

TopographieForschung Bd. 3
(LiteraturForschung Bd. 11)
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Miranda Jakiša, Andreas Pflitsch (Hg.)

Jugoslawien – Libanon

Verhandlung von Zugehörigkeit
in den Künsten fragmentierter Kulturen

Mit Beiträgen von

Monique Bellan, Jan Dutoit, Lotte Fasshauer, Miranda Jakiša,
Anne Cornelia Kenneweg, Katja Kobolt, Matthias Meindl,
Riccardo Nicolosi, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Boris Previšić,
Manfred Sing, Peter Stankovič, Zoran Terzić, Ines Weinrich,
Miriam Younes und Tanja Zimmermann

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert

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

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2012,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Ziad Antar *Tuna*, Nebojša Šerić *Spomenik*

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Standartu Spaustuve

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-149-1

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-149-2

Dialogische Toleranz? Die Erfindung Bosniens in den 1990er Jahren im Zeichen osmanischer Idealisierung.

RICCARDO NICOLOSI

Balkanismus und multiethnischer Utopismus: Fremdbeschreibungen Bosniens in den 1990er Jahren

Die westliche Wahrnehmung der politischen, ethnischen und religiösen Konflikte in Bosnien und Herzegowina, die zum Krieg der 1990er Jahre geführt haben, wurde (und wird) nicht zuletzt durch einen bestimmten Diskurs geprägt, den Maria Todorova *Balkanismus* nennt und vom Said'schen *Orientalismus* unterscheidet, obwohl beide Diskurse große Ähnlichkeiten hinsichtlich ihrer Rhetorik aufweisen.¹ Der Balkanismus, der am Anfang des 20. Jahrhunderts zur Zeit der Balkankriege entstand und in den 1990er Jahren reaktualisiert wurde, konstruiert den Balkan – laut Todorova – nicht als etwas vollkommen Anderes – wie der Orientalismus den Orient –, sondern als »etwas unvollkommenes Eigenes«²: Als Brücke zwischen Orient und Okzident wurde der Balkan vor allem als »Brücke zwischen verschiedenen Entwicklungsstufen« wahrgenommen, d. h. als »halbentwickelt, semikolonial, halbzivilisiert, halborientalisch«.³ Der Balkan repräsentiere im Balkanismus das negative innere Andere des zivilisierten Europas, in dem atavistische Instinkte barbarischer, primitiver Stammesgemeinschaften herrschen, deren Aufflackern in den Jugoslawienkriegen der 1990er Jahre die Gesetzmäßigkeit einer »genetischen« Neigung zur Gewalt aufweise.⁴

¹ Maria Todorova: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*, Darmstadt 1999, S. 27; *Original Imagining the Balkans*, Oxford 1997.

² Ebd., S. 37.

³ Ebd., S. 34.

⁴ Robert D. Kaplan verwendet in diesem Kontext den Begriff *new barbarism*. Robert D. Kaplan: *Balkan Ghosts: A Journey Through History*, New York 1993. Reichlich bediente sich die westeuropäische Politik dieses »bequemen Vorurteils« (Todorova), wie beispielsweise der britische Premierminister John Major 1993: »The biggest single element behind what has happened in Bosnia is the collapse of the Soviet Union and of the discipline that exerted over the ancient hatreds in the old Yugoslavia. Once that discipline had disappeared, those ancient hatreds reappeared«. Zitiert nach Noel Malcolm: *Bosnia: A Short Story*, 3. Aufl., London 2002, S. xx. Als Versuch, aus geschichtswissenschaftlicher Sicht gegen diese Formen von Balkanismus zu schreiben, kann das Buch von Robert J.

Von einer ähnlichen Unkenntnis der komplizierten ethnisch-religiösen Situation in Bosnien zeugen auch die damaligen Versuche, das Land als Idealmodell einer multikulturellen Gesellschaft zu profilieren. Westliche Intellektuelle linker Provenienz entwickelten in den Kriegsjahren eine Art Gegen-Balkanismus-Diskurs, der stark von zwei komplementären Theoriebewegungen geprägt war: der postkolonialen, die multikulturelle Lebensformen als hybride Konstrukte bezeichnet und den Akzent auf Prozesse der Vermischung von Traditionslinien, der Kreolisierung und des Synkretismus setzt; und der poststrukturalistischen, die jede Identitätskonstitution als unabschließbaren Differenzierungsprozess sieht. Besonders das belagerte Sarajevo erschien als Ort einer einmaligen kulturellen Vermischung, der vom großserbischen Projekt der ethnisch substantialisierten Identität bedroht war. Exemplarisch dafür steht Jean-Luc Nancys Essay »Lob der Vermischung«,⁵ in dem Sarajevo lediglich den (vagen) Ausgangspunkt für Überlegungen über die unhintergehbare Multikulturalität von Kulturen darstellt. Wie differenziert die Behauptungen von Nancy über die Nicht-Essentialisierung von kulturellen Identitäten auch sein mögen,⁶ sie liefern eine verklärende Sicht auf die bosnische Kultur und stilisieren sie zu einem Paradies der multiethnischen Harmonie, deren fragiles Gleichgewicht von fremden nationalistischen Kräften gestört worden sei.

»Vereinbarung des Unvereinbaren«.

Bosnische Multikulturalität und die historische Legierung von Ethnizität und Religion

Sowohl der Balkanismus als auch der ›multiethnische Utopismus‹ sind letztlich westliche Projektionen von Angst- bzw. Wunschvorstellungen, die die Besonderheiten der bosnischen Kulturgeschichte ignorieren.⁷ Zu

Donia und John V. A. Fine: *Bosnia and Herzegovina: A Tradition Betrayed*, London 1994, gelesen werden.

⁵ Jean-Luc Nancy: »Lob der Vermischung. Für Sarajevo, März 1993«, in: *Lettre Internationale* 21 (1993), S. 4-7.

⁶ Nancys Text ist explizit kein Lob der kulturellen Mischung als Verschmelzung bzw. Osmose, sondern der Vermischung als komplexer kontrastierender Prozess der »Begegnung und Gegnerschaft, Vereinigung und Trennung, Durchdringung und Überkreuzung, Verschmelzung und Zusammensetzung, Kontakt und Kontrakt, Konzentrierendes und Disseminierendes, Identifizierendes und Alternierendes.« Ebd., S. 6.

⁷ Für eine ›literarische Befreiung‹ Sarajevos aus jeder Form von Belagerung, auch der linksintellektuellen und medialen (Bernard-Henri Lévy!), und aus jeder Form von Fremdschreibung und Fremdbestimmung siehe Semezdin Mehmedinović: *Sarajevo Blues*, Zagreb 1995. Dazu Riccardo Nicolosi: »Fragmente des Krieges. Die Belagerung Sarajevos in der

letzteren gehört in erster Linie die konstitutive Rolle des Konfessionalismus. Im Osmanischen Reich, zu dem Bosnien als Provinz (*eyâlet*) bis 1878 gehörte, stellte die Religion das einzige mögliche Kriterium der Gruppenidentität dar, vor allem dank der *millet*-Struktur, in der die Andersgläubigen organisiert waren.⁸ Aufgrund dieses allgemeinen Konfessionalismus entwickelten sich drei unterschiedliche kulturelle Einheiten: die muslimisch-bosniakische, die orthodox-serbische und die katholisch-kroatische. (Dazu gesellte sich im 16. Jahrhundert die jüdisch-sephardische Kultur aus Spanien.)⁹ Die historische Koexistenz dieser ethnisch-konfessionellen Entitäten beschreibt Ivan Lovrenović als Prozess gleichzeitiger Abgrenzung und Durchdringung, der im Verhältnis zwischen Hoch- und Volkskultur sichtbar wird.¹⁰

Wenn das »Multi« in der kollektiven Identität Bosniens das Ergebnis einer historischen Legierung von Ethnizität und Religiosität ist, die auch bei der nationalen Identitätsfindung der bosnischen Muslime, Serben und Kroaten ab dem 19. Jahrhundert eine entscheidende Rolle gespielt hat,¹¹ kann es keine Größe darstellen, die sich der Festschreibung von Identität prinzipiell widersetzt und von Hybridisierungsprozessen zeugt, denn religiöse Unterschiede sind nicht verhandelbar. Zugleich bedeutet dieses »Multi« auch keine mathematische Summe von getrennten kulturellen Identitäten. Opposition und Interdependenz, Gegeneinander- und Zusammenwirken von abgegrenzten Identitäten sind die fundamentalen Operationen in einem kulturellen Interaktionsprozess, der die eigentliche kollektive Identität Bosniens ausmacht:

Wenn Bosnien wirklich der Name für eine Identität ist, liegt sein Inhalt somit nicht in der algebraischen Menge der Nationen und nationalen Kulturen, auch nicht in ihrem Verschmelzen in einer neuen (supra)nationalen Konstruktion, sondern gerade in dieser stetigen kulturellen Interaktion. [...] An

neuen bosnischen Literatur«, in: Davor Beganović/Peter Braun (Hg.): *Krieg Sichten. Zur medialen Darstellung der Kriege in Jugoslawien*, München 2007, S. 129–150, hier S. 133f.

⁸ Zum *millet*-System im Osmanischen Reich vgl. Stanford Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Bd. 1, Cambridge u. a. 1976, S. 151–153; Peter F. Sugar: *Southern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804*, Seattle/London 1977, S. 5f. und S. 252f.

⁹ Vgl. Srećko M Džaja: *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Vor-emanzipatorische Phase 1463–1804*, München 1984.

¹⁰ »Die Sphäre der Hochkultur ist durch einen hohen Grad der gegenseitigen Abschaffung der drei kulturellen Entitäten gekennzeichnet, während in der Sphäre der Volkskultur ihre Durchdringung stattfindet« – und dies dank einem gemeinsamen »Reservoir an Kulturmodellen und schöpferischen Gesetzmäßigkeiten.« Ivan Lovrenović: *Bosnien und Herzegowina. Eine Kulturgeschichte*, Wien/Bozen 1998, S. 208 (Originalausgabe Ivan Lovrenović: *Unutarinja zemlja. Kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine*, Zagreb 2004, S. 255).

¹¹ Vgl. Srećko M. Džaja: *Bosnien-Herzegowina in der österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918)*, München 1994, S. 189ff.

diesem Interaktionsprozeß als eine *Konstante* (ihr Name ist Bosnien) sind die Nationalkulturen als *Variable* beteiligt, wobei sie ihre besondere Identität bewahren, sich aber einer ständigen kulturschöpfenden Beziehung von *Nehmen* und *Geben* »aussetzen«. [...] Vom Standpunkt der Nationalideologie stellt sich dieses Phänomen als *Verunreinigung* dar. [...] Vom Standpunkt der Kultur stellt dieses Phänomen natürlich einen außerordentlichen Fall von »Vereinbarung des Unvereinbaren« dar [...].¹²

In dieser oxymoralen »Vereinbarung des Unvereinbaren« liegt der einmalige Reichtum, aber zugleich auch der »Fluch« der bosnischen Kultur, deren Einheit seit dem 19. Jahrhundert von den zentrifugalen Kräften des ethnoreligiösen *nation building* in Frage gestellt wird. Das, was kulturtheoretisch als Glücksfall einer sich in permanenter Konstituierung befindlichen Identität erscheint, die Nirman Moranjak-Bamburać mit Begriffen wie *interspace*, *non-place* und *nowhereness* im Sinne einer ständigen Interaktion von Kulturen ohne fixen Standpunkt beschreibt,¹³ erweist sich aus der Perspektive der Imaginierung nationaler Identität als unüberwindbares Hindernis: Bosnien wird hier zu einem politisch unbestimmbaren Nicht-Ort, der als Nation schwer denkbar ist. Dies wird besonders evident im 20. Jahrhundert nach dem Ende der jahrhundertelangen Zugehörigkeit Bosniens zu multiethnischen Reichen und seiner Eingliederung in die beiden jugoslawischen Staaten, in denen die Bezeichnung »Bosnier« keine politische Relevanz hatte.¹⁴ Auch das gegenwärtige Bosnien hat bislang keinen autonomen Status erlangen können und ähnelt durch die ethnische Zerteilung, die im Krieg erfolgt

¹² Lovrenović: *Bosnien und Herzegowina* (Anm. 10), S. 218f. (Hervorhebung im Original). »Ako Bosna jest ime za nekakav identitet, njegov sadržaj nije dakle u algebarskom zbroju nacija ili nacionalnih »kultura«, nije ni u njihovom utapanju u novoj (nad)nacionalnoj konstrukciji, već upravo u toj trajnoj kulturnoj interakciji. [...] U tom interakcijskom procesu kao *konstanti* (ime joj je Bosna) učestvuju nacionalne kulture kao *varijable*, zadržavajući svoj posebni identitet, a »izlažući« se trajnom kulturotvornom odnosu *primanja i davanja*. [...] S gledišta nacionalne ideologije ta pojava se ukazuje kao *onečišćenost*. [...] S gledišta kulture, pak, pojava predstavlja izvanredan primjer »spajanja nespojivog.« Lovrenović, *Unutarnja zemlja* (Anm. 10), S. 269f. Dieses Mit- und Gegeneinander (in) der bosnischen Kultur beschreibt Nirman Moranjak-Bamburać mit Hilfe des Begriffs des Synkretismus. Vgl. Nirman Moranjak-Bamburać: »On the Problem of Cultural Syncretism in Bosnia and Herzegovina«, in: dies. (Hg.): *Bosnien-Herzegovina: Interkultureller Synkretismus*, Wien/München 2001, S. 5–42. Zur Multikulturalität in Bosnien und Herzegowina aus soziologischer Perspektive vgl. auch Sanda Cudic: *Multikulturalität und Multikulturalismus in Bosnien-Herzegowina. Eine Fallstudie zu Herausbildung, Bedeutung und Regulierung kollektiver Identität in Bosnien-Herzegowina*, Frankfurt/M. 2001.

¹³ Vgl. Moranjak-Bamburać: »On the Problem of Cultural Syncretism« (Anm. 12), S. 11f. und S. 16.

¹⁴ Über die »Nichtexistenz« Bosniens als Topos der literarischen Bosnientexte des 20. Jahrhunderts vgl. Miranda Jakiša: *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović, Dževad Karahasan*, Frankfurt/M. 2009.

ist und im Dayton-Friedensabkommen *de facto* sanktioniert wurde, eher einem missgestalteten Un-Ort als einem europäischen Staat.

Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, scheinen auch einige prominente Selbstbeschreibungsversuche, die nach der Entstehung des unabhängigen Staates Bosnien und Herzegowina unternommen worden sind, um die bosnische kulturelle Identität von innen zu definieren, die historische Legierung von Ethnizität und Religion zu bestätigen, obwohl diese Konzeptualisierungen gerade deren Überwindung darstellen sollten. Die Fokussierung von an sich sehr unterschiedlichen bosniakischen Intellektuellen wie Muhamed Filipović, Rusmir Mahmutćehajić und Dževad Karahasan erlaubt, eine grundsätzliche Ambivalenz im postjugoslawischen Identitätsdiskurs hervorzuheben. Denn einerseits postulieren die genannten Autoren einen europäischen Sonderweg Bosniens, der in Opposition zu nationalen Vereinheitlichungsprozessen stehe und als Modell multiethnischer Toleranz fungiere. Andererseits bergen ihre Konzeptionen mehr oder minder verhüllte partikularistisch-hegemoniale Tendenzen im Sinne einer religiös fundierten Überlegenheit des bosniakischen Elements innerhalb der bosnischen Multikulturalität. Alle drei im Folgenden zu diskutierenden Konzepte – Filipovićs »bosnischer Geist«, Mahmutćehajićs »Einheit in der Vielfalt« und Karahasans »dramatisches Kultursystem« – entwerfen, trotz ihrer Unterschiede, ein ähnliches Bild des bosnischen Kulturmodells als permanente Interaktion ethnisch-religiöser Entitäten, als Dialog von paritätischen Kulturen, die nur innerhalb dieses Dialogs der Toleranz eine Einheit bilden können und deshalb Homogenisierungsprozesse nationalistischer Natur prinzipiell ablehnen. Zugleich betonen alle drei Autoren mehr oder weniger explizit die konstituierende Rolle des Islam bei der Formation dieses besonderen Kulturmodells, dessen Genese zwar bereits im mittelalterlichen Bosnien gesehen wird, das sich aber erst zur Zeit des Osmanischen Reiches habe voll entfalten können. Indem sie die bosnische Identität der dialogischen Toleranz von nationalistischen Kräften katholisch-kroatischen und orthodox-serbischen Ursprungs seit eh und je bedroht sehen, identifizieren sie die Bosniaken als exklusive Träger dieser Identität, die dadurch eine ethnisch-religiöse Essentialisierung erfährt.

Die Rekonstruktion dieses bestimmten Identitätsdiskurses knüpft an die Ergebnisse der in den letzten Jahren stark gewachsenen Forschungsliteratur über die Rolle des Konfessionalismus bei der nationalen Identitätsfindung der bosnischen Ethnien, insbesondere der Muslime, an. Während sich die Forschung bislang auf den eigentümlichen Nationsbildungsprozess der bosnischen Muslime mit seiner langen »protonationa-

listischen« Phase,¹⁵ auf die Konstruktion der bosniakischen Mythologie und ihre Auswirkung auf die heutige Geschichtsschreibung¹⁶ oder auf die Debatte über die Alternativkonzepte *muslimanstvo* (Muslimentum) und *bošnjaštvo* (Bosniakentum) in der spät- und postjugoslawischen Zeit¹⁷ konzentriert hat, fokussiert der vorliegende Beitrag neuere – aber ältere Denkmodelle aktualisierende¹⁸ – Eigenbeschreibungen Bosniens als multiethnisches und multireligiöses Kultursystem, bei denen der Konfessionalismus eine ambivalente Rolle spielt. Denn einerseits scheint der religiöse Pluralismus in diesen Konzeptualisierungen das Hauptcharakteristikum einer Nation zu sein, die gerade dadurch vormoderne Formen konfessionsbezogener Gruppenzugehörigkeit überwindet, um zu einer geradezu postmodernen multikulturellen Willensgemeinschaft zu werden. Andererseits aber markieren gerade die religiösen Unterschiede zwischen muslimischen Bosniaken auf der einen Seite und christlichen Serben und Kroaten auf der anderen Seite unüberbrückbare Differenzen in der Akzeptanz des bosnischen Kulturmodells, das seine Verankerung ausschließlich im bosniakischen Element findet. Die gleichzeitige Essentialisierung der bosnischen Identität durch die mythologisierte Umschreibung der Geschichte, die sich in diesen Konzeptionen

¹⁵ Vgl. Robert J. Donia: *Islam under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878–1914*, New York 1981; Aydin Babuna: *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime, mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode*, Frankfurt/M. 1996; Wolfgang Höpken: »Konfession, territoriale Identität und nationales Bewusstsein: Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg (1878–1914)«, in: Eva Schmidt-Hartmann (Hg.): *Formen des nationalen Bewusstseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München 1994, S. 233–253; Ludwig Steindorf: »Von der Konfession zur Nation: Die Muslime in Bosnien-Herzegowina«, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 37 (1997), 4, S. 277–290; Carsten Wieland: *Nationalstaat wider Willen. Politisierung von Ethnien und Ethnisierung der Politik: Bosnien, Indien, Pakistan*, Frankfurt/M./New York 2000.

¹⁶ Vgl. Ivo Žanić: »Zur Geschichte der bosniakischen Mythologie«, in: Dunja Melčić (Hg.): *Der Jugoslawien-Krieg. Handbuch zur Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*, 2. Aufl., Wiesbaden 2007, S. 293–297; Dževad Juzbašić: »Die Geschichtsschreibung in Bosnien-Herzegowina im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts«, in: *Österreichische Osthefte* 44 (2002), 1–2, S. 421–433; Christian Promitzer: »Whose is Bosnia? Post-communist Historiographies in Bosnia and Herzegovina«, in: Ulf Brunnbauer (Hg.): *(Re)Writing History – Historiography in Southeast Europe after Socialism*, Münster 2004, S. 54–93; Sabina Ferhadbegović: »Vom Nachteil der Historiographie für das Leben in Bosnien-Herzegowina«, in: Ulf Brunnbauer/Christian Voß (Hg.): *Inklusion und Exklusion auf dem Westbalkan*, München 2008, S. 131–140.

¹⁷ Christiane Dick: *Die bošnjaštvo-Konzeption von Adil Zulfikarpašić. Auseinandersetzung über den nationalen Namen der bosnischen Muslime nach 1945*. Digitale Osteuropa-Bibliothek: Geschichte 5 (www.vifaost.de, Letzter Zugriff: 10. Okt. 2009); Aydin Babuna: »National Identity, Islam and Politics in Post-Communist Bosnia«, in: *East European Quarterly* 39 (2006), 4, S. 405–447.

¹⁸ In erster Linie Benjámín Kállays »Bosniakentum«-Konzeption. Vgl. dazu Enver Redžić: »Kállays bosnische Politik. Kállays These über die bosnische Nation«, in: *Österreichische Osthefte* 5 (1995), S. 367–379.

beobachten lässt, spricht für eine »Erfindung« der bosnischen Nation im Geiste des 19. Jahrhunderts,¹⁹ die die Legierung von Ethnizität und Religion nicht zu überwinden vermag.²⁰

Der bosnische Geist (Muhamed Filipović)

Die Wurzeln des hier zu untersuchenden Identitätsdiskurses liegen im Jugoslawien der 1960er Jahre. Es ist kein Zufall, dass die Debatte über die bosnische kulturelle Identität in dem Moment virulent wird, in dem die Muslime in Tito-Jugoslawien die politische Anerkennung zuerst als »Ethnie« (*narodnost*) und dann als »Nation« (*narod*) erlangen.²¹ Es waren gerade muslimische Intellektuelle, die sich dazu berufen fühlten, Bosnien eine Identität zu verleihen, die auf die gleiche Ebene mit der kroatischen und der serbischen gestellt werden konnte. Ein paradigmatischer Gründungstext dieses Diskurses ist der 1967 erschienene Artikel »Bosanski duh u književnosti, šta je to?« (Der bosnische Geist in der Literatur, was ist das?) von Muhamed Filipović, einer der Hauptfiguren in der Bewegung für die Anerkennung der Muslime als Nation.²² Bemerkenswert ist dabei

¹⁹ »Erfindung der Nation« hier nach Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*, Frankfurt/M. 1988.

²⁰ Über die Verschränkung von Religion und nationaler Identität in Bosnien vgl. Tone Briga: »Islam and the Quest for Identity in Post-Communist Bosnia-Herzegovina«, in: Maya Shatzmiller (Hg.): *Islam and Bosnia. Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States*, Montreal u. a. 2002, S. 24–34.

²¹ Nachdem in den 1940er und 1950er Jahren von den bosnischen Muslimen verlangt wurde, dass sie entweder die serbische oder die kroatische nationale Identität annahmen, wurde ihnen in der Volkszählung von 1961 zum ersten Mal erlaubt, sich als *muslimani* im ethnischen Sinne (mit kleinem *m*) zu bezeichnen. Die Anerkennung der Muslime als Nation (mit großem *M*) erfolgt 1968 durch einen Beschluss des ZK der bosnischen kommunistischen Partei und kommt erstmals bei der Volkszählung von 1971 zum Tragen. Vgl. Malcolm, *Bosnia* (Anm. 4), S. 197ff.; Wolfgang Höpken: »Die jugoslawischen Kommunisten und die bosnischen Muslime«, in: Andreas Kappeler/Gerhard Simon/Georg Brunner (Hg.): *Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität, Politik, Widerstand*, Köln 1989, S. 181–210; Ivo Banac: »Bosnian Muslims: From Religious Community to Socialist Nationhood and Postcommunist Statehood, 1918–1992«, in: Mark Pinson (Hg.): *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their Historical Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, Cambridge (Mass.) 1993, S. 129–153.

²² Muhamed Filipović: »Bosanski duh u književnosti, šta je to?«, in: *Život. Časopis za književnost i kulturu* 3 (1967). Verwendete elektronische Version in: *Spirit of Bosnia (Duh Bosne)* 1,1 (2006), S. 1–23 (www.ceeol.com, letzter Zugriff 13. Aug. 2009). Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von Nirman Moranjak-Bamburać: »Bosanski duh i aveti postmodernizma«, in: *Razlika/Différance* 2 (2001), S. 1–19, und von Davor Beganović: »Postapokalypse im Lande der »guten Bosnier«. Kulturkritik als Quelle des kulturellen Rassismus«, in: Sabina Ferhadbegović/ Britta Weiffen (Hg.): *Bürgerkriege aus kulturwissenschaftlicher Perspektive: Grenzstabilisierung, Grenzüberschreitung, Entgrenzung*, Konstanz (im Druck).

die Tatsache, dass die Definition der bosnischen Identität als »Geist« außerordentlich vage bleibt und vorwiegend *ex-negativo* erfolgt: Spezifisch für den bosnischen Geist sei seine Inkompatibilität mit nationalen Ideen, da er auf einer tieferen Ebene liege als der partikuläre Geist ethnischer Identitäten, was auch in seiner nicht mythogenetischen Natur zum Vorschein komme.²³ Die prinzipielle Abwesenheit des Mythos mache die Literatur zum Hort des bosnischen Geistes. Es gehe dabei jedoch nicht um die serbisch inspirierte Literatur, die in den 1870er Jahren beginne und mit Ivo Andrić (1892–1975) ihre Kulmination erfahre, deren Helden Repräsentanten von nationalen Partikularismen seien und die »Bosnien mehr geteilt hat als die Armeen, die durch sein Territorium marschiert sind.«²⁴ Zur »wahren bosnischen« Literatur gehörten vielmehr Autoren wie Derviš Sušić (*Ja, Danilo, Ich, Danilo*), Meša Selimović (*Derviš i smrt*, Der Derwisch und der Tod) und vor allem Mak Dizdar: Das Erscheinen der Gedichtsammlung *Kameni spavač* (Der steinerne Schläfer) von Dizdar nimmt Filipović zum Anlass für seinen Essay. Die Bedeutung der Dichtung Dizdars liegt für Filipović darin, dass sie wichtigen Elementen des bosnischen Geistes »eine poetische Form« verleihe²⁵:

Die zentralen poetischen Ideen in der Dichtung Dizdars sind: die Idee der Kontradiktion der menschlichen Natur, des menschlichen Schicksals als Grenze von der Geburt bis zum Grab; [die Idee] der Einsamkeit zwischen Erde und Grab, die den Weg zum Himmel, zum Gerechten, zum Erlöser, zu Gott weist; [...] die Schöpfung als Schicksal außergewöhnlicher Menschen; die Bitterkeit und Herbheit von Leben und Tod; die Erde, das Gift der Schlange, der Stein, die Flamme; der ewige Dienst am Anderen, am Herrscher, im Krieg; Rebellion und Hoffnung; die ewige Wiederkehr, das *perpetum (sic!)* mobile des Lebens; [Bosnien als] barfüßig, karg, kalt, hungrig, aber trotzig.²⁶

²³ »[Bosanski duh] prevazilazi granice nacionalnog horizonta duhovnog doživljavanja [...]. Na izgled parcijalan i podijeljen, povijesni se duh bosanskog naroda počinje očitovati kao realna osnova zajednice jednog naroda i više nacija. [...] Nacionalni mit u Bosni nije bio moguć jer, naprosto, nema ni narodnog bosanskog mita. Bosanac, naime, sebe i svoju povijest, ne doživljava uopće mitski. [...] Otuda, mislim da je razlog što Bosna nema svoje mitologije jednostavno u samoj strukturi bosanskog života i duha, koji je građen tako da ne dopušta egzaltaciju, da uvijek ostaje svjestan granica svijeta i čovjeka.« Ebd., S. 3, S. 4 und S. 10.

²⁴ »Tako je nastala nacionalno inspirirana kultura koja je Bosnu vidjela samo kao krajinu, a Bosance kao krajišnike nacionalnog duha i nacionalne svijesti, koja je povijest i ljudski život vidjela samo kao patnju nacionalnog heroja i nacionalnog simbola, u svim njegovim variantama. [...] Takva je literatura nastajala u Bosni za posljednjih sto godina i ona je Bosnu više dijelila, nego li mnoge vojske koje su preko nje marširale i u njoj krv prolijevale.« Ebd., S. 5.

²⁵ »No, pored umjetničke vrijednosti, ova poezija za nas ima vrijednost i po tome što izražava, u vidu poetskih ideja, izvjesne bitne aspekte našeg bosanskog duha.« Ebd., S. 20.

²⁶ »Osnovne poetske ideje Dizdarove poezije su ideje: suprotnosti ljudske prirode, ljudske sudbine kao granice od rođenja do groba; osamljenosti između zemlje i groba koja upućuje

Mithilfe von Versatzstücken aus *Kameni spavač*, die seinem »geistigen« Katalog einen merkwürdig fragmentarischen Charakter verleihen, postuliert Filipović die bosnische Identität als eine, die das ethnisch Besondere überwindet, um in die Sphäre des Allgemeinmenschlichen zu steigen. Diese starke anthropologische Dimension raubt aber dem »bosnischen Geist« letztlich jegliche Konkretetheit und lässt ihn als semantische Leerstelle erscheinen.

Es ist deshalb nicht allzu verwunderlich, wenn diese Leerstelle in den 1990er Jahren Inhalte erhält, die typisch für nationale Identitätsbildungen sind, obwohl Filipović behauptet hatte, sie seien dem bosnischen Geist fremd. Filipovićs »bosnischer Geist« spielt in und nach den Kriegsjahren eine wichtige Rolle bei der Reaktualisierung von nationalen Mythen, deren genuiner Träger in der bosniakischen Identität und in ihren ethnisch-religiösen Charakteristika gesehen wird. Diese nationalen Mythen bedeuten eine Aufwertung des osmanischen Erbes, das zu einem Modell multireligiöser und multiethnischer Toleranz stilisiert wird. Zugleich beinhalten sie die Konstruktion einer »genetischen« Verbindung zwischen dem Osmanischen Reich und dem mittelalterlichen Staat Bosnien mit seinem geistigen Zentrum, der bosnischen Kirche (*Crkva bosanska*), die in der bogomilischen Tradition gesehen wird – trotz zahlreicher historischer Studien, die dieser These eindeutig widersprechen.²⁷

Der Diskurs über den toleranten und multiethnischen bosnischen Geist entwickelt sich in den 1990er Jahren in Alternative zu den panislamistischen Tendenzen innerhalb der SDA von Alija Izetbegović, dessen ursprüngliches Vorhaben die Islamisierung der bosnischen Gesellschaft und deren Eingliederung in die transnationale *umma*, die islamische Gemeinde, gewesen war.²⁸ Bereits während des Krieges fand jedoch eine

na nebo, na pravednika, spasitelja, Boga; [...] stvaranje kao suzbina izuzetnih; gorčina i trpkost življenja i smrti; zemlja, otrov zmije, kamen, plamen; vječna služba drugom, gospodinu, ratu i pobuna i nada; vječno vraćanje, perpetum (sic!) mobile života; bosa, posna, hladna, gladna, a prkosna.« Ebd., S. 20.

²⁷ Vgl. u. a. John V. A. Fine: *The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and Its Place in State and Society from the 13th to the 15th Century*, New York/London 1975; Srećko M., Džaja: *Die »bosnische Kirche« und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem zweiten Weltkrieg*, München 1978; Malcolm, *Bosnia* (Anm. 4), S. 27–42; Pejo Čošković: *Crkva bosanska u XV. stoljeću*, Sarajevo 2005. Zur Konstruktion des Bogomilenmythos in der k. u. k.-Zeit (Safet-Beg Bašagić, Mehmed-beg Kapetanović) vgl. Žanić, »Zur Geschichte der bosnischen Mythologie« (Anm. 16), S. 293f.; in Tito-Jugoslawien vgl. Tanja Zimmermann: »Titoistische Ketzerei. Die Bogomilen als Antizipation des dritten Weges Jugoslawiens«, in: *Südosteuropa Mitteilungen* (im Druck). Zur politischen Dimension des Bogomilen-Mythos vgl. Dubravko Lovrenović: *Povijest est magistra vitae (o vladavini prostora nad vremenom)*, Sarajevo 2008, S. 133–362.

²⁸ Vgl. Alija Izetbegović: *Islamska deklaracija* [1970], Sarajevo 1990. Über den muslimischen Nationalismus in und nach Tito-Jugoslawien vgl. Vjekoslav Perica: *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford 2002, S. 74ff.

Verschiebung in der Politik der SDA statt, die – trotz manifester Islamisierungsversuche in bestimmten Bereichen, z. B. in der Armee – eher zu einer Nationalisierung des Islam für identitätsbildende Zwecke führte.²⁹ Der Wechsel in der offiziellen Sprachregelung von *Muslimanski narod* zu *Bošnjački narod* (1993), um eine nationale Identität zu bezeichnen, die nicht ausschließlich religiöser Natur ist, markiert diese Wende.³⁰

In diesem Kontext wurde der Diskurs über den bosnischen Geist wieder aktuell, wie ein 1994 zu diesem Thema organisierter runder Tisch zeigt, an dem zahlreiche Intellektuelle, darunter auch Filipović, teilnahmen.³¹ Der bosnische Geist, der – wie wir gesehen haben – im ersten Essay von Filipović den Charakter einer semantischen Leerstelle trug, erfährt hier eine Substantialisierung, die in Widerspruch zu seiner Natur steht. Denn einerseits wird die bosnische Kultur als prinzipiell »offen«, »multidimensional« und »polyperspektivisch« bezeichnet, und in diesem Sinne wird der bosnische Geist in Opposition zu den »geschlossenen« nationalen Mythen wie dem serbischen gesehen.³² Andererseits wird in dieser offenen, polyperspektivischen Struktur ein fester Dreh- und Angelpunkt gesehen, der eine bestimmte ethnisch-religiöse Zugehörigkeit besitzt. Charakteristisch für Bosnien sei eine religiöse Toleranz, die im Kontext einer in Europa allgegenwärtigen »monoreligiösen Homogenisierung« eine »skandalöse Ausnahme« darstelle.³³ Diese »genetische« Toleranz verdanke die bosnische Kultur dem geistigen Vermächtnis des Osmanischen Reiches, d. h. dem Islam.³⁴ Als genuine

²⁹ Vgl. dazu Federico Maria Bega: *Islam balcanico*, Torino 2008, 174ff.

³⁰ Vgl. Babuna, »National Identity, Islam and Politics« (Anm. 17). Über den Prozess dieses Namenwechsels und die Rolle, die die *bošnjaštvo*-Konzeption von Adil Zulfikarpašić dabei gespielt hat, vgl. ausführlich Dick, *Die Bošnjastvo-Konzeption* (Anm. 17), S. 76ff.

³¹ Sadudin Musabegović (Hg.): *Dijalog o bosanskom duhu*, Sarajevo 1996.

³² »Bosanski duh je otvoren, tolerantan, multidimenzionalan. On nema ništa završeno, dato, zadato, konačno. Nema mitova, otvoren je prema Istoku i Zapadu. Naspram njega je, na primjer, zatvoreni duh srbijanskog nacionalizma, nacizma, fašizma iz kojeg najveći dio naroda ne može da izađe.« Mesud Sabitović, zitiert nach ebd., S. 7. »Fenomenologija interregionalnosti je povijesno iskustvo Bosne, koje se iskazivalo u njejoj paradigmi i idiomu, ili bosanskom duhu, kao iskustvo mnogostrukog rasređitenog, poliperspektivnog.« Sadudin Musabegović, zitiert nach ebd., S. 16.

³³ »Zemlja koja je u srcu Evrope uspjela omogućiti višestoljetno međuboravište i zavičaj za sve četiri glavne monoteističke, u osnovi, ma šta ko o tome mislio, ipak u povijesti Evrope nepomirljive religije, predstavlja u povijesnom okruženju svojevrsni skandal. Kažem: skandal, zato što je evropska povijest u znaku monoreligijske homogenizacije, koja je isključivala drugo i različito kao nešto što joj je strano i tuđe, ako ne i neprijateljsko.« Sadudin Musabegović, zitiert nach ebd., S. 15. Dadurch repräsentiere die bosnische Kultur aber zugleich auch ein paradigmatisches Modell für ganz Europa: »U tom kontekstu je Bosna [...] paradigma Evrope i svijeta. Bosna jeste već ono što Evropa želi da bude, i što mora biti da bi opstala.« Muhamed Filipović, zitiert nach ebd., S. 46.

³⁴ »Što se tiče fonda činjenica o bosanskom duhu, mislim da je glavna, ali ne i jedina činjenica tog duha, glavna komponenta tog duha napadnuta. Ta komponenta je islam. [...] Kada

Träger dieses Geistes der Toleranz, der jahrhundertlang vergeblich von der katholischen und orthodoxen Intoleranz bedroht worden sei,³⁵ werden die Bosniaken gesehen, die somit zu den »wahren Bosniern« werden.³⁶ Der Polyperspektivismus der bosnischen Kultur wird dadurch auf fatale Weise unterminiert.³⁷

Diese Tendenz zur Monologisierung des bosnischen Geistes als Quintessenz der bosniakischen, eher als der bosnischen, Identität wird in den 1990er Jahren vom komplementären Prozess der Mythologisierung der bosnischen Geschichte begleitet. Unter den Hauptträgern dieses Diskurses befindet sich der »Erfinder« des bosnischen Geistes, Muhamed Filipović, der in seinen Publikationen eine pseudohistorische Kontinuität der bosnischen Spiritualität (*duhovnost*) vom Mittelalter bis zur Gegenwart konstruiert.³⁸

Der bosnische Geist wird hier zu einer metaphysischen Substanz, die sich einerseits je nach historischer Phase in unterschiedlichen religiösen Hypostasen realisiert,³⁹ andererseits aber einen einzig wahren ethnischen Träger kennt, die Bosniaken, deren »rassische Reinheit« mit erstaunlicher

su ovdje [u Bosni], u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, bili, na jedan prirodan način, upostavljeni takvi društveni odnosi u kojima je svaka kultura i nacionalnost živjela unutar same sebe i istovremeno, u prirodnoj mjeri, okrenute Drugome, svaka vjerska i narodna skupina je prosperirala i tada smo imali, istina zahvaljujući velikom kišobranu jedne svjetske imperije nad Bosnom, tada smo imali zlatno doba Bosne.« Džemaludin Latić, zitiert nach ebd., S. 29–31. Die Organisation der christlichen Konfessionen in dem *millet*-System, die deren Existenz im osmanischen Reich garantierte, bedeutete aber nicht eine prinzipielle Toleranz gegenüber Andersgläubigen. Dagegen spricht beispielsweise die Tatsache, dass von den 43 Franziskanerklostern, die in Bosnien zu Beginn der osmanischen Zeit existierten, 1881 nur 10 übrig geblieben waren. Vgl. Lovrenović, *Povijest est magistra vitae* (Anm. 27), S. 70f.

³⁵ »Islam na prostorima evropskim, gdje je fizički poražen, ozvaničeno ostaje u Bosni tek 1878., isti vid onog islama koji je nekoliko stoljeća bio u prilici da se od evropskog hrišćanstva i kršćanstva uči netoleranciji, kao i u ove dana oslobodilačkog rata. Tu pouku islam nije mogao usvojiti ni primijeniti.« Alija Isaković, zitiert nach Musabegović (Hg.): *Dijalog o bosanskom duhu* (Anm. 31), S. 11.

³⁶ »Bosanski duh je suštinsko svojstvo Bošnjaka. U njemu je sadržana ideja bosanskog čovjeka [...]« Mesud Sabitović, zitiert nach ebd., S. 7.

³⁷ Vgl. dazu die kritische Bemerkung von Ivo Komšić: »Dalje, postoji još jedna opasnost: da se bosanska duhovnost, koja sabire razlike i čuva ih, totalitarizira i uništi razlike. Mi, naprotiv, moramo istrajavati u razlikama, to je ono na čemu možemo graditi svoje jedinstvo, jer bez toga ne možemo opstati. U tom kontekstu ne možemo više govoriti o »glavnom« komponentama bosanske duhovnosti. Jer dok nešto postavljamo kao »glavnu« komponentu u tome, »sporedno« ispada.« Ebd., S. 59.

³⁸ Filipović hat sein pseudowissenschaftliches Projekt in den letzten Jahren zu einer mehrbändigen, enzyklopädischen »Geschichte der bosnischen Spiritualität« erweitert: Muhamed Filipović: *Historija bosanske duhovnosti*, Sarajevo 2004.

³⁹ »Taj duh koji je islam nosio sa sobom, potpuno je koincidirao sa onim prethodnim duhom bosanskim; on je ustvari njegova kontinuität.« Muhamed Filipović zitiert nach Musabegović (Hg.): *Dijalog o bosanskom duhu*, S. 46.

Sicherheit bis ins Mittelalter zurückverfolgt wird.⁴⁰ Die Geschichte Bosniens zeugt für Filipović von einem permanenten Kampf zwischen dem »multilateralen und multikulturellen« bosnischen Geist, der Bosnien zu einem Urmodell für Europa mache,⁴¹ und dem christlichen »Unilateralismus« bzw. der christlichen »Intoleranz«. Indem Filipović die Vergangenheit auf der Basis der gegenwärtigen Konflikte interpretiert, konstruiert er – ohne jeglichen Verweis auf historische Quellen – eine in sich kohärente, aber fiktive historische Entwicklung, die keine Kontingenz kennt, sondern nur immer wiederkehrende Gesetzmäßigkeiten.⁴²

Dieser Kampf zwischen dem »Multi-« und dem »Unilateralismus« beginne bereits im Mittelalter, als der bosnische König Stjepan Tomaš Hilfe bei den katholischen Ländern suchte, um die Bedrohung durch das Osmanische Reich abzuwenden, wobei er als ›Gegenleistung‹ die Ausrottung der unabhängigen Bosnischen Kirche vorangetrieben habe.⁴³ Nach der osmanischen Eroberung Bosniens habe der autochthone bosnische Geist seine neue Hypostase im Islam gefunden. Der Verrat am bosnischen »Multilateralismus« der letzten Könige Bosniens habe bewirkt, dass die früheren Anhänger der Bosnischen Kirche, die mit Gewalt gezwungen worden waren, zum Katholizismus oder zur Orthodoxie zu konvertieren, nun »massenhaft« den muslimischen Glauben annahmen, weil sie im Islam den legitimen Nachfolger des Toleranzgeistes der Bosnischen Kirche sahen.⁴⁴

⁴⁰ »Oni [Bošnjaci] stoga predstavljaju najbitniji dio stanovnika Bosne, u smislu davanja njenoj egzistenciji osobitosti i individualnosti, koja je bitna za njenu državopravnu kao i političku neovisnost. Stoga su oni kičma ili sol zemlje Bosne. To su i dokazali u zadnjem agresivnom ratu, kada su mnogi Srbi i Hrvati ispoljili secesionističke i anihilizirajuće tendencije upravo prema svojoj sopstvenoj domovini, a nju su održali i obranili njenu egzistenciju kao države upravo Bošnjaci. [...] Oni su Bosnu i sada obranili i to im daje pravo da odlučujuće utiču na njenu sudbinu. [...] Tada su u pitanju bili neomanijeji, a sada su predmet progona postali muslimani. U oba slučaja se radilo o nekoj vrsti kršćanskog unilateralizma.« Muhamed Filipović: *Bosna i Hercegovina. Najvažnije geografske, demografske, historijske, kulturne i političke činjenice*, Sarajevo 1997, S. 30, S. 45 und S. 66.

⁴¹ Bosnien wird bei Filipović zum »prvobitn[i] rajj[] za ljude, rajj[] koji je izgubljen, i u nekom smislu je živa prošlost Evrope, ona koju Evropa nanovo otkriva u ideji multikulturalizma i multilateralizma uopće«. Zitiert nach Lovrenović: *Povijest est magistra vitae* (Anm. 27), S. 81.

⁴² Zur ›unwissenschaftlichen‹ Methode von Filipović vgl. Lovrenović: *Povijest est magistra vitae* (Anm. 27), S. 18–129; und Tarik Haverić: *Čas lobotomije. Prikaz jednog kulturnog skandala*, Sarajevo 2007, *passim*.

⁴³ »Bosna je tada prvi puta i sa tragičnim posljednicama postala i sama zemlja unilateralizma i netolerancije u pitanjima vjere, što joj se ubrzo osvetilo.« Filipović: *Bosna i Hercegovina* (Anm. 41), S. 73.

⁴⁴ »Razvoj islamske akulturacije, tj. prihvatanja islama u Bosni, ovisio je od tri bitna momenta bosanske povijesti. Prvi momenat bio je svakako prethodno postojeća vjerska tolerancija i multilateralizam u Bosni. Tu toleranciju su zadnja dva bosanska kralja pokušala uništiti i unilateralizirati Bosnu, te od nje načiniti katoličku zemlju. Eradikacija pripadnika Crkve bosanske imala je efekt upravo u tome što su prevjereni pripadnici stare Crkve lakše i

Das Verschwinden der Bosnischen Kirche und die Islamisierung von großen Teilen der bosnischen Bevölkerung – Ereignisse, für die noch keine historisch fundierte Erklärung gefunden worden ist⁴⁵ – fügen sich bei Filipović problemlos in die Logik der Hypostasierung eines bosnischen Geistes der Toleranz, der sich im ewigen Kampf mit den ›bösen Kräften‹ der christlichen (besonders katholischen) Intoleranz befinde. Der deklarierte Polyperspektivismus der bosnischen Kultur mutiert letztlich zu einem klassisch nationalistischen Schema der binären Unterscheidung zwischen Freund und Feind, innerhalb dessen kein Dialog, sondern nur Konfrontation möglich ist.⁴⁶

Die Einheit in der Vielfalt (Rusmir Mahmutćehajić)

Eine ähnliche Strategie der mythologisierten Simplifizierung der Geschichte verfolgt auch Rusmir Mahmutćehajić in seinem Buch *Dobra Bosna* (Das gute Bosnien, 1997). Mahmutćehajić wird wegen seines programmatischen Festhaltens am *muslimanstvo* und seiner Ablehnung des *bošnjaštvo* gewöhnlich in Opposition zu Filipović gesehen.⁴⁷ Folgende Ausführungen sollen jedoch zeigen, dass sich Mahmutćehajićs Argumentation – trotz einer deutlicheren Hervorhebung der Rolle des Islam in der bosnischen Kultur – in ihrer Grundstruktur von der von Filipović nicht wesentlich unterscheidet. Mahmutćehajićs Ziel ist es, das Porträt eines traditionell toleranten Bosnien zu zeichnen, wo das Kulturmodell der »Einheit in der Vielfalt« (*jedinstvo u različitosti*)⁴⁸ – so seine These – eine einmalige Realisierung gefunden hat. Mittels einer sehr undifferenzierten Argumentation reduzierte er – ähnlich wie Filipović – die bosnische Geschichte auf die Iteration eines immergleichen Schemas, in dem unterschiedliche religiöse Hypostasierungen dieses Kulturmodells von partikulären, intoleranten, den ›Dialog der Vielfalt‹ sprengenden Kräften permanent bedroht werden. Dabei geht Mahmutćehajić bei der Postu-

brže prihvatili islam, umjesto do tada im nametnute vjere. [...] Pogotovo što ja ta nova vjera pokazivala toleranciju i odnos poštovanja prema svim zatečenim drugim vjerama, karakterističnu uostalom i za stavove Crkve bosanske.« Ebd., S. 80.

⁴⁵ Vgl. u. a. Malcolm, *Bosnia* (Anm. 4), S. 27–42 und S. 51–69.

⁴⁶ Über eine ähnliche Ambivalenz zwischen einem offenen, inklusiven und einem geschlossenen, exklusiven *bošnjaštvo*-Konzept bei Zulfikarpašić, der mit Filipović am Anfang der 1990er Jahre politisch verbunden war, vgl. Dick, *Die bošnjaštvo-Konzeption* (Anm. 17), *passim*.

⁴⁷ Vgl. die programmatische Schrift: Atif Purivatra/Mustafa Imamović/Rusmir Mahmutćehajić: *Muslimani i Bošnjaštvo*, Sarajevo 1991. Vgl. dazu Babuna, »National Identity, Islam and Politics« (Anm. 17), S. 408ff.

⁴⁸ Rusmir Mahmutćehajić: *Dobra Bosna*, Zagreb 1997, S. 8 und *passim*.

lierung einer ununterbrochenen spirituellen Tradition in Bosnien noch weiter als Filipović,⁴⁹ da er ihre erste Realisierung im Arianismus sieht:⁵⁰ Dieser habe die Tradition der »Einheit in der Vielfalt« initiiert, die zuerst von der Bosnischen Kirche weiter getragen worden sei und die schließlich im Islam ihren endgültigen geistigen Träger gefunden habe. Mit einem argumentativen Kurzschluss, den wir bereits bei Filipović beobachtet haben, erhält diese religiöse Tradition der Toleranz eine bestimmte ethnische Fundierung in den »Bosniaken«, deren Existenz mit der Existenz dieser Tradition vollkommen koinzidiert. Um dies zu behaupten, reichen Mahmutćehajić die Feststellung von (vagen) Ähnlichkeiten zwischen der arianischen Christologie und der islamischen Theologie sowie das Aufgreifen der historisch fragwürdigen These der Massenbekehrung zum Islam der letzten Mitglieder der Bosnischen Kirche.⁵¹ In diesem Sinne existieren die Bosniaken für Mahmutćehajić, noch bevor irgendeine bosnische Ethnie diesen Namen trug.⁵² Der jahrhundertelange Konflikt mit den Katholiken und den Orthodoxen, die diese geistige Tradition wegen ihrer einmaligen Andersartigkeit immer wieder als »häretisch« abgestempelt haben, mache die Bosniaken zu »Paladinen« der »Einheit in der Vielfalt«,⁵³ zugleich aber auch zu Opfern von Verfolgungen, wovon die bosnische Geschichte bis in die jüngsten Tage zeuge.⁵⁴

⁴⁹ »[...] neprekinutost duhovnih tokova, [koji] zadobivaju različite povijesne oblike«, ebd., S. 108.

⁵⁰ Erstaunlich (und aufschlussreich) ist die Art und Weise, wie Mahmutćehajić die These eines nachhaltigen Einflusses des Arianismus in Bosnien belegt: Er verweist auf Noel Malcolm, der in seinem *Bosnia. A Short Story* (Anm. 4) die Völkerwanderung der (zweifelsohne arianischen) Goten auf den Balkan kurz umreißt (S. 4f.), ohne jedoch den Arianismus überhaupt zu erwähnen. Malcolm behauptet in diesem Zusammenhang sogar: »the Goths seem to have left no cultural imprint on the Balkan lands.« Ebd., S. 5.

⁵¹ »Bošnjaci svoju zasebnost izvode iz neprekinutosti povijesnog toka srednjovjekovnog bosanskog kraljevstva i različitih položaja Bosne nakon propasti tog kraljevstva. Prihvatanje islama za njih je nastavak i upotpunjenje bosanske krstjanske težnje za izbavljenjem. [...] Kada se u složenom arhipelagu bosanskih različitosti raspodjeljuje islam, u složenom doticanju s pravoslavljem i katoličanstvom, onda se, razumljivo, događa povlačenje bošnjaštva prema muslimanstvu. [...] U bosanskom naslijeđu, koje je vezano i za različite kršćanske sljedbe, islam će lahko prepoznati pojave koje pripadaju njemu, kao što su bosanski krstjani u islamu prepoznali upotpunjenje onoga što su već imali, a ne kao poricanje onoga u što su vjerovali.« Ebd., S. 19, S. 38 und S. 65.

⁵² Eine kritische Position gegenüber dieser Form ethnischen Konstruktivismus vertritt Dževad Juzbašić: »Nekoliko napomena o etničkom razvitku u Bosni i Hercegovini«, in: *Prilozi. Institut za istoriju u Sarajevu* 30 (2001), S. 195–206.

⁵³ »Bošnjaci, najbrojniji narod u Bosni, ustrajavaju uglavnom na obrani bosanskog jedinstva u različitosti.« »Bosna i Bošnjaci ustrajavaju u težnji da posvjedoče mogućnost pravde za ljude uz izbor različitih puteva prema Bogu.« Mahmutćehajić: *Dobra Bosna* (Anm. 48), S. 103 und S. 130.

⁵⁴ »Bošnjačka narodna zajednica koja danas živi u Bosnu predstavlja ostatak povijesnog trajanja stalno izloženog progona i genocidu. Okomica progona i genocida vidljiva je u ukupnosti povijesti prostora Bosne i njezinog susjedstva. Ona neprekinuto povezuje

Mit besonderer Emphase unterstreicht Mahmutćehajić die Verankerung der bosnischen kulturellen Identität im Islam.⁵⁵ Dabei wird ersichtlich, dass Mahmutćehajić unter dem Kulturmodell der »Einheit in der Vielfalt« einen einfachen Sachverhalt versteht: Die tolerante Haltung des Islam gegenüber den vorangegangenen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum, deren Existenzberechtigung der Islam nicht negiert, sondern als Ausdruck der von Gott gewollten Vielfalt der Wirklichkeit versteht.⁵⁶ Ausgehend von dieser theologischen Binsenwahrheit, die in ihrer Undifferenziertheit wiederum nicht ganz richtig ist,⁵⁷ konstruiert Mahmutćehajić die historisch fragwürdige ›Wahrheit‹ einer ununterbrochenen Tradition der Toleranz in Bosnien, indem er zum einen dieses fundamentale Postulat des Islam auf die Christologien des Arianismus und der Bosnischen Kirche einfach rückprojiziert,⁵⁸ und zum anderen, indem er die Politik des Osmanischen Reiches ausschließlich von diesem Diktat der religiösen Toleranz geleitet sieht, was eine märchenhafte Vereinfachung komplexer historischer Situationen bedeutet.

Die Mahmutćehajić'sche »Einheit in der Vielfalt« kann streng genommen keinen Dialog der Kulturen bedeuten, denn sie beruht auf der Notwendigkeit, die Überlegenheit des Islam gegenüber den anderen monotheistischen Religionen anzuerkennen, deren Verfälschung (*tahrif*) der Heiligen Schriften der Prophet Muhammad – so Mahmutćehajić im Sinne des Korans – korrigiert hat.⁵⁹ Der Islam trete als »Gleichgewichtsfaktor« unter die Buchreligionen, als ein Element, das der Vielfalt eine Einheit,

progone sljedbenika arijevske crkve, muslimana, templara, krstjana i njihovih baštinka prema kojima je usmjeren genocid na kraju dvadesetog stoljeća. [...] Progone i ubijanja sljedbenika arijevske crkve nasljeđuju progoni i ubijanja bosanskih krstjana, a njih progoni i ubijanja bosanskih muslimana.« Ebd., S. 127f.

⁵⁵ Mahmutćehajić behauptet sogar, dass die Existenz Bosniens an die Anerkennung der »verbindenden und bestimmenden« Funktion des Islam gebunden sei: »Ni Bosna, ni Bošnjaci nisu mogući ako islam ne bude prihvaćen kao povezujuća i određujuća njihova bit.« Ebd., S. 130.

⁵⁶ »Covječanstvo kao cjelina čini opću *ummu*, ili jedinstvenu materinsku zajednicu ljudi. Ona se sastoji od više *umma*, koje su određene pripadanjem nekoj od objava prije objave Kur'ana (jevreji, kršćani, zoroasteri, budhisti, itd.). [...] Sve razlike među ljudima [...] imaju smisao Božijih znakova u jedinstvu različitosti.« Ebd., S. 27 und S. 29.

⁵⁷ Die Existenzberechtigung der »Leute des Buches« (*ahl al-kitāb*) ist nämlich an die Bedingung geknüpft, dass diese sich dem Islam unterwerfen. Nur so können sie in einem islamischen Staat besondere Rechte genießen und als *dhimmi* (Schutzbefohlene) gelten.

⁵⁸ »[Bosna] je više od tisuću godina zasebnost koja objedinjuje vjerske različitosti. Crkva bosanska je grčevit pokušaj sabiranja tih različitosti naspram težnje okružujućih crkvenih sustava da potčine tu zemlju i njezine ljude.« Ebd., S. 38.

⁵⁹ »[Poslanik Muhammed] potvrđuje istinu o svim prethodnim vjerovjesnicima i poslanicima i otklanja zablude i krivotvorenja koje su ljudi promakli u prethodnim vremenima.« Ebd., S. 60.

die »harmonia Abrahamica«, gebe,⁶⁰ von der Bosnien eine beispielhafte Verwirklichung sei.⁶¹ Man fragt sich, wie diese bosnische Realisierung der »harmonia Abrahamica« überhaupt möglich gewesen ist, wenn Mahmutćehajić den Christen eine prinzipielle, weil theologisch begründete, Unfähigkeit zur Anerkennung religiöser Diversität attestiert.⁶² Dies zeige sich besonders bei der Othodoxie, die traditionell eine fatale Koalition mit nationalistischen, auf dem Hass gegenüber dem Anderen basierenden Ideen eingehe.⁶³ Das bosnische Kulturmodell der »Einheit in der Vielfalt« wird zu einem »paradoxen« Dialog der Bosniaken mit nicht dialogfähigen Partnern, der nur aus der überlegenen Position des Islam geführt werden kann.⁶⁴

Indem Mahmutćehajić den Islam als geistiges Fundament des bosni(aki)schen Kultursystems versteht,⁶⁵ stellt er Letzteres nicht nur in Opposition zu den nationalen Modellen ethnischer und religiöser Homogenität, sondern auch zur gesamten westlichen Zivilisation, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat. Nachdem die westliche Philosophie den Weg des »Rationalismus« eingeschlagen habe, habe sie die Möglichkeit eines wahren Zugangs zur metaphysischen Dimension

⁶⁰ »Islam can act as a balancing factor, since it consciously ascribes the multitude of expressions of the divine to a single original source. [...] This is the religious unity of diversity, the harmonia Abrahamica.« Rusmir Mahmutćehajić: *Bosnia the Good. Tolerance and Tradition*, Budapest 2000, S. 82f. Diese Passage fehlt in der Originalausgabe.

⁶¹ »Bosnia is one name for the awareness of this balance – it is thus of paradigmatic importance for the entire world. All its individual elements – Judaism, Christianity, Islam – are necessary to one another. The denial of any is the denial of all. Their integrity as external entities is reinforced by the internal essence of all.« Ebd., S. 83.

⁶² »Spomenuta linijska razumijevanja sakralne historije čine muslimane obaveznim da prihvate kršćanske zajednice, budući da ih prihvaća Božija Objava. Kršćanske zajednice ne prihvaćaju islam, jer su osnovane na vjeri u okončanje Objave u Kristu.« Mahmutćehajić: *Dobra Bosna* (Anm. 48), S. 38.

⁶³ »Crkva je u pravoslavnom razumijevanju sredstvo u rukama države. Zato su u međusobnim odnosima pravoslavni crkava nacionalni egoizmi nadjačavali ekumenske težnje.« Ebd., S. 21.

⁶⁴ »Ključni paradoks bosanske i bošnjačke politike jest da najvažniji preduvjet opstanka i Bosne i Bošnjaka jesu dijalog i saradnja sa Srbima i Hrvatima, iako je i najpogibelnija klica protivmuslimanstva, protivbosanstva i protivbošnjaštva upravo među njima. Isključivanje prava Srba i Hrvata na Bosnu zato što oni s vremena na vrijeme postaju sredstvo protivmuslimanskih, protivbosanskih i protivbošnjačkih nacra svodi bosansku politiku na bošnjačku, a bošnjačku na politiku »zemlje i krvi«, što je siguran put prema propasti i Bosne i Bošnjaka. Iz toga slijedi da Bošnjaci mogu i moraju u islamu naći vrelo svoje zasebnosti i snage, ali i jasno viđenje Bosne kao nacra u kojem islam podupire jedinstvo različitosti.« Ebd., S. 132.

⁶⁵ Wie u. a. aus dem letzten Beispiel deutlich wird, verwendet Mahmutćehajić die Begriffe »bosnisch« und »bosniakisch« oft als semantisch äquivalent. Über die Radikalisierung der Tendenz, die bosnische kulturelle Identität mit dem bosniakischen Element gleichzusetzen, in der jüngsten Vergangenheit vgl. Dubravko Lovrenović: »Povijesne greške ef. Cerića«, in: *Dani* 449 (2006), hier nach <http://www.bhdani.com> (letzter Zugriff 30. Sept. 2009).

der Wirklichkeit verloren, denn dies könne nur vom »Symbolismus« gewährleistet werden.⁶⁶ Mit erstaunlicher Leicht(fert)igkeit erklärt Mahmutćehajić fünfhundert Jahre Zivilisationsgeschichte für nichtig und plädiert für die Rückkehr zu einer Lebensform, in der nicht die kritische Vernunft, sondern die »Unterwerfung« des Menschen unter Gott und seine Gesetze das leitende Prinzip sei.⁶⁷ Nur dadurch sei ein verstehender Zugang zu den Symbolen der Wirklichkeit überhaupt möglich, und nur dadurch könne die bosni(aki)sche Kultur wirklich begriffen werden: nicht »rationalistisch«, sondern »symbolistisch«⁶⁸.

Ein »erleuchtendes« Beispiel dieser symbolistischen Hermeneutik liefert Mahmutćehajić selbst, wenn er die Symbole auf den *stećci*, den bosnischen mittelalterlichen Grabmälern, in direkte Verbindung mit den religiösen Symbolen des Islam bringt.⁶⁹ Die Allgemeingültigkeit dieser Symbole (der Apfel, die Rose, der Stab, der Mond, das Schwert, die Spinnewebe usw.) und der Verzicht auf jegliche historische Kontextualisierung erlauben Mahmutćehajić, die bekannte These einer geistig-kulturellen Verbindung zwischen der Bosnischen Kirche, der die *stećci*, ohne hinreichende wissenschaftliche Begründung, zugeschrieben werden, und dem Osmanischen Reich zu »begründen«. In der »anderswissenschaftlichen« Welt des Mahmutćehajić, in der das kausal-logische Denken keine Rolle spielt, nimmt diese postulierte geistige Verbindung die Form einer regelrechten *translatio imperii* an, indem die Legende der Überreichung des Stabs des *did* bzw. *djed* (»Großvater«, Bischof) der Bosnischen Kirche als Symbol der geistigen Tradition Bosniens an die

⁶⁶ »Iznijete naznake o temeljnim pitanjima razumijevanja bošnjačke kulture dovode nas do ključnog pitanja o simbolizmu kao načinu izražavanja, koji je postao posve stran ovovremenoj kulturi, iako je to sredstvo najbolje prilagođeno poučavanju viših vjerskih i metafizičkih istina. [...] Simbolizam je posve suprotan racionalizmu. [...] Tumačenje znakova čini temelj svih vjerodostojnih predanja, ali je ono od vremena renesanse pomračeno i zagubljeno na Zapadu«, Mahmutćehajić: *Dobra Bosna* (Anm. 48), S. 58 und S. 68.

⁶⁷ »Islam u središte razumijevanja svijeta stavlja uzajamnost između Boga kao Stvoritelja i čovjeka kao stvora. [...] Čovjeku je dodijeljeno pravo na izbavljenje, dok Bog zadržava sva ostala prava. Iskorišćenje tog prava ovisi o potčinjavanju Božijim pravima. Čovjek se potčinjavanjem Božijim pravima obistinjuje u svojoj potpunoj slobodi, koja znači robovanje Bogu. Kao rob Božiji, čovjek prepoznaje i razumije Božije znake u svemu oko sebe [...]« Ebd., 59.

⁶⁸ »Jezgru bošnjačkog bića čini kultura osnovana na počelima višeg reda, pa ona ne može biti ni shvaćena ni prikazana na vjerodostojan način ako je pristup isključivo racionalistički i dogmatsko sekularistički.« »Bošnjačka ukupnost proistječe iz svetog predanja, pa je zato neshvatljiva izvan nauka o znaku.« Ebd., S. 105 und S. 70. Unweigerlich erinnern diese Äußerungen an einen trivialen Stereotyp der russischen Selbstbeschreibung, nach dem Russland mit dem Verstand nicht zu begreifen sei.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 76–101.

bosnische Sufi-Gemeinde in den ersten Jahren der osmanischen Herrschaft als historische Tatsache deklariert wird.⁷⁰

Die Mahmutćehajić'sche »Einheit in der Vielfalt« als Beschreibungsmodell für den bosnischen Multikulturalismus offenbart erneut die fatale Legierung von Religion und Ethnizität, die den postulierten Dialog der Kulturen zu unterminieren scheint. Die deklarierte prinzipielle religiöse Toleranz in Bosnien als Voraussetzung für ein einmaliges Kultursystem erweist sich bei näherem Hinsehen als pseudowissenschaftliche Mystifizierung einer ununterbrochenen spirituellen Tradition, die im Islam ihren Dreh- und Angelpunkt findet. Das Miteinander der bosnischen Ethnien wird zu einem Gegeneinander der Religionen, bei dem die Differenzen prinzipiell unüberbrückbar sind.

Das dramatische Kulturmodell (Dževad Karahasan)

Es mag vielleicht verwundern, den Namen Dževad Karahasan in der Reihe der bosniakischen Intellektuellen zu sehen, die kryptonationalistische Thesen unter dem Deckmantel des Multikulturalismus verbreiten. Denn Karahasan betreibt vordergründig keine pseudowissenschaftliche Mystifikation der Geschichte, vielmehr bedient er sich in seinen Texten über das bosnische Kulturmodell semiotisch-strukturalistischer Analyse-kategorien, die sicherlich geeigneter sind, um das Zusammen- und Gegeneinanderwirken der bosnischen Ethnien zu beschreiben als die Postulierung einer vagen spirituellen Tradition. Der explizite Verweis auf Lévi-Strauss und auf die Dramentheorie sowie die implizite, aber offensichtliche Anlehnung an Michail Bachtins Dialogizität und Jurij Lotmans raumsemiotischen Begriff der Grenze erlauben Karahasan eine differenzierte Deskription eines Kulturmodells, in dem die Identitätskonstitution ein unabschließbares Wechselspiel zwischen Eigenem und Fremdem bedeutet und in dem zentrifugale und zentripetale Kräfte gleichermaßen am Werk sind. Trotzdem lässt sich auch bei Karahasan die Tendenz beobachten, dem bosniakisch-muslimischen Element eine konstituierende, den Dialog der Kulturen garantierende Rolle zuzuschreiben.

Karahasan erläutert seine Konzeption des »dramatischen« Kultursystems Bosniens am Beispiel Sarajevos. In seiner raumsemiotischen Analyse der Stadt, die in den ersten Kriegsjahren als idealisiertes Erinnerungs-

⁷⁰ »Posljednji did Crkve bosanske predao je svoj didovski štap šejhu mevlvijskog bratstva.« Ebd., S. 89. Vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von Lovrenović: *Povijest est magistra vitae* (Anm. 27), S. 275ff.

porträt einer zerschlagenen urbanen Realität entstand,⁷¹ konzeptualisiert Karahasan Sarajevo als einen Mikrokosmos, als einen »Ort, an dem sich die verschiedenen Antlitze der Welt in einem Punkt sammeln, wie es die diffusen Strahlen des Lichtes in einem Prisma tun.«⁷² Sarajevo sei ein kultureller, ethnischer und religiöser Mikrokosmos, da die Stadt gleich nach der Gründung »Menschen aller monotheistischen Religionen und sich aus diesen Religionen ableitenden Kulturen sowie eine Großzahl verschiedener Sprachen und in diesen Sprachen enthaltener Lebensformen« in sich versammelt habe.⁷³ Das Besondere an diesem Mikrokosmos sei die Form des Zusammenlebens der verschiedenen Kulturen, die Karahasan mit den Grundprinzipien des Dramas vergleicht:

[D]as Grundverhältnis zwischen den Elementen des Systems ist das einer oppositionellen Spannung, die Elemente kontrastieren miteinander und sind durch eben diese sie gegenseitig definierende Kontrastierung miteinander verbunden; die Elemente finden Eingang in die Struktur des Systems, ohne ihre uranfängliche Natur bzw. eine der Eigenschaften einzubüßen, die sie außerhalb des durch sie konstituierten Systems besitzen.⁷⁴

Das bosnische Kultursystem, wie es in Sarajevo »in seiner reinsten Form« realisiert wurde, sei genuin pluralistisch und dialogisch, und stehe somit in Opposition zur »monistischen« Multikultur der westlichen Großstäd-

⁷¹ Vgl. Dževad Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada«, in: ders.: *Dnevnik selidbe*, 2. Aufl., Zagreb 1995, S. 7–29; dt.: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt«, in: *Tagebuch der Aussiedlung*, Klagenfurt/Salzburg 1993, S. 7–28. Vgl. dazu Darinka Sigríd Vökl: »Sarajevo in der bosnischen Literatur. Die literarische Gestaltung der Stadt Sarajevos als Spiegelbild Bosniens bei Ivo Andrić, Meša Selimović und Dževad Karahasan«, in: Ingeborg Ohnheiser (Hg.): *Wechselbeziehungen zwischen slawischen Sprachen, Literaturen und Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart*, Innsbruck 1996, S. 359–374, hier S. 369–374; und Monika Straňáková: »Kulturelle Grenzen und Grenzüberschreitungen in Bosnien. Die Sarajevo-Essays von Dževad Karahasan«, in: Holger Huget/Chryssoula Kambas/Wolfgang Klein (Hg.): *Grenzüberschreitungen. Differenz und Identität im Europa der Gegenwart*, Wiesbaden 2005, S. 65–72.

⁷² Karahasan: »Sarajevo – Porträt der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 9f.; »mjesto u kojem su se različita lica svijeta sabrala u jednu tačku onako kako se u prizmi saberu rasute zrake svjetlosti.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 7f.

⁷³ Karahasan: »Sarajevo – Porträt der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 10; »sabradio ljude svih monoteističkih religija i kulture izvedene iz tih religija, bezbroj različitih jezika i oblike života koje ti jezici sadrže.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 8. Karahasan verwendet den Begriff Religion fälschlicherweise auch für die orthodoxe und die katholische Konfession.

⁷⁴ Karahasan: »Sarajevo – Porträt der inneren Stadt« (Anm. 71), 12f.; »[T]emeljni odnos među elementima sistema je opozicijska napetost, što znači da su elementi sistema postavljeni jedan nasuprot drugome i međusobno vezani upravo tom suprotstavljenosti u kojoj definiraju jedan drugoga; elementi ulaze u sastav sistema (u sastav cjeline višeg reda) ne gubeći svoju primordijalnu prirodui, odnosno niti jednu od osobina koje imaju izvan sistema kojega konstituiraju.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 10.

te, in denen statt Spannung ein »gegenseitiges Ausschließen oder Verschlingen« herrsche.⁷⁵ Die Figur der Grenze als ein – im Lotman'schen Sinne – Übersetzungsmechanismus,⁷⁶ als ein dialogisches Element zwischen den beiden Identitäten, die sich die Grenze teilen, ist in Karahasans Sarajevo-Konzept zentral.⁷⁷ Die Grenzziehung wird dabei zum unabdingbaren Element der Identitätsbildung, deren »dramatische« Natur auf Spannung (im produktiven Sinne) basiert.⁷⁸ Die klare Grenzziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden sei die Grundoperation bei der Identitätskonstituierung im bosnischen Kultursystem, in dem

jedem Menschen [...] der andere notwendigerweise als Beweis der eigenen Identität [dient], weil sich die eigene Besonderheit nur vor der Besonderheit des Anderen erweist und artikuliert, während in einem nach idealistischer Dialektik konstruierten System der andere nur scheinbar der andere ist, in Wirklichkeit aber ein maskiertes Ich bzw. ein in mir enthaltener anderer, denn die kontrastierten Fakten sind genaugenommen eins.⁷⁹

Diese scharfe Polemik mit »den modernen babylonischen Vermischungen in den westlichen Städten«⁸⁰ richtet sich (implizit, aber unverkennbar) auch gegen die Konzeptualisierung Sarajevos als Ort einer einmaligen, vom Krieg bedrohten kulturellen Vermischung, die – wie eingangs erläutert – in der westlichen Publizistik in den Kriegsjahren weitverbreitet

⁷⁵ Karahasans: »Sarajevo – Porträt der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 13; »uzajamno proždiranje ili [...] sadržavanje«. Karahasans: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 10. Deutlich erscheint an dieser Stelle die Anlehnung an die Bachtin'sche Opposition zwischen dem dialogischen und dem monologischen Prinzip. Vgl. Michail M. Bachtin: »Das Wort im Roman«, in: ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, hg. von R. Grübel, Frankfurt/M. 1979.

⁷⁶ Vgl. Jurij Lotman: *Vnutri mysljaščich mirov*, Moskva 1996, S. 183.

⁷⁷ Vgl. auch Karahasans weitere Beschreibungen Sarajevos, die auf diesem Begriff der Grenze basieren und sich mit Kulturräumen wie dem Hotel Europa oder dem Stadtgarten befassen, in denen das Miteinanderwirken von osmanischen und österreichischen Elementen sichtbar wird: Dževad Karahasans: »Hotel ›Europa‹«, in: ders.: *Tagebuch der Aussiedlung* (Anm. 71), S. 91–94; ders.: »Gärten und Wüste. Der Park in Sarajevo«, in: ders.: *Das Buch der Gärten. Grenzgänge zwischen Islam und Christentum*, Frankfurt/M./Leipzig 2002, S. 113–159.

⁷⁸ Zum Begriff der Grenze bei Karahasans vgl. auch: Dževad Karahasans: »Zur Grenze. Eine Einführung«, in: ders./Markus Jaroschka (Hg.): *Poetik der Grenze. Über die Grenzen Europas sprechen – Literarische Brücken für Europa*, Graz 2003, S. 10–14.

⁷⁹ Karahasans: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 14. »[S]vakome članu dramatskog kulturnog sistema Drugi [...] potreban kao dokaz vlastitog identiteta jer se vlastita posebnost dokazuje i artikulira u odnosu na posebnost Drugoga, dok je u dijalektički konstruiranom sistemu Drugi samo prividno Drugi a zapravo je maskirani Ja, odnosno u meni sadržani Drugi, budući da su u dijalektičkom sistemu (i dijalektičkom načinu mišljenja) suprotstavljene činjenice zapravo Jedno«, Karahasans: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 10f.

⁸⁰ Karahasans: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 14; »s modernom babilonskom izmiješanošću u modernim zapadnim gradovima.« Karahasans: »Sarajevo – Portrait unutrašnjega grada« (Anm. 71), S. 11.

war. Sich gegen diese Zuschreibung von Außen wehrend, beschreibt Karahasan das bosnische Kultursystem als ein System der Konfrontation, Gegenüberstellung und Grenzziehung, das mit Hybridität wenig gemeinsam hat.

Karahasans Ablehnung dieser im weitesten Sinne postmodernen Konzepte ist aber auch methodologischer Art, denn seine Argumentation ist streng strukturalistisch und baut auf binären Oppositionen räumlicher Natur – offen vs. geschlossen, innen vs. außen – auf. Ein permanentes »Spiel des gegenseitigen Kommentierens und Kontrastierens von Offenem und Geschlossenem, von Außen und Innen«⁸¹ konstituiert nach Karahasan die innere Semantik der Stadt. Diese strukturellen Oppositionen findet Karahasan sowohl in der Gesamtorganisation der Stadt als auch in jedem ihrer Teile sowie – mit einem typisch strukturalistischen symmetrischen Eifer – in jedem Element des Alltagslebens, vom Wohnen bis zum Essen. Raumsemiotisch gesehen versteht Karahasan das Zentrum der Stadt, die *čaršija*, als ein »reines Innen, weil es zweifach von der Außenwelt abgeschirmt ist – zunächst durch die das Talbecken umstehenden Berge und dann durch die einzelnen Stadtviertel, die *mahale*, die sich über die Innenhänge dieser Berge hinziehen.«⁸² Die *mahale* haben eine weitgehend homogene ethnisch-religiöse Struktur, so dass es muslimische, orthodoxe, katholische und jüdische *mahale* gibt. Da das Zentrum der Stadt, die *čaršija*, ein Gebiet sei, »in dem man nicht wohnt, sondern das Werkstätten, Läden und anderen Formen des Wirtschaftslebens vorbehalten ist«,⁸³ stelle es ein Innen dar, das semantisch offen sei:

Auf der *Čaršija* artikuliert und realisiert jede der Kulturen, die es in den Mahale gibt, ihre universelle Komponente, weil auf der *Čaršija* allgemeinemenschliche Werte realisiert werden, wie sie nun einmal jede Kultur in sich birgt – es wird gehandelt und damit die ökonomische Existenzgrundlage in dieser Welt gesichert, und zugleich werden auf der *Čaršija* menschliche Solidarität und Kommunikation und Offenheit mit und gegenüber anderen gepflegt. Denn

⁸¹ Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 14; »igra međusobnog komentiranja i suprotstavljanja otvorenoga i zatvorenoga, vanjskoga i unutrašnjega«, Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 11.

⁸² Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 15; »sama unutrašnjost jer je dva puta ograđeno od vanjskoga svijeta – najprije brdima kojima je ograđena kotlina u kojoj je ono izgrađeno, a onda pojedinim gradskim četvrtima, mahalama, izgrađenim na unutrašnjim obroncima tih brda.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 11.

⁸³ Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 15; »prostor u kojem se ne stanuje jer je rezerviran za radionice, trgovine i druge oblike privređivanja.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 12.

auf der Čaršija begegnen sich die Menschen aus den ringsum angeordneten Mahale und kommunizieren und arbeiten neben- und miteinander.⁸⁴

Das Besondere am Kultursystem Sarajevos sei die Tatsache, dass diese Verflüssigung der Differenzen im Alltagsgeschäft jedes Mal rückgängig gemacht werde, wenn der Sarajlijer in seine eigene *mahala* zurückkehrt.⁸⁵ Die Besonderheit der räumlichen Disposition der *mahale* sei die, dass jede *mahala* mindestens an eine weitere grenzt, die ethnisch-konfessionell anders besetzt ist: Latinluk z. B. grenzt an Bistrik, also berühren sich hier die katholische und muslimische Kultur. Dabei komme es nicht zu Vermischungen, vielmehr sei die deutliche Grenzziehung die Voraussetzung für die Identitätskonstitution: »Dank dieser Nachbarschaft und dem ständigen Kontakt erkennen der Katholik und der Muslime dieser Mahalas ganz deutlich ihre Besonderheiten und entwickeln ganz klar das Bewusstsein ihrer Identitäten. Indem ich den anderen entdecke, entdecke ich mich selbst; indem ich den anderen kennenlerne, lerne ich mich selbst kennen.«⁸⁶

Auch wenn Karahasans Essay keinen geschichtswissenschaftlichen Anspruch hat, fällt doch auf, dass seine Darstellung des dialogisch-dramatischen Kultursystems Bosniens ahistorisch ist: Als ideal(isiert)e Grundstruktur kann sie lediglich für die osmanische Zeit eine gewisse

⁸⁴ Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 16; »Na Čaršiji svaka od kultura što postoje u mahalama artikulira i realizira svoju univerzalnu komponentu jer se na Čaršiji realiziraju općeljudske vrijednosti koje svaka kultura naravno sadrži u sebi – privređuje se i time se osigurava ekonomska osnova postojanja u ovome svijetu, a istovremeno se na Čaršiji pokazuje ljudska solidarnost, potreba za komunikacijom, otvorenost prema drugome. Jer na Čaršiji se susreću, komuniciraju, suraduju i žive jedni uz druge ljudi iz mahala, iz svih mahala raspoređenih oko.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 12. Trotz der (mehr oder minder versteckten) Polemik gegen postkoloniale Positionen lassen sich gerade in der Beschreibung der *čaršija* Parallelen finden, denn das Zentrum Sarajevos scheint hier eine Art *third space*, ein dritter Raum des *In-between* zu sein, ein hybrider Überlappungsraum oder eine Kontaktzone, in der Differenzen verflüssigt werden und kulturelle Übersetzungsprozesse stattfinden.

⁸⁵ »Die Čaršija verlassend, ziehen sich die Sarajlijer aus der menschlichen Universalität in die Besonderheit ihrer Kultur zurück. Jede Mahala nämlich lebt das geschlossene Leben jener Kultur, die in ihr statistisch überwiegt, so dass zum Beispiel Bjelave eine ausgesprochene jüdische Mahala ist, in der das Alltagsleben alle Besonderheiten der jüdischen Kultur konsequent und umfassend realisiert.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 18; »Odlazeći sa Čaršije, svi se Sarajlije povlače iz ljudske univerzalnosti u posebnost svojih kultura. Svaka mahala, naime, živi zatvorenim životom one kulture koja u njoj statistički prevladava, tako da su, naprimjer, Bjelave izrazito židovska mahala koja u svome životu dosljedno i u potpunosti realizira sve posebnosti židovske kulture.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 13.

⁸⁶ Karahasan: »Sarajevo – Portrait der inneren Stadt« (Anm. 71), S. 18. »[Z]ahvaljujući tom susjedstvu i tom stalnom dodiru, katolik i musliman iz ovih mahala savršeno jasno prepoznaju svoje posebnosti i savršeno jasno razvijaju svijest o svojim identitetima. Otkrivajući drugoga otkrivam sebe, upoznajući drugoga prepoznajem sebe.« Karahasan: »Sarajevo – Portrait unutrašnjeg grada« (Anm. 71), S. 13.

Gültigkeit beanspruchen. Diese Implikation in Karahasans Argumentation wird offensichtlicher in einem weiteren Text, in dem er den Gründungsakt des bosnischen Kulturmodells in der Ausstellung des Freibriefes für die bosnischen Katholiken sieht, die dem Treffen zwischen dem Sultan Mehmed II. und dem Franziskaner Fra Anđeo Zvizdović 1463 folgte.⁸⁷ Zugleich interpretiert Karahasan das Aufkommen nationaler Bewegungen in Bosnien am Ende des 19. Jahrhunderts, also in der k.u.k.-Zeit, als erstes Zersetzungsmoment dieses fragilen Gleichgewichts der Kulturen.⁸⁸ In dieser zeitlichen Abgrenzung lässt sich eine ähnliche Logik wie bei Filipović und Mahmutćehajić beobachten, denn schließlich sei es die Lehre des Korans gewesen, die den Sultan dazu bewegt habe, die Unantastbarkeit der Andersgläubigen zu garantieren und dadurch ein soziokulturelles System zu schaffen, in dem alle »Menschen, ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit, in ihrem Lebensraum auch tatsächlich zu Hause, also keine Minderheit, keine Gäste und auch nicht ›Einheimische zweiter Klasse‹ waren.⁸⁹ Auffallend in Karahasans Argumentation ist nicht nur die idealisierte Vereinfachung der juristischen und sozialen Situation von Muslimen und Nicht-Muslimen im osmanischen Bosnien, sondern auch die Verwendung der uns bekannten schematischen Opposition zwischen einer osmanisch geprägten Multikultur, dem bosnischen Kultursystem in seiner idealen Form und den christlichen, serbischen und kroatischen, monokulturellen Kräften, die dieses einmalige Kultursystem bedrohen. Diese Kräfte bezeichnet Karahasan als »totalitäre Ideologien, die die gesamte menschliche Identität auf die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv (zur serbischen bzw. kroatischen Nation) reduzieren«. Diese nationalistischen Ideologien, die ausschließlich eine »Teilung in ›die Unsrigen‹ und ›die Fremden‹ vorsähen, wurden demzufolge »aus Serbien und Kroatien nach Bosnien hineingetragen, wo ihre Wirkung viel schlimmer war als in den Ländern, aus denen sie stammten.«⁹⁰

Allen Differenzierungskategorien zum Trotz, die Karahasan erlaubt hatten, das bosnische Kulturmodell als reinen Interaktionsprozess zu beschreiben, fällt er schließlich in das bekannte Schema zurück: Auch

⁸⁷ Dževad Karahasan: »Das Ende eines Kulturmodells?«, in: Moritz Csáky/Klaus Zeyringer (Hg.): *Ambivalenz des kulturellen Erbes. Vielfachkodierung des historischen Gedächtnisses*, Innsbruck 2000, S. 259–272, hier: S. 263.

⁸⁸ »Ein unglückliches Zusammentreffen der Umstände wollte es nämlich, daß Ende des 19. Jahrhunderts in Bosnien das Nationale und das Religiöse gleichgesetzt wurden, so daß die bosnischen Katholiken national Kroaten, die bosnischen Orthodoxen national Serben, und die bosnischen Muslime (zwar erst im Jahre 1972) national Bosniaken wurden.« Ebd., S. 269.

⁸⁹ Ebd., S. 264.

⁹⁰ Ebd., S. 269.

bei Karahasan bedeutet die Erfindung Bosniens die paradoxe Konstruktion einer Kontingenz und Heterogenität ausschließenden Tradition des Multikulturalismus, in der aber der Dialog der Kulturen in einem idealisierten osmanischen ›goldenen Zeitalter‹ angesiedelt wird und seine Zersetzung ausschließlich kroatischen und serbischen nationalistisch-monokulturellen Elementen zugeschrieben wird. Erneut werden wir mit der Tatsache konfrontiert, dass die in der bosnischen Kultur grundlegende Legierung von Religion und Ethnizität ein gewaltiges Hindernis zu sein scheint, um eine – wie auch immer geartete – analytische Metaposition einzunehmen, die unabdingbar wäre, um die hier dargestellten Denkschemata zu brechen und den bosnischen Multikulturalismus adäquat zu beschreiben. Noch im heutigen Bosnien, in dem die Konstruktion der nationalen Identität von den Kriegserfahrungen zutiefst geprägt ist, scheint eine solche Metaposition schwer einnehmbar zu sein. So hat Mustafa Imamović, Autor des historischen Bestsellers *Historija bošnjaka* (Geschichte der Bosniaken, 1997) in einem Interview 2001 auf die Frage, ob er mit seinem Buch nicht eine Mythologisierung der bosniakischen Geschichte betrieben hätte, geantwortet, dass im heutigen Bosnien die Kraft des Arguments nicht mehr zähle, auf serbische und kroatische Mythologisierungen solle man mit Mythologisierungen antworten.⁹¹ Für ein dialogisches Kulturmodell scheint es keinen Raum zu geben.

⁹¹ »Šta hoće SDA: ummu muslimanu ili modernu državu«, in: *Dani* 195 (2. März 2001), www.bhbani.com/arhiva/195/intervju.shtml (Letzter Zugriff: 30. Sept. 2009). Vgl. dazu Ferhadbegović: »Vom Nachteil der Historiographie« (Anm. 16), S. 132.