

**Religion, Ethnie, Nation und
die Aushandlung von Identität(en)**

Regionale Religionsgeschichte in
Ostmittel- und Südosteuropa

István Keul (Hg.)

T Frank & Timme

István Keul (Hg.) Religion, Ethnie, Nation
und die Aushandlung von Identität(en)

Theologie/Religionswissenschaft, Band 2

István Keul (Hg.)

Religion, Ethnie, Nation und die Aushandlung von Identität(en)

Regionale Religionsgeschichte
in Ostmittel- und Südosteuropa

F Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

ISBN 3-86596-009-X

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2005. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch Atelier für grafische Gestaltung, Leipzig.
Printed in Germany.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Titos Alptraum Die Katholische Kirche und die kroatische Diaspora <i>Klaus Buchenau</i>	13
Eine Identität mit vielen Gesichtern? Die slawischen Muslime Makedoniens <i>Jordanka Telbizova-Sack</i>	47
Orthodoxie, griechische Ethnie und Nation, griechischer Nationalstaat und Nationalismus: Mythen und Realitäten <i>Vasilios N. Makrides</i>	67
Religionszugehörigkeit und Ethnizität der albanischen Bevölkerung im südöstlichen Europa: Verhandlungsspielräume und ihre Grenzen <i>Karl Kaser</i>	93
Crisis and Mass Conversion: Russian Orthodox Missions in Livonia, 1841-1917 <i>Mark R. Hatlie</i>	115

Confessio Hungarica versus confessio Germanica? Die Rolle der Konfessionen in der Abgrenzung der Ethnien und der Bildung des Nationalbewusstseins am Beispiel des frühneuzeitlichen Ungarn <i>Márta Fata</i>	147
Baustelle Identität: Ethnisch-konfessionelle Mosaiken in Ostmitteleuropa Siebenbürgische Perspektiven <i>István Keul</i>	165
Zu den Autoren	183

Vorwort

Erst seit wenigen Jahren rückt Osteuropa zunehmend ins Blickfeld der westlichen Religionswissenschaft. Sektionen bei den Tagungen der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) 2003 in Erfurt und 2005 in Bayreuth, eine Osteuropa gewidmete Ausgabe der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Heft 10, 2002), eine Reihe von osteuropabezogenen Vorträgen bei rezenten internationalen religionswissenschaftlichen Konferenzen (etwa der International Association for the History of Religions, Tokyo 2005, sowie der American Academy of Religion, Philadelphia 2005) zeugen diesbezüglich vom steigenden Interesse. Nicht zuletzt mit der ökonomischen und politischen Annäherung der ehemaligen Ostblockstaaten an den Westen und dem damit einhergehenden erleichterten wissenschaftlichen Austausch nimmt die Zahl der in westeuropäischen Sprachen verfassten Arbeiten mit osteuropäischem Schwerpunkt auch in der Religionswissenschaft zu.

Die im vorliegenden Sammelband zusammengefassten Abhandlungen gehen auf eine interdisziplinäre Tagung zurück, die im Januar 2004 am Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin stattfand, und deren Teilnehmer das Thema „Religion/Konfession und Ethnie in Ostmittel- und Südosteuropa“ auf breiter Basis aufgriffen. Bewusst wurde bei der Planung der Veranstaltung auf eine pointiertere Formulierung sowie auf eine zeitliche Eingrenzung des Tagungsthemas verzichtet: Die spezifischen Schwerpunktsetzungen innerhalb des vorgegebenen religionsgeographischen und thematischen Rahmens ergaben sich aus den aktuellen Forschungen der geladenen Fachleute. Thematisiert werden sollten – so die Vorgaben im Vorfeld – die vielschichtige Verflechtung von Religion/Konfession mit Ethnie/Nationalität in den multiethnischen, plurikonfessionellen Gesellschaften der Region, mit einem besonderen Augenmerk auf die jeweiligen (nach außen gerichteten) Gruppenbildungs- und Grenzziehungsprozesse sowie Homogenisierungsversuche (nach

innen). Die komplexen Beziehungen zwischen den einzelnen Gruppen, der Austausch mit und die Abgrenzung zu ausgewählten „benachbarten“ Gemeinschaften, und die ethnisch-konfessionellen Ausdifferenzierungsprozesse innerhalb der Gruppen sollten als Ausgangspunkt für die Frage dienen, welche kulturellen Identitätsmerkmale (ethnie- und/oder religionsbezogene) in welchen Situationen handlungsorientierend sein können. Unmittelbar daran schließen sich Fragen nach Selbst- und Fremdentifikation sowie nach kollektiver Repräsentation und Stereotypenbildung an.

Mit der Öffnung des zeitlichen Rahmens wurden mehrere Ziele intendiert und auch erreicht. So war es auf der einen Seite möglich, Bestands- und Momentaufnahmen der ethnisch-konfessionellen Konstellationen eines ausgewählten Gebietes vorzunehmen. Andererseits konnte die Geschichte einer ausgewählten Gruppe über einen längeren Zeitraum dargestellt werden. Aus den Fragestellungen der gegenwartsbezogenen Studien sollen an dieser Stelle nur zwei hervorgehoben werden: 1) Ob und inwiefern Konfessionalität/Religion heute noch ein prägendes Strukturmerkmal einer auch ethnisch vielfältigen Region sein kann, sowie 2) unter welchen Bedingungen Konstruktionen ethnisch-konfessionalistischer Feindbilder (Nationalisierung von Konfession) zu Konfliktfaktoren werden können.

Anhand des Beispiels der kroatischen Diasporagemeinden untersucht Klaus Buchenau im ersten Beitrag das Phänomen nationalistischer Diasporakirchen. Nach einer Überblickdarstellung der Situation der kroatischen politischen und ökonomischen Emigration sowie der Rolle des katholischen Klerus in der Verbindung zwischen Diaspora und den kroatischen Gläubigen im sozialistischen Jugoslawien widmet sich Buchenau der von den Emigrationspriestern vertretenen Ideologie und dem Verhältnis der kroatischen Bischöfe in Jugoslawien zur politischen Emigration. Während letzteres insgesamt als konstruktiv geschildert wird, ist im Unterschied dazu die Position des Vatikans gegenüber der kroatischen Emigration eher von Dissens geprägt. Im Folgenden skizziert Buchenau die Konflikte um die Zuständigkeiten für die Gastarbeiter-Seelsorge und zeigt die ideologischen Parallelen auf, die ein Zusammenwirken der ökonomischen Emigranten betreuenden Priester mit der politischen Emigration

begünstigten. Schließlich geht er auf die Kooperation von kroatischer Diaspora und Katholischer Kirche in der Unterstützung der Unabhängigkeitsbestrebungen Kroatiens im Vorfeld und während der kriegerischen Auseinandersetzungen auf dem Balkan ein.

Jordanka Telbizova-Sack widmet sich in ihrem Beitrag den Torbeschen, einer südslawischen, makedonischsprachigen, muslimischen Bevölkerungsgruppe, die vor allem in Makedonien beheimatet ist. Nach einem siedlungsgeographischen und kulturgeschichtlichen Überblick befasst sich die Autorin mit der oft problematisierten Frage der Selbstidentifikation der Torbeschen, die sich durch eine hohe Flexibilität auszeichnet. Die Anwendung von identifikatorischen Situationsdefinitionen im Alltag erlaubt eine konfliktfreie Existenz, solange seitens einer majoritären/autoritären Umwelt kein Postulat der Unvereinbarkeit von Mehrfachidentitäten aufgestellt wird. Die etwa 60-70.000 Personen zählende Gruppe ist (nicht nur) gegenwärtig gegenläufigen Tendenzen ausgesetzt: Einem Konsolidierungsdruck seitens der torbeschischen Gemeinschaft auf der einen, unterschiedlich starken Assimilierungstendenzen auf der anderen Seite. Dabei fällt der Religion als wichtigstem Kriterium bei der kollektiven Identitätskonstitution eine entscheidende Rolle zu. Die Torbeschen sind ein gutes Beispiel für die Variabilität und Kontextabhängigkeit des Identitätsmanagements bei den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen. Betont wird die Notwendigkeit einer Übereinstimmung von Selbstbildern und Fremdzuschreibungen bzw. institutionalisierten Etikettierungen für die Gewährleistung stabiler Identitäten bei den betroffenen Gruppen.

Vasilios N. Makrides zeichnet in seinem Beitrag die zunehmende Nationalisierung der Orthodoxie in Griechenland nach. Von besonderer Wichtigkeit erscheint in der Behandlung des Zusammenhangs „Orthodoxie und Nation“ die genaue Differenzierung zwischen ideologischen Positionen einerseits und sozialen und politischen Realitäten andererseits. Nach einer knappen Analyse des komplexen und stellenweise widersprüchlichen Verhältnisses der Griechischen Orthodoxen Kirche zur griechischen Nation anhand der Entwicklungen der letzten Jahre, geht Makrides auf die Bedeutungsinhalte der griechischen Termini *genos* und *ethnos* ein und zeigt, dass diese – ursprünglich der Idee der

modernen Nation gegenläufigen – Begriffe im Verlauf des Nationalisierungsprozesses eine semantische Transformation durchliefen. Die Anfänge der Entstehung eines neugriechischen ethnischen Bewusstseins sind im späten Byzanz angesiedelt. Die Identifizierungsversuche mit dem antiken Hellenismus wurden während der osmanischen Zeit fortgesetzt, vom Patriarchat in Konstantinopel jedoch mit Blick auf den byzantinischen christlichen Universalismus nur zum Teil befürwortet. Als ab dem späten 18. Jahrhundert die Neugriechen beginnen, ihre Geschichte national zu interpretieren, schlägt sich dieser Prozess auch in der Orthodoxen Kirche nieder. Makrides untersucht eingehend die Nationalisierungsschritte im kirchlichen Bereich, beginnend mit der unilateralen Erklärung der Autokephalie der Griechischen Orthodoxen Kirche bis hin zum rezenten Streit zwischen dieser Kirche und dem Patriarchat von Konstantinopel, bevor er abschließend auf wichtige Nebeneffekte des Nationalisierungsprozesses der griechischen Orthodoxie („Säkularisierung“, „Modernisierung“) eingeht.

Ethnische Identitäten von Albanern stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Karl Kaser, mit einer besonderen Schwerpunktsetzung auf den Zusammenhang von Islam und Ethnizität. Die leitenden Fragen der Untersuchung beziehen sich dabei auf die Verhandelbarkeit ethnischer und religiöser Identitäten, sowie auf grundlegende Faktoren für die Entstehung beweglicher Identitäten und die dadurch eröffneten Handlungsspielräume für die Akteure. Während die Verbindung von Religionszugehörigkeit und Ethnizität für die Nationenbildung vor allem im 19. Jahrhundert eine wesentliche Rolle spielte, erfolgte wegen der unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten der albanischen Bevölkerung die Konstruktion der albanischen Nation über eine „Mehrdeutigkeit von Identitätsangeboten“, resultierend aus dem historischen Erbe des Osmanischen Reiches. Nachdem Kaser zu Beginn des zweiten Teils seiner Studie auf das Verhältnis zwischen Staat, albanischer Ethnizität und religiöser Zugehörigkeit eingeht, widmet er sich der Frage, inwieweit die gegenwärtige Arbeitsmigration ein *switching* von Identitäten fördert. Anhand des Beispiels albanischer Anhänger des Bektaschia-Ordens kann schließlich der hohe Grad an Flexibilität des albanischen Islams aufgezeigt werden.

Mark R. Hatlie befasst sich in seinem Beitrag mit zwei Konversionsschüben unterschiedlicher Intensität in Livland, einer der baltischen Provinzen des russischen Zarenreiches. Der erste fand in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts statt, als unter Zar Nikolai I. eine Reihe von Maßnahmen dazu führten, dass bis 1848 Zehntausende lutherischer Esten und Letten zur Russischen Orthodoxen Kirche konvertierten. Eine zweite Konvertierungskampagne begann während des Ersten Weltkrieges und war vor allem in Riga zeitweise von einigem Erfolg gekrönt. Nach der Darstellung der Konversionsverläufe untersucht Hatlie deren politische, soziale und ökonomische Rahmenbedingungen, zeigt Methoden und Argumentation der orthodoxen Missionare auf und bilanziert die Resultate. Ein Vergleich der beiden Konversionsbewegungen offenbart eine Reihe wesentlicher Unterschiede, die tabellarisch aufgelistet und anschließend ausführlich analysiert werden. Im letzten Teil seines Aufsatzes bezieht Hatlie Forschungen zu Kolonialisierungsprozessen und Missionstätigkeiten in Afrika, Asien und Südamerika in die Untersuchung mit ein und weist auf zahlreiche strukturelle Ähnlichkeiten mit den behandelten Vorgängen im Baltikum hin.

Als Ausgangspunkt für den folgenden Beitrag von Márta Fata dient die Frage, warum gerade der Calvinismus in Ungarn bis heute als *confessio Hungarica* gilt, obwohl der größere Teil der Bevölkerung gegenwärtig katholisch ist, und auch in der Vergangenheit nur während einer relativ kurzen Periode die Protestanten im Land in der Mehrheit waren. Um diese Frage zu beantworten, untersucht Fata die Entstehung ethnisch-konfessioneller Identitäten im frühneuzeitlichen Ungarn am Beispiel des Adels und der königlich privilegierten Städte im habsburgischen Teil des Landes. Während die deutsch geprägten Städte ihre konfessionelle Identität im Luthertum fanden, bekannte sich Ende des 16. Jahrhunderts ein Großteil der Adligen und auch der ungarischen Landbevölkerung insgesamt zum Calvinismus. Fata präsentiert und analysiert die Gründe für beide Prozesse und geht zum Schluss ihrer Studie auf konstitutive Elemente des aufkommenden ungarischen Nationalbewusstseins ein: Es sind dies Topoi wie die Vorstellung von den Ungarn als Vorposten der Christenheit und von der Auserwähltheit des ungarischen Volkes, aber auch die

„Entdeckung“ der ungarischen Sprache im 16. Jahrhundert gilt hierfür als ein grundlegender Faktor.

Im letzten Beitrag untersucht der Herausgeber anhand zweier Fallbeispiele Prozesse ethnisch-konfessioneller Identitätskonstitution ausgewählter Bevölkerungsgruppen in Siebenbürgen (heute Teil Rumäniens). Bei der zuerst behandelten Gruppe slawischer Einwanderer in den siebenbürgischen Landesteil des Königreichs Ungarn (zu Beginn des 13. Jahrhunderts) bildet die frühe politisch-rechtliche Eingliederung in den privilegierten Landstand der *natio saxonica* eine erste entscheidende identifikatorische Weichenstellung. Entwicklungen auf konfessioneller Ebene bestimmen im Lauf der Jahrhunderte die zunehmende sprachethnische Annäherung an die deutschsprachige Bevölkerung der Region, bis hin zur völligen Angleichung. Das zweite Beispiel befasst sich mit rumänischen Siedlern, die sich um 1700 in einem ungarischsprachigen Gebiet niederlassen, sprachlich und ethnisch assimiliert werden, jedoch einen spezifischen („rumänischen“) konfessionellen Identitätsmarker beibehalten. Dieser dient nach der Eingliederung Siebenbürgens in Großrumänien den rumänischen Behörden als Ausgangspunkt für eine Offensive um die Erringung der lokalen kulturellen Dominanz.

Die diesem Sammelband zugrundeliegende Tagung wurde durch die finanzielle Förderung seitens der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Ein besonderer Dank gebührt Prof. Hartmut Zinser, der die Bemühungen um das Zustandekommen der Veranstaltung in jeder Hinsicht unterstützte und sich (als Diskutant wie Moderator) aktiv in den Tagungsverlauf einbrachte. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner Dr. Sybill De Vito-Egerland vom Außenamt der Freien Universität Berlin, die in allen organisatorischen Belangen eine äußerst hilfsbereite Ansprechpartnerin war. Die Drucklegung des Tagungsbandes wurde durch einen Druckkostenzuschuss der Ernst-Reuter-Gesellschaft (FU Berlin) gefördert. Schließlich danke ich Dr. Claudia Frank vom Frank & Timme Verlag für die sehr angenehme und verständnisvolle Zusammenarbeit.

Berlin, im Juni 2005

István Keul

Titos Alptraum

Die Katholische Kirche und die kroatische Diaspora

Klaus Buchenau

Über den Zusammenhang von Religion und Nationalismus ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden, und gerade der südosteuropäische Raum war dabei ein beliebtes Untersuchungsobjekt. Auch Migration ist ein regelrechter Dauerbrenner im publizistischen und wissenschaftlichen Diskurs. Nur mit der Verknüpfung der Themen hat es bislang gehapert. Wer etwa die westdeutschen Arbeitsmigranten erforschen wollte, tat dies in aller Regel aus dem Blickwinkel des Aufnahmelandes, wollte also auf die Integration der Migranten hinaus. Der Migrationsforschung lag es fern, den politischen Einfluss einzelner Diasporen auf ihre Heimatländer zu untersuchen. Im Falle Jugoslawiens entstand so eine schmerzliche Forschungslücke. Vielen Beobachtern war zwar klar, dass die Migranten eine bedeutende Rolle in der nationalen Mobilisierung der 80er Jahre und in den Auflösungskriegen der 90er Jahre gespielt haben mussten. Aber ernsthafte Analysen vermisste man lange Zeit; offensichtlich war der Blick durch einen Multikulturalismus verstellt, der zwar über xenophobe Reaktionen westlicher Gesellschaften gegenüber Migranten besorgt war, aber seltener nach den Folgen kultureller Isolation bei den Migranten selbst fragte.¹

Wenn von Religion und Nationalismus gesprochen wird, kommt die Rede schnell auf nationale, sakralisierte Mythologien, auf das Verhältnis von Kirche und Staat, auf kompakte „Nationalreligionen“, die sich gleichermaßen gegen Säkularisierung und Denationalisierung wehren. Kirchlicher Nationalismus wird,

¹ Einen Vorstoß hat der US-amerikanische Journalist P. Hockenos unternommen (*Homeland Calling. Exile Patriotism and the Balkan Wars*, Ithaca u. a. 2003).

zumal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, häufig als Phänomen der Isolation begriffen, in der sich die Glaubensgemeinschaften des realen Sozialismus oft genug befanden. Beim osteuropäischen Katholizismus ist festgestellt worden, das *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) habe die dortigen katholischen Kirchen ein wenig überrascht.² Häufig wurde dazu erklärt, dass sich in relativ langsamer entwickelnden Gesellschaften eben auch in der Religion Verzögerungen zeigten. Das Phänomen nationalistischer Diaspora-Kirchen bleibt in dieser Sichtweise ausgeblendet. Denn letztere sind räumlich nicht vom Westen isoliert, im Gegenteil, sie befinden sich in unmittelbarer Nachbarschaft zu säkular denkenden Mehrheiten, zu Gläubigen anderer Religionen, zu religiösen Liberalen, wie es sie etwa unter den konzilsorientierten westeuropäischen Katholiken gibt. Oft genug halten die Diaspora-Gemeinden ihre Gottesdienste in Kirchen anderer Konfessionen ab – eine Möglichkeit, Andersgläubige schätzen zu lernen und eine ökumenische Einstellung zu entwickeln. Und dennoch gibt es ihn – den konservativen, religiösen Diaspora-Nationalismus. Die Katholische Kirche war für die Diaspora-Kroaten die insgesamt wichtigste Institution, ähnlich wichtig wie etwa die Russische Orthodoxe Kirche für die russische Emigration. Wer den Nationalismus in der Diaspora untersuchen will, kommt also um die Kirchen nicht herum. Und selbst die religiöse Situation im sozialistischen Jugoslawien ist ohne den Diaspora-Faktor kaum zu verstehen.

Die kroatische Diaspora. Ein Überblick

In Jugoslawien, vor allem aber bei Kroaten und Serben, war die ‚Dekommunisierung‘ der späten 80-er Jahre von einer Annäherung an nationalistische Positionen geprägt, die sich in der nord- und süd-amerikanischen, westeuropäischen

² Zu Polen s. B. Duda, „Prihvat II. Vatikanskog koncila u Hrvatskoj. Fragmenti za buduće cjelovitije prouke [Die Aufnahme des II. Vatikanischen Konzils in Kroatien. Fragmente für eine zukünftige vollständigere Untersuchung]“, in: *Koncil u Hrvatskoj. Zbornik radova teološkog simpozija u povodu 30. obljetnice Drugoga vatikanskoga sabora [Das Konzil in Kroatien. Sammelband des Theologischen Symposiums aus Anlass des 30. Jahrestages des Zweiten Vatikanischen Konzils]*, Split 1996, 29-77. Zu Polen vgl. C. Rogowski, *Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil, Eine vergleichende Untersuchung*, Paderborn 1995.

und australischen Diaspora seit 1945 konserviert hatten. Meinungsbildend war hier vor allem die sogenannte politische Emigration, also jene antikommunistischen, oft zu den alten Eliten gehörenden Kräfte, die während oder nach dem Zweiten Weltkrieg Jugoslawien verlassen hatten und auf einen Fall des titoistischen Regimes fixiert waren. Trotz aller Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppierungen waren sie durch die Ansicht geeint, dass in Jugoslawien ein illegitimes, diktatorisches Regime herrsche.³ Bei den kroatischen politischen Emigranten kam regelmäßig noch die Überzeugung dazu, dass Jugoslawien an sich ein verwerfliches politisches Gebilde sei, das zerschlagen werden müsse, um einem – wie auch immer gearteten – kroatischen Nationalstaat Platz zu machen. Gestritten wurde über Fehler und Verdienste der faschistischen Ustascha-Bewegung, die den kurzlebigen „Unabhängigen Staat Kroatien“ (USK) von 1941 bis 1945 dominierte. Konsens aber war das Ziel eines unabhängigen Staats, der mindestens das Territorium der Sozialistischen Republik Kroatien, nach manchen Radikalen aber auch Bosnien-Herzegowina und Syrmien umfassen sollte, wie es schon beim USK der Fall gewesen war.⁴ Isoliert vom Alltag der Aufnahmegesellschaften, lebten politische Emigranten in einer ganz eigenen Welt. Sie war reich an Geschichte und Zukunftsphantasien, aber arm an Gegenwart. Wer diesem Lebensmuster nicht folgen wollte und sich an der umgebenden Wirklichkeit orientierte, kehrte oft auch der Diaspora-Politik den Rücken – und überließ sie damit den Radikalen.⁵

Im sozialistischen Jugoslawien war die politische Emigration als sorgfältig kultiviertes Feindbild präsent – die Erinnerung an böse Nationalisten, die angeblich nur auf eine Gelegenheit warteten, das Land in einen erneuten Bruderkrieg zu stürzen, sollte den Partisanengeist beleben und den jugoslawischen Zusammenhalt fördern. Ein Element des Schreckensszenarios war die Befürch-

³ Allgemein vgl. G. J. Prpic, *South Slavic Immigration in America*, Boston 1978; Hockenos, *Homeland Calling*.

⁴ A. B. Vuković, „Prilozi o NDH u časopisu ‚Hrvatska revija‘ od 1951. do 1971. godine [Beiträge über den USK in der Zeitschrift ‚Hrvatska revija‘ zwischen 1951 und 1971]“, in: *Časopis za suvremenu povijest* 32, 2000, 1, 73-96. Ausführlich, aber unübersichtlich ist der kroatische Emigrantendiskurs dokumentiert bei V. Nikolić, *Pred vratima domovine. Susret s hrvatskom emigracijom 1965. Dojmovi i razgovori [Vor den Toren der Heimat. Begegnung mit der kroatischen Emigration 1965. Eindrücke und Gespräche]*, 2 Bde., Zagreb 1995.

⁵ Hockenos, *Homeland Calling*, 48.

tung, „reaktionäre“ Teile des inländischen Klerus könnten sich in einem kritischen Moment gegen die Führung wenden und den alten nationalen Eliten wieder in den Sattel helfen. Das Misstrauen richtete sich vor allem gegen die Katholische Kirche bei den Kroaten und die Serbische Orthodoxe Kirche, die nach 1941 überwiegend gegen die Partisanen Stellung bezogen und Nähe zu den ethno-nationalen Projekten gezeigt hatten. Beide Kirchen hatten bei Kriegsende etliche Priester durch blutige „Abrechnungen“ der Sieger verloren. Die Katholische Kirche galt vielen Partisanen als Unterstützerin, wenn nicht gar Inspiratorin des Ustascha-Staats und seiner genozidalen Politik gegenüber den Serben. Das kommunistische Geschichtsbild hat einen wahren Kern – die Katholische Kirche hatte spätestens seit den 1930er Jahren Sympathien für die Gründung eines kroatischen Staates gehegt, und gerade unter den herzegowinischen Franziskanern gab es auch Unterstützung für die Ustascha selbst. Insgesamt aber waren die Vorwürfe übertrieben und durch politische Interessen bedingt. Denn in den späten Kriegstagen ging es der Kommunistischen Partei vor allem darum, den einflussreichen Katholizismus als gesellschaftliche Kraft bei den Kroaten auszuschalten, und die antikatholische Mehrheit in Serbien für die Partisanenbewegung zu gewinnen.⁶ Für die verdächtigten Priester und ihr Schicksal war es gleichgültig, ob man ihnen wirklich eine Schuld nachwies oder nicht. Viele Kleriker retteten sich vor drohenden Verhaftungen oder gar Standgerichten durch Flucht und wurden so selbst Teil der politischen Emigration. Das offizielle Jugoslawien fror dann, trotz mancher Temperaturschwankungen, seine historische Sicht auf dem Stand von 1945 ein, in der Emigration geschah ähnliches.

Neben den politischen Emigranten gab es zwei weitere Kategorien. Die ‚alte‘ Emigration, die bereits vor dem Zweiten Weltkrieg, vor allem seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Übersee ausgewandert war, spielt für unser Thema nur eine geringe Rolle. Denn ihre Mitglieder waren größtenteils schon weit in die Aufnahmegesellschaften integriert und betrachteten die ideologischen Grabenkämpfe um das Schicksal der ‚Heimat‘ mit größerer Distanz.

⁶ P. Palmer, *The Communists and the Roman Catholic Church in Yugoslavia*, Diss., Oxford 2000, 39; 177-180.

Sie waren politisch weitgehend abstinent und wurden auch vom jugoslawischen Geheimdienst (*Uprava državne bezbednosti*, UDBA) nur wenig beobachtet.

Ganz anders stand es dagegen um die ökonomische Emigration, die seit den 60-er Jahren die kroatischen Gemeinden Westeuropas, aber auch der USA, Australiens und Kanadas anwachsen ließ. Die ‚Gastarbeiter‘, die schon vor dem Anwerbeabkommen von 1968 in die Bundesrepublik Deutschland strömten, sollten nach dem Willen der jugoslawischen Regierung unbedingt vom Einfluss der politischen Emigranten abgeschirmt werden. Zu diesem Zweck versuchte man auch, die Kirchen zu instrumentalisieren: Sie erhielten die Erlaubnis, ihren Gläubigen Seelsorger ins Ausland hinterherzuschicken. Von diesen Auslandsgeistlichen mit jugoslawischem Pass wurde erwartet, dass sie eigene Gemeinden aufbauten, um so die Arbeitsmigranten von Kontakten mit der politischen Emigration und deren Priestern abzuhalten.

Der katholische Klerus spielte, wie gezeigt werden soll, eine wichtige Rolle in der Verbindung zwischen der kroatischen Diaspora und den kroatischen Gläubigen in Jugoslawien. Der Gedanke, die sozialistische Herrschaft könne eines Tages zu Ende gehen und den Weg für alte nationale Projekte freimachen, wurde vor allem auf kirchlichen Bahnen von der Emigration nach Jugoslawien transportiert. Gerade in den 60-er Jahren, als sich Jugoslawien in vielerlei Hinsicht liberalisierte und auch die Glaubensgemeinschaften Anstalten machten, sich mit der neuen Wirklichkeit anzufreunden, erinnerte die politische Emigration den Klerus im Land daran, dass Tito-Jugoslawien niemals die „wahre Heimat“ kroatischer Katholiken werden könne.

Vorweg noch eine Anmerkung zur Größe der kroatischen Diaspora. Im allgemeinen wird angenommen, dass die Kroaten unter allen Nationen Jugoslawiens die größte Emigration hatten. Aber exakte Zahlen gibt es nicht – und kann es auch nicht geben. Zu Jugoslawien insgesamt zitiert die serbische Historikerin Radmila Radić eine staatliche Quelle aus den 60-er Jahren. Danach umfasste die Vorkriegs- sowie die politische Emigration nach 1945 insgesamt etwa 1,5 Millionen Menschen in folgender nationaler Zusammensetzung: 900.000 Kroaten, 340.000 Slowenen, 200.000 Serben, 50.000 Makedonier, 10.000 Montenegri-

ner.⁷ Der kroatische Priester Ignacije Vugdelija sprach 1993 von zwei Millionen Diaspora-Kroaten, wobei er alle drei Wellen zusammenzählte.⁸ Natürlich erschwert Assimilation präzise Zählungen. Vor allem in Übersee können die Kinder der Auswanderer oft nur eingeschränkt zur Diaspora gerechnet werden, weil sie die Sprache ihrer Eltern nicht mehr beherrschen. Zu welchen unterschiedlichen Ergebnissen Zählungen führen können, sei am Beispiel der Kroaten in Australien und Neuseeland demonstriert: Während sich Rudolf Grulich 1986 an den Mitgliederzahlen der kroatischen Kirchengemeinden orientierte und dabei auf 47.000 kam, schätzte der Spliter Theologe Drago Šimundža 300.000 ethnische Kroaten, die teilweise „starke Assimilierungserscheinungen“ zeigten.⁹

Über die „Gastarbeiter“ führten die jugoslawischen Behörden und die Aufnahmeländer Statistiken, diese orientierten sich aber an der Staatsangehörigkeit und nicht an der Nationalität. Sicher ist allerdings: In den 60-er und 70-er Jahren wuchs die Zahl der Auslandskroaten überproportional schnell. Dies ist an der Volkszählung von 1971 abzulesen, bei der die Nationalität der im Ausland beschäftigten Staatsbürger erhoben wurde, nicht arbeitende Familienmitglieder aber ungezählt blieben. Danach waren von 671.908 im Ausland arbeitenden Personen 261.721 (39 %) Kroaten, was weit über ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung Jugoslawiens lag (22,1 %). 5,8 % der Kroaten waren damit im Ausland beschäftigt; bei den Serben waren es 2,3 %, in Jugoslawien insgesamt 3,3 %. Knapp zehn Jahre später kam eine OECD-Studie auf 693.000 jugoslawische Arbeiter in Westeuropa, die von etwa 415.000 Familienmitgliedern begleitet wurden. Rechnet man den 1971 ermittelten kroatischen Anteil von 39 % auf die OECD-Zahlen hoch, so ergibt sich, dass es zu Beginn der 80er

⁷ R. Radić, *Država i verske zajednice 1945-1970 [Staat und Glaubensgemeinschaften 1945-1970]*, Bd. 2, Beograd 2002, 292f.

⁸ I. Vugdelija, „Političko-ekonomska migracija Hrvata i religijsko-moralna problematika te briga Crkve [Die politisch-ökonomische Migration der Kroaten, die religiös-moralische Problematik und die Sorge der Kirche]“, in: I. Grubišić (Hg.), *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945-1990 [Religion und Freiheit, Die religiöse Situation in Kroatien 1945-1990]*, Split 1993, 271-285, hier 272.

⁹ R. Grulich, „Die Lage der katholischen Priester in Jugoslawien“, in: W. Kasack (Hg.), *Der Geistliche und seine Gemeinde in Osteuropa*, Berlin 1986, 122-138, hier 132f.; D. Šimundža, „Uz 200. obljetnicu Australije (2): Hrvatski vjernici u Australiji [Zur 200-Jahrfeier Australiens: Die kroatischen Gläubigen in Australien]“, in: *Glas Koncila* 43 vom 23.10.1988, 13.