

Leif H. Seibert

# Theisten in Schützengräben. Religiöse Glaubwürdigkeit im Friedensprozess in Bosnien und Herzegowina

AFK-Kolloquium 2012 in der Evangelischen Akademie Villigst (Schwerte) vom 22.-24. März 2012  
„Widerstand-Gewalt-Umbruch“

## Abstract

In der Friedens- und Konfliktforschung findet das Thema Religion zunehmend größere Beachtung. Die überwältigende Mehrzahl der Forschungsansätze betrachtet dabei das Verhältnis zwischen Religion und Krieg bzw. Religion und Frieden in einer Weise, die nach Religion als Bedingung oder Ursache von eskalativen oder deeskalativen gesellschaftlichen Dynamiken fragt. In meiner Präsentation möchte ich diese Fragerichtung umkehren und auf der Grundlage von empirischen Daten aus dem Forschungsprojekt „Das Ethos religiöser Friedenstifter“ am Beispiel der Postkonfliktsituation in Bosnien-Herzegowina zeigen, wie Krieg auf Religion wirkt. Als roter Faden zur Betrachtung der ‚Theisten in Schützengräben‘ dienen uns der Begriff der religiösen Glaubwürdigkeit und das an Bourdieu angelehnte Modell des religiösen Felds, die es uns erlauben zu beschreiben, wie religiöse Funktionäre und Organisationen im Wettkampf um religiöse Deutungshoheit agieren. Dabei wird deutlich, wie stark die religiöse Praxis in Bosnien und Herzegowina von den Kriegserfahrungen geprägt ist, weil wir sehen, dass Glaubwürdigkeit – und mithin religiöse Macht – vor allem über ein spekulatives Missbrauchsargument generiert wird, über das versucht wird, die Vorstellung eines gütigen Gottes mit den erlebten Kriegsgräuel zu versöhnen.

---

## Einleitung

Wenn ich im Rahmen eines Panels mit dem Titel „Gewalt als Norm?“ zur Rolle religiöser Organisationen im bosnisch-herzegowinischen Friedensprozess spreche, sehe ich mich gezwungen, einleitend auf ein mögliches Missverständnis hinzuweisen: Die internationale Berichterstattung über die Jugoslawienkriege hat nahegelegt, die Eskalation von Gewalt im ‚Pulverfass‘ auf einen ‚tiefen, ursprünglichen Hass der Balkanvölker‘ zurückzuführen, mit anderen Worten also auf eine atavistische, irrationale und für die ‚echten Europäer‘ schlechterdings unverständliche ‚Spirale der Gewalt‘. Seit den 90er Jahren weiß der informierte Zeitungsleser: Serben sind Kriegsverbrecher, Kroaten Faschisten – und seit 2001 möchte man vielleicht noch hinzufügen: Moslems sind Terroristen. Freilich darf keine einzige dieser Plattitüden als Erklärung der Jugoslawienkriege missverstanden werden; vielmehr handelt es sich, im Gegenteil also, um das Eingeständnis und die Entschuldigung eines Mangels an Erklärungen, oder vielleicht: an adäquaten Erklärungen.

Natürlich darf beim Versuch einer solchen Erklärung die machtpolitische Perspektive nicht fehlen, etwa die geopolitische Rolle Jugoslawiens als blockfreier Staat im Kalten Krieg, das Ende des Kalten Kriegs und der Niedergang des Ostblocks als kommunistischem Kontrapol zum kapitalistischen Westen, die dadurch vielfältig sich verändernden Interessen anderer Staaten in der Region und in Jugoslawien selbst das durch den einsetzenden Demokratisierungsprozess gesteigerte Interesse an der Frage, wer nun eigentlich das Volk sei, dem nun die Souveränität zugesprochen werden solle.

Ebenso unzweifelhaft spielen ökonomische Faktoren eine große Rolle, z.B. die immensen Strukturunterschiede in den verschiedenen Regionen Jugoslawiens, die bedrohlich hohe Staatsverschuldung und der dadurch stimulierte Dezentralisierungsprozess, das Problem der Reappropriation ehemals enteigneter Güter, das Ende der sozialistischen Marktwirtschaft und vor allem die Frage nach den Gewinnern und Verlierern des Nationalitätenausgleichs.

Daneben gilt es aber eben auch, den Faktor Religion zu berücksichtigen, nicht nur, weil die ethnische Diversität der jugoslawischen Völker zuallererst religiös legitimiert ist – Serben sind Angehörige der Serbisch-orthodoxen Kirche, Kroaten sind katholisch, Bosniaken sind Moslems („im nationalen Sinne“, wie es im jugoslawischen Zensus hieß) – und die Trennung von Sprache, Geschichte, Kunst usf. eher eine nachträgliche Bemühung ist, sondern auch, weil diese religiöse und konfessionelle Segmentierung beinahe vollständig kongruent mit der der Kriegsparteien war und weil die Kriegsdynamik stets religiös transformiert wurde, durch symbolisch entsprechend aufgeladene Propaganda und Kriegspolemik und eben auch in Gewaltakten, deren Opfer gezielt anhand ihrer religiösen Zugehörigkeit selektiert worden sind.

		May I ask you what is your denomination ?	May I also ask you to which of the ethnic groups you belong?
May I ask you what is your denomination?	Korrelation nach Pearson	1	,964
	Signifikanz (2-seitig)		,000
	N	492	482
May I also ask you to which of the ethnic groups you belong?	Korrelation nach Pearson	,964	1
	Signifikanz (2-seitig)	,000	
	N	482	494

\*\* . Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,01 (2-seitig) signifikant.

(Quelle: Frist-surveys)

Nun gibt es vielfältige Ansätze, um diesen Faktor Religion als Kriegsursache oder -bedingung wissenschaftlich handhabbar zu machen, und an dieser Stelle könnte etwa von politischer Theologie, Bruchlinienkonflikten, Instrumentalisierungsthesen, der Ambivalenz des Sakralen, der ‚mosaischen‘ Unterscheidung, religiöser Klage (*religions of lament*) oder Religion als einer ‚intervenierenden Variable‘ die Rede sein. All diese Ansätze suchen nach den gesellschaftlichen Wirkungen von religiösen Gewaltverboten, von religiösen Einschränkungen jener Gewaltverbote, von religiös gebilligter oder gebotener Gewalt, fragen – mit unterschiedlichem Erfolg – nach der Rolle von Religion als *Bedingung* von Frieden und Konflikten.

Ich stelle heute diese Fragestellung auf den Kopf. Getreu Nietzsches Diktum „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.“ (1976:50) frage ich nicht, wie Religion auf Krieg und Frieden wirkt, sondern gerade umgekehrt nach der Wirkung von Krieg und Frieden auf Religion.

## Der Schützengrabeneffekt

Um zu illustrieren, worum es also in meiner Präsentation gehen soll, möchte ich mit einem berühmten Aphorismus beginnen: In Schützengräben gibt es keine Atheisten. Vorweg sei gesagt, dass diese Aussage falsch ist, aber darum geht es uns hier nicht. Das eigentlich Wichtige ist, dass hier ein bestimmtes Verhältnis zwischen Krieg und Religion zum Ausdruck kommt: Grundsätzlich wird

behauptet, dass in extremer Gefahr selbst noch der hartnäckigste Ungläubige an einen Punkt kommen muss, an dem er sich hilfeschend an Gott wendet. Mit anderen Worten, ist die Lage hoffnungslos, dann bleibt immer noch Religion als letzter Ausweg. Im wissenschaftlichen Jargon würde man wohl von Religion als einem *coping mechanism* sprechen, als dem letzten Mittel zur Bewältigung von Kontingenz. Das ist nun so falsch nicht, und Belege für derartige Effekte gehören zu den robustesten Resultaten, die Religions- und Kirchensoziologie zu liefern haben.

Interessant ist jedoch, dass es auch einen umgekehrten Schützengrabeneffekt gibt; dass nämlich Gläubige ihren Glauben verlieren, wenn sie sich mit Krieg konfrontiert sehen, etwa weil sie die Erfahrung von Leid und Ungerechtigkeit als unvereinbar mit der Vorstellung eines allmächtigen und gütigen Gottes erleben. Solche Personen *werden* im Schützengraben zum Atheisten, vermutlich weil sie dort das Pessimum aller möglichen Welten erleben und es ihnen näher liegt, die Prügel, die sie beziehen, auf einen unglücklichen Zufall zurückzuführen als auf ein absichtsvolles Schicksal. Anders ausgedrückt, wenn Religion ein Mittel zur Kontingenzbewältigung ist, dann kann sie dabei scheitern.

Im Folgenden wollen wir uns diesen doppelseitigen Schützengrabeneffekt näher ansehen. Zu diesem Zweck bedienen wir uns des Beispiels lokaler religiöser Organisationen im Friedensprozess in Bosnien und Herzegowina. Wir werden untersuchen, wie, warum und unter welchen Bedingungen religiöses Kontingenzmanagement in einer Postkonfliktsituation gelingen oder scheitern kann. Dabei soll unsere Leitfrage sein, wie es um die öffentliche Glaubwürdigkeit religiöser Akteure steht, angesichts der Tatsache, dass sie in einer Gesellschaft für Religion eintreten, die Religion stets mit dem aggressiven Nationalismus aus Kriegszeiten assoziiert. Überspitzt formuliert können wir also fragen, wie ein Priester als authentischer Fürsprecher von Frieden und Versöhnung auftreten kann, nur 15 Jahre nachdem er Waffen gesegnet und ethnische Hybris gepredigt hat? Was bringt Menschen in Schützengräben dazu, an einen Gott zu glauben, wenn dieser Gott im Ruf steht, ein Mistkerl zu sein?

### Religiöse Glaubwürdigkeit

Der Begriff, der uns als roter Faden zur Betrachtung dieser Fragestellung dienen soll, ist der der religiösen Glaubwürdigkeit. Unter religiöser Glaubwürdigkeit verstehe ich eine Eigenschaft von religiösen Leistungsträgern und Organisationen, die diese als authentische Repräsentanten der ‚wahren‘ Religion ausweist. Von ‚wahrer‘ Religion darf hier freilich nur im Sinne metaphysischer, nicht also logischer Wahrheit die Rede sein; oder anders ausgedrückt, wir sprechen von ‚wahrer‘ Religion im Sinne von Religion, die sich selbst – oder, wie Hegel sagen würde: ihrem eigenen Begriff – gerecht wird:

„Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. (...) Im philosophischen Sinne dagegen heißt Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. (...) Übrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z.B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk.“ (Hegel 1970, S. 86; vgl. auch Schnädelbach 1993)

Religiöse Glaubwürdigkeit kann damit in Analogie zu künstlerischer Stiltreue verstanden werden: Von ‚wahrer‘ oder ‚freier‘ Kunst sprechen wir im Gegensatz zu kommerzialisierter, heteronom bestimmter Kunst; ebenso kann von ‚wahrer‘ oder ‚freier‘ Religion die Rede sein, wenn Religion

autonom von externer Kompromittierung operiert und so zur Realisierung ihrer eigenen Wahrheit werden kann.

Nun tun sich Wissenschaftler – spätestens seit Kant uns das Geistersehen verleidet hat – ausgesprochen schwer mit Aussagen zu wahrer Religion; demgegenüber werden Nichtakademiker glücklicherweise durch über 22 Zeilen lange Sätze in der Akademieausgabe hinreichend abgeschreckt und bleiben somit auskunftsfähig, was die Beurteilung metaphysischer Wahrheit anbelangt. Darum ist Glaubwürdigkeit hier stets als öffentlich zugeschriebene Glaubwürdigkeit zu verstehen: Es liegt schlicht jenseits des sozialwissenschaftlichen Untersuchungsbereichs, ob ein Akteur tatsächlich ein legitimer Repräsentant der ‚wahren‘ Religion ist oder ein Schwindler, der sich nur einer *dissimulatio artis* bedient, um als ein solcher zu erscheinen; und mehr noch: es interessiert uns auch nicht, denn von Belang ist nur, ob ein Akteur von dem positiven Effekt eines (inter-)subjektiv wahrgenommenen und gerade dadurch im Feld objektiv wirksamen (!) autoritätsbezogenen Für-wahr-haltens profitieren kann oder nicht.

So verstanden wird die Glaubwürdigkeit religiöser Funktionäre und Organisationen zum direkten Pendant des Glaubens ihres Publikums – in einem Verhältnis von Repräsentation und Delegation zwischen Publikum und Leistungsträgern (oder, wie Weber sagen würde: Laien und Experten). Das bedeutet also, dass es sich bei der religiösen Experten öffentlich zugeschriebenen Glaubwürdigkeit um eine Kompetenzzuschreibung durch die Laien handelt, und zwar anhand von expliziten oder impliziten Werturteilen hinsichtlich der Authentizität, Echtheit, Wahrhaftigkeit und/oder Wahrheit von religiösen Funktionären und Organisationen (personales und Systemvertrauen).

Bemerkenswert ist hier erstens, dass die Zuschreibung von religiöser Glaubwürdigkeit nicht zugleich positive Wertschätzung im Sinne von Anhängerschaft implizieren muss, sondern auch bloß eine respektvolle Anerkennung eines religiösen Akteurs aufgrund legitimer Repräsentanz einer divergierenden Lehre bedeuten kann; und zweitens, dass es stets im doppelten Sinne um moralische Kompetenz und Sachkompetenz geht, die einander wechselseitig, wenn auch asymmetrisch, bedingen. In diesem Sinne lassen sich zwei Dimensionen religiöser Glaubwürdigkeit unterscheiden, die wir mit Weber als *Berufung zu* numinöser Autorität und *Bewährung als* numinöse Autorität bezeichnen können.

Dabei gilt es, auch die Begriffe *Berufung* und *Bewährung*, obschon sie zunächst einmal als Vermögen – im doppelten Sinn des Worts – eines religiösen Leistungsträgers verstanden werden können, stets zugleich in Relation zu den korrespondierenden Bedürfnissen des religiösen Publikums zu sehen. So spricht etwa Bourdieu analog zur *Berufung* und *Bewährung* der Experten von dem „Legitimationsbedürfnis“ und dem „Erlösungsbedürfnis“ (2000:16) der Laien und weist damit auf zwei sehr unterschiedliche Kompetenzbereiche religiöser Akteure hin:

Erstens wird von religiösen Leistungsträgern und Organisationen erwartet, dass sie die ihnen korrespondierenden Laien in angemessener Weise repräsentieren und kulturell legitimieren; hier müssen Antworten auf Bedrohungen von Gruppenkohäsion und -identität gefunden werden, wie sie etwa im Zuge der Kämpfe um politische Vorherrschaft und nationale Autonomie in Bosnien und Herzegowina auftreten. Diese *religiöse Kompetenz* zerfällt ihrerseits in die Qualität des einem Akteur entgegengebrachten Respekts und die Quantität seines Publikums. Mit anderen Worten treffen in diesem Faktor die Einschätzung zur allgemeinen Anerkennung eines Akteurs (im Sinne von: Besteht

ein positives oder ein negatives Meinungsbild?) sowie die Einschätzung zur Repräsentativität (im Sinne von: Für welches Publikum macht sich der Akteur stark?) zusammen.

Zweitens müssen religiöse Leistungsträger und Organisationen im Rahmen ihrer Strukturen sinnvolle Prozesse der Entscheidungsgeneralisierung durchführen, die für die Repräsentierten (das Publikum) zufriedenstellende Antworten auf Bedrohungen ihrer Markt- und Lebenschancen, also generell Bedrohungen der menschlichen Sicherheit, sind. Ausschlaggebend ist hier die *soziale Kompetenz* des Akteurs in Bezug auf aktuelle gesellschaftspolitische Probleme – in Bosnien und Herzegowina etwa in Bezug auf die Armutproblematik, schwache Staatlichkeit, soziale Gerechtigkeit, aber auch die Aufarbeitung von Fragen zu Kriegsschuld und Kriegsverbrechen.

### **Das Ethos religiöser Friedenstifter**

Die Pointe meiner Präsentation ist nun, dass all das, was ich bislang als eine stark theoriegeladene Herleitung von relativ abstrakten Konzepten skizziert habe, in der Tat eine *nachträgliche* Deutung von empirischen Befunden ist: Was hier als religiöse und soziale Kompetenz bezeichnet worden ist, sind Namen für empirisch gesättigte Faktoren, die sich im Zuge einer *explorativen* Hauptkomponentenanalyse als hinreichend für die Beschreibung der Unterschiede im öffentlichen Image verschiedenster lokaler religiöser Organisationen in Bosnien und Herzegowina herausgestellt haben.

Die Resultate, die ich im Folgenden präsentieren werde, basieren auf Daten, die im Zuge des von der DFG geförderten Forschungsprojekts „Das Ethos religiöser Friedenstifter“<sup>1</sup> der Universität Bielefeld in zwei umfangreichen Feldforschungsphasen in Bosnien und Herzegowina in Kooperation mit dem Zentrum für interdisziplinäre Postgraduiertenstudien der Universität Sarajevo (Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije Univerziteta u Sarajevu) erhoben worden sind. Ich stütze mich einerseits auf randomisierte Haushaltsbefragungen (n= 500) in den drei Städten Sarajevo, Banja Luka und Mostar, und andererseits auf 90 halbstrukturierte Interviews mit Repräsentanten lokaler religiöser Initiativen, Organisationen und Institutionen. Die Analyse der quantitativen *surveys* wurde in Kooperation mit dem Statistik Beratungs Centrum der Universität Bielefeld mittels multivariater Methoden (insbesondere Hauptkomponentenanalyse) durchgeführt, und die qualitativen Interviewdaten wurden mit dem auf Bourdieus Sozialtheorie basierenden Verfahren der Habitusanalyse (Schäfer 2003, 2005) untersucht.

Unsere Daten beziehen sich auf insgesamt 15 zum Teil sehr unterschiedliche religiöse Organisationen, d.h. auf die vier historisch-konstitutiven Religionsgemeinschaften (Islamische Gemeinschaft, Serbisch-orthodoxe Kirche, Katholische Kirche, Jüdische Gemeinschaft) sowie auf weitere lokale Akteure, darunter teils konfessionell gebundene, teils interreligiöse humanitäre Hilfsorganisationen, Laienbewegungen und faith-based NGOs (La Benevolencija, Caritas, Međunarodni forum Bosna, IMIC/Zajedno, Kewser, Kolo Srpskih Sestara, Kruh Svetog Ante, Merhamet, Međureligijsko Vijeće, Mladi Muslimani, Svetosavska Omladinska Zajednica).

### **Das religiöse Feld**

Um nun die Urteile im Blick auf die religiöse Glaubwürdigkeit all dieser Organisationen angemessen deuten zu können, verwende ich ein revidiertes Modell des religiösen Felds (Seibert 2010), das zwar

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu [www.uni-bielefeld.de/religionsforschung](http://www.uni-bielefeld.de/religionsforschung).

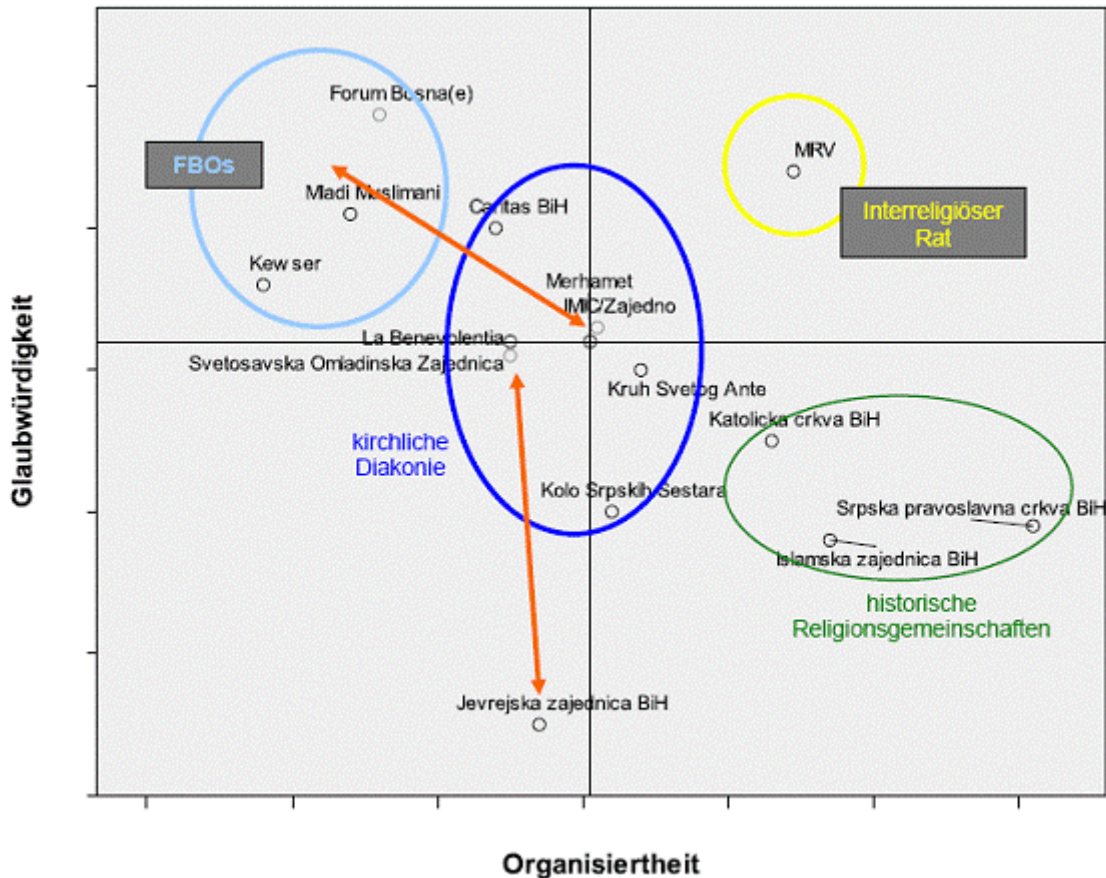
auf Bourdieu'scher Sozialtheorie fußt, sich aber primär an seiner allgemeinen Feldtheorie und seiner Analyse des Felds der Kunst (Bourdieu 1983) orientiert – und nicht so sehr an Bourdieus stark an Weber angelehnten Arbeiten zu Religion (Bourdieu 2000).

Ohne an dieser Stelle allzu sehr ins Detail zu gehen, lässt sich sagen, dass Bourdieu Feldmodelle entwirft, um den jeweils aktuellen Stand im Expertenwettkampf um symbolische Deutungshoheit in deren jeweiligem Spezialgebiet differenzierungssoziologisch zu fassen. So geht es im künstlerischen Feld etwa um die Legitimität verschiedener literarischer Genres, im politischen Feld um Mandate und im religiösen Feld um das Privileg der Auslegung des Heiligen. Bemerkenswert ist dabei vor allem, dass Konstruktionsprinzip und Ideal des jeweiligen Felds im feldimmanenten *nomos* zusammenfallen, einem je eigentümlichen, durch den gegenwärtigen Hegemon des Felds diktierten semantischen Gehalt, der einerseits bestimmt, was zu gegebener Zeit in der jeweiligen Gesellschaft überhaupt als legitime Kunst, Religion usw. gelten darf, und andererseits zugleich die Spielregeln – die *rules of engagement* – für den Expertenwettkampf vorgibt. Dazu später mehr.

Bourdieu konstruiert ein Feld als zweidimensionales Modell anhand der Dimensionen Autonomie und Arriviertheit. Nach dem bisher Gesagten liegt auf der Hand, dass wir Glaubwürdigkeit als die spezifisch religiöse Permutation von Autonomie betrachten wollen. Arriviertheit bezeichnet bei Bourdieu nun ein Angekommensein, ein Fußgefassthaben, eine Etablierung im Feld, für die Langfristigkeit günstig und in den allermeisten Fällen nötig, nicht aber allein determinierend ist. In diesem Sinne verdankt sich Arriviertheit als Attribut eines bestimmten Akteurs einem mehr oder weniger langwierigen Legitimationsprozess, dessen Erfolg sich letztendlich in einer mehr oder weniger offensichtlichen Symbolik abzeichnet.

In der Religionssoziologie nach Weber und Troeltsch – hervorzuheben wäre neben Bourdieus eigenem Entwurf insbesondere das Stufenmodell Yingers (1970:259ff) – wird religiöse Arriviertheit näherungsweise als Institutionalität oder Organisiertheit beschrieben werden. Anders ausgedrückt, gehen wir davon aus, dass interne Stratifizierung in einer religiösen Organisation eine natürliche Reaktion auf steigende Mitgliederzahlen ist, und dass wir deshalb den Grad ihrer gesellschaftlichen Etablierung anhand der Hierarchisierung ihres internen kommunikativen Netzwerks beurteilen können. Dabei gilt es erstens zu beachten, dass wir von spezifisch religiöser Organisiertheit sprechen, also von Organisation im Sinne von Episkope und nicht im Sinne von säkularem Bürokratieapparat; und zweitens, dass Organisiertheit immer zweckmäßige Hierarchisierung bedeutet, die mit einer Steigerung gesellschaftlicher Reichweite und Entscheidungsgeneralisierung einhergeht, im Unterschied also zum bürokratischen ‚Wasserkopf‘, der eher einen negativen Effekt auf die Leistungsfähigkeit einer Organisation hat.

Konstruieren wir nun ein Feldmodell, in dem religiöse Glaubwürdigkeit und Organisiertheit (Autonomie und Arriviertheit) als Dimensionen fungieren, so gehen wir davon aus, dass wir religiöse Akteure gemäß ihrer Macht im Wettkampf um religiöse Deutungshoheit verorten können. Für Bosnien und Herzegowina ergibt sich so folgendes Bild:



(Quelle: Seibert 2010:113)

Unten rechts im Modell, mit geringer Glaubwürdigkeit aber hoher Organisiertheit, finden wir die drei großen historischen Religionsgemeinschaften Bosnien-Herzegowinas, die Islamische Gemeinschaft, die Serbisch-orthodoxe und die katholische Kirche. Im zentralen Cluster, mit moderater Glaubwürdigkeit und Organisiertheit, sehen wir eine Vielzahl humanitärer Hilfsorganisationen, die größtenteils konfessionell gebundene Diakonie. Oben rechts, mit hoher Glaubwürdigkeit und geringer Organisiertheit, finden sich drei *faith-based organizations*, die in jugoslawischen Zeiten subversiven Mladi Muslimani, die Laienbewegung Kew ser und die vor allem für den interreligiösen Dialog bedeutsame NGO Međunarodni forum Bosna. Nur zwei Akteure sind nicht in einem dieser drei Hauptcluster, die Jüdische Gemeinschaft und der Interreligiöse Rat (Međureligijsko Vijeće).

Auffallend ist, dass für das Feld insgesamt ein negativer Zusammenhang zwischen Glaubwürdigkeit und Institutionalisierung besteht: Die vergleichsweise geringe Glaubwürdigkeit der historischen Religionsgemeinschaften kann wohl auf noch nicht verwundene Altlasten aus Kriegszeiten zurückgeführt werden, also darauf, dass weite Teile der Bevölkerung volkskirchliche Religionen und aggressivem Nationalismus miteinander assoziieren und entsprechend hohes Misstrauen gegen religiöse Institutionen hegen. Dagegen profilieren sich die Akteure mit relativ hoher Glaubwürdigkeit gerade durch ihre Kritik eben jener Formen institutionalisierter Religion. Dies ist vor allem insofern bemerkenswert, als gängige religiöse Typologien stets einen direkten und positiven Zusammenhang zwischen hoher religiöser Institutionalisierung und religiösem Inklusivismus im Sinne einer Übereinstimmung zwischen den moralischen Kodizes der jeweiligen Organisationen und dem Wertekanon der Referenzgesellschaft unterstellen. Für Bosnien und Herzegowina hingegen verhält sich der Zusammenhang zwischen religiösem Anstalts- bzw. Vereinscharakter und gesellschaftlicher

Entfremdung genau umgekehrt: Mit Weber würde man sagen, dass hier die Sekten, nicht die Kirchen, das Vertrauen der Bevölkerung genießen.

Überraschend ist außerdem, dass trotz der ethnischen und religiösen Polarisierung des Landes die Urteile zur Glaubwürdigkeit der verschiedenen religiösen Organisationen keinen konsistenten Bias aufweisen: Die ethnische Verzerrung ist marginal, und noch dazu keineswegs immer wie erwartet: Zum Beispiel wird die Serbisch-orthodoxe Kirche von katholischen Befragten im Blick auf religiöse Kompetenz etwas besser eingeschätzt als von orthodoxen; ebenso wird die soziale Kompetenz der katholischen Kirche von Muslimen etwas besser bewertet als von Christen. Kurzum, insgesamt gibt es einen erstaunlich klaren Konsens in der bosnisch-herzegowinischen Bevölkerung hinsichtlich der Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit religiöser Akteure.

### **Der Nomos des religiösen Felds**

Besonderes Augenmerk verdient die Tatsache, dass es im religiösen Feld von BiH nur einen einzigen Akteur gibt, der sowohl über eine hohe Glaubwürdigkeit als auch über eine starke Organisiertheit verfügt. Aufgrund seiner eigentümlichen Konstitution kann der Rat sowohl an der hohen Glaubwürdigkeit der FBOs als auch an der starken Organisiertheit der historischen Religionsgemeinschaften partizipieren: Der Interreligiöse Rat von Bosnien und Herzegowina (Međureligijsko Vijeće) ist eine auf Initiative des WCRP gegründete Plenarinstitution, in der hochrangigen Repräsentanten der vier historisch-konstitutiven Religionsgemeinschaften zusammentreffen und gemeinsam hochoffizielle Entscheidungen treffen (MRV 1997). Die gesamtgesellschaftlichen Kompetenzen des Rats reichen dabei bis zur Vorlage von Gesetzesentwürfen. Als Hegemon des Felds bestimmt der Interreligiöse Rat, was legitime Religion ist und was nicht. Gemäß dem Anspruch des Rats ist Religion in Bosnien und Herzegowina daher wesentlich *abrahamitisch, pluralistisch und friedlich*.

Ersteres kann uns kaum verwundern, angesichts der Konstitution des Rats selbst, aber auch im Hinblick auf die ältere und jüngere Religionsgeschichte der Region – dabei gilt es besonders zu beachten, dass der Staat Bosnien und Herzegowina seiner Verfassung nach keine Bürger hat, sondern konstitutive Völker, und dass somit die Schließung des religiösen Felds gegen nicht-abrahamitische Akteure durchaus an die politische Struktur des Landes angepasst ist, in der die historischen (und allesamt abrahamitischen) Religionsgemeinschaften, ebenso wie der Interreligiöse Rat selbst, in gewissem Sinne auch als „Pseudo-Staatstrukturen“ (Mahmutćehajić 2010) fungieren.

Vor diesem Hintergrund muss auch der pluralistische Anspruch verstanden werden, nämlich als ein Programm, das zwar für eine dialogische Kultur der Toleranz eintritt, dabei aber stets größten Wert auf die kulturelle Autonomie der Völker legt. Multikulturalität bedeutet hier also gerade nicht ein Übersehen der ethnischen und religiösen Differenzen, eine Integration der Gesellschaft im besten Horowitz'schen Sinne – denn eine Gesellschaft ohne ethnische Unterscheidungen kann keinen ethnischen Minderheitenschutz gewährleisten. In diesem Sinne geht es hier also um einen kooperativen, nicht einen integrativen Pluralismus. Im Falle des Rats selbst bedeutet dies das Vorantreiben eines kooperativen interreligiösen Dialogs unter Erhaltung der religiösen Autonomie der Teilnehmer. Natürlich setzt dies stets die freiwillige Beteiligung der Dialogpartner voraus, was in der Praxis keineswegs unproblematisch ist – denn wenn heikle oder unangenehme Themen diskutiert werden sollen, kann es schlicht zur Verweigerung des Dialogs kommen; und dann steht sofort die Repräsentativität des Rats auf dem Spiel. Infolge dessen ist der Interreligiöse Rat in Bezug auf



Themen wie Kriegsschuld, Kriegsverbrechen o.ä. quasi handlungsunfähig; diskutabel sind dann eher ökologische Projekte, da im Blick auf den verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung kein starker Dissens zu erwarten ist.

Dies darf nun nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass der Interreligiöse Rat nur ein Papiertiger sei, weil die *wirklich* relevanten Fragen nicht zur Sprache kämen. Denn auch wenn das Ausbleiben kontroverser Diskussionen durchaus kritikwürdig ist, so darf dabei nicht übersehen werden, dass auch der friedvolle Dialog *bloß um des Dialogs willen* hier eine nicht zu unterschätzende gesellschaftliche Wirkung entfaltet: Indem nämlich der nomos des religiösen Felds von Bosnien und Herzegowina – das Ideal der Religion – als an Frieden interessiert, als friedlich, als friedentiftend bestimmt wird, wird der gesamtgesellschaftliche Diskurs zu religiösen Themen strikt moralisiert; alles, was wirklich religiös ist, ist friedvoll, und alles, was nicht friedvoll ist, ist nicht wirklich religiös.

### **Wahre Gläubige töten nicht**

Dieser Religionsbegriff ist kein Beschreibungsbegriff. Aus deskriptiver Perspektive erscheint es mindestens problematisch, gerade im Falle Bosnien und Herzegowinas geradezu absurd, den Begriff der ‚wahren‘ Religion mit dem des Friedens uneindeutig zu verknüpfen. Sprechen wir von immanenter Religion, Religion, so wie sie gesellschaftlich praktiziert und vom Sozialwissenschaftler beobachtet wird, so ist die Aussage schlicht kontrafaktisch.

Tatsächlich handelt es sich um einen binnenreligiösen Kampfbegriff, der sich auf transzendente Religion bezieht, Religion, so wie sie eigentlich sein sollte. Er erfüllt eine doppelte Funktion für die Performanz des religiösen Felds von Bosnien und Herzegowina: Erstens exkludiert er die Radikalen, die Separatisten, die Kriegstreiber; indem Religion als an sich friedvoll vorgestellt wird, wird die Hasspredigt zum Ausdruck von *superstitio*. Zweitens impliziert er ein Missbrauchsargument, eine – natürlich mystische – Unterscheidung zwischen echter, friedlicher Religion und Religion, nachdem sie von machthungrigen Despoten, kinderschändenden Priestern und geldgierigen Zauberern pervertiert worden ist.

Als Binnendifferenz prägt diese Unterscheidung zwischen wahrer, friedlicher Religion und falschem, pervertiertem Irrglauben den gesamten religiösen Diskurs in Bosnien und Herzegowina.

“religion is, somehow, (...) something bigger, something beyond them [i.e. the religious communities], (...) it is awe-inspiring, and I think it should be possible to do the right things with it, but I think that does not work.” (Caritas 5:08.49)

“Because I personally think that a man who is a believer (...) he would not have fallen, not gone to war in general (...) to commit crimes or something would not occur to him or to go to war” (Frist-SOZ 4:13.12)

“those ‘new-baked’ believers which emerged during this war” (Frist-Merhamet 2:23.55)

Interessant ist dabei vor allem, dass diese performative Differenz durchaus gegen diejenigen, die für sie eintreten, gewendet wird, denn natürlich stehen die Akteure, die zwischen wahrer Religion an sich und religiösen Gemeinschaften trennen als religiöse Funktionäre selbst gerade nicht auf der präferierten Seite dieser Differenz. Vielmehr wird die eigentliche Realisierung dieses religiösen Ideals von ihnen selbst in die Zukunft verlagert, und es geht hier nicht so sehr um eine Rechtfertigung des religiösen Status Quo als vielmehr um die Möglichkeit einer religiösen Renaissance.

## Fazit

Insofern bringt der nomos des religiösen Felds den aktuellen Stand der religiösen Performanz in Bosnien und Herzegowina auf den Punkt: Infolge des Kriegs befinden sich religiöse Akteure in einer Position konstanter Apologie; nicht bloß im Sinne einer abstrakten Theodizee, die die Vorstellung eines gütigen Gottes mit der Möglichkeit der erlebten Kriegsgräuel versöhnen muss, sondern im sehr spezifischen Sinne einer Versöhnung zwischen einem gütigen Gott und Kriegsverbrechen, die in seinem Namen verübt worden sind.

Als wir mit unserer Forschung begonnen haben, gingen wir davon aus, dass es im religiösen Feld um den Wettkampf um religiöse Deutungshoheit geht, darum, wer als glaubwürdiger Repräsentant der wahren Religion auftreten kann. Nun scheint schon diese Frage bereits eine *petitio principii* zu enthalten – nämlich dass es so etwas wie die wahre Religion, für deren Auslegung jemand Autorität beanspruchen könnte, überhaupt gibt: Tatsächlich steht gerade das in Bosnien und Herzegowina zur Debatte.

Im religiösen Feld von Bosnien und Herzegowina geht es nach dem Krieg nicht so sehr um bestimmte Überzeugungen, besondere Inhalte, theologische Detailfragen, sondern primär um die Verteidigung des religiösen *principium rationis*. Mit Bourdieu könnte man auch sagen, es geht um die *illusio* der Religion, die gesellschaftliche Relevanz des religiösen Spiels. In diesem Feld ist glaubwürdig, wem es in diesem Rückzugsgefecht gegen soziale Insignifikanz gelingt, die bloße Möglichkeit von wahrer Religion zu plausibilisieren, wohlgemerkt ohne für sich selbst in Anspruch nehmen zu können, tatsächlich im Besitz jener Wahrheit zu sein – denn die Unwürdigkeit der immanent verfügbaren Religion steht nach dem Krieg ohnehin schon fraglos fest. Die Kernfrage, auf die Religion hier eine Antwort zu geben versucht, ist nicht länger „Was darf ich hoffen?“ sondern „Darf ich hoffen?“

## Zitierte Literatur

- Bourdieu, P.** (1983). The field of cultural production, or: The economic world reversed. *Poetics*, 12, 311-356.
- Bourdieu, P.** (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Hegel, G.W.F.** (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil*. Werke Bd. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mahmutćehajić, R.** (2010). Post-communism and Reforms of the Bosnian Universities. Vortrag auf der *Fifth international conference unity and plurality in Europe*. Mostar, 2.8.2010.
- MRV (Međureligijsko Vijeće)** (1997). *Statement of shared moral commitment*. <http://www.mrv.ba/site/images/dokumenti/statement.pdf>. Zugegriffen Juni 2009.
- Nietzsche, F.** (1976). *Also sprach Zarathustra*. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel Verlag.
- Schäfer, H.** (2003). *Zur Theorie von kollektiver Identität und Habitus am Beispiel sozialer Bewegungen. Eine Theoriestudie auf der Grundlage der interkulturellen Untersuchung zweier religiöser Bewegungen*. Berlin: Humboldt-Universität.
- Schäfer, H.** (2005). Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg. *Berliner Journal für Soziologie*, 15, 259-283.
- Schnädelbach, H.** (1993). *Hegels Lehre von der Wahrheit*. Antrittsvorlesung am 26.5.1993. Humboldt-Universität zu Berlin.
- Seibert, L.H.** (2010). Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen. Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas. *Berliner Journal für Soziologie* 20/1, 89-117.
- Yinger, J. M.** (1970). *The scientific study of religion*. London: Macmillan.

## **CV**

Leif H. Seibert, Jahrgang 1977. Magisterstudium (Philosophie und Religionswissenschaft), Universität Hannover. Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung Theologie, Universität Bielefeld. Doktorand (Soziologie) an der Bielefeld Graduate School in History and Sociology, Universität Bielefeld. Wissenschaftliche Interessen: Religion und Konflikt, Religion und Frieden; Theorien und Methoden der Religionssoziologie; Deutscher Idealismus.