit islamischem Hintergrund inspiriert wurde, hatte bis zum Zweiten Weltkrieg ebenfalls ein besonderes Gewicht. Während die erste Gruppe – zu der neben der pro-kemalistisch orientierten Elite auch die dünne, in Wien, Graz, Budapest und Zagreb ausgebildete muslimische Intellektuellenschicht gehörte – einen Anschluss an die westliche Kultur forderte, strebte die zweite Gruppe Reformen innerhalb des Islam selbst an und war vom Gedankengut aus der ganzen islamischen Welt beeinflusst. Die Kluft zwischen dem islamischen Erbe und der Moderne versuchte die letztere Gruppe dadurch zu überwinden, dass sie einen an islamischen Prinzipien ausgerichteten Wandel ihrer Gesellschaften propagierte. Dennoch sollten die Erneuerungsbestrebungen

12 Tarik Muftić, Problem naše omladine [Das Problem unserer Jugend], in: El-Hidaje, Jahrgang 6, Nr. 1–2, September 1942, 17–22.

13 Mustafa Busuladžić, Islam i socijalizam [Der Islam und der Sozialismus], in: Ders., Muslimani u Evropi [Muslime in Europa], hg. von Šaćir Filandra, Sarajevo 1997, hier 43 (Erstveröffentlichung in: Glasnik VIS-a IVZ-e, Jahrgang 6, Nr. 10, Sarajevo 1938, 357–369).

14 Ders., Misli o sudbini naroda i zajednica u povijesti, in: ebd., 188–189.

15 Mehr dazu bei Armina Omerika, Jungmuslime in Bosnien-Herzegowina (1939–1983), in: www.ruhr-uni-bochum.de/orient/Omerika.pdf.

nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Reformer und ihre Anhängerschaft unter der großen Mehrheit der traditionellen *ulema* wie auch der breiten Bevölkerungsmasse in dieser Zeit nur eine Minderheit blieben.

Die Zeit des Realsozialismus

Diese innere Entwicklung der Balkan-Muslime wurde nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Machtübernahme der Kommunisten zum Teil unterbrochen. Die neuen Impulse kamen nicht mehr von den Muslimen selbst, sondern wurden von „oben“ verordnet. Von der neuen Elite, die noch zu bilden war, wurde statt religiöser Bekenntnisse in erster Linie Loyalität und Treue zur neuen Ideologie erwartet. Auch die Kontakte zur übrigen islamischen Welt brachen ab. Darüber hinaus waren die Modernisierungsanstrengungen, welche die kommunistischen Regierungen in den einzelnen Balkanstaaten unternahmen, mit massiven Säkularisierungszwängen verbunden. Viele der vor dem Krieg bestehenden islamischen Ausbildungsstätten wurden unter den neuen Regimes geschlossen, die Verbreitung religiöser Literatur wurde eingeschränkt, oder sie war praktisch nicht mehr verfügbar. Der Stiftungsbesitz (*vakuf*) wurde eingezogen, und auch die wenigen verbliebenen offiziellen religiösen Institutionen unterlagen staatlicher Kontrolle. Einen extremen Weg schlug Albanien ein, indem es sich 1967 zum ersten atheistischen Staat der Welt erklärte. Infolgedessen wurden alle Moscheen des Landes geschlossen. Bis zum Ende des kommunistischen Regimes konnte in ganz Albanien in der Öffentlichkeit keinerlei religiöse Tätigkeit ausgeübt werden.

Es ist mangels Quellen äußerst schwierig, einen Überblick zu den in dieser Zeit unter den Muslimen vorhandenen Europa-Vorstellungen zu geben. Denn zu den vorhandenen imaginierten Grenzen Europa-Islam, Europa-Balkan und Balkan-Islam kam noch eine hinzu: die zwischen dem Kommunismus und dem Kapitalismus. Den kommunistischen Eliten ging es nicht mehr darum, die Gesellschaften nach einem westlichen Muster zu „europäisieren“, sondern sie hatten das Ziel, sozialistische Gesellschaften zu errichten. Ihre Geografie teilte die Welt in „Ost“ und „West“, in Kommunisten und Kapitalisten, in progressiv und rückständig, wobei Westeuropa als Teil des „imperialistischen Westens“, als ein ideologischer Feind dargestellt wurde. Zwar zeichnete sich seit dem Beginn der achtziger Jahre im Zuge der allmählichen Auflösung des Ostblocks ein Umorientierungsprozess ab, die Mehrheit der Menschen, die östlich des Eisernen Vorhangs lebten, fühlte sich jedoch nach wie vor nicht mit dem europäischen Erbe verbunden, sondern mit Marxismus, Proletariern und dem Kommunismus.

Wichtig ist hierbei, zwischen der Situation in der jugoslawischen Föderation und den anderen Balkanländern zu unterscheiden. So kam es ab den sechziger Jahren im Zusammenhang mit der Politik der Blockfreiheit zur Öffnung des jugoslawischen Staates, sowohl nach dem „Westen“ als auch nach dem „Osten“. Im Zuge der Liberalisierung im titoistischen Jugoslawien lockerte sich auch die Haltung gegenüber den Muslimen deutlich, und das religiöse Leben konnte sich wieder entwickeln, wenn auch unter staatlicher Kontrolle. Neben der Wiedereröffnung der Islamisch-Theologischen Fakultät in Sarajevo (1977) wurden

zwei weitere Medresen (islamische Hochschulen) in Sarajevo (1978) und in Skopje (1984) errichtet. Die Muslime konnten fortan im Lande ausgebildet werden, so dass sich langsam eine neue Generation der *ulema* unter ihnen formierte. Zugleich war es für die lokalen islamischen Institutionen wieder möglich, Kontakte mit der Welt des Islam aufzunehmen, Pilger nach Mekka zu senden und junge Vertreter der *ulema* an den islamischen Universitäten in Ägypten und anderen arabischen Staaten wie u.a. im Irak, Kuwait und Saudi-Arabien ausbilden zu lassen.¹⁶ Bosnischen Pan-Islamisten gelang es ihrerseits, diskreten Kontakt mit sudanesischen Studenten aufzunehmen, die in Verbindung mit den „Muslimbrüdern“ standen. Heimlich konnten sie sogar am „Vereinigten Kongress der Schiiten und Sunniten“ 1983 in Teheran teilnehmen. Diese informellen Beziehungen sollen laut dem französischen Politologen Xavier Bougarel für den bosnischen Pan-Islamismus in den neunziger Jahren von entscheidender Bedeutung gewesen sein.¹⁷

In dieser Zeit formulierten Alija Izetbegović und die um ihm gescharten bosnischen Intellektuellen ihre auf islamischen Grundlagen beruhenden politischen Überzeugungen. In seinen beiden Schriften „Die Islamische Deklaration“¹⁸ und „Islam zwischen Ost und West“¹⁹ werden sie systematisch dargelegt. Unter Rückgriff auf die Ideen der Organisation der Jungmuslime aus den dreißiger und vierziger Jahren kritisiert er die Säkularisierung und Verwestlichung der islamischen Welt, hebt die Vorzüge eines islamischen Gesellschaftsmodells hervor und setzt sich für die religiöse Erneuerung der islamischen Welt ein. Vor allem die „Islamische Deklaration“ soll vor dem Hintergrund einer intensiven Zusammenarbeit mit Glaubensbrüdern aus islamischen Ländern, die in Jugoslawien studierten, geschrieben worden sein.²⁰ Ähnlich wie die Jungmuslime in ihrer früheren Phase, wendet sich Izetbegović in dieser Schrift sowohl gegen die konservative *ulema*, die die Interpretation des Islam für sich monopolisiert hatte, als auch gegen die in Europa ausgebildeten Intellektuellen, die mit Unterlegenheitsgefühlen aus dem reichen Westen zurückkamen und fremde Modernisierungsprojekte durchzuführen versuchten. Der richtige Weg für eine gesellschaftliche Erneuerung, so Izetbegović, liege nicht in der Nachahmung des westlichen Gesellschaftsmodells, sondern in der Rückbesinnung auf islamische Traditionen. Nur so werde es möglich sein, eine islamische Ordnung herzustellen, die er „als Einheit von Glauben und Gesetz, [...] geistlicher Gemeinschaft und Staat“²¹ definiert. In seinem systematischen Werk „Islam zwischen Ost und West“ setzt Izetbegović seine Argumentation fort. Er nimmt die ideologische Konfrontation zwischen dem sozialistischen Lager und den westlichen Industrieländern in den siebziger Jahren zum historischen Ausgangspunkt seiner Überlegungen, um die Position des Islam und der islamischen Welt in diesem Spannungsfeld zu erörtern. Seine Hauptthese lautet, dass angesichts der Bipolarität von Christentum und Juden-

16 Bougarel, Islam in the post-communist Balkans, 46; France Friedman, The Bosnian Muslims. Denial of a Nation, Boulder 1996, 190–191.

17 Bougarel, Islam in the post-communist Balkans, 46.

18 Alija Izetbegović, The Islamic Declaration. 1970; Ders., Islamska deklaracija, Sarajevo 1990.

19 Alija Izetbegović, Islam Between East and West, New York 1984; Ders., Islam između Istoka i Zapada [Islam zwischen Ost und West], Beograd 1988.

20 Srećo Džaja, Das politische Denken des Alija Izetbegović, in: Thomas Bremer (Hg.), Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5. bis 9. April 1995 in Freising, Bonn 1996, 79–87, hier 80.

21 Alija Izetbegović, Die Islamische Ordnung, Berlin 1993, 5.

tum, Kapitalismus und Sozialismus, Geist und Materie nur der Islam eine lebendige Synthese schaffen könne. Die westlichen Gesellschaften seien aufgrund ihrer Differenzierungsprozesse und Individualisierung nicht in der Lage, eine derartige Einheit zu stiften.

Dennoch scheint es, dass Izetbegović die frühere Position der Jungmuslime gegenüber der westlichen Modernisierung wesentlich modifiziert bzw. gemäßigt hat. Er vertritt zwar die Ansicht, dass die mechanische Übertragung westlicher Leitideen in die islamische Welt einen unnatürlichen Prozess darstelle, der nicht in der Lage sei, irgendeine konstruktive Wende hervorzubringen, schätzt jedoch die Verwirklichung der Menschenrechte, von Demokratie und Fortschritt im Westen hoch ein. Deshalb ruft er dazu auf, die positive wie auch die negative Erfahrung der „Anderen“ – vor allem der USA, der Sowjetunion und Japans – ohne Voreingenommenheit zu studieren. In seinen „Reflexionen aus dem Gefängnis“ wendet sich Izetbegović gegen jegliche Form der Diktatur und weist darauf hin, dass „die Demokratie fundamental moralisch ist, weil sie die essentielle Vorbedingung für das moralische Verhalten in sich trägt: Die Freiheit“.²² Aus diesem Grund seien Diktatur und Religion grundsätzlich nicht miteinander vereinbar. Darüber hinaus sind Izetbegovićs Ideen und die damit verbundenen Debatten in Teilen der bosnischen Muslime keineswegs isoliert, sondern im Kontext ähnlicher Bewegungen in den muslimisch geprägten Ländern weltweit zu verstehen. So hat seit dem Beginn der siebziger Jahre das Ringen der islamischen Welt um ihre Identität, um einen eigenen Weg sozialer Entwicklung und Modernisierung sowie um die Definition ihrer Beziehungen zum „Westen“ neue Dimensionen gewonnen. Diese Bemühungen, die darauf abzielen, den Islam zu stärken und das islamische Gesetz in der islamischen Welt wieder umfassend zur Geltung zu bringen, sollen anstelle des gegenwärtigen Zustands eine islamische Ordnung schaffen, die sich gegen westliche Ordnungsvorstellungen, aber auch die Adaption bestimmter Elemente aus dem Westen richtet. Während Strömungen wie der Wahhabismus radikal gegen alles Front machen, was als Abweichung vom „Urislam“ oder als Erneuerung (*bida*) betrachtet wird, verwerfen islamische Reformer die westlichen Elemente nicht pauschal als Neuerungen, sondern versuchen durch Reformen, den Islam mit bestimmten Elementen des Westens zu verbinden.

Was die islamische Ordnung Izetbegovićs betrifft, so sind seine Überlegungen an die islamische Welt gerichtet, an der bosnischen Realität gehen sie jedoch völlig vorbei. Im praktischen Handeln als Staatsmann bzw. Staatspräsident zeigte Izetbegović – auch wenn er sich mehrfach widersprach – viel mehr Pragmatismus. Er widersetzte sich den Teilungsplänen während des Bosnien-Konflikts und lehnte einen „muslimischen Nationalstaat“ grundsätzlich ab. Damit bestätigte er die unter bosnischen Intellektuellen weit verbreitete Ansicht, dass Bosnien kein typisch islamisches Land ist, sondern eine islamische Diaspora darstellt, in der die Muslime zusammen mit Nichtmuslimen seit Jahrhunderten leben. Es waren auch keine pan-islamischen Ideen, sondern das Festhalten am bosnisch-muslimischen Nationalismus, das der von ihm geführten „Partei der demokratischen Aktion“ bei den ersten Wahlen im Jahre 1990 zum Sieg verhalf.

22 Alija Izetbegović, Rezmisljanija u zatvoru [Reflexionen aus dem Gefängnis], in: Ogdalo, Band 1, Nr. 3–4, Januar/Februar 1991, 48–50.

Schlussbemerkungen

Festzuhalten ist, dass die muslimischen Eliten in den Balkangesellschaften, was ihre Haltung zu „Europa“ und zum „Westen“ betrifft, seit dem 19. Jahrhundert gespalten waren und sind. Von einer „klaren Linie“ der „Pro-Westler“ bzw. „Pro-Europäer“ kann hierbei ebenso wenig die Rede sein wie von einer einheitlichen, geschlossen auftretenden anti-westlichen Kritik. Auf beiden Seiten handelt es sich vielmehr um heterogene – und zum Teil konkurrierende – Akteure. So können zu der Gruppe der „Anti-Westler“ neben konservativen Theologen und radikalen islamistischen Denkern auch Vertreter eines nicht-religiösen Populismus gezählt werden. Gemeinsam ist den Vertretern dieser Orientierung –, die allerdings nur eine kleine gesellschaftliche Gruppe bildet –, dass sie westeuropäische Grundüberzeugungen und „Leitideen“ (u.a. Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat, Marktwirtschaft und Pluralismus) ablehnen, da sie mit ihren eigenen Überzeugungen inkompatibel erscheinen bzw. als ein Irrweg betrachtet werden. „Westen“ und „Europa“ können hierbei als Synonyme gelten, um in gleicher Weise abgelehnt zu werden. Man könnte sich aber auch ein „eigenes Europa“ schaffen, ein Europa, das sich von Irrtümern des „Westens“ befreit. Ebenfalls heterogen scheint die Gruppe der „Pro-Westler“ bzw. der „Pro-Europäer“ zu sein, deren Vertreter nicht nur unterschiedlichen Teilen der Eliten entstammen, sondern in ihrer Argumentation – pro-westliche Haltung bei gleichzeitiger Kritik an der Realität westeuropäischer Gesellschaften – in einem komplizierten und wechselhaften Verhältnis zueinander stehen.

Durch die politischen Umwälzungen nach 1989 hat sich die Situation der Balkan-Muslime nochmals grundlegend verändert. Die neuen religiösen Freiheiten führten allgemein zu Stärkung und Wiederbelebung des Islam. Der Kontakt zur islamischen Welt wurde wieder hergestellt. Im gesamten südosteuropäischen Raum trat die muslimische Bevölkerung als autonomer, politischer Faktor hervor, und es ließ sich eine weitgehende Pluralisierung innerhalb der islamischen Gemeinschaften beobachten. Der Fall der Berliner Mauer führte auch dazu, dass Europa und der Westen im Allgemeinen auf die Bevölkerung des Balkans – Muslime wie auch Nicht-Muslime – eine verstärkte Anziehungskraft auszuüben begannen. Das Ende des Kommunismus ging mit dem Wunsch einher, einen Platz in den Reihen der „großen europäischen Familie“ zu finden oder zumindest mit der Notwendigkeit, sich in Bezug auf Europa neu zu definieren. Auch wenn es an Vorbehalten gegenüber der Europäischen Union nicht fehlt, gehört die zukünftige Integration der Balkanländer in die EU zu den wichtigsten Zielen, die die unterschiedlichen politischen Kräfte vereint und sie zu gemeinsamer Arbeit zwingt. Der Traum von „Europa“ umfasst aber nicht nur Faszinationen, sondern auch Vorbehalte. Einerseits kann die europäische Perspektive für die Muslime im südosteuropäischen Raum mehr Sicherheit, Wohlstand und Schutz ihrer kulturell und religiös begründeten Identitäten bedeuten. Andererseits kann dem Prozess der europäischen Einigung aber auch eine gleichsam „globalisierende“ Wirkung zugeschrieben werden, die sich eher mit Verlustszenarien und Ängsten verbindet als mit positiven Optionen. Die Öffnung der Grenzen in Europa könnte somit nicht nur als ein Weg in die „Freiheit“, sondern auch als ein Einfallstor für Fremdes und Bedrohliches erscheinen.

In ihrer Mehrheit betrachten sich die islamischen Gläubigen auf dem Balkan heute längst und selbstverständlich als „Europäer“. Für viele von ihnen bedeutet ein vereintes Europa das Ende des Differenzdenkens im Sinne kultureller Abstammungsparolen, die bis zur „ethnischen Säuberung“ geführt werden konnten, und sie erblicken in einem zukünftigen EU-Beitritt den wichtigsten Garanten für die Bewahrung ihrer kulturellen Eigenart. Auf die Fragen „Was ist Europa?“ und „Wo finden wir dort unseren Platz?“ gehen die Antworten jedoch auseinander und werden unterschiedliche Akzente gesetzt. Während ein Teil der Balkan-Muslime „Europa“ durch gemeinsame Grundwerte und Zielsetzungen definiert und zugleich die europäische Perspektive als einen wichtigen Bezugspunkt wahrnimmt, betrachtet ein anderer Teil Europa als einen Raum, der nicht durch bestimmte Eigenschaften, sondern durch geografische Merkmale bestimmt ist. Nach dieser Ansicht stimmt „Europa“ mit dem „abendländischen Westen“ nicht unbedingt überein, sondern könnte genauso im Osten des Kontinents liegen oder ist zumindest durch eine historisch gewachsene Pluralität gekennzeichnet.

Wieder andere verstehen unter „Europa“ einen „christlichen Raum“, also einen Raum, aus dem die Muslime von vornherein und per Definition als nicht Dazugehörige ausgeschlossen sind. Diese alte eurozentrische Sichtweise verknüpft den Westen, Europa, das Christentum und die Zivilisation miteinander und stellt diese Konzepte dem Orient, Asien und dem Islam gegenüber. Nach dieser Ansicht gelten Islam und europäische Identität als inkompatibel. Dass auch Muslime diese Sichtweise übernommen haben, lässt sich heute am Beispiel junger Stadtbewohner Albaniens sowie eines Teiles der albanischen Eliten verdeutlichen, die wegen ihres Traumes, dem imaginären Westen anzugehören, nunmehr den Islam ablehnen und eine mit einer europäischen Identität zu vereinbarende, geglaubte christliche Identität angenommen haben.²³

Ein weiterer Teil der Muslime will „Europa“ mitgestalten oder sich am Diskurs über das Europäische aktiv beteiligen. Die Moderne wird hierbei nicht als ein statisches Konstrukt, sondern eher als ein fortwährender, durch neue Impulse zu ergänzender Prozess begriffen, eine Position, die u.a. die selektive Annahme westeuropäischer Leitideen zulässt. So könne man an den Begriffen Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat und Marktwirtschaft festhalten, sich jedoch an erster Stelle gegen „westlichen“ Individualismus wenden.

Die künftige Südosteuropäerweiterung der EU wird in jedem Fall die Frage nach einer gemeinsamen europäischen Identität aufwerfen.

23 Siehe dazu Nathalie Clayer, *Der Balkan, Europa und der Islam*, in: Kaser u.a. (Hg.), *Europa und die Grenzen im Kopf*, 303–328.