

logie, die uns allerdings nicht direkt, sondern – wie die Kunst Christos – auf dem Wege interkultureller Vermittlung erreichen. Was in den türkischen Lebensmittelgeschäften deutscher Großstädte unter der türkischen Bezeichnung *Edirne peyniri*, also Weißkäse aus der westtürkischen Stadt Edirne, angeboten wird, ist nichts anderes als aus Bulgarien importierter *sirene*. Und daß man zur Herstellung eines anderen und gleichfalls türkisch bezeichneten Sauermilchprodukts, nämlich *yoğurt* bzw. Joghurt, Kleinstlebewesen namens *Bazillus bulgaricus* benötigt, gehört schon fast zur Allgemeinbildung. Bulgarien steckt also überall – es ist nur schwer zu entdecken.

Das Bulgarien-Bild in den verschiedenen deutschen Staatsbildungen, vom Kaiserreich über Weimarer Republik, Drittes Reich, DDR, alte Bundesrepublik bis zum wiedervereinigten Deutschland, hat ganz erhebliche Wandlungen an Inhalt, Intensität und Stellenwert erfahren. Es ist eben dieser Hintergrund ständiger Veränderung, der Anlaß zu Optimismus dahingehend gibt, daß die heute bei uns vorherrschende Unkenntnis über Bulgarien in nicht allzu ferner Zeit erneut einer informationsgesättigten, realitätsnahen und durch Vorurteile ungetrübten Vorstellung über dieses Land Platz macht.

Carsten Wieland

Izetbegović und Jinnah – die selektive Vereinnahmung zweier „Muslim-Führer“

„Wenn du zu einer öffentlichen Diskussion über Demokratie aufrufst, kommen einige hundert Intellektuelle. Wenn es um den Nationalismus geht, bekommst Du Zehntausende aus allen Schichten auf die Straße.“

*Alija Izetbegović*¹

„If I hadn't been a fanatic, there would never have been Pakistan.“

*Mohamed Ali Jinnah*²

Was haben *Alija Izetbegović* und *Mohamed Ali Jinnah* gemeinsam? Auf den ersten Blick erscheint ein Vergleich zwischen dem bosnischen Präsidenten (*1925) und dem Gründer und ersten Premierminister Pakistans (1876–1948) wagemutig. Die beiden Rechtsanwälte erlebten die Höhepunkte ihrer politischen Laufbahn in unterschiedlichen Epochen, auf zwei entfernten Kontinenten und in politischen Auseinandersetzungen, die auf den ersten Blick kaum Gemeinsamkeiten aufzuweisen scheinen.

Doch ihre Glorifizierung *ex post* durch muslimische Autoren und Politiker zeigt verblüffende Parallelen. Die Ansichten und Absichten Izetbegovićs und Jinnahs werden zunehmend in ein islamistisches Schema gepreßt. Ihre zahlreichen, persönlichen und ideologischen Widersprüche sind dabei eher unbequem und passen nicht in eine gegenwartsbezogene Legitimierung ethno-nationaler Spaltungslinien. Es ist auch wenig bekannt, daß Izetbegović in seinen Schriften direkt auf Pakistan Bezug nimmt. Für ihn ist das Land ein Vorzeige-Modell muslimischer Staatswerdung – auch wenn er mit den tagespolitischen Turbulenzen Pakistans nicht immer einverstanden ist. Ironischerweise trägt Izetbegović ebenso zu einer islamistischen Verzerrung des Pakistan-Bildes und damit des Bildes Jinnahs bei, wie der Bosnier bereits selbst zum Objekt islamistischer Projektionen geworden ist.

Auch die Umstände, in denen beide muslimischen Politiker agierten, weisen zahlreiche Parallelen auf, die hier nur kurz angerissen werden können.³ Izetbegović und Jinnah sind bedeutende Akteure in einer fortgeschrittenen Phase des muslimischen *nation-building* in Bosnien-Herzegowina und im kolonialen Indien. Beide vertreten ethno-nationa-

¹ Klaus von Beyme, Systemwechsel in Osteuropa, Frankfurt/M. 1994, S.127.

² Akbar S. Ahmed, Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin, London/New York 1997, S.32.

³ Eine ausführliche Gegenüberstellung des muslimischen *nation-building* in Bosnien-Herzegowina und im kolonialen Indien findet sich in: Carsten Wieland, Nationalstaat wider Willen: Die Politisierung von Ethnien und die Ethnisierung der Politik. Bosnien, Indien, Pakistan, Frankfurt-M./New York 2000.

le Positionen. Das heißt: Sie handeln politisch nach dem Prinzip eines Gruppen-Gegensatzes, der sich aus der bewußten Kontrastierung eines zentralen, primordialen Merkmals speist – in diesem Falle Religion. Darauf bauen sie ihre politische Gefolgschaft (*constituency*) auf; danach formulieren sie ihre ideologischen Positionen und ihre politischen Forderungen. Von diesem gemeinsamen Nenner abgesehen, tun sich jedoch starke, dogmatische und politische Unterschiede zwischen Izetbegović und Jinnah auf, die im folgenden beleuchtet werden.

Wichtig für das Verständnis beider Politiker sind auch die Bedingungen, unter denen sie handelten. Sie sehen sich anderen Ethno-Nationalismen gegenüber, die bereits relativ homogen und politisch schlagkräftig auftreten: die postulierten Gruppen „der Serben“, „der Kroaten“ und „der Hindus“. Das Umfeld wird sehr stark von äußeren Akteuren beeinflusst: von der internationalen Gemeinschaft beim Zerfall Jugoslawiens und von den kolonialen Briten in Indien. In beiden Fällen unterstützten die äußeren Akteure das ethno-nationale Paradigma und schließlich die ethno-nationale Staatsbildung, wie die Abspaltungen Sloweniens und Kroatiens von Jugoslawien und Pakistans von Indien zeigen. Ob in Bosnien-Herzegowina ein muslimischer „Nationalstaat“ entsteht, ist offen. Er wäre die letzte Konsequenz aus den bisherigen (Fehl-)Entwicklungen. An dieser Stelle spielt jedoch wieder der Persönlichkeitsfaktor hinein. Hätte Izetbegović konsequent einen muslimischen „Nationalstaat“ angestrebt, hätte er ihn haben können. Darin liegt der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem pakistanischen Vorbild.

Nun sollen folgende Gesichtspunkte im einzelnen untersucht werden:

- Die dogmatischen, ideologischen und politischen *Profile* Izetbegovićs und Jinnahs.
- Die entsprechende *Vereinnahmung* beider, meist aus islamistischer Sicht.

Das Profil Izetbegovićs

Die Vergangenheit verfolgt Izetbegović bis heute, d. h. eine Schrift, die er in den 1960er Jahren verfaßte, gewann während des Bosnien-Krieges an neuer Bedeutung. Als führendes Mitglied der pan-islamischen Organisation Junge Muslime schrieb er die Islamische Deklaration, die übrigens auch in Pakistan gedruckt wurde. In ihr formuliert er eine zusammenhängende Glaubensauffassung und Ideologie – etwas, das Jinnah nie auf Papier brachte. Izetbegović war der einzige nicht-ex-Kommunist aller Präsidenten der ex-jugoslawischen Republiken. Zwei Mal war er wegen seiner Aktivitäten im Gefängnis (1948 und 1983). Es ist schwierig, diesen Mann einzuordnen, der sich während des Bosnien-Konflikts in Worten und Taten mehrmals widersprochen hat. Der britische Vermittler Lord Owen nannte Izetbegović „eine[n] der rätselhaftesten aller politischen Persönlichkeiten im früheren Jugoslawien“.⁴

Als Ausgangspunkt soll auch hier die Islamische Deklaration dienen – vor allem deshalb, weil sie am meisten von seinen Gegnern rezipiert worden ist und damit politisch eine große Rolle spielte. Die Schrift ist deutlich pan-islamisch und anti-nationalistisch. Aber gleichzeitig wünscht sich Izetbegović, daß sich die „emotionale Gemeinschaft“ des Islam endlich auch *politisch* organisiere – und zwar als Föderation „from Marocco to Indonesia, from tropical Africa to Central Asia“⁵. Für sie sei „Islam [...] its ideology and pan-Islamism its politics“.⁶ Skeptiker eines pan-islamischen Gürtels bezeichnet er

⁴ David Owen, *Balkan-Odyssey*, München/Wien 1996, S.56.

⁵ Alija Izetbegović, *The Islamic Declaration*, o. O. 1970 (Islamska deklaracija, Sarajevo 1990), S. 49.

⁶ Izetbegović (1970), S. 28.

als „Schwächlinge“. Für ihn steht fest: „A Moslem as a rule does not exist as an individual entity. If he wants to live and survive as a Moslem, he must create a milieu, a community, an order. He must change the world or else undergo change himself.“⁷ Dies ist ein Aufruf zur Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in dem Land, in dem der Muslim lebt. Izetbegović macht deutlich, daß der Islam keine reine Religion sei, sondern ein politisches System⁸. Dieses vertrage sich nicht mit anderen:

„[There is an] incompatibility of Islam and non-Islamic systems. There can be no peace nor co-existence between the „Islamic faith“ and „non-Islamic“ social and political institutions. [...] Claiming for itself the right to regulate its own world, Islam clearly rules out any right or possibility of action of any foreign ideology on its turf.“⁹

An anderer Stelle macht er jedoch deutlich, daß eine politische Ordnung gemäß des Islam nur dann unbedingt gelte, wenn die Muslime die Mehrheit stellten. Minderheiten – falls diese loyal sind – sollten die Muslime schützen und ihnen Religionsfreiheit gewähren. Gleiches erwarteten auch muslimische Minderheiten in einer nicht-islamischen Gesellschaft.¹⁰ Für Bosnien-Herzegowina in den 1990er Jahren ergibt dies einen heiklen Twist: In Jugoslawien waren die Muslime freilich eine Minderheit. Doch nach dem Zerfall stellten sie, auf Bosnien-Herzegowina bezogen, zum ersten Mal die Mehrheit. Folgerichtig müßten die bosnischen Muslime eine islamische Gesellschaftsordnung anstreben. In der Tat hatte Izetbegović selbst auf so eine Möglichkeit angespielt, als er 1990 sagte: „Zur Zeit“ stehe die Errichtung einer islamischen Republik außer Frage, weil die bosnischen Muslime noch keine absolute Mehrheit bildeten.¹¹ Über den Zeitplan machte er sich jedoch keine Illusionen:

„We are on the road to a national state, our only way out is towards a free civic union. This is the future. Some people may want that [to make Bosnia a Muslim state] but this is not a realistic wish. Even though the Muslims are the most numerous nation in the republic, there are not enough of them . . . they would have to comprise about seventy per cent of the population“ (07.07. 1990)¹²

Interessant ist, daß Izetbegović von einem „Nationalstaat“ spricht, aber eine religiöse Konnotation als unrealistisch ablehnt. Er hatte also einen bosnischen Gesamtstaat im Sinn, keinen „Nationalstaat“ der Muslime.

Der Bezug auf die „ethnischen“ oder religiösen Bevölkerungsrelationen erinnert stark an das Argument Jinnahs – nur mit umgedrehten Vorzeichen: Jinnah beschwerte sich bei den Briten, daß „die Hindus“ „den Muslimen“ zahlenmäßig überlegen und dadurch in einer Demokratie benachteiligt seien. Wie Izetbegović setzt Jinnah dabei ein „ethnisches“ Wahlverhalten voraus. Das wird noch deutlicher im September 1990. Damals kündigte Izetbegović an, die nächste Regierung werde durch *one man – one vote* bestimmt, nicht mehr durch eine paritätische Besetzung durch alle drei „Nationen“. Das würde – bei einem entsprechenden Wahlverhalten – die Partei der Demokratischen Aktion (SDA) automatisch zur stärksten Kraft machen. Die Serbische Demokratische Partei (SDS) unter Radovan Karadžić und die Kroatische Demokratische Union (HDZ)

⁷ Izetbegović (1970), S. 20.

⁸ Das führt er auch aus in: Alija Izetbegović, *Islam Between East and West*, New York 1984.

⁹ Izetbegović (1970), S. 23.

¹⁰ Izetbegović (1970), S. 40.

¹¹ Lenard Cohen, *Prelates and Politicians in Bosnia: The Role of Religion in Nationalist Mobilisation*, in: *Nationalities Papers*, 25 (1997) 3, S. 486–487.

¹² Laura Silber/Alan Little, *The Death of Yugoslavia*, London 1995, S. 230.

protestierten natürlich. Außerdem war dies gegen die Verfassung Bosnien-Herzegowinas, in der alle drei „Nationen“ als konstitutive Elemente aufgeführt waren. Trotz des Streits rauften sich alle drei Parteien zusammen und verbündeten sich ein letztes Mal gegen den gemeinsamen Feind – die Kommunisten.¹³

Izetbegović baut eine politische Spaltungslinie auf zwischen „den muslimischen Brüdern“ und „den anderen“. Genau das macht seine Haltung angesichts des Bosnien-Krieges so prekär, wo die Religion als zentrale Legitimation für ethno-nationale Projekte und zur Abgrenzung gegenüber „den anderen“ herangezogen wurde. Hinzu kommt, daß viele bosnische Muslime zwischen Pan-Islam und bosnischem Islam oszillierten. Izetbegović mußte beide für die SDA gewinnen.

Zwar distanzierte sich Izetbegović bei der Gründung seiner Partei vom Programm der einstigen Jungen Muslime, die Pan-Islam und Nationalismus in einem Atemzug führten.¹⁴

Dennoch sind die alten Widersprüche wieder aufgebrochen. Die SDA berief und beauftragt sich vor allem auf ein religiöses Zusammengehörigkeitsgefühl und hat auf ein detailliertes Parteiprogramm verzichtet, wie alle anderen ethno-nationalen Parteien auch. Damit stärkte sie ethno-nationale, muslimische Kräfte. Den Wahlerfolg der SDA nennt *Bougarel* daher eine Ironie der Geschichte: „[I]t was only by leaning on Bosnian Muslim nationalism that the pan-Islamist current of Bosnia-Herzegovina could emerge from its marginality“ – und: „Izetbegović found himself carried to the head of Bosnia-Herzegovina by the most secularised people of this republic“.¹⁵

Aus diesen Gründen läßt sich Izetbegović in eine Reihe mit den konkurrierenden ethno-nationalen Akteuren im Bosnien-Konflikt stellen. Eine Wählerstimme für die SDA war ebenso eine ethno-nationalistische wie für die SDS oder die HDZ.

Aber dieser Mann ist, wie gesagt, voller Widersprüche und Feinheiten. In seiner Islamischen Deklaration erwähnt er kein einziges Mal Bosnien-Herzegowina oder Jugoslawien. Damit rechtfertigte er sich auch vor dem Tribunal 1983.¹⁶ Er habe nicht zum Nationalismus aufgerufen. In der Tat verwirft er Nationalismus als westlichen Import, der den Werten des Islam entgegenstünde. Seine Überwindung sieht er als größte Aufgabe des Jahrhunderts an:

„The creation of the European Economic Community – although this claim may seem unacceptable at first sight – constitutes the most constructive event in 20th century European history. And the establishment of this supranational structure was the first real victory of the European peoples over nationalism. Nationalism has become a luxury, a thing too expensive for small and even for medium-sized nations.“¹⁷

Dieses Zitat läßt Izetbegović wieder in einem ganz anderen Licht erscheinen. Er ist kein Ethno-Nationalist, der von vornherein ein „nationalstaatliches“ Territorium anstrebt. Das erklärt auch seine Offenheit gegenüber staatlichen Föderationen zu Beginn der Balkan-Krise. Zusammen mit dem mazedonischen Präsidenten, *Kiro Gligorov*, war Izetbegović derjenige, der noch 1991 am hartnäckigsten für den Erhalt Jugoslawiens eintrat. Deshalb spricht *Meier* bei Bosnien-Herzegowina und Mazedonien von einer „Unabhän-

¹³ *Silber/Little* (1995), S. 231.

¹⁴ *Xavier Bougarel*, From Young Muslims to Party of Democratic Action: The Emergence of a Pan-Islamist Trend in Bosnia-Herzegovina, in: *Islamic Studies*, 36 (1997) 2–3: Special Issue: Islam in the Balkans (Islamabad), S. 546.

¹⁵ *Bougarel*, in: *Islamic Studies*, S. 548.

¹⁶ *Christian Kind*, Krieg auf dem Balkan: Geschichte – Hintergründe – Motive, Zürich 1994, S. 124.

¹⁷ *Izetbegović* (1970), S. 53.

gigkeit wider Willen“.¹⁸ Diese Haltung hat dazu beigetragen, warum es bis heute in Bosnien-Herzegowina nicht zu einer muslimischen Nationalstaatsbildung gekommen ist. Darin unterscheidet sich Izetbegović von seinen serbischen und kroatischen Gegenüber – besonders von seinem ehemaligen Kollegen Karadžić. Dessen radikale Ansichten waren hinreichend bekannt: „Serben können nicht mit Muslimen und Kroaten zusammenleben. Ich habe Owen gesagt, daß man uns ebensowenig in einen Sack stecken kann wie Hunde und Katzen“.¹⁹

Doch auch Izetbegović bließ heiß und kalt. Die Union Bosnischer Sozialdemokraten (UBSD) zitierte ihn 1994 mit den Worten: Eine „Koexistenz“ in Bosnien-Herzegowina sei eine „Lüge“. Die bosnische Armee kämpfe nicht für einen vereinten und multi-„ethnischen“ Staat. Auch das diplomatische Corps der bosnischen Regierung bestehe vorwiegend aus Mitgliedern, die für einen muslimischen Nationalstaat einträten.²⁰ Ein kleiner Zirkel in der SDA kontrollierte und kontrolliert zudem die Armee und die lukrativen Posten in Wirtschaft und Politik. Eine ethno-nationale Rekrutierung setzte Izetbegović schließlich auch an der Spitze des Staates durch (gegen den Protest seines gemäßigten SDA-Kollegen *Haris Silajdžić*): Im Falle seines Todes solle ein Muslim Izetbegović nachfolgen.²¹ Das brachte Owen für seine Verhandlungen zu dem Schluß: „Wir hatten es im Grunde mit einer muslimischen Regierung zu tun, die für die Interessen einer vorwiegend muslimischen Bevölkerung handelte“.²²

Die grüne Flagge des Islam mit dem Halbmond und muslimische Grüße, die bis dahin fast vergessen waren, wurden zu Symbolen der SDA.²³ Ein SDA-Hochlied auf „unseren Führer Alija“ wurde komponiert. Es betonte die muslimische Identität.²⁴ Auf die Frage, ob die SDA eine säkulare oder religiöse Bewegung sei, meinte Izetbegović im September 1990: „[N]either the one nor the other . . . it is a Muslim party, which resembles the nation from which it recruits its partisans. It is a religious nation. [. . .].“²⁵ Auch in den Schulen und in der Armee setzte sich eine religiöse Indoktrination durch. Die Soldaten sangen islamische Lieder und trugen grüne Kopfbänder. Ein Bataillon nahm sogar die Scharia als Verhaltenskodex an.²⁶ Nach dem Krieg wurden die meisten nicht-Muslime aus der bosnischen Armee ausgestoßen.²⁷

Izetbegović lieferte zusätzlich Munition für seine serbischen und kroatischen Gegenspieler, als er 1991 vorschlug, Bosnien-Herzegowina solle in die Organisation Islamischer Staaten eintreten.²⁸ Solche Entwicklungen spalteten nicht nur die Bevölkerung, sondern auch die bosnische Regierung, und sogar die SDA selbst.²⁹ Besonders der bosni-

¹⁸ *Viktor Meier*, Wie Jugoslawien verspielt wurde, München 1995, S. 318.

¹⁹ *Owen* (1996), S. 253.

²⁰ *Seiffudin Tokic*, „What Hopes for Bosnian Multiculturalism“, in: UBSD-Newsletter, Sept./Okt. 1994, S. 6. Dies habe Izetbegović auf einem Parteitag der SDA im Februar und März 1994 gesagt.

²¹ Vorwürfe Tokics in: *Mojmir Krizan*, Der widerspenstige „Friedensprozeß“: Bosnien und Herzegovina zwei Jahre nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens von Dayton, in: Osteuropa 1/1998, S. 71; siehe auch: *Cohen*, in: *Nationalities Papers*, S. 495.

²² *Owen* (1996), S. 72.

²³ *Fikret Karčić*, Islamic Revival in the Balkans 1970–1992, in: *Islamic Studies*, 36 (1997) 2–3: Special Issue: Islam in the Balkans (Islamabad), S. 574.

²⁴ *Ivan Colovic*, Bordell der Krieger, Osnabrück 1994, S. 92.

²⁵ *Cohen*, in: *Nationalities Papers*, S. 487.

²⁶ *Cohen*, in: *Nationalities Papers*, S. 494.

²⁷ *The Economist* (24.01.1998), Balkan Survey, S. 7.

²⁸ *Silber/Little* (1995), S. 235.

²⁹ Zu den innenpolitischen Spaltungslinien siehe: *Carsten Wieland*, Die aktuellen Konfliktlinien in Bosnien-Herzegowina, in: Südosteuropa-Mitteilungen, 3/1995, S. 188 ff

sche Ministerpräsident Silajdžić hat sich mit Izetbegović oft in die Haare bekommen. Obwohl Silajdžić ein gründlicher Islamkenner ist, vollzog er die ethno-nationale Wendung des Präsidenten nicht mit. Er galt als Repräsentant des liberalen Flügels der SDA und als Fürsprecher eines pluralistischen Staatswesens. *Holbrooke* beschreibt ihn als den weitsichtigsten bosnischen Politiker. In den Dayton-Verhandlungen waren Izetbegović, Sacirbey und Silajdžić oft hoffnungslos zerstritten.³⁰

Inwieweit Silajdžić auf Izetbegović während der Kriegsjahre mäßigend Einfluß nahm, ist noch nicht untersucht. Aber zumindest die meisten Äußerungen des Präsidenten deuten darauf hin, daß er einen multi-, ethnischen“ Staatsverband Bosnien-Herzegowina erhalten wollte. Für die Unversehrtheit und Souveränität Bosnien-Herzegowinas sei er sogar bereit, Krieg zu führen, sagte er im Februar 1991. Dies sei besser, als unter serbischer Knute zu leben, was das neue Jugoslawien bedeutete.³¹ Doch zu Beginn machte er eher einen naiven Eindruck, als ob er die Ausmaße seines Handelns nicht ganz abschätzen könnte. Folgendes Zitat zeigt außerdem, wie schwer ihm der Spagat fiel zwischen seiner Position als Präsident der Republik und als Repräsentant „der Muslime“, wie er sich sah. Auf die offene Drohung Karadžićs, er werde die bosnischen Muslime „vernichten“, antwortete Izetbegović eingeschüchtert:

„I want to tell the citizens of Bosnia-Herzegovina not to be afraid, because there will be no war. . . . Therefore, sleep peacefully. . . . As President (of the presidency) of Bosnia-Herzegovina, I am sorry that in this situation I must talk for the Muslim people. I solemnly state that the Muslims will not attack anyone. However, just as solemnly I state that the Muslims will defend themselves with great determination and survive. They will not disappear as Karadzic said. They cannot disappear.“ (15.10. 1991)³²

Tags darauf begann die Spaltung der Koalition, des Landes und schließlich der Krieg. Die bosnisch-serbischen Nationalisten gaben Izetbegović die Schuld daran, da „die Serben“ nicht unter muslimischer Vorherrschaft in einem unabhängigen Bosnien-Herzegowina leben wollten. Izetbegović Haltung schwankte häufig. Doch zwei Standpunkte kristallisierten sich immer stärker heraus: 1) Er wollte nun ein *souveränes* Bosnien-Herzegowina, und 2) ein *ungeteiltes* Bosnien-Herzegowina, also keinen muslimischen „Nationalstaat“. Erst recht wollte er keinen islamischen Staat: „To be quite clear“, so Izetbegović, „I don't want an Islamic Republic, but I want Islam to survive in this part of the world, somebody likes it or not“.³³

In einem Interview für die Zeitschrift *Why* in Sarajevo präzisierte er dies, als er eine gemeinsam verabschiedete Plattform des (gemischten) bosnischen Staatspräsidiums erläuterte:

„Simply, the other side wanted to form separate Orthodox, Catholic and Muslim, or Islamic, States on the territory of Bosnia and Herzegovina. We said that we would not allow such a Bosnia and Herzegovina, that we wanted a normal, ordinary State like the other States of Europe. [. . .] I would say that [the platform] rejects the idea of three theocratic States on the territory of Bosnia and Herzegovina, which would sooner or later attack each other, and which would provoke bad historical memories, national myths and so forth, and it that way set the peoples against each other. When I speak of a normal State, I mean, of course, one in which Islam and Orthodoxy and Catholicism would have every

³⁰ Diese Spaltung in der bosnisch-muslimischen Führung irritierte die Vermittler. Siehe: *Richard Holbrooke*, *Meine Mission: Vom Krieg zum Frieden in Bosnien*, München/Zürich 1998, S. 158, 296.

³¹ *Silber/Little* (1995), S. 233.

³² *Silber/Little* (1995), S. 237.

³³ *Karcic*, in: *Nationalities Papers*, S. 574.

freedom to function as religions. Karadzic tried to impose three religious States on Bosnia and Herzegovina.“³⁴

Der Präsident stellte in diesem Interview außerdem klar, er wolle keinen Frieden um jeden Preis. Im Herbst 1993 war ein muslimischer „Nationalstaat“ zum Greifen nah – und die bosnische Regierung lehnte ab. Die Kriegsparteien hatten über ein Referendum verhandelt. Es sollte zwei Jahre später stattfinden und entscheiden, ob die Bevölkerung in getrennten Staaten leben möchte oder nicht. Silajdžić war der Verhandlungsführer. Doch er bekam kalte Füße. Der Vermittler Owen, der selbst in ethno-nationalen Spaltungslinien dachte, wunderte sich:

„Es war interessant, daß gerade Haris Silajdzic einen Vorschlag abgelehnt hatte, der auf den Weg zu einem separaten muslimischen Staat eine Schlüsselfunktion gehabt haben könnte, denn er hatte engere formale Verbindungen zum Islam als alle anderen muslimischen Führer: Er war Berater des Reis-ul-Ulema gewesen“.³⁵

Die ablehnende Haltung quittierte Owen mit dem Urteil: „Die Muslime hatten sich klar zu einer Fortsetzung des Krieges entschlossen“.³⁶ Er verstand nicht, daß sie versuchten, ethno-nationale Spaltungslinien nicht zur alleinigen Grundlage ihrer Politik zu machen. Bei dieser Meinung blieb er, als der Vance/Owen-Plan an der bosnischen Regierung scheiterte. Der vorgesehene muslimische Rumpfstaat wäre ohnehin nicht lebensfähig gewesen. Doch für kurze Zeit sah es so aus, als ob Izetbegović einer „ethnischen“ Dreiteilung des Landes zustimmen würde. Zermürbt sagte er:

„This division will give Muslims a Bosnian state. For the moment the idea of a multi-ethnic Bosnia is dead. Future generations can hope for such a state. But only after they have sobered up from their state of drunkenness“.³⁷

Wieder schwenkte er jedoch in letzter Minute um. Damit spalteten sich die bosnisch-muslimischen Führer endgültig. Der Krieg ging in eine neue Runde. Izetbegović und Silajdžić hatten nochmals klar gemacht, daß sie keinen muslimischen „Nationalstaat“ wollten. Gleichzeitig hofften sie aber auf militärische Gebietsgewinne. In diesem Zusammenhang wurde Izetbegovićs widersprüchliche Haltung erneut deutlich. Er kritisierte seinen muslimischen Widersacher *Fikret Abdić* mit den Worten:

„Die Muslime haben es endlich geschafft, ein staatstragendes und verfassungsmäßiges Volk zu werden. Abdic versucht, uns um mindestens fünfzig Jahre zurückzuwerfen, nur um Staatsoberhaupt zu werden. Er spaltet uns in Stämme, er will uns einem Feudalsystem unterwerfen, er liefert unser Land den Serben und Kroaten aus“.³⁸

Irgendwie sah er „die Muslime“ also doch als höheres Volk in Bosnien-Herzegowina an, das eine Nationsbildung durchmacht, und Anspruch auf einen eigenen Staat und ein eigenes Territorium hat. Von „Bürgern“ eines zivil-demokratischen Staatswesens ohne ethno-nationale Zuordnung redete Izetbegović nie. Vielleicht war dieses Zitat auch eine Reaktion auf die steigende, physische Bedrohung in einem Mehrfrontenkrieg. Denn im Prinzip hat Izetbegović bis heute seine Meinung über ein multi-, ethnisches“

³⁴ Interview mit *Izetbegović*, in: *Why* (1992), S. 16. Das Interview muß im April 1992 oder kurz davor geführt worden sein.

³⁵ *Owen* (1996), S. 290.

³⁶ *Owen* (1996), S. 295.

³⁷ *Silber/Little* (1995), S. 337.

³⁸ *Owen* (1996), S. 296 (Kursivschrift hinzugefügt).

Staatswesen nicht geändert, obwohl Bosnien-Herzegowina nach dem Dayton-Vertrag quasi dreigeteilt ist. In einem Interview im Januar 1999 sagte er:

„We have this rare project of a multinational Bosnia. More or less all peoples have a task to create their single-national states where minorities have rights, but we are trying to create a state out of three peoples, which had been drawn into a conflict from somebody else. This project is a sublimed project, it is an experiment that will enter history if it succeeds. There are no such experiments, such projects, in the world. Bosnia is one of the rare examples where a state is tried to be made out of three peoples, three religions, three cultures, maybe even more.“³⁹

Izetbegović hat stets an einem konservativ-religiösen Begriff der Muslime festgehalten (obwohl er den politischen, muslimischen Ethno-Nationalismus gerne für sich nutzte). Das zeigt sich auch daran, daß er sich weigerte, den Namen „Bosnjak“ als Synonym für die bosnischen Muslime zu akzeptieren. Er wollte damit Serben und Kroaten nicht von diesem Begriff entfremden.⁴⁰ So lehnte Izetbegović also den säkularen, muslimischen Nationsbegriff ab, wie er sich unter Tito durchgesetzt hatte.

Izetbegovićs Vorstellungen vom Islam sind jedoch keineswegs fundamentalistisch. Solch eine Einordnung geht meist auf das Konto kroatischer und serbischer Gegenspieler. Sie ist aber auch in wissenschaftlichen Arbeiten zu finden.⁴¹ Izetbegović liefert vielmehr einen deutlichen Kontrast zum Fundamentalismus. Schon in der „Islamischen Deklaration“ tritt er für eine Offenheit gegenüber der Wissenschaft ein, für Modernisierung, Effizienz und Bildung. Islam soll „religion without mysticism and science without atheism“⁴² sein. So könne er attraktiv für alle Menschen werden. Er spricht sich eindeutig für Gewaltlosigkeit, Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aus. Diktatur vertrage sich nicht mit dem Islam. Dies hat er vor allem in seinen jüngeren Schriften weiter ausgeführt.⁴³

Das Profil Jinnahs

Jinnah, der Sohn eines ex-Hindu, besuchte ein christliches Gymnasium, heiratete eine Parsin, und seine Tochter heiratete einen Christen (jedoch gegen Jinnahs Willen). In seiner Familie trafen sich mehrere Religionen und übrigens auch verschiedene Strömungen des Islam.⁴⁴ Wie religiös der Gründer Pakistans selbst war, darüber gehen die Meinungen auseinander – je nachdem ob ein Historiker aus Pakistan stammt, aus Indien oder dem Westen. Zeitzeugen und muslimische Historiker bescheinigen ihm eine späte Wende zum gläubigen Muslim, der sich immer stärker am Koran orientiert habe.⁴⁵ Am

Ende seines Lebens sprach er sogar von einer „vereinigten Front“ islamischer Staaten.⁴⁶ Das erinnert stark an die Islamische Deklaration Izetbegovićs, obwohl Jinnah zeitlebens die pan-islamische Ideologie abgelehnt hatte. Jinnahs Statements sind sehr widersprüchlich. Nie hat er darüber so grundsätzlich philosophiert wie Izetbegović. Sicher ist: Jinnah war durch sein britisches Studium stark vom englischen Liberalismus geprägt. Sein Lebensstil und seine Politik waren säkular und pragmatisch.

Jinnah gehörte nicht zu den Gründungsmitgliedern der Muslim League, die später als Gegenspieler der säkular ausgerichteten Congress-Partei unter Nehru und Gandhi von der britischen Kolonialmacht einen muslimischen „Nationalstaat“ einforderte. Er trat der League erst 1913 bei und blieb gleichzeitig Congress-Mitglied. Das war kein Widerspruch. Denn zu dieser Zeit arbeiteten der Congress und die League sehr eng zusammen. Sie hielten sogar ihre Jahreskonferenzen gleichzeitig am selben Ort ab. *Salman Rushdie* mutmaßt sogar, Jinnah hätte vielleicht gar nicht die Führung der Muslim League übernommen, hätten ihn die Gegner Gandhis nicht daran gehindert, den Vorsitz im Congress zu bekommen.⁴⁷

Eine religiöse Fanatisierung auf beiden Seiten trat erst ein, als Gandhi sich mit der konservativen islamischen *ulema* einließ und die Khilafat-Bewegung⁴⁸ mittrug. Jinnah verabscheute dies. Von da ab entwickelten sich Congress und Muslim League auseinander.⁴⁹ Folgende Umstände haben diese Entfremdung gefördert: Die schärfer werdende Rhetorik hindu-nationalistischer Parteien und – vor allem – die „Hinduisierung“ des Congress und Jinnahs persönliche Entfremdung von Gandhi aus diesen Gründen.⁵⁰

Dieser Bruch spiegelt sich in Jinnahs politischer Laufbahn und Ideologie wider. Sie zeigen eine Zäsur ab den 1920er Jahren, und besonders nach 1937. Der einstige „Botschafter der hindu-muslimischen Einheit“ und Congress-Politiker Jinnah wurde zum erbittertesten Widersacher dieser Einheit bis zu den bekannten territorialen Konsequenzen. Gandhi konnte die abrupte Wende nicht verstehen. 1938 schrieb er Jinnah in vager Hoffnung: „Everybody spoke of you as one of the staunchest nationalists⁵¹ and the hope of both the Hindus and Muslims. Are you still the same Mr. Jinnah? If you say you are, in spite of your speeches, I shall accept your word.“⁵²

Dabei stammte die Idee Pakistans ebenso wenig von Jinnah wie die Muslim League. Noch 1933 lehnte er Pakistan als „unmöglichen Traum“ ab, als ihm der Cambridge-Stu-

³⁹ Aus dem Internet-Bulletin „Bosnet“ No. 1121 (05.02.1999). Das Interview wurde von Bosnian Radio TV aus Tuzla am 31.01.1999 ausgestrahlt.

⁴⁰ Meier (1995), S. 361.

⁴¹ Wie bei Cohen, in: Nationalities Papers, S. 486: „[...] Alija Izetbegović was a devout Muslim conservative [...], if not accurately described as a religious fundamentalist [...]“.

⁴² Izetbegović (1970), S. 24.

⁴³ Izetbegović (1970), S. 30 ff.; Izetbegović (1984); eine Besprechung des Buches aus konservativ-islamischer Sicht bei: *Muhammad Al-Ghazali*, Islam Between East and West: The Magnus Opus of Alija Izetbegović, in: Islamic Studies, 36 (1997) 2–3: Special Issue: Islam in the Balkans (Islamabad), S. 526–531; Texte Izetbegovićs auch bei: *Bougarel*, in: Islamic Studies, S. 545.

⁴⁴ A. S. Ahmed (1997), S. 3–4, 11; *William Golant*, The Long Afternoon: British India 1601–1947, London 1975, S. 119 ff.; *Jawaharlal Nehru*: The Discovery of India, New Delhi 1946, S. 390.

⁴⁵ A. S. Ahmed (1997), S. 194 ff.

⁴⁶ J. S. Sekhon, Islamic Content in Pakistan's Foreign Policy, in: *Verinder Grover/Ranjana Arora* (Hg.): Pakistan: Fifty Years of Independence. Vol. II: Independence and Beyond: The Fifty Years: 1947–1997, New Delhi 1997, S. 235.

⁴⁷ *Salman Rushdie*, „Gandhi heute“, in: *Die Zeit* (29.04.1998).

⁴⁸ Zahlreiche indische Muslime schlossen sich dieser Bewegung an. Sie protestierten damit gegen die Abschaffung des osmanischen Kalifats in Istanbul durch den türkischen Präsidenten *Kemal Atatürk* 1924. Der Kalif galt den (meisten) Sunniten als höchste religiöse Autorität auf Erden. Die indischen Muslime sind zum größten Teil Sunniten. Mehr dazu, siehe: *Hamza Alavi*, Ironies of History: Contradictions of the Khilafat Movement, in: *Mushirul Hasan* (Hg.): Islam, Communities and the Nation: Muslim Identities in South Asia and Beyond, Delhi 1998; *Gail Minault*, The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York/Delhi 1982.

⁴⁹ *Hamza Alavi*, Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Identity, in: *Anita S. Weiss* (Hg.), Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islam, Syracuse (NY) 1986, S. 37–38.

⁵⁰ Siehe u. a.: A. S. Ahmed (1997), S. 61 ff.; *Sunil Khilnani*, The Idea of India, London 1997, S. 163 ff.

⁵¹ In diesem Fall ist nicht Ethno-Nationalismus gemeint, sondern ein gesamt-indischer Nationalismus in der Unabhängigkeitsbewegung des Landes.

⁵² Brief Gandhis an Jinnah (3. Februar 1938), in: *K. K. Aziz* (Hg.), Muslims under Congress Rule 1937–39: A Documentary Record, Vol. I, Delhi 1986, S. 198.

dent Choudry Rahmat Ali im Londoner Waldorf-Hotel seinen Vorschlag erklärte.⁵³ Die territoriale Teilung des Subkontinents stellte für Ali quasi eine Naturgewalt dar: „This supreme distinction between Pakistan and Hindoostan is ineffacable, as it is based on eternal truths. Our constitution-makers must reckon with Nature's decrees. [...] This great cleavage ... has existed from time immemorial, and must exist for ever“.⁵⁴

Jinnah schloß sich bald dieser Argumentation an. Vorbild war auch der bekannte Urdu-Dichter Muhammad Iqbal (1875–1938). Als erster hatte er 1930 von einem islamischen Staat als muslimisches *homeland* gesprochen. Ob Iqbal schon 1930 einen souveränen „Nationalstaat“ propagierte, ist umstritten. Auch Jinnah schwankte. Als politischer Durchbruch gilt jedoch die Lahore-Resolution der Muslim League vom 23. März 1940 (heute noch pakistanischer Nationalfeiertag).⁵⁵ Dieser Antrag ging in die Geschichte ein als „Pakistan-Resolution“, obwohl sie mit keinem Wort „Pakistan“ erwähnte. Jinnah beschwerte sich später, diesen Namen hätten ihr die Briten und die Hindus aufgedrückt.⁵⁶

Allerdings machte Jinnah auf jenem Parteitag klar, worauf er hinaus wollte. Er führte, ähnlich wie Iqbal, politische und „ethnische“, bzw. religiöse und kulturelle, Argumente für einen muslimischen Staat an. Zum einen beklagte er die – seiner Ansicht nach – zu geringe Repräsentation „der Muslime“ im politischen Leben. Über Gandhi, der Jinnah immer mit „Bruder“ anredete, witzelte er: „The only difference is that brother Gandhi has three votes and I have one vote“.⁵⁷ Damit spielte er auf die numerischen Relationen zwischen der hinduistischen und muslimischen Bevölkerung an. Ein demokratisches System in Indien liefe auf „Hindu Raj“ (Herrschaft der Hindus) hinaus. Zum anderen führte er seine „Zwei-Nationen-Theorie“ aus, die in aller Deutlichkeit auf einen „ethnischen“ Nationsbegriff hinauslief:

„The Hindus and Muslims belong to two religious philosophies, social customs, literatures. They neither intermarry, nor interline together and, instead, they belong to two different civilizations which are based mainly on conflicting ideas and conceptions. Their aspects of life are different. It is quite clear that Hindus and Mussalmans derive their inspiration from different sources of history. They love different epics, their heroes are different, and different episodes. Very often the hero of one is a foe of the other and, likewise their victories and defeats overlap. To yoke together two such nations under a single state, one as a numerical minority and the other as a majority, must lead to growing discontent and final destruction of any fabric that may be so built up for the government of such a state“.⁵⁸

Er führte vor allem die Alltagsbräuche an, um einen unveröhnlichen Kontrast zwischen Muslimen und Hindus zu konstruieren. Jinnah in einer anderen Rede:

„India has never been a true nation. It only looks that way on the map. The cow I want to eat, the Hindu stops me from killing. Every time a Hindu shakes hands with me he has to wash his hands. The only thing the Moslem has in common with the Hindu is his slavery to the British“.⁵⁹

⁵³ Asha Kaushik/Surendra N. Kaushik, Religion as Political Ideology: The Separatist Crusade of Jinnah, in: Grover/Arora, Vol. I (1997), S. 42.

⁵⁴ K. K. Aziz, A History of the Idea of Pakistan, Lahore 1987, S. 357.

⁵⁵ Sie ist abgedruckt bei: S. R. Bakshi (Hg.), The Making of India and Pakistan: Select Documents. Vol. II, New Delhi 1997, S. 75–76.

⁵⁶ Judith M. Brown, Modern India: The Origins of an Asian Democracy, Oxford 1994, S. 332.

⁵⁷ Bakshi, Vol. II (1997), S. 16.

⁵⁸ Bakshi, Vol. II (1997), S. 20–21.

⁵⁹ Larry Collins/Dominique Lapierre, Freedom at Midnight, New Delhi u. a. 1976, S. 104; A. S. Ahmed (1997), S. 129.

Woanders zählte er auf, wie sich Minderheiten definieren können: Durch „Religion, Kultur, Rasse, Sprache, Kunst, Musik und so weiter“. Diese Eigenschaften machten sie zu verschiedenen „Einheiten“ in einem Staat, die politische Sicherheitsgarantien bräuchten.⁶⁰ Eben dieses politische Argument spielte im Verlauf seiner Kampagne eine immer stärkere Rolle. So argumentierte Jinnah in einer Rede 1941:

„Majority rule in a single nation, in a single society, is understandable, although even there it has failed. Representative government in a single nation, harmonious, homogeneous and one is understandable. But you have only got to apply your mind for a few minutes to see the truth. Can such a system ever work or succeed when you have two different nations – indeed more than two different nations – in this sub-continent, when you have two totally different societies, the Muslim society and the Hindu society?“⁶¹

Für jede derart definierte Ethno-Nation verlangte er einen souveränen „Nationalstaat“. In diesem Sinne nannte er die Unabhängigkeit Kroatiens 1941, in der die kroatische „Nation“ die Mehrheit stelle, als Beispiel für ein muslimisches Pakistan.⁶² Wie auf dem Balkan ging Jinnah von religiösen Unterschieden als primäres Scheidungsmerkmal aus und baute darauf die Idee getrennter Gesellschaften und Staaten auf. Jedoch setzte er diese Staaten nie mit einer religiösen Gesellschaftsordnung gleich. Ein muslimischer Staat war für ihn nicht unbedingt islamischer Staat.

Dies vermengte er nur in seinen Ansprachen in der heißen Phase der 1940er Jahre. Davor jedoch hatte er die *ulema* noch scharf angegriffen, wie in einer Rede 1938 vor Studenten der dogmatisch progressiven und gleichzeitig ethno-nationalen muslimischen Universität von Aligarh: „What the League has done is to set you free from the reactionary elements of Muslims and to create the opinion that those who play their selfish game are traitors. It has certainly freed you from that undesirable element of Maulvis and Maulanas“.⁶³ Auf einem Parteitag der Muslim League 1943 bestand er darauf, daß ein Antrag zurückgezogen wurde, der eine pakistanische Verfassung auf Grundlage der islamischen Lehre forderte.⁶⁴ In diesem Zusammenhang muß nochmals an Jinnahs Opposition gegen die Khilafat-Bewegung erinnert werden. Deshalb sind seine späteren Parolen – wie „Islam in Gefahr“ oder „ein Gott, ein Buch, ein Prophet, und eine Nation“⁶⁵ – so widersprüchlich wie oberflächlich gewesen. Doch sie führten dazu, daß die Pakistan-Bewegung keine reine Aligarh-Aktion blieb. Aligarh-Anhänger beschwerten sich sogar über „unerwünschte und zweifelhafte Personen“ und „Glücksritter“, die mit ihm Strom schwammen.⁶⁶

Die Pakistan-Bewegung bediente sich immer stärkerer islamischer Rhetorik. Auch äußere Symbole sollten „die Muslime“ homogenisieren. Die grüne (islamische) Flagge

⁶⁰ Anita Inder Singh, The Origins of the Partition of India, 1936–1947, New Delhi u. a. 1987, S. 1.

⁶¹ Jinnah auf einer Sitzung der Muslim League in Madras (? April 1941). Bakshi, Vol. II (1997), S. 124.

⁶² Bakshi, Vol. II (1997), S. 127.

⁶³ Alavi, in: Weiss (1986), S. 41. Maulvis und Maulanas (religiöse Gelehrte) sind in diesem Zusammenhang abwertende Bezeichnungen für die *ulema*.

⁶⁴ Ayesha Jalal, The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan, Cambridge 1985, S. 96.

⁶⁵ Jinnah in einer Rede auf einer Sitzung der Muslim League in Karachi (24. Dezember 1943): „It is the great book Quran that is the sheet-anchor of Muslim India. I am sure that as we go on and on, there will be more and more of oneness – one God, one book, one prophet, and one nation.“ (Bakshi, Vol. II (1997), S. 315).

⁶⁶ Mushirul Hasan, Legacy of a Divided Nation: India's Muslims from Independence to Ayodhya, London 1997, S. 82.

wehte fortan für die Muslim League. Jinnah kleidete sich ab 1937 nicht mehr in englischen Dreiteilern, sondern in einem *sherwani*⁶⁷, dem ihm – wie sollte es anders sein – Studenten aus Aligarh geschenkt hatten. Dazu trug er die berühmte *karakuli*-Mütze wie viele Muslime in Nordindien. Damit setzte Jinnah einen wichtigen Akzent: Seine Kleidung war über-ethnisch muslimisch. Zudem kontrastierten sie Gandhis „Hindu“-Gewänder und „Hindu“-Kappe.⁶⁸

Jinnahs Kunst bestand darin, seine Vorstellung von Pakistan im Nebel zu belassen. Damit verhinderte er eine Spaltung unter den muslimischen Führern und verwandelte die Muslim-League zu einer *catch-all party*. Erst als er sein Ziel erreicht hatte, machte er wieder einen deutlichen Schwenk – zu seinen alten, liberalen Ansichten aus der frühen Congress-Zeit. Mit seiner Eröffnungsansprache vor der verfassunggebenden Versammlung Pakistans am 11. August 1947 machte er sich viele Feinde unter konservativen Islamisten. Heute werden einige pakistanische Ideologen und Historiker nicht mehr gerne an diese Rede erinnert, oder sie tun sie als eine Verirrung Jinnahs ab, oder sie versuchen sie durch eine neue Interpretation abzuschwächen.⁶⁹ Denn Jinnah trat nun als Staatsoberhaupt auf einmal für eine *säkulare Bürgergesellschaft* ein:

„You are free; you are free to go to your temples, you are free to go to your mosques or to any other places of worship in this States [*sic*] of Pakistan. You may belong to any religion or caste or creed – that has nothing to do with the business of the State. [. . .] Now I think we should keep that in front of us as our ideal and you will find that in course of time. Hindus would cease to be Hindus and Muslims would cease to be Muslims, not in the religious sense, because that is the personal faith of each individual, but in the political sense as citizens of the State.“⁷⁰

Er gab sogar die inner-muslimischen und inner-hinduistischen Spaltungslinien zu und prophezeite, daß sich diese „Ecken und Kanten“ nun durch den Staat Pakistan abschleifen würden.⁷¹ Bei einer anderen Gelegenheit ging er noch weiter und sagte: „I am going to constitute myself the Protector-General of the Hindu minority in Pakistan.“⁷² In sein erstes Kabinett berief er einen Hindu-Minister.⁷³

Allein die *politische Ideologie* war also die Klammer zum Zusammenhalt der unterschiedlichen Menschengruppen in Pakistan. Doch war die Situation nicht in ganz Indien so gewesen? Hatten nicht Nehru und Gandhi das Gleiche gefordert? Mußten 15 Millionen Menschen dafür – in beiden Richtungen – ihre Heimat verlassen und viele von ihnen sterben?⁷⁴

⁶⁷ Knielanger, schwarzer Mantel.

⁶⁸ A. S. Ahmed (1997), S. 98–99; Dietmar Rothermund, Mahatma Gandhi: Eine politische Biographie, (2. Aufl.) München 1997, S. 372.

⁶⁹ So schreibt der Anhänger eines *islamischen* Staates Pakistan, Abbas Rashid, Jinnah habe in seiner Stellungnahme wohl etwas übertrieben und dies nicht so gemeint. (Abbas Rashid, Pakistan: The Ideological Dimension, in: M. Ashgar Khan (Hg.): Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience, London 1985, S. 84).

⁷⁰ Die Rede ist abgedruckt, in: Grover/Arora, Vol. I (1997), S. 348–350. Hier: S. 350.

⁷¹ „[I]n [the] course of time all these angularities of the majority and minority communities, the Hindu community and the Muslim community – because even as regards [the] Muslims you have Pathans, Punjabis, Shias, Sunnis and so on and among the Hindus you have Brahmins, Vashnavas, Khatri, also Bengalees, Madrasis, and so on – will vanish“ (Grover/Arora, Vol. I (1997), S. 349).

⁷² A. S. Ahmed (1997), S. 178.

⁷³ Pervez A. Hoodbhoy/Abdul H. Nayyar, Rewriting the History of Pakistan, in: Khan (1985), S. 170.

⁷⁴ Zahl von A. S. Ahmed (1997), S. 1.

Diese Fragen stellte sich Jinnah nicht. Er richtete in seiner Amtseröffnungsrede den Blick nach vorn und forderte die Pakistanis dazu auf, ihre Vergangenheit zu vergessen, ja sogar zu *wechseln* (!):

„If you change your past and work together in a spirit that everyone of you, no matter what community he belongs, no matter what relations he had with you in the past, no matter what his colour, caste or creed, is first, second and last a citizen of this State with equal rights, privileges and obligations, there will be no end to the progress you will make.“⁷⁵

Wenige Monate später starb Jinnah an Tuberkulose. Die tödliche Krankheit war sein best gehütetes Geheimnis. Hätte man dies ahnen können – meinte später der britische Vize-König Lord Mountbatten – hätte er der Teilung Indiens „höchstwahrscheinlich“ nicht zugestimmt.⁷⁶

Eine Synopse der Profile

Izetbegović und Jinnah sind voller Kontraste: Der stoische, religiöse Visionär und der energische, liberale Pragmatiker; der Pan-Islamist und der Säkularist; der Staatschef, der auf einen muslimischen „Nationalstaat“ verzichtet, und der Möchte-gern-Staatschef, der ihn sich schließlich politisch hart erkämpft; der militärisch Bedrängte und der hartnäckige Pokerer am grünen Tisch.

Die beiden haben in der Tat inhaltlich wenig gemeinsam. Izetbegović möchte – im Idealfall – einen *islamischen* Staat. Da dies die Mehrheitsverhältnisse nicht zulassen (und wenn sie es durch eine „ethnische“ Grenzziehung zuließen, das amputierte Staatsgebilde nicht überlebensfähig wäre), vertritt er einen multi-„ethnischen“ oder multi-religiösen Staat. Jinnah wollte einen *muslimischen* Staat, in dem Muslime die Mehrheit stellten und das Sagen hatten. Für ihn zählte das politische *Staatsgebilde*, für Izetbegović die Stärkung des (muslimischen) *Staatsvolks* – in welchem Staat ist zunächst Nebensache. Für Jinnah war die Form wichtig, für Izetbegović der Inhalt. Jinnah argumentierte in erster Linie politisch, Izetbegović religiös. Jinnah setzte den Islam als Mobilisierungsinstrument ein für ein politisches Ziel. Izetbegović sieht den Islam als Grundlage, die *per se* ein politisches Ziel beinhaltet.

Doch beide sahen in Religion mehr als nur Glaube. Jinnah verband damit kulturelle bzw. „ethnische“ Merkmale und leitete daraus politische Konsequenzen und Forderungen ab. Izetbegović leitete sie möglicherweise *direkt* aus dem Islam ab. Doch er bediente sich ebenfalls der und unterstützte die muslimisch-nationalistischen Kräfte, die Politik mit Hilfe des Paradigmas des „ethnischen“ Unterschieds machten.

Über Izetbegović gibt es noch zu wenig Forschungsmaterial, um die Frage endgültig zu klären, ob er persönlich mit dem Islam auch „ethnische“ Merkmale verbindet. Gegen diese These spricht jedenfalls die Tatsache, daß er den Begriff „bosnisch“ für Serben und Kroaten offen halten wollte und an der Bezeichnung „muslimisch“ festhielt. Izetbegović scheint die muslimische Identität in der *umma* zu verankern und weniger durch „ethnische“ Merkmale. Dennoch verbindet er während des Bosnien-Kriegs mit dem „muslimischen Volk“ politische Ambitionen. Und das ist bei den *politischen* Konflikten, um die es hier geht, entscheidend.

⁷⁵ Grover/Arora, Vol. I (1997), S. 349.

⁷⁶ Inder Singh (1987), S. viii; A. S. Ahmed (1997), S. 129; Rothermund (1997), S. 460.

Es macht die Sache nicht einfacher, daß auch Jinnah Unterschiede überwinden wollte – und zwar ethnisch-regionale. Er wollte den Islam ethno-national homogenisieren und attestierte ihm daher gemeinsame, „ethnische“ Merkmale, die ihn vom Hinduismus unterscheiden. Die Vorstellung eines „ethnischen“ – Indien-weiten – Islams mußte erst erzeugt werden, wohingegen im kleinen Bosnien-Herzegowina die eines „ethnischen“ – Bosnien-weiten – Islams bereits in der frühen Neuzeit Ansätze aufweist, nämlich zur Abgrenzung gegenüber serbischen, kroatischen und pan-islamischen Projekten.

Im historischen Kontext der indischen Kolonialzeit und des jugoslawischen Zerfalls ist entscheidend, daß Izetbegović und Jinnah die Menschen nicht als Bürger sahen, sondern als Zugehörige religiöser und schließlich ethno-nationaler Lager. Sie trugen dazu bei, die „Ethnien“ zu politisieren und, vor allem, „ethnisierten“ sie die Politik. Sie vertraten eine objektive, ethno-nationale Einordnung der Menschen und machten sie zum wichtigsten Kriterium der politischen Auseinandersetzung.

Beide standen sie zunächst einer großen Mehrheit von Muslimen gegenüber, die ihre politischen Ziele nicht teilte. Beide trugen jedoch dazu bei, daß die Kluft zwischen der politischen Handlungsgruppe und den von ihnen angesprochenen Muslimen schrumpfte. Beide schafften es schließlich, daß nach außen hin ihre politischen Ziele mit denen ihrer ethno-nationalen *constituencies* gleichgesetzt wurden.

Die Vereinnahmung der Helden

Izetbegović heute

Izetbegović hat das Zeug zu einem islamischen Märtyrer: Er ist sehr gläubig; er hat sich und den Islam standhaft durch feindliche Regime gerettet, „sein“ Volk verteidigt, stärkeren Aggressoren getrotzt, wurde dabei vom Westen vernachlässigt; und trotzdem hat er „die Muslime“ zum ersten Mal in staatlichen Strukturen vereint.

Vor dem Hintergrund der Islamischen Deklaration verwundert es denn auch nicht, daß Izetbegović zum pan-islamischen Vorkämpfer stilisiert wird. So nennt ihn *Knezevic* in einer pakistanischen (!) Zeitschrift „a fighter for the cause of Islam in the world“.⁷⁷ Eben als solchen hatten ihn serbische und kroatische Nationalisten verteufelt. Sicher läßt sich Izetbegović schwer einordnen. Doch wäre er in den 1990er Jahren ein pan-islamischer Vorkämpfer à la Junge Muslime gewesen, hätte er sich auch im Krieg anders verhalten. Er hätte nicht einmal aus Taktik gesagt: „Europa und Amerika müssen endlich verstehen, daß hier nicht Bosnien verteidigt wird, sondern das Prinzip der westlichen Zivilisation“⁷⁸ – und: „Der Iran ist weit, der Feind ist nah . . . Amerika ist unser Freund.“⁷⁹

In Pakistan sitzt die Bewunderung für Izetbegović besonders tief. Wohlwollend registrieren die Ideologen die Vorbild-Funktion Pakistans, die ihnen der Bosnier in seiner Islamischen Deklaration bescheinigte. So sind es besonders konservative, pan-islamische und oft zugleich fundamentalistische Intellektuelle, die Izetbegović vereinnahmen – Menschen, mit denen der Bosnier nicht alle Meinungen teilt und gegen ihresgleichen er

⁷⁷ Anto Knezevic, Alija Izetbegović's *Islamic Declaration: Its Substance and Its Western Reception*, in: *Islamic Studies*, 36 (1997) 2–3: Special Issue: Islam in the Balkans (Islamabad), S. 500.

⁷⁸ Johannes Vollmer, Dayton – eine Pax Americana, in: *Europäische Rundschau*, 2/1996, S. 18.

⁷⁹ Michael Thumann, „Der Kampf um die Seele Sarajevos“, in: *Die Zeit* (12.04. 1996); siehe auch: Joachim Eicher, Kuda ides Mostar?: Mostar in der Ära Koschnik, in: *Südosteuropa-Mitteilungen*, 3/1997, S. 191.

sich auch in der SDA hat abgrenzen wollen und können. Der Pakistani *Al-Ghazali* sprüht vor Begeisterung für seinen Helden:

„[Izetbegović] is also a great *mujahid* who has devoted his life to a relentless and heroic struggle to preserve the Muslim identity of his people in Bosnia-Herzegovina. [...] He was also destined to assume the leadership of his people and guide them to independence in 1992. [...] He combined in himself the rare qualities of courage, valour, wisdom and sagacity that have been so typical of all the genuine successors of the Prophet Muhammad (peace be on him) throughout Islamic history. [...] The people of Bosnia-Herzegovina [...] also remained steadfast in trusting the singularity, sincere and sagacious leadership of Alija Izetbegović throughout their struggle to preserve their leadership“.⁸⁰

Damit verzerrt der Autor die Fakten in einer für Bosnien-Herzegowina gefährlichen Weise. „Das Volk von Bosnien-Herzegowina“ war nicht „sein“ (d.h. Izetbegovićs) Volk; sondern es waren und sind Menschen aus verschiedenen Glaubensrichtungen und Weltanschauungen. Izetbegović hatte und hat Gegner unter den Muslimen wie unter den anderen Volksgruppen. Deshalb war er auch nicht des Volkes Führer – und vom Schicksal auserlesen schon gar nicht. Eine Wahl hat er gewonnen, mehr nicht. Izetbegović ist Demokrat und kein Ayatollah. Er ist auch kein Religionskrieger (*Mujahedin*). In der Islamischen Deklaration läßt er wissen: „[W]e must be preachers first and then soldiers.“⁸¹ Allerdings macht ihn das noch lange nicht zu einem „jugoslawischen Gandhi“, wie ihn eher säkulare Verehrer taufen.⁸² Ebenso verfehlt ist *Tibis* Etikett, das Izetbegović als „säkularen Muslim“ bezeichnet.⁸³

Doch vor allem sind es, wie gesagt, konservative Kreise, die Izetbegović vereinnahmen. Die pakistanischen Vordenker stecken mit ihrem „ethnischen“ Nationskonzept in einer ideologischen Sackgasse. Ein derart glorifizierter Muslim-Führer aus Bosnien paßt ihnen gerade gut ins Bild. Deshalb reiht ihn *Al-Ghazali* traditionlos ein in die „galaxy of savants and intellectual masters of the Muslim scholarly tradition“. Mit einem Schlag wird Izetbegović zum Nachfolger Muhammad Iqbals, dem Vordenker Pakistans.

Auch in seiner unmittelbaren Umgebung beginnt bereits die Verherrlichung des Präsidenten. Als Silajdžić 1996 seine eigene Partei gründete, kritisierte dies ein Sprecher des bosnischen Außenministeriums mit den Worten: „[T]here is no replacing Izetbegović. There is only one father of a nation“.⁸⁴

Vielleicht läßt sich Izetbegović schon zu Lebzeiten selbst gerne in die erwähnten Traditionen stellen, um mit Ruhm in die islamischen Geschichtsbücher einzugehen. Es mag aber auch sein, daß sich eine verzerrte Historiographie nach dem Tod des „Helden“ festsetzt, ob dieser es will oder nicht. Das wäre nicht das erste Mal auf dem Balkan.

Jinnah heute

Anders als in Bosnien-Herzegowina hatten die Geschichtsverdreher fünfzig Jahre Zeit, um Jinnah ein neues Profil zu verpassen. Seine säkularen und pragmatischen Aspekte sind nicht mehr erwünscht. Jinnah, der sich wenig um Religion kümmerte (außer in seiner Polemik und vielleicht in seinen letzten Lebensmonaten) ist unversehens zum „Ge-

⁸⁰ *Al-Ghazali*, in: *Islamic Studies*, S. 524 (Kursivschrift übernommen).

⁸¹ *Izetbegović* (1970), S. 45.

⁸² Dies tut *Smil Balic*, *Der Islam europakonform?*, Würzburg/Altenberge 1994, S. 311.

⁸³ *Bassam Tibi*, Die islamische Dimension des Balkan-Krieges, in: *Angelika Volle/Wolfgang Wagner* (Hg.): *Der Krieg auf dem Balkan: Die Hilflosigkeit der Staatenwelt*, Bonn 1994, S. 109.

⁸⁴ Der Sprecher war *Mirza Hajric* (*Stephen Kinzer*, „Bosnian Seeks Top Post With Call to 3 Religions“, in: *The New York Times* (05.03. 1996)).

segneststen aller Sterblichen“ aufgestiegen. Er, der eine islamische Gesellschaftsordnung stets scharf ablehnte, soll den Islam zum Fundament des pakistanischen Nationalismus erklärt haben. Ideologen rufen zudem eine Art ewige Khilafat-Bewegung aus, die von Pakistan ausgehen müsse.⁸⁵ Jinnah jedoch konnte mit Pan-Islamismus und Kalifat nichts anfangen.

Schon auf Jinnahs Beisetzung nannte ihn der *Sheikh-al-Islam* „den größten Muslim nach Aurangzeb“.⁸⁶ Dieses Bild hat sich Jahrzehnte nach seinem Tod verfestigt. Schulbücher und Staatsideologen (vor allem die *Jama'at-i-Islami*) bezeichnen Jinnah als orthodoxen Muslim oder muslimischen Halbott.⁸⁷ In einem Geschichtsbuch steht:

„The All-India Muslim League, and even the Quaid-i-Azam himself, said in the clearest possible terms that Pakistan would be an ideological state, the basis of whose laws would be the Qur'an and *Sunnah*, and whose ultimate destiny would be to provide a society in which Muslims could individually and collectively live according to the laws of Islam“.⁸⁸

Das ist grotesk, denn: 1) Zu Lebzeiten Jinnahs beschimpfte ihn die *Jama'at-i-Islami* noch als den „Großen Ungläubigen“ (*Quaid-i-Kafir*). 2) Die „Pakistan-Ideologie“ (d. h. „Islam“), die eine zentrale Rolle in den Geschichtsbüchern seit 1977 einnimmt, hatte die *Jama'at-i-Islami* 1962 selbst erst erfunden. Jinnah hatte davon nie gesprochen.⁸⁹

Auch Izetbegović trägt in seiner Islamischen Deklaration zur Verzerrung des Jinnah-Bildes bei. Pakistan, so schreibt er, „is the fruit of aspirations for the establishment of Islamic rule and [...] those who have envisaged it as well as those who have realized it were lead by a clear Islamic idea“.⁹⁰ Das Land bezeichnet er als große Hoffnung: „There is no Moslem heart that will not skip a beat when something so dear as Pakistan is mentioned [...]“.⁹¹

Es gibt allerdings auch subtilere Formen, Jinnah zum Helden und Gründer einer islamischen Gesellschaftsordnung zu machen. So bringt der pakistanische Historiker A. S. Ahmed Jinnahs Geburtsort Karachi sofort in Verbindung mit den muslimischen Eroberern in diesem Gebiet im Jahre 711.⁹² Solch suggestive Geschichtsschreibung ist gängig in Pakistan. Und auf der indischen Seite finden sich dementsprechend viele Verteufelungen gegen den „Spalter der Nation“. Da sich dieses Image auch in *Attenboroughs* Monumentalfilm „Gandhi“ widerspiegelt, ist in Pakistan jüngst der Wunsch nach einem „Gegenfilm“ entstanden. Jinnah ist zum Spielball ethno-nationaler Ideologen geworden.

Nicht zuletzt dient der Staatgründer den politischen Parteien als Bezugsperson für alle möglichen Vorhaben, wie bei den Atomtests 1998 zu sehen war. Große Poster des Staatsgründers schmückten die Jubelfeiern. Die Fernsehkameras liefern Jinnahs Portrait stets mit, wenn das pakistanische Staatsoberhaupt ein Presse-Statement abgibt. Das Foto hängt an der Wand des Fernsehstudios – auch dann, als der gestürzte Premierminister *Nawaz Sharif* die Atomtests rechtfertigte und im Sommer 1998 sogar ankündigte, die

⁸⁵ Ayesha Jalal, *Conjuring Pakistan: History as Official Imagining*, in: *International Journal of Middle East Studies*, 27 (1995) 1, S. 81.

⁸⁶ A. S. Ahmed (1997), S. 36.

⁸⁷ Hoodbhoy/Nayyar, in: *Khan* (1985), S. 165; Alavi, in: *Weiss* (1986), S. 37.

⁸⁸ Hoodbhoy/Nayyar, in: *Khan* (1985), S. 170.

⁸⁹ Dies bestätigt sogar der ehemalige Oberste Richter des pakistanischen Verfassungsgerichts, *Mohammad Munir*, *From Jinnah to Zia*, Lahore 1980, S. 26; siehe auch: Hoodbhoy/Nayyar, in: *Khan* (1985), S. 166.

⁹⁰ Izetbegović (1970), S. 46.

⁹¹ Izetbegović (1970), S. 48.

⁹² A. S. Ahmed (1997), S. 3.

Scharia zur Rechtsordnung Pakistans zu machen. Das Foto des Demokraten Jinnah schmückte auch die Reden des Putsch-Generals *Pervez Musharraf* im Oktober 1999.

Für die Bevölkerung ist Jinnah ein *catch-all* Begriff geworden: „Jinnah for Pakistan is Washington, Lenin and Gandhi rolled into one“, schreibt A. S. Ahmed.⁹³ Doch seine neue, „religiöse Seite“ überwiegt deutlich. Sie ist der letzte Strohalm pakistanischer Ideologen, um die staatliche Legitimität ihres Landes gegenüber Indien zu begründen. Denn das Konzept eines muslimischen *homelands* auf dem Subkontinent ist gescheitert: Mehr Muslime verblieben in Indien als in Pakistan und der proklamierte „muslimische Nationalstaat“ zerbrach 1971 an inner-muslimischen Spaltungslinien in das heutige Pakistan und Bangladesch. Abweichende Interpretationen der neuen islamischen Staatsdoktrin sind daher den Ideologen ein Dorn im Auge. So verboten sie in ihrem Land auch das berühmte Buch von *Collins* und *Lapierre*, „Freedom at Midnight“, in dem die Autoren Jinnah als Schweinefleisch essenden Lebemann beschreiben.⁹⁴

Zu der religiösen Vereinnahmung Jinnahs meint denn auch seine Tochter *Dina*, die nach der Teilung Indiens in Bombay wohnen blieb und heute in New York lebt, resigniert: „They don't respect Gandhi in India, so why should they respect my father in Pakistan where they are more ignorant. No man is a prophet in his own country“.⁹⁵

Résumé

Politische Erben, ethno-national gesinnte Historiker und Ideologen machen Izetbegović und Jinnah „islamischer“ und „nationalistischer“. Sie tun dies, weil der Islam als Hauptkontrastmittel in politisierter Form für den ethno-nationalen Konkurrenzkampf gegenüber den Nachbarn eine zentrale Legitimation darstellt.

Das politische Konzept Pakistans als muslimisches *homeland* ist gescheitert. Das zeigt sich nicht nur daran, daß sich im west-pakistanischen Territorium bei weitem nicht alle Muslime des Subkontinents versammeln, sondern auch daran, daß verstärkt regional-ethnische Spaltungslinien (*Mohajirs* gegen *Sindhis* gegen *Punjabis* gegen *Parthanes* etc.) und intra-muslimische Spannungen (Sunniten gegen Schiiten) die Stabilität des Landes gefährden. Das dogmatische Konzept einer islamischen Gesellschaft soll dieses Legitimationsvakuum füllen. Eine derartige Fortentwicklung von den ursprünglichen Vorstellungen Jinnahs setzte schon sehr bald nach seinem Tod ein. Seither hat sich die offiziell betriebene Islamisierung der pakistanischen Gesellschaft stetig fortgesetzt.⁹⁶

⁹³ A. S. Ahmed (1997), S. 28.

⁹⁴ Besonders die folgende Passage erregte Anstoß: „A more improbable leader of India's Moslem masses could hardly be imagined. The only thing Moslem about Mohammed Ali Jinnah was his parents' religion. He drank, ate pork, religiously shaved his beard each morning and just as religiously avoided the mosque each Friday. God and Koran had no place in Jinnah's vision of the world. His political foe, Gandhi, knew more verses of the Moslem Holy Book than he did.“ (*Collins/Lapierre* (1976), S. 102).

⁹⁵ A. S. Ahmed (1997), S. 18. *Dina* symbolisiert den Zwiespalt vieler indischen Muslime. Am Tag der Teilung hißte sie aus ihrer Wohnung in Bombay die indische und die pakistanische Flagge zugleich.

⁹⁶ Zu den Islamisierungsbestrebungen in Pakistan und den innerstaatlichen Spaltungslinien, siehe u. a.: *Ajay D. Behera*, *Separatist Insurgencies in Pakistan*, in: *Grover/Arora*, Vol. II (1997), S. 153 ff.; *Klaus Klennert*, *Oligarchische Gesellschaft und demokratischer Staat?: Der Fall Pakistan*, in: *Politik und Gesellschaft*, 1/1995, S. 29 ff.; *Feroz Ahmed*, *Pakistan's Problems of National Integration*, in: *Khan*, (1985), S. 229 ff.; *Feroz Ahmed*, *Pakistan's Problems of National Integration*, in: *Khan* (1985), S. 229 ff.; *Weiss* (1986); *Anthony Hyman*, *Pakistan: Towards a Modern Muslim State?*, in: *Peter Janke* (Hg.), *Ethnic and Religious Conflicts: Europe and Asia*, Aldershot u. a. 1994, S. 171 ff.

Auch in Bosnien-Herzegowina sind die dogmatischen und politischen Spaltungslinien innerhalb „der Muslime“ so groß, daß ein islamischer „Vater der Nation“ für die Verfechter eines muslimischen Staats in Bosnien-Herzegowina als nützliches, wenn auch konstruiertes Bindeglied dient.

Die Begeisterung pakistanischer Muslime für Izetbegović ist auf den ersten Blick verständlich und auf den zweiten paradox. Denn sie speist sich aus einem pan-islamischen Zusammengehörigkeitsgefühl, das in seiner dogmatischen Reinform ethno-nationalen Staatsbildungen entgegenläuft. Jinnah hatte ja auch pan-islamische Strömungen wie die Khilafat-Bewegung abgelehnt. Dieser Widerspruch läßt sich ebenso von hinten aufzäumen: Izetbegović ist im Vergleich zu Jinnah stärker an der allislamischen *umma* orientiert. Das erklärt unter anderem sein Interesse an den Vorgängen in Pakistan. Doch gerade Izetbegović folgt daher *nicht* dem Modell Pakistan. Er hält einerseits an pan-islamischen Gedanken fest und vertritt weiterhin – zumindest verbal – das Konzept eines multi-„ethnischen“, und in diesem Falle, multi-„religiösen“ Staats (sei es auch nur aus Mangel an überlebensfähigen Alternativen). Das wiederum dürfte den pakistanischen Islamisten nicht als Vorbild gelten. Doch diese „Feinheiten“ sind für Geschichtsinterpretationen, die tagespolitische Projekte unterstützen sollen, eher hinderlich.

Freilich zeigen die beiden Protagonisten genügend eigene Inkonsistenzen und Widersprüche, so daß sie durchaus als Steinbruch für voreingenommene Ideologen und Historiker dienen können. Dies machen sich natürlich auch die politischen Gegner zu Nutze, auf die gar nicht eingegangen wurde. Hier stand die historische und politische Instrumentalisierung aus dem „eigenen Lager“ im Vordergrund. Ebenso wie ihre Konkurrenten hatten muslimische Ethno-Nationalisten in Bosnien-Herzegowina und auf dem indischen Subkontinent Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts stark zu einer einseitigen Interpretation der Vergangenheit im Sinne einer „Nationalgeschichte“ beigetragen. Diese sollte ihren „Ethnos“ möglichst tief in der Vergangenheit verankern.⁹⁷ Der indische Historiker *K. N. Panikkar* spricht daher von einer *imagined past* als Voraussetzung für *imagined communities* (*Anderson*⁹⁸): Die Historiker der konkurrierenden ethno-nationalen Gruppen interpretieren Persönlichkeiten und Ereignisse mit einer „selektiven Vereinnahmung“ (*selective appropriation*) zugunsten gegenwärtiger Ziele.⁹⁹ Die obigen Beobachtungen haben gezeigt, daß diese ethno-nationale Geschichtsverzerrung mittlerweile auch die Personen erfaßt hat, die in einem wichtigen Stadium der Nationsbildung selbst aktiv auftraten. Ihre Zeitgenossen und Nachfolger reihen sie nun wiederum in die mythische Legitimationskette ein. Die einstigen Akteure der Nationsbildung verkrusten, meist als schlechte Kopie, zu neuen Steinen im Bauwerk der „Nationalgeschichte“.

⁹⁷ Beispiele für Bosnien-Herzegowina, siehe zum „Bogumilen-Mythos“ v. a. *Srecko Džaja*, Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina: Voremanzipatorische Phase 1463–1804, München 1984 und *ders.*: Die „Bosnische Kirche“ und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg, München 1978. Zu Pakistan, siehe: *Satish Chandra*, History Writing in Pakistan and the Two-Nation Theory, in: *Grover/Arora*, Vol. II, New Delhi 1997 und *Jalal*, in: *International Journal of Middle East Studies*. Eine Gegenüberstellung der Geschichtsschreibung in Bosnien-Herzegowina und Pakistan bei: *Wieland* (2000).

⁹⁸ *Benedict R. Anderson*, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York 1991.

⁹⁹ *K. N. Panikkar*, *Communal Threat and Challenge*, Madras 1997, p. 73.

Berichte

39. Internationale Hochschulwoche der Südosteuropa-Gesellschaft: „Zehn Jahre danach – Versuch einer Bestandsaufnahme der Entwicklungen und Trends zum demokratischen Rechtsstaat und zur sozialen Marktwirtschaft in einigen MSOE-Ländern (Ungarn, Tschechien, Slowenien, Bulgarien und Rumänien)“ (Tutzing, 4.–8. 10. 1999)

Unter der wissenschaftlichen Leitung von Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. *Dieter Pfaff* (München) widmete sich die 39. Internationale Hochschulwoche, die die Südosteuropa-Gesellschaft erneut in Zusammenarbeit mit der Politischen Akademie in Tutzing veranstaltete, in diesem Jahr dem Thema „Zehn Jahre danach – Versuch einer Bestandsaufnahme der Entwicklungen und Trends zum demokratischen Rechtsstaat und zur sozialen Marktwirtschaft in einigen MSOE-Ländern (Ungarn, Tschechien, Slowenien, Bulgarien und Rumänien)“.

Ziel der Veranstaltung war es, zehn Jahre nach den geopolitischen Veränderungen von 1989 eine Zwischenbilanz zu ziehen und der Frage nachzugehen, wie es heute um Demokratie, Rechtsstaat und Marktwirtschaft in den betrachteten Ländern steht. Nach Ansicht von Pfaff sei nämlich nach zehn Jahren hinreichend Zeit verstrichen, um die bisherigen Fortschritte in jedem der fünf betrachteten Reformländer zu benennen und weiteren Verbesserungsbedarf zu konkretisieren. Zu diesem Zweck werde jeweils ein Überblick über die verfassungsrechtlichen Grundlagen gegeben und im Anschluß die jeweilige Rechtslage im Zivil-, Handels- und Wirtschaftsrecht behandelt. Nachdrücklich stellte Pfaff in seinem Einführungsvortrag aber klar, daß nicht allein untersucht werden dürfe, inwieweit die Rechtssysteme der einzelnen Länder bereits an europäisches Gemeinschaftsrecht und westeuropäische Standards angeglichen seien. Vielmehr müsse zugleich danach gefragt werden, ob das Recht in der Praxis auch durchgesetzt werden könne. Nicht das „law in the books“, sondern das „law in action“ interessiere, weil allein letzteres die Rechtswirklichkeit widerspiegele. Deshalb werde im Rahmen des jeweils dritten Themenkomplexes Praktikern die Gelegenheit gegeben, ihren Eindruck von der Rechtswirklichkeit des jeweils betrachteten Landes zu schildern.

Ungarn

Dem Reformstaat Ungarn war der erste Tagungstag gewidmet. Einleitend zeichnete dabei Prof. Dr. Dr. h. c. *László Sólyom*, der als Präsident des ungarischen Verfassungsgerichts von 1990 bis 1998 das ungarische Verfassungsleben maßgeblich geprägt hat, die verfassungsrechtliche Entwicklung in Ungarn der letzten zehn Jahre nach. Dazu ging er vor allem auf die Rolle des zum 1. Januar 1990 gegründeten ungarischen Verfassungsgerichts ein. Dieses habe während seiner neunjährigen Amtszeit wesentliche verfassungsrechtliche Fragen klären können, nicht zuletzt deshalb, weil die Verfassungsrichter der ersten Amtszeit ihre ohnehin weitreichenden Kompetenzen großzügig ausgelegt hätten. Dadurch sei es dem Verfassungsgericht