



Heiner Grunert

Glauben im Hinterland

Die Serbisch-Orthodoxen in
der habsburgischen Herzegowina
1878–1918

Heiner Grunert, Glauben im Hinterland

V&R Academic

Heiner Grunert, Glauben im Hinterland

Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von

Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf und

Martin Schulze Wessel

Band 8

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen

ISBN Print: 9783525310298 — ISBN E-Book: 9783647310299

Heiner Grunert, Glauben im Hinterland

Heiner Grunert

Glauben im Hinterland

Die Serbisch-Orthodoxen in der habsburgischen Herzegowina
1878–1918

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
ISBN Print: 9783525310298 — ISBN E-Book: 9783647310299

Mit 9 Abbildungen, 1 Karte und 2 Tabellen

Umschlagabbildung:

Serbisch-orthodoxe Kirche des Hl. Johannes des Tüfers in Žakovo/Popovo Polje.

Foto: Miroslav Kovačević.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-0955

ISBN 978-3-647-31029-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen

ISBN Print: 9783525310298 — ISBN E-Book: 9783647310299

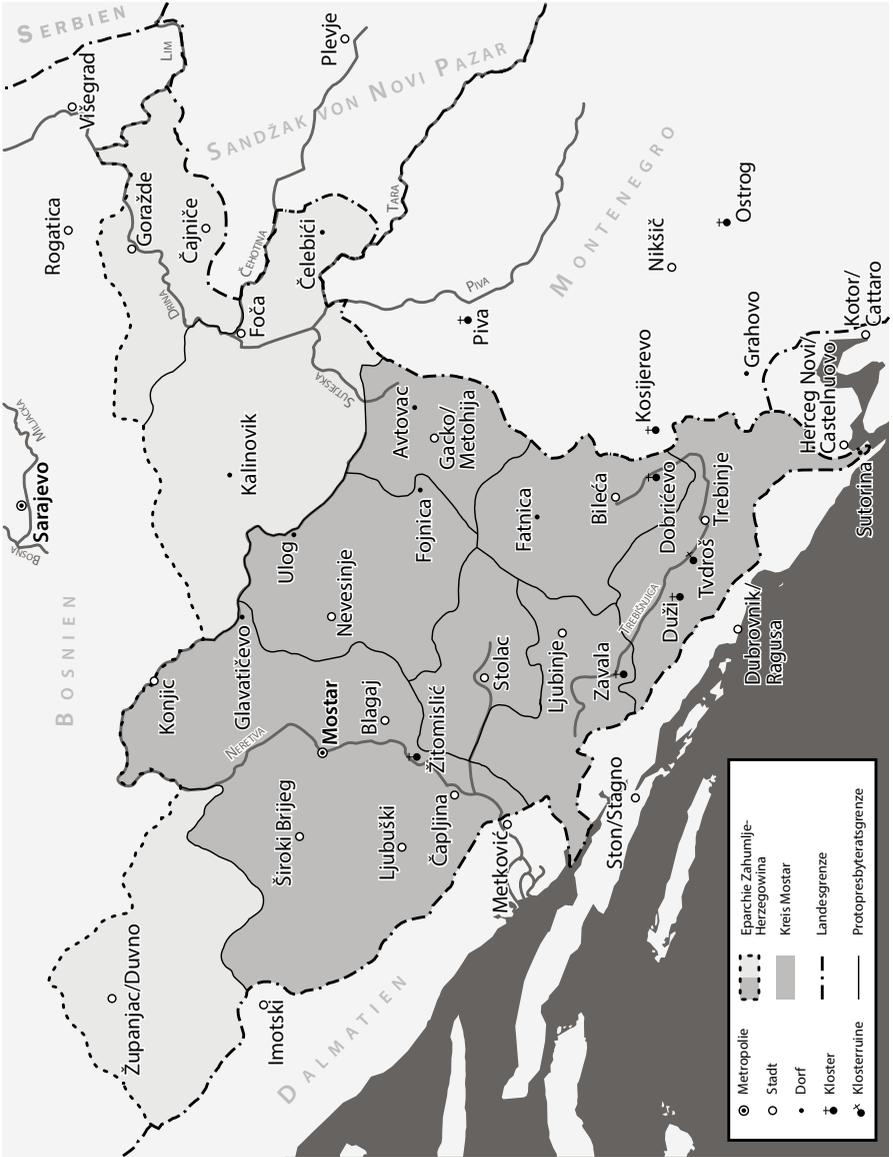
Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Historische Rahmungen – Glauben, Kirche, Herrschaft und Raum . .	39
1.1 Orthodoxe Kirche und orthodoxer Glauben	39
Die Rolle von Sprache für Kirche und Staat	41
Die Kirchenspaltung zwischen Ost und West	42
Die Orthodoxe Kirche im Osmanischen Reich	44
1.2 Serbische Herrschaft und Serbisch-Orthodoxe Kirche	46
1.3 Die Herzegowina – Bergland, Grenzland, Hinterland	52
Raum und Bevölkerung	58
1.4 Habsburgische Herrschaft in Bosnien-Herzegowina	61
2. Religiöser Alltag	64
2.1 Religiöse Feiern	64
Die Feier des Familienpatronats – die <i>slava</i>	64
Kirchen- und Klosterfeiern	89
Kirchenpatronate	101
Kirchenbesuch, Fasten, Ostern und Weihnachten	105
Saisonale Heiligenfeiern	115
Sava-Feiern und Sava-Kult	122
Frauen, Priester und die kirchlichen Normen	134
Zusammenfassung	139
2.2 Soziale Bindungen und ihre religiösen Normen	144
Die Ehe – Praxis und Norm	145
Konversionen und religiöse Mischehen	186
Patenschaften und Verschwisterungen	214
Zusammenfassung	224
2.3 Die religiöse Grenze	225
Sprechen und Handeln an der religiösen Grenze	227
Profane Alltagskonflikte und der Bezug zu Religion	239
Frauen und Moral in der patriarchalen Gesellschaft	243
Der Andere und die eigene Organisation	245

6 Inhalt

Religiöse Orte, die Glaubensgemeinschaften und der moderne Staat	248
Schlussbetrachtungen	262
3. Religiöse Organisation und religiöse Experten	266
3.1 Der Bischof und die Eparchialverwaltung – regionale religiöse Organisation	266
Die Anfänge habsburgischer Religionspolitik	266
Die neuen Bischöfe – Leontije und Serafim	294
Bischof Petar und das Kirchenstatut von 1905	315
Zusammenfassung	330
3.2 Die Kirchgemeinden – lokale religiöse Organisation	333
Kirchgemeinden auf dem Land	335
Städtische Kirchgemeinden	356
Kirchgemeindliche Schulen	368
Widerstand, Protest, Blockade – Städtische Gläubige für kirchliche Autonomie	377
Kirchgemeinden im neuen Jahrhundert	413
Die Annexion, der Übergang zum Parlamentarismus und der Wandel religiöser Vergesellschaftung	422
Exkurs: Die Konflikte in der Kirchgemeinde von Trebinje	429
Zusammenfassung	437
3.3 Die Pfarrgeistlichkeit – lokales religiöses Expertentum	439
Leben und Arbeiten orthodoxer Pfarrer um 1880	441
Reformen für eine neue Geistlichkeit – Ursachen, Mittel und Ziele	457
Pfarrer in der ›autonomen‹ Kirche ab 1905	496
Zusammenfassung	504
4. Epilog: Staat und Glaubensgemeinschaft im Großen Krieg	505
Zusammenfassung	537
Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	548
Abkürzungen	549
Quellen- und Literaturverzeichnis	550
Register	582
Namensregister	582
Ortsregister	584
Sachregister	586

Serbisch-Orthodoxe Eparchie Zahumije-Herzegowina um 1900



Vorwort

Diese Arbeit wurde im Januar 2015 an der Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität als Dissertation angenommen. Sie entstand in vielen Monaten einsamen Lesens, Nachdenkens, Zweifelns und Schreibens. Dennoch waren viele Menschen an ihrem Entstehen beteiligt. Ich möchte ihnen an dieser Stelle danken: An erster Stelle meinen Betreuern Prof. Marie-Janine Calic und Prof. Klaus Buchenau für ihren Rat, ihre Ermunterung, ihr Engagement und ihre Kritik.

Auf mein wissenschaftliches Denken hatte meine Mitgliedschaft im Internationalen Graduiertenkolleg »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts« in München entscheidenden Einfluss. Die Workshops, Kolloquien, Sommerschulen und Methodenseminare, an denen Wissenschaftler der Karls-Universität Prag, der Ludwig-Maximilians-Universität München und des Collegium Carolinum teilnahmen, waren lehrreich, bereichernd und motivierend. Auch die Vorträge auswärtiger Gäste im Kolleg prägten meine Fragestellungen und Methoden. Besonders Prof. Martin Schulze Wessel, Prof. Miloš Havelka und Prof. Friedrich Wilhelm Graf sei stellvertretend für alle anderen Professoren und Dozenten für ihr hohes wissenschaftliches und persönliches Engagement gedankt, nicht zuletzt aber auch Manina Ott, Laura Hölzlwimmer und Katja Kudin für ihre täglichen Mühen um ein exzellentes und gleichermaßen herzliches Forschungsumfeld.

Ich habe viele Monate in Archiven und Bibliotheken in Bosnien-Herzegowina und Serbien geforscht. Ohne die freundlichen Mitarbeiter in den Archiven von Mostar, Sarajevo und Belgrad wäre die langwierige Recherche kaum annähernd so erfolgreich und angenehm gewesen, wie sie es zu allermeist war. Ich wünsche den Mitarbeitern und ihren Institutionen mehr Aufmerksamkeit und Unterstützung in ihren Gesellschaften. Auch danke ich der Bibliothek des Bosnischen Instituts in Sarajevo für die professionelle Unterstützung meiner Arbeit sowie Ratko Pejanović in Mostar für sein freundliches Entgegenkommen, wodurch ich die Bibliothek des serbischen Kulturvereins »Prosvjeta« nutzen konnte. S. E. Ratko Perić, römisch-katholischer Bischof der Diözese Mostar-Duvno und apostolischer Administrator von Trebinje-Mrkan, danke ich für die Möglichkeit, die Akten des Provikariates in Stolac durchzuarbeiten und Don Rajko Marković für die freundliche Aufnahme vor Ort.

Für ihre weitsichtige und engagierte Lehre in meiner Studienzeit und ihre Beratung in ihrem Anschluss bin ich Prof. Wolfgang Höpken in Leipzig und

Prof. Husnija Kamberović in Sarajevo dankbar. Meinen Münchner Freunden und Kollegen Heiko Schmidt, Franziska Davies, David Schick, Heléna Tóth, Simon Hadler und Cem Kara danke ich von Herzen für ihre Hinweise, Fragen und Kritiken; ebenso wie Vuk Bačanović, Johannes Wächtler, André Kapuczinski, Martin Kopetschke und Ingrid Spörl. Uwe Grelak mühte sich unter denkbar widrigen Umständen, dem Text mehr Klarheit und Schönheit zu verleihen. Für alle Fehler und unnötigen Längen bin dennoch allein ich verantwortlich. Am Schluss danke ich meiner Familie für Ihre Unterstützung und Isabel für ihre Geduld, ihre Zuversicht und ihre liebende Teilhabe an mir und meiner Arbeit.

München im Juni 2015

Einleitung

Dieses Buch ist die Religionsgeschichte einer Glaubensgemeinschaft in einer multireligiösen Region im Südosten Europas. Es behandelt serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften in der von Habsburg verwalteten Herzegowina – in den Jahren von 1878 bis 1918. Die Arbeit fragt nach den Vorstellungen vom Übernatürlichen und Göttlichen und nach religiösem Sprechen und Handeln. Sie untersucht, auf welche Weise Menschen ihren Glauben in Gemeinschaft lebten, wer in den Glaubensgemeinschaften welche Befugnisse hatte und wie religiöse Normen und Grenzen festgelegt und durchgesetzt wurden. Es geht um Wandel und Beharrung im Glauben, um Traditionen und Innovationen. Das Buch versucht zu beantworten, wie ›einfache‹ Gläubige, religiöse Experten und staatliche Eliten mit unterschiedlichen Vorstellungen versuchten, vorrangig religiös definierte Gemeinschaften zu gestalten, zu bewahren und für eigene Zwecke zu nutzen. Die Untersuchung vermeidet den Kollektivsingular der serbischen Orthodoxie. Sie blickt stattdessen auf gelebte und gelehrte Religion, auf lokal und regional, von Laien oder Experten bestimmten Glauben von serbisch-orthodoxen Gemeinschaften.

Unter diesen Glaubensgemeinschaften verstehe ich mit Max Weber einerseits gefühlte Gemeinschaften – Vergemeinschaftungen – sowie andererseits auch ausgehandelte geordnete Vergesellschaftungen, deren Mitglieder sich als orthodoxe Serben bezeichneten.¹ In den Begriffen von gelebter und gelehrter Religion spiegelt sich die Überzeugung, dass es sich bei religiösem Glauben um ein soziales Feld handelt, in dem Nicht-Experten und Experten agieren, verflochtene Diskurse prägen und mit unterschiedlichen Mitteln um die Verteilung von Kompetenzen konkurrieren.² Religion erscheint in dieser Herangehens-

1 Max Weber verstand bezugnehmend auf Ferdinand Tönnies unter *Vergesellschaftung* idealtypisch zweck- und wertrational begründetes soziales Handeln, das auf Interessenausgleich oder Interessenverbindung beruht. Davon getrennt sah er *Vergemeinschaftung* als »auf subjektiv gefühlter (affektuell oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten« beruhend. Er gestand dabei ein, es handle sich um Idealtypen mit häufiger realer Überlappung: »Die große Mehrzahl sozialer Beziehungen aber hat *teils* den Charakter der Vergemeinschaftung, *teils* den der Vergesellschaftung. Jede noch so zweckrationale und nüchtern geschaffene und abgezweckte soziale Beziehung (Kundschaft z. B.) *kann* Gefühlswerte stiften, welche über den gewillkürten Zweck hinausgreifen.« *Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Frankfurt am Main 2010, 29–31; Hervorhebungen im Original.

2 Vgl. *Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens.* Konstanz 2000, 39–96.

weise *erstens* als ein intersubjektives, also kollektiv wirkendes und verstandenes System von Vorstellungen und Handlungen, *zweitens* als Ziel und Mittel von Machtausübung und *drittens* als Konzept und Triebkraft für inkludierende und exkludierende Kollektivbildungen.

Ich untersuche das religiöse Leben von Serbisch-Orthodoxen in der Herzegowina an vier Fragen. Zwei davon liefern die Grundlagen, von denen aus zwei weitere gestellt werden können: *Erstens* beobachte ich die Verfasstheit von religiösem Glauben zu Beginn habsburgischer Herrschaft – Ende der 1870er und in den 1880er Jahren – und *zweitens* den Umgang mit religiöser Differenz. Darauf aufbauend untersuche ich *drittens* die Aushandlungsprozesse um Kompetenzen innerhalb des religiösen Feldes sowie *viertens* den Wandel gelebter und gelehrter Religion:

An *erster* Stelle wird somit untersucht, wie sich das religiöse Leben der Serbisch-Orthodoxen in der Herzegowina in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gestaltete; wie in einem religiös vielfältigen, überwiegend ländlichen Raum mit traditionell schwachen regionalen Herrschaftsstrukturen von Staat und Kirche das Religiöse im Alltag gelebt wurde: Welche religiösen Vorstellungen und Praktiken waren verbreitet? Welche Qualitäten wiesen kirchliche Verwaltungsstrukturen und religiöse Experten auf – also wie effizient setzte die kirchliche Verwaltung Entscheidungen in den Kirchgemeinden der Städte und Dörfer um? Wie funktionierten Kirchgemeinden in Städten und auf dem Land und welche Bildung, welche Fähigkeiten und Kompetenzen hatten die Geistlichen?

Die Strukturierung der Glaubensgemeinschaft nach innen und ihre spezifischen Abgrenzungen nach außen bedingen sich stets gegenseitig. Daher bieten das gelebte und das normierte Spektrum an Handlungsoptionen im Umgang mit anderen Glaubensangehörigen *zweitens* auch Aufschluss über die inneren Strukturen einer Religionsgemeinschaft. Die Ausprägung des Umgangs im interreligiösen Bereich erwies sich als situativ unterschiedlich, weswegen soziale Faktoren wie die Beteiligung staatlicher und religiöser Experten, gesellschaftlicher Wandel und kollektive Bedrohungen auf Korrelationen untersucht werden. Damit soll eruiert werden, welche Einflüsse religiös vielfältiges Leben situativ formten – als ein Miteinander, Nebeneinander oder Gegeneinander.

Betrachtet man Religion mit Pierre Bourdieu als ein spezifisches Feld sozialer Interaktionen, stellt sich *drittens* die Frage, mit welchen Mitteln soziale Kompetenzen zwischen Experten und Nicht-Experten ausgehandelt wurden. Konkret ergeben sich daraus folgende Fragen: Welche Prärogative verhandelten Laien und Geistliche untereinander? Wie und welche Befugnisse hatten sie auf verschiedenen Ebenen religiöser Organisation jeweils inne? Da Kirchenreformen sowohl von Geistlichen als auch von Laien ausgingen, ist entscheidend, welche Gruppe kirchliche Verwaltung auf welcher Ebene und mit welchen Funktionen entscheidend prägte. Dabei ist es sinnvoll, gelebte und gelehrte

Religion in ihrem wechselseitigen Spannungsverhältnis zu untersuchen und Abgrenzungen, Differenzen und Interdependenzen zu betrachten.

Auf Basis dieser Fragekomplexe soll in verschiedenen Bereichen religiösen Lebens *viertens* beantwortet werden, wie sich kollektive Vorstellungen und Praktiken religiösen Glaubens unter orthodoxen Bauern, Händlern, Handwerkern, Geistlichen und Intellektuellen in der Herzegowina unter der neuen staatlichen Verwaltung Österreich-Ungarns veränderten: Habsburg strebte unmittelbar im Anschluss an die auf dem Berliner Kongress beschlossene Okkupation Bosnien-Herzegowinas danach, die Bevölkerung des Landes als separate Glaubensgemeinschaften in das Reich zu integrieren. Hierfür erachtete es Wien für notwendig, die Verwaltungs- und Kompetenzstrukturen innerhalb der Glaubensgemeinschaften als auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Religionsverwaltungen und dem Staat neu zu regeln. Im Falle der Serbisch-Orthodoxen hieß dies, dass einerseits ein Staatskirchenrecht in Bezug auf die serbisch-orthodoxen Diözesen im Land festzulegen war und andererseits die Verwaltungsstrukturen der Religionsverwaltungen gestärkt werden mussten – zuerst in vertikaler Richtung von den Bischöfen in die Gemeinden, um im zweiten Schritt die horizontalen Strukturen der Gemeinden und Priester auch in entlegenen Gebieten zu verbessern. Aufgrund der zu Beginn in vielen Bereichen nur schwach funktionierenden kirchlichen Verwaltungsstrukturen im Land kann man über diesen Prozess als eine staatlich betriebene Verkirchlichung einer Glaubensgemeinschaft sprechen. Im Zusammenspiel von Staat und Religionsorganisation war dies eine Konfessionalisierung einer religiösen Gemeinschaft. Für kirchliche und staatliche Verwaltungseliten stellt sich zusammenfassend die Frage, welche gleichen, ähnlichen oder differierenden Steuerungszintentionen diese in Bezug auf das religiöse Leben der Serbisch-Orthodoxen entwickelten und wie beide Elitengruppen versuchten diese umzusetzen. Verfolgt man die sich wandelnden Beziehungen von Staat, Kirchenorganisation und lokalen Glaubensgemeinschaften sowie die vielfältigen religiösen Vorstellungen und Praktiken, berührt dies Ende des 19. Jahrhundert ganz zentral auch das folgenreiche Verhältnis von Religion und Nation. Daher wird in dieser Arbeit auch gefragt, welche Teile des serbischen Nationskonzeptes unter Bezugnahme auf religiöse Zugehörigkeit, religiöse Narrative und Formen entwickelt und verbreitet wurden. Welche Rolle spielten dabei religiös Organisationen und Experten? Und nicht zuletzt: In welchen Milieus, Zeiten und unter welchen Einflüssen veränderte das Attribut *serbisch* seine Bedeutung zwischen den Polen *religiös*, *national*, *kulturell* und/oder *ethnisch*?

Forschungsstand

Zu Religion wurde und wird auf dem Balkan viel gearbeitet und die habsburgische Epoche Bosnien-Herzegowinas gilt als eine der am besten erforschten. Auf die in dieser Arbeit gestellten Fragen gibt es jedoch nur erstaunlich wenige, oft tendenziöse und kaum kritische, quellenbasierte Antworten. Gerade in der Religionsgeschichte werden zeitgenössische Überzeugungen häufig unreflektiert auf vergangene soziale Zusammenhänge projiziert oder übertragen. Großen Anteil hatten und haben daran kirchengeschichtliche Arbeiten. Die Kirchengeschichte entwickelte sich dabei anfangs als eine theologische Disziplin – das erklärt die geringe kritische Reflexion und Historisierung des Forschungsgegenstandes in den frühen Arbeiten.³

Serbisch-orthodoxe Kirchengeschichten formten Mitte des 19. Jahrhunderts bereits klar nationale und politische Narrative und vernachlässigten theologische Diskurse. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entstanden so serbisch-orthodoxe Kirchengeschichtswerke, die als eine Art Ergänzung der politischen nationalen Geschichtsschreibung fungierten. Bezeichnenderweise mit einer Art von Säkularisierungsthese im Kopf ›erzählten‹ vor allem Geistliche die Frühphase der *Nation* als eine Geschichte der Glaubensgemeinschaft, in der das Volk noch in symbiotischer Einheit unter der Führung seiner Geistlichen gestanden habe. Die Analyse oder gar nur Beschreibung religiöser Erfahrungen, Vorstellungen und Praktiken vernachlässigten sie dabei und profanisieren die Glaubensgemeinschaft instrumentell für die Erzählung der sakralen Nation. Beinahe ausnahmslos atmen die Arbeiten den Geist der ewigen und heiligen Einheit von Religion und Nation.⁴ Die Kirchengeschichten von Geistlichen nahmen meist noch nicht einmal den theologischen Begriff von Kirche ernst. Zwar definierten sie *Kirche* zumeist als »Gemeinschaft der Gläubigen

3 Vgl. dazu: *Schieder*, Wolfgang: Religion in der Sozialgeschichte. In: *Ders./Sellin*, Volker (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Göttingen 1987, 9–31, hier 11 f.; *Graf*, Friedrich Wilhelm/*Voigt*, Friedemann: Transformationen der Religionsforschung. Zur Einleitung. In: *Dies.* (Hg.): Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung. Berlin, New York 2010.

4 Eine Auswahl serbisch-orthodoxer Kirchengeschichten des 19. und 20. Jahrhundert: *Begović*, Nikola: Istorija srbske crkve. Novi Sad 1877; *Dučić*, Ničifor: Istorija Srpske Pravoslavne Crkve. Od prvijeh desetina VII v. do naših dana. Gacko 2008; *Ruzitschitsch* [*Ružičić*], Nikanor: Das kirchlich-religiöse Leben bei den Serben. Göttingen 1896; *Popović*, Jevsevije: Opća crkvena istorija. Sa crkvenostatističkim dodatkom. Knj. 1–2: (Do 1054) i (Od 1054 do 1912). Sremski Karlovci 1912; *Grujić*, Radoslav M.: Pravoslavna srpska crkva. Kragujevac 1989; *Hudal*, Alois: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche. Graz, Leipzig 1922; *Davidović*, Svetislav: Srpska Pravoslavna Crkva u Bosni i Hercegovini (od 960. do 1930. god.). Šabac 2002 [1931]. Zu serbisch-orthodoxen Kirchengeschichtswerken seit Beginn des 19. Jahrhunderts: *Sljepčević*, Đoko: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 1. Keln, Minhen 1962, 7–12.

Christi«,⁵ bezogen sich jedoch inhaltlich fast ausschließlich auf die Geistlichkeit, die Strukturen religiöser Organisation und deren Beziehungen zur weltlichen Herrschaft. Eine gewisse Ausnahme bildete in dieser Hinsicht das dreibändige Werk Đoko Slijepčević aus den 1960er bis 1980er Jahren. Auch er deutete serbisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften vor allem heroisch und schrieb mit an der Konstruktion einer ehernen Bindung, ja Verschmelzung von serbischer Orthodoxie und nationalem Serbentum.⁶ Bis heute stammen Kirchengeschichten häufig von Geistlichen, denen kritische Auseinandersetzungen mit dem Forschungstopos meist fehlen.⁷ Zudem überwiegt in der serbischen (wie auch der kroatischen und bosniakischen) Geschichtsforschung noch immer die Beschäftigung mit der ›eigenen‹ ethno-konfessionellen Gruppe, die zudem meist einseitig als heroisch ausdauerndes Opfer fremder Glaubensgemeinschaften und Herrschaften dargestellt wird. Diese Blickrichtung gilt insbesondere für die habsburgische Epoche, über die unter serbischen Forschern starre Negativstereotype vorherrschen.⁸

Parallel zur Kirchen- und Religionsgeschichte betrieben säkular gebildete serbische Kreise seit dem frühen 19. Jahrhundert ethnographisch-linguistische Forschungen, die speziell auf die immaterielle ›serbische‹ Volkskultur fokussierten. Meist im Ausland ausgebildet sahen die südslawischen Intellektuellen das kulturelle Erbe ›ihrer‹ Nation bereits zu dieser Zeit gefährlich am Schwinden. Zu ihrer Sammelleidenschaft trug fraglos das Interesse von westlichen Sprachwissenschaftlern, Ethnologen und Historikern bei. So stand Vuk Karadžić – nicht nur Sprachreformer, sondern auch Sammler serbischer Volkskultur – in engem Kontakt zu Jacob Grimm, der im Sinne einer von Herder inspirierten romantischen Volksgeistlehre sich für den ›archaischen Volksglauben‹ interessierte.⁹

5 Zum Kirchenbegriff von orthodoxen Geistlichen vgl. etwa *Begović*: Istorija srbske crkve 1; *Dučić*: Istorija SPC 71.

6 *Slijepčević*: Istorija Srpske pravoslavne crkve. Knj. 1–3. Keln, Minhen 1962/1966/1986. Zu serbisch-orthodoxen Kirchengeschichten und ihrer Beziehung zu serbischen Nationalgeschichten vgl. *Aleksov*, Bojan: The Serbian Orthodox Church. In: *Leuștean*, Lucian (Hg.): Orthodox christianity and nationalism in nineteenth-century Southeastern Europe. New York 2014, 65–100, hier 66.

7 Ausnahmen stellen die religionsgeschichtlichen Arbeiten von Radmila Radić, Živko Andrijašević und Nedeljko Radosavljević dar.

8 Beispiele für starr antikatholische und antihabsburgische Haltungen in serbischen publizistischen und historischen Werken über Bosnien: *Tomčić*, P. M.: Pravoslavlje u Bosni i Hercegovini. München 1954 [Beograd 1898]; *Mastilović*, Draga: Hercegovina u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1929). Beograd 2009. Vgl. darüber auch *Vrankić*, Petar: Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina (1878–1918). Paderborn 1998, 7.

9 *Drobnjaković*, Borivoje: Etnologija naroda Jugoslavije. Knj. 1. Beograd 1960, 12–16; *Wilson*, Duncan: The life and times of Vuk Stefanović Karadžić. 1787–1864. Literacy, literature and national independence in Serbia. Oxford 1970, 190–197. Zu Jacob Grimms Volksgeistlehre vgl.: *Schieder*, Wolfgang: Einleitung. In: *Ders.* (Hg.): Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986, 7–13, hier 7 f.

Die aus diesen Interessen hervorgegangenen Arbeiten waren für den südslawischen Raum vorrangig kumulativ; intentional stand in ihnen die These von der bedrohten Volkskultur, die in der Nation zur Wiedergeburt gebracht werden müsse.¹⁰ In der Zeit der habsburgischen Verwaltung Bosniens entwickelte sich die Volkskunde sehr stark, weswegen in den beiden wissenschaftlichen Zeitschriften des Landes eine Vielzahl religionssensibler ethnographischer Forschung publiziert wurde.¹¹ Erst Ende des 19. Jahrhunderts entstanden synthetischere Arbeiten zu religiösen Praktiken und Vorstellungen, allen voran vom Ethnologen und Slawisten Friedrich S. Krauss.¹²

An diese Forschungstradition anknüpfend entwickelte sich in den 1890er Jahren eine thesenorientierte ethnographisch arbeitende Anthropogeographie, die zu einem langanhaltenden und prägenden serbisch-jugoslawischen Wissenschaftstrend werden sollte. Der Vater dieses Wissenschaftszweiges, Jovan Cvijić, entwickelte ein Konzept von territorial abgegrenzten, ethnischen Kulturgruppen auf dem Balkan mit definierbaren Mentalitäten. Cvijić bestimmte auf dieser Basis die regional jeweils spezifische Trias von Ethnos, Kultur und Natur im geographischen Raum.¹³ Als Professor und Rektor der Belgrader Universität sowie als Mitglied und Präsident der Königlichen Serbischen Akademie initiierte und förderte er zahllose ethnographische Arbeiten über südslawische Regionen. Er begründete damit eine Schule anthropogeographischer Forschung, deren Arbeiten in eigenen Schriftreihen der Belgrader Akademie erschienen.¹⁴ Zahlreiche Forscher trugen hierfür nach ähnlichen Mustern Unmengen von

10 Beispiele hierfür sind die Arbeiten von Vuk Karadžić, Vuk Vrčević, Vid Vuletić-Vukasović oder Milan Milićević.

11 *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini* (GZMBH, Veröffentlichungen des Landesmuseums in Bosnien und der Hercegovina; Sarajevo ab 1889) und *Wissenschaftliche Mitt(h)eilungen aus Bosnien und der Hercegovina* (WMBH, Wien 1893–1916). Verwiesen sei auf Beiträge von Ćiro Truhelka; Kosta Hörmann [Herman], Emilian Lilek, Leopold Glück [Glik], Toma A. Bratić; Luka Grđić-Bjelokosić, Mehmed Fejzibeg Kulinović oder etwa Stevan R. Delić.

12 Vgl. etwa die Arbeiten: Krauss, Friedrich S.: *Sitte und Brauch der Südslaven*. Nach heimischen gedruckten und ungedruckten Quellen. Wien 1885; *Ders.*: *Sreća*. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. In: *Mittheilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 16 (1886), 102–162; *Ders.*: *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*. Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen. Münster 1890; *Ders.*: *Haarschurgodschaft bei den Südslaven*. In: *Internationales Archiv für Ethnographie* 7 (1894), 161–198; *Ders.*: *Slavische Volksforschungen*. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitsrechte, Sitten, Bräuche und Gulsarenlieder der Südslaven. Vorwiegend auf Grund eigener Erhebungen. Leipzig 1908.

13 Vgl. dazu vor allem Cvijićs ursprünglich auf Französisch erschienenes Hauptwerk: Cvijić, Jovan: *Balkansko Poluostrvo i južnoslovenske zemlje*. *Osnovi antropogeografije*. 2 Bde. Beograd 1922–1931.

14 Vgl. *Drobnjaković*: *Etnologija naroda Jugoslavije* 19–23; *Stojančević*, Vladimir: *Cvijićeva antropogeografska škola i njen doprinos našoj istoriografiji i istorijskoj geografiji*. In: *Lutovac*,

Daten über Bräuche, Wirtschaftsweisen, Haus- und Familienformen zusammen; sammelten Lieder, Erzählungen und Rätsel; vor allem, um daraus Typen von regionalen und überregionalen Bevölkerungsgruppen herauszuarbeiten. Obwohl die Arbeiten sich stark auf einzelne Glaubensgemeinschaften konzentrierten, ignorierten sie zumeist jenen Teil des religiösen Lebens, der mit standardisierter Religion – mit religiösen Experten und Organisation – in Zusammenhang stand. Die Studien enthielten meist nur am Rande Ausführungen zu den lokalen Beziehungen des religiösen Alltags der (meist dörflichen) Glaubensgemeinschaften – zwischen Familienoberhäuptern, Priestern und der regionalen Kirchenhierarchie. Behandelte eine Arbeit beispielsweise die Hochzeitsbräuche eines Dorfes in aller Breite, erwähnte sie mit keinem Wort, ob ein Priester bei der Trauung anwesend war und wenn ja, wie diese ablief. Sowohl die volkscundlichen als auch die anthropogeographischen Arbeiten liefern dabei für die 1890er bis 1930er Jahre dennoch zahlreiche Fakten über religionsübergreifende Riten und Vorstellungen, die bei aller notwendigen Kritik ihrer national oder kulturalistisch gefärbten Schlüsse als historische Quellenbasis herangezogen werden können.¹⁵

Aus der ethnographisch-linguistischen und der anthropogeographischen Forschung entwickelte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowohl eine Ethnographie mit religionssoziologischen Fragestellungen als auch eine ethnographisch basierte Religionsgeschichte. Die bekanntesten Vertreter dieser beiden Richtungen waren Tihomir Đorđević und Veselin Čajkanović. Dabei erforschten Ethnologen und Religionshistoriker religiöse Vorstellungen und Praktiken unter Bauern, um in einer Art Brauchtums-Archäologie diachron zum vermeintlich ursprünglichen Kern der serbischen, slawischen, ja indogermanischen Religiosität vorzudringen. Hierfür befreiten sie die Religiosität der ›Serben‹ vom monotheistischen, christlichen Anteil. Obwohl auch hier die klaren Intentionen die Ergebnisse prägten, deuteten die Forscher viele Bräuche und Vorstellungen überzeugend. Das synchrone Verhältnis von gelehrter und ungelehrter Religion – zwischen Laien und Priestern, der Pfarrgeistlichkeit,

Milisa (Hg.): Cvijićev zbornik. Beograd 1968, 53–56; *Nedeljković*, Dušan: Osnovni metodološki preokret u Cvijićevom naučnom delu. In: Ebd. 9–15; *Vasović*, Milorad: Cvijićev rad na antropogeografiji jugoslovenskih i balkanskih zemalja c posebnim osvrtom na njegov opšte-društveni značaj. In: Ebd. 17–26.

¹⁵ Zu diesem Zweig zähle ich die Forschungen von Jovan Erdeljanović (Nachfolger auf Cvijićs Professur), Borivoje Drobnyaković, Jevto Dedijer (1879 bei Bileća geboren, begleitete er in jungen Jahren Cvijić bei seinen Forschungen in der Herzegowina. Später studierte er in Wien und arbeitete als Geograph an der Belgrader Universität), Svetozar Tomić, Milan Karanović sowie später auch Milenko S. Filipović. Seit etwa 1900 betätigten sich auch orthodoxe Priester als Ethnographen und Anthropogeographen – so etwa der Herzegowiner Obren Đurić-Kozić als auch der politisch aktive Stjepo Trifković aus der Nähe von Sarajevo. Sie schrieben Arbeiten über ihre Heimatregionen.

der Kirchenhierarchie und dem Staat – interessierte jedoch kaum.¹⁶ Damit bestand bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Arbeitsteilung: Geistliche untersuchten die Geschichte von Geistlichen und nannten dies Kirchengeschichte; säkulare Sozialwissenschaftler ignorierten die Kirchenverwaltung einschließlich der Geistlichen und nannten dies Religionssoziologie oder Ethnographie.

Im kommunistischen Jugoslawien klammerten die Geistes- und Sozialwissenschaften das Thema Religion deutlich weniger aus als in anderen Ländern des Realsozialismus. Die Kluft zwischen einer ›kirchenfernen‹ Betrachtung der Ethnologie und der struktur- und expertenzentrierten Kirchengeschichte setzte sich jedoch fort.¹⁷ Lediglich der religionssoziologisch arbeitende Ethnologe Dušan Bandić befasste sich mit dem Spannungsfeld von christlich gelehrter und ›volkstümlich‹ gelebter Religiosität. Seine Arbeiten sowie jene von Radmila Radić wurden für diese Arbeit vergleichend herangezogen.¹⁸

16 Tihomir Đorđević promovierte in München und gab ab 1899 die ethnographische Zeitschrift *Karadžić* heraus, in der viele ethnologisch-religionswissenschaftliche Beiträge erschienen. Unter Đorđevićs Arbeiten sind besonders seine zehn Bände »Unser Volksleben« hervorzuheben, in denen er sich umfassend mit Fragen der Religionsforschung auseinandersetzte: *Đorđević*, Tihomir R.: Naš narodni život. Beograd 1923; *Ders.*: Naš narodni život. Bd. 1–10. Beograd 1930–1934; *Ders.*: Deca u verovanjima i običajima našega naroda. Beograd 1941 sowie *Ders.*: Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampiri i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju. Beograd 1953.

Auch Čajkanović studierte und promovierte vor dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. Unter seinen Arbeiten sind hervorzuheben: *Čajkanović*, Veselin (Hg.): Rasprave i grada. Beograd 1934; *Ders.*: O srpskom vrhovnom bogu. Beograd 1941; *Ders.*: Mit i religija u Srba. Izabrane studije. Beograd 1973. Zur Person Čajkanović: *Čurić*, Veselin: Beleške o Čajkanovićevim radovima iz religije i mitologije. In: *Čajkanović*, Veselin: Mit i religija u Srba. Beograd 1973, 527–646; *Ders.*: Biografija Veselina Čajkanovića. In: Ebd. 647–651.

Sowohl die Forschungen der Cvijić-Schule als auch Đorđevićs Arbeiten prägten die religionssoziologischen und -ethnographischen Arbeiten des Slawisten Edmund Schneeweis, der aus Böhmen stammte. Vgl. etwa: *Schneeweis*, Edmund: Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten. Celje/Klagenfurt 1935.

17 Vgl. *Milinković*, Bosiljka: Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu. 1945–1985. Zagreb 1986[?].

18 *Bandić*, Dušan: Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba. Beograd 1980; *Ders.*: Narodna religija Srba u 100 pojmova. Beograd 2004; *Ders.*: Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji. Beograd 2008; *Ders./Radulović*, Lidija: Narodno pravoslavlje. Beograd 2010 sowie *Radić*, Radmila: Narodna verovanja, religija i spiritizam u srpskom društvu 19. i u prvoj polovini 20. veka. Beograd 2009; *Dies.*: Srpsko monaštvo u 19. i prvoj deceniji 20. veka. In: Zbornik Matice Srpske za istoriju 85 (2012), 65–88.

Begriffe und Konzepte

Kollektive – Ethnie, Nation und Religionsgemeinschaft

In welcher Form und nach welchem Verständnis bezeichneten sich die Gläubigen einer Gemeinschaft situativ selbst? Wann nannten sich orthodoxe Gläubige Serben, wann orthodoxe Serben, Serbisch-Orthodoxe und wann Orthodoxe? Und in welcher Weise grenzten sie sich nach außen ab und strukturierten damit die Gruppe nach innen? Von Bedeutung ist ebenso, wie das jeweilige Kollektiv von außen gesehen und benannt wurde. Anhand dieser Fragen gehe ich den situativen, zeit- und milieuhängigen Formen einer wahlweise stärker religiösen/konfessionellen, ethno-konfessionellen oder nationalen Selbst- und Fremdwahrnehmung der orthodoxen Christen in der Herzegowina nach. Die Gruppensdefinitionen des Eigenen nehmen dabei nicht nur Bezug auf die Wahrnehmungen und Benennungen von außen, sondern reagieren auch auf Selbstkonstruktionen und Eigenbezeichnungen von benachbarten Gruppen. Dabei betrachte ich die serbisch-orthodoxen Christen der Herzegowina an erster Stelle als religiös definierte Gruppe und frage in zahlreichen Kontexten nach den weiteren Anteilen der Gruppenbestimmung, seien sie sprachlich-kulturell, ethnisch, verwandtschaftlich oder national begründet.

Kaum eine Geschichte Südosteuropas im ausgehenden 19. Jahrhundert kann die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Nation umgehen, erst recht nicht die vorliegende. Meist wird die Frage dabei mit einer inhärenten Säkularisierungsthese gestellt, nämlich vom vermeintlichen Ende der vermeintlich weitgehend säkularen, zumindest jedoch lediglich sakralisierten Nation aus. Die Frage, wie sich Religion parallel zur Nationsentwicklung wandelte, scheint damit oft schon beantwortet. Ich stelle dagegen die religiösen Bezüge von Kollektiven – realen wie auch vorgestellten – in den Vordergrund. Ich frage, wie Teile der Vorstellungen der Gläubigen von der Glaubensgemeinschaft formell und inhaltlich »national« wurden, wie also vielfältig gedachte Konzepte einer Nation entweder an Vorstellungen und Praktiken von Religion andockten, sich ihnen überstülpten, sie untergruben oder sie womöglich ersetzten. Die wenig überraschende und selten geäußerte Ausgangsthese ist, dass Religion in allen Phasen der Nationsentwicklung eine Rolle spielte, und diese Rolle entscheidender war als die eines formellen Verweises oder einer Legitimierung. Gerade in Südosteuropa entwickelte sich Religion zumeist zum konstitutiven Merkmal moderner Nationen.¹⁹

¹⁹ Eine sprechende Ausnahme ist dabei die Formierung der albanischen Nation und, so man sie zu Südosteuropa zählen möchte, die der ungarischen Nation.

Zur Konfessionsnation als Vorstufe vorrangig religiös definierter moderner Nationen: *Turczynski*, Emanuel: *Konfession und Nation*. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976.

Religion und Religiosität, Kirche und Glaubensgemeinschaft

Unter Religiosität verstehe ich Handlungen, Kommunikationen und Vorstellungen mit zentralen und legitimierenden Bezügen auf transzendente Wirkmächte, die singular oder vielfältig sein können.²⁰ Solche Handlungen und Kommunikationen sind Teil eines intersubjektiven Symbolsystems. Vorstellungen, Worte und Taten mit Bezug zu einem wie auch immer gearteten Übernatürlichen stiften Sinn, durch den Menschen die Welt rational ordnen und sich in ihr emotional einordnen können. Religion ist damit eine systembildende intersubjektive Sinnstiftung, die für viele Menschen ein grundlegendes Deutungssystem zur Wahrnehmung, Erfahrung und Vorstellung der Welt und des Menschseins darstellt.²¹ Wie jedes kollektive Zeichen- und Deutungssystem wird Religion jeweils situativ und persönlich angewendet.²² Die Trennung zwischen *sakralen* und *profanen* Bereichen ist dabei grundlegend.²³ Eine solche dichotomische Teilung findet im zeitlichen und räumlichen als auch thematischen Sinne statt, ohne dass die Sphären des Sakralen und Profanen für Gläubige vollständig getrennt voneinander denkbar wären – Profanes gänzlich außerhalb der Reichweite des Heiligen läge.

Die Frage nach dem Übernatürlichen bedeutet selbst für Religionsdefinitionen den Punkt, an dem sich die Geister scheiden – gewissermaßen die Gretchen-

20 Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft* 320.

21 Zu Religion als Symbol-, Bedeutungs- bzw. Deutungssystem vgl. besonders: Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung*. Frankfurt am Main 2003, 44–50; Gladigow, Burkhard: *Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte*. In: Zinser, Hartmut (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin 1988, 6–37, hier 16–19. Dabei definierte Clifford Geertz den Begriff *Symbol* als »Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen, die Ausdrucksmittel einer Vorstellung sind« und als »aus der Erfahrung abgeleitete, in wahrnehmbare Formen geronnene Abstraktionen, konkrete Verkörperungen von Ideen, Verhaltensweisen, Meinungen, Sehnsüchten und Glaubensanschauungen.« Ders.: *Dichte Beschreibung* 49.

22 Zu subjektiven und intersubjektiven Zeichensystemen etwa: Schutz, Alfred/Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz 2003. Viele Religionssoziologen verweisen auf die Rolle von Religion als Kommunikationsmedium. Dušan Bandić begriff Religion als eigenständige Sprache, die sich einem eigenständigen Bereich der Realität widmet. Bandić: *Carstvo zemałjsko* 26.

23 Vgl. Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main 1994, 45–75; *Eliade*, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Köln 2008; Bandić: *Carstvo zemałjsko* 9–14. Besonders Durkheim macht das *Heilige* als Kern von Religion überzeugend stark und definiert es so: »Heilige Dinge sind, was die Verbote schützen und isolieren. Profane Dinge sind, worauf sich diese Verbote beziehen und die von den heiligen Dingen Abstand halten müssen. Religiöse Überzeugungen sind Vorstellungen, die die Natur der heiligen Dinge und die Beziehungen ausdrücken, die sie untereinander oder mit den profanen Dingen halten. Riten schließlich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.« Durkheim: *Formen religiösen Lebens* 67.

frage.²⁴ Ohne die Übernatürlichkeit als konstitutives Element des Deutungssystems *Religion* ist meines Erachtens historische Religionsforschung kaum möglich, gerade im europäischen Kontext. Ohne Transzendenz als konstitutives Element eines umfassenden Deutungssystems schwindet zudem die Möglichkeit einer sinnvollen Abgrenzung zwischen Religion und Ideologie. Ein Symbolssystem *Religion* mit Transzendenzbezug weist über die vom Menschen wahrnehmbare und vorstellbare Welt hinaus, was es ebenso von den allermeisten »allgemeinen Seinsordnungen«²⁵ unterscheidet. Selbst die auf Niklas Luhmann zurückgehende funktionalistische Deutung von Religion als der Reduktion oder gar Bewältigung von Kontingenz – also von Sachverhalten, die zwischen dem zwangsläufig Notwendigen, Erwartbaren und dem Unmöglichen liegen – kann sowohl mit als auch ohne Transzendenzbezug gelöst werden.²⁶ Die Frage bleibt auch hier, was das Transzendente, Übernatürliche oder Numinose von anderen außeralltäglichen Konzepten wie Liebe, Freiheit oder Ewigkeit unterscheidet. Ich werde die Frage an dieser Stelle normativ lösen, indem ich Transzendenz als eine oder mehrere erfahrbare und emotional wie rational wahrnehmbare Wirkmächte definiere, die der Mensch als außerhalb seines direkten Zugriffs und Verstehens begreift.²⁷

Neben den beiden zentralen Charakteristika substantialistischer Religionsdefinitionen – dem *Transzendenzbezug* und der *kollektiven Sinnstiftung* – findet sich in vielen noch ein drittes Charakteristikum: die *Institutionalisierung* der

24 Vgl. etwa die vielzitierte Religionsdefinition Clifford Geertz', die ohne Transzendenz- oder Gottesbezug auskommt: »Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf abzielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) jene Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.« *Ders.*: Dichte Beschreibung 48. Dabei können zugegebener Maßen Geertz' »Vorstellungen über eine allgemeine Seinsordnung« als Transzendenzverweis gelesen werden. Vgl. dazu auch Schäfer, Heinrich: Praxis, Theologie, Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt am Main 2004, 332.

25 Hier zitiert aus Geertz' Religionsdefinition: *Ders.*: Dichte Beschreibung 48.

26 *Luhmann*, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main 2000. Zu Luhmanns Kontingenzbegriff vgl. auch *Bauer*, Martin: Verstehen und Verneinen. Aus dem Nachlass von Niklas Luhmanns Rechtstheorie. In: Süddeutsche Zeitung 29/70 (5.2.2014), 14; *Schäfer*: Praxis, Theologie, Religion 300–307.

27 Vgl. dazu auch Émile Durkheims Definition des Übernatürlichen, die gleichsam neue Fragen eröffnet: »Als eine Eigenschaft, die allgemein als Charakteristikum des Religiösen gilt, wird das Übernatürliche angesehen. Darunter versteht man alles, was unser Verständnis übersteigt. Das Übernatürliche ist die Welt des Mysteriösen, des Unerkennbaren, des Unverständlichen. Demnach wäre die Religion eine Art Spekulation über alles, was die Wissenschaft oder das klare Denken nicht erfassen kann.« Mit dem Sprach- und Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller sah Durkheim Religion daher unscharf als »ein Bemühen, das Unbegreifliche zu begreifen, das Unausdrückliche auszudrücken, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen.« *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 47.

Lehre und ihrer Anhänger.²⁸ So definiert der Politikwissenschaftler Manfred Schmidt Religion als ein »System von Glaubensüberzeugungen und zeremoniellen Riten«, das neben einem zentralen Transzendenzbezug und der praktischen Abgrenzung von Heiligem und Profanem »in der Regel [...] als Kirche, Kirchengemeinde, Sekte oder Orden in einer organisierten Gemeinschaft von Gläubigen institutionalisiert wird.«²⁹ Auch ich meine, dass Religion über die Intersubjektivität seines Zeichensystems vergemeinschaftend und vergesellschaftend wirkt und somit dauerhafte Strukturen und Hierarchien herausbildet. Dabei versteht man jedoch *Kirche* landläufig vorrangig als Organisation und weniger als vorgestellte und reale Gemeinschaft. Folgt man dagegen der christlichen Glaubenslehre, ist *Kirche* die Gemeinschaft der Gläubigen. Auch Durkheim sah Kirche als Charakteristikum von Religion, wobei er *Kirche* als eine »Gesellschaft« definierte, »deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen.«³⁰ Durkheim ging es um lokale und (über-)regionale Glaubensgemeinschaften. Mit Max Weber verstehe ich *Kirche* gleichermaßen als affektuelle Vergemeinschaftung und verregelte Vergesellschaftung von Gläubigen.³¹ Im hier betrachteten Kontext der Orthodoxen der Herzegowina lagen die Verregelungen und die Interaktionen innerhalb der Glaubensgemeinschaft vor allem im lokalen Bereich. Regional und überregional innerhalb der Glaubensgemeinschaft ausgehandelte Interessen – etwa die Durchsetzung von Normen oder die Behauptung von Kompetenzen – waren zu Beginn der habsburgischen Herrschaft äußerst schwach ausgeprägt. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche der Herzegowina war in diesem Verständnis deutlich stärker eine *imagined community* als eine interagierende Vergesellschaftung. Der Grad von Vergesellschaftung – also die räumliche und institutionelle Verregelung der Glaubensgemeinschaft – prägt eine Vielzahl religionssoziologischer Spezifika wie das traditionelle Verständnis der Beziehungen zwischen Experten und Nicht-Experten sowie die Bandbreite von religiösen Praktiken und Vorstellungen einer Glaubensgemeinschaft. Damit stehen regionale und überregionale religiöse Vergesellschaftung, die Entwicklung spezialisierter religiöser Exper-

28 Vgl. *Liedhegener*, Antonius: Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder. In: *Hildebrandt*, Mathias/*Brocker*, Manfred (Hg.): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden 2008, 179–196, hier 182.

29 *Schmidt*, Manfred G.: Wörterbuch zur Politik. Stuttgart 2004, 608. zitiert nach: Ebd. Ähnlich dazu Anthony Gill: »Religion frequently takes on an institutional form.« *Ders.*: Religion and Comparative Politics. In: *Annual Review of Political Science* 1/4 (2001), 117–138, hier 120.

30 *Durkheim*: Formen religiösen Lebens 71.

31 Vgl. zu diesen Begriffen erneut *Weber*: Wirtschaft und Gesellschaft 29–31.

ten und die Rationalisierung des religiösen Systems³² in Theorie und Praxis in einem engen Zusammenhang.³³

Diese Arbeit untersucht verschiedene, sich wandelnde Formen von Religiosität, also ein System konkreter Handlungen und Vorstellungen mit Bezügen zum Übernatürlichen. Solche Systeme gehören zu den wichtigsten kollektiven Deutungsmustern von sozialen Gruppen wie Familien, lokalen oder regionalen Gemeinschaften. Zudem spielen insbesondere religiöse Zeichen und Symbole (und damit auch Rituale als Symbolhandlungen) eine gewichtige vergemeinschaftende Rolle. Das gemeinschaftliche Teilen von religiösen Überzeugungen und Praktiken vereint Menschen in einer moralischen Gemeinschaft, die auch praktische oder profane Funktionen erfüllt. Menschen können sich von der Teilnahme an religiösen Ritualen Vorteile für ihr persönliches und familiäres Leben versprechen.³⁴ Die Gemeinschaft bildet zudem einen Kommunikations- und Handlungsraum, in dem der innere Zusammenhalt einer Gruppe religiös legitimiert und dadurch gesichert wird, in dem Normen gesetzt und durchgesetzt werden. Nicht alle Teilnehmer eines religiösen Rituals sind dabei zwangsläufig Teil einer moralischen Gemeinschaft, einer Glaubensgemeinschaft. Dies zeigte sich etwa an religionsübergreifend begangenen Feiertagen, interreligiös besuchten Gottesdiensten oder an Pilgerreisen innerhalb der Herzogswina. Dabei verdeutlichen und begründen kollektiv geteilte religiöse Vorstellungen und Praktiken stets eine bestimmte Form von Gemeinschaft. Meist war den Teilnehmern einer religiös gemischten Feier jedoch der distinkte Charakter und Name ihrer Glaubensgemeinschaft gegenüber den anderen bewusst.

Nachvollziehbar zu analysieren ist Religiosität und ihr Wandel an vier Aspekten: *erstens* an sakralen Orten und Zeiten, die den Bereich des Profanen für Gläubige spürbar unterbrechen; *zweitens* an Kollektiven, die jeweils an diesen Orten und zu diesen Zeiten zu religiösen Feiern zusammenkommen oder dabei imaginiert werden; *drittens* an der Rolle und Kompetenz religiöser Experten, die kollektives religiöses Leben zu bestimmen versuchen sowie *viertens* an transzendenten und immanenten Bezügen in den religiösen Vorstellungen und

32 Max Weber bezeichnete Theologie als »intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes«. *Ders.: Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart 1995, 41.

33 Pierre Bourdieu sah mit Verweis auf Marx und Weber die Rationalisierung, Ethisierung und Systematisierung von Religion als einen Prozess, dem Urbanisierung und die Entwicklung »eines Korps von Spezialisten der Verwaltung von Heilsgütern« sowie die »Entfaltung einer spezifisch priesterlichen Bildung« vorausgingen, ohne davon eindeutig abhängig zu sein. *Bourdieu: Das religiöse Feld* 49–57, hier 50 f.

34 »Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestande, *diesseitig* ausgerichtet. [...] Das religiöse oder »magische« Handeln oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine Zwecke selbst überwiegend ökonomische sind.« *Weber: Wirtschaft und Gesellschaft* 317; Hervorhebungen im Original.

Handlungen. Die anhand eines Rituals untersuchbare Religiosität besitzt somit einen Ort und einen Zeitpunkt, ein reales und oft ein imaginiertes Kollektiv, soziale Hierarchien sowie immanente und transzendente Bezüge.

Zentral in dieser Arbeit ist der Begriff Glauben. Er hat eine doppelte Bedeutung: Einerseits bezeichnet er als *Glaube(n)* ein rationalisiertes System religiöser Formen und Inhalte, für das sich eine Organisation als Hüterin und Pflegerin verpflichtet fühlt. Andererseits verweist das Verbalsubstantiv (*das*) *Glauben* auf ein breites Spektrum von traditionellen, lokal und individuell unterschiedlichen und nicht aktiv strukturierten Religionsvorstellungen und -praktiken. Obwohl natürlich auch diese Religiosität strukturiert ist, scheinen inhaltliche Widersprüche darin häufiger und ethische Werte schwächer vorhanden als in rationalisierter und gelehrter Religion.³⁵ Zum anderen decken sich die Begriffe von *Glaube* und *Glauben* mit dem bereits im 19. Jahrhundert im Serbischen und Serbokroatischen verwandten Paar von *vjera* und *vjerovanje*, womit man einerseits (strukturierte und institutionalisierte) Religion und andererseits gelebte Glaubenspraktiken bezeichnete und bis heute bezeichnet. Mit dieser Doppeldeutigkeit des Begriffes *Glauben* beziehe ich das Spannungsfeld von Wissen und Vermitteln gegenüber Fühlen und Erfahren, von Familie und Nachbarschaft gegenüber (über-)regionaler Organisation in diese Arbeit ein.

Obwohl die Begriffe (*Volks-*)*Frömmigkeit*, *Volksreligiosität* und *Volks glauben* auf ein vielfältiges Spektrum an Glaubensformen verweisen, verwende ich keinen der Begriffe, da sie zu stark von der Theologie, der Kirchengeschichte und der Volkskunde normativ vorgeprägt sind. *Frömmigkeit* deutet zudem auf eine (meist diffus) positiv bewertete Religiosität hin und eignet sich nicht zur soziologischen Analyse. *Volksfrömmigkeit*, *Volksreligiosität* und *Volks glauben* beziehen sich meist nur auf außerhalb der kirchlichen Institution gelebte Religiosität oder auf die Abweichungen von gesetzten Normen der kirchlichen Hierarchie. Sie setzen eine weit fortgeschrittene Rationalisierung des religiösen Systems durch religiöse Organisation voraus, die in der Herzegowina bis zum 20. Jahrhundert nicht zu finden war.³⁶ Zudem suggerieren die Begriffe,

35 Tobias Dietrich schrieb hierzu treffend: »Zugegeben, der Begriff [Glauben] wirkt wie ein schlimmes, unwissenschaftliches Wort. Dennoch bringt er gerade in dieser Konnotation zum Ausdruck, dass er Gegenstände betrifft, für die die Begründungsfähigkeit des einzelnen Zeitgenossen irgendwann erschöpft ist, wodurch der Historiker seine Grenze erreicht.« *Ders.: Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert.* Köln u. a. 2004, 25.

36 Vgl. zur Entwicklung von beiden Begriffen und ihrer Kritik: *Schieder*: Einleitung; *Badone*, Ellen: Introduction. In: *Dies.* (Hg.): *Religious orthodoxy and popular faith in European society.* Princeton/New Jersey 1990, 3–23; *Bretell*, Caroline B.: *The priest and his people. The contractual basis for religious practice in rural Portugal.* In: Ebd. 55–75, hier 55. Viele Forscher definierten *Volks glauben* zwar als Summe aller Glaubensformen und -inhalte, wendeten den Begriff jedoch nur auf religiöse Standardabweichungen an. So etwa: *Filipović*,

gelebte Religiosität befände sich in ständiger konflikthafter Auseinandersetzung mit der betreffenden religiösen Organisation oder forme sich als bewusste oder unbewusste Abweichung von scheinbar lebensfremder religiöser Norm.³⁷ Mir erscheint es problematisch und voreingenommen, religiöses Leben vorrangig vor dem Hintergrund von religiöser Organisation zu denken und zu untersuchen. Weiterhin ist an dieser Perspektive problematisch, dass die religiöse Organisation oftmals als die mächtigere Komponente innerhalb des religiösen Feldes angesehen wird. In der Untersuchung von Religiosität gehe ich deshalb von einem breit gefächerten Spektrum an Vorstellungen und Praktiken aus, für welches traditionelle, kirchenhierarchische als auch stellenweise staatliche Normensysteme bestanden, die sich teils überlappten, teils koexistierten, teils sich widersprachen. Ich halte es für sinnvoller, nicht allein vom Spannungsverhältnis zwischen offiziellen religiösen Modellen der Kirchenhierarchien und inoffiziellen Glaubensformen zu sprechen, da ein bedeutender Teil religiösen Alltags im Widerspruch zu kirchlichen Expertenmodellen stehen konnte, ohne von einem großen Teil der Gläubigen als informell wahrgenommen zu werden. Im religiösen Feld untersuche ich daher den wechselseitigen Prozess der Setzung und das Maß der Durchsetzung von Handlungs- und Denkstrukturen im religiösen Feld.

Dennoch ist aufschlussreich, auf welche Art religiöse Normen einerseits von den Gläubigen als auch von religiöser Organisation geschaffen, überliefert und verändert werden, und mit welchen Mitteln jeweils versucht wird, diese durchzusetzen. Religiöse Experten wie auch Gläubige verwiesen meist auf religiöse Normen, wenn sie deren Verletzung wahrnahmen oder befürchteten. Berichte über Normverletzungen gibt es in kirchlichen Akten viele. Sie verweisen stets sowohl auf Ist- als auch auf Sollzustände. Es ist dabei sinnvoll, nach dem religiösen Werte- und Normenkanon von Gläubigen und Priestern zu fragen, anstatt zu untersuchen, an welchen Stellen serbisch-orthodoxe Christen von einem ohnehin unterschiedlich rezipierten und interpretierten offiziellen Kanon abwichen. Wie Religion insgesamt beinhalten religiöse Normen immer auch profane, weltliche Intentionen. Sie darauf zu reduzieren, würde ihren Kern außer acht lassen, es zu verschweigen wäre weltfremd. Dabei sind die religiösen Normen und das religiöse Wissen der serbisch-orthodoxen Herzegowiner um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts vielmehr eine offene und relevante Forschungsfrage

Milenko S.: Volksglauben auf dem Balkan. In: Südost-Forschungen 19 (1960), 239–262. Ulrike Huhn problematisiert den Begriff *Volksfrömmigkeit* und verwendet ihn in ihrer Arbeit gerade wegen der darin mitschwingenden Abgrenzung der Gläubigen gegenüber dem Staat und der Kirchenhierarchie. Huhn, Ulrike: Glaube und Eigensinn. Volksfrömmigkeit zwischen orthodoxer Kirche und sowjetischem Staat 1941 bis 1960. Wiesbaden 2014, 26–33.

³⁷ Vgl. zu diesem Problem auch Schlögl, Rudolf: Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700–1840. München 1995, 14–16.