

EVELYN REUTER

DIE MEHRDEUTIGKEIT GETEILTER RELIGIÖSER ORTE

EINE ETHNOGRAPHISCHE FALLSTUDIE
ZUM KLOSTER SVETI NAUM IN OHRID
(MAZEDONIEN)



[transcript]

RERUM RELIGIONUM.
ARBEITEN ZUR RELIGIONSKULTUR | Bd. 08

Aus:

Evelyn Reuter

Die Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte
Eine ethnographische Fallstudie
zum Kloster Sveti Naum in Ohrid (Mazedonien)

Januar 2021, 410 S., kart., 9 SW-Abb., 4 Farbbabb.

45,00 € (DE), 978-3-8376-5519-3

E-Book:

PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5519-7

Religiöse Orte werden erst durch diskursive Strategien als solche konstruiert und wahrgenommen. Auf der Grundlage jüngerer Theorien zu mehrfach gemeinsam genutzten religiösen Orten zeigt sich, dass historisch kontingente Orte mehrdeutige Räume sein können: Am Kloster Sveti Naum überlappen sich interreligiöse Aushandlungen mit Tourismus, Wirtschaft und Politik. Anhand empirisch-qualitativer Daten ihrer einjährigen Feldforschung zeigt Evelyn Reuter Kontinuitäten und Brüche im Wandel dieses Klosters auf und kontextualisiert sie in der regionalen Religionsgeschichte bis zur Gegenwart postsozialistischer Transformationsprozesse.

Evelyn Reuter, geb. 1988, ist Lehrbeauftragte an den Universitäten Bremen und Jena. Sie promovierte in den Südosteuropastudien an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Ihre Schwerpunkte in Forschung und Lehre umfassen qualitativ-empirische Religionsforschung in postsozialistischen Transformationsprozessen, Religionskontakte, religiöse Minderheiten und Islam in Europa.

Weiteren Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-5519-3

© 2021 transcript Verlag, Bielefeld

Inhalt

Abbildungen/Karten | 8

Abkürzungen | 9

Danksagung | 11

Anmerkungen zu Schreibweisen und Begrifflichkeiten | 13

1 Einleitung | 17

1.1 Wissensstand | 19

1.2 Problemstellung | 21

1.3 Fragestellung, Zielsetzung und Verortung | 24

1.4 Gliederung | 29

I. THEORETISCHE UND HISTORISCHE HINTERGRÜNDE ZUM KLOSTER SVETI NAUM

2 Geteilte religiöse Orte: Forschungsstand und Theorie | 35

2.1 Shared – Beteiligte, Praktiken und Konsequenzen des Teilens | 35

2.2 Religious/Sacred – Bewertungskategorien und Deutungsansätze | 48

2.3 Places/Spaces – Gegenstand und Arena von Aushandlungsprozessen | 66

2.4 Fazit: Naum und sein Kloster als zwei mehrdeutig geteilte
religiöse Orte | 78

3 Religionen im Forschungsfeld | 83

- 3.1 Religiöse Vielfalt als Ausgangspunkt der gegenwärtigen Situation | 84
- 3.2 Politisierung multireligiöser und multiethnischer Gemeinschaften | 97
- 3.3 Religion in den ethnisch und religiös pluralen Gesellschaften der Gegenwart | 118
- 3.4 Fazit: Religion, Politik und Kultur im Wechselspiel | 136

4 Naum und sein Kloster in historischer Perspektive | 137

- 4.1 Naum: Die Geschichte des Klostergründers | 138
- 4.2 Klostergeschichte als Spiegel der Heiligenverehrung | 156
- 4.3 Fazit: Naum und sein Kloster als Schnittstellen religiös-kultureller Deutungsprozesse | 178

II DAS KLOSTER SVETI NAUM ALS WIMMELBILD: ERGEBNISSE DER FELDFORSCHUNG

5 Religionsethnologische und multilokale Feldforschung | 185

- 5.1 Thematischer und sprachlicher Zugang zum multilokalen Feld | 186
- 5.2 Dichte teilnehmende Beobachtung im multilokalen Feld | 195
- 5.3 Verbale Kommunikation als Hauptinformationsquelle | 199
- 5.4 Als deutsche Forscherin in einem männerdominierten religiösen Feld | 204
- 5.5 Materialbasierter Ergebnisgewinn: Dokumentation und Auswertung | 208

6 Naums Grab und sein Kloster in den Verhandlungen religiöser Deutungen | 213

- 6.1 Agierende Gruppen in ihren inter- und intrareligiösen Beziehungen | 214
- 6.2 Naums Grab als Kern der Klosterkirche | 222
- 6.3 Muslimische Perspektiven auf Grab- und Klosterbesuch | 236
- 6.4 Fazit: Interreligiöse Einigung | 249

7 Das Naum-Kloster als Ziel von Pilgerreisen, Religions- und Freizeittourismus | 255

- 7.1 Motivationen von Pilgerreisen, Religionstourismus und Freizeitaktivitäten | 257
- 7.2 Der religiöse Kern als Ziel von Pilgerreisen und Religionstourismus | 264
- 7.3 Der äußere Bereich des Klosterkomplexes als Ort für Erholung und Freizeitaktivitäten | 273
- 7.4 Fazit: Das Kloster zwischen Pilgerfahrt und Sightseeing | 280

8 Das Naum-Kloster als Wirtschaftsstandort | 283

- 8.1 Dienstleistungen im Tourismus- und Freizeitgewerbe | 285
- 8.2 Handel mit kulturtouristischen Andenken im Klosterkomplex | 293
- 8.3 Jahrmarkt zum Sommerfeiertag | 299
- 8.4 Die religiösen Güter der Klosterkirche und der Handel mit dem Heiligen | 305
- 8.5 Fazit: Religionsökonomische Dimensionen des Naum-Klosters | 316

9 Naum als religiöser und politischer Identitätsstifter | 321

- 9.1 Naum als Lokalheiliger | 322
- 9.2 Die subtile staatspolitische Relevanz von Naum und seinen Kirchen | 334
- 9.3 Das Naum-Kloster als Spiegel ethnisch-nationalen Miteinanders | 344
- 9.4 Fazit: Politische Dimensionen des Lokalheiligen und seines Klosters | 352

10 Resümee | 357

11 Nachweise | 363

Abbildungen/Karten

- Abb. 1: Kreismodell der Mehrdeutigkeit | 81
- Abb. 2: Der 1818 von Ismail Bey errichtete Brunnen | 162
- Karte 1: Übersichtskarte über den Klosterkomplex
am Eingang desselben | 181
- Karte 2: Lage des Klosters im multilokalen Feld
(Kartendaten © 2020 Google) | 192
- Abb. 3: Pyramide nach Lederach (1997) | 215
- Abb. 4: Naum-Ikone in Kapelle bei *najazma* | 226
- Abb. 5: Naum spannt den Bären vor den Pflug
(Abb. von Gabriele Bauer) | 241
- Abb. 6: *Sarisalltiku*-Ikone in Çausli | 244
- Abb. 7: Naums Grab | 267
- Abb. 8: Holzstatue Sveti Naum von Boris Džeparovski | 288
- Abb. 9: Jahrmarktreiben am Vormittag des 3. Juli | 300
- Abb. 10: Familie führt in Begleitung der Roma-Band ein Lamm
um die Kirche | 313
- Abb. 11: Ringmodell zum Raumkonzept | 352

Soweit nicht anders angegeben bin ich Urheberin und Rechteinhaberin der verwendeten Abbildungen und Karten.

Abkürzungen

Abb.	Abbildung
alb.	albanisch
BKMS	bosnisch, kroatisch, montenegrinisch, serbisch
blg.	bulgarisch
EN	Erinnerungsnotiz(en)
etc.	et cetera
f	Folgende
Gen	Genesis, bezieht sich auf das erste Buch im Alten/Ersten Testament
griech.	griechisch
IVZ	<i>Islamska Verska Zaednica</i> (Islamische Glaubensgemeinschaft)
Joh	Johannesevangelium
KMSH	<i>Komuniteti Mysliman i Shqipërisë</i> (Muslimische Gemeinschaft Albaniens)
KOASH	<i>Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë</i> (Autokephale orthodoxe Kirche Albaniens)
Kor	Korinther, bezieht sich auf die Briefe von Paulus an die Gemeinde in Korinth
KOVZ	<i>Komisija za Odnosi so Verskite Zaednici i Religiozni Grupi</i> (Kommission für Beziehungen mit Glaubensgemeinschaften und Religionsgruppen)
maz.	mazedonisch
MPC	<i>Makedonska Pravoslavna Crkva</i> (Mazedonisch Orthodoxe Kirche), seit 2009 mit dem Beinamen <i>Ohridska Arhiepiskopija</i> (Ohrider Erzbistum)
PN	Persönliche Nachricht
SDSM	<i>Sozialdemokratski Sojuz na Makedonija</i> (Sozialdemokratischer Bund Mazedoniens)
SPC	<i>Srpska Pravoslavna Crkva</i> (Serbisch Orthodoxe Kirche)
türk.	Türkisch

UÇK	<i>Ushtria Çlirimtare e Kosovës</i> (Befreiungsarmee Kosovos)
vgl.	vergleiche
VMRO	<i>Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija</i> (Innere Makedonische Revolutionäre Organisation)
VMRO-DPMNE	<i>Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija-Demokratska Partija za Makedonsko Nacionalno Edinstvo</i> (Inneren Makedonischen Revolutionären Organisation – der Demokratischen Partei für Makedonische Nationale Einheit)
v.u.Z.	vor unserer Zeitrechnung

Anmerkungen zu Schreibweisen und Begrifflichkeiten

Wichtige Ausdrücke werden in der jeweiligen Lokalsprache kursiv und mit deutscher Übersetzung wiedergegeben. Begriffe aus Sprachen mit nichtlateinischem Alphabet sind zur leichteren Lesbarkeit im Fließtext den jeweiligen Regeln entsprechend wissenschaftlich transliteriert, in Fußnoten dagegen in der jeweiligen Standardschrift gehalten. Begriffe und Ausdrücke werden dann auf Deutsch und/oder in einer deutschen Schreibweise wiedergegeben, wenn sie geläufig sind. Dazu gehören etwa »Derwisch« (maz. *derviš*; alb. *dervish*; türk. *derviş*) oder »Sufi-Orden« als Übertragung des weniger gängigen, aus dem Arabischen stammenden Begriffs »Tariqa« (vgl. KARA 2019: 51) sowie Namen bekannter historischer Figuren wie Kyrill und Method. Die Namen von Organisationen und Parteien verwende ich in der Originalsprache und gegebenenfalls mit einer daran angelehnten Abkürzung. Bei der ersten Erwähnung folgt zudem die deutsche Übersetzung, etwa *Makedonska Pravoslavna Crkva* (MPC, Mazedonisch Orthodoxe Kirche).

Soweit nicht anders angegeben, habe ich alle Begriffe und Zitate selbst übersetzt. Zitate und einschlägige Begriffe aus dem Mazedonischen und Albanischen werden im Fließtext in eigener Übersetzung wiedergegeben. Im Fließtext folgt ihr jeweilig ursprünglicher Ausdruck in Kursivsetzung, sofern dieser sehr kurz ist oder keinen vollständigen Satz bildet. Handelt es sich dagegen um mehrere Zeilen umfassende Sätze, sind diese in einer Fußnote als Originalzitat belegt. Bei Übersetzungen von Aussagen aus der Feldforschung stelle ich das Kriterium der Lesbarkeit bewusst zugunsten eines lebendigen Eindrucks der Feldforschung zurück. Gleichzeitig versuche ich dabei nah an Inhalt und Form des Gesprochenen zu bleiben und die Aussagen der Gesprächspartner:innen stilistisch nicht zu glätten (vgl. BREIDENSTEIN et al. 2015: 180). Zitate aus dem Englischen übernehme ich unverändert.

Namen von Gesprächspartner:innen nenne ich, wenn diese auf Nachfrage keine Einwände äußerten oder wünschten, anonym zu bleiben. Einige Namen

habe ich geändert, weil die Gesprächsteilnehmer:innen sich zu der Frage nicht klar positioniert haben. Die Namen von historischen Figuren orientieren sich an den gegenwärtigen Schreibweisen in den Sprachen derjenigen Länder, mit denen sie am stärksten assoziiert sind (etwa maz. Naum, türk. Sari Saltuk, alb. Abas Ali). Die Wiedergabe der Bezeichnung von religiösen Orten richtet sich nach den offiziellen Varianten der Länder, auf deren Gebiet sie sich befinden. In Zitaten aus Gesprächen werden Eigen- und Ortsnamen im Original beibehalten, um einen unmittelbaren Eindruck der Gesprächssituation zu ermöglichen. Die Ausdrücke *Sveti Naum* und *Shën Naum* beziehen sich folglich auf denselben Heiligen oder dasselbe Kloster, markieren jedoch, dass es sich im ersten Fall um eine mazedonisch- und im zweiten Fall um eine albanischsprechende Person handelt.

Die Wiedergabe von Ortsnamen erfolgt in Anlehnung an die offiziellen Eigenbezeichnungen in den jeweiligen Landessprachen. Beispielsweise wird in der vorliegenden Arbeit »Mazedonien« als Kurzform für die frühere Selbstbezeichnung *Republika Makedonija* verwendet.¹ Die Bezeichnung »Makedonien« bezieht sich dagegen in dieser Arbeit auf die historische Großregion, die im Anschluss an die Balkankriege auf die angrenzenden Länder aufgeteilt wurde. In den Sprachen Südosteuropas gibt es bisher keine abweichenden Bezeichnungen, um zwischen der historischen Großregion und der Republik bzw. den Teilregionen in Griechenland und Bulgarien zu unterscheiden (alb. *Maqedoni*; BKMS *Makedonija*; griech. *Makedonía*; türk. *Makedonya*). Parallel dazu nenne ich die Republik, die 2008 aus der autonomen jugoslawischen Region Kosovo hervorging, Kosova, um die Anerkennung ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit zum Ausdruck zu bringen.

1 Die offizielle Staatsnennung Mazedoniens folgte in Deutschland der Bezeichnung der Vereinten Nationen, die das Land am 8. April 1993 als *The former Yugoslav Republic of Macedonia* (Die ehemalige jugoslawische Republik Mazedonien) in die Organisation aufnahmen. Nach einem langen Namensstreit mit Griechenland einigten sich die Premierminister beider Länder am 12. Juni 2018 auf die Bezeichnung »Republik Nordmazedonien« (MARUSIC 2018b). Am 30. September 2018 fand ein Referendum in Mazedonien statt, in dem die Frage gestellt wurde: »Sind sie für die Mitgliedschaft in der EU und in der NATO mit der Anerkennung des Abkommens zwischen der Republik Mazedonien und der Republik Griechenland?« Das erwähnte Abkommen bezieht sich auf die Namensänderung. Da die Bevölkerungsbeteiligung zu niedrig ausfiel, es jedoch nur beratenden Charakter hatte, musste die Regierung die endgültige Entscheidung treffen (MARUSIC 2018c). Nachdem Mazedonien sich dafür aussprach, bestätigte auch Griechenland am 25. Januar 2019 die Namensänderung, die seitdem international Anerkennung findet und offiziell zum Beispiel in den Verhandlungen zum Beitritt zur Europäischen Union verwendet wird (MARUSIC 2019b; MARUSIC 2019a).

Orte in Albanien und Kosova werden generell in der albanischen unbestimmten Form verwendet. Städtenamen wie Tiranë statt Tirana oder Korçë statt Korça werden denjenigen, die keine Spezialist:innen für die albanische Sprache oder Südosteuropa sind, daher ungewohnt erscheinen. Andere offizielle, lokalübliche und historische Bezeichnungen für Orte in den einzelnen Ländern, wie etwa *Shkup* (alb.) oder *Üsküp* (türk.) für Skopje, spare ich der Übersichtlichkeit halber aus. Auf solche Bezeichnungen verzichte ich auch in Fällen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung nicht der Titularnation, sondern einer sprachlichen Minderheit angehört, wie zum Beispiel in der mehrheitlich albanisch besiedelten Stadt Tetovo (alb. *Tetovë*). Diese Ortsbezeichnungen bietet beispielsweise der Atlas der Donauländer (BREU 1989).

Die Bezeichnung einzelner Personen oder ganzer Bevölkerungssteile als Mazedonier:innen, Albaner:innen, Türk:innen, Roma oder Aromun:innen beziehen sich immer auf das ethnische Selbstverständnis. Dieses muss nicht mit der Staatsbürgerschaft der Bezeichneten identisch sein. Beispielsweise ist ein Türke aus Ohrid demnach kein aus der Türkei Zugereister oder ein Tourist türkischer Staatsangehörigkeit, sondern ein Mann, der aus Ohrid stammt, eine mazedonische Staatsbürgerschaft besitzt und sich aufgrund seiner Erstsprache und auch wegen seiner familiären sowie kulturellen Prägung als ethnischer Türke versteht. Dabei verstehe ich Identitäten als Ergebnis von Konstruktionsprozessen und nicht als unveränderliche Wesensmerkmale.

Datums- und Jahresangaben folgen dem gregorianischen Kalender, der in Albanien das Kirchenjahr bestimmt. Im Vergleich dazu bestimmt in Mazedonien der julianische Kalender die christlichen Feiertage orthodoxer und byzantinisch-katholischer Kirchen. Auf die Angabe der muslimischen Zeitrechnung beginnend mit der Hidschra wird aus Lesbarkeitsgründen verzichtet, zumal sie für die Inhalte der vorliegenden Arbeit keinen Mehrwert hat.

Weiterhin bemühe ich mich um geschlechtersensible Sprache und verwende nur dann die maskuline Form, wenn es mir sicher scheint, dass keine Frauen zur beschriebenen Gruppe gehören. Das umfasst einerseits religiöse Geistliche wie christliche Priester oder im Untersuchungsgebiet Hodscha (mak. *odža*; alb. *hoxhë*; türk. *hoca*) genannten Imame. Andererseits gehören auch historische Herrschergruppen wie die Osmanen. Von Osman:innen zu sprechen, ließe eine ausdifferenziertere Gesellschaft vermuten, als dies bisher von historischer Forschung belegt wurde.

Trotz aller angestrebter Sorgfalt lassen sich Inkongruenz, Inkongruenz, Überschneidungen und Unregelmäßigkeiten jedoch nicht vollständig ausschließen.

1 Einleitung

Jedes Jahr am 3. Juli findet zu Ehren des Heiligen und Wundertäters Naum ein Fest an dem von ihm errichteten Kloster statt, das sich im Süden des Ohrid-Sees an der mazedonisch-albanischen Grenze befindet. Obwohl Naum ein christlicher Heiliger ist, nimmt nicht nur die christliche, sondern auch die muslimische Bevölkerung aus der näheren mazedonischen und albanischen Umgebung des Klosters am Fest teil. Die christlich-muslimisch gemischte Festgesellschaft kann auf eine lange Tradition zurückblicken, deren Wurzeln sich bis in das Osmanische Reich zurückverfolgen lassen. Dabei glauben einige der muslimischen Besucher:innen – darunter vor allem Mitglieder des Sufi-Ordens der Bektaschis –, in der Kirche liege nicht Naum, sondern der vorosmanische muslimische Missionar Sari Saltuk begraben. Deren respektvolles, andächtiges Verhalten ähnelt dem der christlichen Besucher:innen, was für Außenstehende den Eindruck erweckt, auch alle muslimischen Klosterbesucher:innen verehrten Naum.

Das Fest am 3. Juli lässt sich heute jedoch weniger als Pilger- oder Wallfahrtsfest, sondern eher als Volks- oder Patronatsfest beschreiben. Im Unterschied zu Kirchweihfesten ist das Kloster nicht mit einer bestimmten Kirchengemeinde verbunden, da das nächste Dorf seit einigen Jahren seine eigene Kirche besitzt.

Bereits am Tag vor dem Fest strömen Menschen zum Kloster. Ziel ihres Besuchs ist das Grab des Heiligen in der Grabkapelle der Klosterkirche. Vor dem Grab knien sie nieder und legen ihr Ohr auf die Grabplatte, um den Herzschlag des »lebendigen Heiligen« (maz. *živ svetec*) zu hören. Die lokalen Besucher:innen bringen zudem verschiedene Geschenke für den Heiligen mit und legen sie am Grab nieder. Auf dem Weg zum Grab zünden sie vor der Kirche Kerzen an und legen Geld an den vorher aufgestellten Ikonen, die den Heiligen darstellen, ab. Im Klosterhof um die Kirche herum herrscht buntes Treiben, das den Volksfestcharakter andeutet: Tagsüber werden Lämmer um die Kirche geführt und eine Roma-Band begleitet die Prozession; Textilien, die am Grab des Heiligen als Geschenk abgelegt wurden, werden weiterverkauft.

Gemessen an der Dauer des Festes ist die Zeit, in der Geistliche den Gottesdienst in der Kirche feiern, äußerst kurz. Der liturgische Teil des Feiertags geht im Festgeschehen unter. Am Abend des 2. Juli beginnt um 19 Uhr die von einigen Priestern und Diakonen zelebrierte Abendmesse (maz. *večerna bogoslužba*) in der Klosterkirche Sveti Naum. Um diesen Teil des Festes nicht zu stören, verstummt die Roma-Band für etwa anderthalb Stunden. Für die Menge der Besucher:innen, die seit dem Morgen unaufhörlich den Klosterhof füllt und in das Innere der kleinen Klosterkirche drängt, gibt es nicht genug Platz in der Kirche, sodass immer nur Teile der Besucher:innen teilnehmen können. Der Menschenstrom wird mit der Zeit schwächer, reißt jedoch nie ganz ab und steigt am Morgen des 3. Juli wieder an. Gegen 10 Uhr beginnt die Festtagsliturgie, die mit der Wasserweihe auf dem Klosterhof endet. Anschließend füllen Besucher:innen das geweihte Wasser in Flaschen ab, um es mit nach Hause zu nehmen, und bekommen gesegnetes Brot sowie gekochten Weizen ausgeteilt.

Außerhalb der Klostermauern ist der Volksfestcharakter stärker zu spüren. Direkt vor den Klostermauern ist anlässlich des Festes ein Jahrmarkt (maz. *panaĝur*/alb. *panair*) aufgebaut. An den Ständen bieten die Händler:innen verschiedene Waren wie Süßigkeiten, Spielzeug, Kleidungsstücke der neuesten Mode, Werkzeug oder Küchengeräte zum Verkauf an, die keinen offensichtliche Bezug zu Naum aufweisen. Auch an anderen Stellen wird der Volksfestcharakter erkennbar: auf den freien Flächen übernachteten Besucher:innen und Händler:innen in Zelten oder unter freiem Himmel; im Restaurant spielen Musiker traditionelle mazedonische Lieder und laden zum Reigentanz (maz. *oro*) ein. Auch die festen Holzhütten, an denen mazedonische Souvenirs verkauft werden, bleiben die ganze Nacht hindurch geöffnet. Das Angebot hat wie auf dem Jahrmarkt kaum Bezug zum Heiligen, dem die Feier gilt.

Gleichzeitig ist das Naum-Kloster im Süden des Ohrid-Sees eine der größten touristischen Attraktionen in Mazedonien. Gründe dafür mögen neben dem Kloster auch in der faszinierenden Natur und dem Sandstrand, den es im Norden des Sees nicht gibt, liegen. Das Fest am 3. Juli markiert auch den Höhepunkt der Reisesaison von April bis September. In dieser Zeit kommen nicht nur Besucher:innen aus der näheren Umgebung der mazedonisch-albanischen Grenzregion, sondern internationale Tourist:innen aus anderen südslawischen Ländern, aus der Türkei sowie aus Westeuropa. Die meisten von ihnen unternehmen einen Tagesausflug mit dem Schiff, wenn sie keiner festen Reisegruppe angehören, die das Kloster mit einem eigenen Bus anfährt. Zur Übernachtung befindet sich auf dem Gelände der ehemaligen Klosterunterkunft auch ein Hotel, das sich die lokale Bevölkerung kaum leisten kann und das deswegen vorrangig von internationalen Gästen oder im Ausland arbeitenden Mazedonier:innen genutzt wird. Die Feierlichkeiten zu Naums Todestag am 5. Januar werden im Vergleich zum Sommerfeiertag nur von

wenigen Mazedonier:innen besucht, die zum Großteil aus der näheren Umgebung kommen. Da der Tag außerhalb der Reisesaison liegt, fehlt der Volksfestcharakter ebenso wie touristische Angebote. Dagegen stehen die liturgischen Feiern stärker im Vordergrund und sind für einige der einzige Anlass, zum Kloster zu kommen.

1.1 WISSENSSTAND

Die beschriebenen Ereignisse lassen unterschiedliche Charakterisierungen des Klosters zu. Es ist christlich-muslimischer Kontaktpunkt, Pilgerort oder Ausflugsziel, Wirtschaftsstandort oder politischer Identitätsmarker. Die große Bedeutung Naums und seines Klosters für die mazedonisch orthodoxe Bevölkerung hinterließ Spuren in Literatur, Kultur und Forschung. Naum und sein Kloster im Süden des Ohrid-Sees wurden bisher vor allem auf historische, literarische, künstlerische und architektonische Aspekte hin beleuchtet (GROZDANOV 2015). Forschungsliteratur beschäftigte sich im Einzelnen mit Naums Viten (TRAPP 1974, 1982), mit Wunderlegenden und Berichten über Heiligenkult (CELAKOSKI 1997; GROZDANOV 2011; GUSHO 2002; JOVANOVSKI 1996; KITEVSKI 2011; RISTESKI 2006, 2009, 2012) und mit Naum als Schriftsteller sowie seiner Rolle in der Literatur (ATANASOV 2011; MARTINOVSKA 2006; MILOVSKA 2006; NEZIRI 2011; PANDEV 2006; STOJČEVSKA-ANTIĆ 2011). Ebenso finden sich Beiträge über Ikonen und Fresken, die ihn abbilden (CVETKOVSKI 2011; GROZDANOVA-KOCEVSKA 2011; GULEVSKI 2008; KELIĆ 2011; MITREVSKI 2011; PALIGORA 2011; RUSEVA 2006), sowie weitere Artefakte und die Architektur der Kirche im Süden des Ohrid-Sees oder anderer Naum-Kirchen (CELAKOSKI 2004; GIREVSKI 2006; KEMPGEN 2019; KOCO 1958, 1974). Schließlich widmete sich die Forschung auch der historischen Verortung Naums und des Klosters (ILIEVSKI 2011; SNEGAROV 1972) sowie ihrer Bedeutung für die Region, das Bistum von Ohrid beziehungsweise der orthodoxen Kirche (GOCEVSKI 2006; VELJANOVSKI 2011); seltener auch für die Staatsbildung oder Naums nationaler und transnationaler sowie europäischer Dimension (ATANASOVSKI 2006; BALEVSKI 1984; MIRONSKA-HRISTOVSKA 2011; NASKA 2012; OŠLIES 2011; REUTER 2015; SANDŽAKOSKI 2011; ZLATESKI 2011).

Dass das Kloster sowohl von christlicher als auch von muslimischer Bevölkerung aufgesucht wurde und wird, ist dagegen bislang kein Thema umfassender Studien gewesen. Abgesehen von einigen Wundergeschichten über Naum zeugen einige historische Begebenheiten und ethnographische Beobachtungen davon. So haben sich etwa namentlich bekannte osmanische Beamte nachweislich am Kloster aufgehalten und es architektonisch mitgestaltet. Der Südosteuropahistoriker Maximilian Peyfuss betonte überdies, dass bereits im Jahr 1727 »unter den [Pilgern] auch Mohammedaner waren«, als der Erzbischof von Ohrid den Gedenktag

von Naum wegen der Wetterbedingungen vom 23. Dezember/5. Januar auf den 20 Juni/3. Juli verlegte (PEYFUSS 1996: 170f).² Von der Kontinuität dieses Phänomens zeugen zudem Beobachtungen von Reisenden im Laufe des 19. Jahrhunderts sowie ethnographische Aufzeichnungen vom Anfang des 20. Jahrhunderts, wie die des britischen Historikers und Archäologen Frederick William Hasluck und des aus Österreich-Ungarn stammenden Militärkorrespondenten Vladimir Sís (HASLUCK 1929: 70; SÍS 1918: 45). Schon damals beobachtete Hasluck allerdings, dass nicht alle muslimischen Besucher:innen Naums wegen zum Kloster kamen, sondern, weil sie glaubten in der Kirche den vorosmanischen muslimischen Missionar Sarı Saltuk begraben glaubten. Bis in die Gegenwart hinein werden ihre Reisenotizen immer wieder in der Forschung rezipiert und teils durch neue Beobachtungen zu diesem Phänomen bestätigt. Lediglich ein Beitrag von Elizabeta Koneska über die Ereignisse und den christlich-muslimischen Kontakt am Kloster ist im Kontext jüngerer ethnographischer Forschungsansätze entstanden (KONESKA 2013). Koneska beschreibt historische und kulturelle Aspekte und setzt das Fallbeispiel in Bezug zu anderen geteilten religiösen Orten in Mazedonien, ohne sie jedoch im Kontext jüngerer ethnographischer Debatten zu diskutieren.

Die vielfältigen Ereignisse um Naum und sein Kloster bilden ein komplexes Geschehen, das nur schwer mit einem schon bestehenden Theorieansatz zu erfassen ist. Die jüngere ethnographische Forschung konzentriert sich auf das Phänomen, dass Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen denselben religiösen Ort aufsuchen, und beschreibt dieses mit dem Ausdruck »geteilte religiöse Orte« (BOWMAN 2012c; HAYDEN 2002a). Diese Studien weisen zudem darauf hin, dass sich oftmals religiöse und politische Handlungsdimensionen überlappen. Dabei stehen physische Orte im Zentrum. Die damit verbundenen religiösen Figuren als metaphorische Orte und deren transreligiöse Verehrung ist kaum thematisiert worden (ALBERA 2012: 228-232). Die Pilgerforschung dagegen nimmt sich der unterschiedlichen Motive und Handlungen der Besucher:innen an, die Orte wie das Naum-Kloster kontextabhängig zwischen Pilgerziel und touristischem Ausflugsziel verorten lassen (KATIĆ et al. 2014b). Teils hängt mit den Untersuchungen der touristischen Dimension auch die Analyse der wirtschaftlichen Komponenten zusammen. Alternativ werden in der Literatur auch touristische und politische Gesichtspunkte von Pilgerorten zusammengedacht (EADE/KATIĆ 2014b). Daneben gibt es auch Ansätze, die sich allgemein mit der Frage nach der Gestaltung religiöser Orte beziehungsweise der Untersuchung von Religion in verschiedenen Räumen beschäftigen, aber nicht auf die Besonderheit geteilter religiöser Orte eingehen (KNOTT 2005).

2 Die erste Datumsangabe entspricht dem gregorianischen Kalender, der in Albanien das Kirchenjahr bestimmt, und die zweite dem julianischen Kalender, nach dem in Mazedonien die christlichen Feste gefeiert werden.

Die Untersuchung der Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte unter Einbeziehung verschiedener gesellschaftlicher Dimensionen ist im Rahmen der bisherigen Forschung ein Desiderat. Die Untersuchung des Naum-Klosters mithilfe der genannten Theorien scheint dennoch naheliegend, weswegen sie im folgenden Kapitel näher ausgeführt und diskutiert werden. Vor allem Kim Knotts Ansatz ist wegen ihrer Definition des Ortes vielversprechend: »place is that nexus in space in which social relations occur, which may be material or metaphorical and which is necessarily interconnected (with places) and full of power« (KNOTT 2005: 134). Orte stehen folglich nicht für sich, sondern sind eine Projektionsfläche gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Die Analyse eines Ortes gibt daher auch Aufschluss darüber, welche Rolle Religion in der jeweiligen Gesellschaft spielt.

1.2 PROBLEMSTELLUNG

Die Untersuchung des Fallbeispiels »Naum und dessen Kloster« kann Einblick in die Bedeutung von Religion im Allgemeinen sowie von Christentum und Islam im Besonderen für die Bevölkerung Mazedoniens und Albaniens geben. Das Naum-Kloster an der mazedonisch-albanischen Grenze zieht zum Feiertag Besucher:innen sowohl aus Mazedonien als auch aus Albanien an. Die nähere Umgebung des Klosters ist dabei erst seit den Balkankriegen (1912/1913) durch eine Grenze geteilt. Trotz unterschiedlicher Entwicklungen nach der staatlichen Trennung im 20. Jahrhundert gelten heute beide Staaten als postsozialistische Transformationsländer Südosteuropas³, die besonders in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht versuchen, sich an Westeuropa⁴ und den USA zu orientieren.

-
- 3 Eine Definition von »Südosteuropa« ist nicht unproblematisch. Das größte Problem dabei stellt die Grenzziehung im Norden und besonders die Abgrenzung im Nordwesten zu Mitteleuropa dar (HÖSCH 2016b; SUNDHAUSSEN 2016d: 911-913). Außerdem stellt sich die Frage, ob die zu den einzelnen südosteuropäischen Ländern gehörenden Inseln mit einzubeziehen sind. Der vorliegenden Studie liegt ein weiträumiger Begriff Südosteuropas zugrunde, der sowohl die Inseln als auch periphere Gebiete einbezieht, soweit es dem besseren Verständnis dient oder zur Vollständigkeit beiträgt. Da ich mich vorrangig auf die Grenzregion am Naum-Kloster und als weiteren territorialen Kontext auf die heutigen Staaten Mazedonien und Albanien konzentriere, kann die Frage der Abgrenzung Südosteuropas im Norden und Nordwesten für diese Untersuchung als nebensächlich betrachtet werden.
- 4 Zur begrifflichen Konstruktion des »Westens« vgl. auch die Kritik zu Kim Knotts Ziel der Analyse von Religion in »westlichen Gesellschaften« in Kapitel 1.3 *Fragestellung, Zielsetzung und Verortung*.

Wegen seiner Vergangenheit wird Südosteuropa immer wieder als Brücke zwischen christlichem Okzident und muslimischem Orient betrachtet. Mit der Suche nach Anknüpfungspunkten an die »moderne westliche Welt« geht auch ein kultureller Wandel innerhalb der sogenannten »Balkanstaaten«⁵ einher, der von Auseinandersetzungen über den Umgang mit dem antiken, christlich-byzantinischen, muslimisch-osmanischen und sozialistischen Erbe geprägt ist. Südosteuropa war jahrhundertlang erst Teil des christlich-byzantinischen und dann des muslimisch-osmanischen Reichs, bevor sich unabhängige Nationalstaaten bildeten. Eine wichtige Grundlage für die Nationalstaatenbildung war die Einteilung der Bevölkerung auf ihre religiöse Zugehörigkeit hin, das sogenannte *millet*-System⁶, im Osmanischen Reich. Durch den weitreichenden sozialistischen Einfluss innerhalb der Nationalstaaten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde der religiösen Zugehörigkeit der Bevölkerung weniger Bedeutung zugemessen, was letztlich zur Verdrängung religiöser Traditionen aus der Öffentlichkeit führte. Während sich die christliche Mehrheit damit arrangierte, hatte der sozialistische Einfluss auf religiöse Minoritäten zusätzlich auch stärkere normierende und homogenisierende Auswirkungen.

Bis heute werden die Balkanstaaten vielfach in Bezug auf Aushandlungsprozesse zwischen Religion und Politik untersucht, da die Nationalstaatenbildung auf Grundlage religiöser Zugehörigkeiten noch keinen stabilen Zustand erreicht hatte, als der sowjetische Sozialismus sie beeinflusste (BUCHENAU 2015: 270-273). Mit dem Zusammenbruch sozialistischer Staatsformen in Südosteuropa und der mit ihm einhergehenden Religionsfreiheit lebten Anfang der 1990er Jahre Religionsgemeinschaften wieder auf und sind gegenwärtig gesellschaftlich stärker wahrnehmbar. Jüngste Studien zu religiösen Phänomenen der Gegenwart beziehen sich jedoch noch immer überwiegend auf die politische Bedeutung der Untersuchungsgegenstände. Im Allgemeinen sind entsprechende Studien, die jedoch an dieser Stelle nicht umfassend besprochen werden können, entweder ethnologisch oder politikwissenschaftlich geprägt. Die Untersuchung religiöser Phänomene steht

5 Der Ausdruck »Balkan« ist wie »Südosteuropa« problematisch. Oftmals werden beide Begriffe synonym verwendet, obwohl »Balkan« geographisch betrachtet nur ein Teil von Südosteuropa ist (SUNDHAUSSEN 2016d). Im Unterschied zu »Südosteuropa« ist der Balkanbegriff vor allem in der Vergangenheit auch zur Projektionsfläche »westlicher« Vorstellungen zur Schärfung des Selbstbildes geworden (SUNDHAUSSEN 2016a). In den folgenden Ausführungen lehnt sich der Balkanbegriff vorrangig an die Sprache der verwendeten Literatur an oder er bezieht sich auf die Teilregion Südosteuropas, die Mazedonien und Albanien umfasst.

6 Näheres dazu vgl. Kapitel 3.2.1 *Religionen im Osmanischen Reich und ihre Bedeutung für die Nationenbildung*.

meist in einem institutionellen Kontext und nimmt die damit zusammenhängende Identität der Bevölkerung in den Fokus (vgl. RAČIŪNAITĖ-PAUŽUOLIENĖ 2018). Neben Arbeiten zu Identitätskonstruktion religiöse Gruppen, die in Südosteuropa bereits auf längere Tradition zurückblicken, gibt es auch einige Ansätze, neue religiöse Bewegungen zu untersuchen (vgl. ENDRESEN 2019; vgl. TONCHEVA 2017; vgl. TONCHEVA 2018). Andere Studien gehen auf religiöse Lokaltraditionen ein und betrachten Gegenstände, an denen sich religiöses Verhalten und Verständnis materiell manifestieren (vgl. LYUBENOVA 2018).

Transformationsprozesse spiegeln sich auch im Zusammenleben der verschiedenen religiösen und ethnischen Bevölkerungsgruppen wider. Sowohl interreligiöser als auch interethnischer Kontakt ist in Südosteuropa Teil alltäglichen Zusammenlebens, was sich bis in die Zeit des Osmanischen Reichs zurückführen lässt. Diese Vielfalt sorgt auch gegenwärtig gelegentlich für die statische, stark romantisiertere Vorstellung eines relativ friedlichen Zusammenlebens zu osmanischer Zeit. Im Gegensatz dazu kommt es auch in multiethnischen Nachfolgestaaten immer wieder zu latenten und offenen Konflikten zwischen der Mehrheitsbevölkerung und Minderheiten. Diese Konflikte werden auch durch politische Interessen transnational agierender Akteur:innen geschürt. Die Republik Mazedonien war deswegen in den letzten Jahren einige Male in den Medien: Im Mai 2015 lieferte sich eine Gruppe bewaffneter Albaner:innen, die teils aus Mazedonien, teils aus Kosova stammten, mit der mazedonischen Polizei eine zweitägige Schießerei in der ethnisch gemischten Kleinstadt Kumanovo. Zuvor überfiel die albanische Gruppe eine mazedonische Polizeistation nahe der Grenze zu Kosova, um sich Waffen zu besorgen. Das Resultat der als Terroraktionen charakterisierten Ereignisse »waren 18 Tote, darunter acht Polizist:en, 39 Mitglieder der ausgemachten albanischen Terrorgruppe« wurden festgenommen »über ein Dutzend Häuser [waren] unbewohnbar geschossen« (ERNST 2017). Die albanisch-mazedonische Bevölkerung Kumanovos gab kurz darauf öffentlich bekannt, dieses Vorkommnis habe nichts mit ihrem Alltag zu tun. Die Gründe für die Tat scheinen vielfältig und reichten von Aussagen, es habe sich um einen Akt zur Gleichberechtigung der albanischen Minderheit in Mazedonien gehandelt, bis hin zur Darstellung, es sei ein politisches Ablenkungsmanöver der damaligen geschwächten Regierungspartei gewesen. Die Festgenommenen, die als ehemalige Kämpfer:innen der Befreiungsarmee Kosovos (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës*, UÇK) identifiziert worden waren, wurden »wegen »terroristischer Umtriebe« zu insgesamt 746 Jahren Gefängnis verurteilt«, was Proteste innerhalb der albanischen Bevölkerung hervorrief. Nach dem Regierungswechsel in Mazedonien wurde 2017 mit der Überprüfung der Gerichtsverhandlungen begonnen, um die Ereignisse eventuell in einem internationalen Zusammenhang weiterer Terrorgruppen betrachten zu können.

Bereits um die Jahrtausendwende hatten die Auseinandersetzungen im Kosovo die innenpolitische Lage Mazedoniens nachhaltig beeinflusst. Im Anschluss daran wurde das Ohrider Rahmenabkommen geschlossen, das Frieden in der Republik durch die Verbesserung der Minderheitenrechte sichern sollte. Internationale Politiker:innen wie Klaus Schrameyer betonten in diesem Kontext auch, dass die Sicherheit auf dem Balkan von der Situation Mazedoniens abhängig sei (SCHRAMMEYER 2005: 157f; 2006: 186-189). Dem Rahmenabkommen folgten Segregationstendenzen in Mazedonien, die nach wie vor entlang der Grenze zwischen christlich-mazedonischer Mehrheitsgesellschaft und muslimisch-albanischer Minderheit verlaufen. Religion wird dabei zwar nicht explizit thematisiert, jedoch scheint es eine Erwartung zur Solidarisierung der Minderheiten entsprechend ihrer religiösen Zugehörigkeit zu geben (BIELENIN-LENCZOWSKA 2009). Im Unterschied zu Mazedonien ist die Bevölkerung Albanien ethnisch betrachtet relativ homogen, hinsichtlich der religiösen Zugehörigkeit dagegen wesentlich pluralistischer. Die vier religiösen Traditionen Orthodoxie, Katholizismus, Islam und der nonkonformistische Sufi-Orden der Bektaschis sind zwar quantitativ nicht gleichmäßig verteilt, allerdings sind sie staatlicherseits gleichberechtigter organisiert und anerkannt als in Mazedonien. Folglich gibt es in Albanien auch keine medienwirksamen größeren interethnischen oder interreligiösen Auseinandersetzungen.

Welche Rolle Religion gegenwärtig in der Republik Mazedonien und dem angrenzenden Albanien spielt, ist bisher nicht abschließend geklärt: Einerseits durchlebten die Gesellschaften beider Länder sozialistische Regime, die sich in unterschiedlicher Härte auf die Möglichkeiten religiösen Ausdrucks auswirkten. Andererseits eröffneten sich nach 1990 Wege für die religiöse Rückbesinnung, die auch der Heiligenverehrung stärkere Bedeutung zukommen ließen (DE RAPPER 2008; KRAFT 1998). Auch die Untersuchung der Mehrdeutigkeit des Naum-Klosters als geteilten religiösen Ort im Kontext der verschiedenen Ortstheorien kann lediglich Ausgangspunkt für weitere Studien sein; zumal sich die Ereignisse am Naum-Kloster in ihrer Wirkung eher auf die lokale anstelle der nationalen Ebene beschränken.

1.3 FRAGESTELLUNG, ZIELSETZUNG UND VERORTUNG

Aus dem Desiderat zur Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte ergibt sich folgende Forschungsfrage: Welche diskursiven Strategien formen mehrdeutige geteilte religiöse Orte? Unter diskursiven Strategien verstehe ich sowohl Handlungen der

Akteur:innen als auch Zuschreibungen durch diese. Mit dem Ausdruck »mehrdutiger geteilter religiöser Ort« verweise ich darauf, dass Orte nicht per se religiös sind, sondern durch weitere gesellschaftliche Elemente mehrdeutig markiert werden. Diese Arbeit beschäftigt sich exemplarisch mit der Mehrdeutigkeit des Naum-Klosters als geteiltem religiösen Ort.

Daher verfolge ich mehrere Ziele mit dieser Arbeit: Allgemein möchte ich die Bedeutung von Religionen in postsozialistischen Transformationsgesellschaften beleuchten. Spezifischer soll so transethnisch und transnational stattfindender christlich-muslimischer Kontakt erfassbar werden. Ich lege eine historisch informierte Ethnographie zu geteilten religiösen Orten vor, deren Ergebnisse auf ähnlich gelagerte Fälle übertragen werden können. Methodisch möchte ich Anwendbarkeit und Übertragbarkeit von Kim Knotts Ansatz der Raumanalyse, den sie für westliche zeitgenössische Gesellschaften entwickelt hat, für eine nicht-westliche zeitgenössische Gesellschaft überprüfen. Außerdem sollen bestehende Theorien zur Analyse von Orten und geteilten religiösen Orten systematisch um den Aspekt der Mehrdeutigkeit ergänzt werden. Schließlich möchte ich innerhalb der Wissenschaftslandschaft einen intensiveren interdisziplinären Austausch anregen.

Für ein besseres Verständnis der Transformationsprozesse in postsozialistischen Gesellschaften spielt die Untersuchung der sich verändernden Bedeutung von Religion in der Gegenwart eine entscheidende Rolle. Religion ist dabei im Anschluss an den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Anne Koch (2007) sowohl als Kulturfaktor als auch als Kulturmuster zu verstehen. Demzufolge geht es nicht ausschließlich um die Rolle der institutionalisierten Religionsgemeinschaften, sondern auch darum welche Faktoren aus welchen Gesellschaftsbereichen das religiöse Kulturmuster ergeben. Damit geht auch die Frage einher, welche Bedeutung Gesellschaften ihrem historisch-religiösen Erbe zumessen. Vor dem Hintergrund des konkreten Forschungsfelds in Südosteuropa meint dies vor allem das byzantinisch-christliche, osmanisch-muslimische und sozialistisch-säkularisierte Erbe. Ich stelle bewusst diese religiösen Traditionen neben eine politische Ideologie, weil der Sozialismus strukturelle und funktionale Parallelen zu Christentum und Islam ausgebildet hat. Aus Perspektive einer kulturwissenschaftlich verstandenen Religionswissenschaft ist daher nicht zwischen politischen und religiösen Strömungen zu unterscheiden.

Daran schließt sich das spezifischere Ziel an, transethnisch und transnational stattfindende christlich-muslimische Kontakte in postsozialistischen Transformationsländern zu untersuchen. Denn obwohl die Religionswissenschaft religiöse Traditionen und politische Ideologien auf der Metaebene vergleichend nebeneinanderstellen kann, werden sie auf der Objektebene klar voneinander unterschieden. Die Untersuchung des interreligiösen Verhältnisses, genauer gesagt des Verhältnisses der Anhänger:innen verschiedener Religionsgemeinschaften zu

einander, ist insbesondere im multiethnischen Mazedonien von großer Relevanz. Dieser Forschungsansatz steht dem sonst dominanten Fokus auf interethnische Verhältnisse im postsozialistischen Mazedonien Anfang des 21. Jahrhunderts entgegen.

Das Ziel, eine historisch informierte Ethnographie zu geteilten religiösen Orten vorzulegen, deren Ergebnisse auf ähnlich gelagerte Fälle übertragen werden können, beeinflusst sowohl die Form als auch den Inhalt der Arbeit. Eine Ethnographie ist laut Geertz eine »dichte Beschreibung« (GEERTZ 2007: 10), die sich zumeist auf qualitativ-empirisches Datenmaterial stützt. Inhaltlich geht es darum, Bedeutungsstrukturen des Forschungsfeldes herauszuarbeiten und dem Zielpublikum zu erklären. Die Ergänzung »historisch informiert« bezieht sich darauf, dass ich der Analyse der im Feld erhobenen Daten zwei Kapitel über den zeiträumlichen Kontext Naums, des Klosters und der Akteur:innen vorausschicke, um ein besseres Verständnis zu ermöglichen. Mit dieser Bestimmung werden die Grenzen einer ethnographischen Studie deutlich, die sich anhand der Frage nach der Wertbarkeit und Übertragbarkeit der Ergebnisse verdeutlichen lassen: Das Anliegen, Ergebnisse auf ähnliche Untersuchungsgegenstände zu übertragen, bezieht sich im Fall dieser Arbeit auf geteilte religiöse Orte, die historisch gewachsen sind und infolgedessen eine gesellschaftliche Mehrdeutigkeit aufweisen.

Die Übertragung auf ähnlich gelagerte Fälle impliziert jedoch nicht, dass sich daraus politische Handlungsanweisungen ableiten lassen können. Diese Grenze ist deswegen klar zu formulieren, weil auch wissenschaftliche Arbeiten von gesellschaftlichen Ereignissen beeinflusst sind. Einige ethnographische Arbeiten neigen dazu, ihre Grenzen zu überschreiten, und infolgedessen zur normativen Überfrachtung. In der Forschung zu geteilten religiösen Orten wird dies erkennbar: Es ist auffällig, dass sich trotz früherer Studien erst nach Robert Haydens Beitrag von 2002 ein großes Interesse an geteilten religiösen Orten entwickelte. Dass Hayden 2002 von einer antagonistischen Toleranz spricht, die immer ein unterschwelliges Gewaltpotential in sich berge, ist im Anschluss an die medienwirksamen und gesellschaftsprägenden Ereignisse des 11. September 2001 in New York nicht verwunderlich. Maria Couroucli formuliert als Grund für das anhaltende und sich in der Forschungsliteratur niederschlagende Interesse an geteilten religiösen Orten und den dort auftretenden Praktiken: »the study of mixed practices around sacred places can provide valuable clues to the common experience of people who lived ›together‹ for centuries, in or near the Holy Land, in Syria, Egypt, Anatolia or the Balkans« (COUROUCI 2012a: 56). Diese Aussage impliziert die angespannte bis konfliktreiche politische Lage in multireligiös und multiethnisch-national bewohnten Nachfolgestaaten auf dem Gebiet des Osmanischen Reichs. Gleichzeitig verweist Couroucli mit dem Ausdruck »lived together for centuries« auf eine lange, relativ friedliche Koexistenz implizierende Tradition, da offen ausgetrage-

ne Konflikte das Fortbestehen solcher Praktiken verhindern würden. Allerdings verzerrt diese Sicht historische Tatsachen. Auch das etwa 500 Jahre dauernde Zusammenleben von christlicher und muslimischer Bevölkerung im Osmanischen Reich gestaltete sich nicht einheitlich friedlich oder konfliktreich.

Die Erfahrung, von der Couroucli schreibt, kann von lösungsorientierten Personen als Vorbild für neu entstehende religiös pluralistische Gesellschaften gelesen werden, die zum Beispiel durch Migration entstehen und die ebenfalls ein gewisses Konfliktpotential bergen. Problematisch ist dieser Anspruch, weil er versucht, vor dem Hintergrund historischer Vorstellungen Handlungsanweisungen für verschiedene Konfliktkonstellationen abzuleiten. Aus Beispielen geteilter religiöser Orte Handlungsanweisungen zu entwickeln, gerät zudem zur heiklen Angelegenheit, weil dabei Konfliktpotential in einzelnen Religionen gesucht wird. Dies wird etwa bei Robert Hayden deutlich, den Glenn Bowman für sein essentialistisches Identitätsverständnis kritisiert. Für Bowman verbirgt sich dahinter auch Huntingtons *Clash-of-Civilizations*-Theorie (BOWMAN 2012b: 3; HUNTINGTON 1996), die durch die Verwendung zur Analyse von gesellschaftlichen Entwicklungen zur selbsterfüllenden Prophezeiung werden kann. In einem jüngst veröffentlichten Beitrag distanziert sich Bowman explizit von Huntingtons These (BOWMAN 2019: 111-114).

Mit der Raumanalyse will Kim Knott Religionen in westlichen Gesellschaften untersuchen und verspricht sich dabei auch neue Einsichten über religiöse Phänomene (KNOTT 2005: 1-3). Unklar bleibt, warum sich ihr Ansatz nur auf westliche Gesellschaften bezieht, wo der »Westen« endet und wo der »Osten« anfängt. Deshalb ist das methodische Ziel dieser Arbeit, Knotts Ansatz exemplarisch auf eine nicht-westliche postsozialistische Transformationsgesellschaften anzuwenden. Ich gehe davon aus, dass sich die Aushandlungsprozesse einer Gesellschaft unabhängig von ihrer gesellschaftlichen, religiösen oder politischen Prägung an Orten und in Räumen erfassbar niederschlagen. Insofern hängt die Überprüfung der Übertragbarkeit von Knotts Ansatz auch mit den inhaltlichen Zielen der Arbeit zusammen.

Im Anschluss an das aufgezeigte Forschungsdesiderat sollen die verschiedenen Theorien zur Analyse von Orten und geteilten religiösen Orten um den Aspekt der Mehrdeutigkeit ergänzt werden. Dieses Ziel ergibt sich aus der Beobachtung, dass bisherige Theorieansätze nur einzelne Aspekte komplexer religiöser Phänomene beleuchten und daher defizitär bleiben. Ereignisse an geteilten religiösen Orten sind jedoch vielschichtig und verleihen diesen eine zusätzliche Mehrdeutigkeit, die sich aus dem Zusammenspiel verschiedener – zum Beispiel religiöser, politischer, touristischer, ökonomischer oder auch medizinischer und pädagogischer – Gesellschaftsbereiche ergibt. Daher bedarf es einer Weiterentwicklung bestehender Ansätze, um bisherige Theorien miteinander zu verbinden und die

Mehrdeutigkeit geteilter religiöser Orte darzustellen und zu erklären. Es wird sich für das Fallbeispiel des Klosters Sveti Naum zeigen, dass dessen Mehrdeutigkeit mit seiner Raumaufteilung zusammenhängt: An den religiösen Kern des Klosters haben sich im Laufe der Zeit durch verschiedene Aktivitäten und Ereignisse weitere Lebensbereiche angelagert, die sich vor allem im äußeren Bereich des Klosterkomplexes niederschlagen.

Die Arbeit ist wegen ihres lokalen Schwerpunktes in den Südosteuropastudien zu verorten. Zu den Regionalstudien gehörend liegt in diesem fachlichen Kontext ein interdisziplinärer Zugang zum Verständnis der Komplexität des Feldes nahe (SCHÄBLER 2007: 12f). Der Ursprung der Regionalstudien liegt im Allgemeinen zwar in den Politikwissenschaften (SCHÄBLER 2007: 15f), allerdings umfasst ihr Fächerkanon mittlerweile auch Geschichts-, Sprach- und Literaturwissenschaften sowie Ethnologie (SCHÄBLER 2007: 24-32). Die Religionswissenschaften sind allerdings selten daran beteiligt. Es überrascht daher wenig, dass religiöse Phänomene in den Regionalstudien vorrangig politisch und historisch betrachtet werden. Obwohl die Regionalstudien hauptsächlich Fakten und keine Theorien generieren, können sie als Korrektiv dienen (SCHÄBLER 2007: 25, 32), denn es ist eine ihrer Hauptaufgaben »gewonnenen Erkenntnisse in die Fachdisziplinen und deren jeweilige Theoriebildung einzubringen und die dort vertretenen Ansprüche auf Universalität kritisch zu hinterfragen« (SCHÄBLER 2007: 40).

Durch ihren Untersuchungsgegenstand fällt die Arbeit gleichzeitig in das Interessenfeld der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft hebt sich durch ihre Fragestellungen von anderen Fächern ab (VON BRÜCK 2007: 73). Sie beschreibt Formen und Inhalte der Aushandlungsprozesse innerhalb der Kulturwissenschaften (KOCH 2007a: 33). Dafür greift sie auf wissenschaftliche Zugänge und Theorien sowie »gesellschaftliche Interaktionen« zurück, um »Theorie[n] für kulturelle Vorgänge sowie für kulturell-wissenschaftliche Selbstverständnisse auf[zustellen]«. Entsprechend arbeitet auch die Religionswissenschaft interdisziplinär. Durch die Teildisziplin Religionsethnologie überschneidet sich die Religionswissenschaft mit der ethnologischen Zugängen (FIGL 2003: 43; SCHMIDT 2008: 24f, 60). Auch Regionalstudien werden seitens der Religionswissenschaft herangezogen. Allerdings gibt es in Deutschland kein religionswissenschaftliches Institut mit einer explizit regionalwissenschaftlichen Ausrichtung auf Südosteuropa.

Beide Forschungsrichtungen können aufgrund ihres Selbstverständnisses nicht nur miteinander kooperieren, sondern weisen auch in Bezug auf verschiedene Nachbardisziplinen Gemeinsamkeiten auf. Dazu gehört beispielsweise die Ethnologie, deren ethnographische Methoden zur Erhebung qualitativ-empirischer Daten herangezogen werden. Auch ich beziehe mich in der vorliegenden Arbeit auf die Ethnologie als methodengebende Brückendisziplin. Zudem kön-

nen sowohl die Südosteuropastudien und die Religionswissenschaft als auch die Ethnologie den Kulturwissenschaften zugerechnet werden. Mit der Erhebung notwendiger Daten mittels ethnographischer Daten und der Anfertigung der Arbeit als Ethnographie stärke ich den interdisziplinären Ansatz der drei genannten kulturwissenschaftlichen Fächer.

1.4 GLIEDERUNG

Für die Analyse der diskursiven Strategien, welche die Mehrdeutigkeit eines religiösen Ort gestalten, stellen sich drei Kernfragen: Was ist ein geteilter religiöser Ort? Was ist ein mehrdeutiger religiöser Ort? Und was impliziert die Verflechtung der Aspekte mehrdeutig und geteilt religiös für Orte? Bevor ich das Kloster *Sveti Naum* im Süden des Ohrid-Sees als Fallbeispiel zur Beantwortung der Forschungsfrage heranziehe, beantworte ich vorbereitend die Unterfragen. Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich daher in zwei Teile.

Im ersten Teil erarbeite ich theoretische und historische Hintergründe für die Fallstudie. Dazu präsentiere ich im folgenden Kapitel den Stand der Forschung zu geteilten religiösen Orten (Kapitel 2). Ausgehend von Theorien, die sich explizit mit dem Phänomen geteilter religiöser Orte beschäftigen, untersuche ich in drei Schritten die einzelnen Komponenten dieser Theorien: Formen, Akteur:innen und Konsequenzen des Teilens, Bedeutung und Implikationen des Attributs »religiös« sowie Implikationen und Probleme verschiedener Orts- und Raumbezeichnungen. Die verschiedenen kulturwissenschaftlichen Ortstheorien kombiniere ich dabei mit Ansätzen der sich ebenfalls kulturwissenschaftlich verstehenden Religionswissenschaft. Mit diesem Kapitel begründe ich die Notwendigkeit meiner Studie als weiteres Fallbeispiel.

Dem Theorieteil folgt eine historische Einbettung der Fallstudie bis in die Gegenwart. Die Gründe für diese Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes leiten sich aus dem Forschungsstand ab (EADE 2014: 216-218; HAYDEN 2002a: 207f; KNOTT 2005: 20-29). Orte haben nicht nur eine eigene Geschichte, unterliegen von Menschen hervorgerufenen Wandlungen und sind historisch kontingent, sondern interagieren zudem mit ihren zeiträumlichen Kontexten. Für diese Arbeit ist ein historischer Zugang notwendig, um eine angemessene Betrachtung folgender Aspekte zu ermöglichen: erstens der Untersuchungsgegenstand im Zusammenhang mit den jüngsten Ereignissen der Transformationsprozesse, zweitens Entstehung und Wandel geteilter Bereiche und Praktiken am Kloster sowie drittens Dynamiken und Machtverhältnisse, die sich am Kloster widerspiegeln.

Im ersten historischen Teil (Kapitel 3) präsentiere ich eine kurze Religionsgeschichte Südosteuropas, um Naum und vor allem dessen Kloster in einem weiten zeiträumlichen Kontext zu verorten. Gleichzeitig zeigt das Kapitel, wie sich die Rolle von Religion in Form der institutionalisierten Deutungssysteme Christentum und Islam in Südosteuropa über die Jahrhunderte hinweg veränderte. Mit Blick auf den Untersuchungsgegenstand konzentriere ich mich auf Mazedonien und Albanien, insbesondere auf die Region zwischen Ohrid und Korçë als die unmittelbare Umgebung des Klosters. Da es sich bei Naum um eine Figur handelt, die im Zusammenhang mit der Christianisierung Südosteuropas steht, beginne ich auch den religionsgeschichtlichen Abriss mit der Christianisierung und stelle die Islamisierung des Raums vergleichend daneben. Im zweiten Teil des Kapitels skizziere ich, wie sich das Verhältnis der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften im Spiegel des politischen Wandels veränderte. Hauptstationen des Wandels ist die Situation der Region im Osmanischen Reich und während der Nationalstaatenbildung, welche sich mit der Zeit der sozialistischen Regimes überschneidet. Schließlich gebe ich einen Überblick über gegenwärtige Entwicklungen in Mazedonien und Albanien.

Im zweiten Teil der historischen Verortung des Untersuchungsgegenstands stehen Naum und sein Kloster im Mittelpunkt (Kapitel 4). Durch die diachrone Darstellung knüpft das Kapitel an die kurze Religionsgeschichte an und verdeutlicht die Entwicklungen der Makroebene exemplarisch durch Ereignisse auf der Mesoebene. Neben Naums Lebenslauf gehe ich auch darauf ein, wie sich die Rolle des Heiligen durch fortschreitende Zuschreibungen veränderte (Kapitel 4.1). Das Kloster stellt sowohl Naums sichtbares Erbe als auch seinen Hauptverehrungsort dar, weshalb im Anschluss dessen architektonische Wandel sowie die soziokulturelle und -politischen Bedeutungsverschiebungen erläutert werden (Kapitel 4.2). Bei beiden Teilkapiteln richtet sich das Augenmerk auf die Aushandlungsprozesse zwischen christlichen und muslimischen Besucher:innen. Zudem überschneiden sich in beiden historischen Kapiteln für die Zeit ab dem sozialistischen Jugoslawien die historisch bereits bekannten Informationen mit Interviewaussagen, die ich bei der Feldforschung gesammelt habe.

Im Anschluss an die diachrone Perspektive auf Naums Leben sowie den Wandel seines Klosters im Zusammenhang mit den Ereignissen im zeiträumlichen Kontext folgt im zweiten Teil die synchrone Betrachtung aktueller Ereignisse am Kloster. Ich eröffne den zweiten Teil mit einer Vorstellung der Methoden zur Erhebung und Auswertung qualitativ-empirischer Daten (Kapitel 5). Mein Schwerpunkt liegt dabei auf der ethnographischen Datenerhebung und der Reflexion der Faktoren, die sie beeinflusst haben. Dafür lege ich zunächst meinen Zugang zum Untersuchungsfeld dar, um meine Beobachtungen und Erkenntnisse in den Kontext ihrer Entstehung einzuordnen und nachvollziehbar zu machen. Im Vorder-

grund des Kapitels zum Daten- und Ergebnisgewinn stehen verschiedene Herausforderungen einer religionsethnologischen und multilokalen Feldforschung. Neben der Frage nach der Bedeutung inhaltlicher und sprachlicher Vorkenntnisse gehört dazu auch die Darstellung der durchgeführten Forschung im multilokalen Feld und der Methodenwahl. Da empirisch-qualitative Daten auch von der sie erhebenden Person abhängig sind, reflektiere ich meine eigene Rolle als junge deutsche Frau in dem männerdominierten Feld, das sich zwischen der Untersuchungsregion und der Religionsthematik aufspannt. Schließlich gehe ich darauf ein, wie ich die Daten dokumentiert und ausgewertet habe.

Die daran anschließende Analyse richtet sich auf die am hervorstechendsten kulturellen Dimensionen des Klosters. Dazu gehören vor allem die Aushandlungsprozesse um die religiöse Deutung des Heiligen und seines Klosters, die die Basis der Untersuchung weiterer Dimensionen des Klosters ist (Kapitel 6). Direkt mit der Frage der Deutung sind die Motivationen und Interessen der Besucher:innen verbunden, die sowohl religiöser als auch kulturell- oder freizeitlich-touristischer Natur sein können (Kapitel 7). Daran schließen sich Überlegungen zur wirtschaftlichen Dimension im Klosterkomplex an, die sich auf die Bedürfnisse nicht religiös motivierter Besucher:innen, auf das ökonomische Handeln des Klosters als Wirtschaftseinheit und den Heiligen als Händler für Heilsgüter richten (Kapitel 8). Schließlich wird auch die gegenwärtige politische Bedeutung des Klosters untersucht und hinsichtlich ihrer lokalen und staatlichen Reichweite unterschieden (Kapitel 9).