

Geschichte und Region/Storia e regione

27. Jahrgang, 2018, Heft 1 – anno XXVII, 2018, n. 1

Community of Images

Zugehörigkeiten schaffen / Costruire appartenenze

herausgegeben von / a cura di
Hans Heiss und / e Margareth Lanzinger

StudienVerlag

Innsbruck
Wien
Bozen/Bolzano

Ein Projekt/un progetto der Arbeitsgruppe/del Gruppo di ricerca „Geschichte und Region/Storia e regione“

Herausgeber/a cura di: Arbeitsgruppe/Gruppo di ricerca „Geschichte und Region/Storia e regione“, Südtiroler Landesarchiv/Archivio provinciale di Bolzano und/e Kompetenzzentrum für Regionalgeschichte der Freien Universität Bozen/Centro di competenza Storia regionale della Libera Università di Bolzano.

Geschichte und Region/Storia e regione is a peer reviewed journal.

Redaktion/redazione: Andrea Bonoldi, Francesca Brunet, Siglinde Clementi, Andrea Di Michele, Ellinor Forster, Florian Huber, Stefan Lechner, Hannes Obermair, Gustav Pfeifer, Karlo Ruzicic-Kessler, Martina Salvante, Philipp Tolloi.

Geschäftsführend/direzione: Michaela Oberhuber

Redaktionsanschrift/indirizzo della redazione: Geschichte und Region/Storia e regione, via Armando-Diaz-Str. 8b, I-39100 Bozen/Bolzano, Tel. + 39 0471 411972, Fax +39 0471 411969 e-mail: info@geschichteundregion.eu; web: geschichteundregion.eu; storiaeregione.eu

Korrespondenten/corrispondenti: Giuseppe Albertoni, Trento · Thomas Albrich, Innsbruck · Helmut Alexander, Innsbruck · Agostino Amantia, Belluno · Marco Bellabarba, Trento · Laurence Cole, Salzburg · Emanuele Curzel, Trento · Elisabeth Dietrich-Daum, Innsbruck · Alessio Fornasin, Udine · Thomas Götz, Regensburg · Paola Guglielmotti, Genova · Maria Heidegger, Innsbruck · Hans Heiss, Brixen · Martin Kofler, Lienz · Margareth Lanzinger, Wien · Werner Matt, Dornbirn · Wolfgang Meixner, Innsbruck · Luca Mocarelli, Milano · Cecilia Nubola, Trento · Tullio Omezzoli, Aosta · Luciana Palla, Belluno · Eva Pfanzelter, Innsbruck · Luigi Provero, Torino · Reinhard Stauber, Klagenfurt · Gerald Steinacher, Lincoln/Nebraska · Rodolfo Taiani, Trento · Michael Wedekind, München · Rolf Wörsdörfer, Darmstadt/Regensburg

Presserechtlich verantwortlich/direttore responsabile: Günther Pallaver

Titel-Nr. STV 5959 ISSN 1121-0303

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

© 2018 by StudienVerlag Ges.m.b.H., Erlersstraße 10, A-6020 Innsbruck
e-mail: order@studienverlag.at, Internet: www.studienverlag.at

Geschichte und Region/Storia e regione erscheint zweimal jährlich/esse due volte l'anno. Einzelnummer/singolo fascicolo: Euro 30,00 (zuzügl. Versand/più spese di spedizione), Abonnement/abbonamento annuo (2 Hefte/numeri): Euro 42,00 (Abonnementpreis inkl. MwSt. und zuzügl. Versand/IVA incl., più spese di spedizione). Alle Bezugspreise und Versandkosten unterliegen der Preisbindung. Abbestellungen müssen spätestens 3 Monate vor Ende des Kalenderjahres schriftlich erfolgen. Gli abbonamenti vanno disdetti tre mesi prima della fine dell'anno solare.

Abo-service/servizio abbonamenti: Tel.: +43 (0)512 395045 23, Fax: +43 (0)512 395045 15
E-Mail: aboservice@studienverlag.at

Layout: Fotolitho Lana Service; Umschlaggestaltung/copertina: Dall'Ò&Freunde.

Umschlagbild/foto di copertina: Foto „Die Post ist da“, Senafè (Eritrea), Dezember/dicembre 1935, Fotograf unbekannt, Quelle: Sammlung Oskar Eisenkeil, L 55580, Tiroler Archiv für photographische Kunst und Dokumentation; Inserat für/inserzione per Café de l'Europe Restaurant. In: Aufbau, 1. März 1940, S. 9.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlags reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata. Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier. Stampato su carta ecologica. Gefördert von der Kulturabteilung des Landes Tirol. Pubblicato con il sostegno dell'ufficio cultura del Land Tirol.



AUTONOME
PROVINZ
BOZEN
SÜDTIROL



PROVINCIA
AUTONOMA
DI BOLZANO
ALTO ADIGE

—
unibz
—

Inhalt / Indice

Editorial / Editoriale
Community of Images
Zugehörigkeiten schaffen / Costruire appartenenze

Francesco Frizzera	21
<i>Tra valle, regione, Stato e Impero. I profughi trentini nella Prima guerra mondiale e il concetto di spazio</i>	
Markus Wurzer	50
<i>Gruppenzugehörigkeit als fotografisches Ereignis. Gruppenbilder aus dem Italienisch-Abessinischen Krieg 1935–1941</i>	
Susanne Korbel	76
<i>Die Austrian Refugee Groups am Central Park. Identifikationen mit und (Raum-)Wahr- nehmungen von „Ur-Wiener-Gemütlichkeit“ im New York der 1930er und 1940er Jahre</i>	
John Starosta Galante	97
<i>Buenos Aires and the making of italo-argentinidad, 1915–1919</i>	
Sabine von Löwis	129
<i>Konfessionelle Räume in der Westukraine: Annäherungen, Abgrenzungen und Überlagerungen</i>	

Aufsätze / Contributi

Michael M. Hammer	155
<i>Das Frauenhaus in Bozen. Ein Fallbeispiel für das spätmittelalterliche Bordellwesen</i>	
Liliana De Venuto	172
<i>Franz Gottfried Troilo: dalla Valle Lagarina alla corte dell'imperatore Rodolfo II</i>	

Forum

Edith Pichler	199
<i>Migrazioni e milieus: diversificazioni di comunità e immagini</i>	
Francesca Brunet	209
<i>“Verrei a vivere, ove ora tu vivi, terra libera, terra beata!”. Esuli austriaci negli Stati Uniti d'America (XIX secolo): un progetto in corso</i>	

Lienhard Thaler	217
<i>Missionskreuz – Kruckenkreuz – Hakenkreuz. Die Tiroler Kapuzinermissionare in der Mandschurei und der „Anschluss“ 1938</i>	
Thomas Götz	224
<i>Diroll divers – oder: Die Dialektik von Einheit und Vielfalt regionalgeschichtlich betrachtet. Ein Rezensionssessay zu Francesca Brunet/Florian Huber (Hg), Vormärz. Eine geteilte Geschichte Tirols / Una storia condivisa trentino-tirolese, Innsbruck 2017.</i>	

Rezensionen / Recensioni

Johannes Feichtinger/Heidemarie Uhl (Hg), Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa. 30 kulturwissenschaftliche Stichworte . . . 233 <i>(Marco Bellabarba)</i>	
Elio Krivdić/Günther Dankl (Hg.), Artur Nikodem. Maler und Fotograf der Moderne 236 <i>(Günther Moschig)</i>	
Stefan Lechner, Die Absiedlung der Schwachen in das „Dritte Reich“. Alte, kranke, pflegebedürftige und behinderte Südtiroler 1939–1945 240 <i>(Markus Leniger)</i>	
Tullio Omezzoli, Giustizia partigiana 245 <i>(Santo Peli)</i>	
Gustav Pfeifer/Maria Steiner (Hg.), Bruno Kreisky und die Südtirolfrage / Bruno Kreisky e la questione dell'Alto Adige 249 <i>(Joachim Gatterer)</i>	
Eva Pfanzelter/Dirk Rupnow (Hg), einheimisch, zweiheimisch, mehrheimisch. Geschichte(n) der neuen Migration in Südtirol. Kurt Gritsch, Vom Kommen und Gehen. Migration in Südtirol 253 <i>(Giorgio Mezzalana)</i>	

Abstracts

Autoren und Autorinnen / Autori e autrici

Konfessionelle Räume in der Westukraine: Annäherungen, Abgrenzungen und Überlagerungen

Sabine von Löwis

Einführung: Theoretische, methodische und empirische Einordnung
Religionen und Konfessionen sind in der historischen und gegenwärtigen Ukraine ein ebenso komplexes wie zentrales Thema.¹ Im Folgenden soll anhand der Religionen beziehungsweise Konfessionen aufgezeigt werden, wie unterschiedliche religiös vermittelte Imaginationen mit Raumerfahrungen und Konstruktionsweisen von Raum verwoben sind und wie sich individuelle, lokale und nationale/hegemoniale Konzepte zueinander verhalten. Hieran kann gezeigt werden, wie sich bedingt durch Krisen, Strukturbrüche, Auflösungen und Neugründungen von Imperien und Staaten Vorstellungsgemeinschaften verändern, gleichzeitig aber auch in der Veränderung erhalten bleiben. Jede Neuordnung der staatlichen Zugehörigkeit beziehungsweise des staatlichen Regimes zog eine Restrukturierung der religiösen und konfessionellen Zuordnungen und Praktiken nach sich. Diese wiederum schlugen sich in der institutionellen und symbolischen Gestaltung von Raum, der Entwicklung von Narrativen und Bildern sowie Strukturen nieder.² Dies erfordert zunächst auf die Vorstellungen und Konstruktionsweisen von Raum einzugehen, die hier als Interpretations- und Analyserahmen dienen.

Die Produktion des Raumes als imaginerter, gestalteter und erfahrener Raum³

Raum und die Konstruktion von Raum sowie historische Bezüge und Referenzen im Raum müssen auf mehreren Ebenen zugleich betrachtet werden: Imaginierte Räume sind nicht ohne Praktiken und Strukturen oder Erfahrungen vorstellbar, wie auch letztere sich nicht ohne Vorstellungen und diskursi-

- 1 Für eine ausführliche Beschäftigung mit dem Thema siehe Thomas BREMER (Hg.), *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, Wiesbaden 2003; Katrin BOEKH/Oleh TURIJ (Hg.), *Religiöse Pluralität als Faktor des Politischen in der Ukraine (DigiOst 3)*, München 2015; Andrii KRWACHUK/Thomas BREMER (Hg.), *Churches in the Ukrainian Crisis*, Basingstoke 2017.
- 2 Vergleiche beispielsweise die Entwicklungen nach Ziehung der Grenze am Zbruč für die konfessionelle Organisation und die Errichtung von Kirchenbauten bei Paulus ADELSGRÜBER/Laurie COHEN/Börfries KUZMANY, *Getrennt und doch verbunden. Grenzstädte zwischen Österreich und Russland 1772–1918*, Wien/Köln/Weimar 2011, S. 185–191.
- 3 Hier wird an das Konzept der Produktion des Raumes von Henry LEFEBVRE angeknüpft. Vgl. Henry LEFEBVRE, *La production de l'espace*. Paris 1974, S. 42 [Übersetzung in Jörg DÜNNE/Stephan GÜNZEL (Hg.), *Raumtheorie, Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006, S. 333 und 337–338].

ve Rahmungen herstellen lassen.⁴ Auf diese drei Ebenen der Raumproduktion soll im Folgenden mit besonderem Fokus auf Imagination, Repräsentation und Vorstellungen von Raum und deren zeitlichen Bezügen eingegangen werden. Daran lässt sich zeigen, dass sich nicht nur unterschiedliche Vorstellungsgemeinschaften überlagern und miteinander konkurrieren, sondern auch Erfahrungs- und Gestaltungsräume in enger Beziehung zu diesen Vorstellungsgemeinschaften stehen. Dies wird besonders gut deutlich und analysierbar in Räumen, die mehrfache Umstrukturierungen erlebt und vollzogen haben.

Geographische Imaginative (*geographical imaginations*) wirken wesentlich bei der Herstellung, Pflege und Weitergabe sozialräumlicher Praktiken sowie Gestaltungen mit.⁵ Es sind nicht allein nationale Narrative und hegemoniale Diskurse, die zur Schaffung und zur Herstellung von Raumbezügen beitragen, sondern auch die lokalen Akteure, die sich verorten und mit einem Ort identifizieren, der sie mit historischen staatlichen oder imperialen räumlichen Konzepten verbindet.⁶ Hegemoniale Diskurse im Zuge der Formierung von Imperien oder Staaten führen zur Konstruktion räumlicher Imaginative und *imagined communities*⁷, die nicht automatisch verschwinden, wenn sich die Imperien oder Staaten auflösen. Räumliche Konzepte können in einem völlig neuen Kontext eingesetzt werden, entsprechen aber nicht notwendigerweise der historischen Konstellationen, sondern einer auf gegenwärtige Situationen bezogenen Anordnung. Bei der Betrachtung räumlicher Vorstellungen ist es also unverzichtbar, neben der hegemonialen Herstellung räumlicher Ordnungen im Diskurs, in Strukturen und Praktiken auch ihre lokale Verwendung und Umsetzung auf der individuellen und lokalen Ebene zu berücksichtigen. Die Herstellung und der Umgang mit räumlichen Vorstellungen stehen im Zusammenhang mit dem physisch vorgefundenen Raum und den damit verbundenen Praktiken, ohne dass der Raum determinierend wirkt. Sie prägen gleichsam die mentalen Vorstellungen mit. Auf sehr eindrückliche Weise wird am Beispiel der Ost-West-Teilung in Deutschland gezeigt, wie die Sprache über den Raum und angenommene Differenzen sich mit sozialräumlichen Praktiken verbinden und somit scheinbar eine Teilung rekonstruieren.⁸

4 Michael ESCH/Béatrice von HIRSCHHAUSEN, Wahrnehmen, Erfahren, Gestalten. Phantomgrenzen und soziale Raumproduktion. Einleitung. In: DIES. (Hg.), Wahrnehmen, Erfahren, Gestalten. Phantomgrenzen und soziale Raumproduktion, Göttingen 2017. S. 7–41, hier S. 12–21; Allan PRED, Place as Historically Contingent Process. Structuration and Time-Geography of Becoming Places. In: *Annals of the Association of American Geographers* 74 (1984), 2, S. 279–297.

5 Derek GREGORY, *Geographical Imaginations*, Cambridge MA 1994.

6 Benno WERLEN, *Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungstheoretischer Sozialgeographie*, Stuttgart 1997, S. 72–73, 245–247.

7 Benedict ANDERSON, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzeptes*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M./New York 1996.

8 Antje SCHLOTTMANN, *RaumSprache. Ost-West-Differenzen in der Berichterstattung zur deutschen Einheit. Eine sozialgeographische Theorie*, Stuttgart 2005.

In der Gestaltung des Raumes wird die konkrete Anordnung und Veränderung räumlicher Strukturen sowie aber auch von Diskursen, Imaginativen und Institutionen aufgefasst. Die Struktur des Raumes ist dann gleichzeitig prägend für jene, die sie gestalten oder herstellen. Raum wird verstanden als die relative Anordnung von Menschen und sozialen Gütern.⁹ Mit Blick auf Hinterlassenschaften räumlicher Prägungen der Vergangenheit, geht es um die Analyse physischer oder institutioneller Strukturen und ihrer Repräsentationen sowie damit verbundenen sozialen Praktiken. Die Gestaltung von Raum bedeutet hier die Beziehung des physisch-materiellen Raumes zu sozialen Zweckzuschreibungen. Im Anschluss an Werlen wird die Gestaltung des Raumes verstanden als sprachlich konstituierte Konstrukte und durch soziale und ökonomische Praxis entstandene Konfigurationen der physisch-materiellen Welt.¹⁰ Von Bedeutung sind dann Akteure und ihre alltagsweltlichen Regionalisierungen,¹¹ die von Vorstellungen geprägt sind und diese reproduzieren oder in einer partiellen Überwindung neu ordnen beziehungsweise neu anordnen.¹²

Eng verbunden mit dem imaginierten Raum ist der erfahrene Raum. Individuelle Lebensläufe oder Biographien von Menschen stehen in Verbindung mit sozialen und materiellen Strukturen und institutionellen Projekten und ihren lokal-spezifischen Ausprägungen durch die Individuen. Sie bestimmen seine Möglichkeiten, genauso wie er diese Strukturen konstituiert und verändert.¹³ Die Verbindung zwischen Alltag und Lebensweg bewirkt die Reproduktion und Neugestaltung von lokalen Differenzen in Abhängigkeit von vorhandenen Optionen, verfügbarem Wissen, Erwartungen, aber auch Erfahrungen dessen, was ist und was für die Zukunft erwartet wird.

Pred führt die Bedeutung eines *sense of place* aus, der sich aus der Erfahrung des Menschen durch spezifische Raum-Zeit-Konstellationen ergibt, die durch seine körperliche bewusste aber auch unbewusste Wahrnehmung verinnerlicht wird. Der gestaltete beziehungsweise vorgefundene Raum und das Inbeziehungsetzen zu einem imaginierten Raum (wie zum Beispiel das Habsburger Reich, die Sowjetunion) werden durch individuelle Erfahrungen kollektiv oder allein erfasst und verinnerlicht. Durch Routinen und dominante Projekte (zum Beispiel die Herstellung von konfessionellen Organisationen) werden Strukturen und Vorstellungen reproduziert oder neu strukturiert, aber nicht völlig neu hergestellt, da immer an gemachte Erfahrungen angeknüpft wird, die wiederum die Grundlage für zukünftige Erwartungen, aber gleich-

9 Martina Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt a. M. 2001.

10 Peter WEICHHART, *Entwicklungslinien der Sozialgeographie. Von Hans Bobek bis Benno Werlen*, Stuttgart 2008, S. 326–329.

11 WERLEN, *Gesellschaft, Handlung und Raum*.

12 LÖW, *Raumsoziologie*, S. 159–160.

13 PRED, *Place as Historically Contingent Process*, S. 286–287.

zeitig auch Erfahrungen darstellen.¹⁴ Im Konzept des erfahrenen Raumes geht es also um die Handlungen der Akteure in den verinnerlichten Bezügen ihres sozialen Alltags, die bewusst oder unbewusst immer wieder reproduziert werden. Hier wird ganz wesentlich auf Reinhart Koselleck Bezug genommen,¹⁵ der Erfahrung als individuell oder intersubjektiv auffasst. Auf der individuellen Ebene ist dies mit Gelerntem, bewusstem Know-how oder auch Konventionen des Alltags verbunden. Intersubjektiv sind es in formellen oder informellen Regeln gespeicherte Erfahrungen, die sich zwischen Generationen übertragen, aber auch verändern können.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Raumvorstellungen wichtig sind, ebenso bedeutsam sind aber auch konkrete Raumerfahrungen und -gestaltungen, die mit Imaginativen in Verbindung stehen, diese stützen, verändern oder aufheben können. Raum wird nicht nur in den Vorstellungen hergestellt und weitergegeben, sondern ist gekoppelt an Erfahrungen und Gestaltungen des Raumes.¹⁶ Dem soll anhand zweier Fallstudien in der Westukraine nachgegangen werden, indem die historische wie auch die gegenwärtige konfessionelle Situation rekonstruiert und analysiert wird.

Fallstudienkontext der Dörfer Sokyrynci in der Westukraine

Die hier vorgestellte Fallstudie ist in der Westukraine am Fluss Zbruč verortet. Es handelt sich um zwei Dörfer mit dem Namen Sokyrynci, die, wie einige andere vor den Teilungen Polens, als ein Dorf gegründet, 1772 bis 1795 mit den Teilungen Polens aber durch eine Grenze getrennt wurden.¹⁷

Die damalige Grenze zerschnitt einen kulturell und sprachlich sowie religiös überwiegend homogenen Raum, dessen Bevölkerung allerdings unterschiedliche soziale Schichten und verschiedene Minderheiten umfasste.

Die Grenze zwischen dem Habsburger und dem Russländischen Reich bestand hier bis zum Ersten Weltkrieg und bis zur Russischen Oktoberrevolution. In der Zwischenkriegszeit bildete der Fluss die Grenze zwischen der Zweiten Polnischen Republik und der neu entstehenden Sowjetunion. In dieser Zeit wurde sie deutlich stärker bewacht. Dies bestätigen sowohl Erzählungen aus den Dörfern als auch zahlreiche Quellen zur Geschichte des Territoriums, auf denen sich heute die Ukraine befindet. Denn sie war

14 Allan PRED, Structuration and Place: On the Becoming of Sense of Place and Structure of Feeling. In: Journal for the Theory of Social Behaviour 3 (1983), 1, S. 45–68.

15 Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1984, S. 349–375.

16 HIRSCHHAUSEN/GRANDITS/KRAFT/MÜLLER/SERRIER (Hg.), *Phantomgrenzen*; ESCH/HIRSCHHAUSEN (Hg.), *Wahrnehmen, Erfahren, Gestalten*.

17 Ausführlich zur Ziehung der Grenze am Zbruč, vgl. Svjatoslav PACHOLKIV, *Das Werden einer Grenze: Galizien 1772–1867*. In: Waltraud HEINDL/Edith SAUER (Hg.), *Grenze und Staat. Paßwesen, Staatsbürgerschaft, Heimatrecht und Fremden gesetzgebung in der österreichischen Monarchie 1750–1867*, Wien/Köln/Weimar 2000, S. 518–618; Christoph AUGUSTYNOWICZ/Andreas KAPPELER (Hg.), *Die galizische Grenze 1772–1867. Kommunikation oder Isolation?* Wien/Münster 2007; ADELSGRUBER/COHEN/KUZMANY, *Getrennt und doch verbunden*.

nicht nur eine Grenze zwischen zwei Imperien, sondern auch zwischen konkurrierenden ideologischen Konzepten.¹⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg war der Zbruč keine Staatsgrenze mehr, Ostgalizien wurde Teil der Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik. Der Fluß markierte nun eine administrative Grenze zwischen zwei Bezirken (Oblasty). Die Fallstudiendörfer wurden 1991 schließlich Teil der auf dem Gebiet der USSR (Ukrainische Sozialistische Sowjetrepublik) errichteten unabhängigen Ukraine.¹⁹ Seit über 70 Jahren gab es entlang des Flusses keine Staatsgrenze.

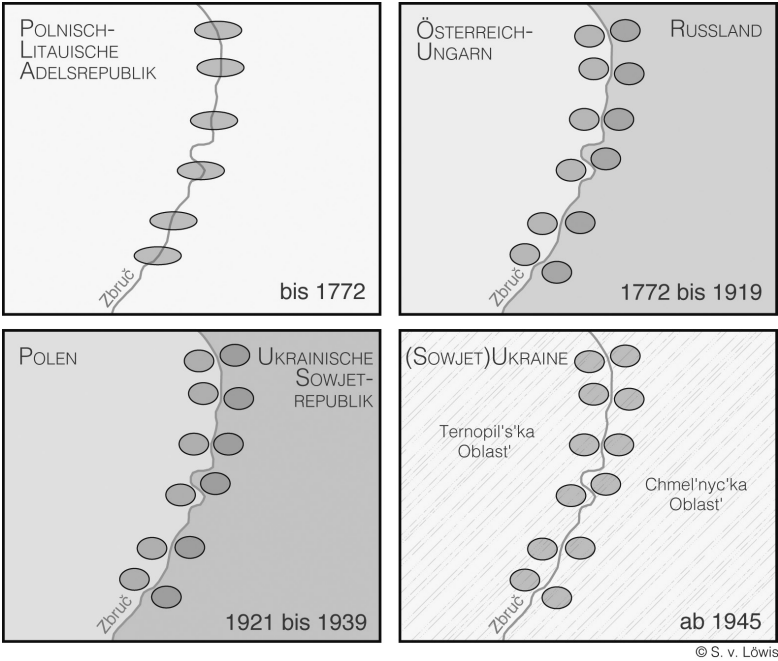


Abbildung 1: Teilungen historischer Dörfer am Zbruč

Mit den Grenzziehungen verbunden waren konfessionelle Politiken der Imperien und Staaten.²⁰ Nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig dienen Konfessionen in der Ukraine der Nationsbildung und

18 ADELGRUBER/COHEN/KUZMANY, *Getrennt und doch verbunden*, S. 255–256; Auch diese Autoren kommen zu dieser Schlussfolgerung mit Blick auf die von ihnen untersuchten Grenzstädte am Zbruč. Auch wenn sie die Zeit von 1772–1918 betrachten, beschreiben sie die darauf folgenden Entwicklungen des Ersten Weltkrieges und der Gründung der Sowjetunion als deutlichen Bruch für das Leben an der Grenze, das durch eine deutliche Abgrenzung der Sowjetunion gegenüber seinem westlichen Nachbarn gekennzeichnet ist.

19 Für eine ausführliche Auseinandersetzung der Geschichte der Territorien der heutigen Ukraine: Andreas KAPPELER, *Kleine Geschichte der Ukraine*, München 2009; Paul Robert MAGOCSI, *A History of Ukraine. The Land and Its People*, Toronto/Buffalo/London 2010; Orest SUBTELNY, *Ukraine. A History*, Toronto 2009; Kerstin JOBST, *Geschichte der Ukraine*, Stuttgart 2010; Katrin BOEKH/Ekkehard VÖLKL, *Ukraine. Von der Roten zur Orangenen Revolution*, Regensburg 2007.

20 Für die Zeit von 1772–1918 siehe ADELGRUBER/COHEN/KUZMANY, *Getrennt und doch verbunden*, S. 159–206.

Abgrenzung von Russland.²¹ Jenseits dieser institutionellen und politik-konfessionellen Entwicklungen soll gleichermaßen der Alltag und die Vorstellungen der Menschen in den Blick genommen werden. Denn nicht nur der Blick in die vergangenen,²² sondern auch in die gegenwärtigen²³ konfessionellen Strukturen und Praktiken deutet darauf hin, dass die Menschen konfessionelle Räume jenseits staatlich vorgegebener Abgrenzungen entwickeln und eine gewisse Flexibilität in der Zuordnung zu Konfessionen pflegen.

Die untersuchten Dörfer Sokyrynci sind heute unterschiedlich groß. Das östlich gelegene Dorf zählte 2015 457 Einwohner, das westlich gelegene Dorf 2013 220 Einwohner.²⁴ Während im östlich gelegenen Dorf ein landwirtschaftlicher Betrieb einige wenige Arbeitsplätze anbietet, ist das westlich gelegene Dorf vollständig auf Selbstversorgung und Arbeitsplätze außerhalb des Dorfes angewiesen. In beiden Dörfern ist die Arbeitsmigration ins Ausland hoch. Neben verschiedenen Einrichtungen, die in beiden Dörfern vorhanden sind – jeweils Dorfverwaltungen, Geschäfte, Cafés, Bibliotheken, Klubhäuser – befindet sich je eine Kirche auf den Anhöhen, die einander gegenüberstehen. Heute leben in den Dörfern Ukrainer sowie aus polnisch-ukrainischen oder russisch-ukrainischen Ehen hervorgegangene Bewohner. Historisch war die Bevölkerung der Dörfer unterschiedlich zusammengesetzt. Während im westlich gelegenen Dorf um 1900 die Bewohnerschaft ukrainisch, polnisch und jüdisch war, ist sie durch die Ereignisse des Ersten und Zweiten Weltkrieges nun hauptsächlich ukrainisch.²⁵ Die jüdischen Bewohner wurden im Zweiten Weltkrieg deportiert und ermordet. Auch die polnische Bewohnerschaft wurde

21 BREMER (Hg.), *Religion und Nation*; BOEKH/TURIJ (Hg.), *Religiöse Pluralität*; KRWACHUK/BREMER (Hg.), *Churches in the Ukrainian Crisis*; Ricarda VULPIUS, *Religion und Nation: Unierte Kirche, Orthodoxie und die „Schutzmacht Russland“*. In: Andreas KAPPELER (Hg.), *Die Ukraine. Prozesse der Nationsbildung*, Köln/Weimar/Berlin 2011, S. 81–95, hier S. 93; Andreas KAPPELER, *Ukraine and Russia: Legacies of the Imperial Past and Competing Memories*. In: *Journal of Eurasian Studies* 5 (2014), S. 107–115, hier S. 111.

22 Beispielhaft dafür Oleh TURIJ, *Der „ruthenische Glaube“ zwischen Katholizismus und Orthodoxie 1772–1848*. In: Christoph AUGUSTYNOWICZ/Andreas KAPPELER (Hg.), *Die galizische Grenze 1772–1867. Kommunikation oder Isolation?* Wien/Münster 2007, S. 199–212. In seinem Beitrag behandelt Oleh Turij die Pendelbewegung konfessioneller Praktiken der griechisch-katholischen Kirche zwischen Bemühungen der Latinisierung und damit Hinführung zu stärker katholischen religiösen Praktiken und dem Beharren und Verharren im orthodoxen Ritus.

23 Vlad NAUMESCU, *Modes of Religiosity in Eastern Christianity. Religious Processes and Social Change in Ukraine*, Berlin 2007. In seinem Buch stellt Vlad Naumescu konfessionelle Praktiken in Dörfern der Westukraine dar, die in einem „orthodoxen Imaginativ“ verankert sind und unabhängig von Doktrin über konfessionelle Grenzen hinweg agieren. Lidiya LOZOVA, *The Role of the Church in the Ukrainian Crisis. The Experience of one Parish*. In: Andrii KRWACHUK/Thomas BREMER (Hg.), *Churches in the Ukrainian Crisis*, Basingstoke 2017, S. 123–130.

24 Angaben der Dorfverwaltungen 2013 und 2015.

25 Aus der österreichischen Statistik um 1900 geht hervor, dass im westlich gelegenen Dorf von 801 Bewohnern 623 als griechisch-katholisch, 48 als römisch-katholisch und 30 als jüdisch und auf dem Vorwerk (dem polnischen Hof) 22 als griechisch-katholisch, 49 als römisch-katholisch und 29 als jüdisch erfasst wurden. Was die Sprache betrifft so wurden in der Gemeinschaft 622 als ukrainischsprachig, 79 als polnischsprachig und auf dem Vorwerk 16 als ukrainischsprachig und 84 als polnischsprachig erfasst. Die Zahlen werden angegeben in Antin SLOBODJAN, *Sokyrynci*. In: Olha SONEVYTSKA/Bohdan STEFANOVYCH/Roman DRAZHNYOVSKY (Hg.), *The Tchorktiv District. A Collection of Memoirs and Historical Dat*. Counties: Tchorktiv, Kopychyntsi, Borschchiv, Zalizhchyky. (= Shevchenko Scientific Society, Ukrainian Regional Studies, Ukrainian Archive XXVI), New York/Paris/Sidney/Toronto 1974, S. 446–448, hier S. 446.

ermordet oder vertrieben und spätestens während der Aktion Weichsel nach Ende des Zweiten Weltkrieges umgesiedelt.²⁶ Im Ort selber wurden Ukrainer im Rahmen dieser Aktion aus dem nach dem Zweiten Weltkrieg zu Polen gehörenden Westgalizien angesiedelt. Während meiner Feldforschungen wurden mir explizit zwei Personen vorgestellt, die damals im Dorf angesiedelt wurden. Sie, so berichten sie selber, haben zunächst in den nun leerstehenden jüdischen Häusern gelebt.²⁷

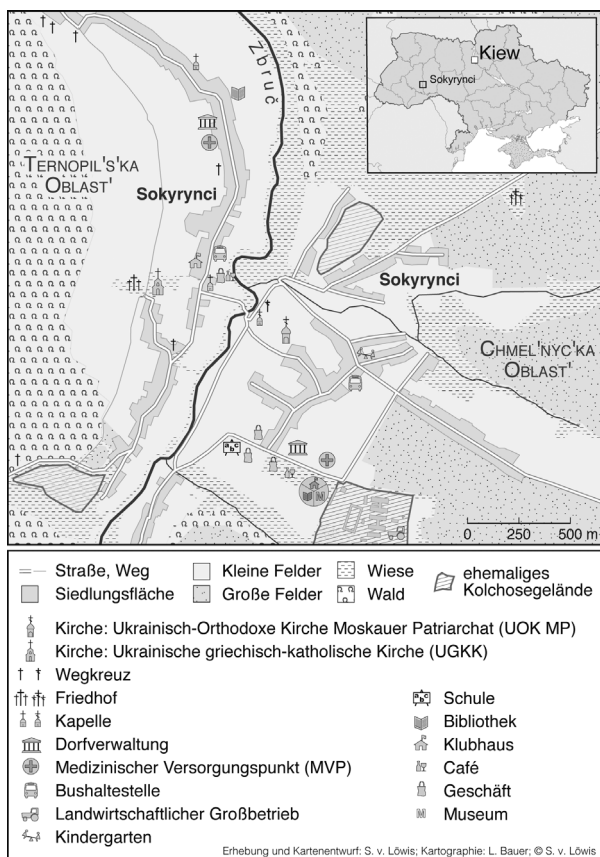


Abb. 2: Verortung der Dörfer Sokyrynci in der Westukraine und ihre Strukturmerkmale.

26 Wer sich für umfassende Aussagen zur Bevölkerungsbewegungen und -veränderungen in diesem Raum interessiert, findet eine gute Übersicht und Zugang zu weiterführender Literatur in Grzegorz HRYCIUK/Małgorzata RUCHNIEWICZ/Bożena SZAYNOK/Andrzej ŻBKOWSKI, Umsiedlungen, Vertreibungen und Fluchtbewegungen 1939–1959. Atlas zur Geschichte Ostmitteleuropas, Bonn 2012; Frank GOLCZEWSKI, Ukraine. In: Klaus J. BADE/Pieter C. EMMER/Leo LUCASSEN/Jochen OLTNER (Hg.), Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Paderborn 2007, S. 333–356.

27 W4/2012 und W5/2012. Im Folgenden werden die Gesprächspartner verschlüsselt wiedergegeben. Hinter dem Buchstaben W verbirgt sich das westliche gelegene Dorf, hinter dem Buchstaben O das östlich gelegene Dorf. Die Zahl entspricht der Nummerierung, die ich dem jeweiligen Gesprächspartner zugewiesen habe. Hinter dem Schrägstrich verbirgt sich das Jahr, in dem das Gespräch erfolgte. Erscheint W/O dann hat die Person einen Hintergrund im westlichen Dorf, lebt aber nun im östlichen Dorf. Erscheint O/W dann hat die Person einen Hintergrund im östlichen Dorf und lebt nun im westlichen Dorf.

Vom östlichen Dorf gibt es keine detaillierten Zahlen zur Zusammensetzung, jedoch Informationen über die Ansiedlung russischer Grenzsoldaten während der Zeit des Russländischen Reiches und der Sowjetunion. Die polnische Elite der adligen Gutsherren blieb auch im Russländischen Reich erhalten, wurde aber mitunter durch russische Adlige ersetzt, die polnische Güter nach den Teilungen Polens kauften. Die Vermutung, dass diese und weitere Bevölkerungsbewegungen und -veränderungen im 19., 20. oder 21. Jahrhundert in der Region die konfessionelle Struktur beeinflussen, liegt möglicherweise nahe, jedoch lassen sich Hinweise darauf nicht erkennen, da insbesondere die ukrainische Bewohnerschaft eine Kontinuität aufweist.

Ich habe die Dörfer von 2012 bis 2016 regelmäßig über kürzere und längere Zeiträume besucht, Interviews geführt, Feste besucht, in ihnen gelebt und teilnehmend als auch nicht-teilnehmend den Alltag der Menschen beobachtet²⁸ sowie verschiedene Materialien gesammelt. Mit besonderem Blick auf die Kirchen und Konfessionen wurden die Bewohner zum Bau der Kirchen, religiösem Austausch zwischen den Kirchen, Erfahrungen mit der einen oder anderen Konfession und eigenen konfessionellen Praktiken sowie zur Geschichte und Gegenwart der Kirchen und Konfessionen im Ort befragt. Teil der Untersuchungen war auch der Besuch von Gottesdiensten und Feiern sowie das Gespräch mit den Priestern.

Konfessionelle Imaginative, Erfahrungsräume und Raumgestaltungen
Beide Dörfer verfügen traditionell über eine Kirche.²⁹ Sie sind heute unterschiedlichen Konfessionen geweiht: Die Kirche des westlich gelegenen Dorfes gehört zur Ukrainisch griechisch-katholischen Kirche (UGKK), die des östlich gelegenen Dorfes zur Ukrainisch-Orthodoxen Kirche – Moskauer Patriarchats (UOK MP). Die Existenz dieser unterschiedlichen Kirchen in den beiden Dörfern ist ein Indikator für eine besondere regionale Differenz. Die folgende Karte zeigt den Anteil der Gemeinden der UOK MP und der UGKK im Verhältnis zur Gesamtzahl religiöser Gemeinden basierend auf Zahlen von 2017.

28 Das empirische Material, das dieser Arbeit zugrunde liegt, geht auf mehrwöchige Aufenthalte in der Ukraine in den Jahren 2011 bis 2016 zurück. In dieser Zeit habe ich Gespräche mit 77 Dorfbewohnern geführt sowie Quellenmaterial, wie z.B. lokale Dorfchroniken, Zeitungsarchive, Archivdokumente gesammelt. Die Gespräche waren Leitfaden gestützt, wurden aber immer offen gehalten für Themen der Gesprächspartner. Die Untersuchung steht im Rahmen eines größeren Projekts, das sich mit Kontinuität und Wandel und somit der Zeitlichkeit sozialräumlicher Strukturen hinsichtlich Konfession, Identifikationsprozessen, Sprache, etc. beschäftigt. Die Auswertungen und Interpretationen dieser umfangreichen Materialien bilden zusammen mit einer Quellen- und Literaturrecherche zur Kontextualisierung des Materials die Grundlage für diesen Beitrag.

29 Evfimij I. SECINSKIJ, *Istoričeskie svedenija j o prichodach I cerkvach Podol'skoj eparchii. Kameneckij uезд, Žarkych, M.I. Chramy Podillja Kameneč-Podol'skij 1895*, S. 448.

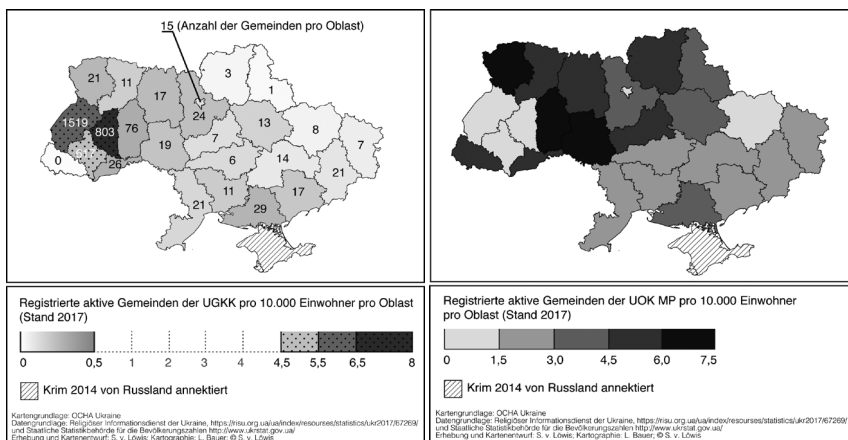


Abbildung 3: Verteilung der Gemeinden – Karte UGKK, UOK MP.

Offensichtlich äußert sich in diesen beiden Dörfern, aber auch in den umliegenden Dörfern entlang der historischen Grenze, das Wiederaufgreifen historischer konfessioneller Ordnungen. Wie wir noch sehen werden, repräsentieren diese unterschiedlichen Konfessionen direkt und indirekt unterschiedliche politisch-territoriale Projekte der Vergangenheit, die früheren staatlichen und imperialen Ordnungen entsprechen. Im öffentlichen Raum nehmen religiöse Bauten oftmals einen herausragenden Platz ein.³⁰ Dies ist auch bei den beiden Kirchen in unseren Dörfern nicht anders.³¹



Abbildung 4: Die UGKK (Vordergrund) und UOK MP (im Hintergrund) in den Dörfern (Eigene Aufnahme, 2014).

30 Lily KONG, Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. In: Progress in Human Geography 25 (2001), 2, S. 211–233, hier S. 214.

31 Vergleiche auch Sabine von Löwis, Ambivalente Identifikationsräume in der Ukraine: Das Phantom der alten Grenze am Zbruč, In: Europa Regional 22.2014 (2015), 3–4, S. 148–162.

Die beiden Kirchen sehen sich recht ähnlich. Eine Kirche ist lediglich etwas größer als die andere. Erst bei genauer Betrachtung der Gemeinden und der Kirchen zeigt sich in der gestalterischen Symbolik, dass sie unterschiedlichen Gemeinschaften angehören. Der öffentliche Raum unterscheidet sich außerdem dadurch, dass im westlich gelegenen Dorf zahlreiche Wegkreuze Weggabelungen oder Ereignisse markieren, während ähnliche Markierungen im östlich gelegenen nicht präsent sind.³² Konkret betrachtet sind die Unterschiede zwischen den vorgestellten Gemeinschaften und insbesondere den Alltagspraktiken des Glaubens weitaus geringer als es die symbolische Betonung der Differenz andeutet.³³

Grenze als Kontaktzone und orthodoxes Imaginativ

Die beiden im Dorf ansässigen Konfessionen müssen nun etwas ausführlicher erläutert werden, insbesondere in ihrer historischen Entwicklung. Denn in ihrer heutigen Gestalt und ihren Eigenheiten sind sie auch Ergebnisse territorialer Politik, die mit politischen und strukturellen Brüchen in Verbindung steht und sich auf dieser Ebene auf unterschiedliche Vorstellungsgemeinschaften bezieht.³⁴

Das Dorf wurde 1493 gegründet. Damals war es Teil von Polen-Litauen. Zu jener Zeit war die ruthenische Bauernschaft orthodox, der Adel hingegen katholisch und in der Regel polnischsprachig. Dies wurde zunehmend von den konfessionellen Eliten als Problem empfunden³⁵ und man strebte eine Zurückdrängung des Moskauer Einflusses an³⁶ sowie einen sozialen und politischen Ausgleich.³⁷ Verbunden mit einer längeren Vorgeschichte wurde auf der Synode von Brest 1596 die Union verkündet, die zur Entwicklung einer Unierten Kirche (später auch als die griechisch-katholische Kirche bezeichnet) führte, die zwar den orthodoxen beziehungsweise byzantinischen Ritus aufrecht hielt, aber gleichzeitig dem Papst, also der in Polen-Litauen hegemonialen

32 Diese unterschiedlichen Markierungen gehen auf die konfessionellen Traditionen der beiden Kirchen zurück, die hier präsent sind und auf die im Folgenden noch eingegangen wird. Wegekreuze sind eine typische Symbolik des Katholizismus, der die UGKK geprägt hat.

33 Catherine WANNER, „Fraternal“ Nations and Challenges to Sovereignty in Ukraine. The Politics of Linguistic and Religious Ties. In: *American Ethnologist* 41 (2014), 3, S. 427–439, S. 432–434.

34 Es kann hier nur ein kurzer fokussierter Abriss der Geschichte gegeben werden. Für ausführliche Informationen KAPPELER, *Kleine Geschichte der Ukraine*; Johannes OELDEMANN, *Die Kirchen des christlichen Ostens, Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Regensburg 2008; BREMER (Hg.), *Religion and Nation*; VULPIUS, *Religion and Nation*, S. 81; Rupert KLIBEBER, *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*, Wien/Köln/Berlin 2010; NAUMESCU, *Modes of Religiosity in Eastern Christianity*; KRWACHUK/BREMER (Hg.), *Churches in the Ukrainian Crisis*.

35 Orest SUBTELNY, *Ukraine. A History*, Toronto 2009, S. 99–102.

36 Édouard CONTE, *Land und ethnische Reinheit im polnisch-ukrainischen Grenzgebiet*. In: DERS./Christian GIORDANO (Hg.), *Es war einmal die Wende... Sozialer Umbruch der ländlichen Gesellschaften Mittel- und Südosteuropas*, Berlin 1999, S. 35–82, hier S. 39 f.

37 Für eine Einführung und sehr guten Überblick in die Union von Brest sowie mit Hinweisen auf weiterführende Literatur siehe Christoph AGUSTYNOWICZ, *Die Union von Brest*. In: Joachim BAHLCKE/Stefan RHODEWALD/Thomas WÜNSCH (Hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz in nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, S. 897–905, hier S. 898.

katholischen Kirche, unterstellt war.³⁸ Die Bauern der Dörfer gehörten infolge dieser Union künftig dieser Konfession an. Obwohl es zunächst Widerstände mächtiger Anhänger der Orthodoxie gab, traten immer mehr Gemeinden zur Unierten Kirche über, insbesondere nachdem der polnische König 1632 diese offiziell anerkannte.³⁹ Gleichzeitig lebte in der Region aber auch eine polnische und eine jüdische Minderheit, die hier nicht unerwähnt bleiben sollen.⁴⁰

Durch die Teilungen Polens fiel das östlich gelegene Dorf dann allerdings ab dem späten 18. Jahrhundert an das Russländische Reich, das westlich gelegene an die Habsburger Monarchie. Im Russländischen Reich wurde die Unierte Kirche aufgelöst und die Orthodoxe Kirche wieder eingeführt beziehungsweise die griechisch-katholischen Kirchen und Gemeinden in die Orthodoxe Kirche überführt.⁴¹ Das Habsburger Reich sicherte dagegen den Fortbestand der Unierten Kirche und verstand sie als willkommenen Gegenpol zu den polnischen katholischen Adligen,⁴² aber auch gegenüber russischen Ansprüchen und orthodoxen Einflüssen.⁴³ In Österreich war die Unierte Kirche sogar gleichberechtigt und erhielt 1774 die offizielle Bezeichnung griechisch-katholische Kirche.⁴⁴ Aber auch die Sorge vor dem Einfluss und der Anziehungskraft der orthodoxen Kirche und deren Verbindung zu Russland führte dazu, die Unierten anzuerkennen und den Klerus zu qualifizieren.⁴⁵

Da die Unierte Kirche weiter dem byzantinischen Ritus folgte, war die Umstellung im religiösen Alltag wenig problematisch.⁴⁶ Obwohl die Differenzen nicht so groß gewesen sein können, wandelten sich die Unierte Kirche und somit auch ihre Rituale und Traditionen entsprechend dem sich verändernden Verhältnis zu den jeweiligen Staaten und Imperien sowie deren zwischenstaatlichen Beziehungen. Es gab Phasen der Latinisierung, also der stärkeren Prägung durch katholische Einflüsse, gefolgt von Phasen verstärkter Rückkehr zu den orthodoxen Wurzeln.⁴⁷ Dadurch bildeten sich gewisse eigene

38 AGUSTYNOWICZ, Die Union von Brest; VULPIUS, Religion und Nation, S. 81; KAPPELER, Kleine Geschichte der Ukraine, S. 51; SUBTELNY, Ukraine, S. 99–102.

39 KAPPELER, Kleine Geschichte der Ukraine, S. 52; AGUSTYNOWICZ, Die Union von Brest, S. 898 f.

40 KLIBER, Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten.

41 Ricarda VULPIUS, Nationalisierung der Religion. Russifizierungspolitik und ukrainische Nationsbildung 1860–1920, Wiesbaden 2005, S. 62.

42 John-Paul HIMKA, The Greek Catholic Church and Nation-Building, 1772–1918. In: Harvard Ukrainian Studies VIII (1986), 3/4, S. 426–452, hier S. 428.

43 VULPIUS, Religion und Nation, S. 82–83.

44 HIMKA, The Greek Catholic Church, S. 428.

45 ADELSGRUBER/COHEN/KUZMANY, Getrennt und doch verbunden, S. 169; VULPIUS, Religion und Nation, S. 82 f.

46 NAUMESCU, Modes of Religiosity in Eastern Christianity, S. 46.

47 Frank E. SYSYN, The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Serhii PLOKHY/Frank E. SYSYN, Religion and Nation in Modern Ukraine, Edmonton/Toronto 2003, S. 1–22, hier S.11 f.; VULPIUS, Religion und Nation, S. 83 f. Für russophile Strömungen im konfessionellen Bereich vergleiche Anna Veronica WENDLAND, Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, Wien 2001, S. 117–131.

Routinen heraus, die gemeinsame Traditionen und den Begriff gespaltener Gemeinsamkeit ergänzten.⁴⁸

Im 19. Jahrhundert, als die beiden Dörfer unterschiedlichen Imperien und Konfessionen angehörten, findet sich folgendes Zitat über die Kirchen und konfessionellen Praktiken der Dörfer, das sehr erhellend ist für die Einordnung der hier diskutierten Vorstellungsgemeinschaften:

„Während der Zarenzeit stand eine große Kirche mit Zwiebelturm auf der linken Seite, auf der rechten Seite stand eine kleine Kirche mit einem Glockenturm aus Holz. Der gleiche Glockenturm stand auf der linken Seite. Wenn der Gottesdienst stattfand, sangen beide Chöre zusammen. Oft wurde das Jordanwasser an der gleichen Furt geweiht; wenn die Prozession dieser Seite früher zum Fluss kam, verneigte sich jene der anderen Seite vor ihr.“⁴⁹

Das Jordanfest, auch Wasserweihe genannt, ist ein religiöser Feiertag, der am 6. Januar nach julianischem beziehungsweise am 19. Januar nach gregorianischem Kalender abgehalten wird. Es ist ein Feiertag des slawischen orthodoxen Christentums und wird von der Unierten Kirche gleichermaßen gefeiert.⁵⁰

Das Zitat ermöglicht bemerkenswerte Einsichten. Denn obwohl eine Grenze zwischen Imperien die Dörfer trennte und die beiden Kirchen inzwischen unterschiedlichen Konfessionen geweiht waren, stellten weder für die Gemeinschaft noch für die Geistlichen die Rituale sowie Feiertage Hindernisse dar, gemeinsam zu feiern und sich am Fluss zu begegnen. Dies sagt zum einen viel über den Charakter der Grenze aus, nämlich als Kontaktzone,⁵¹ gleichzeitig informiert es uns aber auch über das Selbstverständnis der konfessionellen Gemeinschaften und deren Alltagspraxis. In der Praxis und in der Vorstellungswelt wird unter Führung des Klerus, der die Kirchengemeinden gleichzeitig zu den Ritualen zum Wasser führt, eine Gemeinschaft hergestellt, die formal durch eine Staatsgrenze sowie durch konfessionelle Grenzen getrennt sein sollte. Möglicherweise handelt es sich bei dem Zitat um ein Narrativ, das aber sehr wirkmächtig ist, da es von verschiedenen Bewohner*innen heute wiedergegeben wird.⁵²

48 NAUMESCU, *Modes of Religiosity in Eastern Christianity*, S. 46.

49 SLOBODJAN, *Sokyrynci*, S. 446.

50 In sogenannten Westkirchen wird hier die Anbetung des Kindes durch die Weisen aus dem Morgenland gefeiert und häufig als Dreikönigsfest bezeichnet. In den sogenannten Ostkirchen der orthodoxen Kirchen bzw. des byzantinischen Ritus wird die Taufe Jesus und der Offenbarung der Dreifaltigkeit an diesem Tag begangen. Historisch bedingt und traditionell ist damit die Segnung des Wassers bzw. die große Wassertaufe in den orthodoxen Kirchen verbunden und damit eine Prozession zu einem Gewässer.

51 Grenze als Kontaktzone im Sinne von Mary Louis PRATT, *Arts of Contact Zone*. In: *Profession* (1991), S. 33–40 oder auch im Sinne von Laura DI FIORE, *The Production of Borders in Nineteenth-Century Boundaries and Transnational Practices of Space*. In: *European Review of History* 24 (2017), 1, S. 36–57.

52 Das Buch, in dem es niedergeschrieben wurde, trägt verschiedene Fakten und Erinnerungen von ehemaligen BewohnerInnen von drei Kreisen in der Region zusammen. Die Autoren sind ehemalige Bewohner aus diesen Kreisen, die Fakten und Erinnerungen zusammengetragen haben. Der Autor des Abschnittes zum hier untersuchten Dorf war ein ehemaliger Dorfbewohner, der nach Kanada emigrierte.

Mit dem Ersten Weltkrieg und der Oktoberrevolution änderten sich die politischen Konstellationen, was wieder Einfluss auf die konfessionelle Situation nahm. Die östliche Gemeinschaft befand sich nun in der Sowjetukraine und war Teil der Sowjetunion, die westliche Dorfgemeinschaft lag in der polnischen Zweiten Republik. Die konfessionellen Konstellationen veränderten sich nicht, jedoch wurde im östlichen Dorf die religiöse Praxis eingeschränkt, die Kirche zerstört. Auch im westlich gelegenen Dorf wurde die Kirche im Ersten Weltkrieg zerstört, jedoch zu Beginn der 1920er Jahre wieder aufgebaut. Die Kirchengemeinde der griechisch-katholischen Kirche konnte weiter praktizieren. Die Gemeinschaft des östlichen Dorfes traf auf erhebliche Hindernisse, wenn sie ihren Glauben weiter praktizieren wollte.⁵³

Aber auch in dieser Zeit, als sich die Dorfgemeinschaften in neuen, konkurrierenden staatlichen Konstruktionen gegenüber standen, fand dennoch eine ähnliche Prozession unter erschwerten Bedingungen statt: In der Zwischenkriegszeit wurde die Grenze zwischen den genannten Staaten deutlich stärker bewacht, ein Kontakt über die Grenze war nur mit größerem Aufwand möglich. Ein Gesprächspartner berichtet mir, wie die östliche Dorfgemeinschaft anlässlich des Jordanfestes, als es weder Kirche noch Priester im östlich gelegenen Dorf gab, zum Fluss gegangen sei. Dort habe sich die gegenüberliegende Gemeinde eingefunden und so der Feier beigewohnt.⁵⁴ Es festigte sich wiederum eine Vorstellung von Gemeinschaft, die sich auf eine gemeinschaftliche Praxis berief, dieses Mal offensichtlich auch ohne Anleitung durch den Klerus.

Fundamentaler veränderte sich die Situation für die religiösen Gemeinschaften durch den Zweiten Weltkrieg und die folgenden Neuordnungen. Die Dörfer gehörten nun beide zur Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik. Die griechisch-katholische Kirche löste sich unter Zwang auf beziehungsweise wurde in die Russisch-Orthodoxe Kirche (РОК) integriert. Informell ging sie in den Untergrund und bestand als sogenannte Katakombenkirche fort.⁵⁵ Nur die РОК durfte unter Auflagen weiter praktizieren. Dies führte dazu, dass viele griechisch-katholische Geistliche formal orthodox wurden, aber informell im Untergrund weiter als griechisch-katholische Priester tätig waren.⁵⁶ So verhielt es sich auch im westlich gelegenen Dorf.⁵⁷ Hier wird deutlich, wie jenseits politischer Intentionen und Eingriffe die Gläubigen und der Klerus die konfessionelle Praxis fortsetzten.

53 Hierzu werden etwa von Dorfbewohnern Ereignisse geschildert, die sie von Seiten der Dorfverwaltung her daran hindern sollten, am Gottesdienst im benachbarten Dorf teilzunehmen, wo noch eine Kirche stand. Z.B. O16/2013, W/O1/2012.

54 O14/2013.

55 KAPPELER, Kleine Geschichte der Ukraine, S. 225.

56 Alexei D. KRINDATCH, Religion in Postsoviet Ukraine as a Factor in Regional, Ethno-Cultural and Political Diversity. In: Religion, State & Society 31 (2003), 1, S. 37–73, hier S. 54.

57 Die BewohnerInnen berichten über den Pfarrer im Untergrund und die Treffen in unterschiedlichen privaten Haushalten, wo die Gottesdienste abgehalten wurden. W3/2012 (Drei Frauen im Gespräch), W7/2012, W8/2012, 2013, 2016.

Zur gleichen Zeit traten andererseits aber auch Differenzen zwischen den Geistlichen und ihren Institutionen auf, die auf dem unterschiedlichen Status der Kirchen beruhten, denn die eine Kirche war verboten und die andere offiziell weiter aktiv, wenn auch nur sehr eingeschränkt.⁵⁸ Dies mag ein Grund dafür gewesen sein, dass eine vergleichbare Praxis heute, obwohl keine Staats- und Systemgrenze mehr existiert, unmöglich erscheint.

Konfessionelle Auffächerung und Konkurrenz nach der ukrainischen Unabhängigkeit

Mit der Auflösung der Sowjetunion und der Unabhängigkeit der Ukraine erlebten die Religionen und Konfessionen einen enormen Aufschwung. Kirchen wurden aufgebaut und Kirchengemeinden wieder oder neu gegründet.⁵⁹ Die beiden Dörfer griffen die Konfessionen wieder auf, denen bereits die Eltern- oder Großelterngenerationen angehört haben. So wurden auch hier beide Kirchen Anfang der 1990er Jahre wieder errichtet und der UKKK beziehungsweise der ROK geweiht. Die Dorfbewohner zeigten sich mehrheitlich zufrieden, ihre Kirchen, die sie überwiegend aus eigenen Mitteln finanziert hatten, wieder im Dorf zu haben.⁶⁰

Gleichwohl sind gemeinsame Feierlichkeiten, wie die oben beschriebenen Jordanfeste, die Gemeinsamkeit herstellten, als die Dörfer zu unterschiedlichen Imperien und Staaten gehörten, nicht mehr vorstellbar. Dies ist auch eine Folge der gewandelten Vorstellungsgemeinschaften, deren Umorientierung wiederum ihrerseits mit dem fundamentalen Bruch in Verbindung steht, die die Auflösung der Sowjetunion und die Gründung der unabhängigen Ukraine bedeutet haben.

Die Geistlichen der beiden lokalen Kirchen stehen sich aufgrund der politisch konnotierten Opposition ihrer konfessionellen Organisationen alles andere als freundschaftlich gegenüber.⁶¹ Seit Beginn der 1990er Jahre wurde postuliert, dass es eine eigenständige ukrainische orthodoxe Kirche geben müsse. Anfang der 1990er Jahre war es Leonid Kravčuk, der sich um eine ukrainische Nationalkirche bemühte, während sein Nachfolger im Präsidentenamt, Kučma, auf eine Trennung von Staat und Kirche abzielte.⁶² Insbesondere aber während der Regierungszeit von Viktor Juščenko wurde

58 Natalja ŠLICHTA, „Verschieden“ und „Identisch“. Orthodoxe und griechisch-katholische Gläubige in der Ukrainischen Sowjetrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg. In: BOEKH/TURIJ (Hg.), Religiöse Pluralität, S. 249–276.

59 Viktor YELENSKY, Religiosity in Ukraine According to Sociological Surveys. In: Religion, State & Society 38 (2010), 3, S. 213–227, hier S. 213 f.

60 Dies geht aus verschiedenen Gesprächen mit DorfbewohnerInnen beider Dörfer hervor. In jedem Dorf waren es eine Frau, die den Prozess maßgeblich organisierte und auf den Weg brachte (W10/2012 und 2014 sowie O8/2012) und die mit Hilfe der jeweiligen Kirchen sowie von DorfbewohnerInnen Geld zusammengetragen haben. Im östlich gelegenen Dorf hat zudem der Kolchoz maßgeblich unterstützt.

61 KRINDATCH, Religion in Postsoviet Ukraine, S. 54.

62 Paul D'ANIERI/Robert KRAVCHUK/Taras KUZIO, Politics and Society in Ukraine, Oxford 1999, S. 71–89.

wieder das Bemühen deutlich, eine ukrainische orthodoxe Nationalkirche entstehen zu lassen.⁶³

Eine UOK wurde offiziell 1990 vom Moskauer Patriarchat der ROK als Zugeständnis an die Exarchatskirche in der Ukraine eingerichtet. Sie ist eigenständig, aber eindeutig der ROK mit dem Moskauer Patriarchen untergeordnet und offiziell anerkannt. Stärker an einer „ukrainisch“ ausgerichteten Kirche orientierte Akteure unter Führung des damaligen Metropoliten der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche – Moskauer Patriarchats (UOK MP) Filaret gründeten aber schließlich mit autokephalen Kräften der Ukrainisch Autokephalen Orthodoxen Kirche (UAOK) im Juni 1992 eine UOK – Kiewer Patriarchats (KP), die in der internationalen Orthodoxie bis 2018 nicht anerkannt war.⁶⁴ Trotz dieser Abspaltungen gehören die zahlenmäßig meisten Gemeinden in der Ukraine bis heute der UOK MP an, wie auch die obigen Abbildungen verdeutlichen.⁶⁵

Dies führte letztlich zur Aufspaltung der Orthodoxie in der Ukraine: Aus der ROK wurden die UOK MP und die UOK KP. Hinzu kommt die UAOK. Letztere wurde Ende der 1980er Jahre in der Westukraine mit dem Ziel gegründet, sich von der russischen Orthodoxie und dem Katholizismus abzugrenzen.⁶⁶ Sie hat zirka 3,1 Prozent Anhänger und nur wenige Gemeinden.⁶⁷ Die orthodoxe Vielfalt hängt zusammen mit der Unabhängigkeit der Ukraine sowie der damit angestrebten religiösen Eigenständigkeit orthodoxer Christen in der Ukraine und ist somit politisch motiviert.

Durch die Aufspaltung von 1992 wurde aus der UOK im östlich gelegenen Dorf eine Kirche der UOK MP. Seit der Spaltung wird die Konfessionszugehörigkeit nun diskutiert und politisch aufgeladen, während bis dahin die Dorfbewohner keine Probleme damit hatten, ihre Kirche der UOK zu weihen. Dies entsprach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit und dies sei der Fall gewesen, soweit sie sich zurückerinnern beziehungsweise es in ihren Familien zurückverfolgen konnten. Inzwischen ist es ein Politikum im Dorf geworden, und eine Zugehörigkeit zur UOK MP widerspräche einem neu entstandenen und vermittelten Selbstverständnis als Ukrainer. Der Wunsch

63 THOMAS BREMER, Zur kirchlichen Situation in der Ukraine. In: Ukraine-Analysen 43 (2008), S. 21–24, hier S. 22.

64 KRINDATCH, Religion in Postsoviet Ukraine, S. 54. Im Jahr 2018 hat sich die Ukrainisch-Orthodoxe Kirche dem ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel unterstellt und von ROK getrennt. Wie sich diese Unterordnung auf die hier betrachteten Gemeinschaften in den Fallstudien auswirkt, bleibt zu untersuchen.

65 Hier muss hervorgehoben werden, dass die Anzahl der Gläubigen unterschiedlicher Religionen in der Ukraine nicht gezählt wird. Die Angaben zur Anzahl der Gemeinden muss daher mit Vorsicht verwendet werden, da sie zwar die Anzahl der religiösen Gemeinden wiedergibt, aber damit nicht die Anzahl der Gläubigen verbunden ist.

66 Vgl. KRINDATCH, Religion in Postsoviet Ukraine, S. 55 f. Schon seit 1918 gab es Bestrebungen eine Autokephale Ukrainisch Orthodoxe Kirche zu bilden, die dann auch zu Beginn der 1920er Jahre entsandt, aber bis zum Ende der 1920er Jahre wurde deren Aktivitäten in der Sowjetunion wieder beschränkt. Vgl. hierzu z.B. SUBTELNY, Ukraine, S. 400–402.

67 CENTR RAZUMKOVA, Stavlennja gromadjan Ukraïny do dejakych religijnych lideriv ta do stvorennja Jednoï Pomisnoï Pravoslavnoï Cerkvy, Rezyl'taty sociologičnoho doslidžennja, Kyïv 2016, S. 1–4.

einiger im Dorf geht nun dahin, der УОК КР anzugehören, einer Kirche, die von staatlicher Seite als „ukrainisch“ deklariert wurde. Beim Bau der Kirche und der Kirchweihe spielte zunächst nur der Wunsch eine Rolle, die konfessionellen Traditionen fortzusetzen beziehungsweise wieder aufzugreifen, unabhängig von nationalstaatlichen Projekten. Diese anfängliche Tendenz wird nun überlagert von der Nationalisierung und der Herstellung einer „ukrainischen Orthodoxy“ sowie von der Verknüpfung konfessioneller mit nationaler Gemeinschaft. Dieser Diskurs hat seit den Ereignissen nach 2013/2014 in Bestrebungen eine „ukrainisch“ orthodoxe Kirche einzurichten, wieder stärker Bedeutung erzielt und 2018 schließlich zum Erfolg geführt.⁶⁸

Die Kirche im östlich gelegenen Dorf gehört der УОК МР an. Dies wird von den Befragten damit begründet, dass es die УОК КР zum Zeitpunkt des Baus und der Kirchweihe noch nicht gegeben habe, sondern nur die УОК МР beziehungsweise bis 1992 die УОК. Der Kirchenbau in der östlich gelegenen Gemeinde fällt tatsächlich in die Zeit, als sich die Kirchen trennten und ein Kampf um Kirchengebäude (existierende wie auch zu bauende) begann.⁶⁹ Einige argumentierten historisch und begründen die Zuordnung zur УОК МР damit, dass es historisch so gewesen sei, was ja durchaus den geschichtlichen Voraussetzungen entspricht.⁷⁰ Diese Argumentation ist gleichzeitig simplifizierend angesichts der bewegten Geschichte der Orthodoxy in der Kiewer Rus, im Russländischen Reich, in der Habsburger Monarchie und in Polen-Litauen. Aber der Kern ist zutreffend, insbesondere in Hinblick auf die konfessionelle Alltagspraxis. Nach der Christianisierung gab es im Ort eine orthodoxe Kirche, unterbrochen durch eine Zeit, als die Unierte Kirche eingeführt wurde, bis diese nach den Teilungen Polens im Russländischen Reich wieder aufgelöst wurde. Mit welchen imperialen und staatlichen Konzepten die jeweiligen Kirchengründungen und -auflösungen jeweils verbunden waren, spielte für die religiöse Praxis zunächst keine Rolle, auch nicht in den Motiven für den Wiederaufbau der Kirche und die Wiedereinführung einer Kirchengemeinde. Allein die massive Verdrängung des Glaubens hatte Einfluss auf die Religiosität der Gemeinschaft. Gleichwohl erzeugt die derzeitige administrative und ideelle Auffächerung der orthodoxen Kirche einen Wandel der Vorstellungsgemeinschaften auf mehreren Ebenen.

Vervielfältigung und Überlagerung von orthodoxen Vorstellungsgemeinschaften

Zunächst feststellbar ist die Spaltung beziehungsweise Auflösung der bisherigen Vorstellungsgemeinschaften, eine Folge der jeweiligen konfessionellen Projekte in Polen-Litauen, im Russländischen und Habsburger Reich sowie

68 Catherine WANNER, *Orthodoxy and the Future of Secularism After the Maidan*. In: *Euxeinos* 17 (2015), S. 8–12, hier S. 9.

69 Andrij YURASH, *Orthodox-Greek Catholic Relation in Galicia and their Influence on the Religious Situation in Ukraine*. In: *Religion, State & Society* 33 (2005), 3, S. 185–205, hier S. 198.

70 O23/2014 (älteres Ehepaar), O13/2013.

in der Sowjetunion und schließlich der unabhängigen Ukraine. Die östliche Dorfgemeinschaft befindet sich im Dilemma, welcher Konfession sie angehören will. Über diese Frage lag sie mit dem eigenen Priester im Streit, was die gegenüberliegende Dorfgemeinschaft mit Staunen beobachtete. Mit dem aktuellen Priester versteht man sich. Dennoch hält das Verlangen nach einer anderen konfessionellen Zugehörigkeit an. Es gab sogar den Versuch, in einem freien Raum im Zentrum des Dorfes Gottesdienste durch einen Priester der УОК КР abzuhalten. Dieser gab jedoch recht schnell auf, um den Streit und die Spaltung der Gemeinschaft nicht weiter voranzutreiben.⁷¹

Nicht alle Dorfbewohner halten einen Wechsel für richtig oder auch nur für wichtig.⁷² Meist erklären die Menschen, dass sie orthodox seien, nur auf Nachfrage hin ergänzen sie das Patriarchat. Dass man zum Moskauer Patriarchat gehöre, sei auch historisch begründet und früher schon so gewesen. Warum solle man das jetzt ändern, sei man doch daran gewöhnt. „Gott führt uns, so sind wir“ („Нам Бог керує, а ми таке.“)⁷³ Andere wiederum finden, dass die verschiedenen Kirchen – hier werden die УОК КР, die УАОК und die УОК МР sowie die griechisch-katholische genannt – sich zu einer einzigen vereinigen könnten, die dann eine „ukrainische“ sein könne oder gar eine Moskauer. Eine gemeinsame Kirche sollte es jedenfalls sein. So spiegeln sich die politischen Diskurse um die ukrainischen Kirchen in den Einstellungen zur Kirche im Dorf wider. Ein Gesprächspartner, der über diese Optionen nachdenkt, war seit der Eröffnung der Kirche 1992 als Diakon tätig. Das МР hat ihn nicht davon abhalten können, seinen Glauben zu praktizieren, eigenen Erfahrungen zu folgen und sogar eine wichtige Rolle zu übernehmen. Aber angesichts der politischen Debatten erscheint ihm nun eine Veränderung der konfessionellen Orientierung als wichtig oder zumindest bedenkenswert.⁷⁴ Bewirkt wird diese Debatte durch Mediendiskurse, auf die er sich bezieht. Das Gespräch fand im Sommer 2013 anlässlich der Feierlichkeiten zur Taufe der Kiewer Rus statt. Dieses Ereignis löste in den Medien lang anhaltende Diskussionen in Politik, Kirche und Gesellschaft über eine „ukrainische“ Kirche und über die Beziehungen der unterschiedlichen orthodoxen Kirchen zueinander aus.⁷⁵

Auch andere, die seltener zur Kirche gehen, vertreten die Position, dass es doch in der Ukraine „eine“ ukrainische Kirche geben sollte.⁷⁶ Eine Lehrerin aus dem östlich gelegenen Dorf ordnet die Kämpfe der Kirchen als politisch motiviert ein.⁷⁷ Bei manchen ist der Tenor allerdings, dass sie zwar „eine“ Kirche wünschen,

71 W/O2/2013.

72 O19/2013 (Älterer Mann und seine Tochter), O18/2013 (Lehrerin).

73 O23/2014 (Älteres Ehepaar).

74 O13/2013 (Älteres Ehepaar).

75 Vergleiche zum Beispiel: Nicholas E. DENYSENKO, Chaos in Ukraine. The Churches and the Search for Leadership. In: International Journal for the Study of the Christian Church 14 (2014), 3, S. 242–259, hier S. 247–250.

76 Zum Beispiel O14/2013.

77 W/O2/2013.

aber ohne nähere Definition; nur solle sie in irgendeiner Form „ukrainisch“ sein. Andere halten die politischen Differenzen zur Rolle der Kirche für überflüssig und für sich selbst nicht relevant, zeigen aber auch sonst wenig Interesse an der Kirche. Es gebe nur einen Gott, dass hier nun die russische Variante der orthodoxen Kirche auftrete, habe historische Gründe und so könne es auch bleiben.⁷⁸

Die eine Dorfgemeinschaft ist also durch den politischen und gesellschaftlichen Diskurs in sich teilweise gespalten. Die UGKK auf der anderen Seite wird dagegen schon seit längerem als „ukrainische“ Kirche deklariert und wahrgenommen.⁷⁹ Das westliche Dorf hält sich daher aus dieser Problematik heraus. Es gehört einer Konfession an, die im Rückblick auf ihre Eltern- und Großelterngeneration ihrer gewohnten Gemeinschaft entspricht, zudem als „ukrainisch“ deklariert und wahrgenommen wird. Die mit der Spaltung verbundene politische Situation seit der Unabhängigkeit hat aber zur Folge, dass der Klerus auf der lokalen Ebene über diese Spaltung hinaus auch keine gemeinschaftlichen Feiern abhält oder sonstigen Kontakte mehr ausübt.

In der Vergangenheit begingen möglicherweise wie erwähnt beide Gemeinschaften trotz Grenzen und Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Konfessionen gemeinschaftlich kirchliche Feiertage. Obwohl die administrative Spaltung lange schon existent war, schlug sie sich jedoch nicht in den Vorstellungswelten nieder. Wenn auch das oben erwähnte Zitat bezüglich der Praktiken im Dorf möglicherweise ein Narrativ ist, so doch ein sehr starkes, das immer wieder erwähnt wird, insbesondere in Gesprächen im westlich gelegenen Dorf.⁸⁰

Wie Fallstudien in der westlichen Ukraine zeigen, verhielt es sich auch an anderen Orten in der unabhängigen Ukraine so. Vlad Naumescu führte zwei Fallstudien in der westlichen Ukraine durch. Dort existierten in einem Ort unterschiedliche konfessionelle Gemeinschaften, die eine ähnliche konfessionelle Flexibilität praktizierten wie sie das oben aufgeführte Zitat über die Zarenzeit aufzeigt. Auch hier wurden gemeinsame Feiertage zelebriert, Priester unterschiedlicher Konfessionen sprangen bei Bedarf in der jeweils anderen Gemeinschaft ein. Dies war aber auch nur möglich, da es sich um Gemeinschaften der UAOK, UOK KP und UGKK handelt. Größer waren die Vorbehalte wiederum, wenn es um die UOK MP geht.⁸¹

„Yet while religious elites with different political visions were competing with one another, ordinary people continued to carry their religious practices and beliefs from one church to another. They could do so because of their sense of belonging to a common tradition, an imagined community of practice that encompassed recently built differences. Many believers identified with the imagined community of Eastern Orthodoxy and so avoided a forced choice of confession.“⁸²

78 O19/2013 (Älterer Mann und seine Tochter), O18/2013 (Lehrerin).

79 Oleh TURIJ, Historische Wurzeln interkonfessioneller Konflikte in der gegenwärtigen Ukraine. Identifikationsprobleme der christlichen Kirchen. In: BOEKH/TURIJ (Hg.), Religiöse Pluralität, S. 115–138, hier S. 116.

80 W7 und W8/2012.

81 NAUMESCU, Modes of Religiosity in Eastern Christianity, S 139–164.

82 Ebenda, S. 61.

Dass dies möglich war, erklärt Naumescu mit einem „orthodoxen Imaginativ“, das sich aus der Geschichte der konfessionellen Ausdifferenzierung speist.

In den Gesprächen mit den Dorfbewohnern beider Gemeinschaften wird so auch deutlich, dass sie Differenzen zwar sehen und wahrnehmen, aber in ihrer Perspektive überwiegen, ähnlich wie im „orthodoxen Imaginativ“, die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten. Die Menschen, die an Hochzeiten oder ähnlichem teilgenommen haben, berichten, dass sie die Rituale und den Gottesdienst als sehr ähnlich empfinden. Sie beschreiben vergleichbare Prozessionen, sehen aber durchaus auch feine Unterschiede in den Abläufen oder einer speziellen Handlung.⁸³ Diese liturgischen Feinheiten können aus theologischer Sicht grundlegend sein, aber im Erfahrungsraum und in der Vorstellungskraft der Menschen der beiden Gemeinschaften erhalten sie keine wesentliche Bedeutung – und dies trotz des Unterschieds der Sprachen: Immerhin wird in der УОК МР kirchenslawisch gesprochen, in der УГКК hingegen Ukrainisch.

Die Vorstellungsgemeinschaften verändern sich und werden mit zusätzlichen Eigenschaften belegt, wie eben der, „ukrainisch“ zu sein. Gewohnte Praktiken und Sichtweisen bestehen aber fort. Die Menschen folgen den veränderten Zuweisungen indirekt dadurch, dass sie in ihre jeweiligen Kirchen gehen. Schließlich gibt es auch keine Notwendigkeit, die jeweils andere zu besuchen, wenn eine eigene Kirche im Ort ist. Sie folgen nur begrenzt den Narrativen und konfessionellen Konstruktionen, wenn sie nicht in die westliche Kirche gehen, die als „ukrainisch“ gilt, obwohl sie auf den Erfahrungsschatz des gemeinschaftlichen Feierns zurückgreifen könnten. Vielmehr, und das verdeutlicht die politische und nationale Motivation des Bestrebens, verlangen sie, eine „ukrainische“ Kirche im eigenen Dorf zu haben, materialisiert im eigenen Kirchengebäude.

Es ist der Klerus, der aufgrund der Auseinandersetzungen zwischen den konfessionellen Organisationen keine gemeinschaftlichen Feiern oder ähnliches durchführt, obwohl diese in der Erfahrung und Vorstellung der Gläubigen präsent sind und angesichts der Ähnlichkeit des Ritus möglich wären.⁸⁴ Andererseits heiraten die Dorfbewohner zwischen den Gemeinschaften entweder in der einen oder der anderen Kirche, je nach Entscheidung des Paares.⁸⁵ Über ein weiteres Beispiel von Flexibilität berichtet mir ein Priester: Eine Gläubige des anderen Dorfes und der anderen konfessionellen Gemeinschaft suchte Rat bei ihm, da sie ihre Sorge nicht beim Pfarrer ihrer Kirchengemeinde im eigenen Dorf ausbreiten wollte. Hinter diesem Umweg standen offensicht-

83 W/O1/2012, W17/2013, O/W2/2013.

84 NAUMESCU, *Modes of Religiosity in Eastern Christianity*, S. 139–164.

85 W7/2012, W8/2012, O/W2/2013, W/O1/2012, W/O16/2013 (Alte Dame West und Schwiegertochter Ost, leben gemeinsame im westlich gelegenen Dorf. Die Schwiegertochter ist orthodox, ihre Töchter griechisch-katholisch. Eine der Töchter heiratete wiederum im östlich gelegenen Dorf).

lich keine religiösen oder politischen Gründe. Die Frau suchte eine gewisse Privatheit und Diskretion und sah ihre Angelegenheiten beim anderen Priester besser geschützt als bei dem für sie zuständigen Geistlichen. Konfessionelle Bedenken hegte sie dabei keine, für sie war es sogar von Vorteil, dass es unterschiedliche Gemeinden gibt.⁸⁶

Somit stellt sich heraus, dass ungeachtet der administrativen Differenz über lange Zeit keine deutliche imaginäre oder religionspraktische Grenze auf der Ebene der Geistlichen und der individuellen Ebene der Gläubigen wahrgenommen wurde – trotz imperialer und staatlicher Grenzen. Erst in jüngster Zeit wird eine Grenzziehung in Hinblick auf ukrainische Identitätsbildung hergestellt, die eine „ukrainische“ (orthodoxe) Kirche verlangt und somit eine Dorfgemeinschaft spaltet. Diese gerät über die Frage in Streit, ob sie eine national-identitäre Forderung oder ein gemeinsames Imaginativ, das auf vergangenen Erfahrungen gründet, ignoriert. Die eigentlichen Ursachen des Konfliktes, der auch ein Konflikt zwischen Bedeutungsebenen ist, sind zwischenstaatliche Probleme zwischen der Ukraine und Russland.

In welchem Maße diese Schaffung neuer Vorstellungswelten wirksam ist, insbesondere auch im Zuge der Ereignisse seit dem Majdan 2013/2014, zeigen Umfragen, die ermitteln, zu welcher Kirche/Konfession sich die Menschen bekennen. Während lange Zeit viele „einfach orthodox“ angaben und sich der „nationalen“ Bedeutungen der Konfessionen gar nicht bewusst waren, will man sich nun viel stärker einer „ukrainischen“ Kirche zugehörig fühlen, unabhängig von der tatsächlichen Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde oder Kirche.

Die folgende Übersicht zeigt deutlich, wie sich die Zuordnung zu Konfessionen in der jüngeren Vergangenheit basierend auf Umfragen verändert hat. Die folgenden Ergebnisse bilden jene ab, die in einer Umfrage auf die Frage, welcher Religion sie sich zuordnen würden, die orthodoxe Religion angaben.⁸⁷ Die weiterführende Frage war nun, welche der orthodoxen Kirchen sie angehören.

86 Zur Wahrung der Identität der Priester wird hier nicht angegeben, zu welchem die Dorfbewohnerin gegangen ist.

87 In dieser Umfrage gaben 2018 zum Beispiel 67,3% an orthodox zu sein, 9,4% griechisch-katholisch, 11,0% gaben an, sich keinem der religiösen Glaubensbekenntnisse zuzuordnen. Alle weiteren ordneten sich anderen Glaubensbekenntnissen zu. Diese Zahlen sind seit 2000 recht stabil. Vgl. CENTR RAZUMKOVA, Osoblyvosti relihijnoho i cerkovno-relihijnoho samovyznačennja ukrains'kych hromadjan: tendencii 2010–2018 (informacijni materialy), Kyiv 2018, S. 13.

	2000	2010	2013	2014	2016	2017	2018
<i>UOK MP</i>	9,2	23,6	19,6	17,4	15	12	12,8
<i>UOK KP</i>	12,1	15,1	18,3	22,4	25,4	26,5	28,7
<i>UAOK</i>	1,3	0,9	0,8	0,7	1,8	1,1	0,3
<i>Einfach Orthodox</i>	38,6	25,9	28,8	28,1	21,2	24,3	23,4
<i>Ich weiß nicht.</i>	4,6	1,6	2,5	1,4	2,0	0,8	1,9

Tab. 1: Zuordnung zu den orthodoxen Kirchen (Angaben in Prozent).⁸⁸

Der Umschwung der konfessionellen Befindlichkeiten hängt auch mit der Position der Kirchen im seit 2013/2014 schwelenden Ukraine Konflikt zusammen – und insbesondere mit der Position der *UOK MP*.⁸⁹ Seit der Krise erweist sich die Beantwortung der Frage, welcher der orthodoxen Kirchen man angehört, in noch höherem Maße als zuvor als ein politisches Statement. Die Zugehörigkeit zum Moskauer Patriarchat nimmt ab und jene zum Kiewer stetig zu, die neutrale Antwort „einfach orthodox“ ohne Patriarchatszuweisung wird ebenfalls seltener. Die tatsächliche Zahl der Gemeinden hat sich dagegen kaum verändert, abgesehen von wenigen Übertritten in den vergangenen zwei Jahren. Auch 2017 hat die *UOK MP* 12 328 Gemeinden gegenüber 5 114 Gemeinden der *UOK KP* und 1 195 Gemeinden der *UAOK*.⁹⁰ Somit erfolgt vermutlich ein Umschwung der Gläubigen hin zu ideellen konfessionellen Gemeinschaften basierend auf der Einordnung, wie „ukrainisch“ sie gelten. Gleichzeitig besuchen die Gläubigen vermutlich weiter ihre angestammten Kirchen und Gemeinden.

Communities of Images: Annäherungen, Abgrenzungen und Überlagerungen sozialräumlicher Vorstellungen in der Westukraine

Am Beispiel der Konfessionen wird deutlich, wie sich die Vorstellungsgemeinschaften verändern, neu entstehen oder auch überschneiden. Sie wenden sich besonders in Verbindung mit Strukturbrüchen oder Krisen, wenn auch nicht in jedem Fall. Die unterschiedlichen Betrachtungsebenen der Raumerfahrung, Raumgestaltung und Raumimagination spielen eine zentrale

88 Vgl. CENTR RAZUMKOVA, *Osoblyvosti*, S. 16; Es handelt sich hier um Umfrageergebnisse. Jene, die in der Umfrage antworteten, dass sie orthodox seien (z.B. 2018 67,3 %), wurden dann schließlich noch gefragt, welcher der orthodoxen Kirchen sie sich zuordnen würden. Nicht enthalten sind die Angaben jener, die sich der ROK zuordnen würden und jener, die sich wiederum keiner orthodoxen Kirche zuordneten. Daher ergeben sich in der Summe keine 100 Prozent. In der Umfrage 2018 wurden 2016, in der Umfrage 2017 wurden 2016, in der Umfrage 2000 wurden 2017 und in der Umfrage 2010 wurden 2001 Befragte, die älter als 18 Jahre waren, angegeben. In den Befragungen 2016, 2017 und 2018 wurde die Krim und die umkämpften Gebiete im Osten der Ukraine nicht eingeschlossen.

89 WANNER, *Religion and Political Crisis*, S. 8–12.

90 Hierbei handelt es sich um eine Quelle des religiösen Informationsdienstes der Ukraine, der jährlich eine Statistik zur Anzahl der religiösen Gemeinschaften in der Ukraine herausgibt. Der Link verweist auf die Übersicht zum Jahr 2017. <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2017/67269/> РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ В УКРАЇНІ (СТАНОМ НА 1 СІЧНЯ 2017 Р.) (letzter Zugriff am 04.09.2017).

Bedeutung bei der Schaffung und Verwendung unterschiedlicher *communities of spatial images*.

Zusammenfassend und abschließend zeigt sich letztlich ein differenziertes Bild der konfessionellen Vorstellungen, Strukturen und Praktiken. Ausgehend von der konfessionellen Zugehörigkeit, den Strukturen und Vorstellungswelten wird nicht nur eine Gemeinschaft von Vorstellungen sichtbar. Zudem zeigt sich auch die Überlagerung konfessionell und national kodierter Vergemeinschaftung, die allerdings auf der Ebene der politisch-konfessionellen Identitätskonstruktion offensichtlich wirksamer ist als auf jener der religiösen Praxis. Somit erfolgt die spielerische Wendung von *imagined communities* zur *community of images* und wird noch pluralisiert zu *communities of images*.

Dabei sind es ganz unterschiedliche Ebenen, auf denen bewusst oder unbewusst verschiedene Vorstellungen erzeugt werden. Auf übergeordneter Ebene wird eine „ukrainische“ Gemeinschaft hergestellt, die bemüht ist, eine einheitliche „ukrainische“ orthodoxe Kirche zu kreieren. Nationale und zwischenstaatliche Konflikte lassen im Bereich der Konfessionen durch Institutionalisierung und schließlich auch im Versuch der Gestaltung von Vorstellungsräumen Abgrenzungen entstehen.

Akteure und ihr Gestaltungs- und Handlungsspielraum, ihre Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte, so Reinhart Koselleck, sind wichtig dafür, um zu verstehen, wie wahrgenommener und erfahrener Raum angeeignet, verändert oder umgestaltet wird, und um auf unterschiedlichen Ebenen hergestellte oder aufgehobene Differenzen zu erklären.⁹¹

Die Konstruktionsweisen von Raum verwenden überwiegend historische Ereignisse, Praktiken oder Strukturen, die sie an aktuelle Gegebenheiten und Probleme binden. Je nach Bedarf aktiviert werden Vorstellungen und Diskurse, die entweder eine historische Kontinuität herstellen sollen, einen Bruch herbeiführen oder in der Erinnerungskultur beziehungsweise Identitätspolitik eine nationale Gemeinschaft trotz disparater Erfahrungen der Vergangenheit konstruieren wollen. In den damit jeweils verbundenen Erfahrungs-, Vorstellungs- und/oder Gestaltungsräumen sind scheinbar – wie ein Dispositiv – oftmals andere Konstruktionsweisen am Werk, die auf die eine oder andere Weise Differenz aufheben oder wieder herstellen können.

Der Einsatz von Geschichte oder Vergangenen ist in den drei Ebenen oder Modi sozialer Raumproduktion unterschiedlich. Dem Imaginativ über den Raum steht die von ihm unterschiedene Erfahrung und/oder eine abweichende Gestaltung des Raums gegenüber. So wird zum Beispiel das „orthodoxe Imaginativ“ zu großen Teilen aus Erfahrungen des interkonfessionellen Kontakts gespeist, gleichwohl sorgt die andersartige Gestaltung des konfessi-

91 KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, S. 349–375.

onellen Raums verbunden mit einem „ukrainischen orthodoxen Imaginativ“ für konkurrierende Vorstellungen mit entsprechenden Auswirkungen auf die Alltagspraxis. Im nationalen Diskurs wird eine konfessionelle Grenze hergestellt, wo sie bisher keine Rolle gespielt hat, und durch konfessionelle Institutionalisierung verstärkt. Demgegenüber stehen die gewohnte oder erinnerte Praxis sowie die Erfahrungen des Alltags, die jedoch durch die administrativen und diskursiven Prägungen des Klerus zu neuen Raumkonstruktionen in Bild, Praxis und Erfahrungen angeordnet werden.

Auf der symbolischen Ebene stehen die Geschichte und damit verbundene Identitätspolitik sowie die Herstellung einer nationalen Gemeinschaft bei der Herstellung eines „ukrainischen orthodoxen Imaginativs“ im Vordergrund. Andere Erfahrungen werden ausgeschlossen und durch neue ersetzt oder ergänzt.

Vorstellungsgemeinschaften und damit verbundene und assoziierte Praktiken sind offensichtlich recht stabil. Gesellschaftliche Ereignisse, Krisen oder Konflikte spielen eine entscheidende Rolle in der Entwicklung der konfessionellen Strukturen in der Ukraine und den damit verbundenen Vorstellungsgemeinschaften beziehungsweise *communities of images*. Im Sinne von Andersons *imagined communities* sind unterschiedliche Gemeinschaften oder besser Akteure aktiv, diese Vorstellungsgemeinschaften zu entwickeln, zu prägen oder zu gestalten. Gleichzeitig stehen diesem Projekt Gemeinschaften gegenüber, die durch Praktiken geprägt sind, die anderen, eigenen oder früheren vorgestellten Gemeinschaften folgen und diese rekonstruieren. Im Alltagsverständnis und der religiösen Praxis sowie der historischen Erfahrung ist gleichzeitig ein „orthodoxes Imaginativ“ wirksam. Verbunden mit den aufgesetzten beziehungsweise neu entwickelten Gemeinschaften, wie der jüngst angestrebten Konstruktion einer „ukrainischen orthodoxen Identität“, die im Bereich der konfessionellen Zugehörigkeit und Struktur hergestellt werden, führen tatsächlich zu Gemeinschaften, die mit unterschiedlichen Vorstellungen von Gemeinschaft und Grenze hantieren. Da diese Angebote lokal und situativ unterschiedlich angenommen werden, führt dies zur Gleichzeitigkeit beziehungsweise einem Nebeneinander von konfessionellen Gemeinschaften auf der ideellen und Bedeutungsebene, die sich aufgrund der gegenwärtigen Krise verschieben und neu ordnen können.

Il contributo affronta il tema delle continuità e delle cesure identitarie all'interno di comunità che di continuo sono state (e sono ancora) esposte a profondi processi di ristrutturazione e riorganizzazione. Il focus della ricerca è rivolto a due villaggi nell'odierna Ucraina occidentale, che in passato sono stati interessati da differenti e mutevoli prospettive di identificazione collettiva (statale, nazionale e imperiale) e adesso lo sono nuovamente, in seguito all'indipendenza ucraina del 1991 e al conflitto nell'Ucraina orientale dal 2014. Il caso di studio mostra diverse *communities of images* che si sovrappongono, competono tra loro e si mescolano. Ogni cesura strutturale, crollo e neoformazione di stati, come pure l'attuale crisi nell'Ucraina orientale, comporta la nascita o la modifica di punti di riferimento, spazi di rappresentazione e ristrutturazione delle *mental maps*: quelle mappe che nascono nella testa delle persone sulla base delle loro attività sociali nello spazio e a loro volta strutturano quest'ultime.

Nell'Ucraina storica e anche contemporanea le religioni e confessioni costituiscono un tema tanto complesso quanto centrale. In questo senso viene mostrato come diverse immaginazioni mediate sul piano religioso si intreccino con esperienze e modalità di costruzione dello spazio e in che modo concetti individuali, locali e di egemonia nazionale si relazionino l'uno con l'altro. Si mostrerà come – in seguito a crisi, cesure strutturali, dissoluzioni e nuove formazioni di imperi e stati – i sistemi delle comuni rappresentazioni si modifichino ma allo stesso tempo continuino a persistere anche nel cambiamento. Qualsiasi cambiamento dell'appartenenza oppure del regime statale ha portato con sé una ristrutturazione di identità e pratiche religiose e confessionali. Queste, a loro volta, si sono riflesse nella conformazione istituzionale e simbolica dello spazio, nello sviluppo di narrative e immagini, nonché di strutture.

Lo spazio e la costruzione di spazi, così come i riferimenti storici e spaziali, vengono esaminati contemporaneamente su più livelli: gli spazi immaginati non sono concepibili senza le pratiche, le strutture o le esperienze, così come quest'ultime non possono essere prodotte senza rappresentazioni e riferimenti discorsivi. In questo caso si mostra non solo come diverse rappresentazioni collettive si sovrappongano ed entrino in competizione l'una con l'altra, ma anche come gli spazi di esperienza e di progettazione siano in stretta relazione con queste comunità immaginate. Ciò risulta particolarmente evidente e verificabile in territori che hanno sperimentato e compiuto molteplici ristrutturazioni.

Il caso di studio presentato è situato sul fiume Zbruč nell'Ucraina occidentale. I due villaggi dal nome di Sokyrynci furono fondati come un unico paese prima delle spartizioni della Polonia; in seguito a quest'ultime, tra il 1772 e il 1795, essi furono separati da un confine. A quel tempo il confine venne tracciato attraverso un'area sostanzialmente omogenea sotto il profilo culturale,

linguistico e religioso, la cui popolazione comunque comprendeva diverse fasce sociali e minoranze.

Qui corse il confine tra l'impero asburgico e quello zarista fino alla prima guerra mondiale e alla rivoluzione russa di ottobre. Nel periodo tra le due guerre il fiume segnò il confine tra la seconda Repubblica polacca e la neocostituita Unione sovietica. Dalla fine della seconda guerra mondiale fino ad oggi, il fiume Zbruč cessò di rappresentare un confine di stato e la Galizia orientale diventò parte della Repubblica socialista sovietica ucraina. Attualmente il fiume segna il confine amministrativo tra due distretti (*Oblastia*). Nel 1991 i due villaggi presi in esame rientrarono nell'Ucraina indipendente nata dall'ex URSS.

Al tracciamento dei confini erano collegate politiche confessionali da parte di imperi e stati. Sia nel passato che nel presente le confessioni in Ucraina sono servite alla costruzione dell'identità nazionale e al processo di distanziamento dalla Russia. Oltre a questi sviluppi istituzionali e politico-confessionali, vengono esaminate anche la vita quotidiana e gli orientamenti della popolazione. Infatti, uno sguardo rivolto non solo al passato ma anche alle attuali strutture e pratiche confessionali rivela come le persone sviluppino spazi confessionali al di là dei confini statali dati e come esse abbiano mantenuto, e tuttora mantengono, un certo grado di flessibilità a livello di identificazione confessionale.