



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Der Zerfall Jugoslawiens und die daraus resultierende
Emanzipation der nationalen Identitäten:
Zur kroatischen und serbischen Identitätsstiftung und
Selbstwahrnehmung

verfasst von / submitted by

Andjela Aleksic

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 333 365

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch,
UF Bosnisch/Kroatisch/Serbisch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Vladimir Biti

Danksagung

Allen voran möchte ich meinem Diplomarbeitsbetreuer, Herrn Univ.-Prof. Dr. Biti, danken: Ein herzliches Dankeschön für die Unterstützung, Geduld und die vielen hilfreichen Anregungen.

An dieser Stelle möchte ich meinen Vater, Aleksić Mile († 2012), erwähnen. *Hvala tata!*

My father gave me the greatest gift anyone could give another person, he believed in me. (J. Valvano)

Der größte Dank gebührt den zwei wichtigsten Säulen in meinem Leben: Meiner Mutter, Aleksić Smiljana, und meinem Bruder, Aleksić Marko. *Hvala na neizmernoj podršci! Ađi/Keka*

Insbesondere möchte ich meiner Mama, die mich in sämtlichen Lebenslagen unterstützt und motiviert hat, danken. **Danke**, dass du immer an mich geglaubt hast. Du bist meine Inspiration.

Auch meinen lieben Großeltern gebührt ein herzliches Dankeschön. Ihre Wärme, Hingebung und Liebe war mir stets eine Unterstützung. *Hvala vam od srca!*

Ebenfalls möchte ich meiner besten Freundin, Dajana Kusić, danken. Sie war während meiner Studienzeit eine große Unterstützung und bereichert mein Leben mit ihrer treuen Freundschaft. *Hvala Cimi!*

Auch meiner Studienkollegin und Freundin, Zerina Rekić, gebührt mein Dank. Die gemeinsame Studienzeit wird mir immer in schöner Erinnerung bleiben. *Hvala Zele!*

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	7
2.	Zum Gedächtnis	10
2.1	Das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs	12
2.2	Les cadres sociaux – Das Gedächtnis und seine Bedingungen	13
2.2.1	Das kollektive Familien- und Generationengedächtnis	15
2.2.2	Das Kollektivgedächtnis der religiösen Gruppen	17
2.3	Erweiterte Gedächtnistheorien – Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis	20
2.3.1	Das kommunikative Gedächtnis	21
2.3.2	Das kulturelle Gedächtnis	23
3.	Zur Identität	25
3.1	Identität als System	27
3.2	Identität als Kategorie	28
3.2.1	Sich identifizieren als	
3.2.2	Sich identifizieren mit	29
3.3	Soziale Identität	30
3.4	Kollektive und kulturelle Identität	31
3.4.1	Der Begriff der Kultur im kollektiven Raum	33
3.4.2	Funktionen kollektiver Identität	34
3.4.2.1	Gemeinschaft als Leitmotiv	35
3.4.2.2	Kulturelle Artefakte	
3.4.2.3	Kollektive Identität als Überzeugung	36
3.5.	Exkurs: Zur Nation – theoretische Ansätze nach Weber, Anderson und Hobsbawm	37
3.6	Nationale Identität	39
3.6.1	Nationalismus	41
3.6.2	Patriotismus	43
3.6.3	Double Consciousness	46

4.	Der Zerfall Jugoslawiens – Das Ende des <i>Bratstvo</i> und <i>Jedinstvo</i>	50
4.1	Die 1960-er Jahre – Der kroatische Frühling	51
4.2	Die 1980-er Jahre und Titos Tod	52
4.3	Der Durchbruch zur Eigenstaatlichkeit – Die kroatische Identität	53
4.4	Dominierende Machtstrukturen – Die serbische Identität	54
5.	Formen und Marker des kollektiven Gedächtnisses	56
5.1	Personenkult	58
5.1.1	Franjo Tuđman	59
5.1.2	Franjo Tuđman und Josip Broz Tito – Parallelen	
5.1.3	Ideologie als Stimmungsmacher in Kroatien	60
5.1.4	Slobodan Milošević	61
5.1.5	Parallelen zu Tito – Slobodan Miloševićs Image	
5.1.6	Der Führungsstil Miloševićs	62
5.2	Helden- und Opfermythos	64
5.2.1	Der USK & das Massaker von Bleiburg	65
5.2.2	Die Wiederbelebung des Bleiburg-Mythos	66
5.2.3	Der Bleiburg-Mythos heute	68
5.2.4	Boj na Kosovu – Der serbische Mythos	71
5.2.5	Der Kosovo-Mythos 1989	
5.2.6	Der Kosovo-Mythos heute	74
5.3	Der Glaube, die Religion und die Kirche im kollektiven Gedächtnis der Serben und Kroaten	76
5.3.1	Die 1990-er Jahre – die Kirche als Identitätsstütze in Kroatien	78
5.3.2	Der Glaube heute – katholisches Kroatien	80
5.3.3	Die 1990-er Jahre und die Rolle der Serbisch Orthodoxen Kirch	83
5.3.4	Der Glaube heute – Orthodoxes Serbien	87
5.4	Prägende Ideologien – Četnici vs. Ustaše	90
5.4.1	Die Wiedergeburt der Ustascha im politischen Kontext	92
5.4.2	Ustascha reloaded – Die 1990-er Jahre	94
5.4.3	Die Wiedergeburt der Tschetniks im politischen Kontext	95

5.4.4	Tschetniks reloaded – Die 1990-er Jahre	96
6.	Conclusio	97
7.	Literaturverzeichnis	99
8.	Abstracts	109
9.	Sažetak	110

1. Einleitung

Um Desanka Maksimović aus ihrem Gedicht *Krvava bajka – Blutiges Märchen* – zu zitieren: **Bilo je to u nekoj zemlji seljaka na brdovitom Balkanu [...]**. Vom historischen Kontext dieses Gedichtes, dass das Massaker von Kragujevac, das seitens der Deutschen Wehrmacht 1941 verübt wurde, behandelt, abgesehen, ist diese Phrase auch im Falle Jugoslawiens, betrachtet man die 1990-er Jahre des letzten Jahrhunderts, mehr als aussagekräftig.

Brdoviti Balkan – Gebirgiger Balkan: Ein Ort, an dem sich in den 1990-er Jahren ein verheerender Krieg ereignet hat. Der Jugoslawienkrieg forderte insgesamt über hunderttausend Opfer. Diesen Aspekt betrachtend, könnte den diesen Krieg führenden Völkern an dieser Stelle ein barbarisches Schaubild unterstellt werden, das sie der ganzen Welt am Ende des vorigen Jahrhunderts geboten haben.

Die zweite Seite dieser Völker ist jene, die ich von meinem Standpunkt aus betrachte: Der Balkan, also auch die für diese Arbeit relevanten Staaten Ex-Jugoslawiens, Kroatien, Bosnien und Herzegowina und Serbien, sind in vielerlei Facetten etwas Besonderes. Die Kälte des Krieges, der Zerfall der einstigen *Brüderlichkeit* und *Einheit*, eine Form des *Hasses*, die in den 1990-er Jahren nach dem Zerfall des sozialistischen Systems emporschoss und aufflammte, finden ihren Platz im gebirgigen Balkan leider zu einem großen Teil auch heute noch, müssen aber gegen die Wärme, die diese Völker in sich tragen, die Mentalität, die oft als *typisch südländisch* bezeichnet wird und gegen das, was für Menschlichkeit steht, ankämpfen. So stehe ich zu den von mir gewählten Ländern, die ich in meiner Diplomarbeit bearbeitet habe. Genau aus diesem Grund, diese Völker nicht zuletzt aufgrund meiner eigenen Wurzeln gut kennend, habe ich mich für dieses Thema entschieden. Es soll dabei keinerlei Kritik geübt werden, noch handelt es sich primär um politische Fragen und deren Antworten, sondern um eine Erläuterung bezogen auf das kollektive Gedächtnis beider Staaten, die anhand von theoretisch erarbeiteten national untermauerten Merkmalen aufgezeigt werden sollen. Ich möchte dabei das Ausmaß, den beide Staaten zur nationalen Festigung nach dem Zerfall Jugoslawiens nutzten und auch heute noch nutzen, untersuchen. In diesem Zusammenhang sollen auch Probleme und Kontroversen, mit denen das heutige Kroatien und Serbien konfrontiert sind, erläutert werden. Repräsentativ dafür steht folgendes Zitat von Ivo Andrić:

*Rat, i najduži, samo protrese pitanja zbog kojih se zaratilo, a njihovo rješenje ostavlja vremenima koja nastupaju poslije sklapanja mira.*¹

¹ Eigene Übersetzung: *Ein Krieg, selbst der längste, schüttelt nur Probleme, die ihn verursacht haben, auf, während er deren Lösung dem Zeitraum nach der Friedensschließung überlässt.*

Der Jugoslawienkrieg – Ein Krieg, der über hunderttausend Opfer forderte. *Krisenherd Balkan* – ein Begriff der nicht nur in den Medien Ende des letzten Jahrhunderts ein fester Bestandteil während der Kriegsberichterstattung war, sondern auch all die Jahre danach, bis heute präsent ist. Diese Diplomarbeit beschäftigt sich, wie eingangs bereits erklärt, nicht primär mit den Motiven, die in den 1990-er Jahren des 20. Jahrhunderts einen verheerenden Krieg auslösten, sondern soll aufzeigen, wie sich das, was durch den Krieg erreicht werden sollte, herauskristallisiert hat: *Alte Völker, aber neue Identitäten*.

Was hält ein Volk zusammen? Die theoretische Stütze dieser Arbeit bildet dabei eine Erläuterung der Theorie des französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der seinerzeit die Theorie des kollektiven Gedächtnisses erarbeitet hat, die bis heute eines der bedeutendsten Forschungsgebiete der Kulturwissenschaften darstellt. Dabei handelt es sich um Beobachtungsprotokolle, in denen er seine Untersuchungen zum Gedächtnis und den damit verbundenen Erinnerungen aufgezeichnet hat. Einerseits setzt er sich mit dem kollektiven Gedächtnis auseinander, andererseits auch mit jenem, das an soziale Bedingungen und die Umgebung eines Individuums gebunden ist. Beide spielen für diese Arbeit eine maßgebende Rolle: Ohne das individuelle Gedächtnis, das durch das Familien- und Generationengedächtnis erweitert wird, wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen wird, ist kein Phänomen eines kollektiven Erinnerungsprozesses möglich.

Bezogen auf die Beispiele *Kroatien* und *Serbien* und die behandelte Thematik der Identität, der vorangehenden Identitätsstiftung und der nachgehenden Selbstwahrnehmung, lässt sich die Theorie des kollektiven und individuellen Gedächtnisses nach Halbwachs auf die aus dem Zerfall Jugoslawiens entstandenen Staaten insofern ummünzen, weil sie in Zeiten ihrer Entstehung nach dem Zerfall Jugoslawiens ein starkes nationales Fundament benötigten. Da es sich bei beiden Staaten um Erbstaaten handelt, die ihren Status als Nationalstaat durch das Erbe des sozialistischen Jugoslawiens erlangten, ist eine gefestigte Erinnerungskultur zur Erhaltung des Nationalbewusstseins dieser Länder notwendig. Diese Arbeit beschäftigt sich mit Erinnerungsformen, der sich sowohl Kroatien als auch Serbien als neu entstandene Länder bedienen und auch heute noch bedienen.

Der erste Teil der Arbeit gebührt einer allgemein theoretischen Einführung und Erläuterung der Begrifflichkeiten *Gedächtnis* und *Identität*. Als Übergang in die eigentliche Thematik der Arbeit dient ein Kapitel, das dem *Zerfall Jugoslawiens*, der als Prozess zu verstehen ist, gewidmet ist. Den Kern der Arbeit bildet der letzte Teil, der sich mit *Markern und Formen des kollektiven Gedächtnisses* in Kroatien und Serbien auseinandersetzt. Dabei wird ein Überblick gegeben, in welcher Form und welcher Intensität die für diese Diplomarbeit erarbeiteten national untermauerten Fundamente in den 1990-er Jahren ihren Ursprung, in einigen Fällen auch ihre Wiedergeburt erfahren haben und auch heute noch als stabile Marker der nationalen Identität dienen.

Nach dem Zerfall des sozialistischen Jugoslawiens standen die Teilrepubliken vor der Aufgabe, die neu entstandenen Länder und ihre damit verbundenen emanzipierten Identitäten zu bilden, stärken und sie als neue Säulen des nationalen Bewusstseins aufzustellen. Doch auch während der Blütezeit Jugoslawiens waren Bewegungen, die eine Emanzipation der Völker forderten, zu beobachten. Dies ist besonders anhand der politischen Proteste der 1960-er Jahre ersichtlich. Die in der Arbeit behandelten Formen, die auch als *Marker* bezeichnet werden, beziehen sich auf den Zeitraum der 1990-er Jahre, aber auch auf jenen der heutigen Zeit. Sie spiegeln sich im Volk wider und sind politisch untermauert.

Das Hauptaugenmerk dieser Arbeit liegt auf der aufzuzeigenden Parallele der kroatischen und serbischen Identitätsstiftung und der vorangehenden Identitätsgründung. Der Begriff der Parallele wird an dieser Stelle verwendet, weil beide Staaten eine ähnliche Entwicklung und Vorgehensweise im Hinblick auf die von den neu entstandenen Staaten fordernde Festigung der neuen Identität aufweisen. Auch zeitlich lässt sich diese Parallele herstellen, da beide Staaten in den 1990-er Jahren eine Wiedergeburt ihrer eigenen nationalen Identität erlebten. Zu jedem kroatischen Identitätsmerkmal gibt es demzufolge ein serbisches Pendant, das in dieser Arbeit in Form von Unterkapiteln näher ausgeführt wird. Demnach lautet dabei die erste Grundannahme, dass bei beiden untersuchten Identitäten ein jeweils vorhandenes Pendant besteht. Des Weiteren wird von der Hypothese ausgegangen, dass bei beiden Staaten aufgrund ihres Status als Erbstaaten eine ähnliche Entwicklung zu beobachten ist.

Der letzte Teil der Arbeit fasst die Forschungsergebnisse zusammen und soll aufzeigen, ob sich die Hypothese einer ähnlich verlaufenden Identitätsstiftung verifizieren lässt und inwiefern der Status Kroatiens und Serbiens als Erbstaaten dabei eine Rolle spielt.

2. Zum Gedächtnis

Das Phänomen des Gedächtnisses, das in dieser Diplomarbeit, gemeinsam mit jenem der Identität, die thematisch im Rahmen neu gegründeter Staaten, also auf der Ebene der nationalen Identität, behandelt werden, sollen im Folgenden allgemein theoretisch erläutert werden. Grundsätzlich lautet die Frage: *Warum erinnern sich Menschen?* Das Gedächtnis und das sich daraus ergebende Erinnern führen zwei ihnen zugeteilte Aufgaben durch: Während das Gedächtnis als System für das Eruiere und die Speicherung, aber in weiterer Folge auch zum Abruf von Informationen zuständig ist, steht das Erinnern für den tatsächlichen Vorgang des Abrufmechanismus.² Bezogen auf den thematischen Rahmen dieser Diplomarbeit, bedeutet das, dass das Gedächtnis als Instrument dient, sich an Geschichte zu erinnern. Es sind Ereignisse, die eine Nation, eine Familie und ein Individuum prägen.

Besonders in den letzten Jahren war ein wachsendes Interesse rund um die Thematik des Gedächtnisses zu verzeichnen.³ Dies mag nicht zuletzt daraus resultieren, dass es einer Aufarbeitung mit den Geschehnissen des Zweiten Weltkriegs, betrachtet man vor allem die politische Situation in Europa in den letzten Jahren, mehr denn je bedarf. In der heutigen Zeit, in der der Rechtspopulismus, der in den letzten Jahren nicht nur in Europa seinen Aufstieg erfahren hat, ist die Aktualität der Erinnerungs- und der damit verbundenen Gedächtniskultur in einen diskussionsfordernden Bereich gerückt. Doch nicht nur aktuelle politische Veränderungen führen dazu, die Forschung der Erinnerungskultur voranzutreiben. Medienpräzente Themen, deren Schwerpunkt das *Erinnern* und *Vergessen* bilden, ebnen ebenfalls den Weg zur wachsenden Aktualität der Thematik. Dabei handelt es sich konkret um Gedenkfeiern, historische Ereignisse, die identitätsstiftend sind, aber auch um weitere im Gedächtnis implementierte, geschichtliche und gesellschaftlich relevante Geschehnisse.⁴ Dieses immer häufiger auftretende Diskussions- und Forschungspodium ist kein isoliertes Merkmal, sondern als international und gesamtulturell zu verstehen.⁵ Was Erll in ihrer Ausführung über stattfindende Gedächtnisprozesse und deren Entwicklung meint, ist, dass diese eine gesamte Nation oder ethnische Gruppe beschäftigen können, weil sie gleichzeitig mit dem jetzigen Geschehen als auch mit der Geschichte verbunden sind und

² Gudehus, Christian et al.: *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart 2010. S.VII.

³ Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart 2017. S. 2.

⁴ vgl. ebd.

⁵ vgl. ebd.

transnational eingreifen.⁶ Aus diesem Grund kann das Gedächtnis als gesamtkulturelles Phänomen gedeutet werden. Mediengeleitete Inszenierungen verschiedener politischer und historischer Ereignisse sind omnipräsente Erscheinungen im Leben jedes Menschen und werden auch als solche wahrgenommen.

Wie bereits angeschnitten, erwähnt Erll das Gedächtnis als eines der Themen, das in den letzten Jahren auf enormen Forschungsdurst im kulturwissenschaftlichen Bereich gestoßen ist.⁷ Die Frage des Gedächtnisses und seiner verschiedenen Funktionen ist in den letzten zwei Jahrzehnten zum Leitthema, gleichzeitig das Gedächtnis zum Leitbegriff, der Literatur- und Kulturwissenschaft, aber auch anderen Wissenschaften, geworden.⁸ Das, was erlebt wurde, wird im Zusammenhang mit der Kultur verarbeitet. Ohne die Funktion des Gedächtnisses ist keine vollständige Entwicklung der Kultur möglich.

Eine dritte Erscheinungsform des Gedächtnisses findet auf internationalem Terrain ihren Platz. Jede Nation verfügt über ein kollektives Gedankengut, das die Stützen für den Zusammenhalt der Nation und des Nationalbewusstseins bildet. Darüber hinaus gibt es auch Ereignisse, die die gesamte Bevölkerung, beispielsweise einen ganzen Kontinent oder die ganze Welt, prägen und somit einen internationalen Umfang haben. Erll führt an dieser Stelle den *11. September* als Beispiel an, der zum kollektiven Gedächtnis der Vereinigten Staaten von Amerika gehört, aber mittlerweile auch als Ereignis globaler Erinnerungskultur zu deuten ist. Nicht nur die Amerikaner tragen dieses Geschehnis als Bestandteil ihres kollektiven Gedächtnisses mit sich, es ist vielmehr ein Bestandteil eines weltlichen kollektiven Gedächtnisses.⁹

⁶ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2017. S. 2.

⁷ vgl. ebd.

⁸ vgl. ebd. S. 1

⁹ vgl. ebd. S. 2

2.1 Das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs

Anknüpfend an das vorige Kapitel und einleitend für dieses Kapitel soll eine theoretische Auseinandersetzung mit den von Maurice Halbwachs erarbeiteten Theorieansätzen des kollektiven Gedächtnisses – *la mémoire collective* – erfolgen.

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs prägte den Begriff des *kollektiven Gedächtnisses*. Auf diesem basieren auch die Forschungsarbeiten, die posthum erschienen sind. Halbwachs, der ein Schüler Durkheims war, hat zu seinen Lebzeiten kein selbständiges Werk, das die Thematik des kollektiven Gedächtnisses behandelt, veröffentlicht.¹⁰ Insgesamt hat er drei Schriften hinterlassen, deren Ausführung und Erweiterungen sich seitdem Wissenschaftler des kultur- und literaturwissenschaftlichen Bereiches annahmen.¹¹ Seine Ausarbeitungen sind somit in fragmentarischer Form und nicht als ein vollendetes Werk zu verstehen.¹² Die ausstehende Vollendung seiner Arbeit in Form von Forschungsstudien über das kollektive Gedächtnis mag nicht zuletzt daraus resultieren, dass er aufgrund seiner ihm unterstellten politischen Ansicht in das Konzentrationslager Buchenwald kam und dort Opfer der Nationalsozialisten wurde.¹³

Halbwachs erste Forschungsarbeiten gehen auf das individuelle, aber auch familiär geprägte Gedächtnis zurück. Dieses Gedankengut ist unter dem Titel *Les cadres sociaux* ausgeführt, das als *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* übersetzt wurde.¹⁴ Halbwachs postulierte darin, dass es ohne das kollektive Gedächtnis kein individuelles geben könne.¹⁵ Seine Studien, mit denen er sich zu Lebzeiten beschäftigte, wichen von bekannten Forschungsansätzen, darunter auch der *Freud'schen*, ab. Dies führte zur Kritik seiner Kollegen.¹⁶ Aufgrund dieser Differenzen sah sich Halbwachs angespornt, an seinen Studien unter der Berücksichtigung der Rolle des individuellen Gedächtnisses im Kollektiv, weiterzuarbeiten.¹⁷

¹⁰ Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967. S. VI.

¹¹ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005. S. 14.

¹² Bosse, Hans/Mies, Thomas: Kollektive Erinnerung. *Maurice Halbwachs und das Problem des kollektiven Gedächtnisses*. In: Psychosozial 123, 2011, S. 63-86, hier S. 63.

¹³ vgl. ebd.

¹⁴ Neumann, Birgit: Erinnerung – Identität – Narration. Berlin 2005, S. 76.

¹⁵ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 14.

¹⁶ vgl. ebd.

¹⁷ vgl. ebd.

Einleitend für die weitere Erläuterung des kollektiven und individuellen Gedächtnisses und ihrem Zusammenspiel sei an dieser Stelle erwähnt, dass sich Halbwachs' Theorieansätze an drei Aspekten festmachen lassen: An erster Stelle und seine ersten Arbeiten betrachtend, sollen zunächst die sozialen Gegebenheiten, die für einen Menschen im Sinne des kollektiven Gedächtnisses relevant sind, erwähnt werden. Dabei ist die soziale Umgebung eines Individuums gemeint. Den zweiten Untersuchungsgegenstand stellt das Generationengedächtnis dar. Das dritte Postulat, das Halbwachs' Forschungsrichtungen zuzuordnen ist, betrifft das kulturelle Gedächtnis, das den Traditionstransfer als Hauptmerkmal inne trägt.¹⁸

Seine Studien, die im Werk *La mémoire collective* zu finden sind sowie jene, die in *Les cadres sociaux* behandelt wurden, sind nicht voneinander getrennt zu beachten, sondern ergänzen sich.

2.2 Les cadres sociaux – Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen

In derselben Chronologie, der Halbwachs seinerzeit folgte, soll an dieser Stelle mit seinen ersten Studien begonnen werden, die heute unter dem Titel *Les cadres sociaux – Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* gesammelt sind. Darin verbirgt sich die Erkenntnis, dass das individuelle Gedächtnis, also das Sich-Selbst-an-etwas-Erinnern, ohne soziale Rahmenbedingungen nur bedingt funktionieren kann.¹⁹ Diese Rahmenbedingungen sind als unabdingbares Element in seiner theoretischen Ausführung zu verstehen, ohne dessen Vorhandensein keine Gedächtnisprozesse stattfinden können. Innerhalb dieser von Halbwachs aufgezeigten Grenzen findet ein Austausch zwischen den Menschen statt, die soziale Konstellationen bilden.²⁰ Diese Konstellation gewährleistet, dass das sich an bestimmte Bilder erinnern zu einem Erinnerungsprozess umgeschaltet wird.²¹

Halbwachs verwendet in seinen Forschungsstudien den Ausdruck *Rahmen*. Damit meint er die Struktur, die die Verarbeitung einzelner Bilder zu Erinnerungen ermöglicht, welche dem Menschen zum Abruf bereitstehen.²² Solche Erinnerungen, die aufgrund der vorgegebenen Struktur abgerufen werden können, stehen im Gegensatz zu denen, die in Träumen auftreten.

¹⁸ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 14.

¹⁹ vgl. ebd.

²⁰ Platt, Kristin et al.: *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, S. 59.

²¹ vgl. ebd.

²² vgl. ebd.

Diese Thematik wird im ersten Kapitel Halbwachs' *Les cadres sociaux – Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* behandelt. Dabei wird aufgezeigt, dass es sich bei Träumen auf den ersten Blick um im Gedächtnis abgespeicherte und dem zuvor genannten Raster zugehörige Bilder handeln könnte.²³ Dieser Annahme wird mit dem Argument widersprochen, dass das Geträumte an kein Raster gebunden ist und willkürlich auftreten kann. Gefolgt von dieser Annahme steht im Vordergrund ebenfalls die Tatsache, dass es sich beim Traum um keine exakte Erinnerung handelt, was *ihre reine und einfache Reproduktion unmöglich macht*.²⁴ Eine weitere Auffälligkeit, die bei näherer Überlegung aus dieser Argumentation hervorgeht, ist, dass Geträumtes nicht zwangsläufig im Rahmen eines sozialen Umfeldes auftritt. Der Traum ist daher weder einer sozialen Natur zugeschrieben, noch erfüllt er die Anforderung, Menschen durch ihre geträumten Bilder aneinander zu binden, weil das Träumen einen rein individuell erfahrenen und nicht rational erfassbaren Prozess darstellt.²⁵

Um zu den sozialen Rahmenbedingungen und der daraus entstehenden Konstellation zurückzukehren, sei an dieser Stelle festgehalten, dass Halbwachs in seinen Ausführungen schlichtweg Menschen, die sich in unmittelbarer Umgebung anderer Menschen befinden, meint.²⁶ Halbwachs' These lautet also, dass es ohne die soziale Interaktion mit anderen Menschen keine Funktionen des Gedächtnisses geben kann. Ohne diese soziale Umgebung bliebe dem Individuum jeglicher Kontakt zu Sprache oder Gebräuchen verwehrt.²⁷ In diesem Sinne könnte laut Halbwachs eine im sozialen Milieu stattfindende Abhängigkeit beobachtet werden, worauf auch der Kern seiner Forschung basiert: Erinnerungen sind nur dann möglich, wenn sie als Bilder, die ein Individuum gesehen hat, verarbeitet wurden und abrufbar sind. Geleitet von dem Gedanken, dass

es Schemen sind, welche die Vergessenheit verwahrt, nicht Körper, Dinge, Sachen, Gegenstände. Schemen bezeichnet die Beschaffenheit des Verwahrten genauer als Bild oder Abbild, da die in die Verwahrung nicht nur Bilder und Abbilder eingehen, sondern auch Gedachtes, das nicht vom Bild her kommt [...] Dieses alles, und mit ihm der Zusammenhang des Wahrnehmens, zieht in das Gedächtnis ein [...].²⁸

²³ Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 25.

²⁴ vgl. ebd. S. 26.

²⁵ vgl. ebd.

²⁶ Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 15.

²⁷ vgl. ebd.

²⁸ Jünger, Friedrich Georg: *Gedächtnis und Erinnerung*. Frankfurt/Main 1957, S. 18.

Dieser Gedanke rundet Halbwachs' Ansichten über die abgerufenen Bilder ab. Es sind durch diese Speicherungsprozesse entwickelte Schemen, die den Abruf eines bestimmten Gedankenguts ermöglichen.

Anknüpfend an diesen zitierten Gedanken, kann auch die zweite Erkenntnis, die Halbwachs in seinen Forschungen postuliert, gezeigt werden. Der Kerngedanke dieser Ansicht ist, dass das Individuum soziale Interaktionen eingeht.²⁹ Der Mensch formt in diesem Zusammenhang gewisse Schemata, die auf von ihm erlebten Erinnerungen basieren und sozial untermauert sind. Sie sind insofern sozialer Natur, als sie sich innerhalb eines sozialen Konstrukts mit den von Halbwachs' eingeführten Bedingungen bewegen und andererseits so fungieren, dass sich die Individuen des Kollektivs darauf stützen können.³⁰ Das Stichwort *Kollektiv* bildet die Überleitung zum nächsten Kapitel mit der Thematik des kollektiven Gedächtnisses. Halbwachs schreibt individuellen Ansichten soziale Aspekte zu, die der kollektiven Vergangenheitsbildung dienen.

2.2.1 Das kollektive Familien- und Generationengedächtnis

Erll bezeichnet die Unterteilung in Halbwachs' Studien nicht als Unterkategorien, sondern als Ausprägungen, die ihm Rahmen soziologischer Fallbeispiele aufgezeigt werden.³¹ Bevor auf die eigentliche Thematik des Generationengedächtnisses eingegangen wird, sei an dieser Stelle angemerkt, dass es sich dabei um einen Perspektivenwechsel handelt. Dies ist insofern der Fall, weil nun die betroffene Gruppe und deren Gedanken- und Gedächtnisprozesse innerhalb einer Familie oder Familiengeschichte, im Mittelpunkt der Analyse stehen.³² Das Verbindungsglied, das eine solche Art von Gedächtnis innerhalb familiärer Strukturen ermöglicht, ist die Vergangenheit selbst.³³ Der Familie als kleiner sozialen Gruppe ist es insofern möglich, solch ein funktionierendes Konstrukt zu erhalten, als deren Mitglieder an denselben erlebten Horizont gebunden sind, mögen sie auch getrennt voneinander leben.³⁴ Der Charakter eines Familienmitglieds sowie andere individuelle Eigenschaften, wie das

²⁹ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 15.

³⁰ Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967, S. 29.

³¹ vgl. Erll S. 16.

³² Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied: 1966, S. 203.

³³ vgl. ebd.

³⁴ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 16.

Temperament oder das eigene Bewusstsein, haben keine Auswirkungen auf die Wahrnehmung der innerhalb einer Familie stattfindenden und stattgefundenen Ereignisse.³⁵ Doch nicht nur dies gilt als Bindeglied zwischen den Familienangehörigen. In den Ausführungen von Halbwachs über das Kindesalter und die damit verbundenen Aspekte, aber auch jenen, die er als *das lebendige Band der Generationen* bezeichnet, wird aufgezeigt, dass es neben den Erfahrungen einer Familiengeschichte auch den Aspekt des Aussehens gibt.³⁶ Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Gesichtszüge des Großvaters, obwohl sich das Aussehen des Großvaters altersbedingt deutlich von jenem des Kindes unterscheidet.³⁷ Trotzdem ist das Kind, ein jüngeres Mitglied der Gruppe Familie, imstande, seine Zugehörigkeit zu erkennen, sofern seine kognitiven Fähigkeiten dies ermöglichen.

Rückführend auf die einleitend erwähnte Familienstruktur kann gesagt werden, dass sich diese neben den zuvor genannten Aspekten auf Interaktion und Kommunikation stützt. Beide sind in Anbetracht der Vergangenheit auszuführen. Im Konkreten bedeutet das, dass es ohne das wiederholende Erlebte innerhalb einer Familiengeschichte sowie die Vergegenwärtigung der durchlebten Situationen kein Familiengedächtnis geben kann.³⁸ Das Generationengedächtnis lebt demnach vom Transfer des Vergangenen im Sinne einer Familiengeschichte, die an jüngere Mitglieder weitergegeben wird. Erll erwähnt dabei ein simples, aber repräsentatives Beispiel dafür, wie solche Transfers stattfinden: das Familienfest.³⁹ Durch die mündliche Weitergabe, in Form von Geschichten und Anekdoten, wird das eine Familie prägende Gedankengut weitergegeben. Die Existenz dieser weitergereichten Geschichten ist daher einer Begrenzung ausgeliefert, weil sie aufgrund von Weggängen der ältesten Familienmitglieder, die als sicherste Informationsquelle dienen, bedroht ist.⁴⁰

Bei der Frage, inwieweit das kollektive Gedächtnis einer Verwechslungsgefahr mit der Geschichte ausgeliefert ist, soll mit folgender Argumentation Klarheit geschaffen werden: Halbwachs‘ postuliert in seinen Ausführungen eine unmögliche Vereinbarung zwischen der Geschichte und der Tradition und meint, dass die Geschichte im Allgemeinen *an dem Punkt*

³⁵ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 203.

³⁶ Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart 1967, S. 49.

³⁷ vgl. ebd.

³⁸ Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 16.

³⁹ vgl. ebd.

⁴⁰ vgl. ebd.

beginnt, an dem die Tradition aufhört – in einem Augenblick, in dem das soziale Gedächtnis erlischt und sich zersetzt.⁴¹ Demnach lassen sich das Gedächtnis und die Geschichte nur schwer miteinander vereinbaren. Er argumentiert dabei mit dem Gedanken, dass sich die Tradition einer Familie schriftlich festhalten ließe, um ihre fortwährende Existenz zu gewährleisten und nennt dabei das Merkmal der Kontinuität.⁴² Diese ist insofern von Bedeutung, weil sie für eine erfolgreich weitergegebene Familiengeschichte und die sie auszeichnende Tradition unabdingbar ist, während dies in der allgemeinen Geschichte nicht der Fall sein muss. Die Letztere hat laut Halbwachs den Vorteil, von keiner Kontinuität abhängig zu sein.⁴³ Der Geschichte ist jener Vorteil geboten, sich auf zeitlich unabhängige Fakten zu beziehen, die belegt werden können und deshalb keinerlei Kontinuität unterliegen müssen. Die Geschichte ist demnach eine universale Erscheinung und an keine spezifischen Aspekte gebunden, das Gedächtnis hingegen ist von seinen Trägern, deren Existenz und Präsenz in puncto Traditionstransfer begrenzt ist, abhängig.⁴⁴

2.2.2 Das Kollektivgedächtnis der religiösen Gruppen

Maurice Halbwachs beschäftigte sich auch mit dem Kollektivgedächtnis der religiösen Gruppen. Im Bereich seiner Forschungsstudien gibt es eine, die im literatur- und kulturwissenschaftlichen Bereich weit verbreitet ist. Sie ist unter dem Titel *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* bekannt. Dabei bezieht sich Halbwachs nicht wie bislang in seinen Forschungen auf die sozialen Gegebenheiten wie im Generationen- und Familiengedächtnis, sondern richtet seinen Fokus auf den Raum, im engeren Sinne auf Orte. Dabei zeigt er auf, inwieweit sich die christlichen Denkmäler, Gräber, Bauten und Orte, durch die Jahrhunderte hindurch verändert haben und wie sehr sie dabei gleichzeitig erhalten geblieben sind. Eine Erläuterung zu dieser Thematik setzt er in dem Kapitel *Das Kollektivgedächtnis der religiösen Gruppen* im Werk *Les cadres sociaux* fort. Einleitend beginnt Halbwachs mit einer Betonung auf dem Aspekt, *dass die Urgeschichte der Völker, die in ihren Traditionen fortlebt, religiös untermauert sei.*⁴⁵ Andererseits ist er der

⁴¹ Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967, S. 66.

⁴² vgl. ebd. S. 67.

⁴³ vgl. ebd.

⁴⁴ Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 17.

⁴⁵ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 243.

Auffassung, dass sie in symbolischer Form auftreten und die Geschichte reproduzieren.⁴⁶ Halbwachs erläutert die Wahrnehmung Christus im Christentum in seinen Ausführungen zu sozialen Bedingungen wie folgt:

[...] alle christlichen Generationen wurden seitdem der Tradition dieser Ereignisse teilhaftig. So besteht die ganze Substanz des Christentums, seitdem sich Christus nicht mehr auf Erden gezeigt hat, in der Erinnerung an sein Leben und seine Lehre.⁴⁷

Anknüpfend an diese Erkenntnis wirft er die Frage auf, wie sich die Erhaltung des Christentums erklären lässt, da es sich um eine Religion handelt, deren Kern ihres Daseins in der Vergangenheit liegt. Doch nicht nur die Existenz des religiösen Gedankengutes lebt weiter, sondern auch die Religion als Institution.⁴⁸ Ebenfalls stellt sich dabei die Frage, warum die Zuneigung zu einer Religion, der sich Menschen zugehörig fühlen, in ihrer Intensität im Laufe der Zeit nicht abnimmt.⁴⁹ Halbwachs begründet die Stärke religiöser Systeme dahingehend, dass es keines omnipräsenten Gründers bedarf, um Religionen aufrechtzuerhalten.⁵⁰ An dieser Stelle seien Buddha und der Buddhismus selber erwähnt, deren Existenz auf einer Heilsidee basiert.⁵¹ Im Konkreten hieße das, sich an dieser Heilsidee zu orientieren, um das tatsächliche Heil zu erreichen, reicht für die Ausübung der Religion aus. Dieser Ansicht folgend, ist Buddhas Rolle klar: Ohne Buddha als Überbringer und Träger der Offenbarung wäre der Buddhismus nicht entstanden. Gleichzeitig ist er seiner einzigen Rolle nachgegangen. Sein Dasein ist ab dem Zeitpunkt, in der er seine Forderung erfüllt hat, daher nicht relevant.⁵² Diese Ansichten den buddhistischen Glauben betreffend, sind von Relevanz, wenn die Frage des Christentums als Pendant herangezogen wird. Es handelt sich im Christentum um andere Wahrnehmungsprozesse, denn Christus wird nicht etwa als Heilender oder Wissender betrachtet, sondern als Gott selbst.⁵³ Dies verleiht ihm

⁴⁶ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 243.

⁴⁷ vgl. ebd. S. 255.

⁴⁸ vgl. ebd.

⁴⁹ vgl. ebd.

⁵⁰ vgl. ebd.

⁵¹ vgl. ebd. S. 256.

⁵² vgl. ebd.

⁵³ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 257.

die Macht eines zwar nicht in seiner eigenen Gestalt auftretenden ewigen Weiterlebens, aber eines in der Auffassung seiner religiösen Anhänger.⁵⁴

Halbwachs' Theorieansätze betrachtend, können wir schließen, dass er auf einer Unabdingbarkeit für Gläubige plädiert: Er ist der Auffassung, dass sich der Besuch der religiösen Orte, die für die jeweilige Religion von Relevanz sind, als obligatorisch erweist, um kollektive Gedächtnisprozesse überhaupt erst zu ermöglichen.⁵⁵

Zusammenfassend kann erfasst werden, dass es im Christentum sowohl Riten als auch Glaubensinhalte gibt.⁵⁶ Der Ort, an dem Riten ausgeübt werden, kann als der von ihm soziale vorhandene Rahmen gesehen werden. Das Kollektiv, das sich innerhalb dieses Rahmens bewegt, fühlt sich zu diesem Ort hingezogen. Der Ort ist einem den Menschen bekannten Schemata zugeordnet und trägt deshalb die Funktion eines wichtigen Faktors für kollektive Gedächtnisprozesse inne. Der Gläubige fühlt sich demnach zu der Kirche und den religiösen Orten, die er aufsucht, hingezogen. Dabei kommt es zu einem Gemütszustand, die er mit anderen Gläubigen in Form von Erinnerungen teilt.⁵⁷ Halbwachs schreibt in diesem Zusammenhang über Erinnerungen, die auf die bislang stattgefundenen Epochen zurückgehen. Dieser Ort dient sowohl in der Gegenwart als auch in der Vergangenheit als Verbindungsglied zwischen dem Menschen und der Erinnerung und ermöglicht das Sich-Erinnern eines gesamten Kollektivs.

In dem Kapitel, in dem sich Halbwachs ausgehend von seiner Theorie des kollektiven Gedächtnisses mit dem Raum beschäftigt, erwähnt er diesen auch im Bezug zur Religion. *Für den Heiligen ist alles heilig*, schreibt Halbwachs, und meint damit, dass es für Gläubige kaum Orte gibt, die nicht in Verbindung mit Christus gebracht werden könnten.⁵⁸ Gläubige versammeln sich, religiöse Feiertage als Anlass nehmend, an diesen Orten regelmäßig. Im Vordergrund steht dabei die Gefühlslage, die Gläubige bei der Zusammenkunft haben, die die Voraussetzung des religiösen kollektiven Gedächtnisses ist.⁵⁹

⁵⁴ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 257.

⁵⁵ Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967, S. 156.

⁵⁶ Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966, S. 292.

⁵⁷ vgl. ebd.

⁵⁸ Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967, S. 156.

⁵⁹ vgl. ebd.

2.3 Erweiterte Gedächtnistheorien – Das kommunikative und kulturelle Gedächtnis

Dieses Kapitel bezieht sich auf die Ausführung von Jan und Aleida Assmann, die die Begriffe des *kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses* Ende der 1980-er Jahre geprägt haben.

Erlil schreibt, dass die zentrale Funktion des kulturellen Gedächtnisses nach Jan Assmann darin liege, die Verbindung von Kultur und Gedächtnis systematisch, begrifflich differenziert und theoretisch fundiert aufzuzeigen.⁶⁰ Dieser Beschreibung vorausgehend sei erwähnt, dass Jan und Aleida Assmann dabei von der Theorie des kollektiven Gedächtnisses nach Halbwachs ausgehen. Sie orientieren sich an zwei Gedächtnis-Rahmen: dem kommunikativen und dem kulturellen.⁶¹

Einleitend dient folgender Gedanke von Aleida Assmann: *Was die Kommunikation für das Kommunikative, das ist die Tradition für das kulturelle Gedächtnis.*⁶² Die Tradition und Kommunikation sind das Hauptaugenmerk der Untersuchungsgegenstände des kulturellen und kommunikativen Gedächtnisses. *Tradition lässt sich als ein Sonderfall von Kommunikation auffassen, bei dem Nachrichten nicht wechselseitig und horizontal ausgetauscht, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben werden.*⁶³ Dieser Einwurf ist insofern relevant, weil es demnach naheliegend ist, dass das kulturelle Gedächtnis auch als Sonderform des kommunikativen gelten kann.⁶⁴ Assmann folgt in seiner Erklärung, das kulturelle Gedächtnis als Sonderfall des kommunikativen zu betrachten, der Auffassung, dass das kulturelle Gedächtnis eine andere Zeitstruktur hat.⁶⁵ Das kommunikative Gedächtnis umfasst jene Erinnerungen, die drei Generationen innerhalb einer Familie zurückreichen.⁶⁶ Um nicht zu viel von der im Folgenden dargelegten theoretischen Auseinandersetzung vorwegzunehmen, sei nur gesagt, dass beide Formen des Gedächtnisses nicht eindeutig voneinander abgrenzbar sind. Im Folgenden werden zunächst

⁶⁰ Erlil, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: *Eine Einführung*. Stuttgart 2005, S. 27.

⁶¹ vgl. ebd.

⁶² Assmann, Aleida: Zeit und Tradition. *Kulturelle Strategien der Dauer*. Köln/Weimar/Wien 1999, S. 64.

⁶³ vgl. ebd.

⁶⁴ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. *Warnehmen – erinnern – vergessen*. In: Schubert, Venanz (Hg.): *Begegnung der Zeiten. Über Zeit, Kultur und Wissenschaft*. St. Ottilien 2002, S. 71.

⁶⁵ vgl. ebd.

⁶⁶ vgl. ebd.

das kommunikative Gedächtnis und seine Besonderheiten behandelt, danach wird auf das kulturelle Gedächtnis eingegangen.

2.3.1 Das kommunikative Gedächtnis

Der Fokus, der in der kommunikativen Gedächtnistheorie verankert ist und als theoretischer Ausgangspunkt gilt ist die Alltagskommunikation. Das kommunikative Gedächtnis basiert laut Halbwachs ebenfalls auf der Alltagskommunikation.⁶⁷ Jedes individuelle Gedächtnis hat seinen Bestandteil in der Kommunikation mit anderen.⁶⁸ Ein sozialer Transfer die Kommunikation betreffend ist demnach unerlässlich. Diese im Alltag stattfindende Art der Kommunikation kann verschieden auftreten. Dabei gibt es zwei Typen, denen eine Kommunikation untergeordnet sein kann. Es gibt vorstrukturierte Gespräche, die mit anderen Menschen stattfinden. Dies können beispielsweise Arztbesuche sein oder auch ein Klassentreffen, bei dem es nahezu unumgänglich ist, mit anderen Teilhabenden zu kommunizieren. Bei der alltäglichen Kommunikation handelt es sich um keine organisierte Erscheinung.⁶⁹ Von den zuvor genannten Beispielen abgesehen, ist die Kommunikation im Alltag weder organisiert noch festgelegt. Aus diesem Grund sind die am Gespräch partizipierenden Teilnehmer austauschbar und können auch in ihren Rollen ausgetauscht werden.⁷⁰

Ein typischer Fall des kommunikativen Gedächtnisses ist das in dieser Arbeit bereits behandelte Generationengedächtnis. Charakteristisch für das Generationengedächtnis ist seine Vergänglichkeit, nachdem es keine Träger mehr gibt.⁷¹

2.3.2 Das kulturelle Gedächtnis

Assmann spricht im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses von einer Alltagsferne, die der im kommunikativen Gedächtnis existenten Alltagsnähe durch Alltagskommunikation,

⁶⁷ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main 1988, S. 10.

⁶⁸ vgl. ebd.

⁶⁹ vgl. ebd.

⁷⁰ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main 1988, S. 10.

⁷¹ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. *Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1997, S. 50.

entgegengesetzt ist.⁷² Assmann definiert das kulturelle Gedächtnis anhand von zwei Merkmalen: Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis, das zeitlich gebunden und von seinen Trägern abhängig ist, bedarf es beim kulturellen Gedächtnis lediglich an Trägern, um seine Existenz zu gewährleisten.⁷³ Beim kulturellen Gedächtnis handelt es sich um spezielle Träger, die das Gedankengut weitervermitteln. Dies können Priester, Gelehrte und andere Bevollmächtigte sein, die die kulturelle Erinnerung tragen.⁷⁴ Das kulturelle Gedächtnis ist an Fixpunkte gebunden, die als historisch gesehen werden können: *Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung [...] und institutionalisierte Kommunikation [...] wachgehalten wird.*⁷⁵ Diese schicksalhaften Ereignisse tragen meistens etwas Heiliges in sich.⁷⁶ Die Figuren, die diesen Ereignissen innegewohnt haben, besitzen in den meisten Fällen einen religiösen Hintergrund.⁷⁷

Nach der bereits aufgezeigten Erkenntnis, dass das kommunikative Gedächtnis der Alltagskommunikation zuzuordnen ist, steht demgegenüber das kulturelle Gedächtnis, das auf eine weiter zurückreichende Zeitspanne zurückzuführen ist.⁷⁸ Als Merkmale des kulturellen Gedächtnisses nennt Assmann zuerst jenes der Identitätskonkretheit, bei dem ein Gedankengut von einer Gruppe aufbewahrt wird.⁷⁹ Dabei ergibt sich eine symbiotische Beziehung: Die Gruppe bewahrt das Wissen also auf, gleichzeitig zieht sie aus diesem ihr eigenes Bewusstsein heraus.⁸⁰ Die Identitätskonkretheit findet dabei sowohl auf positiver als auch auf negativer Ebene statt. Die positive Komponente in diesem Zusammenhang wäre die Wahrnehmung *Das sind wir*, während die negative das Gegenüber, die Anderen bestimmt – *Das ist unser Gegenteil*. Daraus ergibt sich die *Konkretheit der Identität*.⁸¹

⁷² Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann Jan/Hölscher, Tonio: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main 1988, S. 12.

⁷³ vgl. ebd.

⁷⁴ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1997, S. 54.

⁷⁵ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. Frankfurt/Main 1988, S. 12.

⁷⁶ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1997, S. 50.

⁷⁷ vgl. ebd.

⁷⁸ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. Frankfurt/Main 1988, S. 11.

⁷⁹ Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main 1988, S. 11.

⁸⁰ vgl. ebd. S. 13.

⁸¹ vgl. ebd.

Das zweite Merkmal ist die *Rekonstruktivität*, die mit der *Konkretheit der Identität* einhergeht.⁸² Keinem Gedächtnis ist es möglich, das Vergangene in seiner tatsächlichen Form abzuspeichern. Das Gedächtnis behält lediglich die Erinnerungen daran, da eine Speicherung von Vergangenem, das nicht selbst erlebt wurde, nicht möglich ist.⁸³ In der Gegenwart wird ausschließlich nur das zu Tage getragen, was innerhalb dieser sozialen Gesellschaft rekonstruiert werden kann.⁸⁴ Die *Rekonstruktivität* ist der Gegenwart zugeschrieben. Der Prozess des Rekonstruierens findet in der Gegenwart statt, auch wenn Bezug auf vergangenes Gedankengut genommen wird.⁸⁵ Assmann erwähnt an diesem Punkt, dass das Gedächtnis in diesem Zusammenhang zweierlei verfährt: Einerseits trägt es eine Archivfunktion inne, die historische Ereignisse, Bilder und andere universale Daten, die wichtig für das Gedächtnis sind, abspeichert. Auf der anderen Seite findet das Rekonstruieren auf gegenwärtiger Ebene statt, die die Rolle des Aktualisierens dieser Daten übernimmt.⁸⁶

Des Weiteren macht Assmann das kulturelle Gedächtnis an den Punkten der *Geformtheit* sowie der *Organisiertheit* fest.⁸⁷ Geformtheit ist dabei so zu verstehen, dass das weitergereichte Gedankengut beispielsweise mit Hilfe von Riten und Sprache objektiviert werden muss, um überhaupt vererbt werden zu können.⁸⁸

Die letzten beiden Komponenten, die das Aufrechterhalten des kulturellen Gedächtnisses unterstützen sind die *Verbindlichkeit* und die *Reflexivität*.⁸⁹ Die Verbindlichkeit richtet sich an die Träger des kollektiven Gedächtnisses.⁹⁰ Die Reflexivität oder das Reflektieren selber ist kein einheitlicher Prozess und kann auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Die Art und Weise, in welcher Form sich Menschen zu kulturellen Gütern hingezogen fühlen, ist verschieden. Es handelt sich dabei um Präferenzen, die Reflexionsprozesse in unterschiedlichen Ausmaßen erfordern.⁹¹ Damit ist im Konkreten gemeint, dass sich einige

⁸² Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio: Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/Main 1988, S. 13.

⁸³ vgl. ebd.

⁸⁴ vgl. ebd.

⁸⁵ vgl. ebd.

⁸⁶ vgl. ebd.

⁸⁷ vgl. ebd. S. 14

⁸⁸ vgl. ebd.

⁸⁹ vgl. ebd.

⁹⁰ vgl. ebd.

⁹¹ vgl. ebd.

Menschen mehr zu Riten hingezogen fühlen, die anderen stützen ihre Erinnerung auf heilige Bücher. Ein Unterschied ist aber nicht nur in Form von Präferenzen zu vermerken, sondern auch an der individuellen Einstellung eines Menschen.⁹²

⁹² Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio: Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/Main 1988, S. 14.

3. Zur Identität

Die zweite theoretische Säule, die hier einleitend behandelt werden soll, bildet der Terminus der *Identität*. Der Begriff der *Identität* beschreibt etwas, das im alltäglichen Sprachgebrauch seinen festen Bestandteil hat. Besonders in den letzten Jahren, die sogenannte in den Medien diskutierte Flüchtlingskrise betrachtend, hat sich der Begriff der *Identität* nicht nur in diesem Bereich etabliert, sondern ist auch ein nahezu unumgänglicher und oftmals negativ konnotierter Bestandteil in politischen Reden und Debatten geworden. Es handelt sich nicht um einen Begriff, dessen Existenz all die Jahre vor seiner aktuellen intensiven Verwendung, vor allem in der zuvor erwähnten Öffentlichkeit, präsenter wurde.

In diesem Teil der Arbeit wird also zunächst prägnant erläutert, wie Identität im Allgemeinen verstanden werden kann, bevor auf eine theoretische Auseinandersetzung auf kulturwissenschaftlicher Ebene eingegangen wird. Zunächst soll erklärt werden, was der Begriff *Identität* bedeutet und wie weit er gefasst werden kann. Laut Duden bedeutet Identität: *Echtheit einer Person oder Sache und völlige Übereinstimmung mit dem, was sie ist oder als was sie bezeichnet wird. Des Weiteren auch: als selbst erlebte innere Einheit einer Person und Gleichheit bzw. Übereinstimmung mit jemandem.*⁹³

Die erste Definition beschreibt die *Identität* eines Menschen: die Kongruenz der Bezeichnung und dem Bild dieser Person, das von Anderen wahrgenommen wird. Weiters bedeutet Identität aber auch die Übereinstimmung mit jemandem, mit dem Gemeinsamkeiten festgestellt werden können. Petrović bezeichnet Identität ebenfalls als ein entwickeltes Bewusstsein über sich selbst und andere, das persönliche und kollektive Erfahrungen in sich trägt und das Verhalten einer Person sowie deren Sicht auf sich selbst und die Außenwelt prägt.⁹⁴ Die Identität ist kein fixer Zustand, anhand dessen diese Zugehörigkeit und Gleichheitsmerkmale gemessen werden können. Es handelt sich dabei um einen Prozess, weil sich Menschen kontinuierlich ändern. Kinder verhalten sich anders als Erwachsene und Letztere wiederum verändern sich in den verschiedenen Ebenen des Erwachsenenalters.

Betrachtet man den Begriff der *Identität* von einem anderen Standpunkt aus, spielt sie neben dem Alltag auch in geistes- und kulturwissenschaftlichen Debatten eine große Rolle und

⁹³ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Identitaet> [letzter Aufruf am 25. Oktober 2018]

⁹⁴ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012, S. 27.

gehört in diesem Bereich zu den wichtigsten Untersuchungsgegenständen.⁹⁵ Es gibt eine Fülle an Bedeutungsdeutungen und den dazugehörigen Ausführungen, wenn es um den Begriff *Identität* geht. Der allgemeine Begriff der *Identität* tritt dabei in verschiedenen Bereichen auf:

[...] kann Identität allgemein dann heißen: Fähigkeit, (etwas) zu integrieren (Mead, Erikson), Einheit (Habermas), Kontinuität oder Ersetzbarkeit (Frank), Leistung (Grabherr, Dreitzel), Äquivalenz (Wallace) oder einfach Identifizierung (vorwiegend in der Soziologie und den Kulturwissenschaften).⁹⁶

Diese den Identitätsbegriff betreffenden im Zitat erwähnten Zugänge, sind bei näherer Betrachtung nicht strikt voneinander getrennt, sondern überschneiden sich in ihrem theoretischen Dasein. Grundlegend haben sie aber alle dieselbe Basis: Die *Identität* in einem wissenschaftlichen Kontext aus verschiedenen Perspektiven zu eruieren. Neben dem fundamentalen theoretischen Aspekt steht in weiterer Folge die Identität eines Subjektes in Verbindung zu seiner Umgebung, seinem sozialen und kulturellen Umfeld, im Vordergrund.⁹⁷

Bezogen auf das erwähnte Umfeld geht es nicht lediglich um die Identität im Allgemeinen, sondern darum, zu beschreiben, wie sich Identität im Umfeld eines Menschen manifestiert. Der Identitätsbegriff wird also um die Bereiche der sozialen und kulturellen Umgebung erweitert.⁹⁸ Im Konkreten bedeutet das, wie sich ein Subjekt in seiner unmittelbaren Umgebung sieht. Erfahrungen, die dem Subjekt während seines Sozialisationsprozesses widerfahren, erwecken ein Zugehörigkeitsgefühl, das zur Identitätsentwicklung beiträgt.

Zurück zum Identitätsbegriff im Allgemeinen soll an dieser Stelle nochmals einleitend festgehalten werden, dass sich die Wahrnehmung bezogen auf die Identität im letzten Jahrhundert geändert hat.⁹⁹ Es gibt viele Faktoren, die das Bewusstsein über das eigene *Ich* geprägt haben. Die Vorreiterrolle tragen dabei die Technologieprozesse, deren Fortschritte in den letzten Jahrzehnten auch die Frage der Identität maßgeblich beeinflusst haben. In diesem Kontext kann auch der ökonomische Bereich angeführt werden, dessen Weiterentwicklung ebenfalls zur Hinterfragung der Identität geführt hat. Neben diesen zwei

⁹⁵Zirfas, Jörg: Identität in der Moderne. *Eine Einleitung*. In: Zirfas, Jörg/ Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden 2010, S.9.

⁹⁶ vgl. ebd.

⁹⁷ vgl. ebd.

⁹⁸ vgl. ebd.

⁹⁹ vgl. ebd. S.10.

erwähnten Bereichen gibt es auch jene, die einen sozialen Charakter haben und in Form von Studenten-, Frauen-, und familiären Bewegungen auftreten.¹⁰⁰

3.1 Identität als System

Ausgehend von Eriksons Theorie über die Identität, die den Begriff auf Basis von Freuds Untersuchungen erarbeitet, lässt sich dieser nun etwas systematischer darstellen. Eriksons Identitätstheorie beschreibt eine lebenslange Entwicklung psychosexueller Natur. Dieser Prozess ist in acht Phasen geteilt, die laut Erikson gesetzmäßig erfolgen.¹⁰¹ Krappmann bezieht sich auf die Ausführung Eriksons und unterscheidet einen statischen, formalen von einem aktiven, balancierenden Identitätsbegriff.¹⁰² Der erste Typus wird mit Fähigkeiten und Eigenschaften eines Individuums verbunden. Letzterer mit Handlungen, deren sich ein Mensch innerhalb eines sozialen Rahmens bewusst annimmt.¹⁰³

Demzufolge beinhaltet der zuerst genannte Typ von Identität gewisse Merkmale wie das Wahrnehmen des Zeitkonzeptes und das Vorkommen von verschiedenen Persönlichkeiten in Personen. Des Weiteren auch Geschehnisse, die das Individuum durch Eigenarbeit erreicht. Zusammengefasst kann die erstgenannte Kategorie von Identität wie folgt erklärt werden: Es handelt sich dabei um Möglichkeiten, die einem Individuum gegeben sind und die durch Eigenleistung, aber auch eigen gesteuerte Entwicklungsprozesse, genutzt werden können. Beim zweiten beschriebenen Typ handelt es sich um Prozesse, die auf die Identität einwirken.

¹⁰⁰ Zirfas, Jörg: Identität in der Moderne. *Eine Einleitung*. In: Zirfas, Jörg/ Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden 2010, S.9.

¹⁰¹ Noack, Juliane: Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*. In: Zirfas, Jörg/ Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden 2010, S.37.

¹⁰² Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. *Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart 1973.

¹⁰³ Uzarewicz, Charlotte/ Uzarewicz, Michael: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen. Frankfurt/Main 1998, S. 33.

3.2 Identität als Kategorie

Hierbei geht es um die Unterscheidung von Identität und Identifizierung.¹⁰⁴ Allgemein meint die Identifizierung das Erkennen von Identitäten.¹⁰⁵ Die Identifizierung verlangt nach Interaktionen. Sie regelt das eigene Verhalten, während die Orientierung die Aufgabe des Verhaltens gegenüber anderen übernimmt, wodurch es zu einer Vereinfachung der Kommunikation kommt.¹⁰⁶

Eine Identifizierung ist also erst dann möglich, wenn man sich über die eigene Identität bewusst ist. Dadurch lassen sich Unterschiede gegenüber anderen Identitäten feststellen. Die Abgrenzung zwischen der eigenen Identität und jener, von der es sich zu unterscheiden gilt, ist der Identifizierung zuzuordnen. Dieser Erkenntnisprozess ermöglicht eine leichtere Kommunikation und Kooperation binnen dieses Identitätssystems. In diesem Zusammenhang kann das Verb *Identifizieren* zur näheren Erklärung dienen: Einerseits als *sich identifizieren als* und andererseits als *sich identifizieren mit*, deren Merkmale und die sich daraus ergebenden Unterschiede im Folgenden genauer erläutert werden sollen.

3.2.1 Sich identifizieren als

Wie bereits beschrieben, findet auf kategorialer Ebene die Begegnung von Identität und Identifizierung statt. Dieser Punkt, der in diesem Unterkapitel behandelt wird, entspricht einer kognitiven Ebene. *Sich identifizieren als ist die normativ affirmative Variante und spricht die völlige – wenn auch illusorische – Ineinssetzung mit jemandem oder etwas an.*

¹⁰⁷

Dies kann anhand des Beispiels von den beiden Indikatoren *Name* und *Begriff* gezeigt werden.¹⁰⁸ Der Name erfüllt seine Funktion als individuelle Bezeichnung von etwas. Seine Individualität ist der markanteste Unterschied zwischen *Namen* und *Begriff*. Während der Name die kürzeste Form der Benennung ermöglicht und somit auch das sich von anderen Objekten oder Subjekten unterscheiden, bezeichnet der Begriff eine nicht ganz so präzise

¹⁰⁴ Uzarewicz, Charlotte/ Uzarewicz, Michael: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen. Frankfurt/Main 1998, S. 35.

¹⁰⁵ Bußhoff, Heinrich: Zu einer Theorie der politischen Identität. Opladen 1970, S. 28.

¹⁰⁶ vgl. ebd. S. 29.

¹⁰⁷ vgl. Uzarewicz S. 35.

¹⁰⁸ vgl. ebd.

Beschreibung, weil er einen größeren Bereich, genauer Kategorien, umfassen kann.¹⁰⁹ Das *sich Identifizieren als* ist demzufolge ein Vorgang, bei dem ein Subjekt vorhanden sein muss. Ein weiteres Subjekt oder Objekt wird nicht benötigt, da die eigene Wahrnehmung und Benennung im Fokus stehen.

3.2.2 Sich identifizieren mit

Anders als bei dem Vorgang des *sich identifizieren als* geht es beim *sich identifizieren mit* um die eigene Wahrnehmung von sich selbst, um in weiterer Folge auch auf andere Subjekte aufmerksam zu werden. Dabei identifiziert sich das Subjekt 1 mit dem Subjekt 2. Es entsteht eine reflexive Beziehung, deren Voraussetzung ein erfolgreiches *sich identifizieren als* ist. Erst wenn die eigene Identität richtig eruiert werden kann, ist das *sich mit anderen Identitäten Vergleichen* möglich.¹¹⁰ Bei dem Prozess sich mit anderen zu vergleichen, wobei sowohl Subjekte als auch Objekte in Frage kommen, wird eine Reihe von Gefühlen beim Ausgangssubjekt ausgelöst: *In seiner empathischen Version beinhaltet die Idee, sich mit jemandem oder etwas zu identifizieren, den Wunsch, vollständig in diesem aufzugehen oder mit diesem zu verschmelzen, um als dieser jemand oder etwas zu sein.*¹¹¹

Das Problem, das beim sich-Identifizieren aufkommt, ist, dass sich kein Subjekt ein anderes in diesem Sinne zu eigen machen kann, sofern dies nicht von dem zweiten Subjekt selbst erwünscht ist. Es liegt in der Natur des Menschen, sich mit einem zweiten Individuum zu vergleichen, somit ist eine Situation der Unterwerfung natürlich gegeben und unumgänglich. Das erste Subjekt nähert sich dem zweiten, um so zu eruieren, welche Unterschiede zwischen den beiden zu erkennen sind.¹¹² Es bezieht sich dabei u.a. auf die sozialen Komponenten eines Menschen, die Rollen, die es einnimmt und die Teilnahme an der Gesellschaft des zweiten Subjektes. Es wird Bezug auf das genommen, was das Subjekt mit anderen gemeinsam hat und nicht wodurch sie sich unterscheiden.¹¹³

¹⁰⁹ Uzarewicz, Charlotte/ Uzarewicz, Michael: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen. Frankfurt/Main 1998, S. 35.

¹¹⁰ vgl. ebd. S. 36.

¹¹¹ vgl. ebd.

¹¹² vgl. ebd. S. 37.

¹¹³ vgl. ebd.

3.3 Soziale Identität

Die Theorie der sozialen Identität geht auf Henri Tajfel und John C. Turner zurück, die 1986 unter dem Titel *The social identity theory of intergroup behaviour* veröffentlicht wurde.¹¹⁴ Tajfel und Turner unterscheiden in ihrem sozialpsychologischen Theoriekonzept nur gering zwischen der kollektiven und sozialen Identität.¹¹⁵ Die Sozialpsychologie, auf der das vorgestellte Konzept der Identität basiert, meint die Wissenschaft *vom menschlichen Erleben und Verhalten im Kontext sozialer Interaktionen zwischen Individuen sowie zwischen und innerhalb von Gruppen*.¹¹⁶ Bernd bestätigt in seiner Ausführung, dass Identität in ihrem Ursprung, ihrer Funktion und ihrer Wirkung notwendigerweise sozial ist.¹¹⁷ Er betont ebenfalls, dass es unabdingbar ist, die verschiedenen Typen der Identität nach ihren sozialen Beziehungen zu betrachten, einzuteilen und zu definieren.¹¹⁸ Er beruft sich in seiner Argumentation auf Tajfel und Turner, aber erweitert deren Konzept.¹¹⁹ Dabei geht es um eine Unterscheidung zwischen der personalen und sozialen Identität, die in der Argumentation von Tajfel und Turner nicht vorhanden ist. Bernd greift deren Theorie auf und schreibt, dass personale Identität auf der kognitiven Zuordnung der eigenen Person, des *Ichs*, basiert und von anderen Ein-Personen-Kategorien – dem *Du* – abgegrenzt, aber auch mit diesen verglichen wird.¹²⁰

Die personale Identität ermöglicht dem Subjekt also eine Unterscheidung zwischen sich selbst – dem *Ich* – und dem Gegenüber – dem *Du*. Bei der sozialen Identität erfolgt aber noch eine weitere Abgrenzung. Es gilt nicht nur, sich von dem Gegenüber abzugrenzen, es bedarf eines ausgebauten Ichs, das als *Ich* und etwa meine Gruppe fungiert. Diese Gruppenzugehörigkeit bzw. die Erkenntnis, dass man einer Gruppe zugehörig ist, ist notwendig, um die Performanz der sozialen Identität zu gewährleisten. Diese Zugehörigkeit manifestiert sich beispielsweise darin, einer Nation anzugehören.¹²¹ Die soziale Identität

¹¹⁴ Rucht, Dieter: Lassen sich personale, soziale und kollektive Identität sinnvoll voneinander abgrenzen? In: Klein, Ansgar et al. (Hg.): *Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft*. Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24, 2011, H. 4, S. 26-29, hier S. 26.

¹¹⁵ vgl. ebd.

¹¹⁶ Bernd, Simon: Was ist der beste methodische Zugang? Nicht über unsere Köpfe hinweg! Kollektive Identität als sozialpsychologisches Konzept. In: Klein, Ansgar et al. (Hg.): *Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft*. Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24, 2011, H.4, S. 39-41, hier S. 39.

¹¹⁷ vgl. ebd.

¹¹⁸ vgl. ebd.

¹¹⁹ vgl. ebd.

¹²⁰ vgl. ebd.

¹²¹ vgl. ebd.

erfordert also eine Identifizierung mit einer Gruppe, um sich von den anderen unterscheiden zu können. Der Unterschied zur personalen Identität liegt also in der Differenzierung zwischen einer Gruppe und einer anderen Gruppe, die als fremd angesehen wird.

3.4 Kollektive und kulturelle Identität

Nach einer kurzen Einführung und Erläuterung über die soziale Identität, soll nun auf die der kollektiven eingegangen werden. Nachdem diese Arbeit dem Kollektiv, seinem Zerfall, aber auch seiner in neuer Form erscheinenden Wiedervereinigung mit dabei neu entsprungenen Identitäten gewidmet ist, folgt nun eine theoretische Einführung in die kollektive und kulturelle Identität.

Was genau veranlasst Individuen dazu, eine durch Konventionen und selbst ausgewählte Werte funktionierende Gemeinschaft zu bilden? Welche Faktoren in Form von Gemeinsamkeiten sind von so starker Natur, diese zusammenhalten zu können?

Die kollektive Identität bedarf eines Systems, das für eine große Gruppe von Gleich- oder nahezu Gleichgesinnten vorhanden ist. Das Individuum und jede damit verbundene individuelle oder auch soziale Identität, letztere ist beispielsweise durch die Umgebung bestimmt, kann nur dann Teil des Kollektivs werden, wenn sie sich an bestimmte konventionell vorgegebene Richtlinien hält. Um das Funktionieren eines solch zuvor erwähnten System zu gewährleisten, muss eine für alle einheitlich geschaffene Homogenität gewährleistet sein.¹²² Diese betrifft sämtliche Lebensbereiche eines Individuums und wird beispielsweise anhand von sozialen Faktoren gemessen. Das Ziel ist es, eine für alle Beteiligten gemeinsame soziale Realität zu erschaffen.¹²³

Der italienische Soziologe Alberto Melucci führt diese einleitenden Gedanken weiter aus und formuliert drei Definitionen. Er erklärt die kollektive Identität als einen Prozess, in dem eine Gruppe von Individuen ein gemeinsames Handlungsfeld hat und sich an konventionell festgelegte Richtlinien hält.¹²⁴ Melucci verwendet in seiner Erläuterung die Begriffe

¹²² Schmidtke, Oliver: *Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen*. Eine analytische Perspektive. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 1995, S. 24-31, hier S. 25.

¹²³ vgl. ebd.

¹²⁴ Melucci, Alberto: *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge/New York/Melbourne 1996, S. 70.

interactive und *shared* in Bezug auf seine Definition und erklärt, dass die Individuen durch Interaktion und eine Aufteilung von Aktionen handeln.¹²⁵

Die kollektive Identität als Prozess funktioniert nur dann, wenn eine, wie bereits erwähnt, gemeinsame Handlungsebene sowie ein Handlungsareal vorhanden sind. Dabei bestehen verschiedene Faktoren, die die Gruppe zusammenhalten. Zunächst erwähnt Melucci die Sprache, die von einem Kollektiv gesprochen wird. Des Weiteren fungieren auch Rituale, Praktiken und kulturelle Artefakte als Bindeglieder einer Gesellschaft. Diese befinden sich auf einer kognitiven Ebene, auf der kein einheitliches Miteinander gegeben ist, sondern eines mit Hilfe von den zuvor erwähnten Elementen geschaffen wird.¹²⁶

Als zweiten Punkt erwähnt er den Begriff aktive Beziehungen: *active relationships*.¹²⁷ Aktoren, die interagieren, kommunizieren, sich gegenseitig beeinflussen und gemeinsam Entscheidungen treffen, bilden ein grundlegendes System zugunsten der Kollektivität. Das Fundament stellen die Emotionen der Mitglieder dar. Das Ziel dabei ist es, dass sich jedes Individuum als vollwertiges Mitglied des Kollektivs sieht. Dass es dabei aufgrund von irrationalen Faktoren, ihrer Natur und ihren Emotionen, zu Schwierigkeiten kommen kann, wird von Melucci wie folgt argumentiert:

Collective identity is never entirely negotiable because participation in collective action is endowed with meaning which cannot be reduced to cost-benefit calculation and always mobilizes emotion as well. Passions and feelings, love and hate, faith and fear are all part of a body acting collectively, particularly in those areas of social life that are less institutionalized, such as the social movements.¹²⁸

Er betont demzufolge, dass es sich um irrationale Faktoren und Elemente handelt, deren Funktion nicht rational gesteuert werden kann. Delitz schließt sich diesen zuvor genannten Aspekten an:

Ein jedes Kollektiv besteht erstens nur in der notwendigen, und gleichwohl kontrafaktischen Vorstellung einer Identität in der Zeit. Jedes Kollektiv erzeugt und erzählt eine Geschichte, eine Herkunft und Zukunft, imaginiert etwas Unveränderliches. Notwendig ist die Fabulation von etwas Identischem in der

¹²⁵ Melucci, Alberto: Challenging codes. *Collective action in the information age*. Cambridge/New York/Melbourne 1996, S. 70.

¹²⁶ vgl. ebd. S. 71.

¹²⁷ vgl. ebd.

¹²⁸ vgl. ebd.

Zeit – die Gewissheit in dieser Gesellschaft zu leben, eine Dauer, die oft über Generationen hinweg fabuliert wird. [...] ¹²⁹

Diese Aussage impliziert nochmals, dass das Konstrukt kein sich selbst stiftendes ist, sondern etwas darstellt, das von einer Generation aufgebaut wurde und der nächsten überreicht wird.

3.4.1 Exkurs: Der Begriff der Kultur im kollektiven Raum

Kultur geht von Individuen aus, die als deren Träger fungieren. Der Begriff der Kultur ist nicht als einheitlicher zu verstehen, sondern innerhalb der Epoche, der er angehört, zu deuten. Der Begriff der *Kultur* im 18., aber auch 19. Jahrhundert, in der Zeit des Neuhumanismus, ist ein anderer als jener, den heute verwendet wird. Als Beispiel können an dieser Stelle die Unternehmenskultur, die der Ökonomie angehört, oder auch die Leitkultur, Glaubenskultur und andere Kulturen, die einen gemeinsamen Kern aufweisen, sich in ihrer inhaltlichen und kontextuellen Auffassung jedoch deutlich voneinander unterscheiden, genannt werden. ¹³⁰ Auch die sprachliche Entwicklung des Terminus *Kultur* hat während der letzten Jahrhunderte eine Änderung erfahren. ¹³¹ Zur etymologischen Bedeutung des Begriffs *Kultur* gilt es zu beachten, dass sich der Ursprung aus dem lateinischen Wort *colere* herleiten lässt, dass so viel wie *Land bebauen* bedeutet. ¹³² Kultur ist diesem Kontext nach als Nutzung von Rohstoffen zu verstehen, wobei ihr Pendant die Natur darstellt. ¹³³ Dieser Auffassung entgegen steht jene, dass die Natur nicht der Gegensatz der Kultur ist, sondern dass Kultur auf der Natur basiert. ¹³⁴

Die Entstehung von Kultur beginnt bei der Natur, die gemeinsam mit anderen Faktoren, die durch Prozesse gesteuert werden, fungieren und sie damit zur Kultur werden lassen. Die zuvor genannten neuen Begebenheiten spielen bei der Abgrenzung von dem, was Kultur ausmacht, dabei eine große Rolle. Je länger sie in der Vergangenheit zurückliegen, desto klarer kann eruiert werden, was als veraltet gilt und nicht mehr der Kultur zuzuschreiben

¹²⁹ Delitz, Heike: Kollektive Identitäten. Bielefeld 2018, S. 24.

¹³⁰ Moebius, Stephan: Kultur. Bielefeld 2010, S. 14.

¹³¹ Koptelzewa, Galina: Interkulturelle Kompetenz in der Beratung. *Strukturelle Voraussetzungen und Strategien der Sozialarbeit mit Migrantinnen*. Münster/New York/München/Berlin 2004, S. 55.

¹³² vgl. ebd.

¹³³ vgl. ebd.

¹³⁴ Holtz, Andreas/Von Dahlern, Nina: Kultur Macht Politik. Konstruktivismus und die politische Beziehung von Kultur und Macht. Frankfurt/Main 2010, S. 24.

ist.¹³⁵ Wie bereits festgehalten, hat sich der Begriff der Kultur die Epochen hindurch verändert. Der zu unserer Zeit präzise Terminus *Kultur* kann demnach klar von dem abgegrenzt werden, was nicht zu dieser Kultur gehört, aus früherer Zeit stammt und als unzivilisiert gilt.¹³⁶ Mit der immer weiter fortschreitenden Technologie und den damit nahezu in allen Lebensbereichen verbundenen Veränderungen, ändert sich auch jenes, das kulturell als wertvoll empfunden wurde. Das Veraltete wird als nicht mehr brauchbar und damit auch weniger attraktiv empfunden und entspricht nicht den neuen Standards, die der aktuellen Auffassung von Kultur gerecht werden kann. Allgemein kann festgehalten werden, dass es aus heutiger Sicht schwierig ist, den Kulturbegriff einzugrenzen.¹³⁷

Vom Begriff der Kultur zur kollektiven Identität übergehend, ist eine klare Abgrenzung nicht möglich. Delitz greift diesen Gedanken auf und schreibt, dass der Begriff der kulturellen Identität schwer abzugrenzen sei von jenem der kollektiven Identität, sofern das Kollektiv ein kulturelles Erzeugnis ist.¹³⁸ Nicht nur historische Ereignisse, die eine Nation geprägt haben können als Vermittler von kollektiver Identität fungieren. Delitz erläutert in ihrem Kapitel über die Funktionen der kollektiven Identität, dass auch Nationalhymnen, also im weiteren Sinne die Sprache als Identifikationsmittel zur Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv beitragen können.¹³⁹

3.4.2 Funktionen kollektiver Identität

Eine weitere Argumentation in der Debatte und Theorieforschung der kollektiven Identität liefert Schmidtke und erklärt das Phänomen der kollektiven Identität als einen Konsens zwischen den beteiligten Menschen. Daraus bildet sich eine Gemeinsamkeit der einzelnen Individuen, die sie dazu bewegt ihre free-rider-Haltung aufzugeben.¹⁴⁰ Es sind Funktionen der kollektiven Identität, die vom Menschen gesteuert werden, um somit ein

¹³⁵ Holtz, Andreas/Von Dahler, Nina: Kultur Macht Politik. Konstruktivismus und die politische Beziehung von Kultur und Macht. Frankfurt/Main 2010, S. 25.

¹³⁶ Koptelzewa, Galina: Interkulturelle Kompetenz in der Beratung. *Strukturelle Voraussetzungen und Strategien der Sozialarbeit mit Migrantinnen*. Münster/New York/München/Berlin 2004, S. 55.

¹³⁷ vgl. ebd.

¹³⁸ Delitz, Heike: Kollektive Identitäten. Bielefeld 2018, S. 33.

¹³⁹ vgl. ebd.

¹⁴⁰ Schmidtke, Oliver: Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen. *Eine analytische Perspektive*. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 1995, S. 24-31, hier S. 24.

funktionierendes Miteinander zu gewährleisten. Welche Faktoren genau benötigt werden, um von kollektiver Identität zu sprechen, wird im Folgenden erläutert.

3.4.2.1 Gemeinschaft als Leitmotiv

Delitz spricht in ihrer Ausführung über die kollektive Identität von der Vorstellung einer Gemeinsamkeit.¹⁴¹ Der Mensch ist dazu bereit, seine, wie bereits erwähnte, *free-rider-Haltung* aufzugeben, um sich einer vollständigen Partizipation am Kollektiv widmen zu können. Diese Gemeinsamkeit wird von der Solidarisierung der Beteiligten und deren Zusammenhalt getragen.¹⁴² Ein Kollektiv kann nicht ohne den Einsatz zur Vereinheitlichung bestehen. Diese Vereinheitlichung findet binnen eines Kollektivs statt, gleichzeitig findet eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Kollektiven statt. Delitz erläutert diese Parallelen zwischen Kollektiven und schreibt von ihrer Klassifizierung in Milieus und Schichten. Dabei nennt sie auch jene, die keinem Kollektiv angehören.¹⁴³

Solche, die keinem Kollektiv angehören, sind beispielsweise staatenlose Menschen. Die Grundaussage ist jedoch, dass es einer Abgrenzung von Kollektiven untereinander bedarf, um sich in seiner eigenen Existenz zu stärken. Grundsätzlich geht es dabei um das Gefühl der gemeinsamen Stärke innerhalb eines Kollektivs, das gleichzeitig die stärkste Erscheinungsform der Homogenität in Bezug auf die Gesellschaft darstellt.¹⁴⁴ Die kollektive Identität ist daher nicht ein sich ergebendes Miteinander, sondern als Konstrukt zu betrachten.¹⁴⁵

3.4.2.2 Kulturelle Artefakte als Mittel zum Zweck

In dem vorhergehenden Kapitel wird betont, dass eine Gemeinschaft ohne ein Gemeinschaftsgefühl nicht möglich ist. Es bedarf kultureller Artefakte, die solch eine Funktion erfüllen können. Als Beispiel kann an dieser Stelle die Französische Revolution genannt werden, die den Nationalstaat Frankreichs und -seine Geschichte die Epochen

¹⁴¹ Delitz, Heike: Kollektive Identitäten. Bielefeld 2018, S. 25.

¹⁴² vgl. ebd.

¹⁴³ vgl. ebd.

¹⁴⁴ Schmidtke, Oliver: Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen. *Eine analytische Perspektive*. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1, 1995, S. 24-31, hier S. 24.

¹⁴⁵ vgl. ebd.

hindurch und auch heute noch beeinflusst.¹⁴⁶ Da diese Diplomarbeit als Hauptgegenstand das ehemalige Jugoslawien und die zwei daraus entstandenen Staaten Kroatien und Serbien behandelt, soll ein auf dieses Gebiet bezogenes kulturelles Artefakt genannt werden. Kroatien hält am in dieser Arbeit im zweiten Teil vorzufindenden *Bleiburg-Mythos*, der auch heute noch im kollektiven Gedächtnis der Kroaten weiterlebt, fest. Bei den Serben, deren Selbstwahrnehmung und Identität ebenfalls in späteren Kapiteln behandelt werden sollen, stellt solch ein Artefakt die *Schlacht auf dem Amselfeld* aus dem Jahr 1389 dar. Zu beobachten ist, dass eines der für die kollektive Identität unabdingbare Geschehnisse aus heutiger Perspektive jüngerer Natur ist als das andere, dennoch fungieren beide heute als stabile Faktoren in der kroatischen und serbischen Gedächtniskultur.

Ein kulturelles Artefakt wirkt als eine Art Motivation, die das Individuum und in weiterer Folge das gesamte Kollektiv dazu bringt, deren Aufgaben gerecht zu werden, um somit ein funktionierendes System zu ermöglichen.¹⁴⁷ Es sind aber nicht nur geschichtliche Ereignisse, die über solch eine Macht verfügen. Sprache in Form von Hymnen oder die Architektur wecken Gemeinschaftsgefühle.¹⁴⁸ Ein kulturelles Artefakt muss einen starken Bezug zur Vergangenheit aufweisen, um in der Gegenwart als Verbindungsglied zwischen Akteuren des kollektiven Daseins und deren Gründen, warum sie sich als Teil der Gruppe sehen, zu fungieren.

3.4.2.3 Kollektive Identität aus Überzeugung

Die zuvor genannten Gründe, die im Rahmen der kollektiven Identität als Stabilisierungsfaktoren gelten, könnten ihrer Rolle ohne die dritte Funktion, die als Überzeugungsfaktor arbeitet, nicht gänzlich gerecht werden. In der Debatte, wie eine kollektive Identität bestehen kann und vor allem, wie sich Individuen aus Überzeugung zusammenschließen, wurden bereits zwei Faktoren behandelt: *kulturelle Artefakte und das Gemeinschaftsgefühl eines Kollektivs*. Beide sind als Mittel zum Zweck zu betrachten. Dahingegen fungiert die *Überzeugung*, die in diesem Unterkapitel behandelt wird, als Antriebsmotor. Konkret bedeutet das, dass ein geschichtliches Ereignis und das damit verbundene Gefühl sich einer Nation zugehörig zu fühlen nicht ohne die Akteure und deren

¹⁴⁶ Delitz, Heike: Kollektive Identitäten. Bielefeld 2018, S.24.

¹⁴⁷ vgl. ebd.

¹⁴⁸ vgl. ebd.

Überzeugung zu einem Konsens kommen können. Geschichtliche Fakten können dabei noch so prägend für die Nation und auch noch in der Gegenwart von Relevanz für eine Nation sein, aber ohne die Überzeugung der Menschen nicht vollständig als solche wahrgenommen werden. Wenn eine Nation diese Ereignisse nicht als solche annimmt, verlieren sie ihren Status als kulturelles Artefakt und Bindeglied der kollektiven Identität.

3.5 Exkurs: Zur Nation – theoretische Ansätze nach Weber, Anderson und Hobsbawm

Der nächste Schritt, der eine Annäherung an das Thema Identität in einem größeren Rahmen erlaubt, soll jener der nationalen gebühren. Zunächst erfolgt eine Erläuterung, welche Theorieansätze und die damit verbundenen Auffassungen des Begriffes *Nation* es gibt.

Max Weber bezeichnet den Begriff Nation als ein durch verschiedene Faktoren verbundenes Miteinander von Menschen, das von einer besonderen Art des Schmerzes, der von dieser Gruppe verspürt wird, geprägt ist und als Verbindungsfaktor fungiert.¹⁴⁹ Er verbindet eine bestimmte Gruppe von Menschen auf verschiedenen messbaren Ebenen wie Sprache, Religion und Schicksalsgemeinschaft. Hier tritt ebenfalls das kollektive Gedächtnis, das jede Nation aber auch Nationalität prägt und durch dieses sich wiederum eine Gruppe von Menschen miteinander verbunden fühlt, hervor. Die Schicksalsauffassung spielt besonders bei den südosteuropäischen Völkern auch heute noch eine große Rolle und lässt sich anhand dieser Definition von Weber nach der Theorie von Halbwachs über das kollektive Gedächtnis erklären. Das, was einer Nation zustößt und die daraus resultierenden Folgen prägen das Gemeinschaftsgefühl und die Verbundenheit zu dieser Nation als gemeinsame Institution.

Weber betrachtet die Nation als von einer Elite durch Macht gesteuertes Konstrukt. Diese können entweder intellektuelle oder wirtschaftliche Eliten sein, die sich als Teilhabende einer bestimmten Kultur fühlen.¹⁵⁰ Weber sieht diese elitären Mitglieder einer Nation als Träger und Stabilisator dieses Konstrukts. Sie bedienen sich ihres Status, um die Nation zu führen und zu lenken. Es gibt kein von Anfang an festgelegtes Konstrukt, das eine Nation beschreibt, vielmehr handelt es sich um Prozesse, die so ein Bild von einer Nation ermöglichen. Petrović fügt dem hinzu, dass es nur darauf ankäme, wer die größeren

¹⁴⁹ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn 2006, S. 1013.

¹⁵⁰ vgl. ebd.

Machtressourcen hätte, um diese Steuerungsprozesse hinsichtlich stabiler Existenz und Qualität zu lenken.¹⁵¹ Die Nation ist demnach also ein gesteuertes Konstrukt, das sich vom Begriff Staat unterscheidet.

Benedict Anderson hingegen, ist der Meinung, dass es sich bei der Nation um eine vorgestellte politische Gemeinschaft handelt, die begrenzt und souverän ist und dementsprechend auch agiert, wobei mit Begrenzung ein Staatsterritorium gemeint ist.¹⁵² Die Nation ist ein Konstrukt, das räumlich begrenzt ist und ein Territorium für sich beansprucht. Souveränität bedeutet in diesem Kontext das adäquate Steuern von Seiten einer elitären Gruppe. Sowohl Weber als auch Anderson orientieren sich an der Theorie einer elitären Gruppe, die die Steuerungsfunktion übernimmt.¹⁵³

Hobsbawms Auffassung nach ist Nation etwas Konstruiertes und nichts sich selbst Herausbildendes. Dieser Standpunkt stimmt mit der Theorie Webers überein. Hobsbawm sieht die Nation als kein unveränderliches, sondern als ein an die Epoche angepasstes Konstrukt. Er betont, dass es ohne einen Nationalstaat keine Nation geben kann.¹⁵⁴ Petrović nimmt sich seiner Auffassung an und präzisiert sie, indem sie nochmals die Notwendigkeit eines Nationalstaats und die damit verbundene Wechselbeziehung zwischen diesem und einer Nation erwähnt.¹⁵⁵

Neben der Theorie, dass es für eine Nation eines Territoriums bedarf, steht jene, dass Nationen immer in bestimmten Kontexten auftreten. Das Beispiel Frankreich betrachtend, das geprägt von der Französischen Revolution ist, konstatiert Hobsbawm, dass dieses Geschehnis inmitten einer technischen und wirtschaftlichen Entwicklung erfolgt ist. Bezüglich der Sprache als Faktor für ein verstärktes Nationalgefühl, erwähnt er, dass die Verbreitung der Hochsprache erst erfolgen konnte, nachdem die Druckerpresse erfunden und in Verwendung gebracht wurde. Natürlich spielt hierbei auch die Volksbildung eine große Rolle. Dieser Ansicht nach ist die Besprechung der Nationsbildung ohne die

¹⁵¹ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Paderborn 2006, S. 1013.

¹⁵² Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main 2005, S. 15 zit. n. Petrovic Ksenija: *Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich* 2012, S. 31.

¹⁵³ Petrović, Ksenija: *Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich* 2012, S. 32.

¹⁵⁴ Hobsbawm, Eric: *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780. Nations and nationalism since 1780*. Frankfurt/Main 2005, S. 20.

¹⁵⁵ vgl. Petrović S. 32.

Berücksichtigung der betreffenden politischen, technischen, administrativen und wirtschaftlichen Bedingungen unvorstellbar.¹⁵⁶

3.6 Nationale Identität

Eine klare Annäherung an das Kernthema dieser Diplomarbeit bietet dieses Kapitel, das die nationale Identität behandeln soll. Die nationale Identität ist eine Erscheinung, die im Leben nahezu jedes Menschen eine wichtige Rolle spielt. Die eigene Nationalität kann etwa durch den Besitz eines Reisepasses bestätigt werden. In einigen Fällen ist es jedoch komplizierter, denn die Nationalität, der man laut Dokument angehört, muss nicht zwangsläufig mit der Nation, der man sich zugehörig fühlt, gleichgesetzt werden. Zu diesem Thema wird im Kapitel des *Double Consciousness* näher eingegangen.

Zur nationalen Identität zurückkehrend, sollte festgehalten werden, dass es sich dabei um ein Konstrukt handelt, das durch verschiedene Faktoren zusammengehalten wird.¹⁵⁷ Das, was als nationale Identität wahrgenommen wird, ist ein Konstrukt. Der Grund dafür liegt auf dem sozial konstruierten Schein, der Macht und dem vorausgehenden Machtapparat. Die Existenz und der Fortbestand einer Nation und das Gefühl der Nationalität wäre ohne jemanden, der dieses Konstrukt aufrechterhält und trägt, nicht möglich. Auf die Frage hin, was eine Nation tatsächlich ausmacht, lautet eine Antwort: Ihre Angehörigen.¹⁵⁸ Dabei wird versucht, ein politisches Gefühl bei den Menschen zu erwecken, damit sie sich jener Nation zugehörig fühlen, in der sie leben. Es handelt sich dabei um Wertesysteme, die Mentalität des jeweiligen Volkes und Thematiken, die ein Volk als solches zusammenbringen können. Diese Komponenten spielen in diesem Zusammenhang die ausschlaggebende Rolle für die erfolgreiche Etablierung eines Zugehörigkeitsgefühls.¹⁵⁹ Auch andere Faktoren persönlicher Natur, wie zum Beispiel Empathie oder Verantwortungsbewusstsein, dienen in diesem Zusammenhang dazu, das Volk zusammenzuhalten. Grundsätzlich gilt also, dass sich eine nationale Identität nicht zwingend darin manifestiert, ein Staatsbürger zu sein. Vorherrschend ist das Gefühl, das für eine Nation aufgebracht werden kann. Das

¹⁵⁶ Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780. Nations and nationalism since 1780. Frankfurt/Main 2005, S. 21.

¹⁵⁷ Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: Identität. Bielefeld 2004, S. 68.

¹⁵⁸ vgl. ebd.

¹⁵⁹ Pöggeler, Franz: Problems of National Identities in several European Countries. In: Pöggeler, Franz: *National Identity and Adult Education. Challenge and Risk*. Frankfurt/Main 1995, S. 15.

Zugehörigkeitsgefühl ist eine Erscheinung der Gegenwart. Sein Ursprung, der üblicherweise einem vergangenen Zeitpunkt zugeschrieben wird, wird mit Hilfe von Tradition und Geschichte überliefert.¹⁶⁰

Nationale Identität ist demnach nichts *Reales* oder *real Erfassbares*, es handelt sich dabei vielmehr um eine Wahrnehmung.¹⁶¹ Die Aufrechterhaltung dieses Scheins ist nur durch das Weitervermitteln dieser Wahrnehmung möglich. Eickelpasch und Rademacher sprechen in diesem Zusammenhang auch von machtvollen Erzählungen und Überlieferungen, die den Zweck der Vermittlung des nationalen Gedankenguts an nächste Generationen erfüllen sollen.¹⁶² Das Konstrukt der nationalen Identität stützt sich also auf Vergangenes. Die Vergangenheit wird in der Gegenwart dabei so verwendet, dass sie den Menschen dazu bringt, sie als Identifikationsfaktor wahrzunehmen.¹⁶³ Minogue verwendet für diesen Vorgang in seiner Ausführung das Wort *Legende*.¹⁶⁴ Mit Vorgang ist dabei jene Zeit gemeint, in der diese Legenden ihrem Ursprungszeitpunkt widerfahren und sich weiterentwickeln.

Diese Legenden bestehen aus einer Vorgeschichte, die in erster Linie sowohl historisch untermauert als auch als gegenwärtig relevant für das Volk sein können. Ein Beispiel wäre der Aufstand in Indien im Jahr 1857, der im englischen Raum auch tatsächlich als Aufstand bezeichnet wird, während er von Seiten indischer Nationalisten als der *Erste Indische Unabhängigkeitskrieg* bezeichnet wird. In beiden angeführten Beispielen entsteht laut Minogue eine absichtlich herbeigeführte Verzerrung des Geschichtsbildes.¹⁶⁵ Das Vergangene kann stets von zwei Seiten beleuchtet werden. Um diesen theoretischen Ansatz auf eines der in dieser Arbeit behandelten Völker zu projizieren, kann das Beispiel *Oluja*, die sogenannte *Operation Sturm*, herangezogen werden.

Oluja 1995: Für die Kroaten bedeutet es Befreiung von serbischer Seite, die Serben assoziieren diesen Tag mit Vertreibung und Verlust, einem Unrecht, das den aus Kroatien stammenden Serben in Kroatien angetan wurde. Beide Seiten, sowohl die kroatische als auch die serbische verwenden diesen Tag als klaren Identitätsmarker der Vergangenheit.

¹⁶⁰Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: Identität. Bielefeld 2004, S. 69.

¹⁶¹ vgl. ebd. S. 68.

¹⁶² vgl. ebd.

¹⁶³ Minogue, Kenneth R.: Nationalismus. München 1970, S. 33.

¹⁶⁴ vgl. ebd.

¹⁶⁵ vgl. ebd.

Abschließend zu dieser Thematik, Vergangenes in der Gegenwart spielen zu lassen, liefert die zuvor erwähnte Quelle von Eickelpasch und Rademacher, die den Begriff *Diskurs* verwenden. Ihrer Ansicht nach ist der Fortbestand nicht etwa durch ein Territorium oder die Ethnie und deren gemeinsame Sprache bestimmt. Lediglich der *Diskurs*, d. h. eine Art und Weise, Bedeutungsmuster zu etablieren, die Handlungen und das Miteinander beeinflussen, ist von Relevanz.¹⁶⁶ Dabei wird das Konstrukt einer Schicksalsgemeinschaft geschaffen, in dem vordergründig die der Nation in der Vergangenheit widerfahrene und die Nation prägende Geschehnisse erwähnt werden. Das Phänomen der Schicksalsgemeinschaft ist künstlicher und junger Natur.¹⁶⁷ Nationale Identitäten sind also künstlich im Volk implementierte Erscheinungen, die sich keinesfalls auf die tatsächliche Vergangenheit berufen, sondern als Mittel zum Zweck für den Zusammenhalt einer Nation dienen, die durchaus nationalistisch untermauert sein können, wie das folgende Kapitel zeigen soll.

3.6.1 Nationalismus

Betrachtet man die heutige politische Situation in Europa, kann konstatiert werden, dass es in den letzten Jahren zu einem deutlich erkennbaren nationalistischen Rechtsruck gekommen ist. Wenn wir also vom Nationalismus reden, handelt es sich nicht so viel um ein auf den Zweiten Weltkrieg oder den Balkankrieg in den 1990-er Jahren bezogenes Phänomen, sondern um eines, das in heutiger Zeit äußerst präsent ist.

Der Begriff des Nationalismus lässt sich aus vielerlei Perspektiven erläutern. Weggehend von einem Konzept des Nationalismus, das die Menschen einfach in Nationen einteilt und durch bestimmte Merkmale von anderen unterscheidet, soll hierbei auf jenen Nationalismus eingegangen werden, der zu Beginn genannt wurde.¹⁶⁸ Dieser ist von der objektiven Begriffsbezeichnung des Nationalismus aber nicht vollkommen trennbar und als Sonderform verfügbar.¹⁶⁹ Eine allgemeine Definition des objektiven Nationalismus-Begriffs ist die folgende:

Nationalismus ist die Bewertung einer Gruppe von Menschen. Diese Menschen sind in Bezug auf bestimmte Merkmale ähnlich. Dabei handelt es sich um Merkmale mit Bezug auf eine Nation (z.B. Geburt in einem Land oder Wohnsitz

¹⁶⁶ Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: Identität. Bielefeld 2004, S. 69.

¹⁶⁷ vgl. ebd.

¹⁶⁸ Kluxen-Pyta, Donata: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus. Freiburg/München 1991, S. 182.

¹⁶⁹ Kluxen-Pyta, Donata: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus. Freiburg/München 1991, S. 182.

in einem Land). Nationalismus ist also ein anderer Begriff für die Identifikation mit einer Nation.¹⁷⁰

Demzufolge wird der Nationalismus in erster Instanz durch eine Gruppenzugehörigkeit definiert, die sich durch verschiedene Faktoren bestimmen lässt. Diese Ansicht ist jedoch nur bis zu einer gewissen Grenze richtig. Die Zugehörigkeit zu einer Nation lässt sich nicht ausschließlich durch den Besitz bzw. Erhalt der jeweiligen Staatsbürgerschaft und die Wurzeln eines Menschen definieren. Ein Beispiel soll diesen Gedanken genauer ausführen: Ein Kind der sogenannten zweiten Generation, das türkische Wurzeln hat, besitzt zwar die österreichische Staatsbürgerschaft, kann sich aber in puncto Kultur, Konfession, aber auch Aussehen in den meisten Fällen von dem, das repräsentativ für einen autochthonen Österreicher steht, unterscheiden. Dieses Beispiel soll nur ein vorsichtiger Versuch einer Erklärung sein, sich der heutigen dominierenden Bedeutung von Nationalismus zu nähern. Es reicht also nicht aus, in einer Nation geboren zu sein und dies gilt nicht als Garantie ein vollwertig akzeptiertes Mitglied einer Nation zu sein. Zur Frage, warum es hier zu Ausgrenzungen kommen kann, soll folgender Abschnitt, der den Nationalismus, der zuvor als Sonderform genannt wurde, beantworten:

The mental background is the backwards opinion that a nation must only consist of people of one nationality and that a multinational or multiethnic society is not wanted. [...] national identity has its base in a primitive xenophobia and mostly intolerant, exaggerated consciousness of the own nation; power and greatness of the own nation are regarded as the highest value.¹⁷¹

Demzufolge stützt sich der Nationalismus auf eine Abgrenzung zwischen dem *Wir* und den *Anderen*, wobei letztere als unerwünscht gelten. Der allgemeine Begriff des Nationalismus würde dieser Ansicht insofern widersprechen, weil auch jene, die als Fremde betrachtet werden, im eigentlichen nationalistischen Sinne auch Teil der Gesellschaft und somit der Nation sind. Die Ansicht von Nationalisten, die eine klare Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem *Fremden* fordern, basiert, wie im

¹⁷⁰ Mäs, Michael: Regionalismus, Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit. Wiesbaden 2005, S. 79.

¹⁷¹ Pöggeler, Franz: Problems of National Identities in several European Countries. In: Pöggeler, Franz: *National Identity and Adult Education. Challenge and Risk*. Frankfurt Main 1995, S. 17.

Zitat aufgezeigt, auf Intoleranz, primitiv zu betrachtendem Fremdenhass und übertriebenem Bewusstsein des eigenen *Ichs* als dem des Überlegenen.

Wird die Frage aufgeworfen, welchen Zweck der Nationalismus erfüllen soll, so wurde diese eingangs auch im Kapitel der nationalen Identität behandelt. Doch dem Nationalismus werden auch weitere Ziele zugeschrieben, die nicht zuletzt von einer klaren Intention und klaren Ideologie untermauert sind. Die Ideologie nimmt dabei den theoretischen Part an. Es bedarf jedoch auch an Instrumenten, denen man sich bedienen kann, um eine nationalistische Ideologie im Volk zu implementieren. Diese können beim tatsächlichen Einsatz variieren. Diese nationalistischen Strategien weisen eine weite Bandbreite an Möglichkeiten auf.¹⁷² Nationalistische und oftmals populistische Äußerungen und eine damit verbundene Stimmung im jeweiligen Land bieten somit einen Platz für Menschenrechtsverletzungen und Diskriminierung.

3.6.2 Patriotismus

Eine weitere Form, die die Zugehörigkeit zu einer Nation, aber auch ethnischen Gruppe definiert, ist die des *Patriotismus*. Hegel thematisiert das Verhältnis jedes einzelnen Individuums zu seinem Staat, das von einer Gesinnung geleitet wird, das gleichzeitig sein Verständnis von Patriotismus darstellt.¹⁷³ Hegel betrachtet den Staat als Wirklichkeit, die von Sitten untermauert ist.¹⁷⁴ Es handelt sich jedoch nicht um einen realen Staat, sondern um eine Idee, wie ein Staat und die damit verbundene Sittlichkeit auszusehen haben.¹⁷⁵ Beim Patriotismus handelt es sich um ein Abstraktum, dessen Formen das nationale Bewusstsein, das Nationalgefühl und der Nationalstolz sein können.¹⁷⁶ Er steht für eine Repräsentation von Solidarität und die Erfüllung allgemeiner sozialer Anforderungen.¹⁷⁷ Der Patriotismus tritt als Hybridform auf: Einerseits als politischer Patriotismus, andererseits als ethnischer.¹⁷⁸

¹⁷² Winderl, Thomas: Nationalism, Nation and State. Wien: WUV-Universitätsverlag 1999, S. 13.

¹⁷³ Voigt, Rüdiger: Der moderne Staat. Zur Genese des heutigen Staatsverhältnisses. Wiesbaden 2015, S. 23.

¹⁷⁴ vgl. ebd.

¹⁷⁵ vgl. ebd.

¹⁷⁶ Kluxen-Pyta, Donata: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus. Freiburg/München 1991, S. 164.

¹⁷⁷ vgl. ebd. S. 158.

¹⁷⁸ Stolz, Jörg: Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen. Frankfurt/Main 2000, S. 186.

Der politische Patriotismus wird auch als Verfassungspatriotismus verstanden.¹⁷⁹ Bei dieser Form von Patriotismus wird das Individuum in eine Richtung gelenkt, eine Loyalität in Bezug auf die Verfassung und deren vollständige Akzeptanz zu entwickeln. Das Ziel dabei ist, eine positive Haltung jedes Bürgers gegenüber dem Staat, also auch der Verfassung, zu erreichen. Diese Form von Patriotismus wird nicht von emotionalen Faktoren gesteuert, sondern basiert auf einer von Vernunft untermauerten Einstellung gegenüber dem Staat. Der Bürger orientiert sich dabei an der Treue gegenüber der Gesetzgebung des jeweiligen Landes, wobei dem Aspekt der affektiven Ergebnisbeziehung keinerlei Rolle beigemessen wird.¹⁸⁰

Das bereits genannte Pendant des politischen Patriotismus ist der ethnische, der auf emotionaler Ebene angesiedelt ist.¹⁸¹ Die gemeinsame Sprache, Kultur, Mentalitätsmerkmale, in europäischen Ländern die im jeweiligen Land vorherrschende Religion und andere Merkmale, die ein Volk zusammenbringen können, gelten als solche Faktoren, die den ethnischen Patriotismus ausmachen.¹⁸² Um einen Schritt weiterzugehen, kann er als Erscheinung erläutert werden, bei der eine positive Betonung der eigenen Nation zu vermerken ist. Im Konkreten kann das als *Liebe zum Vaterland* bezeichnet werden.¹⁸³ Diese Art von Patriotismus hat eine ausgrenzende Funktion, weil seine Botschaft nicht alle Bürger erreicht, wodurch es zu Diskriminierungen kommt.¹⁸⁴ Das Individuum soll sich dem Vaterland fügen und in seinem Interesse agieren.¹⁸⁵

Der Anspruch, der im Sinne des Patriotismus an das Volk gestellt wird, kann beiden erwähnten Typen, sowohl dem politischen als auch dem ethnischen, zugeschrieben werden. Diese Ansicht ist aber in der Rolle des politischen Patriotismus vorherrschend. Im Konkreten bedeutet das, dass jemand, der sich nicht an die Verfassung hält, kein Patriot sein kann. Der ethnische Patriotismus fordert eine dementsprechende Hingabe, denn ohne die Liebe zum Vaterland ist keine vollständige Hingabe zu diesem möglich. Menschen, die dieses Gefühl nicht nachempfinden können, droht die Ausgrenzung, die bis hin zu Verletzungen im Bereich der Menschenrechte führen können. Ob dies tatsächlich zwingend und in jedem Fall

¹⁷⁹ Stolz, Jörg: Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen. Frankfurt/Main 2000, S. 186.

¹⁸⁰ vgl. ebd.

¹⁸¹ vgl. ebd. 187.

¹⁸² vgl. ebd.

¹⁸³ vgl. ebd. S. 189.

¹⁸⁴ Stoecker, Ralf et al.: Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart 2011, S. 277.

¹⁸⁵ vgl. ebd.

von präsentem Patriotismus trifft, sei an dieser Stelle dahingestellt. Zweifelsfrei kann in diesem Zusammenhang jedoch konstatiert werden, dass der Patriotismus, der eine ausgrenzende Wirkung an jene Bürger hat, die beispielsweise aufgrund von anderer Herkunft nicht in das Bild des autochthonen Volkes passen, Menschenrechte angreift. Dies ist insofern der Fall, weil jeder Mensch in seiner Würde und seinen Rechten gleich ist. Diese Auffassung stimmt nicht mit jenem des Patriotismus überein und somit überschneiden sich allgemeine Bürgerrechte mit patriotischen Ideologien.¹⁸⁶ Diese vorherrschende Liebe zum Vaterland grenzt dieser Ausführung nach an klaren Ausgrenzungsmanövern, die beispielsweise in Form von Liedern auftreten.

Weitere Beispiele, die in der österreichischen Politik beobachtet werden können, bieten oftmals politische Plakate der Freiheitlichen Partei Österreichs, deren Botschaften eine klare Linie verfolgen: eine ausgrenzende. Ein Beispiel für solch ein Plakat wäre eines aus dem Jahr 2018, das mit folgenden Leuten plakatiert wurde: *Heimat verpflichtet. > Tradition bewahren. > Brauchtum pflegen. > Identität schützen*¹⁸⁷. Objektiv betrachtet beinhaltet diese Art von Rhetorik keinerlei vorwurfsvolle Botschaften, dennoch handelt es sich dabei um klare Ausgrenzung jener, die sich nicht nur ausschließlich mit der österreichischen Identität identifizieren können. Das Plakat soll eine eindeutige patriotische Nachricht vermitteln: Jeder Österreicher soll sich, wie am Plakat gezeigt, so verhalten, um das zu bewahren, das Österreich im Sinne des Patriotismus ausmacht. Solch ein verfolgtes Verhaltensmuster wird dem sogenannten *blinden Patriotismus* zugeschrieben, dessen Bestehen sich, wie aus der adjektivischen Ergänzung hervorgeht, auf eine positive Wahrnehmung eines Landes stützt, ohne diese zu hinterfragen.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Stoecker, Ralf et al.: Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart 2011, S. 277.

¹⁸⁷ Plakat der *Freiheitlichen Partei Österreichs* in Oberösterreich, 2018: [https://www.fpoe-ooe.at/fpoe-praesentiert-heimat-verpflichtet-kampagne/](https://www.fpoee-ooe.at/fpoe-praesentiert-heimat-verpflichtet-kampagne/) [zuletzt aufgerufen am 1. September 2019]

¹⁸⁸ Schlenker-Fischer, Andrea: Demokratische Gemeinschaft trotz ethnischer Differenz. Theorien, Institutionen und soziale Dynamiken. Wiesbaden 2009, S. 183.

3.6.3 Double Consciousness

Das Konzept des *Double Consciousness* – des doppelten Bewusstseins – wurde von William Edward Burghardt Du Bois in seinem Werk *The Souls of Black Folk* im Jahr 1903 eingeführt und behandelt einen philosophischen Ansatz, der in seiner veröffentlichten Theorie afroamerikanische Menschen und deren Wahrnehmung binnen einer weißen Gesellschaft behandelt.¹⁸⁹ Es handelt sich dabei um von Seiten Afroamerikaner erlebte Diskriminierungen und darüber hinaus stattfindende Erfahrungen, die sie in einer von Weißen dominierten Gesellschaft machen und die eine Ebene für doppelte Bewusstseinswahrnehmung ermöglichen.¹⁹⁰ An dieser Stelle sei angemerkt, dass sich Du Bois aufgrund seines eigenen kulturellen Hintergrundes als Afroamerikaner mit diesem Thema beschäftigt hat. So schreibt er in seinem Werk *The Souls of Black Folk: To the real question "How does it feel to be a problem?" I seldom answer a word.*¹⁹¹

Um zu seiner eigentlichen Intention, die er in seinem Werk aufzeigt, überzugehen, soll eine Einführung in die Thematik erfolgen, um diese theoretischen Ansätze danach auf das für diese Diplomarbeit gewählte Beispiel von Bosnien und Herzegowina zu verwenden. Der Grundgedanke in seiner Ausführung über die *Black Folk*, setzt sich also aus der einerseits politischen Situation, die einen rassistisch untermauerten Status der schwarzen Bevölkerung befürwortet, andererseits aus der eigenen Wahrnehmung. Es mag insofern merkwürdig erscheinen, weil der Körper eines Menschen gleichzeitig zwei Bewusstseinswahrnehmungen im Rahmen nationaler, aber auch ethnischer Identität vollzieht. Zwei Seelen, zwei Ideale und die omnipräsente Zweiheit, die solche Anforderungen an sich selbst stellen:

[...] It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his twoness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled thrivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder. The history of the American Negro is the history of this strife – this longing to attain self-conscious manhood, to merge his double self into a better and truer self. [...]¹⁹²

¹⁸⁹ Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/> [zuletzt aufgerufen am 4. September 2019]

¹⁹⁰ vgl. ebd.

¹⁹¹ Du Bois, William Edward Burghardt: *The Souls of Black Folk*. New York 2007, S. 44.

¹⁹² vgl. ebd. S. XIII.

Du Bois meint dabei einen inneren Konflikt, der einerseits das eigene vorhandene Menschsein, das sich seitens afroamerikanischer Menschen in Form eines Kampfes entwickelt hat, betont, andererseits ist auch ein stets vorhandenes Ziel vorgegeben: Das doppelte Ich in ein besseres und wirklicheres Ich zu verwandeln. Des Weiteren postuliert er, dass der afroamerikanische Mensch in eine amerikanische Welt hineingeboren wird, die ihm keine von ihm ausgehende dominierende Wahrnehmung des eigenen Ichs ermöglicht.¹⁹³ Der Mensch hat also mehr als eine soziale Identität, deren Präsenz ihm im Weg steht, ein eigenes explizites Ich mit einem Bewusstsein zu formieren.

Von der Grundannahme ausgehend, dass es möglich ist, zwei Bewusstseinswahrnehmungen im Sinne der nationalen Identität zu haben, soll diese Theorie nun auf Bosnien und Herzegowina projiziert werden. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass dieses Beispiel nicht zuletzt deswegen vorgebracht wird, weil sowohl die serbische als auch die kroatische Identität in der Frage des Double Consciousness in Bosnien und Herzegowina wiederzufinden sind. Die theoretischen Grundzüge können auf die derzeitige Situation Bosnien und Herzegowinas, die sich insbesondere seit dem Krieg der 1990-er Jahre kaum verändert hat, von Du Bois zu einer besseren Veranschaulichung der Nationalitätenfrage verwendet werden, wie im Folgenden erläutert wird.

In Bosnien und Herzegowina leben drei konstitutive Völker: Kroaten, Bosniaken und Serben. Auf Bosniakisch, Kroatisch und Serbisch lauten diese Bezeichnungen, die als ethnische Zugehörigkeitsbezeichnungen zu verzeichnen sind, *Bošnjak*, *Hrvat* und *Srbin*. Hierbei ist auf den ersten Blick die Problematik zu verzeichnen, dass es im behördlichen Raum keinerlei Bezeichnung für *Bosnier* gibt (*Bosanac*). Wird diese Tatsache mit dem Beispiel der Schweiz verglichen, lässt sich Folgendes konstatieren: Es ist nicht relevant, welchem Kanton mit der jeweilig dazugehörigen Muttersprache ein Schweizer angehört, seine Nationalitätsbezeichnung lautet stets: *Schweizer*. In Bosnien und Herzegowina ist dies nicht der Fall: Aufgrund der seit den 1990-er Jahren prekären politischen Lage plädieren Politiker scheinbar, die in Summe immer drei Vertreter der jeweiligen konstitutiven Volksgruppe ergeben, auf die möglichst beste Durchsetzung der eigenen Ethnizität. Drei Volksgruppen binnen eines gemeinsamen Landes fühlen sich dadurch in ihrer Identität gestärkt und zu den entsprechenden Nachbarstaaten, also den Herkunftsländern, hingezogen:

¹⁹³ Du Bois, William Edward Burghardt: *The Souls of Black Folk*. New York 2007, S. S. XIII.

Bei den Kroaten, bei denen eine solche Strömung vorwiegend in der Herzegowina zu beobachten ist, gibt es eine klare Affinität zum kroatischen Staat mit der Hauptstadt Zagreb. Die Serben aus der serbischen Republik und der Föderation in Bosnien hingegen fühlen sich der Republik Serbien, mit einem Regierungszentrum in Belgrad ausgehend, hingezogen. Dieses auftretende Absurdum dreier Völker in einem Staat ist nicht zuletzt auf die schlechte wirtschaftliche Lage Bosniens und Herzegowinas zurückzuführen. Primär dominiert ein anderes zentrales Problem: Eine kollektive Aufarbeitung des Krieges und der damit verbundenen Geschehnisse aller Völker hat auch nach mehr als zwanzig Jahren keine Anhänger gefunden, wodurch sich der Weg für viele Diskrepanzen im eigenen Land geebnet hat.

Auf Du Bois Theorie zurückkehrend würde das bedeuten, dass die in Bosnien und Herzegowina lebenden Menschen, die sich nicht als Bosniaken sehen, dazu tendieren, eine zweite Bewusstseinswahrnehmung ihrer eigenen nationalen Identität aufrechtzuerhalten. Ihre Hingebung gebührt nicht dem Heimatland Bosnien und Herzegowina, sondern den Nationalstaaten Kroatien oder Serbien. Diese sowohl individuelle als auch kollektive Argumentation, ist eine Seite der Medaille in der Diskussion des Double Consciousness in Bosnien und Herzegowina. Die andere Seite ist bürokratischer Natur, da es in der letzten Volkszählung gar keine Möglichkeit gab, sich als Bosnier zu deklarieren. Ein Ausweg darin bestünde nur, eine Klage einzulegen, wie in Fällen von Jakob Finci und Dervo Sejdić.¹⁹⁴ Zur besseren Veranschaulichung dieses konkreten Falls, wird nun die im Jahr 2013 stattgefundene Volkszählung in Bosnien und Herzegowina herangezogen:

Im Jahre 2013 kam es zum ersten Mal nach dem Krieg zu einer Volkszählung, die sowohl im föderativen Teil Bosniens als auch von der Serbischen Republik durchgeführt wurde.¹⁹⁵ Im Interesse der damaligen, aber auch heute noch fortwährenden Politik Bosniens und Herzegowinas konnten sich die Befragten bei der Frage zur Nationalität zwischen Folgendem entscheiden: *Bosnjak, Hrvat, Srbin, Ne izjašnjava se, Ostali*. Die ersten drei

¹⁹⁴ Jakob Finci ist derzeit der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in Sarajevo und ein bosnischer Jurist. Dervo Sejdic ist Vertreter der Volksgruppe der Roma in Bosnien und Herzegowina. Im Jahre 2008 verklagten sie den bosnischen Staat beim Europäischen Gerichtshof, weil dieser gegen die Menschenrechtskonvention im Fall ihrer ethnischen Zugehörigkeit verstößt. [...] Darin stellt der Gerichtshof diskriminierende Bestimmungen gegen Juden, Roma und Vertreter anderer nationaler Minderheiten in Bosniens und Herzegowinas Verfassung fest. Das Land verstößt mit diesen Bestimmungen gegen die europäische Menschenrechtskonvention. https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=33735094-2d06-5d46-f5e4-af3145c70cda&groupId=252038 [letzter Aufruf am 5. September 2019]

¹⁹⁵ Tolimir-Hözl, Nataša: Volkszählung in Bosnien und Herzegowina 2013. *Zur Problematik der ethnischen Kategorisierung über die Sprachenfrage*. In: Südosteuropa Mitteilungen, 2013, H. 6, S. 20-33., hier S. 21.

Begriffe wurden bereits übersetzt, bei den letzteren handelt es sich um die Angaben *Keine Aussage* und *Andere*. Diese Anderen sind der Grund für Fincis und Sejdics Anklage beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte. Diese Bezeichnung meint aber auch alle Befragten, die sich als Bosnier fühlen, denn die Nationalität *Bosnaci* (*Bosnier*) fehlt. Rückblickend auf die einleitenden Worte, ist es rein bürokratisch nicht möglich, sich jener Nation zugehörig zu fühlen, deren Namen der Staat selbst trägt. Die bürokratische Hürde, die hier aufscheint, ist ein Hindernis, sich adäquat zu deklarieren, welcher Nationalität man sich zugehörig fühlt.

4. Der Zerfall Jugoslawiens – Das Ende des *Bratstvo und Jedinstvo*

Der Zerfall Jugoslawiens – ein Thema, dem an dieser Stelle unterstellt sei, dass es in vielerlei Facetten von unendlicher Komplexität besetzt ist, soll nun der Fokus dieser Arbeit werden. Nach einer allgemeinen Auseinandersetzung mit kulturwissenschaftlichen Theorien, welche Faktoren eine Nation zusammenhalten können, soll nun das Hauptaugenmerk auf die Beispiele von Kroatien und Serbien gelegt werden.

Wie bereits aus den theoretischen Erläuterungen im ersten Teil dieser Diplomarbeit hervorgeht, hält das Kollektiv einer Nation an den jeweiligen das Volk betreffenden Erinnerungen fest. Der Zerfall der *Brüderlichkeit* und *Einheit*, des *Bratstvo* und *Jedinstvo*, legte das jugoslawische Gedankengut in Trümmer. Betrachtet man diesen Umbruch aus politischer Sicht kann eindeutig eruiert werden, wann genau der Staat Jugoslawien und in welche Nachfolgestaaten er zerfallen ist: In den 1990-er Jahren. Die Loslösung Kroatiens vom jugoslawischen Staat ist zwar als Prozess zu betrachten, wobei dieser Begriff dem Krieg, der zwischen serbischer und kroatischer Seite herrschte, nicht gerecht werden kann. Es gibt Daten, an denen der politische Zerfall Jugoslawiens festgemacht werden kann. Den Zerfall aus der theoretischen Perspektive im Sinne des kollektiven Gedächtnisses betrachtend, ergibt sich die Erkenntnis, dass das eine Nation verbindende Gedankengut hingegen in seiner Natur eine komplexere Erscheinung ist. Seine Geburtsstunde und jener Zeitpunkt, der eine Wende in einem Staat auslöst und diesen in weiterer Folge auseinanderbrechen lässt, kann an keine exakte Zeitbestimmung gebunden werden kann. *Wann zerfällt also ein Staat?*

Einst sagte Josip Broz Tito: *Bratstvo i jedinstvo može postojati samo među onima koji su zbilja ravnopravni*¹⁹⁶. Ohne die im Anschluss behandelten historischen Entwicklungen in Jugoslawien mit diesem Zitat vorwegnehmen zu wollen, sei an dieser Stelle lediglich erwähnt, dass dieser einleitende Gedanke einer der führenden in der jugoslawischen Frage ist. Dabei steht die Gleichberechtigung, die dabei alle jugoslawischen Völker meint, im Vordergrund. Daraus ergibt sich die einleitende Frage: *Kann es ein kollektives Gedächtnis geben, sofern es eine destabilisierte Gleichberechtigung gibt?* Von Gleichberechtigung und Unzufriedenheit zwischen den ehemaligen jugoslawischen Völkern ist insofern die Rede, weil es während der Zeit des sozialistischen Vielvölkerstaates Jugoslawien insbesondere von kroatischer Seite separatistische Bestrebungen gab. Ohne auf eine genauere historische

¹⁹⁶ Zitat von Josip Broz Tito; eigene Übersetzung: Brüderlichkeit und Einigkeit kann nur zwischen denjenigen bestehen, die tatsächlich gleichberechtigt sind.

Analyse und auf die Zeit des 19. Jahrhunderts zurückgehende und von dem Rahmenthema abweichende Thematik eingehen zu wollen, soll die folgende Erläuterung in Bezug auf die zuvor erwähnte Unzufriedenheit im ehemaligen Jugoslawien von kroatischer Seite im Zeitraum der 1960-er Jahre angesetzt werden.

4.1. Die 1960-er Jahre und der kroatische Frühling

Jene Bewegung, die in dem genannten Zeitraum ihren Ursprung hat, ist der *kroatische Frühling*¹⁹⁷. Die darunter zu verstehenden und ersten im sozialistischen Regime unter Tito auftauchenden Bewegungen hatten ihren Anfang in den 1960-er Jahren. Die Bezeichnung *kroatischer Frühling* ist erst später entstanden. Sie ist auch unter dem Namen *kroatische Massenbewegung* bekannt.¹⁹⁸ Den Auslöser für diese Bewegung stellten zunächst Unzufriedenheiten im wirtschaftlichen Bereich dar. Kroatien fühlte sich seine eigene Wirtschaftsleistung betrachtend insofern benachteiligt, weil diese aus seiner Sicht anderen Republiken in ungerechtem Ausmaß zu Gute käme.¹⁹⁹ Die Aufstände wurden seitens des sozialistischen Regimes niedergeschlagen. Gleichzeitig wurde Aleksander Ranković, der damalige Vizepräsident Jugoslawiens und Chef des Geheim- und Staatssicherheitsdienstes, von der kommunistischen Regierung abgesetzt.²⁰⁰ Ranković befürwortet eine staatszentrierte Politik und lehnte eine Dezentralisierung Jugoslawiens ab.²⁰¹ Unter Edvard Kardelj, dem Nachfolger Rankovićs, kam es zu der seitens des Volkes geforderten Dezentralisierung, die durch einige vollzogene Maßnahmen begünstigt wurde.²⁰² Diese Entwicklung ist insbesondere in den 1970-er Jahren zu beobachten, in denen die angestrebte Dezentralisierung konstitutionell bestätigt wurde, das wiederum kulturelle und auf die Identität bezogene Entwicklungsprozesse in Gang kommen ließ.²⁰³ Die Verfassung, die

¹⁹⁷ Steindorff, Ludwig: Der Kroatische Frühling. *Eine soziale Bewegung in einer sozialistischen Gesellschaft*. In: Elvert, Jürgen (Hg.): *Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart 1997, S. 197.

¹⁹⁸ Polónyi, Carl: Heil und Zerstörung. Nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980-2004. Berlin 2010, S. 108.

¹⁹⁹ vgl. ebd.

²⁰⁰ Winkler, Katrin: Medien und Regionalismus in Jugoslawien. TV und regionale Konzepte in der Fernsehzeitschrift ‚Studio‘. In: Zimmermann, Tanja (Hg.): *Brüderlichkeit und Bruderzwist. Mediale Inszenierungen des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Göttingen 2014, S. 437-448, hier S. 438.

²⁰¹ vgl. ebd.

²⁰² vgl. ebd.

²⁰³ vgl. ebd.

diese Wandlungen begünstigte, wurde 1976 geändert. Das zunehmende Bewusstsein über die eigene Kultur, die den sozialistisch-jugoslawischen Volksgeist in den Hintergrund drängte, nahm mit der Zeit zu und hatte zur Folge, dass sich nicht primär die erkämpfte Gleichberechtigung aller Völker im Vordergrund stand, sondern das eigene Kulturgut und die damit verbundene kulturelle Identität, die von ambitionierten Zügen im Sinne der Stärkung der eigenen Identität umrandet war, dominierte und dadurch einen immer stärkeren Wunsch nach Emanzipation in der kroatischen Bevölkerung aufkommen ließ.²⁰⁴

4.2 Die 1980-er und Titos Tod

Sowohl die 1980-er Jahre als auch das darauffolgende Jahrzehnt waren für die wirtschaftliche Lage Jugoslawiens insofern prägend, weil sich dadurch auch gesellschaftliche Veränderungen ergaben, die bis hin zum Jugoslawienkrieg geführt haben.²⁰⁵ Im Folgenden soll der Bezug zum Kernthema des kollektiven Gedächtnisses mit Einbezug der sich in Jugoslawien schrittweise verändernden Situation hergestellt und erläutert werden.

Die wirtschaftliche Krise führte in Zusammenhang mit der herrschenden Unsicherheit unter dem Volk und den eigenen Interessen innerhalb der Republiken zu sich verschlechternden Verhältnissen zwischen den Teilrepubliken. Dies hat sich insbesondere in den Ressorts der Wissenschaft und Kultur manifestiert.²⁰⁶

Ein anderer in den 1980-er Jahren prägender Faktor war der Tod von Josip Broz Tito. An dieser Stelle sei festgehalten, dass sich die Regierungsgewalt Jugoslawiens zu diesem Zeitpunkt bereits in Führungsgremien, die kollektiv gesteuert und geführt wurden, befunden hat.²⁰⁷ Titos Funktion nahm im Sinne des Regierens ab, dennoch erfüllte er seine Aufgabe als Jugoslawiens Präsident bis zu seinem Tod im Mai 1980. Calic erklärt sein Auftreten und den damit verbundenen Führungsstil in ihrem Werk über die Geschichte des Balkans im 20. Jahrhundert als selbstbewusst und autoritär.²⁰⁸ Nach seinem Tod befand sich Jugoslawien in der tiefsten Phase seines ökonomischen Absturzes.²⁰⁹ Doch nicht nur die Ökonomie litt unter

²⁰⁴ Polónyi, Carl: Heil und Zerstörung. *Nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980-2004*. Berlin 2010, S. 110.

²⁰⁵ vgl. ebd.

²⁰⁶ Calic, Marie-Janine: *Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert*. München 2010, S. 261.

²⁰⁷ vgl. ebd.

²⁰⁸ vgl. ebd.

²⁰⁹ vgl. ebd. S. 264.

dem zu dem Zeitpunkt herrschenden Ungleichgewicht in den Republiken Jugoslawiens, sondern auch die Politik. Calic spricht von einer sozialpsychologischen Krise.²¹⁰ Der Tod Titos kann an dieser Stelle als Schlussstrich des ehemaligen Jugoslawiens gesehen werden, da die jahrelang aufgebaute Gewohnheit zu einer politischen Führungsperson aufzublicken nun nicht mehr aufrechterhalten werden konnte, da diese in der erwähnten Funktion fehlte. Das Ende markieren aber auch die insbesondere in den 1960-er und 1970-er Jahren durchgesetzten Bestrebungen, die den Teilrepubliken mehr Eigenmacht verliehen. Das Bild Jugoslawiens veränderte sich also innerhalb eines jahrzehntelangen Prozesses, dem die Politik stützend unter die Arme griff. Das Ende der 1980-er Jahre kann als ein Meilenstein des Zerfalls des jugoslawischen Kollektivgedächtnisses gesetzt werden. Der sozialistischen Erinnerungspolitik gelang es nicht, die Einheit Jugoslawiens zusammenzuhalten.²¹¹ Nationalistisches Gedankengut gewann zunehmend an Beachtung und dessen Einbettung in die Gesellschaft konnte seitens der Sozialisten nicht verhindert werden.²¹² Das jugoslawische Volk hielt an jüngster Vergangenheit fest und gab die Erinnerungskultur im Rahmen des Familiengedächtnisses weiter und ermöglichte somit eine nationale Mobilisierung.²¹³

Diese in der Bevölkerung aufkommenden Gefühle wurden von der damals geführten Politik verstärkt. Das Generationsgedächtnis war am Ende der 1980-er Jahre und am Anfang der 1990-er Jahre während des Krieges omnipräsent und ist demnach als ein wichtiger Träger der neu aufgetretenen Identitäten zu betrachten.

4.3 Der Durchbruch zur Eigenstaatlichkeit – Zur kroatischen Identität

In Anbetracht der Erinnerungspolitik, die sich in den 90-er Jahren auch noch vor dem Krieg im Volk stark etabliert hatte, lässt sich diese in verschiedenen Facetten erläutern. Zentral ist, dass sich das Gedankengut nationalistischen Charakters durchgesetzt und eine dahingehende Atmosphäre innerhalb Kroatiens und der kroatischen Bevölkerung möglich gemacht hat.

Kroatien verfolgte am Anfang der 1990-er Jahre also einen nationalistisch geprägten Kurs. Es war auf der Suche nach Trägern, deren Macht stark genug war, einen eigenen Staat zu gründen und in weiterer Folge auch aufrechterhalten zu können. Dem voraus ging die

²¹⁰ Calic, Marie-Janine: Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert. München 2010, S. 264.

²¹¹ vgl. ebd. S. 289

²¹² vgl. ebd.

²¹³ vgl. ebd.

Desintegration der 1980-er Jahre, der der Vielvölkerstaat Jugoslawien zum Opfer fiel.²¹⁴ Weder die Desintegration noch die nationalistischen Bestrebungen vor der eigentlichen Geburtsstunde Kroatiens basieren auf deterministisch untermauerten Intentionen, sondern sind vielmehr als Resultat der jugoslawischen und innerjugoslawischen Politik und der Veränderung im gesamtgesellschaftlichen Sinne zu verstehen.²¹⁵

Die Geburt des kroatischen Staates ist mehreren Faktoren zu verdanken: Neben der Geschichte, die zum Zweck eines eigenen nationalen Bewusstseins reinterpretiert wurde und dem dazugehörigen Revisionismus, der dies begünstigte, bediente man sich auch des Nationalismus und dahingehenden ideologischen Vorstellungen. Des Weiteren fanden in diesem Kontext auch Identifizierungs- und Entsäkularisierungsprozesse statt.²¹⁶ Diese Prozesse und die damit verbundenen Träger des kollektiven Gedächtnisses werden in den folgenden Kapiteln behandelt, die die neue kroatische Identität sowie deren Selbstwahrnehmung in vier verschiedenen Themenkontexten besprechen. Vor dieser Ausführung, die den Höhepunkt dieser Diplomarbeit bildet, soll ein Kapitel der serbischen Identität gebühren, dessen genauere Erläuterung im Hinblick auf das kollektive Gedächtnis und die damit verbundenen Erinnerungskulturen und -prozesse ebenfalls im Anschluss folgt.

4.4 Dominierende Machtstrukturen – Zur serbischen Identität

Der damalige Präsident Slobodan Milošević, dessen Funktion im Sinne des kollektiven Gedächtnisses im nächsten Kapitel näher beleuchtet wird, warb mit proserbischem Gedankengut, um die Opposition *Wir* und *die Anderen* zu erzeugen. Dabei bezog er sich auf den Kosovo-Mythos und ließ das im sozialistischen Jugoslawien weitgehend untergegangene Gefühl der serbischen Identität wieder entfachen.²¹⁷ Die politische und gesellschaftliche Stimmung der 1990-er Jahre in Serbien und die damit verbundenen Kriege mit den vorangehenden kriegerischen Auseinandersetzungen und Unruhen sind in erster Instanz einem strategischen politischen Vorgehen zuzuschreiben. *The violence that Serbia perpetrated in Croatia, Bosnia, and Kosovo was not the result of ethnic hatreds or solidarity,*

²¹⁴ Paić, Hrvoje: Europa- und Balkanvorstellungen in Kroatien. In: Dzihic, Vedran et al. (Hg.): *Europa – verflucht begehrt. Europavorstellungen in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Serbien*. Wien: Wilhelm 2006, S. 95.

²¹⁵ vgl. ebd.

²¹⁶ vgl. ebd.

²¹⁷ Gagnon, Valere Philip Jr.: *The Myth of Ethnic War. Serbia and Croatia in the 1990s*. New York 2004, S. 87.

*but a means by which the ruling party in Serbia sought to mobilize its population.*²¹⁸ Serbiens Politik steuerte klar einen Kurs der Demobilisierung an und bediente sich vor allem im Bereich der Medien seiner Macht, wodurch ein Medienmonopol, das unter Miloševićs Herrschaft stand, geschaffen wurde. Eine politische Elite der 1990-er, die sich den Weg zu der Befähigung ebnete, allein zu regieren und ihre Strategie dahingehend auszunutzen, dass sie ihr Machtmonopol auch weiterhin behalten konnte, war zu dieser Zeit eine Erscheinung, die in vielen östlich europäischen Ländern zu beobachten war.²¹⁹ Die ehemals sozialistische Führungskraft und die dazugehörigen Kapazitäten fielen nach dem Fall des Eisernen Vorhangs in politische Hände, die nach außen hin demokratische Ziele und die Stabilisierung der neuen Demokratie befürworteten, sich in Wirklichkeit aber aus heutiger Sicht diktatorischer Führungsstrategien bedienten. Dabei wurde auch in Serbien ein explizites Ziel verfolgt: *The immediate goal of this strategy was to demobilize the population.*²²⁰ Dies hatte einerseits zum Ziel, einen Sturz der führenden Partei zu verhindern und andererseits auch einen politischen Raum nur für die von der Partei verfolgte Strategie, die als authentische Politik vermarktet wurde, zu schaffen.²²¹ In diesem Kontext kann insofern von Vermarktung gesprochen werden, weil sie in Wirklichkeit ideologisch und strategisch geführt wurde, ohne sich auf die damals innerstaatlichen Probleme im Bereich der Wirtschaft und anderen für einen Staat obligatorischen Säulen der Stabilität zu widmen. Themen wie die Wirtschaftslage, den Frieden, den Serbien zwischen sich selbst und den anderen jugoslawischen Republiken wiederherstellen wollte sowie andere gesellschaftsrelevante Punkte wurden lediglich vor Wahlen angesprochen.²²² Diese Destabilisierungsprozesse ebneten den Weg Serbiens einen nationalistischen Kurs einzuschlagen und das serbische Volk soweit zu mobilisieren, sich seiner eigenen *neuen* serbischen Identität anzunehmen. Dass solch eine Richtung, die dem ehemals sozialistischen Gedankengut und dem Leitgedanken des *Bratstvo* und *Jedinstvo* den Rücken kehrte, eines großen Politikums bedurfte und an welche Themen und Strategien man in diesem Zusammenhang anknüpfte, wird in den nächsten Kapiteln gezeigt.

²¹⁸ Gagnon, Valere Philip Jr.: *The Myth of Ethnic War. Serbia and Croatia in the 1990s.* New York 2004, S. 87.

²¹⁹ vgl. ebd.

²²⁰ vgl. ebd.

²²¹ vgl. ebd.

²²² vgl. ebd. S. 88.

5. Formen und Marker des kollektiven Gedächtnisses in Kroatien und Serbien

Der Weg Serbiens und vor allem Kroatiens und seiner Loslösung vom jugoslawischen Staat hatte in den 1990-er Jahren verheerende Folgen, nicht zuletzt wegen des wütenden Krieges zwischen den ehemaligen Republiken des sozialistischen Jugoslawiens. In Anbetracht dessen und der bislang theoretisch erläuterten Thematik des kollektiven Gedächtnisses und der damit verbundenen Erinnerungswahrnehmung eines Volkes wird in diesem Kapitel, das gleichzeitig den Kern dieser Diplomarbeit bildet, gezeigt, in welcher Form das kollektive Sich-Erinnern in den 1990-er Jahren in Kroatien und Serbien gefruchtet und somit eine jeweils neue Identitätskonstruktion ermöglicht hat.

Der erste behandelte Punkt in der folgenden Erläuterung gebührt Franjo Tuđman und Slobodan Milošević. Sowohl Tuđman als auch Milošević gelten in diesem Zusammenhang insofern als unabdingbar, weil sie die personifizierten Träger des neuen im Volk etablierten Gedankengutes waren und zu führenden politischen Figuren wurden. Im Fall Kroatiens kann von einer Vaterfigur, in dessen Rolle Franjo Tuđman als Gründervater der Nation eingesprungen ist, gesprochen werden. Das serbische Beispiel ist von zwei Seiten zu betrachten. Einerseits wurde Slobodan Milošević und seine Politik der 1990-er vom Volk willkommen geheißen, auf der anderen Seite fand sein Führungsstil bei vielen keinen Beifall. Dieses Kapitel wird als Personenkult in den 1990-er Jahren zusammengefasst, ohne den der Zerfall Jugoslawiens zweifelsfrei anders verlaufen wäre.

Indem das kollektive Gedächtnis nicht nur an den Personenkult gebunden ist, wird Gebrauch von Helden- und Opfernarrativen, die sowohl das kroatische als auch das serbische Volk auf neue Wege der eigenen Identität geführt haben, in theoretischer Form behandelt. In der folgenden Argumentation, die eine der in den neuen Republiken entstandene nationale Euphorie thematisiert, wird als repräsentativ für Kroatien das Beispiel des Bleiburg-Mythos gewählt, der einerseits als Opfer-, andererseits als Täternarrativ funktioniert. Als Pendant auf serbischer Seite wird der Kosovo-Mythos, der unter der Führung Slobodan Miloševićs entfacht wurde, erläutert.

Einer der Hauptträger der neuen kroatischen und serbischen Identität und Identitätsprozesse sind in beiden Ländern kirchliche Vertreter, im Konkreten die Kirche als Institution selbst: In Kroatien die katholische Kirche, in Serbien die serbisch-orthodoxe. Die Kirche als Träger des nationalen Gedankenguts spielt in der Identitätsbildung beider Völker eine herausragende Rolle.

Der vierte theoretische Untersuchungsgegenstand behandelt die Ustascha- und Tschetnik-Identität, denen sich die Kroaten und Serben besonders in den 1990-er Jahren verschrieben haben. Beide vorgestellten Ideologien sind keineswegs als dominierende Gesinnungen zu verstehen, die die gesamte Kapazität für im Volk vertretene Anschauungen aufbrauchen, sondern werden in dieser Arbeit als die repräsentativsten behandelt. Für die kroatische Seite wird dabei das Beispiel der in den 1990-er Jahren entfachten Nostalgie nach den Ustascha des Zweiten Weltkriegs herangezogen. Diese Sympathien gehen einerseits auf nationalistisches und andererseits, über die Ustascha-Bewegung, auf nationalsozialistisches Gedankengut zurück und finden nach dem Zerfall Jugoslawiens ihr Comeback in Kroatien wieder. Als Pendant zu der kroatischen Ustascha-Ideologie, die während des Zweiten Weltkriegs in Form des *Unabhängigen Staates Kroatien (Nezavisna Država Hrvatska)* ausgelebt wurde, ist jene der serbischen Tschetniks, deren Aufblühen in den 1990-er Jahren stattgefunden hat, die aber ihren Ursprung ebenfalls im Zweiten Weltkrieg findet.

5.1 Personenkult – Die Nachfolger Josip Broz Titos

Politik und eine Wende dieser wird, neben einer vorhandenen und propagierten Gesinnung, oft in Verbindung mit einer Führungsperson gebracht. Nicht anders war es im Falle Jugoslawiens, dessen Nachfolgestaaten nur mit Hilfe von einer starken politischen Figur geführt werden konnten. Im Falle Jugoslawiens sei an dieser Stelle ebenfalls angemerkt, dass die Wende in den 1990-er Jahren, die den Kollaps des sozialistischen Jugoslawiens hervorrief, nicht nur einen Bruch bedeutete, sondern gleichzeitig den Mangel an einer Führungsperson wie es Tito war mit einbezog. Dies wird hier insofern postuliert, als das jugoslawische Volk jahrzehntlang an einem vom Personenkult getragenen politischen Führungsstil gewöhnt war. Die Bestätigung dieser Hypothese ist in der Geburt und im Aufblühen des neuen kroatischen und serbischen Staates zu beobachten. Dabei steht die zentrale Frage: *Hätte es eine neue Republik Kroatien und Serbien ohne eine politische Führungsperson geben können?* im Mittelpunkt. Mit dieser zentralen Hypothese, dass sich die ehemals sozialistisch geführten Völker ohne eine Führungsperson in ihrer Identität nicht gestärkt gefühlt hätten, soll der weitere Verlauf dieser Arbeit in Anbetracht des folgenden Zitats erfolgen:

Die sich nach dem Tode Titos langsam vollziehende Wende des jugoslawischen Einheitsgedankens hin zum Aufflammen eines Ethnonationalismus verhalf Milošević ebenso wie Tuđman Ende der 1980-er Jahre zu ihrem politischen Aufstieg.²²³

Neben dieser Theorie, dass beide Republiken ohne eine starke politische Führungsperson als solche nicht überleben hätten können, zeigen sich sowohl bei Tuđman als auch bei Milošević Parallelen zum ehemaligen sozialistischen Führer Josip Broz Tito auf. Beide nutzten dem Volk bereits bekannte Führungsmuster Titos und inszenierten sich dahingehend, um dadurch ihre eigene politische Stabilität zu gewährleisten.

²²³ Sabo, Klaudija: Ikonen der Nationen. *Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien und Serbien*. Berlin/Boston 2017, S. 55.

5.1.1 Franjo Tuđman und die HDZ – Der Gründervater der Nation

Imamo svoju Hrvatsku, naša je i bit će onakva kakvi sami želimo i nećemo nikome dopuštati sa strane da nam propisuje kakva ta Hrvatska treba da bude.

Dr. Franjo Tuđman

Der Fall Franjo Tuđmans trifft die in dem vorangehenden Kapitel aufgestellte Hypothese insofern zu, weil er sich, wie im Folgenden gezeigt wird, als starke politische Figur in Zeiten des neuen Aufbruchs, den Kroatien erfuhr, zu inszenieren wusste. In Anbetracht seiner Partei und ihrem Erfolg, der bis ins Jahr 2000 zu verzeichnen ist, kann dasselbe festgestellt werden: Sein Aufstreben und die politische Wende, die einen nationalen Aufbruch gewährleistete, sind in folgender Form aufgetreten: *Zum einen als Opposition zum überkommenen kommunistischen System und zum anderen als nationale Sammelbewegung Kroatiens.*²²⁴

5.1.2 Franjo Tuđman und Josip Broz Tito – Parallelen

Mit Franjo Tuđman an der Spitze Kroatiens ist eine starke Parallele zu Josip Broz Tito und dem damit verbundenen Personenkult bemerkbar. Er bediente sich Titos Selbstinszenierungs-Vermächtnis und nahm während seiner Regierungsjahre einige Merkmale Josip Broz Titos an.²²⁵ Tuđman ahmte das Image eines Generals nach und trug bei öffentlichen Auftritten Paradeuniformen.²²⁶ Damit festigte er sein Image als starke politische Führungskraft und gab sich nach außen als höhergestellte militärische Persönlichkeit.²²⁷ Diese Erscheinung lebt auch heute noch in der Erinnerung von Tuđman als Gründervater in seiner oft getragenen weißen Galauniform der Marine weiter:

Zu sehen ist ein weißer, mit militärischen Abzeichen versehener Anzug und die dazugehörige Mütze. [...] Anhand der Uniform wird nicht deutlich, welchen Platz der Nachfolger einnehmen wird, den von Tito oder den von Tuđman. Lediglich das sich auf der Mütze befindliche Schachbrett-Emblem verweist

²²⁴ Strohmaier, Robert: Die Ideologie der Kroatischen demokratischen Gemeinschaft (HDZ) in der Ära Franjo Tuđman. Historische Determinanten und Entwicklung. Dissertation. In: Gumpel, Werner: Wirtschaft und Gesellschaft in Südosteuropa. München 2004, S. 16.

²²⁵ Sabo, Klaudija: Ikonen der Nationen. *Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien und Serbien*. Berlin/Boston 2017, S. 56.

²²⁶ vgl. Strohmaier, S. 169.

²²⁷ vgl. ebd.

eindeutig auf die nationale Flagge Kroatiens und damit auf die Nachfolge Tuđmans.²²⁸

Doch das Aussehen und die Inszenierung seiner selbst reicht, beobachtet man den Fall Franjo Tuđman und Kroatiens in den 1990-er Jahren genauer, nicht aus. Tuđman bediente sich einer schroffen Rhetorik und bezog sich in seinen Reden, zunehmend auf Opfernarrative, die historischen Charakters sind und die die lang ersehnte Eigenstaatlichkeit in ihrer Existenz verstärkten. Dies ließ Franjo Tuđman zunehmend als Nationalhelden aufblühen.

5.1.3 Ideologie als Stimmungsmacher in Kroatien

Unter seine favorisierten nach außen hin präsentierten Ideologien fallen zwei, die ihren Ursprung am Ende des 19. Jahrhunderts haben. Einerseits bediente er sich der Ideologie von Ante Starčević, dessen ideologischer Kernpunkt darin bestand, eine Assimilierung des serbischen Volkes in das kroatische zu erzielen und eine damit einhergehende kroatische Identität zu erreichen. Die zweite Ideologie, nach welcher Tuđman griff, war jene von Strossmayer Josip Juraj.²²⁹ Tuđman knüpfte daran an und formulierte nationale und nationalistische Inhalte, die nicht allein und ausschließlich für das Volk Kroatiens bestimmt waren, sondern auch für sogenannte *Diaspora-Kroaten*, darunter jene aus Bosnien und Herzegowina.²³⁰

²²⁸ Sabo, Klaudija: Ikonen der Nationen. *Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien und Serbien*. Berlin/Boston 2017, S. 56.

²²⁹ Ramet, Sabrina P.: The three Yugoslavias. *State-Building and Legitimation, 1918-2005*. Bloomington 2006, S. 421.

²³⁰ Radonić, Ljiljana: Krieg um die Erinnerung. Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards. Frankfurt/Main 2010, S. 153.

5.1.4 Slobodan Milošević

Volim i ja vas!

Slobodan Milošević, 1996 als Antwort auf den in einem politischen Meeting vom Volk ausgehenden Zuruf: *Slobo, mi te volimo!*

Einleitend zur Frage, wer Slobodan Milošević zu seinem bis dato in den 90-er Jahren zu verzeichnenden politischen Erfolg verholfen hat, ist die Antwort in jenen politischen Eliten zu finden, die ihn während der turbulenten Zeit der 1980-er in Jugoslawien als potentiellen Nachfolger Titos sahen. Sein Machtanspruch wuchs immanent und wurde insbesondere durch das Vertrauen der auf dem Kosovo lebenden Serben bestärkt: *While his leadership had been attained with the support of the Serbian intellectuals and Serbs from Kosovo – who were determined to re-define Serbian statehood via nationalism [...].*²³¹

Slobodan Milošević gelang es, die serbische Identität zu entfachen, weil er sich ein Monopol auf verschiedenen Ebenen verschaffte, die seine erfolgreiche Inszenierung als neue politische Führungsfigur begünstigten. Milošević bediente sich, wie Franjo Tuđman, einer Rhetorik, die am Mythos festhielt und thematisierte die *Schlacht auf dem Amselfeld* aus dem Jahr 1389, die bei einem großen Teil der serbischen Bevölkerung ein Erwachen in Bezug auf die eigene serbische Identität auslöste.

5.1.5 Parallelen zu Tito – Slobodan Miloševićs Image

Milošević bediente sich, im Gegensatz zu seinem kroatischen Pendant Franjo Tuđman, während seiner Regierungszeit keiner besonderen visuellen Aufmachung, um sein Image als politischer Führer zu stärken. Er inszenierte sich in seinem Auftreten nicht sonderlich, trug meistens graue Anzüge und holte sich damit die Reputation, ein bürokratischer kommunistischer Parteiboss zu sein.²³² Dieser Ruf gebührte nicht nur seinem Aussehen,

²³¹ Tromp, Nevenka: Prosecuting Slobodan Milosevic. *The unfinished trial*. London/New York 2016, S. 55.

²³² Sabo, Klaudija: Ikonen der Nationen. *Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien und Serbien*. Berlin/Boston 2017, S. 57.

sondern war auch in seinem Führungsstil erkennbar: *All the skills learnt from communism were now at the disposal of a postcommunist leader who was prepared to make full use of them.*²³³

Anknüpfend an diese Aussage seien ihm diktatorische Züge in puncto Regierungsstil an dieser Stelle insofern vorgeworfen, weil er, wie eingangs im vierten Kapitel erwähnt, sämtliche Medien unter seine Aufsicht stellte, was in kommunistischen Zeiten seitens des sozialistischen Machtapparats ebenfalls zu verzeichnen war. Dass sich Milošević dadurch ein uneingeschränktes Regierungsmonopol ebnete und seine Politik barrierefrei propagieren konnte, hatte für das Volk zur Folge, das von Medien gelieferte Propagandamaterial in seiner von Milošević gefertigten Aufmachung anzunehmen. Von gefertigter Aufmachung ist insofern die Rede, weil sämtliches Medienmaterial, dessen Überprüfung vor der Veröffentlichung genauestens seitens Miloševićs Familie im eigenen Haus in Belgrads Nobelviertel *Dedinje* von Statten gegangen ist.²³⁴

5.1.6 Der Führungsstil Miloševićs

Es gelang ihm einen Mythos aus seiner Person zu machen, während er sich öffentlich selten zeigte. Diesem von ihm etablierten Bild wirkten aber doch einige oppositionell eingestellte politische Gruppierungen, aber auch Teile des Volkes, entgegen. Diese waren größtenteils Liberale, Anti-Nationalisten und Sympathisanten des Westens, im engeren Sinne proklamierten sie, dass sich das Land dem Westen zuwenden sollte.²³⁵ *This small minority viewed Milosevic as an arrogant manipulator and incompetent leader who would destroy everything that had been created in Yugoslavia and in Serbia*²³⁶ In Anbetracht der Tatsache, dass Milošević seitens dieser politisch gegensätzlich eingestellten Gruppen keine große Konkurrenz zu befürchten hatte, zeigte er jedoch trotzdem eine gewisse Reaktion gegenüber seinen politischen Gegnern.²³⁷ So verhinderte er die von der Opposition organisierten Massenproteste aus dem Jahr 1991 gegen ihn und blieb auch in den folgenden Jahren in

²³³ Stevanović, Vidosav: Milošević. *The People's Tyrant*. London 2004, S. 34.

²³⁴ vgl. ebd.

²³⁵ vgl. ebd. S. 36.

²³⁶ vgl. ebd.

²³⁷ vgl. ebd.

seinem politischen Kurs beständig. Slobodan Milošević regierte bis zu seinem durch einen Volksaufstand hervorgerufenen Fall im Jahr 2000.²³⁸

²³⁸ Tromp, Nevenka: Prosecuting Slobodan Milosevic. *The unfinished trial*. London/New York 2016, S. 55.

5.2 Helden- und Opfermythos

Nach der Ausführung, welche politische Rolle Franjo Tuđman und Slobodan Milošević nach dem Zerfall Jugoslawiens als politische Führer zuteil gekommen ist, soll darauf aufbauend erläutert werden, welcher Inhalte sie sich zu ihrer Zeit bedienten, um das kollektive Gedächtnis der zwei neuen Identitäten zum Erwachen zu bringen. Diese theoretische Analyse ist aber nicht nur einer bestimmten Zeitspanne, nämlich jener der 1990-er Jahre, gewidmet, sondern soll auch den heutigen Stand des kollektiven Gedächtnisses der beiden Völker aufzeigen. Wohl aber findet die Geburtsstunde der neuen Identitäten und die damit verbundene Gedächtniskonstellation sowohl auf kroatischer als auch auf serbischer Seite in den 1990-er Jahren statt und wird aus diesem Grund auch als Fundament der folgenden Argumentation verwendet.

Um den Weg für die jeweils von beiden politischen Führern propagierte Gedächtniskultur und -politik zu ebnet, wurde verstärkt mit Opfer-, aber gleichzeitig auch Heldenmythen gearbeitet. Kroatien betreffend, wird für diese theoretische Auseinandersetzung mit dem Opfer- und Heldenmythos das *Bleiburg-Massaker*, das von Partisaneneinheiten im Jahr 1945 verübt worden ist, erläutert. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass das serbische mythische Ereignis, jenes der Schlacht am Amselfeld, historisch gesehen über fünfhundert Jahre früher stattgefunden hat, d.h. im Jahre 1389. Auf den ersten Blick mag die zeitliche Lücke zwischen diesen zwei Mythen enorm erscheinen. Warum dem nicht so ist, kann plausibel anhand Miloševićs Rhetorik bei der Festrede zum 600-jährigen Jahrestag der Schlacht auf dem heutigen Gebiet des Kosovo erklärt werden. Er brachte den Mythos gezielt wieder zum Erwachen und etablierte dadurch ein geschichtliches Ereignis im Sinne des kollektiven Gedächtnisses im Volk. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass das *Bleiburg-Massaker* zwar ein historisch jüngeres Ereignis darstellt, aber nicht so viel die Schlacht auf dem Amselfeld, sondern die Rede Miloševićs in den 1990-er Jahren soll als Pendant dazu angesehen werden. Beide sind daher in ihrer Wirkung in der bevorstehenden Argumentation als gleichgestellte Marker kollektiven Gedächtnisses mit den jeweils dazugehörigen Opfer- und Heldenmythen zu betrachten.

5.2.1 Der Unabhängige Staat Kroatien und das Massaker von Bleiburg

Mit der Ausrufung des Unabhängigen Staates Kroatien, der von den Nationalsozialisten im Jahr 1941 als Satellitenstaat gegründet wurde und unter anderem zur Propaganda und Verbreitung nationalsozialistischer Ideologien dienen sollte, festigte sich das Bestehen der Ustascha-Bewegung zunehmend.²³⁹ 1941 wurde Jugoslawien vom nationalsozialistischen Deutschland erobert und unter dessen Beschluss kam es zu einer Auflösung des Territoriums, von dem ein Teil den Kroaten als Unabhängiger Staat Kroatien zugewiesen wurde.²⁴⁰

Die seit den 1930-er Jahren bestehende Ustascha-Bewegung wurde unter Ante Pavelić in Kooperation mit Italien als Ustascha-Staat weitergeführt, der sowohl von Deutschland als auch von Italien anerkannt wurde.²⁴¹ Die ideologische Staatspolitik verfolgte einen aggressiven nationalistischen Kurs, stützte sich auf ein Ein-Partei-System und ließ Ante Pavelić im Personenkult aufblühen. *Außerdem schaltete man die gesellschaftlichen Institutionen gleich und kontrollierte die Wirtschaft, pflegte eine Blut und Boden-Romantik und betonte die überkommene Verbindung von Kroatentum und Katholizismus.*²⁴² Der Staat büßte Vertrauensverluste seitens der Bevölkerung ein, weil er unter den Mächten anderer, dem nationalsozialistischen Deutschland und dem faschistischen Italien, stand. Im Jahr 1943 kam es zu einer Wende im Unabhängigen Staat Kroatien, die bis zum Ende des Krieges 1945 stagnierend blieb.²⁴³ Deutschland und Italien entnahmen dem Unabhängigen Staat Kroatien mit der Zeit immer mehr Regierungsmacht. Das Gegenteil war bei den Partisanen zu beobachten. Ihnen gelang es, sich in ihrem Bestehen zu festigen. Das Resultat dieser beiden Zustände war, dass die Souveränität des Unabhängigen Staates Kroatien abnahm.²⁴⁴

Somit kam es noch vor 1945 zum Bruch des Unabhängigen Staates Kroatien. Nach dem offiziellen Kriegsende flüchteten viele Ustascha-Anhänger und jene, die in erster Instanz verantwortlich für die Etablierung dieser Gesinnung in der Gesellschaft zuständig waren,

²³⁹ Besier, Gerhard: „Berufsständische Ordnung“ und autoritäre Diktaturen. Zur politischen Umsetzung einer „klassenfreien“ katholischen Gesellschaftsordnung in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts. In: Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann (Hg.): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit. Göttingen 2005, S. 79-110, hier S. 109.

²⁴⁰ vgl. ebd.

²⁴¹ vgl. ebd.

²⁴² vgl. ebd.

²⁴³ vgl. ebd.

²⁴⁴ Hory, Ladislaus/Broszat, Martin: Der kroatische Ustascha-Staat 1941-1945. Stuttgart 1964, S. 152.

nach Österreich, um den Partisanen, die zunehmend an Macht gewonnen haben, zu entkommen.²⁴⁵

Im Mai 1945 wurden laut Radonić, die sich in ihrer Ausführung auf die Zahlen Žerjavićs beruft, 50.000 Ustascha in Bleiburg umgebracht, wobei Žerjavić, so Radonić, schlussendlich von einer Ziffer von 45.000-55.000 spricht.²⁴⁶

5.2.2 Die Wiederbelebung des Bleiburg-Mythos

Bleiburg – die größte Tragödie des kroatischen Volkes – erfuhr seine Wiedergeburt mit der Formation des kroatischen Staates 1991. Sein Comeback im Sinne des kollektiven Gedächtnisses geht auf die Politik Franjo Tuđmans in den 1990-er Jahren zurück. Doch nicht nur seiner politischen Macht und der Rhetorik, die ihm zu Teil wurde und geholfen hat, brachten das Ereignis aus Bleiburg wieder hervor. Bei den Opfern des Bleiburg-Massakers handelt sich um Ustascha, Verbündete des nationalsozialistischen Deutschlands und des faschistischen Italiens, die von Partisaneneinheiten liquidiert wurden.²⁴⁷

Seine Präsenz in den 1990-er Jahren ist neben Franjo Tuđman selbst größtenteils der Katholischen Kirche in Kroatien, einigen Intellektuellen, die diese ideologische Gesinnung für sich gewinnen konnten und damit verbunden auch den Medien, die an der Verbreitung des Mythos mitwirkten, geschuldet.

Das Aufscheinen der Bleiburg-Thematik hat seinen Ursprung bereits in den 1950-er Jahren, wurde jedoch seitens der Kommunisten unterdrückt.²⁴⁸ 1991, nach der Ausrufung der Unabhängigkeit Kroatiens, berief sich neben dem Staatspräsidenten Franjo Tuđman vor allem die Katholische Kirche auf diesen Mythos und nahm sich einer positiven Einstellung gegenüber Alojzije Stepinac und seiner Taten an, die er zugunsten des kroatischen Volkes und der katholischen Religionsgemeinschaft vollbracht hat.²⁴⁹ Es wurde eine historisch

²⁴⁵ Grandits, Hannes: The Power of „Armchair Politicians“: *Ethnic Loyalty and Political Factionalism among Herzegovinian Croats*. In: Bougarel, Xavier: *The new Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. New York 2016, S. 105.

²⁴⁶ Žerjavić, Vladimir: *Opsesije i megalomanije oko Jasenovca i Bleiburga*. Zagreb 1992, S. 77 zit. n. Radonić, Ljiljana: *Krieg um die Erinnerung. Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards*. Frankfurt/Main 2010, S. 102.

²⁴⁷ Petrović, Ksenija: *Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich*. Wiesbaden 2012, S. 193.

²⁴⁸ Pavlaković, Vjieran/Brentin, Dario/Pauković, Davor: *The Controversial Commemoration: Transnational Approaches to Remembering Bleiburg*. In: *Croatian Political Science Review* 55/2, 2018, S. 7-21, hier S. 9

²⁴⁹ vgl. Petrović S. 193.

untermauerte Situation erschaffen, die den neuen nationalistischen Aufschwung Kroatiens in den 1990er Jahren begünstigte und die die Bleiburg-Thematik als Unrecht am kroatischen Volk thematisierte. Hier steht die Opferrolle im Vordergrund, der sich das kroatische Volk in den 1990-er Jahren im Rahmen der Identitätsstiftung annehmen sollte. Diese Auffassung impliziert, dass Partisanen die Kroaten ermordet hatten. Im Sinne der Identitätsstiftung, an der Franjo Tuđman arbeitete, bedeutete der *Bleiburg-Mythos* das gezielte Einsetzen von Geschichte und Traditionalismus, um das Volk als an einer Gesinnung orientiertem Kollektiv zu mobilisieren. Das Feindbild, das ein Muster in der Bleiburg-Debatte darstellte, wurde dahingehend gelenkt, es mit Jugoslawien und der ehemaligen kommunistischen Führung zu assoziieren. *Das Feindbild konzentrierte sich im Rahmen des Krieges dabei immer mehr auf die Jugoslawische Volksarmee [...].*²⁵⁰ Dies implizierte gleichzeitig auch ein Feindbild, das gegenüber den Serben gebildet wurde, indem diese die Mehrheit der Volksarmee ausmachten.²⁵¹ Das neue unabhängige Kroatien sollte die Tragödie in Bleiburg auch als solche betrachten und sie nicht nur als Massaker der eigenen Landsleute sehen, sondern auch die Jahre danach, in denen sich Kroatien dem kommunistischen Regime gefügt hatte, in seinem Bewusstsein als eine Zeit der Unterdrückung der kroatischen Identität verstärken.²⁵² Tuđman ging in seiner Argumentation, um das kollektive Gedächtnis so stark wie möglich erblühen zu lassen, einen Schritt weiter und verglich *Bleiburg* mit *Jasenovac*. *Jasenovac* meint dabei das von den Ustascha betriebene Konzentrationslager im Zweiten Weltkrieg, in dem zigtausende Menschen ermordet wurden.²⁵³ Tuđman verfolgte eine Versöhnungspolitik aller Kroaten und Kroatinnen und wollte eine einheitliche Gedenkstätte der Opfer von Jasenovac und der getöteten Ustascha von Bleiburg errichten, die Kontroversen aufwarf²⁵⁴.

Franjo Tuđmans Enthusiasmus betrachtend, einen kroatischen Staat mit der dementsprechenden kollektiven Erinnerungspolitik und in weiterer Folge erzielten Identitätsstiftung aufzubauen, ist eine Tatsache in Bezug auf den von ihm eingesetzten

²⁵⁰ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012, S. 194.

²⁵¹ vgl. ebd.

²⁵² Pavlaković, Vjieran/Brentin, Dario/Pauković, Davor: The Controversial Commemoration: *Transnational Approaches to Remembering Bleiburg*. In: Croatian Political Science Review 55/2, 2018, S. 7-21, hier S. 11.

²⁵³ Hozić, Aida A.: It Happened Elsewhere: *Remembering 1989 in the Former Yugoslavia*. In: Bernhard, Michael/Kubik, Jan: *Twenty Years after Communism. The Politics of Memory and Commemoration*. New York 2014, S. 240.

²⁵⁴ <https://www.no-ustasa.at/allgemein/194/bleiburg-als-kroatischer-gruendungsmythos/> [zuletzt aufgerufen am 23. September 2019]

Bleiburg-Mythos auffällig: Er selbst hat nie an einer der jährlich stattfindenden Kommemorationen in Bleiburg teilgenommen.²⁵⁵

5.2.3 Der Bleiburg-Mythos heute

In einem Artikel des *Standards* vom Mai 2019 heißt es: *Bleiburg-Treffen: Faschisten dürfen aufmarschieren.*²⁵⁶ Warum sich Menschen alljährlich auf dem Feld in Bleiburg, an dem am 15. Mai 1945 Ustascha von Partisaneneinheiten liquidiert wurden, treffen, und welches Ausmaß im Sinne des Rechtspopulismus und Faschismus dieses Treffen annimmt, wird im Folgenden aufgezeigt.

Abgesehen von dem nationalistisch geprägten Kurs der 1990-er Jahre, der in Kroatien durch Franjo Tuđman, ein kollektives Erwachen des *Bleiburg-Mythos* hervorgerufen hatte, steht nun im Vordergrund die Kontroverse, die die Bleiburg-Thematik heute aufzeigt. Im Mittelpunkt stehen dabei zwei Richtungen kollektiver Erinnerung: Eine, die propagiert, dass es sich bei den Opfern in Bleiburg nicht explizit um Ustascha-Anhänger gehandelt hat, sondern auch um Zivilisten, wobei in einigen Debatten auch die Ustascha als Zivilisten gedeutet werden. Der zweite Zugang zur heutigen Bleiburg-Thematik ist jener, der faschistische Charakterzüge aufweist und Menschen mit so einer Gesinnung zu jährlichen Kommemorationen pilgern lässt.

Der erste erwähnte Typ von Erinnerungskultur soll anhand zwei in Bleiburg aufgestellter Denkmäler in theoretischer Form eingeleitet werden. Der Gedenkstein mit der folgenden Aufschrift: *U Čast i Slavu poginuloj Hrvatskoj Vojsci – Svibanj 1945. Zum Gedenken an die gefallene kroatische Armee – Mai 1945.*²⁵⁷ Ein Denkmal, das durch die Spenden von Petar Milos, einem Diaspora-Kroaten aus Australien im Jahre 1987 finanziert wurde.²⁵⁸ Im Vordergrund steht die Bezeichnung der Ustascha, die hier als Mitglieder der kroatischen Armee dargestellt werden. Der kroatische Politiker und Autor Slavko Goldstein kritisierte

²⁵⁵ Radonić, Ljiljana: Croatia's Transformation Process from Historical Revisionism to European Standards. In: Pauković, Davor et al.: *Confronting the Past: European experiences*. Zagreb 2012, S. 163-182, hier S. 173.

²⁵⁶ <https://www.derstandard.at/story/2000102306123/bleiburg-treffen-faschisten-duerfen-aufmarschieren> [zuletzt aufgerufen 24. September 2019]

²⁵⁷ <https://www.dw.com/bs/bleiburg-mit-o-%C5%BErtvi/a-48780173> [zuletzt aufgerufen am 24. September 2019]

²⁵⁸ <https://www.no-ustasa.at/allgemein/577/veraenderungen-des-gedenkorts-bleiburg-pliberk-set-1945/> [zuletzt aufgerufen am 24. September 2019] zit. n. Kolstø, Pål: Bleiburg: *The Creation of a National Martyrology*. In: *Europe-Asia Studies* 62, 2010, H. 7, S. 1153-1174, hier S. 1159.

1996 im kroatischen Parlament, dass es unangebracht sei, die Getöteten in Bleiburg als Soldaten und Mitglieder der kroatischen Armee zu deklarieren, da viele Kroaten auch an Seite der Partisanen gekämpft haben.²⁵⁹ Doch nicht nur diese Tatsache sollte die Legitimität der Aufschrift des Denkmals widerlegen, sondern auch jene, dass es sich nicht um die kroatische Armee gehandelt hat. Stefan Dietrich, der sich der Forschungsarbeit zum Thema des Bleiburg-Mythos angenommen hat, bestätigt in seinen theoretischen Ausführungen, dass es sich bei den Opfern in Bleiburg um Anhänger des Ustascha-Regimes handelte.²⁶⁰ Mit Bezug auf diese Tatsache ist es, betrachtet man das Besucher Klientel, das sich jährlich in Bleiburg zusammenfindet, um den Opfern die Ehre zu erweisen, wenig verwunderlich, dass es sich um Faschisten handelt, wie der oben erwähnte Zeitungsartikel behauptet hat.

Seit der Unabhängigkeitserklärung und der damit verbundenen Eigenstaatlichkeit Kroatiens hat kein Staatspräsident die jährlich stattfindende Kommemoration besucht.²⁶¹ Während Franjo Tuđmans Regierungszeit kam es seinerseits, wie bereits erwähnt, zu keinem Besuch der Gedenkstätte und Kommemoration. 1995, in der Blütezeit seiner Regierungsperiode, fand der fünfzigste Jahrestag Bleiburgs statt, der von Tuđman aufgrund von möglichen Kontroversen, die sein Besuch in Bleiburg mit sich gebracht hätte, aus diesem Grund gekonnt ignoriert wurde.²⁶² Im Jahre 2002 besucht der damalige kroatische Premierminister Ivica Račan die Gedenkstätte in Bleiburg und bedauerte das von den Kommunisten begangene Verbrechen.²⁶³ Auch Ivo Sanader besuchte Bleiburg während seiner Regierungszeit, betonte jedoch, dass das Fundament Kroatiens allein auf Antifaschismus und der Demokratie basiere, ebenfalls machte er darauf aufmerksam, dass der Kommunismus nicht mit Antifaschismus zu verwechseln sei.²⁶⁴

Pavlaković betont in seiner Ausführung die Bleiburg-Thematik betreffend, dass es schwer einzuschätzen sei, inwieweit das Ereignis tatsächlich als Massaker an unschuldigen

²⁵⁹ Suppanz, Werner: Gedächtnis/Erinnerung. *Kulturwissenschaftliches Paradigma und empirisches Forschungsfeld der Zeitgeschichte*. In: Konrad, Helmut/Bedenik, Stefan: *Mapping Contemporary History II*. Wien/Köln/Weimar 2010, S. 355.

²⁶⁰ Dietrich, Stefan: Der Bleiburger Opfermythos. In: *Zeigeschichte* 5, 2008, S. 298-317, hier S. 301.

²⁶¹ Pavlaković, Vjeran/Brentin, Dario/Pauković, Davor: The Controversial Commemoration: *Transnational Approaches to Remembering Bleiburg*. In: *Croatian Political Science Review* 55/2, 2018, S. 7-21, hier S. 16.

²⁶² Pavlaković, Vjeran: Komemorativna kultura Bleiburga, 1990-2009. In: Pandurić, Josip (Hg.): *Kultura sjecanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*. Zagreb 2009, S. 185.

²⁶³ Pavlaković, Vjeran/Brentin, Dario/Pauković, Davor: The Controversial Commemoration. *Transnational Approaches to Remembering Bleiburg*. S. 16.

²⁶⁴ <https://www.index.hr/vijesti/clanak/sanader-na-bleiburgu-antifasizam-se-ne-smije-poistovjecivati-s-komunizmom/187201.aspx> [zuletzt aufgerufen am 25. September 2019]

Menschen kroatischer Herkunft wahrgenommen und damit mit einem Verbrechen der Kommunisten assoziiert wird. Es kann es auch als Entschädigung für all jene, die den Ustascha zum Opfer gefallen sind, angesehen werden.²⁶⁵ Nichtsdestotrotz ist die Masse an Menschen, die den Bleiburg-Mythos in Form der alljährlichen Kommemoration aufleben lässt, ein aktiver Träger dieser Erinnerungskultur und damit auch verantwortlich dafür, dass er fortlebt.

²⁶⁵ Pavlaković, Vjeran: Komemorativna kultura Bleiburga, 1990-2009. In: Pandurić, Josip (Hg.): *Kultura sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*. Zagreb 2009, S. 192.

5.2.4 Boj na Kosovu – Der serbische Mythos

Analog zum dargelegten kroatischen Beispiel des Bleiburg-Mythos, soll nun das Thema des Kosovo-Mythos, der das serbische Pendant in diesem Zusammenhang darstellt, erläutert werden. Anders als in der kroatischen Identität und Erinnerungskultur, dessen Fundament die Eigenstaatlichkeit in Kombination mit revisionistischen und historischen Anschauungen bildet, lässt sich die Basis der serbischen Nationalität und der damit einhergehenden Erinnerungskultur auf einen religiösen Mythos zurückführen. Dazu wird als Beispiel der Kosovo-Mythos, der in weiterer Folge seine theoretische Aufarbeitung erfahren wird, herangezogen.

Wie eingangs bereits erwähnt, geht es primär um den in den 1990-er Jahren aufgetauchten Mythos, den Slobodan Milošević in seiner Rede vor zwei Millionen Serben wiederaufleben ließ. Im Fokus seiner Rede steht die Schlacht auf dem Amselfeld gegen die damals aufmarschierenden Osmanen, die gegen die Serben siegten, woraufhin Serbien 500 Jahre lang unter osmanischer Herrschaft stand. Aus historischer Perspektive lässt sich das Ereignis der Schlacht auf dem Amselfeld auf das Jahr 1389 zurückdatieren. Es soll gezeigt werden, welcher Rhetorik sich Milošević bediente, um das Erwachen des Kosovo-Mythos zu erreichen. Nach der Unabhängigkeitserklärung des Kosovos im Jahre 2008 ist die Wunde, die der Kosovo für die Serben jahrhundertlang repräsentiert, tiefer denn je. Auch dieser Aspekt wird in der theoretischen Erläuterung über den Kosovo und seiner Existenz im heutigen serbischen kollektiven Gedächtnis erarbeitet.

5.2.5 Der Kosovo-Mythos 1989

Das Gebiet des Kosovos erlangte im Jahre 1974 unter Josip Broz Tito und seiner sozialistischen Führung einen Autonomiestatus, jedoch keinen Zuspruch eine Teilrepublik Jugoslawiens zu werden.²⁶⁶ Unter der Führung Slobodan Miloševićs wurde diese Autonomie abgeschafft, was vermehrt zu Unruhen führte. Milošević verfolgte seine eigene Politik, die in seiner berühmten Rede am 28. Juni 1989 auf dem *Gazimestan*, Kosovo, zum Vorschein kommt und in weiterer Folge genauer erläutert wird.

Die Schlacht auf dem Amselfeld, die sich aus der Perspektive der Geschichtswissenschaften am 28. Juni 1389 im heutigen Gebiet des Kosovos ereignet hat, fand jedoch nicht erst zu

²⁶⁶ Müller, Monika: Migration und Religion. Wiesbaden 2013, S. 41.

Zeiten Slobodan Milošević ihren festen Bestandteil in der Erinnerungskultur der Serben. Sie ist das repräsentativste Identitätsmerkmal der Serben. Slobodan Milošević machte 1989 Gebrauch von dem in der kollektiven Gedächtniskultur des serbischen Volkes bereits vorhandenen Mythos von diesem historischen Ereignis, das sich im 14. Jahrhundert abgespielt hat. Erste Erinnerungsmerkmale an die Schlacht lassen sich bereits in einer Zeit, die knapp nach dem historischen Ereignis anzusetzen ist, beobachten. So lässt sich die erste Erinnerung an die für das *Serbentum* bedeutendste Ereignis, die Schlacht, die der Grundstein des serbischen Untergangs ist, aber gleichzeitig auch der Aufopferung dient, die sich für die Serben 600 Jahre danach profitabel verwenden lässt, unmittelbar auf die Zeit nach der Schlacht zurückdatieren. Im Jahre 1389 zeichnet der serbische Patriarch Danilo jene Rede auf, die Lazar vor der Schlacht vor seiner Armee hält.²⁶⁷

Den am Ende der 1980-er Jahre wieder entfachten Mythos und die von Slobodan Milošević gehaltene Rede anlässlich des 600-jährigen Jahrestages betrachtend, können ihm primär keine in seiner Rhetorik vorhandenen nationalistischen Züge angehängt werden. Es handelt sich dabei um eine Rhetorik, die zum Ziel hat, den serbischen nationalen Mythos wieder aufleben zu lassen.²⁶⁸ Des Weiteren bediente sich Milošević in seiner Rede einer sozialistisch angepassten Rhetorik. Er betont, dass das serbische Volk Opfer im Sinne einer Unterdrückung bringen musste und dadurch litt:

Daher ist es heute schwer zu sagen, ob die Schlacht vom Kosovo für das serbische Volk eine Niederlage oder ein Sieg war, ob wir durch sie in Sklaverei gerieten oder durch sie die Sklaverei überlebten. [...] In jenem fernen Jahr 1389 war das Osmanische Reich nicht nur stärker als jenes der Serben, es war auch glücklicher als das serbische Königreich.²⁶⁹

Milošević manövriert sich in seiner Rede von der Zeit des 14. Jahrhunderts auch in jene, die dem Zweiten Weltkrieg zuzuordnen ist und verlautbart auch dabei das Elend, das den Serben

²⁶⁷ Judah, Tim: *The Serbs. History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. New Haven/London 2009, S. 29 zit. n. Emmert, Thomas: *The Battle of Kosovo: Early Reports of Victory and Defeat*. In: Wayne, Vucinich/Emmert, Thomas (Hg.): *Kosovo: The Legacy of a Medieval Battle*. Minneapolis 1991

²⁶⁸ Kaser, Karl/Prochazka, Martin: Rede von Slobodan Milošević zum 600. Jahrestag der Schlacht auf dem Amselfeld. In: Kaser, Karl/Prochazka, Martin (Hg.): *Selbstbild und Fremdbilder der Völker des europäischen Ostens. Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens*. Klagenfurt 2006, S. 648.

²⁶⁹ vgl. ebd. S. 649.

auch zu dieser Zeit widerfahren ist. Gekonnt lässt Milošević das Schicksal zigtausender Serben, die dem faschistischen Ustascha-Regime zum Opfer fiel, in seine Rede einfließen:

Die fehlende Einheit und der Verrat im Kosovo sollten das serbische Volk wie ein grausames Schicksal durch seine gesamte Geschichte verfolgen. Sogar im letzten Krieg führten sie das serbische Volk und Serbien in ein grausames Schicksal, dessen Folgen historisch und moralisch die der faschistischen Aggression überstiegen.²⁷⁰

Abgesehen vom Opfermythos, den er im hier Aufgezeigten propagiert, findet auch eine Wende zur Rolle Serbiens als jene Nation, die sich für andere geopfert hat. Milošević beklagt also einerseits das Leid seines Volkes, betont aber auch die Größe und Tapferkeit des serbischen Volkes, das sich in der Rolle des sich Aufopfrens für Andere wiedergefunden hat und somit eine heroische Charakteristik aufweist:

Vor sechs Jahrhunderten verteidigte sich Serbien heroisch auf dem Amselfeld, aber es verteidigte auch Europa. Serbien war damals die Baton, die die europäische Kultur, Religion und die europäische Gesellschaft ganz allgemein verteidigte. Daher erscheint es heute nicht nur ungerecht, sondern sogar unhistorisch und völlig absurd, über Serbiens Zugehörigkeit zu Europa zu diskutieren.²⁷¹

Die Rede Slobodan Miloševićs ist insofern ein geeignetes repräsentierendes Mittel, da ihre Mitteilung anhand ausgewählter Passagen zeigt, wie diese Rede den Kosovo-Mythos in der serbischen Gedächtniskultur nicht nur stärkte, sondern auch neu entfachte und damit Milošević einen politischen Spielraum ermöglichte, das Land im Sinne einer kollektiven Gedächtniskultur zu steuern.

²⁷⁰ Kaser, Karl/Prochazka, Martin: Rede von Slobodan Milošević zum 600. Jahrestag der Schlacht auf dem Amselfeld. In: Kaser, Karl/Prochazka, Martin (Hg.): *Selbstbild und Fremdbilder der Völker des europäischen Ostens. Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens*. Klagenfurt 2006, S. 649.

²⁷¹ vgl. ebd. S. 651.

5.2.6 Der Kosovo-Mythos heute – *Kosovo als Herz Serbiens*

Kosovo je srce Srbije – Kosovo ist das Herz Serbiens – ein Satz, der in der heutigen Erinnerungskultur und -politik der Serben eine omnipräsente Funktion eingenommen hat. Milošević propagierte, wie bereits aufgezeigt, dass der Kosovo und die 1389 stattgefundene Schlacht die ewige Wunde der Serben seien.

Der Kosovo erlangte seine Unabhängigkeit am 17. Februar 2008, was von serbischer Seite nicht zur Akzeptanz geführt hat und auch bis dato vehement abgelehnt wird. Ohne auf die politische Situation der Serben und Kosovo-Albaner eingehen zu wollen, sei an dieser Stelle nur vermerkt, dass es sich um ein ewiges und abermals auftauchendes Thema handelt, dessen Lösung in absehbarer Zukunft keine realistische Erwartung ist. Der während der Zeit der Ausrufung der Selbstständigkeit führende Regierungschef Vojislav Koštunica lehnte eine Anerkennung des Kosovo als eigenständigen Staat ab. Der damalige Präsident Boris Tadić warnte vor voreiligen Reaktionen, da er dadurch eine Gefahr für die im Kosovo lebenden Serben sah und plädierte daher auf eine bedachtere Vorgehensweise. Gleichzeitig rief er im internationalen Raum dazu auf, die Eigenstaatlichkeit des Kosovos nicht anzuerkennen.²⁷²

Nach der Unabhängigkeitserklärung, die der Kosovo vor zwölf Jahren ausrief und die in weiterer Folge von rund neunzig Staaten nicht anerkannt wurde, verstärkte sich das Empfinden gegenüber der Region des Kosovos von Seiten der Serben.²⁷³ Diese stellen sich vehement gegen die Abspaltung, da sie den Kosovo als die *Wiege des Serbentums* betrachten.²⁷⁴

²⁷² <https://www.welt.de/politik/article1690072/Diese-Laender-erkennen-das-unabhaengige-Kosovo-an.html> [letzter Aufruf am 27. September 2019]

²⁷³ <http://www.kim.gov.rs/lat/np101.php> [zuletzt aufgerufen am 27. September 2019]

²⁷⁴ Rakitić, Dušan: Envisaging a Legal Framework for Ensuring Sustainable Preservation of Holy Places with Regard to the Case of Kosovo and Metohia. In: Ferrari, Silvio/ Benzo, Andrea: *Between Cultural Diversity and Common Heritage. Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean*. New York 2016, S. 191-242, hier S. 192.

5.3 Der Glaube, die Religion und die Kirche im kollektiven Gedächtnis der Kroaten und Serben

Dieses Kapitel soll die Rolle der Kirchen in Kroatien und Serbien behandeln. In Kroatien ist die katholische Kirche vertreten, in Serbien die serbisch-orthodoxe Kirche. Beide, sowohl die orthodoxe als auch die römisch-katholische haben eine gemeinsame Vergangenheit und begaben sich im 11. Jahrhundert auf einen Scheideweg, der unter dem Begriff des Morgenländischen Schismas aus dem Jahre 1054 bekannt ist. Die Balkanregion betrachtend, haben diese zwei großen kirchlichen Repräsentanten ebenfalls eine gemeinsame Vergangenheit, die während der letzten Jahrhunderte von politischen Machtverhältnissen geprägt worden ist. Gezeigt werden soll, dass sich sowohl der Katholizismus als auch die Orthodoxie in den Nachfolgestaaten Kroatien und Serbien nach dem Zerfall Jugoslawiens als Religionen des jeweiligen Staates etabliert haben und wie diese Neuimplementierung nach dem Zerfall des sozialistischen Regimes stattgefunden hat. Petrović spricht in ihrem Werk, in dem sie die Themen der nationalen Identität und Religion in Serbien und Kroatien behandelt, von einer Sakralisierung des Nationalen, aber auch von einer Nationalisierung des Sakralen.²⁷⁵ Petrovićs Standpunkt und der im Rahmen dieser Diplomarbeit relevante Aspekt, welchen Stellenwert die jeweilige Religion und die Kirche im kollektiven Gedächtnis Kroatiens und Serbiens einnehmen, sollen im Folgenden behandelt werden.

In beiden Kirchen, der serbisch-orthodoxen in Serbien, aber auch römisch-katholischen in Kroatien kann festgestellt werden, dass sie sich im Balkangebiet von zwei verschiedenen Ausgangspositionen heraus als Religionen etabliert haben. Diese Machtverhältnisse reichen bis ins Zeitalter der Osmanischen Herrschaft zurück. Während in Westeuropa die Entwicklung von Nation und Staat weitgehend kongruent verlief, war die Entwicklung in Ost-, Ostmittel- und Südosteuropa kein parallel stattfindender Prozess. In diesen Teilen Europas entstanden die Nationen in einer multikonfessionellen und -ethnischen Umgebung: dem Osmanischen und dem Habsburgischen Reich.²⁷⁶

Buchenau nennt die Kirche betreffend drei Typen: Erstens gab es Nationen, die konfessionell weitgehend heterogen waren und den Fokus eher auf die Sprache legten. Charakteristisch

²⁷⁵ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. In: Schubert, Gabriella: Forschungen zu Südosteuropa. Sprache – Kultur – Literatur. Wiesbaden 2012, S. 161.

²⁷⁶ Buchenau, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. *Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. In: Reiter, Norbert/ Sundhaussen, Holm (Hg.): *Balkanologische Veröffentlichungen*. Wiesbaden 2004, S. 40.

für den zweiten Typ war, dass die Religion mit der jeweiligen imperialen Staatsreligion kongruent war und es deshalb schwierig war, eine nationale Abgrenzung und Homogenisierung zu erzielen. Der dritte Typ stützt sich auf eine benachteiligte Konfessionsgemeinschaft, die nach äußerer Abgrenzung und innerer Homogenisierung strebte.²⁷⁷

Beide, sowohl die serbisch-orthodoxe als auch die römisch-katholische Kirche, entwickelten sich nach diesem zuvor genannten Schema unterschiedlich. Die Kroaten sind dabei dem zweiten Typ zuzuordnen, die Serben hingegen dem dritten, da sie sich auch zu Zeiten der Osmanen weitgehend barrierefrei als Konfessionsnationalität etablieren konnten.²⁷⁸ Bei den Kroaten verlief dieser Prozess im Habsburgischen Reich eingeschränkt, weil sich ihre Religion mit jener der imperialen Macht deckte.

Nachdem der historische Rahmen im Hinblick auf die bearbeitete Thematik auf dem Zerfall Jugoslawiens baut, wird im Folgenden prägnant das Zeitalter des Sozialismus im ehemaligen Jugoslawien in Bezug auf die Kirche erläutert, um in weiterer Folge auf die orthodoxe Kirche in Serbien und die katholische Kirche in Kroatien in den 1990-er Jahren und die damit verbundene Entwicklung eingehen zu können: Es ist allgemein bekannt, dass der Sozialismus in Jugoslawien, der verglichen mit jenem der Sowjetischen Union, vergleichsweise liberaler Natur war, nicht im Einklang mit der Kirche stehen konnte. Den Zeitraum von 1945 bis zum Zerfall 1990/1991 betrachtend, lassen sich Entwicklungsphasen in der Beziehung zwischen der Kirche und dem kommunistischen Machtapparat feststellen. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wurde keinerlei Religionsfreiheit zugelassen. Mit der Zeit lockerte sich die Einstellung seitens des sozialistischen Machtapparats, wobei er sich vorbehielt, die mit der Zeit tolerierten Religionsgemeinschaften zu kontrollieren.²⁷⁹ In den 1980-er Jahren war ein dem Volk zugeteiltes Recht, einer Konfession anzugehören, zu verzeichnen. Dem voraus ging der in der Bevölkerung auftauchende Wunsch, seine Identität mittels der Religionszugehörigkeit zu stärken. Jugoslawien war demzufolge

²⁷⁷ Buchenau, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. *Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. In: Reiter, Norbert/ Sundhaussen, Holm (Hg.): *Balkanologische Veröffentlichungen*. Wiesbaden 2004, S. 40.

²⁷⁸ vgl. ebd.

²⁷⁹ Mojzes, Paul: Religion and the Yugoslav Wars (1991-1999). In: Radeljic, Branislav/ Topic, Martina: *Religion in the Post-Yugoslav Context*. Lanham/Boulder/New York/London 2015, S. 1.

multikonfessionell und multinational, versuchte aber eine monoideologische Einstellung innerhalb der Bevölkerung aufrechtzuerhalten.²⁸⁰

Das Recht, die Religionen frei praktizieren zu dürfen, räumte dem sozialistischen Regime, nicht wie erhofft, eine zufriedenere Einstellung der Bevölkerung gegenüber dem Staat ein, sondern hatte in Verbindung mit anderen Faktoren, denen heute ein destabilisierender Charakter nachgesagt wird, einen Kontraeffekt. Anstatt sich an einem westlichen und demokratischen Vorbild zu orientieren, verfielen die Nachfolgestaaten den national ideologischen Theorien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.²⁸¹

Die Revitalisierung der Kirche seitens des Volks hatte nicht zur Folge, sich im Sinne einer hingebenden Rolle gegenüber der Religion zu verhalten. Die Intention dahinter war demnach nicht spiritueller Natur, sondern ließ Erscheinungen wie Hass, Gewalt, aber auch Leid hervorkommen. Die Neuimplementierung der Religion und Kirchen im Volk kann in diesem Kontext nicht als Rückführung zu Gott verstanden werden, sondern ist ein soziokulturelles Produkt, dessen Fundament politische Veränderungen darstellen, denen wiederum eine in Jugoslawien vor dem Zerfall omnipräsente Krise voranging.²⁸²

Diese nationalistisch politische Richtung im Zusammenhang mit der Institution der Kirche ist in den 1990-er Jahren, sowohl in Serbien als auch in Kroatien ersichtlich. Der Fokus soll aber auf jene Zeit nach dem Zerfall Jugoslawiens gelegt werden und in weiterer Folge wird auch auf die heutige Bedeutung der Kirche für das kroatische und serbische Volk eingegangen.

²⁸⁰ Mojzes, Paul: Religion and the Yugoslav Wars (1991-1999). In: Radeljic, Branislav/ Topic, Martina: *Religion in the Post-Yugoslav Context*. Lanham/Boulder/New York/London 2015, S. 1.

²⁸¹ vgl. ebd.

²⁸² Blagojević, Mirko: Religija i Crkva u transformacijama društva. *Sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom (post)komunističkom društvu*. Beograd 2005, S. 383.

5.3.1 Die 1990-er Jahre – Die Kirche als Identitätsstütze in Kroatien

In den Erbstaaten des ehemaligen Jugoslawiens ist das Religionsbekenntnis beinahe zum Synonym für die Nationalität geworden. Die nationale Identität eines Kroaten beispielsweise ist demnach durch seine katholische Konfession bestätigt.

Die Republik Kroatien gab sich in den Zeiten der Wende und nach dem endgültigen Zerfall des sozialistischen Jugoslawiens dem Katholizismus als offizieller Staatsreligion mit starken Sympathien hin. Die nationalen Bestrebungen Kroatiens, ein Eigenstaat zu werden, waren durch eine jahrhundertlange gute Beziehung zwischen dem Volk und der katholischen Kirche untermauert. Zwischen ihnen bestand also auch vor dem eigentlichen Zerfall Jugoslawiens ein stabiles Verhältnis der gegenseitigen Unterstützung.²⁸³

Im jungen kroatischen Staat ist die Institution der katholischen Kirche zu einem wichtigen Faktor für die Aufrechterhaltung, Weiterentwicklung und Festigung der kroatischen Identität geworden. Die Ereignisse der 1990-er Jahre und der *Heimatkrieg*, der eine tiefe Wunde im kollektiven Gedächtnis der Kroaten aufriß, sind dank der Haltung der Kirche in den 1990-er und in den darauffolgenden Jahren in der Identitätskultur der Kroaten und in ihrem Bewusstsein nicht in Vergessenheit geraten.

Eine ersichtliche Wende des Staates zum Katholizismus ist zeitlich nach dem politischen Zerfall Jugoslawiens zuzuordnen. Die katholische Kirche in Kroatien stand nach dem Bruch des sozialistischen Systems vor der Aufgabe, den Katholizismus als Staatsreligion im Volk zu implementieren. Wie bereits erwähnt, gab es während der Zeit des Sozialismus bereits eine Lockerung seitens des Staates gegenüber der jeweiligen Religion und ihren Vertretern. Die katholische Kirche in Kroatien erlangte schlussendlich 1991 durch die vom Staat Kroatien proklamierte Unabhängigkeit einen Freiraum, sich zu entfalten. Im selben Jahr beschloss das kroatische Parlament, einen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen einzuführen, der allerdings nicht verpflichtend war.²⁸⁴ Die Etablierung der Religion im neuen kroatischen Staat wurde zu einem Prozess, in dem im Zeitraum von 1996 bis 1998 vier Verträge mit dem Heiligen Stuhl ratifiziert wurden, deren rechtmäßiges Inkrafttreten

²⁸³ Bandov, Goran: Die Position der Religionsgemeinschaften im serbisch-kroatischen Konflikt in den 1990er Jahren. In: Werkner, Ines-Jacqueline/ Liedhegener, Antonius (Hg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*. Wiesbaden 2009, S. 204.

²⁸⁴ Zrinščak, Siniša: Religion and values. In: Ramet, Sabina P./ Matic, Davorka: *Democratic transition in Croatia*. Texas 2007, S. 140.

ökonomische und rechtliche Fragen abdeckte. Ebenfalls wurden dabei bildungsrelevante und die Kultur betreffende Aspekte sowie der Bereich der Exekutive, der Landesverteidigung und jener der Geistlichen im Land und der Religion als Staatsreligion im Allgemeinen geregelt.²⁸⁵

Am Anfang des Krieges bemühte sich und bat die Kirche um ein Miteinander der kroatischen und serbischen Bevölkerung.²⁸⁶ Zwar plädierte die Kirche in den 1990-er Jahren für einen eigenständigen und unabhängigen Staat Kroatien, betonte jedoch ihre Haltung als *de bello vitando*, aus der das Umgehen eines möglichen Krieges hervorging.²⁸⁷ Im Laufe der Zeit und mit zunehmenden Konflikten und Auseinandersetzungen zwischen der kroatischen und serbischen Bevölkerung veränderte sich auch die von der Kirche öffentlich getragene Position. Sie orientierte sich am Leitsatz *de bello iusto*, bei dem das Verteidigen gegen den Kriegsgegner nicht nur legitim, sondern auch eine Notwendigkeit sei: *Dakle, Katolička crkva u Hrvatskoj nije zauzela poziciju bezuvjetnoga mirotvorstva i nenasilja, niti je pozivala na odricanje od oružanoga otpora napadaču, nego se založila za pravednu obranu od nametnutoga rata, odnosno agresije.*²⁸⁸ Demnach nahm die Kirche eine Mittelposition ein und legitimierte eine Abwehrreaktion im Falle eines vorangehenden Angriffs.

Dass eine Fusion des Nationalen mit dem Sakralen bereits in Kroatiens Geburtsstunde zu beobachten war, ist anhand der Situation des ersten gewählten Sabors am 30. Mai 1990 ersichtlich. Nach der Erlangung der Eigenstaatlichkeit Kroatiens und mit dem Beginn der Demokratie, nahmen auch die Kirche und Kardinal Kuharić daran teil.²⁸⁹ Diese Teilnahme kann als unterstützendes Statement interpretiert werden: Die Kirche begrüßte das Bestehen des neuen kroatischen Staates, die sich darin widerspiegelnde Demokratie und die Loslösung vom sozialistischen Jugoslawien.

²⁸⁵ Lušić, Tajana: Republika Hrvatska. Ministarstvo Vanjskih poslova. Diplomatska Akademija. Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske. Zagreb, 2002

²⁸⁶ Duvnjak, Neven: Katolička Crkva i izazov rata: *Hrvatska kušnja*. In: Društvena istraživanja: Časopis za opća društvena pitanja 10/1-2, 2001, S. 92.

²⁸⁷ vgl. ebd. 94.

²⁸⁸ vgl. ebd.

²⁸⁹ Buchenau, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. *Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. In: Reiter, Norbert/ Sundhaussen, Holm (Hg.): *Balkanologische Veröffentlichungen*. Wiesbaden 2004, S. 428.

5.3.2 Der Glaube heute – katholisches Kroatien

Betrachtet man den kroatischen Staat im Sinne des Nationalbewusstseins aus heutiger Perspektive, ist es unumgänglich, die Kirche als einen der Hauptträger der kroatischen Identität zu nennen. Dies mag in Anbetracht des bisher Erläuterten bezogen auf die 1990-er Jahre und die vorangehende Eigenstaatlichkeit und Formierung einer neuen emanzipierten kroatischen Identität wenig verwunderlich erscheinen. Der Glaube in Kroatien ist zur Zeit der politischen Wende in den 1990-er Jahren nicht nur entfacht worden, sondern auch zu einer omnipräsenten Erscheinung im kroatischen Volk aufgestiegen, wie im Folgenden genauer aufgezeigt werden soll.

Bezogen auf Vjekoslav Pericas Artikel, der die Frage behandelt, ob Kroatien heute das katholischste Land Europas sei, wird auch in dieser Arbeit das folgende einleitende Zitat von dem damaligen Nuntius Francisco-Javier Lozano herangezogen, der 2004 ein Interview im *Radio Vatikan* gegeben hat:

Ich denke, dass ich keinen Fehler mache, wenn ich sage, dass Kroatien heute das katholischste Land Europas ist. Die Bevölkerung Kroatiens ist der Kirche, besonders in puncto sozialer Themen so zugeneigt, wie keine andere in Europa. Aus der Zusammenarbeit zwischen der Kirche und der Regierung ist ebenfalls solch eine Tendenz bemerkbar [...].²⁹⁰

Abgesehen von der Tatsache, dass Nuntius Lozano und an dieser Stelle sei ihm dies nicht explizit unterstellt, eine kontroverse Persönlichkeit im Bereich der Kirche und Religion darstellen mag, stellt sich die Frage, wie diese Aussage seitens eines solchen Kirchenvertreters gewertet werden soll und inwiefern sie der tatsächlichen Realität Kroatiens entspricht.

Nenad Zakošek, der als Chefredakteur der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift *Blickpunkt Kroatien*, die ihm Auftrag der *Friedrich Eberhard Stiftung* erscheint, tätig ist, spricht von einer zu beobachtenden Wende der Position der katholischen Kirche seit den 1990-er Jahren. Die davor eingenommene Haltung der Kirche war zwar geprägt vom Leitbild, sich vom Kommunismus und der sozialistischen Vergangenheit zu distanzieren, also befürwortete sie die Eigenstaatlichkeit Kroatiens. Sie hielt sich jedoch vorwiegend, verglichen mit der im Folgenden aufgezeigten Entwicklung, im politischen Sinne

²⁹⁰ <https://www.index.hr/vijesti/clanak/hrvatska-najkatolickija-zemlja-europe-politicari-moraju-voditi-racuna-o-tome/215047.aspx> [letzter Aufruf am 25. November 2019]

weitgehend zurück.²⁹¹ Dies hat sich aus der Sicht Zakošek, der ebenfalls als Professor für Politikwissenschaften an der Universität Zagreb tätig ist, insbesondere in den letzten Jahren geändert: *Wir sind Zeugen einer intensiven Mobilisierung katholischer Laien in der Zivilgesellschaft und in der Politik.*²⁹²

Die katholische Kirche in Kroatien unterstützt konservative politische Parteien wie die HDZ. Sie setzt sich auch explizit für die Kriegsveteranen (*branitelji*) ein. Es kann also von einer klaren politischen Meinung seitens der Kirche ausgegangen werden.²⁹³ Politisch grenzte sich die Kirche mit ihrer Haltung bereits bei der Loslösung von Jugoslawien und dem Sozialismus von dem föderativen Staat ab. Ideologisch gesehen, geht solch eine Abgrenzung mit der Verurteilung der von dem kommunistischen Regime begangenen Verbrechen einher, wobei eine solche Abgrenzung gegenüber dem Ustascha-Staat und den damit verbundenen Verbrechen ausblieb.²⁹⁴

Perica geht in seiner Ausführung über die Katholische Kirche in Kroatien und welches Ausmaß diese aus aktueller Sicht angenommen hat einen Schritt weiter und bezeichnet die Intensität der Kirche in der Republik Kroatien wie folgt: *Recently this country has come to represent an emphatically ethno-sectarian and extreme nationalistic type of Catholicism.*²⁹⁵ Dabei gilt es zu beachten, dass sich die Kirche auch im politischen Bereich engagiert.²⁹⁶ Dies ist besonders anhand der Zeit des Ustascha-Staates erkennbar, in dem der Staat zu enge Beziehungen zur Kirche hatte.²⁹⁷ Während des sozialistischen Jugoslawiens war der Kirche, wie bereits behandelt, in der Öffentlichkeit bis zu den 1980-er Jahren keine Bühne geboten, was sich in den 1990-er Jahren änderte.²⁹⁸

²⁹¹ Zakošek, Nenad: Die Rolle der Katholischen Kirche in Kroatien. *Politik im Schatten des Kulturkampfes*. In: *Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*. 25, 2015, S. 2.

²⁹² vgl. ebd.

²⁹³ vgl. ebd.

²⁹⁴ vgl. ebd.

²⁹⁵ Perica, Vjekoslav: The most Catholic country in Europe? *Church, state and society in contemporary Croatia*. In: *Contemporary Croatia, Religion, State & Society*. 34, 2006, S. 311-346, hier S. 312.

²⁹⁶ Pavičić, Jurica: Der Katholizismus in Kroatien predigt Antiliberalismus und historischen Revisionismus. *Das katholische Unbehagen in der liberalen Welt*. In: *Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*. 25, 2015, S. 6.

²⁹⁷ Pavičić, Jurica: Der Katholizismus in Kroatien predigt Antiliberalismus und historischen Revisionismus. *Das katholische Unbehagen in der liberalen Welt*. In: *Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*. 25, 2015, S. 6.

²⁹⁸ vgl. ebd.

Um zum oben erwähnten Kapitel *Die Nationalisierung des Sakralen und die Sakralisierung des Nationalen in Kroatien* zurückzugehen, ist meine Argumentation kongruent mit der von Petrović. Sie behandelt in ihrem Werk über die serbische und kroatische Identität und Religion auch die Beiträge der wöchentlich erscheinenden katholischen Zeitschrift *Glas Koncila* und erwähnt dabei die Untersuchung dieser Beiträge von Maja Brkljačić.²⁹⁹ Brkljačić bezieht sich in ihrer Analyse zwar nur auf den Input des *Glas Koncila* und kommt zum Beschluss, dass es in Kroatien eine Fusion von Nation und dem Glauben gibt.³⁰⁰ Das bedeutet, dass die Nationalität mit der dazugehörigen Konfession einhergeht und jeder Kroat also auch katholisch ist:

Ako u Hrvatskoj niste katolik, jednostavno morate osjećati da ste gurnuti u stranu. A takav osjećaj pojačavaju Hrvatska televizija i mediji, i nema nikoga tko će zaštititi ovdašnje ateiste. Hrvatska ne voli raznolikost, ovo je društvo u kojem bi svi trebali biti Hrvati, katolici i navijati za Dinamo ili Hajduk.³⁰¹

Brkljačićs Behauptung findet sich anhand der sich häufenden Äußerungen des Erzbischofs von Zagreb, Kardinal Josip Bozanić, bekräftigt. Dieser erwähnt in seinen Reden oftmals einen kroatischen Katholizismus, aber auch eine katholische Heimatliebe (*domoljublje*), wie auch bei der im heurigen Jahr stattfindenden Messe zu Mariä Himmelfahrt. Kardinal Bozanić spricht dabei vom kroatischen Volk, einer kroatischen Tradition und Mission:

Mi ovime živimo i potvrđujemo vjekovnu tradiciju hrvatskih vjernika. Ovaj sabrani, sveti narod Božji, kako bi to rekao papa Franjo, ima svoje lice, svoju povijest, ima svoj identitet i svoje poslanje.³⁰²

²⁹⁹ Petrović, Ksenija: *Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich*. Wiesbaden 2012, S. 161.

³⁰⁰ Brkljačić, Maja: „Glas koncila“ u predvečerje sloma komunizma: *jedno viđenje hrvatskog nacionalnog pitanja Hrvatske katoličke crkve*. In: Bremer, Thomas (Hg.): *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*. Bonn 2002, S. 103-116, hier S. 108. zit. n. Petrović, Ksenija: *Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich*. Wiesbaden 2012, S. 161.

³⁰¹ Bajruši, Robert: *Život bez Boga i vruga u katoličkoj Hrvatskoj*. In: <http://arhiva.nacional.hr/clanak/55298/zivot-bez-boga-i-vraga-u-katolickoj-hrvatskoj> [letzter Aufruf am 20. Oktober 2019]

³⁰² http://www.novolist.hr/Kardinal-Bozanic-u-Mariji-Bistrici-Krscansko-domoljublje-ukljucuje-i-odgovornost-za-opce-dobro-naroda?meta_refresh=true [letzter Aufruf am 20. Oktober 2019]

Auch Petrović behandelt in ihrer Ausführung die Aussagen von Kardinal Bozanić, der für seine auf Kroatien, das kroatische Volk und die kroatische Identität bezogene Rhetorik bekannt ist:³⁰³

Identitet hrvatskoga kršćanstva duboko je obilježen marijanskom pobožnošću. Crkve posvećene Blaženoj Djevici Mariji i Marijina svetišta diljem naše Domovine preplavljena su danas mnoštvom Marijinih štovatelja, jer svi se mi osjećamo danas kao vjernici, katolici [...].³⁰⁴

Des Weiteren führt Petrović stellvertretend für viele Kleriker in Kroatien den Bischof Ante Ivas an, der in seinen Reden auf religiösen Feiern auf nationale Aspekte zurückgreift und sich einer ähnlich wie bei Kardinal Bozanić erkennbaren Rhetorik bedient.³⁰⁵ Diese zwei religiösen Vertreter sind nur Beispiele und untermauern, dass der Glaube in Kroatien sowohl in der Öffentlichkeit einen festen Platz hat als auch, bezogen auf die Nation und des Weiteren auch auf die Politik, in diesen Bereichen ein unabdingbarer Faktor ist.

5.3.3 Die 1990-er Jahre und die Rolle der Serbisch Orthodoxen Kirche

Nicht anders als in Kroatien mit der katholischen verlief es in Serbien mit der serbisch-orthodoxen Kirche. Bereits nach dem Tod Josip Broz Titos war auch in Serbien eine politische Wende bemerkbar.³⁰⁶ Eine Gruppe von Intellektuellen, Nationalisten und Klerikern schloss sich zusammen, da sich alle drei Gruppen unter der sozialistischen Führung Titos unterdrückt fühlten.³⁰⁷ Besonders die serbisch-orthodoxe Kirche vertrat die Meinung, dass sie 1974 durch die von Tito erlassene Verfassung eine Schwächung erfahren hat.³⁰⁸ Die serbisch-orthodoxe Kirche und ihr Aufstieg sind, wie im Folgenden aufgezeigt

³⁰³ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012, S. 165.

³⁰⁴ http://www.novilist.hr/Kardinal-Bozanic-u-Mariji-Bistrici-Krscansko-domoljublje-ukljucuje-i-odgovornost-za-opce-dobro-naroda?meta_refresh=true [letzter Aufruf am 20. Oktober 2019]

³⁰⁵ vgl. Petrović S. 166.

³⁰⁶ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012, S. 95.

³⁰⁷ vgl. ebd.

³⁰⁸ vgl. ebd.

werden soll, als Zusammenspiel zwischen ihrem Drang, sich nach der sozialistischen Zeit durchzusetzen und Slobodan Miloševićs Aufstieg zu verstehen.

Die von der Kirche empfundene Unterdrückung löste ihre nationale Mobilisierung in den 1990-er Jahren aus, als es zunehmend zu Konflikten zwischen den Teilrepubliken Jugoslawiens kam und schlussendlich auch zu den seitens dieser proklamierten Eigenstaatlichkeit. Den Ursprung dieser Mobilmachung der serbisch-orthodoxen Kirche ist bereits in den 1960-er Jahren zu erkennen, als sich die Kirche zu Missständen der serbischen Bevölkerung im Kosovo äußerte.³⁰⁹ Zwanzig Jahre nach diesen ersten Reaktionen kommt es aufgrund der Ereignisse, die 1981 die Unzufriedenheiten des albanischen Volks im Kosovo bezüglich des Provinzstatus ausgelöst haben, erneut zu einer öffentlichen Stellungnahme der serbisch-orthodoxen Kirche, die auf die politischen und gesellschaftlichen Probleme der serbischen Bevölkerung im Kosovo aufmerksam machte.³¹⁰

Auch vor dem offiziellen Beginn der Regierungsperiode von Slobodan Milošević waren Annäherungsversuche zwischen der Kirche und der Politik zu beobachten.³¹¹ Im Jahre 1987, als Slobodan Milošević mit seiner kommunistischen Partei immer mehr an Macht gewann, kam es zu einer zunehmenden Übereinkunft zwischen der Kirche und der Regierung.³¹² Bereits 1988, als die ersten Massenkundgebungen begannen, bekannte sich die Kirche zu Slobodan Milošević, indem Bilder seiner Person neben jenen des Patriarchen German gezeigt wurden.³¹³

Slobodan Milošević kam 1990 bei den ersten Mehr-Parteien-Wahlen seit 1945 an die Macht.³¹⁴ Somit sicherte sich die Kirche ihren festen Platz und es gelang ihr der Durchbruch, sich als einer der neuen Identitätsträger der Serben in Miloševićs kommenden Regierungsperiode zu etablieren.³¹⁵ Die serbisch-orthodoxe Kirche war einerseits nach der

³⁰⁹ Petrović, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012, S. 95.

³¹⁰ vgl. ebd.

³¹¹ Bieber, Florian: Nationalismus in Serbien vom Tode Titos bis zum Ende der Ära Milosevic. Wien 2005, S. 214.

³¹² Petrović, Ksenija: Die gesellschaftliche Bedeutung der Serbischen Orthodoxen Kirche heute. In: Schubert, Gabriella (Hg.): Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion. Wiesbaden 2008, S. 149-156, hier S. 151.

³¹³ Bieber, Florian: Nationalismus in Serbien vom Tode Titos bis zum Ende der Ära Milosevic. Wien 2005, S. 214.

³¹⁴ <https://www.faz.net/aktuell/politik/chronik-aufstieg-und-fall-des-slobodan-milosevic-1304064.html> [letzter Aufruf am 5. Dezember 2019]

³¹⁵ vgl. Bieber ebd.

sozialistischen Zeit Jugoslawiens an einer eigenhändig gelenkten Implementierung als Religionsvertreter im Volk interessiert, andererseits versuchte sie das Gleichgewicht mit Slobodan Miloševićs Führungspolitik aufrechtzuerhalten. Die zunehmenden Unsicherheiten, die der Zerfall Jugoslawiens mit sich brachte, hatten einen destabilisierenden Einfluss auf Miloševićs Führungsposition und so nutzte er die serbisch-orthodoxe Kirche zur Stärkung seiner politischen Macht.³¹⁶

Aus dem in dieser Arbeit zuvor behandelten Kapitel über Miloševićs Aufstieg nach dem Zerfall Jugoslawiens und vor allem den Kosovo-Mythos betreffenden Unterkapitel geht hervor, dass sich Milošević auf das auf 14. Jahrhundert zurückgehende Ereignis bezieht, um seine politische Integrität zu stärken. Dies wäre ohne die Hilfe der serbisch-orthodoxen Kirche nicht möglich gewesen. 1989 kam es zu einer großen Kooperation zwischen Milošević und den wichtigsten Vertretern der serbisch-orthodoxen Kirche.³¹⁷ Während Miloševićs Rede auf dem *Gazimestan* fanden sich die höchsten kirchlichen Vertreter der serbisch-orthodoxen Kirche vor Ort und verstärkten somit die von ihm propagierte Theorie über das Leid und Schicksal der Serben.

Die Entwicklung der serbisch-orthodoxen Kirche in den 1990-er Jahren während der Regierungszeit Miloševićs erfuhr nach 1989 eine Wende und führte zu Unzufriedenheiten binnen der kirchlichen Vertreter.³¹⁸ Der Kirche als Institution wurde während der Regierungszeit Josip Broz Titos sämtlicher Besitz abgenommen, was dazu führte, dass sie unter Milošević von ihm die Rückgabe dieses Besitzes forderte.³¹⁹ In puncto Religionsunterricht und dessen Wiedereinführung an Schulen kam es auch in Serbien seitens der Kirche zu klaren Forderungen.³²⁰

Anders als im bereits aufgezeigten kroatischen Beispiel kam es in Serbien zwar zu Zeiten Miloševićs zum Durchbruch der serbisch-orthodoxen Kirche, jedoch dauerte die Zusammenarbeit zwischen den beiden Parteien nicht lange an. Die serbisch-orthodoxe Kirche wurde zwar einer der Hauptträger der neu entfachten serbischen Identität, unterstützte Milošević in seiner neuen Führungsrolle als starke politische Figur jedoch nur

³¹⁶ Petrović, Ksenija: Die gesellschaftliche Bedeutung der Serbischen Orthodoxen Kirche heute. In: Schubert, Gabriella (Hg.): Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion. Wiesbaden 2008, S. 149-156, hier S. 151.

³¹⁷ vgl. ebd.

³¹⁸ vgl. ebd. 152.

³¹⁹ vgl. ebd.

³²⁰ vgl. ebd.

bedingt, bis es 1992 sogar zu öffentlichen Rücktrittsaufforderungen seitens kirchlicher Vertreter kam.³²¹ Auch am serbischen Beispiel konnte während der Zeit des sozialistischen Jugoslawiens eine ähnliche Haltung der Kirche wie in Kroatien beobachtet werden.³²² Dies ist in Anbetracht der Repressalien, die die Kirche während der sozialistischen Periode Jugoslawiens erfahren hatte, wenig überraschend gewesen. Wohl aber überraschend war die Tatsache, dass in Zeiten des neuen Aufbruchs eine kooperierende Haltung sowohl Miloševićs als auch der serbisch-orthodoxen Kirche nicht zum Ziel dieser beiden Parteien geführt hat. Da es zum Bruch zwischen der Kirche und Milošević kam, wandte sich die Kirche immer mehr nationalistischen Parteien, Petrović führt in diesem Zusammenhang die Partei Vuk Draškovićs in den 1990-er an, zu.³²³

Bezogen auf die Kriege in Bosnien und Herzegowina und Kroatien gab die serbisch-orthodoxe Kirche vor, eine Institution zu sein, die sich um die serbische Bevölkerung außerhalb Serbiens sorgte, wie auch zu Zeiten der Unruhen im Kosovo.³²⁴ Zu ihrer Position in den 1990-er Jahren kann dem vorangehend Erläuterten entnommen werden, dass sich die serbisch-orthodoxe Kirche vorwiegend mit einer Beschützerfunktion identifizieren konnte und sich dieser Auffassung auch als Antwort auf die Unterstellung ihres politischen Wirkens bemächtigte.³²⁵ Unter besonderer Berücksichtigung der politischen Wende in den 1990-er Jahren ist die Kluft zwischen Slobodan Miloševićs politischer Führung und der serbisch-orthodoxen Kirche, deren Unterstützung seiner Politik mit der Zeit abnahm und schlussendlich ausblieb, insofern erwähnenswert, weil ein Zusammenspiel beider zur Integrität des Staates geführt hätten, wenn Slobodan Miloševićs politischer Kurs eine größere Bühne für die serbisch-orthodoxe Kirche zur Verfügung gestellt hätte.

³²¹ Bandov, Goran: Die Position der Religionsgemeinschaften im serbisch-kroatischen Konflikt in den 1990er Jahren. In: Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hg.): *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*. Wiesbaden 2009, S. 201.

³²² Petrović, Ksenija: Die gesellschaftliche Bedeutung der Serbischen Orthodoxen Kirche heute. In: Schubert, Gabriella (Hg.): *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*. Wiesbaden 2008, S. 149-156, hier S. 152.

³²³ vgl. ebd.

³²⁴ vgl. ebd.

³²⁵ vgl. ebd.

5.3.4 Der Glaube heute – Orthodoxes Serbien

Laut einer Umfrage des Institutes für Statistik der Republik Serbien deklarierten sich 90 Prozent der Befragten als gläubig. In Zahlen ausgedrückt bekannten sich 6.555.931 von insgesamt 7.186.862 zum Christentum, wovon 6.079.396 sich als serbisch-orthodox sehen.³²⁶ Abgesehen von den aussagekräftigen Zahlen, die im Zuge der Volksbefragung 2011 eruiert wurden, gibt es, wie bereits am kroatischen Beispiel aufgezeigt, auch kirchliche Vertreter in Serbien, die eine Fusion des Nationalen und der Religion nicht nur zulassen, sondern auch anstreben.

In der heutigen Situation hat sich in der Haltung der Kirche in Bezug auf die Kosovo-Thematik wenig geändert. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die serbische Identität mit der serbisch-orthodoxen Konfession einhergeht. Ein Gesetzesentwurf von Bogoljub Sijaković, dem damaligen Bundessekretär für Konfessionsangelegenheiten, in dem er Folgendes verlautbarte, untermauert diese Annahme:

Angesichts dessen, dass die Serbische Orthodoxie als die traditionelle Kirche grundlegende Bedeutung für das Bewahren und die Entwicklung der nationalen Identität des serbischen Volkes und dessen soziales und kulturelles Wirken hat, ebenso auch angesichts des historischen Vorhandenseins, der Bedeutung und Wirksamkeit der Islamischen Religiösen Gemeinschaft, der Römisch-katholischen Kirche, der Jüdischen Gemeinschaft, [...] herrscht der Grundsatz, dass harmonische Beziehungen zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Realisierung der Menschenrechte, der kulturellen und traditionellen Werte verhelfen.³²⁷

Döpmann greift den Inhalt dieses Gesetzesentwurfs in seiner Ausführung auf und betont dabei die dominierende Position der serbisch-orthodoxen Kirche, auch wenn es keine Staatsreligion gibt.³²⁸ Laut Gesetz sind alle Religionsgemeinschaften in der Republik Serbien gleichgestellt.³²⁹ In der Praxis ist ein anderes Bild in puncto Gleichberechtigung der Konfessionsgemeinschaften ersichtlich. Die serbisch-orthodoxe Kirche verfolgt einen monopolistischen Kurs, wobei eigene Themen und Interessen im Vordergrund der

³²⁶ https://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf [letzter Aufruf am 8. Dezember 2019]

³²⁷ In: BETA: 9. April 2002; zit. n. Döpmann, Hans-Dieter: Kirche und Religion in Serbien. In: Schubert, Gabriella (Hg.): *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*. Wiesbaden 2008, S. 29.

³²⁸ Döpmann, Hans-Dieter: Kirche und Religion in Serbien. In: Schubert, Gabriella (Hg.): *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*. Wiesbaden 2008, S. 29.

³²⁹ vgl. ebd.

öffentlichen Debatte stehen. Ein anderer Aspekt, der aus diesem Gesetzesentwurf hervorgeht, ist inhaltlich im ersten Satz wiederzufinden, in dem steht, dass die serbische Orthodoxie eines der wichtigsten Fundamente der serbischen Identität bildet. Radić bezieht sich in ihrer Ausführung über die serbisch-orthodoxe Kirche auf die Aussage Vratuša-Zunjićs und erläutert, dass sich die Kirche in Serbien selbst als einen der wichtigsten Vertreter des serbischen Volkes sieht.³³⁰ Auch die Fusion zwischen Nation und Religion wird angesprochen: *Ona [crkva] brani srpsku naciju kao prirodni entitet, organsko telo koje ne može preživeti i razvijati se ako je podeljeno ili odvojeno od verskih pravoslavnih korena i otuda osećaj da onaj ko nije pravoslavac nije Srbin.*³³¹

Anknüpfend an die Thematik, inwieweit die Nation und die Kirche in den postsozialistischen Ländern zusammenfallen, gibt es, wie bereits erwähnt, auch in Serbien religiöse Vertreter, die ihre Meinung zum Kosovokonflikt auf verschiedenen Gedenkfeiern und -festen vertreten. Einer dieser Vertreter ist der serbisch-orthodoxe Patriarch Irinej, der 2018 Folgendes verlautbarte: *Neka okupiraju, kao što okupiraju. Neka uzmu, neka osvoje, ali ne smemo da im to damo. To je osnovna stvar.*³³² In der serbisch-orthodoxen Kirche ist eine starke Tendenz zur Kosovo-Thematik zu beobachten. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der Kosovo, abgesehen von dem in dieser Arbeit behandelten Mythos, gleichzeitig nach Johnston folgende Bedeutung aufweist:

For the Serbian Orthodox, Kosovo has such deep religious significance that it is seen as the „Jerusalem“ of the Serbian Orthodox Church. Regarded as the cradle of the Serb nation, Kosovo contains many important and historic religious sites.³³³

Diese im kollektiven Gedächtnis der Serben beschriebene Ausgangsposition ermöglicht es den religiösen Vertretern insofern an das Volk heranzutreten, weil der Mythos, aber auch der Terminus des Kosovo selbst, eine wie im Zitat beschriebene tiefgründigere Bedeutung in der Gedächtniskultur der Serben hat. Die Rhetorik, derer sich wichtige religiöse Vertreter

³³⁰ Vratuša-Zunjić, Vera: *Razvoj, religija, rat*. Beograd 1995, S. 105 zit. n. Radić, Radmila: *Srpska pravoslavna crkva tokom 90-ih*. Beograd 2016, S. 260.

³³¹ vgl. ebd.

³³² <http://www.politika.rs/sr/clanak/413587/Crkva-ne-prihvata-nikakvu-podelu-Kosova-i-Metohije> [letzter Aufruf am 9. Dezember 2019]

³³³ Johnston, Laurie: *Religion in Kosovo and the Balkans – Blessing or Curse?* In: Bieber, Florian/ Daskalovski, Zidas (Hg.): *Understanding the War in Kosovo*. Taylor & Francis e-Library 2005, S. 184.

bedienen ist in Anbetracht des Beispiels Kroatiens wenig verwunderlich, doch genauso fruchtbar.

5.4 Prägende Ideologien – Četnici vs. Ustaše

Četnici vs. Ustaše – zwei Begriffe, die Assoziationen mit dem Zweiten Weltkrieg hervorrufen. Die Ustascha verfolgten das Ziel, einen eigenen kroatischen Staat zu gründen, dessen Identität vorwiegend homogen kroatisch gestaltet werden sollte. Die Tschetniks waren, wie auch die Ustascha, gegen die Partisanen, verfolgten jedoch wie die Ustascha in Kroatien eine an der eigenen Kultur und Ethnizität orientierte Identitätspolitik.

Prägend sind diese Ideologien insofern, als sowohl die Tschetnik- wie auch die Ustascha-Vergangenheit in den 1990-er Jahren während des Jugoslawienkrieges ihr Comeback erlebte. Der Jugoslawienkrieg entfachte die nationalen Stereotypen *Ustascha* und *Tschetnik* und war während der kriegerischen Auseinandersetzungen im Sinne der Gedächtnispolitik eine omnipräsente Erscheinung. Die Soldaten, die der jeweiligen Armee im Krieg dienten, wie auch diejenigen, die sich paramilitärischen Einheiten anschlossen und freiwillig in den Krieg zogen, zeugen während der 90-er Jahre von einer Identifizierung mit diesen zwei nationalen Stereotypen: auf serbischer Seite waren es die Tschetniks, auf kroatischer Seite die Ustascha. Diese Männer waren die neuen Träger der Ustascha- und Tschetnik-Identität.

Das, was zu Zeiten des sozialistischen Jugoslawiens undenkbar gewesen wäre, nämlich sich auf das Gedankengut der aus den 1940-Jahren stammenden Identität der Tschetniks und Ustascha auf öffentlicher Ebene zu berufen, war in den 1990-er Jahren im Einklang mit den Konflikten zwischen den Republiken des ehemaligen Jugoslawiens nicht nur auf politischer Ebene bemerkbar, sondern hat ideologisch seine Wiedergeburt während des Krieges sowohl auf serbischer als auch auf kroatischer Seite erfahren. Die Tschetniks und Ustascha in ihrer Reloaded-Version waren vor allem visuell in Form von nationalen Stereotypen vorhanden. Den Bildern der Neunziger Jahre in Jugoslawien, die den wütenden Krieg repräsentieren, ist eine von der damaligen Politik ausgehende Legitimierung des Ustascha- und Tschetnik-Gedankenguts vorangegangen.

Der Ustascha- und Tschetnik-Kult fand sein Comeback zuerst in den Medien. Karikaturisten und Comiczeichner, die vorwiegend für Zeitungen arbeiteten, zeichneten Ustascha- und Tschetnik-Figuren im Hinblick auf die damaligen politischen Spannungen und ließen die beiden nationalen Stereotypen wieder in der Erinnerungskultur der Serben und Kroaten aufflammen.³³⁴ Die nationalen Interessen beider Seiten wurden im Alltag in Form von

³³⁴ Hayden, Robert M.: *From Yugoslavia to the Western Balkans. Studies of a European Disunion, 1991-2011.* Leiden/Boston 2013, S. 13.

nationalistisch untermauerten Visualisierungen präsenter und erfüllten somit ihre Aufgabe, das Volk in seinem nationalen Bewusstsein zu stärken. Im Bereich der Medien fanden sich neben den zuvor genannten Karikaturen auch eigene Zeitschriften, die sich mit den postsozialistischen Neigungen Serbiens und Kroatiens befassten und politisch geladene Bilder und Texte veröffentlichten.

Des Weiteren soll aufgezeigt werden, dass beide Nationen heute noch auf den Kultus zurückgreifen, um ihre nationale Identität zu stärken. Es ist sowohl auf kroatischer als auch auf serbischer Seite ein omnipräsentes Identitätsmerkmal. *Četnici und Ustaše reloaded* insofern, weil sie einerseits in den 1990-er Jahren ihr Comeback erleben, allerdings auch noch nach über zwanzig Jahren seit dem Ende des Jugoslawienkrieges und, betrachtet man die Verhältnisse zwischen Serbien und Kroatien, aber auch anderen ehemaligen jugoslawischen Staaten, während dieser gesamten Zeit präsent waren. Die Form ihres Daseins ist besonders im mündlichen Sprachgebrauch erkennbar, dem eine tiefe Verankerung im kollektiven Gedächtnis beider vorangeht. Die Verwendung der Begriffe *Tschetnik* und *Ustascha* in heutiger Zeit assoziiert nicht primär die Zeit des Zweiten Weltkriegs, sondern ist eine beleidigende Bezeichnung für einen Kroaten bzw. Serben, die vor allem seit den 90-er Jahren, aber auch heute noch, im bosniakischen, kroatischen und serbischen Sprachgebrauch vorhanden ist. Während des Jugoslawienkrieges zwischen den Serben und Kroaten gab es einen eigenen Jargon, deren sich die zwei Seiten bedienten. Četnici wurden von Seiten kroatischer Kämpfer als *Čede* bezeichnet, die Kroaten von den serbischen Soldaten als *Uje*, was wiederum auf die Bezeichnung Ustaša zurückzuführen ist.³³⁵

Aus politischer Sicht und die Entwicklung Serbiens und Kroatiens nach dem Zerfall des sozialistischen Jugoslawiens betrachtend, wird im Folgenden aufgezeigt, dass die entfachten nationalen Stereotypen die Legitimierung der Tschetniks und Ustascha aus dem Zweiten Weltkrieg schrittweise vorangetrieben haben. Während des Krieges kam es zu nachahmenden Kopien der Tschetniks und Ustascha, die im Unterkapitel *Četnici vs. Ustaše reloaded* behandelt werden soll. Im Zeitraum, der vor dem Krieg zu verzeichnen ist, steht sowohl von Seiten kroatischer als auch serbischer Politiker eine dahingeleitete Stimmung, die beiden Kulte wiederzubeleben.

³³⁵<https://www.jutarnji.hr/vijesti/mali-rjecnik-domovinskog-rata-znate-li-sto-su-u-ratu-znacile-rijeci-beba-cejen-kinder-jaje-pijani-ustasa-tandzara.../189301/> [letzter Aufruf am 30. September 2019]

5.4.1 Die Wiedergeburt der Ustascha im politischen Kontext

Als Franjo Tuđman 1991 als erster Präsident der kroatischen Republik in die Geschichte eingeht, erfährt Kroatien einerseits eine staatliche Revolution im Sinne der durchgesetzten Eigenstaatlichkeit, andererseits widerfährt dem Nachfolgestaat Jugoslawiens eine Wiedergeburt der aus dem Zweiten Weltkrieg herkommenden Ustascha-Ideologie. Diese Erscheinung mag in Anbetracht Tuđmans Vorgehen in den 1990-er, Kroatien zur Eigenstaatlichkeit zu führen, wenig verwunderlich erscheinen. Nach dem Zerfall des Sozialismus wurde die Ustascha-Debatte nicht nur entfacht, sondern auch in einen Bereich der Legitimierung gerückt. Tuđman ließ geflohene Ustascha in Form von finanzieller Unterstützung am neuen politischen Kurs teilhaben, indem er ihre Ustascha- Vergangenheit und dadurch auch ihre ideologische Einstellung und die in der Vergangenheit verübten Morde an Serben, Juden, Roma und politisch anders Denkenden legitimierte.³³⁶

Der erste kroatische Präsident nutzte die Rehabilitierung des Ustascha-Kults im Sinne einer nationalen Mobilisierung und stärkte somit das neue Konstrukt der kroatischen Nation. Ausschlaggebend für den Aufstieg des Ustascha-Kultes, war seine Politik, die in der dazugehörigen Sekundärliteratur oftmals als *Tudjmanismus* bezeichnet wird.³³⁷ Franjo Tuđman anvisierte eine Versöhnung zwischen den Partisanen und Ustascha, um die Integrität des neuen kroatischen Staates zu gewährleisten. Die endgültige Loslösung vom sozialistischen Jugoslawien ermöglichte nicht nur eine Neuorientierung im Sinne eines nationalistischen Kurses, sondern berief sich dezidiert auf die Legitimierung der Ustascha, die in Form der angesprochenen Aussöhnung gedacht war. Tuđman wollte die Verbrechen der Partisanen und der Ustascha, insbesondere diejenigen, die im Konzentrationslager *Jasenovac* verübt worden sind, relativieren, um sich einerseits die finanzielle Unterstützung der nach dem Zweiten Weltkrieg weggeflohenen Ustascha für seine neugegründete Partei zu sichern, andererseits um die Kluft zwischen der Partisanen- und den heimischen Ustascha-

³³⁶ Mappes-Niediek, Norbert: Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann. Berlin 2005, S. 60.

³³⁷ vgl. Čolović, Ivan: Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg. Osnabrück 1994, S. 11-26.

Anhänger zu schließen.³³⁸ In diesem Sinne beabsichtigte er, den Opfern und Tätern des Zweiten Weltkriegs ein gemeinsames Denkmal zu errichten, was auf vielerlei Kritik stieß.³³⁹

Die von Tuđman gelenkte Politik, die vermeintliche Sympathien für den Ustascha-Staat im Zusammenhang mit der neu errungenen Eigenstaatlichkeit 1991, also eine erneute Emanzipation eines kroatischen Staates erkennen lassen mag, kann durch einige von ihm seinerzeit getätigte Aussagen widerlegt werden. In dem zuvor behandelten Kapitel über den Bleiburg-Mythos wurde festgehalten, dass Tuđman seinerzeit nie die Gedenkstätte in Bleiburg besuchte, sondern lediglich jemanden in seinem Namen geschickt hat.³⁴⁰ Laut Dr. Anđelko Mijatović, dem damaligen Berater Tuđmans, ging Tuđman aufgrund der prekären Thematik mit dieser auf Distanz.³⁴¹ Tuđman bediente sich lediglich während seines Aufstiegs als erster Präsident Kroatiens und auch die Jahre danach, in denen er versuchte das neue Kroatien im nationalen Sinne zu stabilisieren, einer Ustascha sympathisierenden Rhetorik. Dass er selbst primär keine Sympathien für den Unabhängigen Staat Kroatien und den damit verbundenen Faschismus aufbringen konnte, geht aus einem Interview aus dem Jahre 1992 hervor, in dem Tuđman auf die Frage, warum er den Soldaten der paramilitärischen Organisation der HOS keine Anerkennung schenkte, wie folgt antwortet:

Ja znam da je među tim mladićima bilo i hrvatskih fanatika, hrvatskih ljudi koji su imali hrvatske ideale, ali začuđujuće je da nasjedaju onima koji im oblače crne košulje i fašističke oznake iz izgubljenog Drugog svjetskog rata. Što bi bilo od Njemačke da se nastavila na crnokošuljaškim i smeđekošuljaškim tradicijama?³⁴²

Diese Aussage impliziert, dass sich Tuđman klar von der Symbolik der Ustascha-Anhänger und Sympathisanten der 1990-er Jahre distanziert. Gleichzeitig lässt sich diese Aussage mit der in dieser Arbeit zuvor behandelten Tatsache, dass Tuđman während seiner Regierungszeit weder an einer Kommemoration in Bleiburg teilgenommen noch die Gedenkstätte selbst besucht hat, untermauern.

³³⁸ Mappes-Niediek, Norbert: Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann. Berlin 2005, S. 60.

³³⁹ vgl. ebd.

³⁴⁰ <https://www.vecernji.hr/vijesti/tudjman-se-nikada-nije-poklonio-toj-zrtvi-u-strahu-od-poveznice-s-ndh-579705> [letzter Aufruf am 10. Dezember 2019]

³⁴¹ vgl. ebd.

³⁴² <https://slobodnadalmacija.hr/novosti/hrvatska/clanak/id/533734/evo-sto-je-franjo-tuman-govorio-o-hos-u-i-ustaskim-simbolima> [letzter Aufruf am 10. Dezember 2019]; Video abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=geVq-yl7uIs> [letzter Aufruf 10. Dezember 2019]

5.4.2 Ustascha reloaded – Die 1990-er Jahre

Jugoslawien 1991-1995, die Datierung insbesondere den in Kroatien wütenden Krieg betreffend, lässt Szenarien aufscheinen, die historisch gesehen ins Bild des Zweiten Weltkriegs passen würden. Kroatische Soldaten und Anhänger der paramilitärischen Einheiten rühmen sich in dunklen Uniformen, zeigen den Zweifinger-Gruß und identifizieren sich mit den Ustascha, denen es in den 1940-er Jahren gelang, einen eigenen unabhängigen kroatischen Staat im Interesse des nationalsozialistischen Deutschlands zu gründen.

Solche Szenarien spielten sich auf medialer und alltäglicher Ebene in Kroatien ab. Der Ustascha-Kult fand sein Erwachen im Kontext der historischen Unabhängigkeit Kroatiens. Stevo Đurašković spricht in seiner Ausführung in diesem Zusammenhang über eine auffallende Ustascha-Nostalgie, die in den 1990-er Jahren aufflammte.³⁴³ Tvrtko Jakovina, einer der aktuell führenden Historiker Kroatiens, bezeichnet die Situation in den 1990-er Jahren, insbesondere jene vor den ersten Wahlen in Kroatien, als eine Periode, in der es zur Rehabilitierung der Ustascha-Ideologie kam.³⁴⁴ Er geht in seiner Ausführung auf die neben der kroatischen Armee entstandenen paramilitärischen Einheiten ein und nennt die HOS, die *Hrvatske Obrambene Snage*, die kroatischen Abwehrkräfte, die als Miliz der kroatischen Partei des Rechts, kurz HSP, bekannt war. Diese stützten sich in ihrem Vorgehen nicht nur visuell auf die Ustascha-Ideologie, sondern ähnelten in Anbetracht ihrer Uniformen den Ustascha und gaben sich auch Namen der Ustascha-Militärführer und Kriegsverbrecher.³⁴⁵ Den zuvor genannten Zwei-Finger Gruß oder auch das V-Zeichen hat während des Heimatkrieges in Kroatien eine besondere Bedeutung. Sabo erwähnt in diesem Zusammenhang zwei Perspektiven, die eine internationale Bedeutung haben.³⁴⁶ Die eine lässt das V-Zeichen im Zusammenhang mit dem Heimatkrieg und dem Soldaten, der sich dieser Gestik bedient, als Mittel aufscheinen, mit dem die Opferrolle Kroatiens gezeigt wird.

³⁴³ Đurašković, Stevo: National identity-building and the „Ustasha-nostalgia“. In: *Croatia: the past that will not pass*. In: Nationalities Papers 5/44, 2016, S. 772-788.

³⁴⁴ Jakovina, Tvrtko: Die Mühen der kroatischen Politik mit der Hinterlassenschaft des Faschismus. In: *Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*. 33, 2008, S. 6.

³⁴⁵ vgl. ebd.

³⁴⁶ Sabo, Klaudija: Helden sterben nicht. Darstellungen kroatischer Soldaten als symbolische Marker des Nationalen. In: Götz, Irene et al.: *Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Bielefeld 2017, S. 39-57, hier S. 41.

Die zweite Interpretation laut Sabo ist die siegreiche Haltung des Soldaten als Rückeroberer des von serbischer Seite dominierten Gebietes.³⁴⁷

5.4.3 Die Wiedergeburt der Tschetniks im politischen Kontext

Auf der serbischen Seite hingegen kommt es zu einer Rehabilitierung des Tschetnik-Kults, die sich während des Zweiten Weltkriegs laut Slavko Goldstein als Widerstandsgruppe gegen die Ustascha herauskristallisierten.³⁴⁸ Nach dem Zerfall Jugoslawiens ist in Serbien ein Boom an neuen politischen Parteien zu beobachten, deren politisches Fundament, das sich ideologisch auf jenes der Tschetniks Draža Mihailovićs beruft, als Antrieb der nationalen Mobilisierung Serbiens dienen sollte. Zwar verfolgte Slobodan Milošević, wie in dieser Arbeit teilweise bereits aufgezeigt, eine bestimmte proserbische politische Richtung, bediente sich jedoch keiner an der Tschetnik-Vergangenheit anknüpfenden Ideologie und einer damit verbundenen Rhetorik, sondern hielt am Kosovo-Mythos fest und versuchte dadurch die nationale Identität der Serben in Form der Erinnerungspolitik zu festigen. Der Tschetnik-Kult fand seine Wiedergeburt in der von Vojislav Šešelj und Vuk Drašković betriebenen Politik.

Drašković, der, gemeinsam mit seiner Partei in den 1990-er Jahren die stärkste oppositionelle Macht Serbiens war, ist der bekannteste Anhänger der Tschetnik-Bewegung.³⁴⁹ Er schrieb ein Buch über Draža Mihailović und seine Tschetnik-Bewegung, und ließ ein Denkmal zu seinen Ehren errichten. Außerdem war es Drašković, der bereits 1990 jährliche Treffen in Ravna Gora organisierte, dem Ort, an dem das erste Denkmal für Draža Mihailović errichtet wurde.

³⁴⁷ Sabo, Klaudija: Helden sterben nicht. Darstellungen kroatischer Soldaten als symbolische Marker des Nationalen. In: Götz, Irene et al.: Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Bielefeld 2017, S. 39-57, hier S. 41.

³⁴⁸ Goldstein, Slavko/ Graovac, Igor: Der Zweite Weltkrieg. In: Melčić, Dunja: Der Jugoslawien-Krieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen. Wiesbaden 1999, S. 167-190, hier S. 176.

³⁴⁹ Lazić, Slađana: The Re-evaluation of Milan Nedić and Draža Mihailović in Serbia. In: Ramet, Sabrina P./ Listhaug, Ola (Hg.): Serbia and the Serbs in World War Two. New York 2011, S. 265-284, hier S. 268.

5.4.4 Tschetniks reloaded – Die 1990-er Jahre

Als Beispiel kann das im Sommer 1990 aufscheinende Magazin *Velika Srbija: Novine Srpskog Četničkog Pokreta* auf den Straßen Belgrads genannt werden, das sich an den neuserbischen Interessen orientierte und antikommunistisch eingestellt war. So veröffentlichte es in seiner zweiten Ausgabe eine Landkarte Serbiens, die ein Territorium Serbiens ohne Slowenien, Istrien und den Norden Kroatiens zeigte. Zu einem späteren Zeitpunkt und unmittelbar vor dem Krieg und auch währenddessen stellten sich dadurch die aufgezeigten territorialen Prä tensionen Serbiens mit dem bekannten Leitspruch *Karlobag Karlovac Virovitica* heraus, der auch heute noch im kollektiven Gedächtnis der Kroaten und Serben implementiert ist.³⁵⁰ Die neuen nationalen Bestrebungen fanden ihre Präsenz mit der Zeit in sämtlichen Bereichen des öffentlichen Lebens. So konnte man auf den Straßen Belgrads in den 1990-er Jahren verschiedene Artikel mit Symbolen der Tschetniks kaufen, auch Lieder aus den 40-er Jahren, die während der Zeit des sozialistischen Jugoslawiens dezidiert verboten waren, wurden öffentlich von Straßensängern angestimmt. Es kam auch zu öffentlichen Treffen und Veranstaltungen, in denen sich zum Tschetnik-Kult Bekennende versammelten und ihre Sympathien mit dieser Ideologie öffentlich zur Schau stellten.³⁵¹

Den vorangegangenen Implementierungen des nationalen Stereotyps *Tschetnik* folgte ein reales Schaubild: Auf der serbischen Seite führte der zuvor genannte Vojislav Šešelj als Woiwode der Tschetniks diese an, nachdem er von dem ehemaligen Tschetnik-Führer Momčilo Đujić öffentlich in der zuvor genannten Zeitschrift *Velika Srbija* zum solchen ernannt wurde.³⁵² Šešelj versuchte 1990 eine erneute Tschetnik-Bewegung zu formieren, scheiterte jedoch daran.³⁵³

³⁵⁰ Hayden, Robert M.: *From Yugoslavia to the Western Balkans. Studies of a European Disunion, 1991-2011.* Leiden/Boston 2013, S. 14.

³⁵¹ vgl. ebd.

³⁵² Thomas, Robert: *Serbia under Milosevic. Politics in the 1990s.* London 1999, S. 141.

³⁵³ Lazić, Slađana: *The Re-evaluation of Milan Nedić and Draža Mihailović.* In: Ramet, Sabrina P./ Listhaug, Ola (Hg.): *Serbia and the Serbs in World War Two.* New York 2011, S. 265-284, hier S. 268.

6. Conclusio

Erinnerungskulturen halten Nationen durch ein gemeinschaftliches Gefühl, ein Nationalbewusstsein, zusammen. Diese Arbeit beschäftigte sich mit den aus dem Jugoslawienkrieg resultierenden neuen Nationen: *Kroatien und Serbien*. Das Resultat ist deutlich sichtbar: Die Abgrenzung von der ehemaligen jugoslawischen Vergangenheit wird in Form der neuen, der jeweiligen Nation zugehörigen Marker in beiden Staaten betrieben und dient gleichzeitig der Festigung der neuen Identität. Betrachtet man die politische Lage in Kroatien, aber auch in Serbien, kann konstatiert werden, dass in beiden Staaten jene Parteien in der Regierung sind, die einen nationalistischen Kurs verfolgen. Diese Strömung ist in beiden Erbstaaten vorherrschend und hat ihren zeitlichen Ursprung in den 1990-er Jahren.

Beide Staaten sind aus dem Zerfall des Sozialismus entstandene Erbstaaten, die das Erbe Jugoslawiens in neue Identitäten umgewandelt haben. Kroatien gelang es sich zu emanzipieren und eine eigene Republik zu werden. Die Entwicklung Serbiens verläuft in puncto Festigung der nationalen Integrität ähnlich.

Die in der Einleitung erwähnte Forschungsthese, dass bei beiden aus dem Sozialismus entstandenen Staaten eine parallele Festigung der nationalen Identität vor sich geht, lässt sich in Anbetracht des oben Erläuterten wie folgt erklären:

Sowohl Kroatien als auch Serbien standen, wie viele aus dem Sozialismus resultierende Staaten in der postsozialistischen Zeit vor der Aufgabe einer neuen Identitätsstiftung. In der Arbeit wurden dabei vier Marker der kollektiven Identität herausgearbeitet, die in erster Linie aufgezeigt haben, dass es zu jedem kroatischen ein serbisches Pendant gibt. Nach dem Tod Josip Broz Titos war die Präsenz einer neuen politischen Leitfigur in beiden Staaten unabdingbar. So gelang es Franjo Tuđman in Kroatien und Slobodan Milošević in damals noch Jugoslawien, heute Serbien, in die Fußstapfen Titos zu treten und das Volk in seiner neuen Identität zu führen.

Die zweite Gemeinsamkeit, die sich bei beiden Völkern herauslesen lässt, ist jene des Opfer- und Heldenmythos, denen sich die zuvor erwähnten neuen politischen Führer bedienen, um das nationale Fundament des jeweiligen Staates zu stärken. Auch in diesem Punkt ist eine Parallele zu beobachten: Die Kroaten gedenken des Massakers in Bleiburg, während sich die Serben auf die Schlacht auf dem Amselfeld, der in den 1990-er Jahren als Mythos seine Wiedergeburt erfuhr, beziehen.

Ein wesentlicher Bestandteil sowohl der kroatischen als auch der serbischen Identität ist der Glaube. Im engeren Sinne bezieht sich das auf die Kirche als Institution, im Breiteren auf die Religion im Allgemeinen. Beide Völker sind insbesondere nach dem Zerfall des Sozialismus an den Glauben gebunden und lassen diesen in die Sphären der nationalen Identität dringen. Die Fusion von Nation und Kirche ist, betrachtet man die Entwicklung in postsozialistischen Staaten im Allgemeinen, keine Seltenheit. Insbesondere bei den Serben stützt sich das Nationale auf die Religion. Bei den Kroaten ist eine Fusion besonders auf der heutigen politischen Bühne des Landes zu erkennen.

Um ein Fazit nach der erarbeiteten Thematik der neuen Identitäten in Kroatien und Serbien zu erstellen: Wer eine Richtungsänderung von diesen Staaten erwartet, benötigt vom aktuellen Standpunkt aus mehr als eine gesunde Dosis an Optimismus. Bezogen auf den in dieser Arbeit behandelten Fokus, lässt sich konstatieren, dass es sowohl für Kroatien als auch für Serbien als unabdingbar galt, sich in ihrer neuen Form und Identität zu beweisen, um diese aufrechterhalten zu können. Bei beiden Staaten ist eine parallele Entwicklung zu beobachten. Dies wurde anhand der in dieser Arbeit behandelten Marker aufgezeigt. Kroatien und Serbien erlebten eine nahezu parallel verlaufende Entwicklung ihrer neuen Identität. Nach dem Tod von Josip Broz Tito, der stark in seiner Führungsrolle gewesen ist, nahmen zwei neue politische Vertreter sein Vermächtnis an. Beide Staaten wurden von Mythen, Ideologien und der Kirche, die in dieser Arbeit als Marker behandelt worden sind, in ihrem neuen Bestehen gefestigt. Neue Staaten, in diesem Fall Kroatien und Serbien, schöpfen aus alten Strukturen, Merkmalen, historischen Ereignissen, aber auch sprachlichen Ressourcen, um ihrer neuen Rolle der souveränen Staaten gerecht zu werden.

7. Literaturverzeichnis

ANDERSON, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/Main 2005.

ASSMAN, Aleida: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln/Weimar/Wien 1999.

ASSMAN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997.

ASSMAN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. *Warnehmen – erinnern – vergessen*. In: Schubert, Venanz (Hg.): *Begegnung der Zeiten. Über Zeit, Kultur und Wissenschaft*. St. Ottilien 2002.

ASSMAN, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assman, Jan/Hölscher, Tonio: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main 1988.

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

BERND, Simon: Was ist der beste methodische Zugang? Nicht über unsere Köpfe hinweg! Kollektive Identität als sozialpsychologisches Konzept. In: Klein, Ansgar et al. (Hg.): *Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft*. Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24, 2011, H.4, S. 39-41.

BESIER, Gerhard: „Berufsständische Ordnung“ und autoritäre Diktaturen. *Zur politischen Umsetzung einer „klassenfreien“ katholischen Gesellschaftsordnung in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts*. In: Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann (Hg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen 2005, S. 79-110.

BIEBER, Florian: Nationalismus in Serbien vom Tode Titos bis zum Ende der Ära Milosevic. Wien 2005.

BLAGOJEVIĆ, Mirko: Religija i Crkva u transformacijama društva. *Sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom (post)komunističkom društvu*. Beograd 2005.

BOSSE, Hans/Mies, Thomas: Kollektive Erinnerung. Maurice Halbwachs und das Problem des kollektiven Gedächtnisses. In: Psychosozial 123, 2011, S. 63-86.

BUCHENAU, Klaus: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. *Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. In: Reiter, Norbert/ Sundhaussen, Holm (Hg.): *Balkanologische Veröffentlichungen*. Wiesbaden 2004.

BRKLJAČIĆ, Maja: „Glas koncila“ u predvečerje sloma komunizma: *jedno viđenje hrvatskog nacionalnog pitanja Hrvatske katoličke crkve*. In: Bremer, Thomas (Hg.): *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*. Bonn 2002.

BUSSHOFF, Heinrich: Zu einer Theorie der politischen Identität. Opladen 1970.

CALIC, Marie-Janine: Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert. München 2010.

ČOLOVIĆ, Ivan: Bordell der Krieger. Folklore, Politik und Krieg. Osnabrück 1994.

DELITZ, Heike: Kollektive Identitäten. Bielefeld 2018.

DIETRICH, Stefan: Der Bleiburger Opfermythos. In: *ZeITgeschichte* 5, 2008, S. 298-317.

ĐURAŠKOVIĆ, Stevo: National identity-building and the „Ustasha-nostalgia“. In: *Croatia: the past that will not pass*. In: *Nationalities Papers* 5/44, 2016, S. 772-788.

DÖPMANN, Hans-Dieter: Kirche und Religion in Serbien. In: Schubert, Gabriella (Hg.): *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*. Wiesbaden 2008.

DU BOIS, William Edward Burghardt: *The Soul of Black Folks*. New York 2007.

EICKELPASCH, Rolf/Rademacher, Claudia: *Identität*. Bielefeld 2004.

ERLL, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart 2011.

GAGNON, Valere Philip Jr.: *The Myth of Ethnic War. Serbia and Croatia in the 1990s*. New York 2004.

GRANDITS, Hannes: The Power of „Armchair Politicians“: *Ethnic Loyalty and Political Factionalism among Herzegovinian Croats*. In: Bougarel, Xavier: *The new Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. New York 2016.

GUDEHUS, Christian et al.: Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart 2010.

HALBWACHS, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967.

HALBWACHS, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. In: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin/Neuwied 1966.

HOBBSAWM, Eric: Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780. Nations and nationalism since 1780. Frankfurt/Main 2005.

HOZIĆ, Aida A.: It Happened Elsewhere: *Remembering 1989 in the Former Yugoslavia*. In: Bernhard, Michael/Kubik, Jan: *Twenty Years after Communism. The Politics of Memory and Commemoration*. New York 2014.

HAYDEN, Robert M.: From Yugoslavia to the Western Balkans. Studies of a European Disunion, 1991-2011. Leiden/Boston 2013.

HOLTZ, Andreas/Von Dahlern, Nina: Kultur Macht Politik. Konstruktivismus und die politische Beziehung von Kultur und Macht. Frankfurt/Main 2010.

HORY, Ladislaus/Broszat, Martin: Der kroatische Ustascha-Staat 1941-1945. Stuttgart 1964.

JOHNSTON, Laurie: Religion in Kosovo and the Balkans – Blessing or Curse? In: Bieber, Florian/ Daskalovski, Zidas (Hg.): *Understanding the War in Kosovo*. Taylor & Francis e-Library 2005.

JUDAH, Tim: The Serbs. *History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. New Haven/London 2009, S. 29 zit. n. Emmert, Thomas: The Battle of Kosovo: Early Reports of Victory and Defeat. In: Wayne, Vucinich/Emmert, Thomas (Hg.): *Kosovo: The Legacy of a Medieval Battle*. Minneapolis 1991.

JÜNGER, Friedrich Georg: Gedächtnis und Erinnerung. Frankfurt/Main 1957.

KASER, Karl/Prochazka, Martin: Rede von Slobodan Milosevic zum 600. Jahrestag der Schlacht auf dem Amselfeld. In: Kaser, Karl/Prochazka, Martin (Hg.): *Selbstbild und Fremdbilder der Völker des europäischen Ostens. Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens*. Klagenfurt 2006.

KLUXEN-PYTA, Donata: Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus. Freiburg/München 1991.

KOPELZEWA, Galina: Interkulturelle Kompetenz in der Beratung. *Strukturelle Voraussetzungen und Strategien der Sozialarbeit mit Migranten*. Münster/New York/München/Berlin 2004.

KRAPPMANN, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. *Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart 1973.

LAZIĆ, Slađana: The Re-evaluation of Milan Nedić and Draža Mihailović in Serbia. In: Ramet, Sabrina P./ Listhaug, Ola (Hg.): *Serbia and the Serbs in World War Two*. New York 2011, S. 265-284.

LUŠIĆ, Tajana: Republika Hrvatska. Ministarstvo Vanjskih poslova. Diplomatska Akademija. Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske. Zagreb, 2002.

MAPPE-S-NIEDIEK, Norbert: Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann. Berlin 2005.

MÄS, Michael: Regionalismus, Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit. Wiesbaden 2005.

MELUCCI, Alberto: Challenging codes. *Collective action in the information age*. Cambridge/New York/ Melbourne 1996.

MINOGUE, Kenneth R.: Nationalismus. München 1970.

MOEBIUS, Stephan: Kultur. Bielefeld 2010.

MOJZES, Paul: Religion and the Yugoslav Wars (1991-1999). In: Radeljic, Branislav/ Topic, Martina: *Religion in the Post-Yugoslav Context*. Lanham/Boulder/New York/London 2015.

MÜLLER, Monika: Migration und Religion. Wiesbaden 2013.

NATHANSON, Stephen: Patriotism, Morality and Peace. Boston 1993.

NEUMANN, Birgit: Erinnerung – Identität – Narration. Berlin 2005.

NOACK, Juliane: Erik H. Erikson: *Identität und Lebenszyklus*. In: Zirfas, Jörg/ Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden 2010.

PAIĆ, Hrvoje: Europa- und Balkanvorstellungen in Kroatien. In: Džihic, Vedran et al. (Hg.): *Europa – verflucht begehrt. Europavorstellungen in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Serbien*. Wien 2006.

PAVIČIĆ, Jurica: Der Katholizismus in Kroatien predigt Antiliberalismus und historischen Revisionismus. *Das katholische Unbehagen in der liberalen Welt*. In: *Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft*. 25, 2015.

PAVLAKOVIĆ, Vjeran/ Brentin, Dario/Pauković, Davor: The Controversial Commemoration: *Transnational Approaches to Remembering Bleiburg*. In: *Croatian Political Science Review* 55/2, 2018, S. 7-21.

PAVLAKOVIĆ, Vjeran: Komemorativna Kultura Bleiburga, 1990-2009. In: Panduric, Josip (Hg.): *Kultura sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*. Zagreb 2009.

PERICA, Vjekoslav: The most Catholic country in Europe? *Church, state and society in contemporary Croatia*. In: *Contemporary Croatia, Religion, State & Society*. 34, 2006, S. 311-346.

PETROVIĆ, Ksenija: Die gesellschaftliche Bedeutung der Serbischen Orthodoxen Kirche heute. In: Schubert, Gabriella (Hg.): *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag 2008, S. 149-156.

PETROVIĆ, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien im Vergleich. Wiesbaden 2012.

PLATT, Kristin et al.: *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995.

PÖGGELER, Franz: Problems of National Identities in several European Countries. In: Pöggeler, Franz: *National Identity and Adult Education. Challenge and Risk*. Frankfurt/Main 1995.

POLÓNYI, Carl: Heil und Zerstörung. *Nationale Mythen und Krieg am Beispiel Jugoslawiens 1980-2004*. Berlin 2010.

RADONIĆ, Ljiljana: Krieg um die Erinnerung. *Kroatische Vergangenheitspolitik zwischen Revisionismus und europäischen Standards*. Frankfurt/Main 2010.

RADONIĆ, Ljiljana: Croatia's Transformation Process from Historical Revisionism to European Standards. In: Pauković, Davor et al.: *Confronting the Past: European experiences*. Zagreb 2012, S. 163-182.

RAKITIĆ, Dušan: Envisaging a Legal Framework for Ensuring Sustainable Preservation of Holy Places with Regard to the Case of Kosovo and Metohia. In: Ferrari, Silvio/ Benzo, Andrea: *Between Cultural Diversity and Common Heritage. Legal and Religious Perspectives on the Sacred Places of the Mediterranean*. New York 2016.

RAMET, Sabrina P.: The three Yugoslavias. *State-Building and Legitimation, 1918-2005*. Bloomington 2006.

RUCHT, Dieter: Lassen sich personale, soziale und kollektive Identität sinnvoll voneinander abgrenzen? In: Klein, Ansgar et al. (Hg.): *Analysen zu Demokratie und Zivilgesellschaft*. Forschungsjournal Soziale Bewegungen 24, 2011, H. 4, S. 26-29.

SABO, Klaudija: Ikonen der Nationen. *Heldendarstellungen im post-sozialistischen Kroatien und Serbien*. Berlin/Boston 2017.

SABO, Klaudija: Helden sterben nicht. Darstellungen kroatischer Soldaten als symbolische Marker des Nationalen. In: Götz, Irene et al.: *Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Bielefeld 2017.

SCHLENKER-FISCHER, Andrea: Demokratische Gemeinschaft trotz ethnischer Differenz. Theorien, Institutionen und soziale Dynamiken. Wiesbaden 2009.

SCHMIDTKE, Oliver: Kollektive Identität in der politischen Mobilisierung territorialer Bewegungen. Eine analytische Perspektive. In: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 1, 1995, S. 24-31.

STEINDORFF, Ludwig: Der Kroatische Frühling. *Eine soziale Bewegung in einer sozialistischen Gesellschaft*. In: Elvert, Jürgen (Hg.): *Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart 1997.

STEVANOVIĆ, Vidosav: Milosevic. *The People's Tyrant*. London 2004.

STOECKER, Ralf et al.: *Handbuch Angewandte Ethik*. Stuttgart 2011.

STOLZ, Jörg: Soziologie der Fremdenfeindlichkeit. Theoretische und empirische Analysen. Frankfurt/Main 2000.

SUPPANZ, Werner: Gedächtnis/Erinnerung. *Kulturwissenschaftliches Paradigma und empirisches Forschungsfeld der Zeitgeschichte*. In: Konrad, Helmut/Bedenik, Stefan: *Mapping Contemporary History II*. Wien/Köln/Weimar 2010.

THOMAS, Robert: Serbia under Milosevic. *Politics in the 1990s*. London 1999.

TOLIMIR-HÖLZL, Nataša: Volkszählung in Bosnien und Herzegowina 2013. *Zur Problematik der ethnischen Kategorisierung über die Sprachenfrage*. In: Südosteuropa Mitteilungen, 2013, H. 6, S. 20-33.

TROMP, Nevenka: Prosecuting Slobodan Milosevic. *The unfinished trial*. London/New York 2016.

UZAREWICZ, Charlotte/ Uzarewicz, Michael: Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen. Frankfurt/Main: Peter Lang GmbH 1998.

VOIGT, Rüdiger: Der moderne Staat. Zur Genese des heutigen Staatsverhältnisses. Wiesbaden 2015.

VRATUŠA-ZUNJIĆ, Vera: Razvoj, religija, rat. Beograd 1995.

WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn 2006.

WINDERL, Thomas: Nationalism, Nation and State. Wien: WUV-Universitätsverlag 1999.

WINKLER, Katrin: Medien und Regionalismus in Jugoslawien. TV und regionale Konzepte in der Fernsehzeitschrift ‚Studio‘. In: Zimmermann, Tanja (Hg.): *Brüderlichkeit und Bruderzwist. Mediale Inszenierungen des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Göttingen 2014, S. 437-448.

ZAKOŠEK, Nenad: Die Rolle der Katholischen Kirche in Kroatien. *Politik im Schatten des Kulturkampfes*. In: Blickpunkt Kroatien. Aktuelle Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. 25, 2015.

ZERJAVIĆ, Vladimir: Opsesije i megalomanije oko Jasenovca i Bleiburga. Zagreb 1992.

ZIRFAS, Jörg: Identität in der Moderne. *Eine Einleitung*. In: Zirfas, Jörg/ Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden 2010.

ZRINŠČAK, Sinisa: Religion and values. In: Ramet, Sabina P./ Matic, Davorka: *Democratic transition in Croatia*. Texas 2007.

Internetquellen:

<https://www.fpoe-ooe.at/fpoe-praesentiert-heimat-verpflichtet-kampagne/> [zuletzt aufgerufen am 1. September 2019]

<https://plato.stanford.edu/entries/double-consciousness/> [zuletzt aufgerufen am 4. September 2019]

https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=33735094-2d06-5d46-f5e4-af3145c70cda&groupId=252038 [zuletzt aufgerufen am 5. September 2019]

<https://www.no-ustasa.at/allgemein/194/bleiburg-als-kroatischer-gruendungsmythos/> [zuletzt aufgerufen am 23. September 2019]

<https://www.derstandard.at/story/2000102306123/bleiburg-treffen-faschisten-duerfen-aufmarschieren> [zuletzt aufgerufen 24. September 2019]

<https://www.dw.com/bs/bleiburg-mit-o-%C5%Bertvi/a-48780173> [zuletzt aufgerufen am 24. September 2019]

<https://www.no-ustasa.at/allgemein/577/veraenderungen-des-gedenkorts-bleiburg-pliberk-set-1945/> [zuletzt aufgerufen am 24. September 2019]

<https://www.no-ustasa.at/allgemein/577/veraenderungen-des-gedenkorts-bleiburg-pliberk-set-1945/> [zuletzt aufgerufen am 24. September 2019]

<https://www.index.hr/vijesti/clanak/sanader-na-bleiburgu-antifasizam-se-ne-smije-poistovjecivati-s-komunizmom/187201.aspx> [zuletzt aufgerufen am 25. September 2019]

<https://www.index.hr/vijesti/clanak/hrvatska-najkatolickija-zemlja-europe-politicari-moraju-voditi-racuna-o-tome/215047.aspx> [zuletzt aufgerufen am 25. November 2019]

<https://www.welt.de/politik/article1690072/Diese-Laender-erkennen-das-unabhaengige-Kosovo-an.html> [zuletzt aufgerufen am 27. September 2019]

<http://www.kim.gov.rs/lat/np101.php> [zuletzt aufgerufen am 27. September 2019]

<http://arhiva.nacional.hr/clanak/55298/zivot-bez-boga-i-vraga-u-katolickoj-hrvatskoj> [zuletzt aufgerufen am 20. Oktober 2019]

http://www.novolist.hr/Kardinal-Bozanic-u-Mariji-Bistrici-Krscansko-domoljublje-ukljucuje-i-odgovornost-za-opce-dobro-naroda?meta_refresh=true [zuletzt aufgerufen am 20. Oktober 2019]

http://www.novolist.hr/Kardinal-Bozanic-u-Mariji-Bistrici-Krscansko-domoljublje-ukljucuje-i-odgovornost-za-opce-dobro-naroda?meta_refresh=true [letzter Aufruf am 20. Oktober 2019]

<https://www.faz.net/aktuell/politik/chronik-aufstieg-und-fall-des-slobodan-milosevic-1304064.html> [zuletzt aufgerufen am 5. Dezember 2019]

https://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf [zuletzt aufgerufen am 8. Dezember 2019]

<http://www.politika.rs/sr/clanak/413587/Crkva-ne-prihvata-nikakvu-podelu-Kosova-i-Metohije> [zuletzt aufgerufen am 9. Dezember 2019]

<https://www.jutarnji.hr/vijesti/mali-rjecnik-domovinskog-rata-znate-li-sto-su-u-ratu-znacile-rijeci-beba-cejen-kinder-jaje-pijani-ustasa-tanzara.../189301/> [zuletzt aufgerufen am 30. September 2019]

<https://www.vecernji.hr/vijesti/tudjman-se-nikada-nije-poklonio-toj-zrtvi-u-strahu-od-poveznice-s-ndh-579705> [zuletzt aufgerufen am 10. Dezember 2019]

<https://slobodnadalmacija.hr/novosti/hrvatska/clanak/id/533734/evo-sto-je-franjo-tuman-govorilo-o-hos-u-i-ustaskim-simbolima> [zuletzt aufgerufen am 10. Dezember 2019]

<https://www.youtube.com/watch?v=geVq-yl7uIs> [zuletzt aufgerufen 10. Dezember 2019]

8. Abstracts

English:

The thesis deals with the disintegration of Yugoslavia and the emancipation of national identities with an emphasis on Croatian and Serbian identity. The departure point is the theory of collective memory of the French sociologist Maurice Halbwachs. In the first part, I try to explain the disintegration of Yugoslavia by applying Halbwachs' theoretical approach. The second part describes the first signs of the impending disintegration of Yugoslavia in the period from the 1960s to the 1990s, as well as the formation of today's Serbia and the Republic of Croatia. The thesis' main focus is the development of national identity in the newly formed states as it has taken shape after the breakup of Yugoslavia. In this context, I single out several markers that both countries were using to strengthen their national identities. These markers are the personality cult, the myth of victims and heroes, the church and religion in general and national ideologies. Accordingly, this diploma thesis shows the parallel development of Croatian and Serbian national identities.

Deutsch:

Die vorliegende Diplomarbeit befasst sich, wie der Titel *Der Zerfall und die daraus resultierende Emanzipation nationaler Identitäten: Zur kroatischen und serbischen Identitätsstiftung und Selbstwahrnehmung* bereits anzeigt, mit dem Zerfall Jugoslawiens in den 1990-er Jahren. Dabei lehne ich mich an die Theorie des kollektiven Gedächtnisses des französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der seine Forschungen von den 1920-er bis in die 1940-er Jahre betrieben hat. Im ersten Teil meiner Arbeit lege ich Halbwachs' Thesen dar, um diese im zweiten Teil in meinen Ausführungen zum Zerfall Jugoslawiens umzumünzen. Bevor ich auf die neue kroatische und serbische Identität eingehe, die sich im Rahmen dieses Zerfalls des sozialistischen Jugoslawiens emanzipiert hat, zeige ich auf, welche Destabilisierungsfaktoren überhaupt einen Bruch Jugoslawiens begünstigt haben. Der Fokus meiner Diplomarbeit liegt auf der kroatischen und serbischen Identitätsstiftung, die seit den 1990-er Jahren als Prozess zu verstehen ist. Dafür habe ich vier Marker, die ich im Rahmen meiner Forschungsarbeit so genannt habe, ausgearbeitet. Darunter fallen der Personenkult, der Opfer- und Heldenmythos, die Rolle der Kirche und Religion in beiden postsozialistischen Ländern sowie Ideologien, mit denen sich beide Völker auch heute noch identifizieren. Dabei sollte aufgezeigt werden, dass sowohl Kroatien als auch Serbien eine nahezu parallele Entwicklung in puncto Identitätsstiftung und -festigung aufweisen.

9. Sažetak

Raspad Jugoslavije i njime povezani rat je jedan od najupečatljivijih događaja na izmaku prošlog veka. Rat devedesetih godina je ugasio hiljade živote, rasturio porodice i raselio bivši jugoslovenski narod u sve krajeve sveta. Veliki deo ljudi koji je živeo u toj, sada samo u uspomenu postojećoj Jugoslaviji je bio prinuđen da napusti svoje domove, u daljem smislu i svoje domovine i otadžbine. Najveći razlog toga je bio rat koji je buktao od 1991. do 1995. godine u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Krajem devedesetih godina prošlog veka isti taj scenario je bio vidljiv i na području Kosova.

Ovim radom želela sam da ukažem na sudbinu dve zemlje: *Hrvatske i Srbije*. Gledano iz današnje perspektive, reč *sudbina* koristim jer je stanje tih država u političkom, demografskom i ekonomskom smislu slično, što i ovaj rad pokazuje. Naziv mog diplomskog rada glasi: *Raspad Jugoslavije i nastala emancipacija nacionalnih identiteta: Osnivanje hrvatskog i srpskog identiteta i njihove samosvesti*.

Glavno pitanje koje se u okviru raspada Jugoslavije postavlja je: *Kada se zapravo dogodio raspad Jugoslavije?* Politički raspad jedne zemlje se može svesti na određen datum ili godinu. Takav vid raspada je takođe bio vidljiv u današnjim republikama bivše Jugoslavije i ne bavi se ključnim razlozima raspada sedam, kako se tada govorilo, *bratskih* naroda u zasebne države. Ako se osvrnemo na postavljeno pitanje kada se raspad Jugoslavije dogodio ne možemo se služiti samo datumima, nego osećanjima i memorijama. Iz tog razloga teoretski uvod mog rada predstavlja teoriju kolektivne memorije jednog od najznačajnijih sociologa Morisa Albvaksa, koji se svojevremeno bavio raznim istraživanjima vezanim za kolektivnu ali i individualnu memoriju. Njegova istraživanja pokazuju da su svest, a i sećanje jedne individue podložni određenim društvenim uslovima. Albvaks je takođe razmatrao aspekt kolektivne memorije vezan za veću grupu ljudi kao što je jedan narod. Ova tematika je predstavljena u njegovim radovima iz četrdesetih godina i nikada nije dovršena jer je od strane nacista odveden u koncentracioni logor Buhenvald gde je preminuo 1945. godine.

Albvaksovi uvidi su teoretski temelj mog istraživanja koji je predstavljen u prvom delu diplomskog rada. Glavno pitanje u tom kontekstu glasi: *Šta to pokreće narod da se oseća povezanim?* Kao što sam navela, Albvaksova istraživanja baziraju na kolektivnoj memoriji jedne individue čije delovanje zavisi od okruženja. Taj deo Albvaksovih naučnih teorija zajedno s onim koji sadrži njegov pogled na kolektivni um i memoriju služe kao teoretski fundament za analizu raspada Jugoslavije u mom diplomskom radu.

Srbija i Hrvatska dve su zemlje veoma poznate po svojim sukobima i ratu koji je buktao devedesetih godina. Posmatrajući iz današnje perspektive, uočljivo je da u njima obostrane rane iz prošlosti nisu zarasle. Međusobna nerazumevanja se nastavljaju i dovode do tenzija između dveju komšijskih zemalja. Ti prikriveni sukobi i međusobna nerazumevanja između Srbije i Hrvatske nisu primarni predmet mog istraživanja, već njihovi identiteti koji su izgrađeni tokom dužeg perioda pre izbijanja rata, a zvanično promovirani tokom konačnog raspada bivše Jugoslavije. Današnji hrvatski i srpski identiteti nastali su tokom devedesetih godina i mogu biti shvaćeni kao rezultat jednog procesa koji još uvek traje.

Jugoslovenski identitet se izgubio sa raspadom Jugoslavije. Istovremeno se raspao i koncept bratstva i jedinstva koji je decenijama povezivao ova dva naroda, kao i ostale narode i narodnosti u cilju obezbeđivanja složnog života u jednoj multietničkoj i multikonfesionalnoj zemlji. Aspekt religije je takođe predstavljen kroz teoriju Morisa Albvaksa koja ukazuje na važnost memorije u religijskom prostoru i njenu održivost u određenoj sredini. Njegova teorija vezana za tu tematiku se primarno odnosi na hrišćanstvo, ali je primenljiva i na sve ostale religije.

Gledajući uopšteno na pojam identiteta može se konstatovati da je njegovo tumačenje veoma raznoliko. On ne pripada jednoj oblasti već je njegovo delovanje zavisno o kontekstu u kome je prisutan. Isto vredi za pojam kulture koji je takođe tematizovan u radu. Dakle, kultura, kao i identitet nemaju univerzalno značenje, nego zavise o vremenu i kontekstu u kojima se nalaze i u kojima su upotrebljeni. Sledeći moj korak je bio objašnjenje komunikativnog i kulturnog pamćenja prema Alajdi i Janu Asmanu koji su ta dva termina istražili kao deo kolektivne memorije. Asmani su se nadovezali na Albvaksovu teoriju i razradili svojim istraživanjima dva nova tipa memorije. Komunikativno pamćenje se osvrće na verbalnu komunikaciju, dok se kulturni tip pamćenja zasniva na arheološkim i pisanim materijalima o ljudskoj kulturnoj istoriji. Njegovo postojanje je dakle arhaične prirode.

Takođe, pojam identiteta je obrađen u obliku sistema i kategorije. Identitet kao kategorija obuhvata dve mogućnosti: identifikovati se kao i identifikovati se sa nekim. Za prvu pomenutu radnju potreban je jedan subjekat dok je drugi tip identiteta kao kategorije zavisan o dva subjekta.

Identitet može biti shvaćen i u širem obliku kao što je nacionalni, kulturalni ili kolektivni identitet. Kolektivni identitet je vezan za aspekte koji osiguravaju konstantu u postojanju istog. Ti aspekti su funkcije bez kojih opstanak kolektivne zajednice ne bi bio moguć. U njih se ubrajaju osećaj pripadanja jednoj zajednici, predmeti za upotrebu iz ranijih doba kao i

ubeđenje o pripadnosti i jačini zajednice koje jedna individua treba da ima. Gledajući u tom smeru mogu se svrstati nacije i njihova postojanja.

Kao što sam navela, nacije su proizvod ljudske ubeđenosti o pripadanju jednom narodu. Termin kojim sam se u tom kontekstu služila je nacionalni identitet kome su takođe podređena tri pojma koje sam u svom radu obradila: nacionalizam, patriotizam i *dvostruko osećanje svesti*. Treći navedeni termin je izanaliziran na primeru Bosne i Hercegovine i njenog stanovništva. Hrvatski i srpski identitet kao glavni predmet mog rada igra važnu ulogu i u Bosni i Hercegovini. Nedostatak pojma *Bosanac* na popisu stanovništva u Bosni i Hercegovini ojačava osećaj hrvatskog i srpskog identiteta u post-dejtonskoj Bosni. Srpskom i hrvatskom stanovništvu se dakle oduzima mogućnost izjasniti se kao *Bosanac/Bosanka*.

Glavni fokus je kao što sam navela usmeren na Hrvatsku i Srbiju i njihov identitet kao i na njihovu samosvest i karakteristike koje ih čine tim narodima. Nakon raspada Jugoslavije jugoslovenski identitet zvanično više nije postojao što je hrvatskom i srpskom identitetu omogućilo da postanu naslednici dugotrajnog jugoslovenskog socijalističkog identiteta. Strategije i pokušaji obeju zemalja u formiranju identiteta predstavljeni su nakon uvoda u kome su opisani termini na kojima se ovaj rad zasniva.

Kao što sam na početku ovog sažetka navela politički raspad jedne zemlje povezan je sa određenim datumom. Pitanje koje sam sebi tokom istraživanja za svoj diplomski rad postavila glasi: *Kada nestaje duh jedne zemlje?* Tačnije: *Kada je jugoslovensko bratstvo i jedinstvo nestalo?* Uzimajući u obzir Albvaksovu teoriju, odgovor ne može glasiti da se spomenuto bratstvo i jedinstvo devedesetih godina raspalo samo od sebe bez pozadine i razloga. Taj raspad je bio uzrokovan dugotrajnim procesom. Iz tog razloga sam u svom radu pokazala šta se odvijalo šezdesetih godina 20. veka u hrvatskom narodu u Jugoslaviji. Protesti čiji je uzrok bio nezadovoljstvo, a time ujedno i traženje više prava i nezavisnosti su danas poznati kao *Hrvatsko proleće*.

Dakle, nezadovoljstvo jednog naroda se moglo videti već tokom šezdesetih godina koje sam ja u svom radu odabrala kao početak kraja bratstva i jedinstva. Nakon Titove smrti Jugosloveni ostali su bez političkog vođe. Opšte poznata stvar je da je njegovo vodstvo tokom poslednjih godina trajanja Jugoslavije prešlo u ruke grupe socijalističkih vođa. Dakle, narodu primarno nije nedostajao njegov stil vođenja Jugoslavije već njegov lik koji je predstavljao Jugoslaviju.

Kao i u mnogim postsocijalističkim zemljama, tako je i raspad Jugoslavije istovremeno obeležen periodom raspadanja socijalističkog identiteta i periodom formiranja novih

identiteta u okviru novo-nastalih država. U skladu sa time, novoformirane države povezuje jedan scenario: Pad socijalističkog sistema i traženje i učvršćivanje identiteta u novom izdanju tih zemalja, koje je u većini slučajeva bilo demokratskog karaktera. Hrvatska je 1991. godine proglasila nezavisnost i usmerila svoje novo izdanje u oblik demokratske republike. Sa druge strane, Srbija je devedesetih godina još bila republika u okviru preostale Jugoslavije, zatim je taj naziv promenjen u Državna zajednica Srbija i Crna Gora, koja je referendumom u Crnoj Gori postao nevažeći što je dovelo do formiranja današnje Republike Srbije u junu 2006. godine.

Srbija i Hrvatska su tokom devedesetih godina prošlog veka prošli sličan razvoj u stvaranju i ojačavanju svojih identiteta. Nakon emancipacije od socijalističke Jugoslavije, Hrvatskoj kao i Srbiji je nakon decenijama vladajućeg socijalističkog sistema bio potreban novi politički vođa kako bi nova država mogla opstati. U tom kontekstu je ujedno i pokazan prelaz na glavni fokus mog diplomatskog rada. Istražila sam markere koje sam tako nazvala da bih dokazala karakteristike vezane za hrvatski i srpski identitet. Pomoću četiri markera nameravala sam da ukažem na sredstva, ideologije i istorijske događaje kojima se obe zemlje služe da bi održavale stabilnost po pitanju identiteta. Te markere sam tokom pisanja rada podelila na dva ili tri poglavlja, zavisno od njihove složenosti.

Prvi marker je već spomenut i obrađuje kult ličnosti. Sa tim markerom sam želela da pokažem kojim sredstvima su se nove vođe, tačnije Franjo Tuđman i Slobodan Milošević služili u učvršćavanju hrvatskog i srpskog identiteta. Drugi marker se odnosi na mit i ulogu žrtve. Na hrvatskoj strani sam uzela Blajburg kao primer tog markera, dok sam za srpsku stranu kao primer koristila govor Slobodana Miloševića na Gazimestanu, koji je ponovo oživeo mit Boja na Kosovu. Treći marker je vezan za aspekt religije i crkve, tačnije na crkveni uticaj u Hrvatskoj i Srbiji. Neosporno je da je uloga crkve u izgradnji identiteta obeju država veoma važna, kao što ću i naknadno objasniti. Četvrti i poslednji marker koji sam obrađivala u radu pripada ideologijama karakterističnim za hrvatski i srpski narod i njihov identitet. Sva poglavlja koja pripadaju markerima su podeljena na dva dela od kojih jedan predstavlja hrvatski a drugi srpski identitet.

Prvi marker – kult ličnosti se odnosi na vođe hrvatskog i srpskog naroda devedesetih godina, tačnije na Franju Tuđmana i Slobodana Miloševića. Kao što sam navela nakon smrti Josipa Broza Tita, koji je svojim likom predstavljao Jugoslaviju naslednim zemljama poput Hrvatske i Srbije bio je potreban novi politički vođa.

Nakon pobjede na prvim demokratskim izborima 1990. godine u Hrvatskoj, Franjo Tuđman je uz podršku HDZ (Hrvatska Demokratska Zajednica) izabran za predsjednika, što je vodilo ka stvaranju nove demokratske Republike Hrvatske. On je, kako navode razni izvori, preuzeo ponašanje, stav i oblačenje Josipa Broza Tita i time popunjavao prazninu koja je nastala nakon Titove smrti. Njegovo samoinsceniranje u belom odelu kao što je svojevremeno nastupao Tito, njegov način vodstva kao i politička razmišljanja i uverenja su bila prihvaćena od većeg dela hrvatskog naroda.

Slobodan Milošević se u poređenju sa Franjom Tuđmanom nije služio tim estetskim sredstvima da bi učvrstio svoje nastupanje kao politička figura. Njegov stil vođenja zemlje je bio sveden isključivo na njegovu čvrstu ruku što pokazuje i činjenica da je sve medije u zemlji tada držao Slobodan Milošević, a delimično i članovi njegove porodice. To ukazuje na antidemokratsko ponašanje iako je zvanično postojao prostor za opozicione partije.

Franji Tuđmanu, kao i Slobodanu Miloševiću je devedesetih bilo jasno da se fokus njihovog vodstva morao staviti na učvršćavanje identiteta njihovih naroda. Iz tog razloga obojica su se služili mitovima heroja i žrtava. Na hrvatskoj strani stoji Blajburški mit koji je do dana današnjeg jedan od najkontroverznijih događaja vezan za fašizam i nacionalizam. Svake godine, hiljade ljudi posećuju komemoracije u čast ustašama i domobranima koji su četrdesetih godina prošlog veka ubijeni od strane partizana. Franjo Tuđman se izjavama, nakon uspešnog korišćenja Blajburga kao hrvatske najveće tragedije distancirao od ustaša. Takođe je naglašavao da ne podržava ponašanje hrvatske omladine koja je devedesetih oponašala ustaše tokom domovinskog rata. Tuđman nije nikada posetio Blajburg, ali je oživeo njegov mit u svoju korist i time integrisao Blajburg kao najveću tragediju hrvatskog naroda u novi hrvatski identitet.

Kao primer za srpski identitet koristila sam mit o Boju na Kosovu iz 1389. godine. U mom radu taj istorijski događaj iz 14. veka nije primarno obrađen već govor Slobodana Miloševića na Gazimestanu iz 1989. godine. Tim govorom je uspela mobilizacija srpskog naroda koji se osvestio o svom srpskom identitetu. Boj na Kosovu se smatra događajem čije posledice idu u štetu srpskog naroda, te se u tom kontekstu spominje žrtvovanje srpskog naroda što i Milošević u svom govoru naglašava. Nasuprot tome stoji druga perspektiva razumevanja mita o Boju na Kosovu, koja je takođe iskorišćena u okviru govora Slobodana Miloševića. Srpskom narodu se u njoj pripisuje herojsko ponašanje upravo zbog te žrtve, što odgovara

razumevanju mita heroja i žrtve. Današnji status Kosova i Miloševićeva politika devedesetih koja je dovela do tog statusa, predstavljaju nerešiv problem i bolnu ranu za srpski narod.

Treći marker je posvećen ulozi crkve i značaju vere u Hrvatskoj i Srbiji. Hrvatski narod je danas jedan od najpobožnijih u Evropi. Tokom tenzija koje su prethodile ratu, rimokatolička crkva je najpre preuzela ulogu mirotvorne institucije u Hrvatskoj početkom devedesetih godina. Sa druge strane postojali su zastupnici crkve koji su propagirali ratoborne stavove, što je bilo vidljivo i od strane predstavnika srpske pravoslavne crkve. Nakon Drugog svetskog rata, crkva i religija u novoformiranoj socijalističkoj Jugoslaviji je bila u nezavidnom položaju koji se sa vremenom menjao, što je omogućilo crkvi da se učvrsti devedesetih godina kao sastavni deo postsocijalističkog društva. U skladu sa time moguće je izvući zaključak da je rimokatolička crkva u Hrvatskoj devedesetih godina imala jednu od glavnih uloga u stvaranju identiteta Hrvata. Tokom postojanja Jugoslavije, crkvi je bila oduzeta mogućnost nastupanja kao institucije, ali je odnos između rimokatoličke crkve i hrvatskog naroda bio stabilan tokom socijalističke vladavine, što je bilo vidljivo nakon formiranja Republike Hrvatske. Hrvatski narod se identifikovao sa rimokatoličkom crkvom i njenim religijskim temama i običajima.

Posmatrajući današnju situaciju u Hrvatskoj vezano za crkvu i veru, uočljiva je povezanost hrvatskog naroda sa rimokatoličkom crkvom. U skladu sa time, mnoga istraživanja pokazuju na visok procenat stanovništva koji se izjašnjava kao pripadnici katoličke veroispovesti u Hrvatskoj. Javna nastupanja crkvenih velikodostojnika u svim sferama života, kao što su na primer politički ili obrazovni sektor su postala svakodnevnica. Stavovi rimokatoličke crkve i njenih zastupnika u Hrvatskoj su jedan od temelja hrvatskog društva i njihov uticaj na društveni život je neosporan.

Sa druge strane, odnos crkve i države u Srbiji je takođe imao svoj sopstveni put. Kao što sam već navela na hrvatskom primeru, Srpska pravoslavna crkva je devedestih godina nakon raspada socijalističke Jugoslavije imala svoj proboj u srpsko društvo. Tokom vremena socijalističke Jugoslavije njoj takođe nije bio dodeljen odgovarajući značaj odnosno socijalističko vodstvo nije podržavalo njeno nastupanje u javnom životu. U dogovoru sa Slobodanom Miloševićem, crkva je propagirala svoju ideologiju.

I ne samo to. Crkva je takođe stala na stranu novog političkog vođe i podržavala njegove stavove. Iz te saradnje srpska pravoslavna crkva je želela da dobije na značaju u tom postsocijalističkom dobu kao i da joj se vrati imovina koja joj je oduzeta četrdesetih godina nakon Drugog svetskog rata. U svojim izlaganjima takođe je zastupala srpski narod koji je

živeo na Kosovu i ukazivala na njihovu ugroženost u heterogenoj okolini u kojoj su živeli Srbi i Albanci. Simbioza između srpske pravoslavne crkve i Slobodana Miloševića je nakon njenih izlaganja o Srbima na Kosovu i zahtevanja da se za vreme Jugoslavije oduzeta imovina u potpunosti vrati srpskoj pravoslavnoj crkvi došla do kraja kada je Milošević oslanjajući se na svoj stil političkog vođenja zemlje odbio da pomogne crkvi. Tenzije su se pretvorile u nov stav crkve u kome Miloševića nije više podržavala.

Srpska pravoslavna crkva danas deluje kao jedan stabilni stub srpskog identiteta. Kao što sam u uvodu mog diplomskog rada spomenula, vera i nacionalitet su u postsocijalističkim zemljama Jugoslavije postali sinonimi. Stoga se i crkva poziva na srpski identitet i zastupa za njega vezane stavove. Jedan od tih kome je crkva decenijama odana je Kosovo. Smatrajući da je Kosovo od krucijalnog znacaja za srpski narod i identitet crkva se u svojim stavovima osvrće na istoriju i time naglašava da se koren srpske crkve nalazi na svetovj zemlji Kosova. U oba slučaja pokazana na hrvatskom i srpskom primeru crkve i njihova dela su naročito devedesetih bila neophodna za stvaranje novog identiteta u okviru formiranja država, a ista slika se može videti i danas.

Četvrti marker koji sam izdvojila u okviru istraživanja za svoj rad su ideologije, koje mogu biti pripisane srpskom i hrvatskom identitetu, a time i narodu. Ustaštvo je služilo kao primer za opisivanje ideologije za Hrvatsku, dok sam srpsku stranu obradila sa akcentom na četničkom pokretu. Obe ideologije vuku svoje korene iz doba Drugog svetskog rata kada su se ustaše i četnici borili ne samo jedni protiv drugih, već i protiv partizana i njihove socijalističke političke ideologije.

Kao što sam navela ranije, Franjo Tuđman se devedestih godina u okviru formiranja nove Hrvatske u svojim govorima osvrtao na Blajburg kako bi oživeo mit o hrvatskim žrtvama koje su nastradale u Koruškoj 1945. godine. Takođe, podržao je vraćanje ustaša koji su nakon Drugog svetskog rata izbegli iz Jugoslavije kako bi osigurao njihovu finansijsku pomoć za svoju političku kampanju. Tuđman je takvim stavovima stvorio prostor za legitimaciju ustaške ideologije, iako se njome nije primarno služio. Ratni folklor i prizori koji su se mogli videti tokom rata u Hrvatskoj uveliko su podsećali na Drugi svetski rat, što je bilo uočljivo kroz poistovećivanje hrvatskih paravojnih formacija sa ustaškim simbolima, pesmama i oznakama na uniformama koje su nosili. Prizori od strane srpskih dobrovoljaca tokom rata u Bosni i Hercegovini i Hrvatskoj su takođe podsećali na dešavanja Drugog Svetskog Rata. Takozvani četnici koji su se pozivali na ideologiju Draže Mihailovića su

puštali brade i nosili šajkaču sa kokardom da bi jasno pokazali kakvih su uverenja i kojim političkim ubeđenjima pripadaju. Njihov glavni vođa devedesetih nije bio Slobodan Milošević već Vuk Drašković, kao i Vojislav Šešelj.

U skladu sa gore navedenim, fokus mog diplomskog rada je na četiri navedena markera. Ako se postavlja pitanje iz kojih razloga sam kult ličnosti, mit o herojima i žrtvama, crkvu i religiju i njihovu ulogu, kao i ideologije izabrala kao okosnicu mog rada, odgovor je sledeći: Smatram da su svi navedeni markeri stubovi novih identiteta Hrvata i Srba. Uopšteno govoreći, smatram da su ti markeri deo svake države i njenog pripadajućeg identiteta. Ta hipoteza nas dovodi ponovo do prvog dela mog istraživanja koji se bavi teorijom kolektivne memorije prema Morisu Albvaksu. Svi obrađeni markeri deluju kao stubovi identiteta i povezuju narod, te ostvaruju funkciju kolektivnog sećanja.

Vodeći se prvom hipotezom koju sam postavila tokom pisanja svog rada pokušavala sam da istražim zašto su se Hrvatska i Srbija držali tih markera. Na to pitanje sam već odgovorila: Nakon pada Jugoslavije koja je bila socijalistička zemlja došlo je do formiranja novih zemalja koje su usmerile svoju budućnost prema demokratiji. U ovom kontekstu sam takođe već spomenula da su Franjo Tuđman i Slobodan Milošević kao nove političke vođe zauzeli prostor Josipa Broza Tita u svojim matičnim republikama i novo formiranim državama.

Glavni razlog zbog koga sam izabrala ovu temu za svoj završni rad su moji koreni i moja zainteresovanost za stanje u gore pomenutim državama. Pored toga, želela sam da pokažem da su Hrvatska i Srbija kao ostaci Jugoslavije pokazivali slične stavove i korake u formiranju nacionalnih identiteta tokom rata i nakon njegovog završetka. Kada se u ovom kontekstu postavlja pitanje o identitetu ovih dveju zemalja jasno se vidi paralelni razvoj u izgradnji istih. Dakle, hipoteza koju sam postavila glasi: *Da li je razvoj identiteta u Hrvatskoj i Srbiji bio paralelni proces?* Kao zemlje naslednog karaktera njihova istorija nije utemeljena kao što je na primer ona Francuske. Francuzi se u svojoj memoriji koji se odnosi na njihov identitet pozivaju na Francusku revoluciju iz 1789. godine. Zajednička prošlost Hrvata i Srba se temelji na konceptu bratstva i jedinstva koje je decenijama bilo prisutno u socijalističkoj Jugoslaviji. Isto to bratstvo i jedinstvo je odbačeno od strane Hrvata i Srba tokom rata u korist formiranja nacionalnih identiteta.

Izgradnjom kulta ličnosti kroz likove Franje Tuđmana i Slobodana Miloševića postavljeni su temelji za izgradnju hrvatskog i srpskog identiteta koje su političke vođe učvršćivale u

svojim izlaganjima i političkim ideologijama. Mit o herojima i žrtvama su iskoristili za mobilizaciju naroda koji se nakon dugog niza godina, tačnije decenija probudio iz socijalističkog jugoslovenskog sveta i fokusirao na svoju novu domovinu Hrvatsku i otadžbinu Srbiju. Sa markerom crkva i uloga religije u hrvatskom i srpskom narodu od devedesetih godina, ukazala sam na činjenicu da im je dodeljen veliki prostor u mnogim postsocijalističkim zemljama, što je dokazano i u slučaju Hrvatske i Srbije. Ideologije koje sam takođe obrađivala u svom radu danas se ne mogu uporediti sa prostorom koji im je ukazan devedesetih godina prošlog veka, ali nazivi ustaša i četnik i dalje imaju pogrdu funkciju u hrvatskoj i srpskoj jezičnoj upotrebi.

Ovim radom prvenstveno sam želela da ukažem na sudbinu dva bivša bratska naroda koji od devedesetih godina služeći se istim markerima, kako sam ih nazvala i obrađivala u svom radu pokušavaju formirati jedinstvene zemlje sa individualnom istorijom koja se temelji na novim nacionalnim identitetima.