

Klaus Buchenau

Südosteuropa und Lateinamerika – fern und nah

Unterschiedliche Wege zur Staatsbildung und ihre Folgen

Abstract

This article explores different patterns of interpreting reality in Southeastern Europe and Latin America. It claims that in Latin America, a principal mode of viewing society, politics and international relations is the social paradigm – i.e. a cognitive stress on the contrast between the rich and the poor, the empowered and the powerless. Southeastern Europe, in opposition to that, has developed a dominant national paradigm, which tends to underline national differences rather than social ones. This contrast is rooted in different imperial legacies – while the Spanish colonial empire left behind societies with vast social cleavages, the Ottoman Empire produced a certain degree of social equality among its Christian citizens. Other factors are historical memory and geography – national liberation in Southeastern Europe proceeded from competing historical projects rooted in the middle ages, which often pretended to the same lands on a rather small peninsula. The resulting wars deepened national identities and produced societies used to interpreting danger in terms of national foes. In Latin America, the national states developed out of the colonial provinces, so that border disputes as well as wars between neighboring states were rare. Here, economic exploitation and domination – both within society but also on the international level – advanced as main themes of discourse, a fact that rather helped to develop a common Latin American identity than national identities. Both paths have deep consequences for contemporary integration projects, since Latin American states (or civil societies) tend to form coalitions vis-à-vis neoliberal US policies. Meanwhile, Southeast European States rarely articulate common interests but go their way to Europe in a rather isolated manner, displaying distrust rather of ethnic others than of the European Union.

Historische Vergleiche sind aus der Mode gekommen, sicher. Nach einem Höhenflug in den 1990er Jahren landeten sie unsanft – zwar nicht auf dem Müllhaufen der Geschichte, aber doch recht schmerzhaft auf dem Nagelkissen der wissenschaftlichen Kritik. Die Nagelkissen-Metapher ist angemessen, weil diese Kritik nicht selten kohortenhaft organisiert ist, so dass zu einer gegebenen Zeit alle Nagelspitzen in dieselbe Richtung zu zeigen scheinen. So auch in diesem Fall – eine nachfolgende Generation von Transferforschern warf den historischen Komparatisten nicht zuletzt die „Künstlichkeit“ ihrer Vergleichsanordnungen vor; dagegen setzte man die Untersuchung real bestehender Beziehungen über nationale Grenzen hinweg. Die Geschichtswissenschaft konnte sich auf diese Weise von ihrer Fixierung auf den Nationalstaat lösen, ohne ihre isolierende, sorgfältig auf historische Kontexte blickende Fachtradition aufgeben zu müssen. Man betonte diese konservative Seite nicht gerne, weil sie nicht zum eigenen avantgardistischen Anspruch passte. Und es gab Abhilfe – das präventive Konzept der „histoire croisée“ half rhetorisch glanzvoll über die Ähnlichkeiten zur vor-theoretischen Geschichtswissenschaft hinweg – dass die hier geforderten ständigen Perspektivwechsel kaum jemals eingelöst wurden, steht auf einem anderen Blatt.¹ Jenseits des Getöses kam das Thema Verflechtung gut an bei den Praktikern, die froh waren, sich endlich aus dem Muff der Nationalgeschichte befreien zu können, ohne sich und ihren Lesern den Aufwand und die konstruierten Hakeligkeiten eines systematischen Vergleichs antun zu müssen.

¹ Siehe den Überblick über die Debatte bei Kaelble, Hartmut (2005): Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt? In: H-Soz-Kult, 08.02.2005. Online verfügbar unter <http://www.hsozkult.de/article/id/artikel-574>, zuletzt geprüft am 29.7.2015.

Warum sollte man nach alledem noch Südosteuropa und Lateinamerika vergleichen? Zwei Regionen, die nicht nur in sich heterogen sind, sondern sich abgesehen von Migrationen aus Südosteuropa nach Lateinamerika oder lateinamerikanischen Telenovelas im südosteuropäischen Fernsehen nur wenig miteinander beschäftigt haben? Treibt man, sofern man sich nicht auf die Migrationen konzentriert, hier nicht die Künstlichkeit auf die Spitze?

Ja, lautet die eine Antwort, und das ist auch gut so. Ein entscheidender Vorteil ist das Moment der *Verfremdung*, das heißt die seltene Möglichkeit, den eigenen Forschungsgegenstand als nicht selbstverständlich wahrzunehmen, aus einer neuen Perspektive auf ihn zu blicken. Die Künstlichkeit des Vergleichs wird hier zum Vorteil, weil die herkömmliche Rahmung der eigenen Erzählung entfallen und eine neue gefunden werden muss. Zur Standardrahmung gehört für den Südosteuropahistoriker heute vor allem, dass Nationalismen dekonstruiert und kritisiert werden – anstatt z.B. danach zu fragen, weshalb die Nationalismen sich so weitgehend durchsetzen konnten und so gesehen sogar eine „Erfolgsgeschichte“ hinter sich haben. Auch ich selbst habe an diesem Rahmen mitgezimmert, bin aber froh, auch neue Fragerichtungen entdecken zu können. Zum üblichen Rahmen gehört darüber hinaus, antiwestliche Widerstände gegen das moderne Staatsbildungsprojekt zum Problem zu erklären – anstatt darüber nachzudenken, weshalb sich trotz solcher Widerstände praktisch überall die EU-Integration als wichtigste außenpolitische Ausrichtung durchgesetzt hat.

Nein, lautet die andere Antwort – Südosteuropa und Lateinamerika haben durchaus eine Menge Gemeinsamkeiten, die beispielsweise bei einem Vergleich mit Südostasien oder Afrika nicht gegeben wären. In beiden Regionen herrschten jahrhundertlang (wenn auch recht unterschiedliche, s.u.) Imperien und hinterließen ihre Spuren; hier wie dort (und anders im Rest der kolonial beherrschten Welt) setzte sich der Nationalstaatsgedanke schon seit Anfang des 19. Jahrhunderts durch, wobei zeitgenössischen westlichen Vorbildern eine überragende Bedeutung zukam.² In beiden Regionen hat die Verwirklichung des demokratischen Nationalstaats also durchaus Tradition und gestaltet sich dennoch bis heute als schwierig – hier wie dort begegnet man Misstrauen in Politik und Institutionen, bestimmt Korruptionsverdacht die Diskurse, ist Gewalt (staatliche wie dezentrale) ein Thema; und nicht zuletzt ist immer noch offen, wer „eigentlich“ zur Nation gehört.³ Imagologisch werden beide Regionen als „incomplete selves“ gehandelt, d.h. Südosteuropa und Lateinamerika stellen für den „Westen“ keine zentralen Alteritäten dar, sondern leiden unter einer problematischen Zwischenposition, die weder ein „Recht“ auf ein eigenes Kultur- und Politikmodell noch einen würdigen Platz in der Geschichte des Westens vorsieht⁴ – die vielen Defizitgeschichten zu beiden Regionen legen davon ein beredtes Zeugnis ab.

Noch eine Anmerkung zum Theoretischen: Ob regionale Probleme wirklich „da“ sind oder eher zum Zwecke der Abwertung „ausgedacht“ wurden, scheint sowohl unter Balkan- als auch unter Lateinamerikahistorikern umstritten, an einer Vermittlung zwischen beiden Positionen fehlt es leider hier wie dort – obwohl es im Prinzip kein Kunststück sein sollte, sich neben der

² Osterhammel, Jürgen (2009): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck, S. 670.

³ Höpken, Wolfgang; Riekenberg, Michael (Hg.) (2001): Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln u.a.: Böhlau.

⁴ So bezweifelte der US-Politologe Samuel Huntington, ob Lateinamerika überhaupt eine eigene Kultur darstelle oder aber langfristig in der westlichen aufgehe. Vgl. Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster. Zu Südosteuropa siehe die bekannte diskursanalytische Arbeit von Todorova, Maria (2009): Imagining the Balkans. Updated Edition. Oxford u.a.: Oxford University Press, S. 18.

Macht und Vermachtung der Sprache auch noch ein eigenes Gewicht nichtsprachlicher Umstände vorzustellen und beide Ebenen (sowie ihre Wechselwirkungen) gemeinsam zu analysieren. Die Kreativität der Geisteswissenschaften ist in dieser Hinsicht oft gering, allorts trifft man auf Polemiken von „Konstruktivisten“ (die sich moralisch meist im Recht fühlen) gegen vermeintliche oder echte „Essenzialisten“. Ein trauriger Kampf ist das, bei dem das größte Opfer wohl das Verständnis der Dinge ist. Um dieser Sackgasse zu entgehen, spreche ich in diesem Text von Paradigmata, worunter ich kognitive Filter verstehe, mit denen die Dinge der Welt (und zwar auch vorsprachliche) ausgedrückt werden. Eine Tatsache, wie etwa der Unterschied zwischen „haben“ und „nicht haben“ – eine vorsprachliche Universalie, die jede Sprache der Welt ausdrücken kann, wenn auch mit unterschiedlichen Mitteln – kann unterschiedlich gedeutet werden. Die Existenz dieses Gegensatzes hängt aber nicht von diesen Deutungen aber nicht ab – wer würde zum Beispiel behaupten, dass der Kontrast zwischen Hunger und Wohlstandsbauch darauf verweist, dass da unbedingt jemand einen Konflikt zwischen den Hungrigen und den Satten inszenieren will? Dennoch sind die Paradigmata wichtig, denn sie können für ähnliche Phänomene unterschiedliche Erklärungen anbieten. In diesem Text soll durch einen Vergleich gezeigt werden, dass sich südosteuropäische und lateinamerikanische Deutungskulturen seit dem 19. Jahrhundert nach unterschiedlichen Paradigmata entwickelten, dass diese Prozesse jeweils durch bestimmte Rahmenbedingungen angestoßen wurde, und dass die unterschiedliche Art, die Welt wahrzunehmen, bis heute folgenreich ist.⁵ Dass in dieser Skizze nicht alle Feinheiten und Ambivalenzen der behandelten Regionen berücksichtigt werden können, mögen mir die Leserinnen und Leser verzeihen!

In Südosteuropa wie in Lateinamerika wird seit dem 19. Jahrhundert viel über die eigene „Rückständigkeit“ nachgedacht, geschrieben, debattiert und lamentiert – aber die Antworten auf das Problem fallen unterschiedlich aus. In Lateinamerika zeichnet sich schon früh ein soziales und antikoloniales Paradigma ab, das Probleme verschiedener Art als soziales Problem zwischen „oben“ und „unten“ interpretiert. Vor allem in Mittelamerika und den Karibikstaaten ist dieser Diskurs säkular, links und antiamerikanisch, er sieht die Interventionen der USA für die eigenen Wirtschaftsinteressen als zentrales Problem. In diesem Sinne notierte der kubanische Schriftsteller José Martí 1889: „Das kaufende Volk bestimmt. Das verkaufende Volk dient. Wenn ein Volk sterben will, verkauft es nur an ein Volk; wenn es sich retten will, verkauft es an mehrere Völker. Der exzessive Einfluss eines Landes im Handel wird in politischen Einfluss übersetzt.“⁶

Eine häufige lateinamerikanische Konstellation während des Kalten Krieges war das der rechten, sich auf grundbesitzende Oligarchien stützenden Militärdiktatur, der eine vitale linke Opposition gegenüberstand. In vielen lateinamerikanischen Gesellschaften wird die soziale Kluft zwischen Elite und Volk, aber auch zwischen reichen und armen Weltgegenden als zentrales Problem empfunden, und diese Sicht wird ins Politische übersetzt – Phasen neoliberaler Wirtschaftspolitik werden durch linke Gegenphasen abgelöst. Gegenwärtig herrschen in ganz Lateinamerika mit Ausnahme Kolumbiens Regierungen, die sich als links verstehen und eine gleichmäßige Verteilung von Wohlstand (auf nationaler wie auf globaler Ebene) als zentrale Aufgabe ansehen. Dieses Schema geht bis weit in die wissenschaftliche

⁵ Zum Begriff des Paradigmas vgl. Hoyningen-Huene, Paul (2011): Paradigma/Paradigmenwechsel. In: Helmut Reinalter; Peter J. Brenner (Hg): Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriff – Disziplinen – Personen. Wien: Böhlau, S. 602–609.

⁶ Rama, Carlos M. (1975): La imagen de los Estados Unidos en la América Latina: de Simón Bolívar a Salvador Allende. Mexico City: SepSetentas, S. 84.

Theoriebildung hinein, wie man an der zentralen Stellung Lateinamerikas und lateinamerikanischer Autoren in den verschiedenen Dependenztheorien sieht.⁷

Südosteuropa hat einen anderen Weg eingeschlagen. Seit dem 19. Jahrhundert bestimmen hier eher nationale Argumente den Diskurs als soziale. Der sich hier formierende Bauernsozialismus geriet bald in den Sog des Nationalismus. In der nationalistischen Optik waren die Feinde der Nation gleichzeitig die sozialen Unterdrücker – im Falle des Balkans war das wichtigste Feindbild der muslimische Grundbesitzer. Sobald er ermordet, vertrieben oder entrechtet war und sich eine eigene herrschende Bürokratschicht ausgebildet hatte, stellte sich aus der Sicht der Beherrschten die Gerechtigkeitsfrage zwar neu. So konnten auch in Südosteuropa Parteien mit sozialem Schwerpunkt reüssieren, aber eben doch nicht für lange. In der Regel vereinnahmte bzw. verdrängte der Nationalismus das Thema der sozialen Gerechtigkeit. Dies lässt sich auch bei dogmatisch hochgradig festgelegten, von außen gesteuerten linken Strömungen wie dem Kommunismus beobachten. Die Kommunistische Partei Jugoslawiens, die wegen der sozialen Krise bei den Wahlen von 1920 zur stärksten kommunistischen Kraft in der gesamten Region aufstieg, konnte – nicht nur wegen der staatlichen Repressionen – diese Popularität nicht lange halten. Stattdessen stabilisierte sich, trotz auch hier angewandter staatlicher Gegenmaßnahmen, eine ethnisch ausgerichtete Parteienlandschaft. Derweil passte sich die KPJ im Untergrund teilweise an diese Realitäten an und verbrauchte ihre Energie in Diskussionen über – die nationale Frage! Die kommunistischen Regime zwischen 1945 und 1989 waren zwar auf Klassendenken fixiert, hätten sich aber ohne äußeres Diktat (Rumänien, Bulgarien) bzw. militärische Leistungen und eine überzeugende Positionierung in der nationalen Frage (siehe die Betonung von „Brüderlichkeit und Einheit“ bei den jugoslawischen Partisanen) kaum etablieren können. Seit den 1960er Jahren zeigten sie – im „intrasozialistischen Vergleich“ – beispiellose Ausflüge in den Nationalkommunismus. Vor allem aber diskreditierte der autoritäre Parteistaat alles Linke, indem er es vereinnahmte – so dass von sozialen Fragen seit der Wende seltener die Rede ist, als angesichts der Probleme in diesem Bereich zu erwarten wäre.

Dabei hat es an linken Motiven keineswegs gefehlt; doch weder die rasante soziale Ausdifferenzierung der Zwischenkriegszeit noch die oft schwindelerregende soziale Kluft von heute konnten dazu führen, linken Parteien eine ernsthafte Chance zu geben. Eine Ausnahme ist Griechenland geblieben, welches nie kommunistisch wurde und – erst spät allerdings – einen eigenen, lateinamerikanischen Zuständen nicht unähnlichen linken Populismus hervorbrachte, der in den 1980er Jahren unter Andreas Papandreou einen ersten und seit der Finanzkrise mit Syriza einen zweiten Höhepunkt erlebt.⁸ Die Nachahmer dieses Kurses sind heute bemerkenswerterweise nicht im übrigen Südosteuropa, sondern weiter westlich im oppositionellen Lager Italiens und Spaniens zu finden. Ansonsten beobachten wir, wie südosteuropäische Gesellschaften weiterhin Verteilungskämpfe ethnisch deuten – hier können der Zerfall Jugoslawiens oder die Gegenwart Bosniens und Makedoniens als Paradebeispiele gelten. Auch die Roma-Problematik scheint teilweise in diese Kategorie zu gehören, etwa wenn ungarische Dorffarme von ihrer Umgebung zu Roma erklärt werden, obwohl sie sich selbst nicht als solche verstehen und keine Roma-Verwandtschaft haben.⁹ Andere Beispiele für die

⁷ Kaller-Dietrich, Martina; Mayer, David (2003): Geschichte Lateinamerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Ein historischer Überblick. Hier v.a. das Kapitel 5 „Lateinamerika im Weltsystem“. Online verfügbar unter <http://www.lateinamerikastudien.at/content/geschichtepolitik/geschichte/geschichte-166.html>, zuletzt geprüft am 30.7.2015.

⁸ Pappas, Takis S.; Aslanidis, Paris (2015): Greek Populism. A Political Drama in Five Acts. In: Hanspeter Kriesi; Takis S. Pappas (Hg.): European Populism in the Shadow of the Great Recession. Colchester: ECPR Press, S. 181–198.

⁹ Thelen, Tatjana; Rassel, Jennifer: Becoming a Roma Mother. Vortrag am IOS Regensburg, 18.12.2014.

„nationale Schlagseite“ südosteuropäischer Politik sind die oft sehr ethnisch angewandten südosteuropäischen Agrarreformen, die Vergabe von Staatsbürgerschaft u.ä.¹⁰

Woher rührt diese Dominanz des sozialen Paradigmas in Lateinamerika und des nationalen Paradigmas in Südosteuropa? Selbstverständlich ist weder das eine noch das andere, hier wie dort hatten die politischen Eliten die Möglichkeit, sich von den verschiedensten Diskursen ihrer Zeit inspirieren zu lassen. Der Unterschied liegt wahrscheinlich in den Bedürfnissen. Die lateinamerikanischen Staaten erklärten ihre Unabhängigkeit, nachdem das koloniale Zentrum Spanien unter dem Ansturm Napoleons zusammengebrochen war. Federführend waren kreolische Eliten, d.h. Adlige mit spanischen Vorfahren, die allerdings schon in den Kolonien geboren worden waren. Aus der Sicht der spanischen Krone waren die Kreolen potenziell illoyal, so dass die Kolonialadministration seit 1750 regelmäßig Verwalter bevorzugte, die in Spanien zur Welt gekommen waren, dort Besitz hatten und daher als leichter kontrollierbar galten.¹¹ Das Unabhängigkeitsprojekt speiste sich in erster Linie aus diesem Gegensatz zwischen Kreolen und „echten“ Spaniern. Während und nach der französischen Besetzung Spaniens (1808-1813) nutzten die Kreolen die Gunst der Stunde und erklärten ihre jeweilige Kolonialprovinz für unabhängig. Diese Staatsbildungen waren Eliteprojekte, selbst wenn sich die Protagonisten auf das Gleichheits- und Brüderlichkeitsideal der französischen Revolution beriefen, um auf diese Weise auch den Rest der Kolonialgesellschaft mitzuziehen. Die Eliten scheiterten bald daran, in ihren Staaten Nationen zu etablieren – zu groß war die Kluft zwischen den Kreolen einerseits und den versklavten Indios andererseits, zu unbedeutend die Mittelschicht, die hätte ausgleichen können. Selbst in Argentinien, wo Sklavenhaltung und Rassenunterschiede eine eher geringe Rolle spielten und sich eine europäisch dominierte Einwanderergesellschaft herausbildete, hielten die führenden kreolischen Schichten eine pyramidale Gesellschaftsordnung mit radikal unterschiedlichen Partizipationsmöglichkeiten aufrecht.¹²

Um ihre Interessen als Staatslenker und Landbesitzer zu schützen, verdrängten die Kreolen alsbald einen großen Teil der europäischen Nationalstaatsagenda, vor allem jenen Teil, der das Volk zum Souverän erklärt und entsprechende Teilhabe verlangt. Vor wie nach der Unabhängigkeit verliefen die entscheidenden Trennungslinien daher zwischen oben und unten. Trennungen zwischen den Nachbarstaaten spielten dagegen kaum eine Rolle. Die kreolische Kultur war mit Ausnahme Brasiliens allen Staaten gemeinsam, territoriale Streitigkeiten selten, weil die Kreolen in der Regel von den internen Grenzziehungen des spanischen Kolonialreiches ausgingen, nur selten dagegen von präexistenten Staatsgebilden wie dem Aztekenreich. Kriege zwischen den lateinamerikanischen Staaten waren daher eher unüblich.¹³ Das große Trauma blieb die mangelnde innere Kohärenz, die Kluft zwischen Arm und Reich, unten und oben. Folge war eine große Präsenz sozialer Argumente im politischen Diskurs – zentral war und blieb das Thema der gerechten Verteilung von Gütern, sowohl auf lokaler, nationaler als auch auf internationaler Ebene (hier wirkte sich aus, dass die Wirtschaft des spanischen Kolonialreiches „global“ ausgerichtet war und Lateinamerikas Wirtschaft sich maßgeblich über Rohstoffexporte und schließlich auch über landwirtschaftliche Ausfuhren definierte; mithin dachte man von Beginn an im großen Rahmen). Die innere Zerrissenheit wie

¹⁰ Müller, Dietmar (2005): Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878-1941. Wiesbaden: Harrassowitz.

¹¹ Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, S. 50-63; König, Hans-Joachim (2006): *Kleine Geschichte Lateinamerikas*. Stuttgart: Reclam, S. 116.

¹² Osterhammel (2009), S. 501.

¹³ Brading, David (1994): *Nationalism and State-Building in Latin American History*. In: *Iberoamerikanisches Archiv* 20, S. 83-108.

auch die außenwirtschaftlichen Abhängigkeiten begünstigten die Suche nach übergeordneten Feinden, die man für die Probleme verantwortlich machen und als äußere gesellschaftliche Klammer instrumentalisieren konnte. Das entscheidende ideologische Motiv verfestigte sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – die Kollaboration der landbesitzenden eigenen Eliten mit dem neuen Hegemon im Norden, den USA, welche die spanische Kolonialmacht als zentrale Alterität ablösten.¹⁴ Der sozial grundierte antiamerikanische Diskurs führte die lateinamerikanischen Gesellschaften relativ nahe aneinander, zeigte ihnen den gemeinsamen Gegner und perpetuierte nebenbei die Tradition der relativ friedlichen Nachbarschaftsbeziehungen auf dem Kontinent.

In Südosteuropa nahmen die Befreiungsbewegungen einen ganz anderen Verlauf. Zwar lässt sich in den antiosmanischen Aufständen des 19. Jahrhunderts durchaus ein soziales Moment erkennen – etwa in der Herzegowina, wo sich 1876 christliche Bauern gegen ihre muslimischen Grundherren erhoben. Doch die Ausgangslage war insgesamt eine relativ egalitäre. Sowohl das spanische als auch das osmanische Imperium kannten die Sklaverei, machten aber sehr unterschiedlich von ihnen Gebrauch – während Sklaven in den spanischen Kolonien als Latifundienpersonal den Sockel der Ökonomie bildeten, wurden sie im Osmanischen Reich traditionell in Staat und Militär eingesetzt. Die Realität der spanischen Kolonien deckte sich sowohl rechtlich als auch sozial mit unserem heutigen Sklavenbild, wogegen es im Osmanischen Reich oft „lediglich“ um den rechtlichen Status einer Person ging. Spaniens südamerikanische Provinzen waren in weiten Teilen feudal organisiert, d.h. es herrschte eine streng hierarchische Ordnung, welche die gesamte Gesellschaft umfasste. Wirtschaftliche Ausbeutungsinteressen spielten hier eine zentrale Rolle, wodurch auch der Fokus politischer Diskurse vorgezeichnet wurde. Das Osmanische Reich dagegen war ein Überschichtungsstaat, der den eroberten Nichtmuslimen lokale Selbstverwaltung beließ und wirtschaftlichen Fragen kein wirkliches Eigengewicht beimaß – was etwa die Delegation großer Teile des Handels an Christen (In- wie Ausländer) belegt. Ähnlich sieht es bei der Landwirtschaft aus: Nur in den Ebenen mit gutem Zugang zur osmanischen Hauptstadt entstanden ungefähre Äquivalente lateinamerikanischer Latifundien, ansonsten dominierte die Subsistenzlandwirtschaft mehr oder weniger isolierter lokaler Gemeinschaften – eine Konstellation, die sich teilweise nach der „nationalen Befreiung“ noch verstärkte und nicht gerade das Nachdenken über globale wirtschaftliche Zusammenhänge, über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit internationalen Austausches förderte.¹⁵

Die zentralen Einheiten sozialer Organisation, aus denen die balkanischen Aufstandsbewegungen hervorgingen, waren Dorfgemeinschaften, patrilineare Großfamilien bzw. Stämme. Die Aufstände des 19. Jahrhunderts, die Sezessionsbewegungen wurden daher maßgeblich (bei Serben mehr, bei Griechen etwas weniger) von unten aufgebaut und galten den Zeitgenossen als im europäischen Vergleich ausgesprochen egalitär.¹⁶ Sicher, auch segmentäre Gesellschaften kennen ihre Hierarchien, so dass wir als Aufstandsführer in der Regel lokale Patrone identifizieren können, die sich als Dorfvorsteher, Priester, Steuereintreiber o.ä. Klientelsysteme aufbauten. In der Regel überdauerten sie die Staatsgründung und führten zu einer Unterwanderung der importierten staatlichen

¹⁴ McPherson, Alan (2006): *Antiyanquismo: Nascent Scholarship, Ancient Sentiments*. In: Ders. (Hg.): *Anti-Americanism in Latin America and the Caribbean*, New York; Oxford: Berghahn, S. 1–34, hier S. 10–17.

¹⁵ İnalçik, Halil; Quataert, Donald (1994): *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 5; Palaioret, Michael (1997): *The Balkan Economies c. 1800–1914. Evolution Without Development*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 361 f.

¹⁶ Siehe zum Beispiel die russische Perspektive, dokumentiert bei Šemjakin, Andrej L. (2006): *Russkije o Srbii i Serbach*. Sankt-Peterburg: Aleteja.

Institutionen.¹⁷ Als Folge dieser Entwicklung könnte man ansehen, dass ein großer Teil südosteuropäischer Gerechtigkeitsdiskurse als Korruptionskritik formatiert ist, also als Kritik an Seilschaften – aber weniger als Angriff auf soziale Klassen per se. Ob Beamter oder (im serbischen und montenegrinischen Fall) König – das Bewusstsein einer elementaren Gleichheit wurde über die Erinnerung/Konstruktion einer gemeinsamen Abstammung wach gehalten und konnte leicht aktiviert werden, um soziale Spannungen innerhalb der Ethnonation zu übertünchen.¹⁸ In den lateinamerikanischen Gesellschaften, in denen sich Klassenunterschiede durch unterschiedliche ethnische Herkunft und vor allem Hautfarben potenzierten, war dieser Weg nicht in diesem Maße gangbar, obgleich auch hier Klientelpolitik ein wichtiges Thema ist.

Dem osmanischen Überschichtungsstaat ist es auch zu „verdanken“, dass sich unterhalb der professionellen Osmanen verschiedene Sprach- und Religionskulturen erhielten. Während Spanien (wie auch Portugal in seiner Kolonie Brasilien) die katholische Missionierung als seine Pflicht betrachtete und auf diese Weise auch sein Idiom und seine Wertvorstellungen bis an die Basis der Gesellschaft trug, begnügte sich das Osmanische Reich mit der Beseitigung nichtmuslimischer Eliten. Es verhinderte auch nicht die Ausbildung einer mündlichen Erinnerungskultur, in der die vorosmanische Staatlichkeit besungen wurde. Schon vor den osmanischen Eroberungen war Südosteuropa – weitaus mehr als Lateinamerika – ein Schauplatz konkurrierender Staatsbildungen gewesen. Diese mittelalterliche Staatenwelt kann nicht als national im modernen Sinne gesehen werden, war aber doch phasenweise entlang kultureller und linguistischer Kriterien gegliedert – vor allem in das gräkophone Byzanz einerseits und in die slawophonen bulgarischen und serbischen Königreiche andererseits. Für die balkanischen Eliten des 19. Jahrhunderts waren diese Staatstraditionen einerseits eine große Argumentationshilfe; andererseits wurde durch sie ein fataler Mechanismus in Gang gesetzt, der bis heute in immer neue Konflikte und in immer neue Wellen der Nationalisierung geführt hat – jeweils zum Nachteil des sozialen Paradigmas. Denn der mittelalterliche Balkan war politisch instabil, seine Herrschaftsgebilde hatten wechselnde Grenzen, konkurrierten miteinander um Territorium (eine Konkurrenz, die dem geographisch viel weitläufigeren Lateinamerika im Wesentlichen fremd blieb). Im späten 19. Jahrhundert etablierte sich das Muster, wonach man den territorialen Ehrgeiz an einer jeweiligen Maximalausdehnung des „eigenen“ Vorgängerreiches im Mittelalter ausrichtete. Dieses Denken führte 1913 in einen veritablen zwischenstaatlichen Krieg zwischen den Balkanländern, dem noch weitere (wenn auch teilweise von außen hineingetragene) folgen sollten – der Erste Weltkrieg mitsamt seinem griechisch-türkischen Nachspiel, der Zweite Weltkrieg und schließlich die jugoslawischen Auflösungskriege. Die meisten dieser Auseinandersetzungen führten zur nationalen Homogenisierung nach innen und zu nationaler Abgrenzung nach außen.¹⁹ Andere potenzielle Paradigmata mussten weichen – im Gegensatz zu Lateinamerika fand Südosteuropa nach dem antiosmanischen 19. Jahrhundert nicht wieder zu einem vorherrschenden Bild des gemeinsamen äußeren Gegners. Anders als in Lateinamerika wurden

¹⁷ Turczynski, Emanuel (2003): Sozial- und Kulturgeschichte Griechenlands im 19. Jahrhundert. Von der Hinwendung zu Europa bis zu den ersten Olympischen Spielen der Neuzeit. Mannheim/Möhnesee: Bibliopolis.

¹⁸ Ein gutes Beispiel ist die traditionell geringe soziale Sensibilität der Serbischen Orthodoxen Kirche, die soziale Ungerechtigkeit in der Regel als Begleiterscheinung von Fremdherrschaft begreift, soziale Unterschiede also ethnisch interpretiert. Vgl. Buchenau, Klaus (2011): Orthodox values and modern necessities. In: Listhaug, Ola; Ramet, Sabrina; Dulić, Dragana (Hg.): Civic and Uncivic Values, Serbia in the post-Milošević Era. Budapest, New York: CEU Press, S. 111–142.

¹⁹ Yavuz, M. Hakan (2013): Warfare and Nationalism. The Balkan Wars as a Catalyst for Homogenization. In: Ders.; Isa Blumi (Hg.): War and Nationalism. The Balkan Wars, 1912–1913, and Their Sociopolitical Implications. Salt Lake City: The University of Utah Press, S. 33–35.

und werden die soziale Fragen oft nationalen Fragen untergeordnet – und zwar auch dann, wenn es den Menschen unabhängig von der nationalen Zugehörigkeit schlecht geht.

Die Selbst- wie auch die Fremdwahrnehmung hat diese unterschiedlichen kognitiven Muster lange reproduziert. In einer lokalen Amnesty-Gruppe, in der ich Anfang der 1990er Jahre mitarbeitete, galten die lateinamerikanische Konflikte als sozial, selbst wenn ihnen auch ethnische Unterschiede zugrunde lagen (über die in der Region selbst übrigens seit den 1980er Jahren immer mehr gesprochen wird). Südosteuropäische Konflikte gelten dagegen selbst dann als ethnisch/national, wenn soziale Komponenten offensichtlich sind. Das gilt für die Fremd-, noch mehr aber für die Selbstwahrnehmung. Tief in das serbische kollektive Gedächtnis haben sich beispielsweise albanische Angriffe auf das serbisch-orthodoxe Klostereigentum im Kosovo in den 1990er Jahren eingegraben – dass auch serbische (bzw. orthodoxe Bauern) sich seit osmanischen Zeiten gerne am Klostergut bedienten, ihre Schweine in Klosterwälder trieben, den Mönchen Brennholz stahlen und sie teilweise auch attackierten, kommt im nationalen Schrifttum trotz vieler aktenkundiger Nachweise nicht einmal in Fußnoten vor.²⁰

Wie man an der Entwicklung der arabischen Welt sieht, ist außer dem sozialen und dem nationalen auch ein weiteres Paradigma möglich – das religiöse. Gemeint sind damit Situationen, in denen Gruppengrenzen und Konflikte zwischen Gruppen in erster Linie religiös markiert sind und in denen es eine Tendenz gibt, alle anderen Gegensätze zurückzudrängen oder religiös umzudeuten – wie in den Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten im Irak oder zwischen dem Islamischen Staat und seinen arabischen Gegnern. Weder in Lateinamerika noch in Südosteuropa hat sich das religiöse Paradigma wirklich durchsetzen können, obwohl sich diese Möglichkeit (etwa in den Balkankriegen 1912-13 oder im jüngsten Bosnienkrieg) gelegentlich andeutete. In Lateinamerika nahm der Antiamerikanismus gelegentlich Züge einer katholischen Kritik am protestantischen Norden an, aber diese Richtung ist über Ansätze nie hinaus gekommen. Ihre Vertreter waren in der Regel Angehörige der kreolischen Elite wie der chilenische Schriftsteller Francisco Bilbao, der 1856 den pragmatischen und materialistischen Geist des protestantischen Nordamerika ablehnte: „Wir ziehen das soziale dem individuellen vor, die Schönheit dem Reichtum, die Gerechtigkeit der Macht, die Kunst dem Handel, die Poesie der Industrie, die Philosophie den Lehrbüchern, den reinen Geist der Berechnung, und die Pflicht dem Eigeninteresse.“²¹

Um über die Elite hinausreichen zu können, war der Katholizismus in der Erinnerung offenbar zu sehr mit der Kolonialgeschichte verknüpft. Anders als im arabischen Raum, wo seit dem Ende des 18. Jahrhunderts immer häufiger die Kolonialherren Christen und die Kolonisierten Muslime waren, musste der Katholizismus in Lateinamerika den schwierigen Spagat schaffen, einerseits ein Herrschaftsinstrument des Imperiums und andererseits ein alltäglicher Trostspender zu sein. Ein ähnliches Problem kennen wir auch aus der Beziehung der Habsburger Monarchie zu ihren katholischen Untertanen, hier wegen des weniger asymmetrischen Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten allerdings in abgeschwächter Form. Hier wie dort untergrub diese Doppelfunktion die Glaubwürdigkeit der Kirche und hemmte die Entwicklung eines religiösen Paradigmas.²²

²⁰ Buchenau, Klaus (2011): Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850-1945. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 201-203.

²¹ McPherson, Alan (2007): Anti-Americanism in Latin America. In: Brendon O'Connor (Hg.): Anti-Americanism. History, Causes, Themes. Westport, CT: Greenwood World Publishing, S. 82.

²² Pike, Fredrick B. (1967): Introduction. In: Ders. (Hg.): The Conflict between Church and State in Latin America. Edited with an Introduction by Fredrick B. Pike. New York: Knopf, S. 3-27; Schulze Wessel, Martin (2001): Konfession

So werden in lateinamerikanischen Diskursen katholische Kleriker selten als Vertreter ihrer Kirche verehrt, sondern als Menschen, die sich – und sei es gegen den Willen des Vatikans – für das Volk eingesetzt haben. Das markanteste Phänomen in dieser Richtung ist der Aufstieg der Befreiungstheologie seit den 1970er Jahren, wodurch aus dem katholischen Klerus eine in weiten Teilen „revolutionäre Kraft“ wurde, die man aber nur wenig als religiösen Impuls per se wahrnahm.²³ Eine Zeitlang konnte es so scheinen, als hätte Lateinamerika den Marxismus neu erfunden – die enorme Präsenz linker Theologen in der nicaraguanischen Revolution schien das religionspolitische Modell der Sowjetunion vollkommen auf den Kopf zu stellen. Bei näherer Betrachtung stellt sich das als übertrieben heraus, denn das religiöse Paradigma hatte sich dem sozialen lediglich gebeugt, es aber nicht ersetzt; für diese Anpassungsleistung wurde der Klerus von den Sandinisten mit der Möglichkeit belohnt, auch im sozialistischen Nicaragua weiter zu wirken.²⁴

In Südosteuropa waren seit dem Mittelalter viele Auseinandersetzungen religiös grundiert – man denke an den Vierten Kreuzzug 1204, der die orthodox-katholische Feindschaft auf die Spitze trieb; die osmanischen Eroberungen, die als Dschihad begründet wurden; die wechselseitigen Massaker vor allem zwischen Orthodoxen und Muslimen im 19. und 20. Jahrhundert; und nicht zuletzt den Genozid der *Ustaše* im Zweiten Weltkrieg, bei denen das religiöse Kriterium oft über Leben und Tod entschied. Dennoch erwecken südosteuropäische Öffentlichkeiten überwiegend nicht den Eindruck, dass sie einem religiösen Paradigma folgen. Religiöse Unterschiede sind wichtig, kommen aber in der Regel als Teilaspekt des Nationalen vor; religiöse Argumente im engeren Sinne werden (und wurden auch schon im 19. Jahrhundert) in der breiteren Öffentlichkeit nur selten ernsthaft diskutiert. Die Frage nach dem „warum“ wird hier praktisch niemals gestellt, wahrscheinlich deswegen, weil die meisten Kommentatoren (vor allem die externen und liberalen, aber nicht nur sie) allein schon die Idee, dass religiöse Fragen zu den wichtigsten einer Gesellschaft werden könnten, für absurd und uneuropäisch halten. Im Übrigen beschränken sich die Beobachter darauf, die Zunahme religiöser Argumente misstrauisch zu verfolgen und zu kritisieren. Hier liegt auch bereits ein Teil der Erklärung – die große geographische Nähe zu Westeuropa und die Orientierung an ihm hat sich hier sicher hemmend ausgewirkt. Hinzu kommen andere Faktoren – die Dominanz der Orthodoxie, deren Hierarchie sich häufig in den Windschatten des Politischen stellt und (anders als der Islam, teilweise aber auch der Katholizismus) nur selten mit eigenen Agenden jenseits der Kirchenmauern auftritt; die traditionell eher geringe kirchliche Durchdringung des ländlichen Raums, die dazu geführt hat, dass standardisierte religiöse Lehren nur ein begrenztes Mobilisierungspotenzial entfalten konnten; und nicht zuletzt die bereits beschriebene Dominanz des nationalen Paradigmas, welches überethnische religiöse Gruppen in „Nationalreligionen“ aufspaltet und so den Universalitätsanspruch von Religionen untergräbt.²⁵

und Nation in den böhmischen Ländern. In: Walter Koschmal; Marek Nekula; Joachim Rogall (Hg.): Deutsche und Tschechen. Geschichte – Kultur – Politik. München: C.H. Beck, S. 186–192.

²³ Schlegelberger, Bruno (1994): Der Streit um die Theologie der Befreiung: Kirche im Spannungsfeld sozialer Konflikte. In: Iberoamerikanisches Archiv 20, S. 177–211.

²⁴ Heinen, Guido (1995): „Mit Christus und der Revolution“. Geschichte und Wirken der „iglesia popular“ im sandinistischen Nicaragua (1979–1990). Stuttgart u.a.: Kohlhammer.

²⁵ Buchenau, Klaus (2014): Religionen auf dem Balkan. Identität und Praxis vom Mittelalter bis in die Gegenwart. In: Uwe Hinrichs; Thede Kahl; Petra Himstedt-Vaid (Hg.): Handbuch Balkan. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 667–690; ders. (2015): Socialist Secularities - the Diversity of a Universalist Model, in: Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt, Matthias Middell (Hg.): Multiple Secularities beyond the West. Berlin: De Gruyter, S. 259–280.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die *area studies* aus einem Vergleich zwischen Südosteuropa und Lateinamerika einiges lernen können – vor allem durch den eingangs angesprochenen Effekt der Verfremdung. In der Synopse fällt auf, dass es vor allem Lateinamerikaner sind, die „ihren“ Raum als Region im positiven Sinne verstehen und dieses Wir-Gefühl durch die Konstruktion einer gemeinsamen Alterität – der USA nämlich – verstärken. In Südosteuropa findet nichts dergleichen statt. Zwar werden Regionalbezeichnungen wie „Balkan“ oder „Südosteuropa“ als solche nicht in Zweifel gezogen, doch man verbindet oft nichts Gutes mit ihnen oder will (vor allem wenn vom Balkan die Rede ist) nicht dazugehören. „Europa“ ist zwar in vielen südosteuropäischen Gesellschaften „das Andere“, aber es ist überwiegend kein Feindbild, schon gar kein gemeinsam-südosteuropäisches. Stattdessen tritt man als Einzelstaat mit der EU in Interaktion und ist dabei bereit, sich mehr oder weniger stark an EU-Vorstellungen anzupassen. Kritik an den vom „Zentrum“ vorgegebenen Spielregeln ist, anders als im lateinamerikanischen Fall, eher die Ausnahme beziehungsweise wird auf die Zeit nach dem EU-Beitritt verschoben. Das Alterisierungspotenzial, das der Region wegen seiner nichtwestlichen religiösen Traditionen (Orthodoxie und Islam) oft nachgesagt wurde, wird unter diesen Umständen kaum abgerufen.

Dieser Befund korrespondiert mit inneren Unterschieden – vor allem in den kognitiven Filtern, den Paradigmata. Die Paradigmata sind zwar selbst vor dem Hintergrund vorsprachlicher Tatsachen entstanden, verselbständigen sich aber und führen schließlich dazu, dass ähnliche Realitäten unterschiedlich gedeutet werden und man daher auch unterschiedliche Lösungen fordert. Deutlich wird das etwa am Umgang mit einem weiteren Paradigma, dem neoliberalen. Dieses wird heute vor allem vom „Westen“ aus in die Peripherien getragen und verursacht in Südosteuropa wie in Lateinamerika Transformationsstress. In Lateinamerika haben linke Gegenstimmen das Potenzial, die Öffentlichkeit eines ganzen Kontinents zu erfassen, man denke an die Popularität von Figuren wie Fidel Castro oder Hugo Chávez. In Südosteuropa versuchte sich unlängst ein griechischer Finanzminister (Janis Varoufakis) in einer ähnlichen transnationalen „Erweckerrolle“ – das Echo in den südosteuropäischen Nachbarstaaten war gering, obwohl auch hier die Versuchung naheliegt, die Ursache für Probleme nicht bei sich selbst, sondern in von außen vorgegebenen Spielregeln zu suchen. Die Ursache liegt, so die Vermutung, in einer Tradition des Einzelkämpfertums, welche das nationale Paradigma hinterlassen hat.

In Südosteuropa hat sich also das nationale Paradigma durchgesetzt, in Lateinamerika das soziale; ein religiöses Paradigma blieb dagegen in beiden Regionen chancenlos. Am nationalen Paradigma Südosteuropas strickten ungewollt die Imperien mit, vor allem das Osmanische Reich, welches soziale und ethnisch/religiöse Unterschiede zur Deckung kommen ließ. Dass soziale Forderungen ins Ethnische übersetzt wurden und nicht umgekehrt, liegt nicht zuletzt daran, dass recht viele Nationen um ein kleines Territorium konkurrierten, was wiederum identitätsstiftende Kriege verursachte. Diese Kriege verfestigten ethnokratische Regime, in denen sich eine „national verdiente“ Elite immer auch ein größeres Stück vom gesellschaftlichen Reichtum nehmen konnte. Unter dem Strich entstanden Gesellschaften, die dazu neigen, auch solche Konflikte national zu deuten, die anderswo als sozial gelten würden. Auch ehrwürdige und stabile Institutionen haben sich dieser Logik gefügt, wie zum Beispiel Religionsgemeinschaften. Ein Vergleich zwischen lateinamerikanischen und kroatischen katholischen Diskursen würde schnell offenbaren, wie stark der soziale Fokus des ersten und der nationale des zweiten ist – und das innerhalb ein- und der selben, angeblich so straff gelenkten Weltkirche!

Wir haben uns angewöhnt, den südosteuropäischen Nationalismus zu kritisieren – wir müssen aber auch zugeben, dass die „Großmächte“ oder heute die „Internationale Gemeinschaft“ vom nationalen Paradigma mitunter profitiert haben, weil dieses Paradigma nämlich dazu führte und führt, dass die Region zur Artikulation gemeinsamer Interessen nicht fähig ist und die Länder zumindest formal leicht an externen Vorgaben ausgerichtet werden können. Im Verhältnis zwischen Lateinamerika und den USA kann davon, angesichts der starken antiamerikanischen Tradition, nicht die Rede sein.

Dass sich in Lateinamerika das soziale Paradigma durchgesetzt hat, mag auf den ersten Blick sympathisch erscheinen, sollte aber nicht zu Jubelrufen animieren. Denn es ist auch Ausdruck eines unvollständig gebliebenen Nation Building, welches nicht nur an fehlenden Abgrenzungskriterien zu den Nachbarländern scheiterte, sondern auch an einer enormen, auf das spanische Kolonialreich zurückgehenden inneren Kluft zwischen oben und unten. Dieses brennende Problem der Kolonialzeit wurde durch die nationalen Revolutionen nicht gelöst, sondern in die Moderne weitergetragen, so dass sich die in Frankreich und den USA entliehenen revolutionären Postulate größtenteils nicht erfüllten. Die südosteuropäischen Gesellschaften verzeichneten, vor allem aufgrund der ganz anderen sozialen Ordnung des Osmanischen Reiches, insgesamt geringere soziale Gegensätze, was die Mobilisierungsfähigkeit in den Balkangebieten begünstigte und schließlich eine bewaffnete „nationale Befreiung“ von den Imperien ermöglichte. Nach der Vertreibung der Osmanen ging man an die Schaffung einer eigenen privilegierten Elite. Die erneute Ausdifferenzierung zwischen oben und unten rechtfertigte man mit dem nationalen Interesse – wie wir gesehen haben, mit einigem Erfolg.

Letztlich haben beide Regionen bis heute Probleme mit der Partizipation – sozialer wie ethnischer. Wer wird es mittelfristig leichter haben, dieses Problem zu lösen? Eine Voraussage erscheint gegenwärtig schwierig. Einerseits scheint die insgesamt größere soziale Gleichheit Südosteuropas bessere Chancen zu bieten, dass Unterprivilegierte doch noch an ihre Rechte kommen – vor allem wenn sie dabei von einem „gerechtigkeitssensiblen“ Zentrum unterstützt werden, welches die EU durchaus sein möchte. Andererseits erscheint der in der Region etablierte kognitive Filter – das nationale Paradigma – als großes Hindernis, als leicht zu missbrauchendes Instrument, mit dem geltungssüchtige Eliten Partizipation verhindern können – sowohl die von Konnationalen als auch die von Minderheiten. Von daher bleibt das soziale Paradigma für Südosteuropa eigentlich eine interessante Option – vom Begriff des Paradigmas, das sollte wenigstens am Schluss einmal unterstrichen werden, ist es ja zumindest sprachlich nicht weit bis zum *Paradigmenwechsel*. Vielleicht kommt es ja zu einem entsprechenden „Diskursexport“ von Lateinamerika nach Südosteuropa – was dann doch ein guter Grund für eine Verflechtungsgeschichte wäre.

Bibliographie

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Brading, David (1994): *Nationalism and State-Building in Latin American History*. In: *Iberoamerikanisches Archiv* 20, S. 83–108.
- Buchenau, Klaus (2011): *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850-1945*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Buchenau, Klaus (2011): *Orthodox values and modern necessities*. In: Listhaug, Ola; Ramet, Sabrina; Dulić, Dragana (Hg.): *Civic and Uncivic Values, Serbia in the post-Milošević Era*. Budapest, New York: CEU Press, S. 111–142.
- Buchenau, Klaus (2014): *Religionen auf dem Balkan. Identität und Praxis vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. In: Uwe Hinrichs; Thede Kahl; Petra Himstedt-Vaid (Hg.): *Handbuch Balkan*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 667–690;
- Buchenau, Klaus (2015): *Socialist Secularities – the Diversity of a Universalist Model*. In: Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt, Matthias Middell (Hg.): *Multiple Secularities beyond the West*. Berlin: De Gruyter, S. 259–280.
- Heinen, Guido (1995): „Mit Christus und der Revolution“. *Geschichte und Wirken der „iglesia popular“ im sandinistischen Nicaragua (1979-1990)*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Höpken, Wolfgang; Riekenberg, Michael (Hg.) (2001): *Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika*. Köln u.a.: Böhlau.
- Hoyningen-Huene, Paul (2011): *Paradigma/Paradigmenwechsel*. In: Helmut Reinalter; Peter J. Brenner (Hg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriff – Disziplinen – Personen*. Wien: Böhlau, S. 602–609.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- İnalçik, Halil; Quataert, Donald (1994): *Introduction*. In: Dies. (Hg.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–7.
- Kaelble, Hartmut: *Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?* Online verfügbar unter <http://www.hsozkult.de/article/id/artikel-574>, zuletzt geprüft am 29.7.2015.
- Kaller-Dietrich, Martina; Mayer, David (2003): *Geschichte Lateinamerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Ein historischer Überblick*. Online verfügbar unter <http://www.lateinamerikastudien.at/content/geschichtepolitik/geschichte/geschichte-166.html>, zuletzt geprüft am 30.7.2015.
- König, Hans-Joachim (2006): *Kleine Geschichte Lateinamerikas*. Stuttgart: Reclam.
- McPherson, Alan (2007): *Anti-Americanism in Latin America*. In: Brendon O'Connor (Hg.): *Anti-Americanism. History, Causes, Themes*. Westport, CT: Greenwood World Publishing, S. 77–102.
- Müller, Dietmar (2005): *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode. Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzepte 1878-1941*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Palaret, Michael (1997): *The Balkan Economies c. 1800-1914. Evolution Without Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappas, Takis S.; Aslanidis, Paris (2015): *Greek Populism. A Political Drama in Five Acts*. In: Hanspeter Kriesi; Takis S. Pappas (Hg.): *European Populism in the Shadow of the Great Recession*. Colchester: ECPR Press, S. 181–198.
- Pike, Fredrick B. (1967): *Introduction*. In: Ders. (Hg.): *The conflict between church and state in Latin America*. Edited with an introduction by Fredrick B. Pike. New York: Knopf, S. 3–27.
- Rama, Carlos M. (1975): *La imagen de los Estados Unidos en la América Latina: de Simón Bolívar a Salvador Allende [Das Bild der Vereinigten Staaten in Lateinamerika: Von Simón Bolívar zu Salvador Allende]*. Mexico City: SepSetentas.

- Schlegelberger, Bruno (1994): Der Streit um die Theologie der Befreiung: Kirche im Spannungsfeld sozialer Konflikte. In: Iberoamerikanisches Archiv 20 (1994) , S. 177–211.
- Schulze Wessel, Martin (2001): Konfession und Nation in den böhmischen Ländern. In: Walter Koschmal; Marek Nekula; Joachim Rogall (Hg.): Deutsche und Tschechen. Geschichte – Kultur – Politik. München: C.H. Beck, S. 186–192.
- Šemjakin, Andrej L. (2006): Russkie o Serbii i Serbach [Russen über Serbien und die Serben]. Sankt-Peterburg: Aleteja.
- Thelen, Tatjana; Rassel, Jennifer: Becoming a Roma Mother. Vortrag am IOS Regensburg, 18.12.2014.
- Todorova, Maria (2009): Imagining the Balkans. Updated Edition. Oxford u.a.: Oxford University Press
- Turczynski, Emanuel (2003): Sozial- und Kulturgeschichte Griechenlands im 19. Jahrhundert. Von der Hinwendung zu Europa bis zu den ersten Olympischen Spielen der Neuzeit. Mannheim/Möhnesee: Bibliopolis.
- Yavuz, M. Hakan (2013): Warfare and Nationalism. The Balkan Wars as a Catalyst for Homogenization. In: Ders.; Isa Blumi (Hg.): War and Nationalism. The Balkan Wars, 1912-1913, and Their Sociopolitical Implications. Salt Lake City: The University of Utah Press, S. 31–84.