

EINFÜHRUNG

AUSGANGSSITUATION

Das nationalsozialistische Deutschland begann am 6. April 1941 den Angriff auf das Königreich Jugoslawien. Die völlig unterlegenen jugoslawischen Streitkräfte kapitulierten am 17. April. Der König und die Regierung flohen nach England, während Jugoslawien zerschlagen und unter den Achsenmächten aufgeteilt wurde.¹ Noch während des deutschen Feldzuges gründete die faschistische kroatische Ustaša-Bewegung unter deutschem und italienischem Patronat am 10. April den Unabhängigen Staat Kroatien (Nezavisna Država Hrvatska, NDH). Er erstreckte sich über Kroatien, ganz Bosnien und Herzegowina und Teile Syrmiens. Weite Teile der dalmatischen Küste, die meisten Inseln und Istrien wurden Italien zugeschlagen, das Medumurje (dt. Zwischenmurland) fiel Ungarn zu. Die deutsch-italienische Demarkationslinie verlief quer durch das Staatsgebiet. Der formal unabhängige Ustaša-Staat hatte eine sehr heterogene Bevölkerungsstruktur. Von den ca. 6,5 Millionen Einwohnern waren ca. 3,3 Millionen katholische Kroaten, 1,925 Millionen orthodoxe Serben, 800.000 muslimische Bosniaken, 175.000 katholische und evangelische Deutsche, 75.000 Ungarn, 45.000 Tschechen, 40.000 Juden, 25.000 Ukrainer, 25.000 Roma, 22.000 Slowaken und 5.000 Italiener.² Die Ustaša³ strebte die nationale Homogenisierung des Landes an. Bereits am 30. April 1941 verabschiedete sie Rassengesetze nach dem Vorbild der nationalsozialistischen Nürnberger Gesetze, die sich insbesondere gegen Juden und Roma richteten. Etwa zur gleichen Zeit begannen die Ustaše mit der Errichtung dutzender Konzentrationslager für Serben, Juden und Roma.⁴ Während der gesamten Kriegszeit wurden auf dem Gebiet des NDH über 30 Konzentrationslager errichtet, darunter das Konzentrationslager Jasenovac am Fluss Save im kroatisch-bosnischen Grenzgebiet.⁵ Die Gewalt der Ustaša entfesselte neue Gewalt, die bald alle Bevölkerungsgruppen erfasste und einen Bürgerkrieg „*Im Schatten des Weltkrieges*“⁶ verursachte. In diesem Bürgerkrieg

- 1 Zum Zusammenbruch, zur Eroberung und Aufteilung Jugoslawiens RAMET, Sabrina Petra: Die drei Jugoslawien. Eine Geschichte der Staatsbildungen und ihrer Probleme. München 2011, 158–163.
- 2 KORB, Alexander: Im Schatten des Weltkriegs. Massengewalt der Ustaša gegen Serben, Juden und Roma in Kroatien 1941–1945. Hamburg 2013, 78; RAMET, Jugoslawien, 166.
- 3 Ustaša bezeichnet einerseits die faschistische Bewegung und andererseits einen Angehörigen der Bewegung. Mit Ustaše werden die Ustaša-Mitglieder in der Mehrzahl bezeichnet.
- 4 RAMET, Jugoslawien, 167.
- 5 Zur Diskussion über Jasenovac SUNDHAUSSEN, Holm: Das Konzentrationslager Jasenovac (1941–1945): Konstruktion und Dekonstruktion eines Kriegsverbrechens und Weltkriegsmythos. In: Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert. Hg. v. Wolfram WETTE / Gerd R. UEBERSCHÄR. Darmstadt 2001, 370–381; MOJIZES, Paul: Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century. Lanham 2011, 59.
- 6 KORB, Schatten.

kämpften mehrere Konfliktparteien unter verheerenden menschlichen Verlusten in sich verändernden Koalitionen um die Kontrolle über Territorien und Menschen. Durchsetzen sollte sich schließlich der antifaschistische Widerstand der Partisanen. Zwischen 1941 und 1945 gab es im NDH etwa 623.000 Todesopfer. Davon starben 310.000 Serben, 26.000 Juden und 20.000 Roma durch die Ustaša sowie die deutschen und italienischen Kampftruppen. Allein 80.000 Serben fielen den Massakern der Ustaša-Milizen und kroatischen Soldaten zum Opfer, etwa 300.000 wurden vertrieben oder deportiert. Die Zahl der getöteten Kroaten betrug etwa 184.000, der Muslime etwa 80.000. Die serbischen königstreuen Četnici, die die Errichtung eines ethnisch reinen Großserbiens anstrebten, töteten etwa 65.000 kroatische und muslimische Zivilisten.⁷

UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND UND FRAGESTELLUNG

„Wenn sie auch zum Katholizismus konvertierten, soll deutlich sein, dass dies niemandes Eigenwille war, sondern der Verdienst der Regierung, die überall wacht und für alles sorgt.“⁸

Neben Vertreibungen, Deportationen und Ermordungen erzwang die Ustaša von Teilen der serbisch-orthodoxen Bevölkerung auch religiöse Übertritte zum römisch-katholischen Glauben. Kaum ein anderer Untersuchungsgegenstand zum Ustaša-Kroatien sorgte bisher für mehr Kontroversen in der Wissenschaft und breiten Öffentlichkeit. Die Beteiligung des katholischen Klerus an der Ustaša-Bewegung und -Regierung sowie an den Strategien der Ustaša trug zur Erweiterung der Dimension der ethnonationalen Gewalt um die Dimension der Religion bei. Während ihrer Regierungszeit verbot die Ustaša mehrere Religionsgemeinschaften und versuchte, an ihrer Stelle neue zu etablieren. In Abhängigkeit von deutschen militärischen Interessen entwickelte sie mehrere aufeinanderfolgende religionspolitische Strategien. Sie richteten sich in verschiedenen Zeiträumen und unter unterschiedlichen Bedingungen und Motiven an die orthodoxen, muslimischen, evangelischen, alt-katholischen, römisch-katholischen und griechisch-katholischen Religionsgemeinschaften und ihre Institutionen. Die einzelnen religiösen Institutionen entwickelten im Gegenzug eigene Taktiken und Planungen gegenüber den Trägern des Regimes sowie zueinander. So entstanden vor dem Hintergrund des Krieges und der Gewalt mehrdimensionale Interdependenzen und Wechselbeziehungen zwischen den politischen und religiösen Akteuren.

7 Ausführliche Analyse zu Todeszahlen im NDH DULIĆ, Tomislav: *Utopias of Nation. Local Mass Killing in Bosnia and Herzegovina. 1941–42.* Stockholm 2005, 312–324; KORB, Schatten, 176, 258, 432; RAMET, Jugoslawien, 171, 209, 229. – Zu Mihajlovićs Četnici einen kurzen Überblick bei JAREB, Mario: *Allies of Foes? Mihailović's Chetniks during the Second World War.* In: *Serbia and the Serbs in World War Two.* Hg. v. Sabrina P. RAMET / Ola LISTHAUG. New York 2011, 155–175; Für ausführliche Darstellung TOMASEVICH, Jozo: *War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945: The Chetniks.* Stanford 1975.

8 Republika Srbija, Ministarstvo odbrane, Vojni Arhiv Beograd (VA), NDH Arhiva Nezavisna država Hrvatska [Archiv zum Unabhängigen Staat Kroatien], 174/4 Ustaša-Bezirksorganisation in Brčko, gez. Franjić, an die Ustaša-Großbezirksorganisation in Brod, Anfang 1942. – Alle Übersetzungen im Buch stammen, sofern nicht anders vermerkt, von der Autorin.

Der Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Studie ist das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt im Unabhängigen Staat Kroatien. Insbesondere interessieren dabei die Interaktionen zwischen den religiösen und politischen Akteuren und der Stellenwert religiöser Traditionen für gewalttätige Strategien. Insgesamt trägt die Arbeit der Erforschung der interkulturellen Beziehungen im südslawischen Raum bei. Hinterfragt werden Vereinnahmungen, Manipulationen und Instrumentalisierungen zwischen den politischen und religiösen Akteuren. Das offene Konzept der Religion wird in der Studie durch seine zeitgenössische Bedeutung für die untersuchten politischen Akteure eingegrenzt. Zunächst sei hervorgehoben, dass unter Religion die religiöse Praxis und Traditionen sowie religiöse Organisationen verstanden werden.

Dem Untersuchungsgegenstand wird anhand von vier Fragekomplexen begegnet. Es wird erstens nach den Strategien der Ustaša-Regierung gegenüber den einzelnen religiösen Gemeinschaften gefragt. Im Zusammenhang damit wird zu klären sein, welche Motive und Erwartungen an die einzelnen Strategien gebunden waren und welche Auswirkungen die Strategien hatten. Der Krieg bildet den Kontext, in welchem die religionspolitischen Entscheidungen der Ustaša, ihre Planung, Organisation und Ausmaß eingebettet waren. Welche Handlungszusammenhänge und Dynamiken wurden von der Ustaša in Betracht gezogen und warum?

Der zweite Fragenkomplex behandelt die Unternehmungen und Entscheidungen der religiösen Autoritäten der einzelnen Glaubensgemeinschaften im kirchenpolitischen Rahmen. Dabei gilt das Augenmerk einerseits den Reaktionen sowie den Impulsen und Einwirkungen auf die Ustaša-Politik. Andererseits werden die Absichten und Zielsetzungen religiöser Autoritäten gegenüber der Regierung erklärt. Welche spezifischen kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Interessen verfolgten die einzelnen religiösen Institutionen? Wie homogen in seinen Entscheidungen war der Klerus? Es wird mit dieser Studie erläutert, wie sich religiöse Institutionen im Zweiten Weltkrieg verhalten konnten, mussten oder durften. Entlang welchen Parametern gestalteten sie ihre religiöse Arbeit unter Kriegseinwirkungen? Deuteten die religiösen Autoritäten die Gewalt und den Krieg religiös? Welche Interessen verbanden die römisch-katholische Kirche und andere Religionsgemeinschaften mit der Ustaša? Die Erklärung, dass die Kirche(n) keine Gewalt förderte(n), weil sie durch die staatlichen Instanzen in ihrer Handlungsfähigkeit ohnehin behindert wurde(n), muss gleichzeitig zu der Frage führen, warum ihr dann Rettungsmaßnahmen gegenüber den Opfern des Regimes zugeschrieben werden. Gab es auch konfliktverschärfende Verlautbarungen? Mit welchen sonstigen Verlautbarungen versuchten die religiösen Akteure auf die Kriegereignisse einzuwirken? Es muss dabei zwischen öffentlichen und internen Verlautbarungen der religiösen Autoritäten unterschieden werden. Hielten die Bischöfe auch gegenüber den Gläubigen regimfeindliche oder gewaltverurteilende Reden? Welche Wirkung konnten sie entfalten? Bezogen sich die Hilfsmaßnahmen religiöser Akteure auf die ganze Bevölkerung oder nur auf ihre eigenen Gläubigen?⁹

9 Für eine gelungene Fragestellung zur Instrumentalisierung der Religion VAN DE LOO, Stephanie: Instrumentalisiert gleich entschuldigt? Die These vom Mißbrauch der Religion in Gewalt-

Der dritte Fragenkomplex stellt die gegenseitig angestrebten Interessen der religiösen Autoritäten in den Vordergrund. Insbesondere wird die Frage nach den spezifisch konfessionellen¹⁰, religiösen und den spezifisch politischen Interessen der Religionsgemeinschaften gegenübergestellt. Welche Ziele verfolgte z. B. die deutsche evangelische Kirche gegenüber der serbisch-orthodoxen und gab es ökumenische Initiativen zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften? Welche Rolle spielten Konkurrenz und Wettbewerb um Mitglieder und Einkünfte in Situationen, in welchen die Mitglieder und religiöse Institutionen existenziell bedroht wurden?

Letztlich werden im vierten Fragenkomplex die Kausalitäten zwischen den Religionspolitiken der unterschiedlichen politischen Träger des Ustaša-Regimes erörtert. Es interessiert hierbei vor allem die angenommene Wechselwirkung zwischen der Religionspolitik des Dritten Reiches, den Interessen der Organisation der einheimischen Deutschen und der Ustaša-Regierung. Wie stark beeinflussten deutsche militärische Ziele im NDH die Beziehung der Ustaša zu bestimmten Glaubensgemeinschaften? Welche Interessen verfolgte das Dritte Reich gegenüber muslimischen, evangelischen und anderen Religionsgemeinschaften und warum? Welche Strategien verfolgte die deutsche Volksgruppenführung in diesem Kontext und welche Beweggründe hatte sie? Es geht hierbei auch darum, die Analogieerwartungen zwischen den Strategien der Ustaša und der Politik der deutschen Apparate sowie das Deutungsparadigma des „Satellitenstaats“ zu hinterfragen.

FORSCHUNGSRAHMEN UND THEORETISCHE ANNAHMEN

Jeder Begriff unterliegt mit seiner Struktur den Veränderungen der Zeit und des Raumes und die Bedeutungen von Wörtern sind zu unterschiedlichen Zeiten mit verschiedenen historischen Gegenständen verbunden. Um ihre historischen Veränderungen verorten zu können, müssen Begriffe von historischen Gegenständen isoliert betrachtet werden. Die Erörterung religiöser Gegenstände hängt dagegen maßgeblich von der zeitgenössischen Auffassung über sie ab. Auch wenn alle Begriffe ständigen Überprüfungen ausgesetzt sind, stehen religiöse vor besonderen Herausforderungen, weil sie sich z. B. auf Sachverhalte beziehen, an deren Existenz oder Bedeutung manche Gruppen von Menschen glauben und andere nicht. Immer ist dem Begriff die Position des Betrachters immanent. Dabei ist eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen zeitgenössischen Deutungen und den damit verbundenen Interessen der Deutenden wichtig. Wo immer es um Verhältnisse und Beziehungen von religiösen Minderheiten und Mehrheiten geht, muss zwischen den Insider- und Outsider-Definitionen, d. h. Definitionen über Religion von Menschen, die aus der Innen- bzw. Außenperspektive der Religion argumentieren, unterschied-

kontexten, untersucht am Beispiel Bosnien-Herzegowinas. In: Südosteuropa 53, Nr. 3 (2005), 451–471, insb. 460.

- 10 Die Begriffe „konfessionell“ und „Konfession“ beziehen sich auf christliche Religionen. BREMER, Thomas: Konfessionelle Konflikte aus theologischer Sicht. In: Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Hg. v. Martin SCHULZE WESSEL. Stuttgart 2006, 15–28, hier 16.

den werden. Darüber hinaus haben die Definitionen von Theologen, die aus der Innenperspektive deuten und beschreiben und einer bestimmten religiösen Tradition angehören, eine identitätsstiftende Funktion für eine bestimmte religiöse Gruppe. Religiöse Minderheiten und ihre Positionen zur Religion werden dabei in der Regel ausgeschlossen.¹¹ Der Begriff Religion selbst privilegiert zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Räumen eine bestimmte religiöse Tradition und schließt eine andere aus, weshalb er als konstruiert gelten kann. Zu verschieden sind das Christentum, der Islam, das Judentum, der Buddhismus u. a., um sie kollektiv mit dem Begriff Religion zu erfassen. Religiöse Begriffe sind außerdem für den christlich dominierten europäischen Raum immer ein Teil des Prozesses der Aushandlung zwischen der Gruppe der Gläubigen und der nicht-Gläubigen.¹² Unter Beachtung dieser Punkte wird das, was im NDH jeweils als Religion im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Phänomenen gehandelt wurde, in der Studie unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Auffassungen evaluiert. Insbesondere werden dabei das Gesagte und das Geschriebene bzw. die Oberfläche gesellschaftlicher Kommunikationen über Religion sowie die auf Religion bezogenen Handlungen und Strategien jener Akteure fokussiert, die die politischen Prozesse gestalteten.¹³

Die Mitglieder des Ustaša-Regimes bedienten sich religiöser Symbolik, verabschiedeten Konversionsgesetze, zeigten sich in der Öffentlichkeit mit römisch-katholischen, evangelischen und muslimischen religiösen Autoritäten und nahmen an religiösen Veranstaltungen teil. Für das politische Regime der Ustaša hatten jedoch das Ideal des überirdischen Lebens und die innere Verpflichtung der Menschen zu Gott keine Bedeutung. Das religiös konnotierte Handeln der Ustaša bezog sich, um mit Max Weber zu sprechen, stets auf das Diesseits. Die ökonomischen, Macht- und Prestigeinteressen der Ustaša waren dabei nicht das Ergebnis eines sie begründenden Systems aus Erlösungsvorstellungen und religiösen Ethiken.¹⁴

11 HÖLSCHER, Lucian: Religion to the Power of Three. In: Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives. Hg. v. Volkhard KRECH / Marion STEINICKE. Leiden/Boston 2012, 243–253, hier 245–247; SCHLIETER, Jens (Hg.): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart 2000, 17 f.

12 HÖLSCHER, Power, 246 – Für einen Überblick zu verschiedenen Religionsbegriffen PICKEL, Gerd: Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011, 16–24.

13 ESSBACH, Wolfgang: Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Paderborn 2014, 17.

14 WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Hg. v. Johannes WINCKELMANN. Tübingen 1972, 245; SCHLIETER, Religion, 139. – Dinu wertete die Verwendung der religiösen Sprache und religiöser Symbole wie Kreuzfixe und Bibel bei den Vereidigungen der Ustaša als ein Mittel, den einzelnen Ustaša an seinen Eid zu erinnern und zur weihetvollen Stimmung beizutragen, nicht jedoch ihn in seinem Glauben zu bestärken. DINU, Radu Harald: Faschismus, Religion und Gewalt in Südosteuropa. Die Legion Erzengel Michael und die Ustaša im historischen Vergleich. Wiesbaden 2013, 24. – U. a. negierte Mark Biondich, dass Ustašas Motive Frömmigkeit oder katholischer Proselytismus waren. BIONDICH, Mark: Religion and Nation in Wartime Croatia. Reflection on the Ustaša Policy of Forced Religious Conversions 1941–1942. In: The Slavonic and East European review 83, Nr. 1 (2005), 71–116, hier 113. – Die Eidesformel der Ustaša im Wortlaut SOJČIĆ, Tvrtko: Die „Lösung“ der kroatischen Frage zwischen 1939 und 1945. Kalküle und Illusionen. Stuttgart 2008, 413; GUMZ, Jo-

Die Ziele ihres Handelns dienten nicht einem Annähern an das „Außeralltägliche“ (*Max Weber*). Handlungen wurden nicht an das Jenseits geknüpft, sondern an die „Zuwendung ‚diesseitiger‘ äußerlicher Vorteile.“¹⁵ Aus der funktionalistischen Perspektive betrachtet, lässt sich das Verständnis darüber, was Religion für die Ustaša war und bedeutete auch kaum im Sinne einer „religion de l’homme“ (*Jean-Jacques Rousseau*) deuten.¹⁶ Auf der rhetorischen Ebene, so in der staatlichen Propaganda oder in den Reden der Ustaše, fanden sich in den plakativen Beschreibungen des religiösen Bereiches viele religiöse Begriffe, doch hatten diese immer eine der politischen Zielsetzung untergeordnete Funktion. Durch die geläufige Benutzung büßten die Wörter „Glaube“, „allmächtig“, „Gott“ usw. ihre sakrale und exklusive Bedeutung ein, was sich schließlich in ihrer ausschließlichen Verwendung in politischen, profanen Kontexten spiegelte. Die Regierung und ihre Mitglieder und Institutionen benutzten religiöse Begriffe stets im Zusammenhang mit der politischen Rolle der Menschen bei der Festigung des kroatischen Staates und Bekämpfung der Feinde. Der von der Ustaša benutzte Leitspruch „Gott und Kroaten“ (*Bog i Hrvati*¹⁷) drückte ein bestimmtes Verständnis über ein von fremder Herrschaft unabhängiges Kroatien aus. Er demonstrierte das Zusammengehörigkeitsgefühl der Kroaten als Katholiken und verband das nationale Moment mit dem Religiösen. Kroatisch und katholisch wurden synonym benutzt. „Gott und Kroaten“ diente außerdem zur Abgrenzung zu andersgläubigen Gruppen, in erster Linie zu orthodoxen Serben, und symbolisierte die Überlegenheit der Kroaten durch ihre Nähe zu Gott.¹⁸ Die Thematisierung der christlichen Askese nahm dabei keinen Raum im öffentlichen Diskurs ein.

Die Mitglieder der Ustaša-Regierung verstanden und erwarteten von der Religion so etwas wie die Rousseausche „religion du citoyen“, eine Staatsreligion mit eigenen im kroatischen Staat geltenden Dogmen, die auf Verehrung des Vaterlandes ausgerichtet waren.¹⁹ Die „kroatische“ römisch-katholische Kirche vermochte diese Rolle mit ihrem religiösen Angebot auszufüllen. In ihrer religiösen Arbeit mahnte der Klerus die Verbundenheit der Nation mit Gott. Er pries in der Öffentlichkeit die Entstehung des NDH, betonte seine historische Aufgabe und verknüpfte die Pflicht aller seiner Bürger zum Erhalt des kroatischen Staates mit religiösen Werten. Die

nathan E.: Wehrmacht Perceptions of Mass Violence in Croatia, 1941–1942. In: *Historical Journal* 44 (2001), 1015–1038, hier 1025.

15 WEBER, *Wirtschaft*, 259.

16 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Hg. v. Hans BROCKARD. Stuttgart 2010, 297, 299, 301; SCHLIETER, *Religion*, 54–58.

17 Der Ausdruck geht zurück auf den kroatischen Politiker aus der Zeit der nationalen Erweckung der Kroaten im 19. Jh., Ante Starčević. Der Ausdruck bedeutete, dass in Kroatien nur die Kroaten und Gott herrschen dürften. Die Grundsätze der kroatischen Ustaša-Bewegung, 1.6.1933, SOJČIĆ, „Lösung“, 416.

18 NDH wurde so als gottgegebener Staat dargestellt. SUNDHAUSSEN, Holm: Der Ustascha-Staat: Anatomie eines Herrschaftssystems. In: *Österreichische Osthefte* 37, Nr. 2. (1995), 497–535, hier 513. – Zur Identifikation des Religiösen mit dem Nationalen IKIĆ, Nico: Der Gesellschaftsbezug des Katholizismus in Bosnien und Kroatien. In: *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*. Hg. v. Hans-Dieter DÖPMANN. München 1997, 235–251, hier 241.

19 ROUSSEAU, *Gesellschaftsvertrag*, 299, 301; SCHLIETER, *Religion*, 55–58.

kroatische Eigenstaatlichkeit war das größte Interesse, das die Ustaša mit der Führung der römisch-katholischen Kirche in Kroatien teilte. Diese Gemeinsamkeit und die kirchliche Opposition zum Kommunismus²⁰ machte sich der Staatschef, Ante Pavelić, zunutze und stärkte die Position des Klerus, um sich ihre Unterstützung für die innenpolitischen Ziele des Regimes zu sichern. Gleichzeitig war er sich, wie die Studie zeigen wird, des wachsenden Einflusses der Bischöfe durch diese Verbundenheit bewusst und behinderte ab 1942 die politische Einmischung der Bischöfe, die die Gefahr einer „religion du prêtre“ (*Rousseau*) barg.²¹ In der Korrespondenz und im Schriftverkehr zwischen den einzelnen Behörden und Verwaltungseinheiten fehlten eindeutige Bezugspunkte zum „Außeralltäglichen“ und es wird hier in der inneren Korrespondenz im Gegensatz zur nach außen gerichteten Propaganda auf religiöse Ausdrücke verzichtet. Das ist auch dann der Fall, wenn katholische Geistliche als Funktionäre in Ministerien des NDH fungierten. Die interne Kommunikation unterschied sich somit von der öffentlichen und folgte weitgehend einem sachlichen Duktus.

Das Religionsverständnis des Ustaša-Regimes erklärt sich im Allgemeinen aus der Vorstellung über die Nutzung des Potenzials der Religion zur Sicherung des Staates und ist damit nah an dem von Rousseau geprägten Begriff der Zivilreligion. Religiöse Bezüge sollten den Staat und die Gesetze sakralisieren und so die Selbsterhaltungsbedingungen der staatlichen Gemeinschaft bestärken.²² Der Staat und seine Ordnung sollten jedoch, wie in der französischen Tradition der Zivilreligion, von der Kirche unabhängig existieren. Diese Tendenz ist in kroatischen politischen Programmen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, etwa beim kroatischen nationalen Ideologen Ante Starčević beobachtbar.²³ Im Vordergrund des politischen Interesses stand nur das Vergemeinschaftungs- und Legitimationspotenzial der Religion für den kroatischen Staat, wobei eine „diesseitig“ orientierte staatliche Ordnung den Hauptkonsens zwischen Kirche und Staat bilden sollte. Die Ustaša erwartete von den religiösen Gemeinschaften, dass alle beteiligten Akteure ihre religiöse Arbeit auf das Staatswohl ausrichteten. Ähnlich wie in der Staatsorganisation in den USA und in Frankreich, gehörte das persönliche religiöse Bekenntnis in den privaten Raum, ohne Einfluss auf die staatlichen Belange. Das persönliche Bekenntnis zu Gott blieb aber uneingeschränkt. So wurde der Glaube der Menschen an das kroatische „auserwählte Volk“ im NDH, ähnlich wie in den USA an das

20 Zur Stepinacs öffentlichen Auseinandersetzungen mit dem Kommunismus STAHL, Claudia: Alojzije Stepinac. Die Biografie. Paderborn 2017, 124–132.

21 ROUSSEAU, Gesellschaftsvertrag, 299; SCHLIETER, Religion, 55.

22 ROUSSEAU, Gesellschaftsvertrag, 309, 311; JUERGENSMEYER, Mark: Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence. 4. Auflage, Oakland 2017, 297; SCHLIETER, Religion, 53, 55.

23 RAMET, Jugoslawien, 70 f. – Ognyanova geht davon aus, dass der kroatische Nationalismus seit dem 19. Jh. mehr an die Religion und Kirche als an den Staat gebunden war. Nationalismus und Katholizismus waren in dieser Tradition zwei eng verbundene Ideen innerhalb der Ustaša-Ideologie, so Ognyanova. Ognyanova wertet sogar die Ideologie der Kroatischen Rechtspartei (Ante Starčević) als von christlicher Moral dominierte Ideologie. OGNJANOVA, Irina: Religion and Church in the Ustasha Ideology (1941–1945). In: Croatica Christiana Periodica 33, Nr. 64 (2009), 157–190, hier 159–163, 173.

amerikanische Volk, sogar begünstigt. Bei der damit im Zusammenhang stehenden Frage, ob die Ustaša eine politische Religion etablierte, kann angenommen werden, dass das Vorhandensein fundamentaler religiöser Prinzipien in der Struktur der vom Christentum geprägten Gesellschaft behindernd auf die Entstehung einer totalitären politischen Religion wirkte.²⁴ Der kroatische Nationalismus schloss in seiner Entwicklung religiöse Merkmale ein, die für politische Religionen untypisch waren. Die für totalitäre Systeme symptomatische politische Religion,²⁵ deren Eigenschaften Pragmatismus und Rationalisierung sind, stand gegensätzlich zur für die Zivilreligion typischen Sakralisierung der Politik. Dieser Unterschied wird in der Studie besonders durch die Analyse des Umgangs kroatischer und „volksdeutscher“ politischer Akteure mit Religion deutlich werden. Aus der Perspektive der Faschismus-Forschung reiht sich die Ustaša-Bewegung wegen ihrer religiösen Elemente in faschistische Bewegungen osteuropäischen Typs ein. Im Vergleich zeigen sich jedoch elementare Unterschiede zwischen z. B. rumänischem und kroatischem Faschismus. Der rumänische Faschismus kann mit dem in seine Ideologie integrierten Heilsversprechen als eine religiöse Bewegung eingestuft werden, während der kroatische, der die religiösen Elemente zur Sakralisierung seiner Politik herangezogen hat, als säkulare Bewegung bewertet werden kann.²⁶

Für die Sakralisierung ihrer Politik vereinnahmte die Ustaša religiöse Traditionen, d. h. Glaubenssätze und Praktiken, sowie die religiöse Autorität des Klerus und der religiösen Institutionen. Der Klerus war eine bewährte und etablierte soziale Gruppe, die meinungsbildend auf die Gläubigen einwirkte. Dem Klerus der anerkannten Glaubensgemeinschaften, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, wurde im Ustaša-Kroatien eine größere politische Teilhabe zugestanden, eine Entwicklung, die sich auch aus der kirchlichen Unterstützung kroatischer Unabhängigkeitswünsche vor 1941 ergab. Das Regime zog einen politischen Nutzen aus der Legitimationskraft geistlicher Eliten und der integrativen Macht der Religion als „eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit“, die den Vorteil barg, alle zu „vereinen, die ihr angehören“²⁷ (*Émile Durkheim*). Die Hierarchie der römisch-

24 Zur Zivilreligion und politischer Religion HÖLSCHER, Lucian: Civil Religion and Secular Religion. In: Religion and Democracy in Contemporary Europe. Hg. v. Gabriel MOTZKIN / Yochi FISCHER. London 2008, 55–61, hier 57 f. – Für die Definition eines weiteren Typs „Nationalreligion“, entsprechende Diskussion über die Gültigkeit der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Weltlichem bzw. Jenseits und Diesseits dabei sowie Abgrenzung/Zuordnung der Nationalreligion zur politischen Religion und zur Erörterung der Zivilreligion ESSBACH, Religionssoziologie, 498–560, insb. 498–513, 530 ff., 541–544. Hilfreich zur Abgrenzung der politischen, zivilen und Nationalreligion für die vorliegende Studie ist die Feststellung von Eßbach: „Mit Blick auf die Legitimität der Herrschaft sind dies politische und zivile Religionen. Nationalreligionen dagegen können bei Bevölkerungen gestiftet werden, die keinen Staat und keine institutionalisierte Herrschaft ausgebildet haben, oder die unter verschiedenen Herrschaften leben.“ EBD., 544; Dinu wertete dagegen die Ustaša-Bewegung als eine politische Religion. DINU, Faschismus, 251.

25 Hans Ulrich Wehler verortet den Nationalsozialismus als politische Religion. WEHLER, Hans-Ulrich: Der Nationalsozialismus. Bewegung, Führerherrschaft, Verbrechen 1919–1945. München 2009, 9–11, 118 f.

26 OGNJANOVA, Religion, 160; DINU, Faschismus, z. B. 252, 255; BIONDICH, Religion, 113.

27 SCHLIETER, Religion, 136.

katholischen Kirche bekannte sich offen zum Regime, das ihr eine bessere Position in der Gesellschaft ermöglichte, als sie im Königreich Jugoslawien neben der serbisch-orthodoxen Kirche als de facto Staatskirche hatte. Allerdings diskreditierte die Nähe zum Ustaša-Regime die religiösen Führer und Institutionen der katholischen, evangelischen und muslimischen Glaubensgemeinschaft aus der Perspektive der Nachkriegsordnung, was insbesondere der römisch-katholischen Kirche das Image der Kollaborateurin einhandelte. Es wird zu untersuchen sein, wie groß der Einfluss der Ustaša auf die religiösen Autoritäten und Institutionen und der Einfluss dieser religiösen Autoritäten und Institutionen auf Entscheidungen und Handlungen der Ustaša tatsächlich war: welchen Interessen die religiösen Akteure nachgingen, wie eigenständig oder abhängig ihre Handlungen von den staatlichen waren und in welcher Art und Weise sie ihre Entfaltung fanden.

In welchem Verhältnis stand aber Religion zur Gewalt in der Ustaša Politik? Die Ustaša verfolgte das Ziel der nationalen Homogenisierung des Landes. Im großkroatischen Staat sollten vor allem alle Elemente serbischer Herrschaft eliminiert werden.²⁸ Neben Vertreibung und Ermordung zwang die Ustaša einen Teil der serbischen Bevölkerung, den römisch-katholischen Glauben anzunehmen. Die Schnittpunkte zwischen Krieg, Gewalt und Religion im Unabhängigen Staat Kroatien zeigten sich insbesondere in der Konversionspolitik. „Wenn Homogenisierung über religiöse Zugehörigkeit wirksam ist, dann kann sie eben auch auf beiden Seiten eines Konfliktes eingesetzt werden und so den Konfessionsunterschied zu einem weiteren Konfliktelement machen“.²⁹ Für die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Religion und Gewalt im Unabhängigen Staat Kroatien erweisen sich insbesondere politikwissenschaftliche und religionssoziologische Ansätze als weiterführend. Wie quantitative und qualitative Untersuchungen zur Rolle der Religion in Konflikten, i. e. bewaffneten innerstaatlichen und internationalen Auseinandersetzungen, zeigen, ist der Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt äußerst komplex und ambivalent. Hinsichtlich der Beteiligung religiöser Akteure reicht er von der passiv gewaltlegitimierenden Rolle des Klerus, über ihre aktive Rolle bei der Gewalteskalation und Bildung sektenähnlicher Rebellengruppierungen, bis hin zu friedensstiftenden Beiträgen der religiösen Institutionen. Im NDH waren alle drei Optionen vertreten. In der Forschung hat sich die Meinung durchgesetzt, dass religiöse Traditionen insbesondere innerstaatliche Konflikte verschärfen, aber auch zur Deeskalation führen können. Sie sind ambivalent.³⁰ Ebenso erhärtete sich, dass ethnische Konflikte weitgehend auf den Wunsch nach politischer Selbstbestimmung und nicht auf Religion zurückgeführt werden können. Wenn Religionen den

28 KORB, Schatten, 129.

29 BREMER, Konflikte, 18.

30 APPLEBY, R. Scott: The ambivalence of the sacred. Religion, Violence, and Reconciliation. Lanham 2000; DE JUAN, Alexander / HASENCLEVER, Andreas: Die Ambivalenz religiöser Integration. Zur erzeugten Relevanz von Glaubensunterschieden in bewaffneten Konflikten. In: Bürgerkriege erzählen: zum Verlauf unziviler Konflikte. Hg. v. Sabina FERHADBEGOVIC. Konstanz 2011, 225–248, hier 226, 228 f.; FOX, Jonathan: Do Religious Institutions Support Violence or the Status Quo? In: Studies in Conflict & Terrorism 22, Nr. 2 (1999), 119–139, hier 119. – Zur Friedensarbeit der Kirchen BREMER, Konflikte, 23–27.

Wunsch nach politischer Selbstbestimmung sakralisieren, bekommen die ethno-nationalen Führer dadurch eine Rechtfertigung zur Implementierung gewaltsamer Strategien gegenüber rivalisierenden ethnischen Gruppen. Diese Studien nehmen jedoch überwiegend die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ins Auge. In den letzten zwanzig Jahren stieß die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt auch infolge der Kriege im ehemaligen Jugoslawien in den 1990er Jahren auf ein reges Forschungsinteresse.³¹ Um generalisierende Aussagen auch für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zu machen, bedarf es jedoch umfassender und empirisch anspruchsvoller Analysen. Die vorliegende Studie versteht sich als ein Beitrag dazu.

Bisherige Untersuchungen zeigten, dass Religionen das Potenzial haben, Gewalt zu rechtfertigen. Wenn sie in Konflikte verwickelt sind, sind diese intensiver und dauern länger. Religiöse Überzeugungen sind dennoch – abgesehen von den mittelalterlichen Kreuzzügen und der spanischen Inquisition – kaum Ursachen ethnischer und anderer Konflikte, beeinflussen aber gewalttätige Prozesse als eine intervenierende Variable. Doch welche Faktoren sind für die eskalierende Funktion der Religion entscheidend? Dafür können Erklärungen herangezogen werden, die entweder die Inhalte der Religionen und ihre Strukturen als entscheidend für ihre Konfliktwirkung erachten oder die Interpretation solcher Inhalte oder Strukturen durch Geistliche und Gläubige in den Fokus nehmen. Diese Interpretationen sind wiederum einerseits von den zeitlich und räumlich dominanten Dogmen und andererseits von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Krisen abhängig. Eine dritte Erklärung räumt den einflussreichen Eliten eine entscheidende Rolle ein, die entsprechend ihren Interessen, Fähigkeiten und Strategien die Interpretation religiöser Traditionen bestimmen. Die Interpretationsleistung der Eliten und nicht die religiöse Tradition an sich wird damit ins Zentrum der Erklärung gerückt.³² Religiöse

31 FOX, Jonathan: Religion, Civilization and Civil War. 1945 through the Millennium. Lexington 2004, 67f., 227; APPLEBY, Ambivalence, 60. – Zu ethno-politischen Konflikten und interreligiösem Dialog in Bosnien und Herzegowina bietet die Dissertation von Tania Wettlach-Zeitz einen Einstieg. WETTLACH-ZEITZ, Tania: Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog: die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace Initiative in Bosnien-Herzegowina. Phil. Diss., Stuttgart 2008.

32 DE JUAN/HASENCLEVER, Ambivalenz, 225, 230–242, zur vermeintlichen Gewalttätigkeit von Religionen insb. 233; FOX, Religion, 125, 233; JUERGENSMEYER, Terror, 35. – Die Friedens- und Konfliktforschung etablierte sich auch als theologisches Fach. BREMER, Konflikte, 15 ff. – Der islamische Terrorismus und Terrorakte christlicher und anderer Fanatiker fordern seit Anfang des 21. Jahrhunderts die Forschung zum Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt aufs Neue heraus. Für einen Überblick JUERGENSMEYER, Terror, insb. 17–147. – Die Religion wird teilweise als Motiv für terroristische und andere Gewaltakte oder den Krieg in Syrien herangezogen, wenn ihr auch Ambivalenz zugesprochen wird. KOSLOWSKI, Jutta: Religion und Gewalt – Annäherungsversuche an ein unbewältigtes Problem. Theologie. Geschichte 12 (2017). <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/article/view/1014> (13.3.2018). – Auch wird aus dem juristischen Bereich appelliert, erzwungene religiöse Übertritte als Akte des Genozids im Rahmen der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes zu verstehen, so z. B. im Zusammenhang mit der Boko Haram, Iran, Irak, Burma u. a. Die Interpretation der erzwungenen Konversionen im NDH nach der genannten Konvention erweist sich aber z. B. in puncto Ausmaß als unzureichend. Die versuchte Auslöschung der (religiösen)

Akteure, i. e. „people who have been formed by a religious community and who are acting with the intent to uphold, extend, or defend its values and percepts“³³ können außerdem auch eigene politische Ziele verfolgen und selbst die Politik instrumentalisieren. Der religiöse Aspekt kann so in einem Konflikt vielfältiger Genese eine eigene Dynamik entwickeln.³⁴

Die drei bedeutendsten Forschungsperspektiven auf den Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt können als die primordialistische, instrumentalistische und konstruktivistische Perspektive zusammengefasst werden. Der primordialistische Ansatz versteht religiöse Unterschiede als die wichtigste und unabhängige Variable bei Erklärungen gewalttätiger Konflikte in Bürgerkriegen wie auch internationalen Kriegen. Religiöse Unterschiede verursachen demnach selbst Gewaltkonflikte. Samuel Huntington ist mit seiner These des „Clash of Civilizations“ den Primordialisten zuzurechnen. Doch empirisch belegen ließ sich der Zusammenhang zwischen religiöser Differenz und Bürgerkriegsanfälligkeit bislang nicht.³⁵ Die primordialistische Perspektive wird von Instrumentalisten abgelehnt, letztlich weil auf der internationalen Ebene keine Bildung von Allianzen entlang der religiösen Zugehörigkeit beobachtbar ist und auch in religiös homogenen oder durch kleinere Unterschiede – etwa zwischen Schiiten und Sunniten – geprägten Regionen Kriege stattfinden. Die Instrumentalisten sprechen zwar religiösen Unterschieden eine verschärfende Rolle in ethnischen Konflikten zu, doch betonen sie, dass Konflikte kaum oder nie von religiösen Unterschieden, sondern von sozio-

Kultur bei den Serben und ihre Ersetzung durch eine neue wurde im NDH zu keinem Zeitpunkt erreicht, zumal die Konversionen nach dem Krieg per Dekret rückgängig gemacht wurden. LEE, Nathan: Convert or Die: Forced Religious Conversions and the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. In: *Georgetown Journal of International Law* 47, Nr. 2 (2016), 573–606. – Zur Diskussion über die Unterscheidung zwischen Genozid und Ethnozid. am Bsp. Bosnien und Herzegowina DULIĆ, Utopias, z. B. 16.

33 APPLEBY, Ambivalence, 9.

34 BREMER, Konflikte, 18 f.

35 Für eine hervorragende Einleitung zu den drei Denkschulen HASENCLEVER, Andreas / RITTBERGER, Volker: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. In: *Millennium – Journal of International Studies* 29, Nr. 3, (2000), 641–674, hier 641–650; DERS.: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict. In: *Religion in International Relations. The Return from Exile*. Hg. v. Pavlos HATZOPOULOS / Fabio PETITO. New York/Houndmills 2003, 107–145, hier 108–115; DE JUAN/HASENCLEVER, Ambivalenz, 231; HUNTINGTON, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 2015; Für die Kritik an Huntingtons These insbesondere HASENCLEVER, Andreas: Merkmale gewaltresistenter Glaubensgemeinschaften – Überlegungen zum Schutz religiöser Überlieferung vor politischer Vereinnahmung. In: *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Hg. v. Manfred BROCKER / Mathias HILDEBRANDT. Wiesbaden 2008, 179–201, hier 181 ff.; MÜLLER, Harald: Der „Clash of Civilizations“ und seine Schwächen. In: *Dialoge wagen. Zum Verhältnis von politischer Bildung und Religion*. Hg. v. Siegfried FRECH / Ingo JUCHLER. Schwalbach 2009, 66–83 hier 66–82; FOX, Religion, 155–226. Fox konnte z. B. dem Einfluss der „Zivilisation“ auf innerstaatliche Konflikte einen weit geringeren Einfluss attestieren als der Religion, womit der paradigmatische Anspruch von Huntington hinsichtlich der Feststellung, dass sich die Gewalt auf die Beziehungen zwischen den Zivilisationen beschränken wird, auch in dieser Hinsicht unzureichend ist.

ökonomischen und politischen Ungleichheiten verursacht werden. Die Politik folgt materiellen und Machtinteressen, nicht kulturellen und religiösen. Die Ustaša z. B. versuchte einen national homogenen Staat zu errichten und Kontrolle und Macht über Land und Bevölkerung zu erhalten. Die politischen und sozioökonomischen Missstände und Kriege fördern jedoch so etwas wie ein „revival“ der Religionen, weil religiöse Traditionen in politisch und ökonomisch unsicheren Zeiten Orientierung bieten und eine alternative Ordnung versprechen.³⁶ Wolfgang Eßbach machte das verstärkte Interesse an Religionen an besonderen Zeiterfahrungen fest: „Dominierende gesellschaftliche Zeiterfahrung erlittener ungelöster Probleme und die Wiederkehr des Interesses an Religion, das Streben nach einer anderen Religiosität und das Bewußtsein ihrer Fraglichkeit gehen Hand in Hand“³⁷. Die politischen Akteure machen sich diese Eigenschaft der Religionen zunutze. So sind Politisierung religiöser Traditionen, Mobilisierung und Radikalisierung der religiösen Gemeinschaften insbesondere zu Zeiten der sozioökonomischen und politischen Missstände beobachtbar. Historische und religiöse Unterschiede liegen den ethno-politischen Konflikten nicht zugrunde, sondern werden von politischen Akteuren zu Mobilisierungszwecken eingesetzt. Dabei ist die Instrumentalisierung von Mythen, Legenden, religiösen Prophezeiungen usw. bezeichnend für eine Mobilisierung von Gruppen für kollektive Aktionen. Es findet dabei eine Aufladung bestehender Konflikte und Unterschiede in einer Gesellschaft mit religiösen Bedeutungen statt, so dass eine Verbindung zwischen Religion und Gewalt entsteht. Die Heranziehung von religiösen Überlieferungen kann dabei aus instrumentalistischer Perspektive endlos oft erfolgen.³⁸

Für die vorliegende Studie ist die dritte, konstruktivistische Perspektive „moderater“ Art aufschlussreich. Sie folgt der Argumentation, dass soziale Konflikte in kognitive Strukturen, wie Ideologie, Nationalismus, Ethnizität und Religion eingebettet sind. Diese Strukturen bieten den politischen Akteuren moralisch gewichtete Konzepte vom „Eigenen“ und „Fremden“ und beeinflussen ihre Entscheidungen. Sowohl für Instrumentalisten als auch für moderate Konstruktivisten sind politische Interessen und Macht die entscheidenden Faktoren der Politikgestaltung und die Konfliktursachen. Ihre Bedeutung entfalten sie jedoch in kognitiven Strukturen.³⁹ Als Macht wird im Sinne von Max Weber jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung verstanden, den eigenen Willen durchzusetzen, unabhängig davon, worauf diese Chance beruht.⁴⁰ Gemeinsam mit den Instrumentalisten teilen die Konstruktivisten außerdem den geschärften Blick auf politische Akteure. In der vorliegenden Studie sind dies individuelle wie überindividuelle Akteure aus der Sphäre der Ustaša, ihrer Behörden und Einrichtungen, der deutschen militärischen

36 HASENCLEVER/RITTBERGER, *Religion*, 2000, 644–647; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 237 f.

37 ESSBACH, *Religionssoziologie*, 21.

38 HASENCLEVER/RITTBERGER, *Religion*, 2000, 644–647; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 237 f.

39 HASENCLEVER/RITTBERGER, *Religion*, 2000, 644–649; Die Position ist moderat, weil sie die instrumentalistische Sichtweise akzeptiert, wonach Konflikte ihren Ursprung in den Macht- und materiellen Interessen der Eliten haben, wenn auch diese Interessen in intersubjektive Strukturen eingebettet sind, welche ihnen Bedeutung verleihen. DERS., *Religion*, 2003, 138.

40 WEBER, *Wirtschaft*, 28.

und diplomatischen Stellen im NDH und der Organisation der deutschen Volksgruppe. Massengewalt geschieht, wenn politische Akteure darin einen Weg zur Erreichung ihrer politischen Ziele sehen und wenn sie in der Lage sind, Gruppen zu Mobilisieren, die ihre Ziele austragen. Gewalt ist dabei, wie es die Gewaltforschung zeigt, eine zur Verfügung stehende Handlungsressource. Ein Gewaltregime kann ohne politische Führer nicht funktionieren und ohne mobilisierte Gruppen können die politischen Führer keine Konflikte austragen. Erkennen die politischen Führer, dass bewaffnete Konflikte in ihrem Interesse sind, streben sie danach, Anhänger zu mobilisieren und können dabei religiöse Traditionen zur Legitimierung ihrer Politik heranziehen. Religion erscheint so als eine symbolische Ordnung mit der Funktion einer gesellschaftlichen Ordnungskraft. Die Glaubensunterschiede werden von politischen Akteuren einerseits für die Mobilisierung von Anhängern für gewalttätige Aktionen und andererseits zu ihrer Legitimierung ausgenutzt. Gerade in Bürgerkriegen instrumentalisieren Konfliktparteien religiöse Unterschiede zur Rechtfertigung gewaltsamer Strategien.⁴¹ Thomas Bremer spricht so bei religiös aufgeladenen nationalen Konflikten von „sekundär religiösen“ Konflikten mit eigenen Konfliktodynamiken.⁴² Während jedoch Instrumentalisten davon ausgehen, dass politische Akteure die religiösen Traditionen auf der Ebene der Rhetorik nach ihrem Belieben manipulieren und zur Rechtfertigung gewalttätiger Aktionen ausnutzen können, betonen die Konstruktivisten die Intersubjektivität religiöser Traditionen. Religiöse Traditionen sind von sozialen Praktiken und Diskursen abhängig. Sie können nicht endlos oft und ohne Einschränkung von politischen Akteuren instrumentalisiert werden. In welcher Qualität und für welchen Zeitraum die politischen Eliten die Interpretationshoheit über religiöse Traditionen aufrecht erhalten können, hängt von ihrer Überzeugungskraft, den Entwicklungen des Konfliktes und auch von konkurrierenden Interpretationen religiöser Autoritäten ab. Der unten eingebrachte religionssoziologische Ansatz von Pierre Bourdieu knüpft mit seinen Überlegungen zur „Transaktion“ religiöser Inhalte zwischen den religiösen und politischen Akteuren an dieser Stelle an. Zunächst soll aber festgehalten werden, dass die politischen Eliten in der Regel entweder die direkte oder die indirekte Methode für die Vereinnahmung religiöser Traditionen wählen. Bei der direkten wird die religiöse Autorität von den politischen Eliten selbst beansprucht, während bei der indirekten die politischen Eliten die etablierten religiösen Autoritäten vereinnah-

41 HASENCLEVER/RITTBERGER, Religion, 2000, 644–649; HASENCLEVER, Andreas: Ressource Gott? Zur Rolle von Religionen in gewaltträchtigen Konflikten. In: Auf dem Weg zu Just Peace Governance. Beiträge zum Auftakt des neuen Forschungsprogramms der HSFK. Hg. v. Claudia BAUMGART-OCHSE et al. Baden-Baden 2011, 179–196, hier 180. – Zu Gewalt als Handlungsressource BABEROWSKI, Jörg: Räume der Gewalt. In: Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie 6, Nr. 3 (2012), 149–157, hier 149, 153. – Das Milošević-Regime kann als Beispiel politischer Vereinnahmung religiöser Symbolik genannt werden. Die Glaubensunterschiede wurden von Milošević ausgenutzt, religiöse Überlieferungen zur Rechtfertigung für Gewaltpolitik eingesetzt, wodurch der Konflikt verschärft wurde. Die orthodoxe Kirche ließ die Vereinnahmung zu und legitimierte die Gewalthandlungen. HASENCLEVER, Glaubensgemeinschaften, 185 f., 196; PICKEL, Religionssoziologie, 244.

42 BREMER, Konflikte, 19.

men.⁴³ Die Macht politischer Akteure ist dabei in beiden Fällen begrenzt: „Acts of violence require legitimation, and religion and religious leaders can provide such legitimation. But then they may also deny it. Religious leaders can refuse to bless the weapons, and then violence may not occur even if significant socioeconomic and political inequalities exist in or between societies.“⁴⁴ Religion wird folglich als eine intervenierende Variable zwischen dem Konflikt und dem Konfliktverhalten verstanden. So können religiöse Traditionen Konflikte verschärfen, aber auch die Anwendung von Gewalt behindern.⁴⁵

Der zugrundeliegende theoretische Ansatz aus der Friedens- und Konfliktforschung von Andreas Hasenclever und Volker Rittberger ist auf Strategien von Eliten ausgelegt. Eliten werden dabei als rationale Akteure verstanden, die Gewinne, Risiken und Verluste verschiedener Strategien abwägen können und stets interessiert sind, ihre Position unter ihren Anhängern aber auch unter anderen Gruppen zu verbessern. Der Erfolg ihrer Strategien hängt vom Grad der Mobilisierung ihrer politischen Basis und der Akzeptanz ihrer Strategien und Ziele innerhalb der Gesellschaft insgesamt ab. Mark Biondich bezeichnete die Religion im NDH richtigerweise als eine mobilisierende Ideologie.⁴⁶ Je höher dabei der Mobilisierungsgrad der Anhängerschaft in einem Konflikt ist, umso mehr sind die politischen Eliten zu gewalttätigen Strategien bereit. Wenn die Unterstützung aus den eigenen Reihen schwach ist, sind gewalttätige Strategien unwahrscheinlicher. Außerdem kann Gewalt, wenn sie Protest erzeugt, auch die Bildung einer dritten Gruppe provozieren, die sich mit den Opfern solidarisiert und den Erfolg der Strategie gefährdet. Die Wahl der Strategien wird von den Eliten auch im Hinblick auf die Unterstützung aus der Gesellschaft insgesamt abgewogen. Die Unterstützung bestimmter sozialer Gruppen für die Eliten, ihre Ziele und Strategien hat dabei Rückwirkungen auf die Bereitschaft der Anhängerschaft ihre Führung zu unterstützen.⁴⁷ Für den Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt ist demnach entscheidend, „ob es gewaltbereiten Eliten gelingt, Interpretationshoheit und Selektionskompetenz über Glaubenstraditionen zu gewinnen, mit deren Hilfe sie Anhänger für militante Auseinandersetzungen mobilisieren können.“⁴⁸

Der Grad der Mobilisierung der eigenen Gruppenmitglieder ist von drei wesentlichen Faktoren abhängig: von der Konfliktart, der Opferbereitschaft der Gruppenmitglieder und der Beziehung zwischen den Konfliktparteien. Die Höhe der gesellschaftlichen Unterstützung ist dabei abhängig von der öffentlichen Be-

43 DE JUAN/HASENCLEVER, Kriegstreiber und Friedensengel – Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten. In: Das Friedenspotenzial von Religion. Hg. v. Irene DINGEL / Christiane TIETZ. Göttingen 2009, 101–118, hier 110; HASENCLEVER/RITTBERGER, Religion, 2000, 642.

44 HASENCLEVER/RITTBERGER, Religion, 2000, 642.

45 HASENCLEVER, Andreas: Getting Religion Right – Zur Rolle von Religionen in politischen Konflikten. In: Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss von Religionen auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung. Hg. v. Jürgen WILHELM / Hartmut IHNE. Berlin 2009, 170–186, hier 180.

46 BIONDICH, Religion, 73.

47 HASENCLEVER/RITTBERGER, Religion, 2000, 650 f.; HASENCLEVER, Ressource, 184.

48 HASENCLEVER, Glaubensgemeinschaften, 189 f.

gründung für die Anwendung von Gewalt. Konflikte können in Interessen- und Wertekonflikte unterteilt werden. Der Mehrparteienkrieg im Unabhängigen Staat Kroatien wird als Wertekonflikt aufgefasst. Interessenkonflikte umfassen die Verteilung von knappen Gütern und sozialen Positionen, wobei der intersubjektive Referenzrahmen, nach welchem entschieden wird, ob es sich um wertvolle oder nicht wertvolle Güter, legitime oder illegitime Forderungen oder angemessene oder unangemessene Handlungen handelt, nicht in Frage gestellt wird. Darunter fallen z. B. Konflikte um eine Regierungsposition. In Wertekonflikten dagegen wird der intersubjektive Rahmen insgesamt in Frage gestellt, so dass die Konfliktparteien ihre gegenseitigen Moralvorstellungen und ihr Verständnis über eine rechte und gerechte soziale Ordnung anfechten. Darunter fallen z. B. Konflikte über die Verfassung und Organisation eines Staates, die zu fundamentalen Veränderungen in einer Gesellschaft führen können.⁴⁹ Der kroatische Antagonismus gegenüber den Serben gründete sich in mangelnden politischen Partizipationsmöglichkeiten der Kroaten im Königreich Jugoslawien. In Bildung, Militär und Wirtschaft waren es empfundene und strukturell gegebene Benachteiligungen der Kroaten, die zu politischen Spannungen führten. Die schließlich 1939 gegründete teilautonome kroatische Banovina vermochte das Legitimationsleck für den jugoslawischen Staat nicht zu stopfen. Wertekonflikte sind gewaltaffiner als Interessenkonflikte. Erstens weil sich Individuen mit den Werten ihrer Gruppe identifizieren und die Gefährdung dieser Werte als eine existenzielle Gefahr sehen. Wenn es um die Verteidigung ihrer Werte geht, steigt die Bereitschaft der Mitglieder einer Gruppe, Ressourcen zu mobilisieren und Gewalt anzuwenden. Zweitens erscheint die Gewaltanwendung in Wertekonflikten als moralisch gerechtfertigt, weil es um die Verteidigung dessen geht, was die Gruppe als richtig, falsch, gerecht und ungerecht erachtet und was ihre Identität ausmacht. Weil er die fundamentalen Normen der Gesellschaft infrage stellt, erscheint der Konfliktpartner als Gesetzloser, der eine gewaltfreie Behandlung verwirkt hat. Letztens ist die Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt an die Vorstellung gebunden, dass es in Wertekonflikten keine Kompromisse gibt und eine Niederlage der totalen Zerstörung der eigenen Vorstellungen gleicht. Die Stufe der Mobilisierung der Gruppenmitglieder hängt außerdem von ihrer Bereitschaft ab, riskante, zeit- und ressourcenaufwendige Opfer zu bringen. Wenn die Anhängerschaft keine Gegenangriffe riskiert und sich selbst keiner Gefahr aussetzen möchte, sinkt die Bereitschaft der Eliten, gewalttätige Strategien zu implementieren. Die Mobilisierung der Anhängerschaft ist außerdem eher zu erreichen, wenn Kooperationen zwischen den Konfliktparteien ausgeschlossen sind. Der beidseitige Vertrauensverlust zwischen den Konfliktparteien erhöht den Grad der Mobilisierung der Anhängerschaft.⁵⁰ Da für die Durchsetzung von gewalttätigen Strategien auch die Unterstützung der breiten Bevölkerungskreise und sozialen Gruppen, die außerhalb der eigenen Anhängerschaft stehen, sowie sogar von internationalen Partnern unablässig ist, versuchen die Eliten ihre Strategien als legitim und gerechtfertigt darzustellen. „At a minimum, they will devote time and energy to framing a

49 HASENCLEVER/RITTBERGER, Religion, 2000, 652 f.

50 EBD., 653 f.

conflict in terms that lend credibility to their claim that violence is unavoidable.“⁵¹ Scheitern die Versuche, die gewalttätige Strategie zu rechtfertigen, verringert sich die Unterstützung der breiteren Bevölkerungskreise, was sich wiederum negativ auf die Mobilisierungsbereitschaft der Anhängerschaft auswirkt.

Für die notwendige Mobilisierung von Unterstützern für gewalttätige Strategien können die Eliten die ideologischen, ethnischen und vor allem die religiösen Unterschiede der Konfliktparteien manipulieren. Die Umdeutung der Interessen- oder Wertekonflikte in religiöse Konflikte führt zu ihrer Transformation und Radikalisierung. Politische Konfrontationen eskalieren vergleichsweise schnell und werden heftiger geführt, wenn religiöse Gegensätze involviert sind. Darstellungen eigener Interessen und Ziele als gottgewollt und der Interessen der Konfliktpartei als blasphemisch, sündig, teuflisch usw. können eine Methode der Eliten sein, um Gewalt zu rechtfertigen. Damit kann die Opferbereitschaft der Anhänger erhöht werden, – ja, können die Anhänger sogar erst zur Gewalt befähigt werden –, während das Misstrauen zwischen den Konfliktparteien vergrößert wird. Mit säkularer Logik werden so Menschen für Glaubensparolen begeistert und sind schließlich bereit für sie zu kämpfen. Durch die Verwendung religiöser Symbolik eröffnen die Eliten sich den Zugang zu religiösen Institutionen und ihren Ressourcen.⁵² In *Bourdieu's* Interpretation von Weber heißt es, dass die Kirchen dazu neigten „der politischen Macht eine unersetzliche ‚legitimierende Macht‘ zu liefern, und dass sie ‚das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten‘ sind.“⁵³ Den Klerus auf ihre Seite zu ziehen kann vor allem für den Fortbestand extremistischer Gruppen und ihrer Führer entscheidend sein. Denn die Kirche wirkt, so Bourdieu, an der Aufrechterhaltung der politischen Ordnung mit. Dies ist umso leichter, wenn die religiösen Autoritäten langanhaltende Konflikte mit dem Staat haben oder mit ihrer Position in der Gesellschaft unzufrieden sind. Wenn die religiösen Institutionen diskriminiert wurden, erhöhen sich die Chancen für die Unterstützung extremer Gruppen und für die Mobilisierung ihrer Anhänger durch diese Institutionen. Die Erfahrung der jugoslawischen Staatlichkeit, einer hegemonialen Ordnung mit der serbisch-orthodoxen Kirche als de facto Staatskirche, hatte die Chancen für die Zusammenarbeit vor allem der römisch-katholischen Kirche mit der Ustaša erhöht. Religiöse Akteure können aber auch eigene politische Ziele verfolgen und dafür die politischen Akteure instrumentalisieren. Die Instrumentalisierung zwischen Politik und Religion kann in beide Richtungen zeitgleich oder zeitversetzt erfolgen. Allerdings können religiöse Institutionen den politischen Eliten auch die Unterstützung verweigern und sogar zum bewaffneten Widerstand gegen diese aufrufen. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu klären, ob die Vereinnahmung der

51 EBD., 655.

52 HASENCLEVER/RITTBGER, *Religion*, 2000, 655 ff.; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 225; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 228; HASENCLEVER, *Ressource*, 185 f.; VAN DE LOO, *These*, 454.

53 BOURDIEU, Pierre: Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5. Hg. v. Franz SCHULTHEIS / Stephan EGGER. Berlin 2011, 7–29, hier 16; WEBER, *Wirtschaft*, 691, 701. – Zur Mobilisierungskraft religiöser Institutionen und Religion in ethnischen Konflikten FOX, *Institutions*, 121 f. und DERS.: *Religion*, 22.

Religion auf bewusste Interessenabwägung oder mangelnde Aktionsmöglichkeiten und/oder fehlendes Bewusstsein der religiösen Akteure zurückzuführen ist.⁵⁴

Wie bereits angemerkt, kann der Eliten-orientierte Ansatz aus der Konflikt- und Friedensforschung sinnvoll durch die religionssoziologische Perspektive ergänzt werden, die die religiösen Interessen der Laien berücksichtigt. Nach *Bourdieu* reagieren Priester auf religiöse Interessen der Laien und modifizieren ihre religiöse Botschaft dementsprechend. Auch hier stehen die Eliten als eine Laiengruppe im Vordergrund, so z. B. Bürokraten, Militärs, Politiker und Intellektuelle.⁵⁵ Die Studie zeigt damit kein Interesse an den religiösen Interessen bzw. Bedürfnissen der Laien insgesamt, so u. a. auch nicht an den bäuerlichen Schichten, sondern beschränkt sich auf die politisch agierenden Laien, die für die politischen Interessen der religiösen Akteure wichtiger waren. Diese Wichtigkeit erhalten sie, weil sie nach *Bourdieu* bzw. Weber aufgrund ihrer städtischen Berufe als Träger „rationaler Systematisierung“ bzw. „Rationalisierung“ und „Ethisierung“ religiöser Bedürfnisse verstanden werden. Für die vorliegende Studie ist dieser Zusammenhang von Bedeutung, weil über die Rationalisierung eine Brücke zum Bedürfnis der Rechtfertigung und Legitimation des eigenen Daseins und Tuns in einer bestimmten sozialen Position geschlagen wird.⁵⁶ Wie auch Hasenclevers studiengestütztes Modell betonte, sind politische Akteure bestrebt, ihre Strategien mittels religiöser Traditionen zu rechtfertigen. Aus funktionalistischer Perspektive erfüllt die Religion die Funktion der Rechtfertigung des Daseins. So ist der Rechtfertigungsbedarf der Ausgangspunkt des religiösen Interesses der Laien. Die Ustaša-Führer erwarteten von der religiösen Botschaft einen Rechtfertigungszusammenhang für ihre Existenz in der sich dargebotenen sozialen Position. Ferner entfaltete, in Bourdieus Worten, die durch diese Nachfrage bestimmte religiöse Botschaft die ihr eigene symbolische Mobilisierungsfunktion.⁵⁷ Ihr Rechtfertigungsbedürfnis stillte die Ustaša durch die religiöse Botschaft, womit sie gleichzeitig den religiösen Autoritäten und Institutionen gesellschaftliche Aufwertung verlieh, um sie im Gegenzug für ihre eigene Politik zu gewinnen. Die religiöse Botschaft der religiösen Autoritäten und Institutionen ist dabei ein dialektischer Prozess zwischen den Rechtfertigungsbedürfnissen der Laien und den Interessen der religiösen Autoritäten und Institutionen um Macht und Einkünfte. Mit dieser Aussage bringt es *Bourdieu* auf den Punkt: „Die schon fast wunderliche Harmonie zwischen dem Inhalt der religiösen Heilsbotschaft, die sich durchzusetzen vermag, und den im strengsten Sinne weltlichen, also vor allem politischen Interessen ihrer Hauptadressaten ist eine unabdingbare Voraussetzung für ihren Erfolg.“⁵⁸ Es ist jedoch nicht von Bedeutung, ob die politischen Akteure

54 HASENCLEVER/RITTBERGER, *Religion*, 2000, 655 ff.; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 225; DE JUAN/HASENCLEVER, *Ambivalenz*, 228; HASENCLEVER, *Ressource*, 185 f.; VAN DE LOO, *These*, 454; BOURDIEU, *Pierre: Genese und Struktur des religiösen Feldes*. In: *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*. Hg. v. Franz SCHULTHEIS / Stephan EGGER. Berlin 2011, 30–90, hier 79; BREMER, *Konflikte*, 18.

55 BOURDIEU, *Interpretation*, 11; Ausführlich zum religiösen Feld DERS., *Genese*, 30–90.

56 BOURDIEU, *Interpretation*, 11–14.

57 EBD., 15.

58 EBD.

selbst Gläubige waren, die ihre religiösen Interessen mit der eigenen Heilserwartung verknüpften. Die Existenzbedingungen dieser Akteure als die Determinanten ihrer Bedürfnisse sind auch nicht weiter von Belang. Entscheidend sind solche religiösen Interessen politischer Akteure, die ihnen Machtkapital versprochen, unabhängig von möglichen religiösen Beweggründen, die ja wie oben festgestellt, ohnehin von ökonomischen, politischen und Machtinteressen geformt werden. Folglich wird in der Studie ein Aktionsraum umrissen, der einerseits die religiöse Botschaft der religiösen Autoritäten hinsichtlich ihrer mobilisierenden Kraft für die Gewinnung von Laien in den Fokus nimmt. Andererseits wird auch der Interaktionsprozess zwischen den politischen und religiösen Autoritäten betrachtet, in welchem die politischen Autoritäten ihre politischen Forderungen mithilfe der religiösen Botschaften der von ihnen manipulierten religiösen Autoritäten durchzusetzen versuchen. Weil sich die Bedingungen der sozialen Existenz der Ustaša im Laufe des Krieges veränderten, veränderten sich auch die Rechtfertigungsbedürfnisse und somit schließlich die „Allianzen“ mit einer bestimmten religiösen Botschaft. Dies wird u. a. anhand der Machtverschiebungen zwischen der Ustaša, den deutschen Akteuren und dem Widerstand oder durch Kirchengründungen im Ustaša-Staat sichtbar gemacht.

Wird die Interpretationskraft der politischen Eliten über religiöse Traditionen in einem Konflikt schwächer, verliert sie die Glaubwürdigkeit unter den Anhängern und in der Bevölkerung oder entziehen sich religiöse Autoritäten der Vereinnahmung, droht die gewaltsame Strategie zu scheitern. Die „Metamoral“ ist somit auch intersubjektiv.⁵⁹ Kriege entwickeln außerdem eine eigene Logik und unterliegen eigenen Dynamiken, womit eine Steuerung des menschlichen Verhaltens bzw. der Bevölkerung und der eigenen Anhänger schwieriger wird. Gewalt erzeugt Anschlusszwänge und strukturiert menschliche Beziehungen neu, so dass diese als eine Antwort auf Gewalt betrachtet werden können. Erkenntnisse aus der Gewaltforschung in der Geschichtswissenschaft betonen, dass nach dem Ausbruch der Gewalt nicht nur Ideologien, Ideen und Gründe, sondern auch Situationen und Handlungszwänge für den weiteren Verlauf der Ereignisse entscheidend sind. Folglich bedarf es einer Beschreibung dieser Situationen und eines Fokus auf Handlungsdynamiken.⁶⁰ Zu Anfang existierende Absichten und Strategien zur Erreichung politischer und Machtinteressen sowie von Mobilisierungsstrategien verlieren zwar im Zuge der Kriegsgeschehnisse und Gewalt nicht ihre Gültigkeit, müssen jedoch modifiziert und neuen Situationen und Handlungszwängen angepasst werden. So konnten Versuche der politischen Eliten nach Vereinnahmung religiöser Traditionen und Autoritäten unter neuen Bedingungen und mit anderen Zielen gewagt werden, wobei neue Koalitionen und Ausrichtungen auf konkurrierende Glaubensgemeinschaften und ihre Traditionen möglich wurden.

Wie bereits gezeigt, kann die Instrumentalisierung der Religion durch die politischen Eliten zu Mobilisierungs- und Legitimationszwecken direkt oder indirekt

59 JUERGENSMEYER, Mark: *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley/Los Angeles 1993, insb. 163–167.

60 BABEROWSKI, Räume, 151, 153 f.; DERS.: Einleitung: Ermöglichungsräume exzessiver Gewalt. In: *Gewalträume: Soziale Ordnungen im Ausnahmezustand*. Hg. v. Jörg BABEROWSKI / Gabriele METZLER. Frankfurt a. M. 2012, 7–27, hier 18.

erfolgen. In Untersuchungen zur Instrumentalisierung von Religionen im bosnischen Kontext in den 1990er Jahren wurde die Bedeutung der Spezifizierung der genauen Aspekte von Religion, die durch die Eliten instrumentalisiert wurden, hervorgehoben. Ähnlich wie bisher dargelegt, wies Stephanie van de Loo auf die notwendige Unterscheidung hin, ob die Religiosität der Bevölkerung als Potenzial für politische Mobilisierung, religiöse Institutionen als Legitimationsinstanzen, Religionsführer als Handlungsträger, religiöse Rhetorik und Symbolik und/oder die religiöse Zugehörigkeit als Merkmal der Identitätsabgrenzung instrumentalisiert wurden. Mit dieser Unterscheidung ist gleichzeitig eine Differenzierung zwischen Religion als Glaubensbekenntnis, religiöser gesellschaftlicher Praxis und Religionsgemeinschaften als Akteuren gegeben.⁶¹ Unter den genannten Aspekten bedarf noch der letzte einer Erläuterung.

Ksenija Petrović beschäftigt sich in ihrer vergleichenden Studie über nationale Identitäten und Religion in Serbien und Kroatien mit der Rolle der beiden dort dominierenden Kirchen bei der Konstituierung der nationalen Identität und damit, welche Diskurse und Akteure diese beiden Kirchen förderten. Sie wandte dabei den Ansatz des „relativen kulturellen Konstruktivismus“ nach John Breuilly an. Dabei arbeitete sie die Handlungen der Kirchen und weiterer Akteure heraus, die ihren Schwerpunkt auf die Konstituierung der nationalen Identität legten, und definierte diese Handlungen als „symbolische Praxen“ und somit als „kulturelle Konstruktion“. Im Gegensatz zum Ansatz des „radikalen Konstruktivismus“ ließ sie den soziopolitischen Hintergrund nicht außer Acht. Petrović wies in ihrer Studie auf die Kontinuität des nationalreligiösen Diskurses hin, indem sie die Entwicklungen und Veränderungen innerhalb der serbisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in Kroatien seit dem 19. Jahrhundert aufzeichnete. Sie rückte dabei die Instrumentalisierung der Kirchen durch politische Eliten, aber auch das politische Selbstverständnis und politische Aktivitäten der Kirchen in den Vordergrund.⁶² Wie Petrović zeigte, hatte die Teilnahme der religiösen Autoritäten am nationalreligiösen Diskurs sie über einen langen Zeitraum zu Interpretationsgrößen über die religiösen wie auch nationalen Belange werden lassen. Durch ihr Wirken verknüpften sie die religiöse mit der nationalen Identität, erleichterten dadurch jedoch auch den Zugriff politischer Akteure auf religiöse Traditionen.

Für den kroatisch-bosnischen Kontext muss diese Verbindung zwischen der ethnischen bzw. nationalen und religiösen Identität der Bevölkerung berücksichtigt werden. Der Prozess der Herausbildung der nationalen Identitäten vollzog sich in Bosnien und Kroatien im 19. Jahrhundert entlang der religiösen Identitätsmerkmale. Die Identifikation zwischen der Glaubenszugehörigkeit und Nationalität war

61 VAN DE LOO, These, 453.

62 PETROVIĆ, Ksenija: Nationale Identität und Religion in Serbien und Kroatien. Wiesbaden 2012, 19 f.; Außerdem zum Forschungspotenzial zum Gegenstand der „Durchwirkung“ des nationalen Diskurses mit Religion im östlichen Europa der Sammelband von SCHULZE WESSEL, Martin (Hg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Stuttgart 2006, hier explizit die Einleitung. SCHULZE WESSEL, Martin: Einleitung. In: Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa. Hg. v. Martin SCHULZE WESSEL. Stuttgart 2006, 7–14.

so groß, dass eine religiöse Konversion – zumindest für Außenstehende – auch eine Änderung der Nationalität bedeutete.⁶³ In ethnischen Konflikten bildet die ethnische oder nationale Identität zwar den Antrieb, doch ihre Kraft äußert sich durch den kollektiven Wunsch nach Selbstbestimmung. So ist eher der Selbstbestimmungswunsch die Ursache für ethnische Konflikte als die Identität.⁶⁴ Konflikte werden, wie bereits betont, um Macht und Interessen geführt. Eine ethnische Dimension erhalten solche Konflikte durch Bildung von Allianzen und Gruppen aufgrund „vorgestellter“ gemeinsamer ethnischer Merkmale, wie Sprache, Kultur oder Religion. Da die ethnische Identität in Bosnien und Kroatien durch religiöse Merkmale determiniert war, wiesen die ethnischen Konflikte um säkulare Interessen eine religiöse Konnotation auf. Die ersten Konflikte zwischen orthodoxen Serben und katholischen Kroaten ereigneten sich außerdem erst im Zuge der Implementierung der religiösen in die nationale Identität während der Entwicklung des Nationalismus im 19. Jahrhundert. Damit wurden die Vorbedingungen späterer ethnischer Konflikte geschaffen.⁶⁵ Hervorzuheben ist, dass die Gleichsetzung der ethnischen bzw. nationalen Identität mit der religiösen bereits eine Instrumentalisierung der Religion darstellt.⁶⁶ Wenn die religiöse Zugehörigkeit zu den Strukturmerkmalen der ethnischen und nationalen Identität gehört, so dass es eine enge Beziehung zwischen Religion und Ethnizität gibt, ist eine Unabhängigkeit der religiösen Gemeinschaften in Konflikten nicht gegeben. Sie können sich einem um politische, materielle und Machtinteressen geführten Konflikt unter ethnisch definierten Gruppen folglich nicht entziehen.⁶⁷ Die Instrumentalisierung der religiösen Zugehörigkeit als Merkmal der Identitätsabgrenzung vollzieht sich dabei nicht nur in einer Richtung. Die Ustaša-Regierung wie auch die katholische Kirche förderten die Gleichsetzung der kroatischen nationalen Identität mit dem Katholizismus. Beide profitierten von dieser Gleichsetzung. Die Ustaša profitierte von der gemeinschaftsbildenden Funktion der katholischen Konfession, während die Kirche ihre Position als politische Akteurin und nationale Identitätsstifterin ausbauen konnte. Die priesterliche Praxis und die Botschaft sind dabei das Ergebnis von „Transaktionen“, d. h. ihrer Aushandlung zwischen der Kirche und den Laien. Die Kirche „sucht die Forderungen der Laien, von denen sie ihre (weltliche wie spirituelle) Macht erwartet, religiös zu lenken.“⁶⁸ Je mehr aber die Priesterschaft die Lebenspraxis der Laien nach dem göttlichen Prinzip zu reglementieren versucht, desto größere Zugeständnisse muss sie den Laienfraktionen gegenüber machen. Der Lebensstil

63 PERICA, Vjekoslav: *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York 2002, 5; BREMER, Thomas: *Der Katholizismus in Südosteuropa*. In: *Religion und Gesellschaft in Südosteuropa*. Hg. v. Hans-Dieter DÖPMANN. München 1997, 59–70, hier 63 f.

64 FOX, Religion, 229.

65 ROKSANDIĆ, Drago: *Religious Tolerance and Division in the Krajina: The Croatian Serbs on the Habsburg Military Border*. In: *Christianity and Islam in Southeastern Europe*. The Woodrow Wilson Center Occasional Papers Nr. 47. Washington D.C. 1997, 49–82, hier 75; PERICA, *Idols*, 16.

66 VAN DE LOO, These, 457; Nach Weber ist die Ethnizität ein Gemeinsamkeitsglaube und keine Vergemeinschaftungsform. WEBER, *Wirtschaft*, 237.

67 VAN DE LOO, These, 456 ff.

68 BOURDIEU, *Interpretation*, 26.

und die Weltsicht der Laien, von denen die Kirche Einkünfte und Macht erwartet, werden von ihr berücksichtigt. Die Religion verbindet sich mit anderen Formen der Regelung sozialer Ordnung wie Politik und Recht, um ihre Macht zu erhalten.⁶⁹ Die Spezifika der Identitätsstrukturen in Kroatien und Bosnien und Herzegowina erleichtern die Interaktionen, darunter gegenseitige Instrumentalisierungen, zwischen Gewaltregimen und Religion.

Schließlich ist die Studie an den gegenseitigen Beziehungen der religiösen Autoritäten und Institutionen im Konfliktgeschehen interessiert. Im Ustaša-Kroatien kam es zu Verschiebungen von Minderheits- und Mehrheitsverhältnissen unter den Religionsgemeinschaften und einer geänderten Hierarchisierung religiöser Institutionen. Die römisch-katholische Kirche wurde de facto zur Staatskirche erhoben, wenn ihr auch de jure noch die evangelische Kirche und der Islam gleichgestellt wurden. Dies resultierte in einem verschärften Konkurrenzverhältnis zwischen den drei anerkannten religiösen Gemeinschaften. Außerdem verfolgte die Ustaša-Regierung nicht anerkannte religiöse Gemeinschaften, wodurch sich die Beziehungen zwischen den jeweiligen anerkannten und nicht anerkannten religiösen Gemeinschaften grundlegend veränderten. Die Inhalte einer religiösen Tradition definieren nämlich die Besonderheit der eigenen religiösen Gemeinde im Verhältnis zu konkurrierenden Lehren. Werden sie bedroht, resultiert die Sorge um ihren Verlust in der Betonung der Unterschiede zwischen der eigenen und der konkurrierenden Glaubenslehre. Solche Neigungen zeigten alle religiösen Organisationen im NDH. Damit ging das Bestreben einher, gegen die religiöse Indifferenz und Konversionen anzukämpfen.⁷⁰ Als Bedrohung wurde dabei auch die Diversifizierung der religiösen Botschaft in Abhängigkeit von den religiösen Interessen der Laien empfunden, wobei die Laienkreise gleichzeitig eine Vereinheitlichung der religiösen Botschaft erwarteten.⁷¹ Dies zeigte sich z. B. an den Konflikten zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Ustaša. Die sich im Laufe des Krieges manifestierten Konkurrenzverhältnisse zwischen den religiösen Institutionen hatten ihre Vorgeschichte im religiös pluralen Königreich Jugoslawien, in dem viel Wettbewerb – und daran gebunden – religiöse Vitalität im religiösen Feld herrschte. Ein Anliegen der Studie ist die Analyse des Konkurrenzverhaltens der religiösen Akteure oder Institutionen beim Einfluss auf die Praxis und die Weltsicht der Laien, mit dem Ziel, ihnen einen bestimmten „religiösen Habitus“ einzuverleiben und ein religiöses Monopol zu errichten. Die Beziehungen religiöser Akteure werden als interaktionistisch verstanden. Sie werden im Bourdieuschen Sinne im „religiösen Feld“ untersucht, wobei die „direkten Interaktionen“, Strategien und Distinktionsmittel der religiösen Akteure mit- und gegeneinander bei der Verteilung der Macht, d. h. „religiöser Legitimität“ aufgezeigt werden sollen.⁷²

69 BOURDIEU, *Interpretation*, 26; WEBER, *Wirtschaft*, 284; PICKEL, *Religionssoziologie*, 240.

70 BOURDIEU, *Interpretation*, 28; WEBER, *Wirtschaft*, 281.

71 BOURDIEU, *Genese*, 77 f.; DERS., *Interpretation*, 27 f.

72 BOURDIEU, *Interpretation*, 9 f., 17 ff.; PICKEL, *Religionssoziologie*, 207 ff., 241.