

Zur Konstruktion einer nationalreligiösen Identität¹

Östliche und westliche Sichtweisen auf den Bogomilismus



Martin Illert²

1. Einleitung

1.1 Fragestellung und Vorgehen

Mein Vortrag behandelt an einem Beispiel den Missbrauch religiöser Traditionen. Ich möchte zeigen, wie Glaubensüberlieferungen dazu benutzt werden, nationale Identitäten zu konstruieren. Im Fokus steht die Funktionalisierung des Phänomens „Bogomilismus“: Seit dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart zeichneten Theologen, Historiker, Philologen und Politiker Bilder von dieser religiösen Bewegung, um Religion ethnischen, nationalen und politischen Programmen dienstbar zu machen.

Aus der Perspektive der Ostkirchenkunde interessiert mich dabei folgendes: Die Repräsentationen des Bogomilismus beschränkten sich nicht auf die Beschreibung der mittelalterlichen Glaubensbewegung, sondern formulierten implizit oder explizit Ansprüche, Erwartungen oder Befürchtungen mit Blick auf das orthodoxe Christentum. Am Beispiel des Bogomilismus lassen sich deshalb auch Fremd- und Selbstbilder von Kirche in Südosteuropa zwischen 1850 und 2015 untersuchen. Diese Bilder waren und sind oftmals von westlichen Entwürfen beeinflusst worden. Vielfach beeinflussten die Bilder ihrerseits auch westliche Sichtweisen. Manche der Fremd- und Selbstbilder mögen in ihrer Klischeehaftigkeit befremden. An-

¹ Probevortrag im Rahmen eines Habilitationsverfahrens an der Universität Halle-Wittenberg am 1. Dezember 2015.

² Oberkirchenrat Dr. Martin Illert ist Referent für Orthodoxie, allgemeine Ökumene und Stipendien im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

dere stimmen nachdenklich, weil die in ihnen missbrauchten religiösen Traditionen scheinbar über keinen Mechanismus des Selbstschutzes gegen die ideologische Indienstnahme verfügen.

Mein Vortrag ist folgendermaßen gegliedert: Eingang werfe ich einen Blick auf die mittelalterlichen Quellen zum Bogomilismus. Im Hauptteil werden dann vier Bogomilismusbilder vorgestellt: Erstens Franjo Račkis „Bogomilen und Paterener“ aus dem Jahr 1870 mitsamt seiner politischen Rezeption durch den österreichisch-ungarischen Politiker Benjamin von Kállay. Zweitens Petăr Mutavčievs „Pop Bogomil und Ivan Rilski“ von 1934 als Ausdruck eines spezifischen Bildes von der ostkirchlichen Askese; drittens Dimităr Angelovs „Bogomilismus in Bulgarien“ von 1947 und seine Kontrastfolie in der Studie des Oxforder Kirchenhistorikers Dimitri Obolensky und viertens Enver Imamovičs „Wurzeln Bosniens und des Bosnierturns“ von 1995 mit einem Ausblick auf die Religionspolitik der europäischen Union. Mit dieser Auswahl kommt also je ein Autor aus der Epoche der multinationalen Großreiche Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches, aus der Zeit der Nationalstaaten zwischen 1919 und 1945, aus der Epoche des Kalten Krieges zwischen 1945–1989 und aus der Zeit der postjugoslawischen Kriege in den Blick. Abschließen möchte ich mit Überlegungen zur Aufgabe der Ostkirchenkunde im Umgang mit den vorgestellten Bildern.

Die Kontroversen über den Bogomilismus in Pietismus und Aufklärung, die neben anderen Günter Mühlpfordt erforscht hat, werde ich nur an einer Stelle streifen. Mein Vortrag konzentriert sich auf das 19.–21. Jahrhundert. Diese Beschränkung hat auch mit der Quellenlage zum Bogomilismus zu tun.

1.2 Die Quellen für den Bogomilismus

Die wichtigste Quelle nicht nur zur Frühzeit des Bogomilismus, sondern zum Bogomilismus überhaupt, ist die altbulgarische „*Rede des unwürdigen Priesters Kozma gegen die neu erschienene Häresie Bogumils*“ des Kozma Presviter aus dem zehnten Jahrhundert, deren vollständiger Text der Forschung erst seit der in Zagreb erfolgten Ausgabe von 1857 zu Verfügung steht. Kozma datiert den Ursprung des Bogomilismus auf die Zeit des Zaren Peter (927–969): „*Zur Regierungszeit des rechtgläubigen Zaren Petăr gab es einen Pfarrer („Pop“) mit Namen Bogumil, das heißt ‚Gottlieb‘, eigentlich hätte er Bogunemil, d. h. Gott nicht genehm heißen müssen [...]. Er begann die Häresie in Bulgarien zu verbreiten.*“ Die Bogomilen waren eine Asketenbewegung: „*Sie sehen blass von ihrem heuchlerischen Fasten aus.*“ Die Lehre der Bogomilen

ist dualistisch: „*Was aber sagen sie? – Dass Gott nicht den Himmel, noch die Erde noch alle diese sichtbaren Dinge gemacht habe [...] Und den Teufel verehren sie so sehr, dass sie ihn zum Schöpfer aller sichtbaren Dinge machen.*“ Dazu, so führt Kozma an anderer Stelle aus, vertraten die Bogomilen eine doketische Christologie. Das Kreuz, die Sakramente und die Ikonen lehnten sie ab.

Die zweite Phase des Bogomilismus, von der byzantinischen Eroberung Bulgariens 1014 bis zum vierten Kreuzzug 1204, beschreiben v. a. drei Quellen: die Byzantiner Euthymios von Akmonia, Anna Komnene und Euthymios Zigabenos. Sie leiten den Bogomilismus aus drei älteren Häresien, dem Manichäismus, dem Messalianismus und dem Paulikianismus ab. Die Byzantiner bezwecken mit dieser Genealogie des Bogomilismus die kirchenrechtliche Klassifizierung der Bewegung: Ist der Bogomilismus den längst verurteilten Häretikern gleich, so ist es die Aufgabe der christlichen Kaiser, gegen ihn vorzugehen. Kaiser Alexios Komnenos (1081–1118) tat dies mit der ersten und einzigen Ketzerverbrennung in Byzanz. Opfer war im Jahr 1111 der Bogomile Basilio: „*Die Henker fürchteten sich vor den Dämonen*“, die sie in den Kleidern des Basilio wähten, berichtet Alexios' Tochter Anna Komnene. Als sie sahen, dass Basilio Kleider Feuer fingen, „*hoben sie ihn hoch und schleuderten ihn mitsamt seiner Kleidung ins Feuer, wo ihn die Flammen sofort verschlangen*“.

Für die dritte Phase zwischen 1204 und 1453 sind drei Aspekte hervorzuheben: Erstens berichten byzantinische Quellen von antibogomilischen Synoden. Inwieweit ist der dort geäußerte Bogomilismusvorwurf mehr als eine Chiffre, um umstrittene Positionen zu diskreditieren? Klaus Fitschen hat wichtige Hinweise zur Instrumentalisierung von Ketzertiteln in Spätantike und Mittelalter gegeben. Zweitens erwähnt die päpstliche Korrespondenz zwischen Innozenz III. (1161–1216) und Pius II. (1405–1464) Dualisten in Bosnien. Doch sagen die Quellen nicht, dass die bosnische Kirche bogomilisch war – John Fine hat darauf hingewiesen. Drittens erwähnen lateinische Quellen zu den Katharern Gemeinden in Bulgarien. Doch bedeutet dies nicht, dass das Katharertum eine Fortsetzung des Bogomilismus war, wie Jörg Ulrich gezeigt hat.

Fest steht also: Der Bogomilismus entstand im zehnten Jahrhundert in Bulgarien. Er war eine asketische Bewegung mit dualistischer Kosmologie. Nach der byzantinischen Eroberung Bulgariens verbreitete sich der Bogomilismus in Byzanz, unter der Regierung der Komnenen kam es in Byzanz zur Verfolgung der als Ketzer verurteilten Bogomilen. Weder die These einer bogomilischen Kirche in Bosnien noch die These, der Katharismus des Westens sei ein direkter Ableger des Bogomilismus, lässt sich aus den Quellen eindeutig belegen.

2. Vier Bilder des Bogomilismus

2.1 Bogomilismus als „bosnische nationale Besonderheit“ bei Franjo Rački und Bénjamin von Kállay

1869–1870 rekonstruierte der kroatische Theologe Franjo Rački (1828–1894) in seiner Monographie „Bogomilen und Patarener“ die Geschichte des Bogomilismus. Rački, seit 1860 Domherr in Zagreb, Präsident der kroatischen Akademie der Wissenschaften und Künste, kroatischer Landtagsabgeordneter und späterer Gründer der sogenannten „Unabhängigen Nationalpartei“ wirkte zu einer Zeit, als die multinationalen Großreiche Österreich-Ungarn und das Osmanische Reich die bestimmenden Mächte auf dem Balkan waren. Serbien war der hohen Pforte tributpflichtig, Kroatien war ein Teil der k. u. k.-Monarchie. Umso stärker bemühten sich die südslawischen Völker darum, durch den Rückgriff auf ihre mittelalterliche Geschichte eine nationale Identität zu konstruieren. Die Beschäftigung mit den mittelalterlichen Quellen war ein politischer Akt, der das Selbstständigkeitsstreben der Balkannationen legitimieren sollte.

Rački beschrieb den Ursprung des Bogomilismus in Bulgarien auf der Grundlage der 1857 in Zagreb edierten Schrift Presviter Kozmas. Ostkirchliches, Manichäisches und Urslawisches seien im Bogomilismus eine Verbindung eingegangen. Nach dem Auftreten Pop Bogomils seien die Bogomilen bald aus Bulgarien vertrieben worden. Auch in Serbien hätten sie keine dauerhafte Heimat finden können. Erst in Bosnien seien sie geduldet gewesen und hätten zur Zeit des bosnischen Herrschers Tvrtko (1331–1391) „Ansehen und Macht“ erlangt. Als sich dann die Osmanen auf dem Balkan ausbreiteten, hätten sich die Bogomilen geschlossen „unter der Fahne des medinischen Propheten vereinigt“ und seien zum Islam übergetreten: „Würden wir die bosnische Kirche durch die Muslime ersetzen, so könnten wir das alte Bild der religiösen Verhältnisse in Bosnien herstellen.“

Für Rački war der Bogomilismus eine slawische Bewegung. Wenn Bosnien bis zum Ende des Mittelalters bogomilisch war, so waren im Rückschluss auch die Bosnier eine ursprünglich slawische Volksgruppe wie die Serben und die Kroaten. Dass die Bosnier in seinen Tagen mehrheitlich Muslime waren, stellte nach Rački das Projekt eines südslawischen Nationalstaates und die Gebietsansprüche seiner kroatischen und serbischen Nachbarn nicht infrage, besaß doch das mehrheitlich muslimische Bosnien eigentlich slawische Wurzeln.

Unter veränderten politischen Umständen konnte man die These Račkis allerdings auch anders verwenden, wie Elvira Bijedić gezeigt hat.

1878 annektierte Österreich-Ungarn Bosnien-Herzegovina. Um den serbischen und kroatischen Nationalismen entgegenzutreten, die ihre Ansprüche auf dieses Gebiet lautstark anmeldeten, entwickelte man in Wien eine eigene und neue Sicht der Dinge. Wie im chemischen Reaktionsprozess plante man, den kroatischen und den serbischen Nationalismus durch einen neu zu schaffenden bosnischen Nationalismus zu neutralisieren. Der österreichisch-ungarische Finanzminister und zugleich Gouverneur Bosniens, Bénjamin von Kállay (1839–1903), förderte daher die Ausbildung eines bosnischen Selbstbewusstseins. Der Bogomilismus spielte in diesem gefährlichen Spiel die Hauptrolle. Er galt Kállay als „*bosnische nationale Besonderheit*“. Kállay popularisierte die These Račkis von einem bogomilischen Bosnien und einem geschlossenen Übertritt der Bogomilen zum Islam, dessen Nähe zum Bogomilismus nicht nur Rački, sondern auch der Münchener Kirchenhistoriker und geistige Vater der Altkatholischen Kirche, Ignaz Döllinger (1799–1890), behauptete. Ebenso wie eine kroatische und eine serbische Nation habe es eine bosnische Nation mit einer spezifischen religiös-kulturellen Eigenart gegeben. Kállay dachte in nationalkirchlichen Kategorien. Ein Denken im alten multinationalen Rahmen Habsburgs schien dem Vertreter Österreich-Ungarns in Bosnien-Herzegovina nicht zeitgemäß. Hier zeigte sich die nachlassende Bindungskraft der übernationalen Strukturen nicht allein des Österreichisch-ungarischen Imperiums oder des Osmanischen Reiches, sondern auch der katholischen Kirche und des Ökumenischen Patriarchats – zugunsten von Modellen, die u. a. Maria Todorova problematisiert hat.

Kállays publizistische Aktivitäten konnten den Siegeszug des südslawischen Nationalismus nicht aufhalten, doch trugen sie späte Früchte. Noch 1917, anderthalb Jahrzehnte nach Kállays Tod und kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zusammenbruch der k. u. k.-Monarchie, erklärten Vertreter der bosnischen Muslime: „*Wir, die bosnisch herzegowinischen Muslime, müssen energisch gegen die südslawischen Bestrebungen protestieren [...]: historisch gesehen war Bosnien bis zum Jahr 1463 ein unabhängiger Staat [...] Es hatte eine eigene Kirche, welche Bosnische Kirche hieß. In jeder Hinsicht war Bosnien frei.*“

Auch gegen die Ansprüche des kroatischen Faschismus in den 1940er Jahren argumentierten Vertreter der bosnischen Muslime in diesem Sinne. In einem Brief an Adolf Hitler forderten sie 1942 die Solidarität der neuen Hegemonialmacht ein. Sie begründeten ihre Forderung mit einer erstaunlichen ethnoreligiösen Konstruktion. Um die neuen Herren auf dem Balkan für sich zu gewinnen, beanspruchten die bosnischen Muslime in dem Brief an Hitler eine gotische Herkunft und ein „arisches Christentum“. Sie haben richtig gehört, es geht hier nicht, wie es im Fall der Goten dogmenge-

schichtlich korrekt wäre, um ein arianisches Christentum. Hier wird vom arischen Christentum der Goten gesprochen, die mit den späteren Bogomilen und den noch späteren bosnischen Muslimen in eins gesetzt werden:

„Unser Führer! Wir, die bosnischen Muslime, sind Ihnen nicht aus irgendeinem momentanen Kalkül ergeben. [...] Wir Bosniaken kamen als Goten, als ein germanischer Stamm auf den Balkan [...] Im 6. Jh. kamen die slawischen Serben und Kroaten in unser Land. Gleich nach ihrer Ankunft nahmen die Serben das östliche Christentum und die Kroaten den römisch-katholischen Glauben an. Die Bosniaken behielten ihren gotischen, arischen Glauben, in dem Christus kein Gott, sondern das perfekte göttliche Wesen ist. Diesen, mit dem Volksnamen bogomilisch genannten Glauben – was ‚dem Gott lieber Glaube‘ heißt – haben sie bis zur Ankunft der Türken beibehalten. Dann haben alle den Islam angenommen.“

2.2 Pop Bogomil als „Genie der Negativität“ bei Petăr Mutavčiev

In Bulgarien führte die sogenannte „nationale Erweckung“ zu Aufständen gegen die osmanische Herrschaft und 1878 zur Staatsgründung. Bereits vor der Staatsgründung kam es zum Bruch der Bulgarischen Orthodoxen Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Seit 1453 hatte der Ökumenische Patriarch als „Ethnarch“ alle christlichen Völker an der Hohen Pforte vertreten. Die südosteuropäischen Nationalisten des 19. Jahrhunderts wollten im Ökumenischen Patriarchen jedoch nur noch einen Vertreter der Griechen erblicken. So kam es zur Konfrontation. Auf das Bestreben der Nationalisten, die Kirche zu bulgarisieren, antwortete das Ökumenische Patriarchat 1872 mit der Exkommunikation der Bulgarischen Kirche wegen „Phyletismus“, d. h. Ethnoreligion: *„Wir weisen zurück, verurteilen und verdammen den Phyletismus, das heißt die Unterscheidung nach Rassen, den ethnischen Streit, die Zwietracht und die Trennungen in der Kirche Christi als einen Widerspruch zur Lehre des Evangeliums und zu den heiligen Kanones unserer gottseligen Väter, die die heilige Kirche stützen, die ganze Christenheit ordnen und sie zur Gottesverehrung anleiten.“*

Die bulgarischen Bogomilismus-Deutungen reflektierten diesen erst 1945 beigelegten Konflikt. Den bulgarischen Forschern erschien der Bogomilismus als eine nationale Unabhängigkeitsbewegung gegen den byzantinischen Einfluss. Der Bogomilismus sei die *„ernsteste Reaktion gegen die byzantinische Politik am bulgarischen Hof“* gewesen, schrieb 1921 der Historiker Vasil Slavov Kiselkov (1887–1973). So projizierten die bulgarischen Historiker den Streit der bulgarischen Orthodoxen Kirche mit dem Ökumenischen Patriarchat in die mittelalterliche Geschichte hinein.

Die phyletistische Perspektive war auch der Ausgangspunkt der Arbeiten des bulgarischen Historikers Petăr Mutavčiev (1883–1943) seit den zwanziger Jahren. Durch seine wissenschaftlichen Kontakte mit dem 1930 eingerichteten Südost-Institut der Universität München veränderte Mutavčiev diese Perspektive jedoch bald. Zunehmend sprach er von Unterschieden zwischen Ost und West, wobei er einen vermeintlich spirituellen Osten dem vermeintlich aktiven Westen gegenüberstellte. Seinen klassischen Ausdruck fand dieser Neuanfang in Mutavčievs Aufsatz zu „Pop Bogomil und der hlg. Johannes von Rila. Der Geist der Verneinung in unserer Geschichte“ von 1934.

Der Bogomilismus ist nach Mutavčiev eine quietistische Bewegung, die soziale Realität ist ihm gleichgültig: *„In der Weltsicht des Bogomilismus gab es keinen Platz für ein gesellschaftliches und politisches Ideal.“* Mutavčiev beklagte, dass der Bogomilismus keinen kognitiven Rahmen für politische Aktion geschaffen habe. Damit offenbarte sich Mutavčiev als ein nationalistischer Instrumentalist. Mehr noch: Mutavčiev verwarf das gesamte byzantinische Christentum als lebensfeindlich. War die *„Philosophie des Bogomilismus“* die *„der vollkommenen Verneinung“*, so galt dies nicht weniger für die Orthodoxie:

„Die Tragik unserer alten Geschichte bestand nicht nur darin, dass das Volksbewusstsein immer zwischen zwei vom Standpunkt unserer nationalen Interessen aus gesehen, gleichermaßen fruchtlosen Extreme blieb, das wahre Unglück bestand darin, dass zwischen diesen beiden Extremen nichts geschaffen wurde.“

Zu seiner Klage über die fruchtlosen Extreme hob Mutavčiev zu einem Zeitpunkt an, als der bulgarische Zar Boris III. die Parteien verbot und eine vermeintlich über den Partikularismen der Parteien stehende autoritäre Königsdiktatur errichtete, die sich zunehmend an den politischen Systemen Deutschlands und Italiens orientierte. Und nicht nur politisch, auch geistesgeschichtlich stand Deutschland für Mutavčievs Ansatz Pate. Denn das Bild eines lebensfeindlichen Christentums, das Mutavčiev im orthodoxen Christentum und im Bogomilismus wiederfand, entnahm Mutavčiev den Schriften Friedrich Nietzsches. Nietzsche hatte in der *„Genealogie der Moral“* und im *„Antichristen“* die christlichen-asketischen Ideale als nihilistisch, lebensfeindlich und destruktiv charakterisiert: *„Das asketische Ideal entspringt dem Instinkte eines degenerierten Lebens [...]. Der asketische Priester ist der Feind des Lebens.“* Wie Nietzsche von Paulus als einem *„Genie des Hasses“* sprach und ausrief: *„Nihilist und Christ, das reimt sich“*, so nannte Mutavčiev Johannes von Rila und Pop Bogomil *„Genies der Negativität“*.

Mit der Konzentration seiner Polemik gegen die Askese betonte Mutavčiev übrigens ein Thema, auf das Nietzsche von seinem patristischen

Kollegen an der Baseler Universität, Wohnungsnachbarn, Freund und „Waffengenossen“, Franz Overbeck (1837–1905), gestoßen worden war. Overbeck hatte in seiner Schrift über die Christlichkeit der heutigen Theologie von 1873 die „Weltverneinung“ zur „Seele des Christentums“ erklärt. Mittelbar, nämlich über Nietzsches Schriften, wirkte die Sicht des Baseler Theologieprofessors auch auf die Bilder der weltverneinenden Orthodoxie und des Bogomilismus, die Mutavčiev zeichnete.

2.3 Konkurrierende Bogomilismusbilder des Kalten Krieges bei Dimităr Angelov und Dimitri Obolensky

Zar Boris III. und Mutavčiev starben 1943. Zwischen dem Spätsommer 1944 und dem Frühjahr 1945 eroberten sowjetische Truppen die Balkanländer. Unter der Besatzung der Roten Armee begann die Errichtung der Volkdemokratien stalinistischen Typs in Südosteuropa. Eine der ersten Maßnahmen des von den neuen Machthabern initiierten Umbaus der Gesellschaft waren Bodenreformen. Zu den Großgrundbesitzern, die von diesen Maßnahmen in besonderer Weise betroffen waren, zählten vielerorts auch die Kirchen. Als im Jahr 1947 die Monographie des bulgarischen Historikers Dimităr Angelov (1917–1996) zum Bogomilismus erschien, spiegelte diese Darstellung der alten Häresie in vielfacher Weise die Fragen der neuen Zeit wider. Ganz im Sinne der neuen Staatsideologie des dialektischen Materialismus verstand Angelov den Bogomilismus als soziale Widerstandsbewegung der Armen und Unterprivilegierten gegen die reichen und mächtigen Landbesitzer, Adel und Bischöfe. Über weite Strecken liest sich Angelovs Bogomilenmonographie wie eine Rechtfertigung der Kollektivierung: Immer stärker sei der Feudaldruck auch und gerade der großgrundbesitzenden Kirche auf die einfache Bevölkerung gewesen. Die Entstehung des Bogomilismus durch das Auftreten Pop Bogomils erschien Angelov nicht als ein religiöses Phänomen, sondern als eine Konsequenz der ökonomischen Verhältnisse. Die religiösen Streitfragen zwischen Orthodoxie und Bogomilismus waren für ihn Scheingegensätze. Ob indes mit der Landbevölkerung tatsächlich die Träger-schicht des Bogomilismus ausgemacht ist, darf jedenfalls für das elfte Jahrhundert bezweifelt werden, für das die Verbreitung des Bogomilismus auch innerhalb der byzantinischen Aristokratie belegt ist. Vor allem aber vernachlässigte Angelov die Frage nach einer Reaktion der Orthodoxie auf den Bogomilismus jenseits von Diffamierung und Verfolgung. Damit aber ignorierte Angelov aus ideologischen Gründen den Umstand, dass die älteste bulgarische Quelle zum Bogomilismus über weite Strecken eine Reformschrift ist, in der der orthodoxe Klerus und das Mönchtum aufgerufen werden, ihrer Berufung durch eine entsprechende Lebensführung gerecht zu werden.

So wie das Mitglied der bulgarischen kommunistischen Partei Bulgariens, Dimitar Angelov, die Sicht des „Ostblocks“ vertrat, brachte beinahe zeitgleich der Oxforder Osteuropahistoriker Dimitri Obolensky (1918–2001) eine „westliche“ Sicht der Epoche auf den Bogomilismus ein. Für den russischen Emigranten Obolensky, der 1948 die britische Staatsangehörigkeit annahm, waren die Bogomilen eine „demokratische Organisation“. Ihre Unterdrückung durch die byzantinische Reichskirche erinnerte den Vizepräsidenten des Keston-Institutes für Religionsfreiheit in Osteuropa, Dimitri Obolensky, an das Verbot der unierten und protestantischen Kirchen in Osteuropa. Zusätzlich zum „Freiheitsstreben“ und einem „demokratischen Sinn“ der Bogomilen entdeckte Obolensky auch einen „Rationalismus“ dieser Bewegung.

Damit nahm Obolensky eine alte These wieder auf: In seinem zwischen 1776 und 1789 veröffentlichten Werk über den „Verfall und Untergang des Römischen Reiches“ hatte der englische Historiker Edward Gibbon (1737–1794) die Bewegung der Paulikianer und damit die unmittelbaren Vorläufer der Bogomilen in den Blick genommen. Gibbon verstand die Paulikianer als vorreformatorische Bewegung, die auf der Suche nach dem Glauben des frühen Christentums gewesen seien. *„Der protestantische Leser wird dem Geist ihrer Nachforschung nur zustimmen können“*, meinte der Historiker, hätten die Paulikianer doch durch ihr Studium der Paulusbriefe herausgefunden, dass *„die vermeintlich nicht von Menschenhänden gemachten Bilder in Wahrheit Werke sterblicher Künstler gewesen seien, die wundertätigen Reliquien nur ein Haufen von Knochen und Asche ohne jedes Leben und das wahre und lebendige Kreuz nur ein Stück verfaultes Holz.“*

In der Tat hatte es mit Gottfried Arnold (1666–1714) einen Protestanten gegeben, der den Bogomilismus als eine Art Protoprotestantismus würdigte und sogar behauptete, „dass alle frommen und gottseligen Leute in der Griechischen Kirche mit diesem vermeintlichen Spottnamen belegt worden (...) Sie sind aber immerzu schrecklich verfolgt worden, wenn sie ihr Bekenntnis nicht widerrufen wollten“. Und nicht allein von pietistischer Seite vertrat man die Ineinssetzung der Bogomilen mit den Frommen des Pietismus. Auch der lutherische Pfarrer und spätere Hamburger Hauptpastor Johann Christoph Wolf (1683–1739) verglich in seiner „Historia Bogomilorum“ diese mit den Pietisten. Auf solche Bilder des Bogomilismus als einer von einem repressiven System einer Orthodoxie unterdrückten Minderheitskirche griff Obolensky zurück, wenn er die Bogomilen als eine protoprotestantische und protoaufklärerische Bewegung darstellte, die im Kalten Krieg für die Glaubensfreiheit, und damit letztlich für die Werte des von den USA angeführten Westens im Osten Verfolgung erlitt.

Die Darstellungen Obolenskys und Angelovs spiegeln aber nicht allein die politische Teilung der Welt wider, sondern auch eine Teilung der Kirchen: Während sich in Den Haag 1948, also just in dem Jahr als Obolensky sein Werk über den Bogomilismus veröffentlichte, der Ökumenische Rat der Kirchen gründete, trat in Moskau eine Synode der orthodoxen Kirchen des sowjetischen Machtbereiches zusammen, um nach den Worten Stalins einen „neuen Vatikan“ zu gründen. Die Kirchen waren für Obolensky und Angelov Wesensausdruck der politischen Blöcke, die Orthodoxie undemokratisch und ritualistisch, die reformatorischen Kirchen individualistisch, rationalistisch, antiritualistisch. Nach Obolensky musste der Bogomilismus von der Orthodoxie vernichtet werden – wie eine politische Oppositionsbewegung durch den repressiven Staat.

2.4 *„Alle waren wir mal Bogomilen“: Bogomilismus als multikulturelle Chiffre bei Enver Imamović und im postjugoslawischen Kontext*

War die Frage der nationalen Identitäten in den Ansätzen Angelovs und Obolenskys hinter dem Ost-West-Konflikt des Kalten Krieges zurückgetreten, so erfolgte seit den 1970er Jahren eine Renationalisierung der Sichtweisen auf den Bogomilismus. In Bosnien unterstrich der Archäologe Enver Imamović (*1940) nach dem Tod Titos die Kontinuität zwischen dem „mittelalterlich-bogomilischen“ und dem „neuzeitlich-muslimischen“ Bosnien. Imamović zeichnete das Bild der bosnischen Kirche in hellsten Farben, wie die schon zitierte Bijedić dargestellt hat: Die bosnische Kirche sei eine „gerechte Kirche“ gewesen, in deren Dienst ausschließlich Personen „mit hohen moralischen Tugenden“ gestanden hätten. Durch eine an einem unbekanntem Ort Zentralbosniens angesiedelte „Universität der häretischen Wissenschaften“ habe die bosnische Kirche eine über die Landesgrenzen hinausreichende wissenschaftliche Reputation genossen. Europa aber habe die bosnischen Zustände nicht ertragen. Der Papst habe den bosnischen Herrscher gezwungen, sein Land zu katholisieren. Die vertriebenen Bogomilen seien „in die offenen Arme der Türken“ geflüchtet. Auch gegenwärtig, so Imamović, sei Bosnien seines Glaubens wegen Europa ein Dorn im Auge.

1996 endete der Bosnienkrieg. Die EU übernahm die Garantie der Friedensordnung. Um das nun entstandene neue Staategebilde Bosnien-Herzegowina auch historisch abzusichern, griffen bald nicht nur bosnische, sondern auch westeuropäische Akteure auf die alte Bosnienthese zurück. Ganz im Sinne des Selbstverständnisses der EU, die den Frieden militärisch und wirtschaftlich garantieren sollte, begriff man das mittelalterliche Bosnien jetzt als eine multiethnische, multireligiöse und multikulturelle Gesellschaft:

„Gerade die Geschichte des mittelalterlichen Bosnien“, meinte ein westeuropäischer Beobachter, „könnte als Anhalt für die Sicherung der Gesamtstaatsidentität über die gegenwärtigen Nationen hinweg dienen.“ Der Rückgriff auf den Bogomilismus diene als eine Chiffre für Toleranz und Multikulturalität: „Alle waren wir mal Bogomilen“, sang die bosnische Band „Bogomili“, „Menschen, die sich um keine Unterschiede scherten“, denn „ein Häretiker zu sein und niemandem zu gehören“ sei besser als „sich verdummen zu lassen und einer der heute verbreiteten und aktuellen sinnlosen nationalen Ideologien anzugehören“.

Die bosnische Identität zeichnete man in solchen Chiffren als Gegenbild eines serbisch-orthodoxen Nationalismus. Die bosnische Geschichtskonstruktion galt dabei als offen und Europa-kompatibel, der serbische Kosovo-Mythos als sein anachronistisches, repressives und imperialistisches Gegenbild. Durchaus in diesem Sinne konnte EU-Parlaments-Präsident Martin Schulz (*1955) später davon sprechen, dass es „Leute gibt, die sind auf dem Trip, dass das Orthodoxe [...] das unserem Gesellschaftsmodell feindlich gegenüberstehende Modell [...] vielleicht das bessere sei“. Fraglos hatte Schulz bei seinen Äußerungen die russische Orthodoxie und den Ukraine-Konflikt vor Augen, doch bestätigte sein Zitat nur Auffassungen, die bereits im Zusammenhang des Jugoslawien-Konfliktes – und wie wir zuvor sahen – im westlichen Europa ausgebildet worden waren.

3. Schluss

Im Verlaufe unserer Untersuchung haben wir unterschiedliche Bilder des Bogomilismus kennengelernt. Die These einer bogomilisch-bosnischen Identität, das phyletistische Projekt der Bulgaren, Bogomilismus als Chiffre für die Legitimität der Bodenreformen, als Identifikationsmodell für verfolgte Minderheiten im Ostblock und als Ideal eines pluralistischen, interreligiösen Miteinanders. Immer, dies wurde deutlich, dienten diese Bilder auch als Gegenbilder und Fremdbeschreibungen der orthodoxen Kirchen in Südosteuropa.

Eine evangelische Kunde der Ostkirchen kann und muss diese Entwürfe als Projektionen entlarven. Sie kann daran erinnern, dass parallel zur geschilderten Entwicklung auch ein gegenläufiger Prozess stattfand: Seit der Exkommunikation der bulgarischen Kirche in den 1870er Jahren profilierte sich das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel als Gegner des Nationalismus. Ostkirchenkunde muss nicht bei diesen Hinweisen stehenbleiben, sie kann mit Konrad Onasch auch die theologischen Ressourcen

und „die umfassende Integrationskraft der Liturgie“ thematisieren, die die orthodoxen Kirchen in der gegenseitigen Kommemoration miteinander als eine eucharistische Gemeinschaft verbindet und sie damit gerade zu einem Modell für die Integration polyzentrischer und pluraler Strukturen in Europa machen kann. Vor allem aber kann und muss sie zeigen, welche ideologischen Anteile westliche Autoren an der Entstehung und Verbreitung dieser Bilder hatten. Nur so nimmt sie den Umstand ernst, dass die hier vorgestellten Klischees, Zerrbilder und Schlagworte durchgehend ost-westliche Koproduktionen waren und sind, und dass sie damit auch immer in Entsprechung oder Brechung eigene Vorurteile dokumentieren. Diese Vorurteile sind, wie es Ernst Benz, der als ein maßgeblicher Vertreter einer neuen Phase der Ostkirchenkunde gilt, bereits vor über fünfzig Jahren sagte, „gleichzeitig politischer und religiöser Natur und spiegeln die dramatischen Kämpfe wider, die sich im Verlauf der Begegnung und Auseinandersetzung des östlichen und westlichen Christentums in den letzten Jahrhunderten abgepielt haben und bis zum heutigen Tage abspielen“. Alle hier vorgestellten Bilder besaßen und besitzen Resonanzräume im Westen wie im Osten, alle fixierten und fixieren politische und kulturelle Vorstellungen, die Ost und West miteinander in Beziehung setzen wollten und wollen. Dieses Verhältnis selbstkritisch und ideologiekritisch zu durchleuchten, halte ich für eine zentrale Aufgabe der Ostkirchenkunde. Mein Vortrag sollte dazu einen Beitrag leisten.