

TSCHECHISCHE NATION UND KATHOLISCHE KONFESSION VOR UND NACH DER GRÜNDUNG DES TSCHÉCHOSLOWAKISCHEN NATIONALSTAATS

Von Martin Schulze Wessel

Wie kein zweites Land in Ostmitteleuropa ist Böhmen von der neuzeitlichen Krise der christlichen Großkirchen erfaßt worden. Obwohl sich diese Krise nicht pauschal als Religionsverfall und Entchristlichung beschreiben läßt, so tendierte die Religion doch wie in West- und Mitteleuropa dazu, zu einem bloßen Teilbereich des Lebens zu werden, neben der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, die nun ins Zentrum traten. Angesichts dieser Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Lebens liegt die Frage nahe, ob die Konfessionen in den „cognitive maps“ der Tschechen im 20. Jahrhundert noch eine orientierende Funktion besaßen.

Bezogen auf das bikonfessionelle Deutschland hat Thomas Nipperdey darauf hingewiesen, daß ungeachtet der Krise der institutionalisierten Religion die Konfessionalität der wichtigste Faktor kultureller Vergesellschaftung gewesen ist¹. Selbst in weitgehend entkirchlichten Milieus hatte die konfessionelle „Feinddefinition“, die Gegnerschaft gegen den Katholizismus bzw. Protestantismus, noch eine tief in Politik, Gesellschaft und individuelle Lebenswelt hineinreichende Wirkung. Daß sich konfessionelle Rollen durch den gegenseitigen negativen Bezug stabilisierten, kann in bezug auf Böhmen bzw. die Tschechoslowakei nicht in gleichem Maße angenommen werden, da sich, anders als im Deutschen Reich, nicht zwei christliche Großkirchen in annähernder Parität gegenüberstanden. „Das Wort Christentum“, stellte der tschechische Philosoph Emanuel Rádl noch 1926 fest, „hatte und hat bei uns bislang die Bedeutung ‚Katholizismus‘“². Ein weiterer wesentlicher Unterschied zu der Situation im Deutschen Reich ist in der Polyethnizität Böhmens bzw. der Tschechoslowakei zu sehen. Nationale Zugehörigkeit nahm in Böhmen als prägender Faktor im Hinblick auf Politik, Gesellschaft und individuelle Lebensinterpretation eine vorrangige Rolle ein. Im Sinne kultureller Vergesellschaftung war sie nicht weniger bedeutsam als die konfessionelle Zugehörigkeit im Reich; insofern könnte man dem reichsdeutschen Bikonfessionalismus einen Binationalismus in Böhmen gegenüberstellen.

¹ Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. München 1988.

² Rádl, Emanuel: Naše náboženské ideály před válkou a po válce. Přednáška na VI. sjezdu YMCA v ČSR v Brně 1926 [Unsere religiösen Ideale vor und nach dem Krieg. Vorlesung auf dem VI. Kongreß des YMCA in der ČSR in Brünn 1926]. Praha 1927, 35. – Übergreifend zur Geschichte des Christentums in Böhmen siehe Seibt, Ferdinand (Hrsg.): Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973 bis 1973. Düsseldorf 1974. – Zahlreiche neue Hinweise auf die Funktion des Konfessionellen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik enthält Klimek, Antonín: Boj o hrad. Hrad a Pětka 1918–1926 [Kampf um die Burg. Die Burg und die Pětka 1918–1926]. Praha 1996.

Ein spezifischer Unterschied zu der multikonfessionellen, polyethnischen Lage in Polen und bei südosteuropäischen Völkern ist darin zu sehen, daß sich nationale und konfessionelle Grenzlinien in Böhmen nicht überlagerten. In bezug auf Südosteuropa zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte der Kirchenhistoriker Georg Pfeilschiffer fest, daß Nation und Kirche „als zwei praktisch untrennbare Begriffe“ galten³. Für die sogenannten „unhistorischen“ Nationen der Habsburgermonarchie, die keine ständische Nation bildeten und über keinen eigenen Adel verfügten, wie die Ruthenen, Serben und Rumänen, bot sich die Kirchenstruktur als institutioneller Rückhalt ihrer Nationsbildung an, und der konfessionelle Gegensatz zu anderen Ethnien präformierte die Nationsbildung. Eine vergleichbare ekklesiale Prägung der nationalen Bewegungen war in Böhmen nicht möglich, da der Katholizismus in beiden Ethnien die Mehrheitskonfession bildete. Für Tschechen wie für Deutsch-Böhmen waren die Identifikationen mit der einen oder anderen Konfession, d. h. mit dem Katholizismus oder einer protestantischen Konfession, Optionen, die selbstverständlich nicht beliebig verfügbar waren, aber von den Vorkämpfern der nationalen Sache doch strategisch ergriffen werden konnte. Für die Tschechen war sowohl ein Nationalkatholizismus als auch eine national imprägnierte Form des Protestantismus möglich; gleichermaßen stand den Deutsch-Böhmen eine katholische Option offen, die sie mit der führenden Konfession des Habsburgerreichs verband, wie auch mit nationalem Akzent für das Luthertum als deutscher Konfession geworben werden konnte. Zwischen den insgesamt vier Optionen der beiden Ethnien sind Wechselbeziehungen festzustellen; z. B. konnte eine starke antikatholische Bewegung unter den Deutsch-Böhmen, wie sie um die Jahrhundertwende entstand, auf tschechischer Seite den entgegengesetzten Effekt haben; genauso war eine Befestigung des deutsch-böhmischen Katholizismus in Reaktion auf einen virulenten tschechischen Antiklerikalismus möglich.

* * *

In seinen Gesprächen mit Karel Čapek brachte Thomas Masaryk das Verhältnis der tschechischen Nationalbewegung zur Katholischen Kirche auf eine kurze Formel: „Unsere Auflehnung gegen den Thron war auch von der Abneigung gegen die Kirche begleitet, die der Dynastie diente.“⁴ Die funktionale Verknüpfung von nationaler Emanzipation und Antiklerikalismus, die Masaryk hier so einprägsam formulierte, war ein zentrales Element bei der „Erfindung“ (B. Anderson) der tschechischen Nation. Die Propagatoren eines solchen Nationskonzeptes konnten sich dabei auf die Vergangenheit Böhmens berufen: In der Hussitischen Revolution wie später in der Reformation war es zu einem Einklang von politischer und evangelischer Freiheitsforderung gekommen, welche durch die Gegenreformation dann für lange Zeit zurückgedrängt wurden. Die Besinnung auf diese Tradition und ihre geschichtspolitische Operationalisierung hat František Palacký durch seine Geschichte Böhmens maßgeblich gefördert. In diesem Werk wurden die Beziehungen der Tschechen zu Rom in den

³ Pfeilschiffer, Georg: Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte. In: Reden. Freiburg 1913, 27–94, hier 79. – Turczynski, Emanuel: Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976, 7–15.

⁴ Čapek, Karel: Gespräche mit Masaryk. Mindelheim 1990, 227.

Zusammenhang einer großen historischen Synthese gestellt und auf den Begriff gebracht. Der Grundzug der tschechischen Geschichte sei, so Palacký in seiner 1876 veröffentlichten *Tschechischen Geschichte*, von der „unablässigen Begegnung und der Auseinandersetzung mit dem Römertum und dem Deutschtum“ geprägt. Da das Römertum nicht selbst, sondern fast immer mittels Deutschlands auf die Tschechen eingewirkt habe, könne man sagen, daß sich die tschechische Geschichte „hauptsächlich auf den Streit mit dem Deutschtum oder auf die Aufnahme und Zurückweisung deutscher Art und Ordnung durch die Tschechen“ gründe⁵. Für die Geschichte der tschechischen Rom-Debatte wurde diese Konzeption bis in das 20. Jahrhundert wirksam, weil sie die Beziehungen zum Vatikan in das antagonistisch oder zumindest dialektisch aufgefaßte tschechisch-deutsche Verhältnis einordnete. Die Opposition „Tschechen – Rom“ war durch die Opposition „Tschechen – Deutsche“ überlagert; konfessionelle Fragen waren in der Logik dieser Konzeption zugleich ethnische.

Massenwirksam wurde der antiklerikale Diskurs erst, als nach den Reichsratswahlen von 1891 die Partei des konservativen Großgrundbesitzes und die alttschechische Partei, unter deren Mitgliedern der katholische Klerus einen beträchtlichen Teil ausmachte, von der jungtschechischen Partei als dominanter politischer Kraft ersetzt wurde. Diese verfolgte bereits seit den 1860er Jahren ein dezidiert antiklerikales Nationsprogramm. Mit dem Aufstieg der Jungtschechen wurden aus der tschechischen Politik traditionelle katholische Strömungen verdrängt, die sich unter dem Einfluß der Sozialenzyklika *Rerum novarum* seit 1894 als separate Kraft, als politischer Katholizismus, neu formierte⁶. Damit war für das tschechische Parteiensystem eine Dichotomie von Klerikalismus und Antiklerikalismus nach französischem Muster entstanden, der zwei konkurrierende Nationskonzepte entsprachen.

Während der Antiklerikalismus der Jungtschechen amorph blieb, bemühte sich Thomas Masaryk 1894 in dem einflußreichen Essay „Die tschechische Frage“ um eine genaue Formulierung der Beziehung von tschechischer Nation und katholischer Konfession. Grundlegend ist dabei seine Absicht der nationsbezogenen Individualisierung von Geschichte, darin folgt Masaryk dem Historismus und speziell Palacký. Das neoplatonische, nach idealen Urbildern suchende Denken Masaryks wies dabei den Tschechen im Konzert der Nationen die spezielle Aufgabe zu, ein humanitäres Ideal in reformatorischer Tradition zu verwirklichen; die tschechische Frage ist für ihn daher wesentlich eine religiöse⁷. Indem Masaryk der reformatorischen Aufgabe die höchste Relevanz für die Tschechen zuwies, ja die tschechische Nation durch eine

⁵ Palacký, František: *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* [Geschichte des tschechischen Volkes in Böhmen und Mähren]. Bd. 1. Hrsg. v. J. Kalousek. Praha 1876, 12 f. Jan Křen interpretiert Palackýs These vom meist deutsch vermittelten Einwirken des „Římanství“ („Römertum“) im Sinne von allgemeinem „západní vliv“ („westlichem Einfluß“), der durch Deutschland weitergegeben worden sei. In der älteren Literatur hingegen, etwa bei Masaryk und Rádl, wird Palackýs Begriff m. E. richtig auf den Vatikan bezogen. Vgl. Křen, Jan: *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918*. München 1996, 69 (Křen, Jan: *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780–1918*. Praha 1990, 83).

⁶ Urban, Otto: *Die tschechische Gesellschaft. 1848 bis 1918*. 2 Bde. Wien-Köln-Weimar 1994, Bd. 1, 707.

⁷ Ebenda 645–648.

konfessionelle Frage definierte, war die Gegnerschaft seines Nationskonzepts zum Katholizismus unausweichlich. Die katholischen Interpretationen der böhmischen Geschichte kritisierend, bezeichnete Masaryk, mit schroffer Deutlichkeit, unüberwindliche Grenzen: „Hier geht es um den Sinn der tschechischen Geschichte selbst, um unsere eigene Existenz. Hier ist kein Kompromiß möglich . . . Aufgrund ihrer Vergangenheit kann die tschechische Nation einfach nicht den Klerikalismus annehmen.“⁸ Masaryk stellte hier mehr als eine bloße Beziehung zwischen nationaler Emanzipation und reformatorischem Bemühen. Sein Argument ist nicht funktional, sondern essentialistisch; Tschechentum und reformatorische Frömmigkeit sind danach nicht zu trennen. Diese wesenhafte Verbindung in Masaryks Nationskonzept blieb auch im antiklerikalen Lager nicht unwidersprochen. Masaryks einstiger Weggefährte Josef Kaizl, damals bereits eine der führenden Persönlichkeiten der Jungtschechen, wies in seiner Programmschrift „Tschechische Gedanken“ (1895) „die führende Stellung und ursächliche Wirkung, ja auch die Existenz einer religiös begründeten, brüderlichen Humanität im Geschehen unserer Erweckung“ zurück. Er vermiste „die Lebenskraft der Religion in der Lebensfülle der Wiedergeburt heftigst“ und könne keine religiöse Grundlage der Humanität entdecken⁹.

Neben der intellektuellen Nationsdebatte, die Einfluß auf die Neuformierung des tschechischen Parteiensystems in den 1890er Jahren hatte, übten auch politisch-religiöse Kulte Einfluß auf die tschechische Beziehung zum Konfessionsproblem aus. Die beiden wichtigsten Kulte, die Kyrill-und-Method-Bewegung und der Neohussitismus, entwickelten sich in dem schon bestehenden antagonistischen System von Klerikalismus und Antiklerikalismus. Während der Neohussitismus die protestantische Geschichtsideologie Palackýs in den 1890er Jahren massenwirksam werden ließ, war die Kyrill-und-Method-Bewegung in ihren Zielen komplexer. In politischer Hinsicht ist sie als eine Verteidigungsstrategie der Klerikalen zu betrachten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend in eine marginale Position in der tschechischen Öffentlichkeit gerieten. Für beide Kulte ist es bezeichnend, daß sie ein nationalkirchliches Potential enthielten, welches sich gegen den Vatikan verwenden ließ. Für den Neohussitismus gehörte ein negatives Rom-Bild zweifellos zu dem ideologischen Grundbestand, es ließ sich mühelos aus der Vita Hussens ableiten. Die Beziehung des Kyrill-und-Method-Kultes zum Vatikan ist ambivalent: Einerseits wirkte die Tatsache, daß die mährische Mission der Slavenapostel von Konstantinopel und nicht von Rom ausging, im Sinne einer Distanzierung vom Katholizismus. So zog František L. Rieger aus der Geschichte der Slavenapostel die Folgerung, daß den Tschechen wegen der besonderen Eigenständigkeit der Mährischen Kirche im 9. Jahrhundert die gleiche Distanz von Rom gebühre wie der Unierten Kirche. Und Karel Sladkovský, ein führender Politiker der jungtschechischen Partei, deutete den Kyrill-und-Method-Kult in einem russisch-slavophilen Sinn: Das Vermächtnis der Slavenapostel liege in der Abwendung von der Katholischen Kirche und der Konversion zur Russischen Orthodoxie als nötigem ersten Schritt für eine panslawistische politi-

⁸ Masaryk, Tomáš G.: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození* [Die tschechische Frage. Bestrebungen und Sehnsüchte der nationalen Wiedergeburt]. Praha 1969, 201 f.

⁹ Kaizl, Josef: *České myšlenky* [Tschechische Gedanken]. Praha 1895, 41.

sche Ordnung¹⁰. Tatsächlich blieb die antirömische Interpretationsmöglichkeit des Kultes aber weitgehend folgenlos. Wirksam war die Kyrill-Method-Bewegung im umgekehrten Sinn: Sie bildete den Anstoß für eine große Rom-Wallfahrt, an der sich 1881 zahlreich west- und südslavische Katholiken unter der Leitung des Bischofs Strossmayer beteiligten¹¹. Die vatikanische Interpretation des Kyrill-und-Method-Kultes trug mit der Heiligsprechung der Slavenapostel 1885 fraglos den Sieg davon. Daß der Kult selbst in dem Lager der Freigesinnten zu einer Aufwertung Roms führte, illustriert eine Erklärung Julius Grégrs vor dem Parteiklub der Jungtschechen aus dem Jahr 1887. Grégr, selbst ein Freimaurer, stellte dort fest, daß die nationale Existenz der Tschechen die Einführung einer slavischen Liturgiesprache „als Mauer gegen die Deutschen“ erfordere. Bislang habe die historische Tradition eine Kluft zwischen der tschechischen Nation und dem römischen Klerus entstehen lassen. Rom könne diese Kluft nun durch die Einführung eines slavischen Ritus überbrücken¹². Die Opposition „tschechisch (slavisch) – deutsch“ konnte also, wie dieses Beispiel zeigt, im tschechischen Nationalismus die Opposition „Tschechentum – Vatikan“ in den Hintergrund treten lassen.

Dies erwies sich auch im Zusammenhang der Los-von-Rom-Bewegung¹³. Sie bedeutete für das antiklerikale Nationskonzept der Tschechen nicht in erster Linie eine Ausweitung und Vertiefung der Agitation, sondern eine Verkomplizierung. Denn die Bewegung hatte sich in den böhmischen Ländern nicht zuerst unter den Tschechen, sondern, aus den deutsch-nationalen Kreisen Wiens kommend, unter den Deutschen verbreitet. Auch wenn der deutsch-böhmischen Los-von-Rom-Bewegung weithin der spirituelle Charakter fehlte, der Masaryks Antiklerikalismus zugrundelag, so war sie doch oft mit einer grundsätzlich analogen konfessionellen Definition der Nation verbunden, wie der verbreitete Wahlspruch „Deutsch sein heißt lutherisch sein“ zeigt. Daß in der Los-von-Rom-Bewegung konfessionelle und nationale Ziele hybridisiert waren, illustriert auch das Bekenntnis des aus Thüringen stammenden evangelischen Pastors Paul Bräunlich, der als ihr erster Propagator in Böhmen tätig war. Er ließ sich von der Hoffnung leiten, daß die Bewegung durch Massenaustritte aus der Katholischen Kirche eine „weltgeschichtliche Bedeutung“ erlange, „wenn wir [...] das protestantische Volk zu begeistern wissen für den großen Gedanken, im Glauben Luthers und Bismarcks unser ganzes Volk für ewige Zeiten untrennbar zu einen“¹⁴. Zumindest für einen Teil der böhmisch-deutschen Los-von-Rom-Bewegung hatte das konfessionelle Anliegen eine eindeutige Priorität vor dem nationalen,

¹⁰ Zitiert nach Bradley, John F.N.: *Czech Nationalism in the Nineteenth Century*. New York 1984, 87.

¹¹ Řehák, K.: *Pout' Slovanů do Říma* [Die Pilgerreise der Slaven nach Rom]. Praha 1882. Vgl. Machilek, Franz: Welehrad und die Cyrill-Method-Idee im 19. und 20. Jahrhundert. *Archiv für Kirchengeschichte Böhmen, Mähren und Schlesien* 6 (1982) 156–183.

¹² Bradley: *Czech Nationalism* 87.

¹³ Schmid-Egger, Barbara: *Klerus und Politik in Böhmen um 1900*. München 1974. – Fast ausschließlich aufgrund deutscher Literatur verfaßt und nicht fehlerfrei Mai, Paul: Die tschechische Nation und die Los-von-Rom-Bewegung. In: *Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, Festschrift für Bernhard Staszewski*. Hrsg. v. Gabriel Adriány und Joseph Gottschalk. Köln-Wien 1975, 171–185.

¹⁴ Zitiert nach Schmid-Egger: *Klerus und Politik* 235.

sowie dies auch für einen Teil des tschechischen antiklerikalen Lagers galt; Masaryk und Bräunlich führten über den Vorrang des Religiösen eine briefliche Korrespondenz;¹⁵ hier bestand partiell eine übernationale konfessionelle Loyalität.

Der dezidiert deutsch-nationale Teil der Los-von-Rom-Bewegung bezog seine Feinddefinition aus dem Ressentiment gegen das vermeintlich katholisch-slavisch beherrschte Reichszentrum Wien. Seine Gegnerschaft war daher eine zweifache, wie ein wichtiger Aktivist, der altkatholische Pfarrer Nittel, in seiner Schrift „Los von Prag und Rom“ in aller Deutlichkeit darlegte: „In dem schweren Kampfe, in welchen wir Deutschen in Böhmen gegenwärtig verwickelt sind, stehen uns zwei Feinde gegenüber, die ihre Angriffe theils in offener, theils in versteckter Weise führen: die Tschechen und die Ultramontanen.“¹⁶ Eine solche Verknüpfung der Opposition „Deutschtum – Vatikan“ mit der Opposition „deutsch-tschechisch“, wie sie aus dem Aufruf Nittels hervorging, machte eine tschechische Beteiligung an der Los-von-Rom-Bewegung vor 1918 schwierig. Diese hinterließ daher trotz des virulenten Antiklerikalismus unter den Tschechen kaum Spuren. Der von dem katholischen Priester František Iška unternommene Versuch, eine tschechische Altkatholische Gemeinde zu gründen, war nur kurzfristiger Erfolg beschieden, und die Zahl der Übertritte vom Katholizismus zum Protestantismus blieb gering. Selbst die protestantischen Konfessionen der Tschechen begegneten der antirömischen Kampagne zunächst mit Zurückhaltung, da für sie das deutsch-nationale Moment der Bewegung unübersehbar war. Erst von 1901 an setzte sich bei den tschechischen Lutheranern und Reformierten eine positive Einstellung zur Los-von-Rom-Bewegung durch.¹⁷ Dem katholischen Klerus war es umgekehrt ein Leichtes, die Bewegung mit nationalen Argumenten zu denunzieren und dies mit einem positiven Rom-Bild zu verknüpfen. Der Katholizismus bot in dieser Sichtweise Schutz gegen die Germanisierungsbestrebungen, die von einem protestantischen Großdeutschen Reich zu erwarten gewesen wären.¹⁸

* * *

Die Gründung der Tschechoslowakei stellte in zweifacher Hinsicht einen Einschnitt in der Geschichte des tschechischen Verhältnisses zum Katholizismus dar. Beide Aspekte sind typisch für die Situation europäischer Nationalstaatlichkeit zwischen 1860 und 1918 und können nicht ausschließlich vor dem spezifischen Hintergrund der tschechischen Konfessionsdebatte des 19. Jahrhunderts verstanden werden.

1. Das Verhältnis vom Tschechoslowakischen Staat zur Katholischen Kirche war in den Anfangsjahren der Republik von dem Versuch des Staates geprägt, seine Souveränität gegenüber dem öffentlichen Anspruch der Katholischen Kirche durchzusetzen. Dieser Konflikt wurde in vielen europäischen Staaten seit den 1860er Jahren ausgetragen, dabei spielte die Schärfe des Gegensatzes zwischen den Konfessionen und die Situation der Katholiken als Minderheiten- oder Mehrheitenkonfession offenbar

¹⁵ Ebenda 281, Anm. 181.

¹⁶ Nittel, Anton: Los von Prag und Rom! Warnsdorf 1898, 3.

¹⁷ Schmid-Egger: Klerus und Politik 239f.

¹⁸ Ebenda 243.

keine entscheidende Rolle¹⁹. Zu einer staatlichen „Kulturkampf-Gesetzgebung“ kam es zwischen 1860 und 1890 in Österreich, Spanien, der Schweiz, Belgien, den Niederlanden, in Frankreich und im Deutschen Reich, also in protestantischen wie in katholischen Ländern. Als Nachfolgestaat des Habsburgerreiches konnte die Tschechoslowakei an einen bestehenden Kompromiß zwischen Staat und Kirche anknüpfen. Dieser war jedoch als Ergebnis eines Konfliktes zustandegekommen, in dem der österreichische Staat gerade wegen des unangefochten privilegierten öffentlichen Status der Katholischen Kirche seine Souveränität behauptete.

Die kirchenpolitischen Ziele der Eliten der neugegründeten ČSR gingen über dieses Ziel weit hinaus. Einen ausgesprochen programmatischen Charakter hatte die Forderung der Trennung von Staat und Kirche. Masaryk, dessen Karriere als Wissenschaftler und als Abgeordneter bekanntlich von scharfen Auseinandersetzungen mit den Klerikalen geprägt war, hatte bereits in einer Rede am 17. Juni 1910 erklärt: „Sobald wir die politische Freiheit erkämpft haben werden, wird unser erster Schritt die Trennung von Staat und Kirche sein.“²⁰ Dieses Ziel war aus Masaryks Sicht weniger mit einem negativen Bild von Rom als mit einem negativen Österreich-Bild verbunden. Der Untergang Österreichs war seiner Meinung auch auf die unheilige Verbindung von klerikalen und staatlichen Interessen zurückzuführen. „Österreich-Ungarn und seine Dynastie haben die Kirche politisch mißbraucht und gerade daher rührt der Verfall, der nicht nur ein politischer, sondern auch ein moralischer ist.“²¹ In diesem Sinne bedeutete die Trennung von Staat und Kirche auch die „Entpolitisierung“ („*odpolitizování*“) und die Reinigung („*očistění*“) der Religion. Als Vorbild schwebte Masaryk dabei die Säkularisierung in den USA vor, wo im Gegensatz zu Frankreich die Trennung von Staat und Kirche gemäßigt, d. h. ohne die Verstaatlichung von Kirchenbesitz, durchgeführt worden war. Obwohl die Trennung zu der Programmatik des neuen Staates gehörte und der Senator der Tschechoslowakischen Sozialistischen Partei, der Philosophie-Professor František Krejčí, am 23. 1. 1920 im Parlament im Falle eines Scheiterns von einer „Blamage, die der Republik mehr schaden würde als irgend ein diplomatischer Mißerfolg“²², sprach, wurde das Vorhaben bereits im Januar und Februar 1920 in den parlamentarischen Verhandlungen verwässert. Bereits hier zeichnete sich ein charakteristischer Zug des Parlamentarismus der Ersten Republik ab: Intensive Interessen einer einzelnen Partei, wie z. B. das Interesse der klerikalen Tschechoslowakischen Volkspartei (ČSL) an der Verhinderung der Trennung von Staat und Kirche, konnten in der Regel auf dem Weg des Interessenausgleichs verwirklicht

¹⁹ Becker, Winfried: Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen. *Historisches Jahrbuch* 101 (1981) 422–446.

²⁰ Vgl. Po dan ý, Václav: Pokus o odluku církve od státu a příčiny neúspěchu protiklerikálního hnutí v ČSR v letech 1918–1921 [Der Versuch der Trennung von Staat und Kirche und die Ursachen für das Scheitern der antiklerikalen Bewegung in der ČSR in den Jahren 1918–1921]. *Časopis Matice Moravské* 101 (1982) 268–282, hier 269.

²¹ Masaryk, Tomáš G.: Odpověď Olomouckému Arcibiskupovi na memorandum českomoravských biskupů, 2. 11. 1919 [Antwort an den Olmützer Erzbischof auf das Memorandum der tschechischen und mährischen Bischöfe]. In: Ders.: *Cesta demokracie* [Der Weg der Demokratie]. Bd. 1. Praha 1934, 206–208, hier 206.

²² Těsnopisecké zprávy o schůzích poslanecké sněmovny [Stenographische Protokolle über die Sitzungen des Abgeordnetenhauses]. Bd. 111, schůze 110.

werden. Der Vorsitzende der Agrarpartei Antonín Švehla erkaufte sich für den Ver-
auf die Verankerung der Trennung in der Verfassung die Zustimmung der ČSL
für seine Steuernovelle und Verwaltungsreform²³. Obwohl bestimmte Fortschritte
auf dem Weg zur Trennung von Staat und Kirche – wie vor allem das Gesetz über
die Zivilehe – gemacht wurden, blieb die Erste Republik doch auf halbem Weg zwi-
schen dem Vorbild USA und Masaryks Schreckbild Österreich stehen.

2. Die Nationalstaatsgründung hatte eine zweite religionsbezogene Implikation,
die in diesem Zusammenhang wichtiger ist. Es ging nicht nur um das Verhältnis von
Staat und Kirchen, sondern auch um die Beziehung zwischen Nation und Konfession,
also um die Frage der tschechischen Identität. Auch bei diesem Aspekt des Kultur-
kampfes handelt es sich um ein europäisches Phänomen. Besonders aufschlußreich ist
in dieser Hinsicht der Vergleich zwischen tschechischem und deutschem Nationalis-
mus. Auf die Analogie der politisch-religiösen Aufladung beider hat bereits Werner
Conze hingewiesen: „Es ist eine bis heute nachwirkende Überzeugung der Liberalen
und Demokraten des 19. Jahrhunderts gewesen, daß eine geschichtliche Linie der
Emanzipation des menschlichen Geistes und der politisch-sozialen Verfassung von
mittelalterlichen Freiheitsbewegungen, besonders der Hussiten, über Luther und die
Reformation zur Aufklärung und zur amerikanisch-französischen Revolution verlau-
fen und sich weiter fortzusetzen im Begriff sei. Dieser Gedanke hat sich in Böhmen
mit dem Gedanken einer besonderen tschechischen Mission, in Deutschland mit der
Überzeugung einer geschichtlichen Mission der Deutschen verbunden. In dieser Sicht
erscheint als der große Gegner der Freiheitsbewegungen vom 14. bis 19. Jahrhundert
immer wieder die Katholische Kirche.“²⁴

Der Kampf um das Nationalbewußtsein, der sich schon im 19. Jahrhundert in der
Opposition von protestantisch geprägter Nationalkultur und barock geprägte Volks-
kultur konfessionell manifestiert hatte, trat mit der Nationalstaatsgründung in eine
neue Phase. Die Verfechter der dominierenden, antiklerikalen Nationskonzepte muß-
ten es nun nicht mehr mit Debatten bewenden lassen, man konnte, so schien es, vom
Wort zur Tat schreiten, d. h. zur Realisierung eines antiklerikalen Nationalstaats.
Dadurch gerieten die Gegenbegriffe „klerikal – antiklerikal“ in eine zeitliche Span-
nung, die eine zukünftige Verschiebung der Kräfteverhältnisse erwarten ließ. Eine
solche „Temporalisierung der Gegenbegriffe“ (Reinhart Koselleck) ließ eine Dynamik
der Negation des Anderen entstehen; es verschob sich das „Verhältnis von Erfah-
rungsraum und Erwartungshorizont“²⁵.

In diesem Zusammenhang ist der Sturz der Mariensäule auf dem Altstädter Ring zu
verstehen, zu der es am 3. November 1918 kam. Das Geschehen war keineswegs spon-
tan, sondern von einem Bohemien aus Žižkov, Franta Sauer, zusammen mit einigen
Kameraden gut vorbereitet worden. Zwei Jahre nach dem Ende des Dreißigjährigen

²³ Podaný: Pokus o odluku 272. – Heumos, Peter: Konfliktregelung und soziale Integra-
tion. Zur Struktur der Ersten Tschechoslowakischen Republik. BohZ 30/1 (1989) 52–70.

²⁴ Conze, Werner: Ostmitteleuropa. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. v.
Klaus Zernack. München 1993, 179f.

²⁵ Koselleck, Reinhart: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegen-
begriffe. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt
a. M. 1989, 211–259, hier 217.

Krieges errichtet, erschien das Denkmal der antiklerikalen Öffentlichkeit in Prag bereits lange als Symbol der Gegenreformation. Der Denkmalsturz, den Zdeněk Hojda und Jiří Pokorný treffend als „Happening“ bezeichnet haben²⁶, erhält seinen Sinn aus dem historischen Kontext der Nationalstaatsgründung. Die symbolische Tat sollte als Katalysator zwischen den konträren klerikalen und antiklerikalen Optionen eine Entscheidung herbeiführen, die nach der langen Herausbildung dieses Gegensatzes jetzt, mit der Nationalstaatsgründung, möglich schien.

Zu der neuen Dynamik der konfessionellen Gegensätze im Zeichen der Nationalstaatsgründung gehörte es, daß 1918 in der ČSR – ähnlich wie nach 1870 im Deutschen Reich – Nationalkirchen als Abspaltungen von der Katholischen Kirche gegründet wurden, die nationalistisch in ihrem Gefühl und rationalistisch in ihrer Theologie waren: die Altkatholiken in Deutschland und die Tschechoslowakische Kirche in der Tschechoslowakei. Für die intellektuellen Eliten, die den neugegründeten Nationalstaat als „ihren“ begriffen, verband sich die Hoffnung auf eine Homogenisierung der Nationalkultur mit historischer Rhetorik. Geschichtsbewußtsein begründete die Erwartung einer bevorstehenden national-religiösen Entscheidung. So wie der Hofprediger Stöcker eine gerade Linie von den Ereignissen des Jahres 1525 zu der Reichsgründung 1870/71 zog, so gab es in der Ersten Republik ein Epochenbewußtsein für die Jahre von 1618 bis 1918. Die historische Rhetorik verleitete dazu, eine Entscheidung kommen zu sehen, die als mindestens genauso wichtig galt wie die Nationalstaatsgründung selbst, nämlich die Entscheidung über die Nationalkultur. So äußerte der Hallenser Theologieprofessor und Gründer der Protestantischen Liga Willibald Beyschlag nach der Gründung des Deutschen Reiches die Meinung, daß „zwischen Katholiken und Protestanten nun der Endkampf auszufechten“ sei. Und Johann von Droysen meinte, Bismarck werde jetzt der Römischen Kirche ihr Sedan bereiten²⁷. Genau so hätte er analog zu einem späteren tschechischen Schlagwort sagen können: „Nach Frankreich – Rom“. Nach der äußeren Nationsgründung die innere Nationsgründung – die Ähnlichkeit des tschechischen Falls liegt hier auf der Hand („Nach Wien – Rom“; „Po Vídni Řím“). In diesem Sinne trat auch die neugegründete Tschechoslowakische Kirche am 10. 1. 1920 an die Öffentlichkeit: „Es ist nach Jahrhunderten wieder die Zeit gekommen, in der die tschechische Seele zu der Entscheidung eines jahrhundertealten Zwistes seines Inneren schreiten kann: religiös frei und fromm nach seinem Gewissen zu sein, oder Gott nach dem Gesetz einer nicht anerkannten fremden weltlichen Herrschaft zu dienen.“ Im weiteren wurde die Nationalkirchlichkeit ausdrücklich als Vollendung der Nationalstaatlichkeit gekennzeichnet: „Es wird kein freies tschechoslowakisches Volk geben, sofern es kein freies Gewissen des Einzelnen vor Gott geben wird. Jetzt liegt es an jedem Einzelnen, sich durch den Austritt aus der Römischen Kirche und den Eintritt in die Tschechoslowakische Kirche zu beweisen, daß er ein Interesse für die Freiheit des eigenen Gewissens,

²⁶ Hojda, Zdeněk/Pokorný, Jiří: Pomníky a zapomínky [Denkmäler und Vergeßmäler]. Praha-Litomyšl 1996, 26–33.

²⁷ Johann von Droysen an seinen Sohn Gustav, 1. 8. 1872, zitiert nach Smith, Helmut Walser: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914. Princeton 1995, 29.

für die moralische Hebung des Volkes hat [...]“²⁸. Thomas Masaryk, der als Präsident im allgemeinen eine Politik der Zurückhaltung des Staates in Fragen der nationalen und kulturellen Identität vertrat, bekannte sich aber doch in einem Gespräch mit der Zeitung *Le Temps* zu dem Geschichtsbewußtsein der nationalreligiösen Bewegung: „Die schlummernde hussitische Seele ist erwacht, als der Schraubstock, der ihr den Kopf eingeklemmt hat, zerbrochen ist.“²⁹

Es wurde auch Kritik gegen diese Art der Geschichtspolitik laut, die die äußere Einheit durch eine ideelle Einheit vollenden wollte. Josef Pekař warnte am 13. 1. 1920 in der *Národní politika*, es liege etwas direkt Beunruhigendes in dem Aufruf: „Weil wir eine politische Revolution gemacht haben, machen wir auch eine kirchlich religiöse.“ Auch Josef Šusta forderte, daß die kirchlich-religiösen Fragen nicht das Wesen der nationalen Existenz bestimmen dürfe. Zwar habe „das tschechische Volk in seiner geschichtlichen Entwicklung so viel schöne Hoffnung den Religions- und Kirchenproblemen geopfert“ und Rom habe dabei mehrfach unheilvoll eingegriffen, aber, so fragte Šusta: „Sollen diese Schatten der Vergangenheit immer unser Handeln bestimmen?“³⁰

Nicht nur die Propagandisten eines Kulturkampfes, sondern auch diejenigen, die wie Šusta eine „Wiederholungstat“ nach dem Muster der frühneuzeitlichen Konfessionskämpfe vermeiden wollten, waren Gefangene der historischen Rhetorik. So sah in Deutschland Heinrich von Treitschke die Gefahr, daß der Kampf um die kulturelle Identität die deutsche Nation in einen neuen Dreißigjährigen Krieg stürzen und sie „um ihren wertvollsten Besitz, den Religionsfrieden“ bringen könnte³¹. Politisch ganz anders begründet, aber argumentativ ähnlich war Antonín Švehlas Warnung, „daß das tschechische Volk schon genug gelitten und genug Kräfte in Religionskämpfen verloren hat.“ Der erste Verlust der tschechischen Selbständigkeit sei die Folge eines Religionskriegs gewesen. Um so mehr war es seiner Meinung nötig, vor einer Wiederholung dieses Fehlers an der Schwelle der zweiten Selbständigkeit zu warnen³².

Die geschichtsphilosophische Suggestion einer unmittelbar bevorstehenden Entscheidung über die kulturelle Identität des Volkes war für die politische Kultur der entstehenden Nationalstaaten nicht unproblematisch. Für Bismarck-Deutschland gilt dies – angesichts der zahlreichen Verhaftungen von Priestern und Bischöfen im Kulturkampf – natürlich in viel höherem Maße. Aber auch in bezug auf die Tschechoslowakei ist ein politisch-religiöser Homogenisierungsdruck insbesondere in der Zeit vor der Volkszählung vom 15. Februar 1921 nicht von der Hand zu weisen. Die anti-

²⁸ Zitiert nach Peroutka, Ferdinand: *Budování státu* [Der Aufbau eines Staates]. Bd. 3, 1. Praha 1936, 1398.

²⁹ Masaryk, Tomáš G.: *Rozhovor pro le Temps*, 11. 2. 1919. In: Ders.: *Cesta demokracie* [Der Weg der Demokratie]. Bd. 1, 82.

³⁰ Zitiert nach Cínek, František: *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925* [Zur religiösen Frage in den ersten Jahren unserer Selbständigkeit]. Olomouc 1926, 32f.

³¹ Treitschke, Heinrich von: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Leipzig 1890, Bd. 4, 683.

³² Peroutka: *Budování státu* 629.

römische Propaganda der Tschechoslowakischen Kirche und des Freidenkerverbands *Volná myšlenka* erreichte jetzt ihren Höhepunkt. In dem Organ der Tschechoslowakischen Kirche, dem *Český zápas*, erschien am 4. Februar z. B. ein Artikel, in dem an die Volkszählung eine historische Erfüllungshoffnung geknüpft wurde. Jetzt sei die Zeit gekommen, Rom zu richten. Die Volkszählung müsse erweisen, daß das tschechische Volk nicht mehr römisch sei.

Obwohl der Katholizismus auch nach der Volkszählung die bei weitem größte Konfession in der Tschechoslowakei blieb, führte die antirömische Propaganda doch zur kulturellen Marginalisierung seiner Mitglieder. Dies läßt sich an den Parlaments-sitzungen der ersten Jahre der Tschechoslowakei illustrieren. Der Führer des politischen Katholizismus Jan Šrámek mußte sich in einer Parlaments-sitzung den Zuruf Rudolf Bechyněs gefallen lassen: „Du schwarzer Pope fliegst hier heraus!“ Daß die Abgeordneten der ČSL in der Anfangszeit der Ersten Republik als Volksvertreter zweiter Klasse galten, geht besonders deutlich aus Antonín Němec Äußerung hervor, die im tschechoslowakischen Parlament gegenüber keiner anderen Partei – mit Ausnahme der nationalen Minderheiten – möglich gewesen wäre: „Wenn die Klerikalen sprechen, die sich als letzte zur Tschechoslowakischen Republik gemeldet haben, dann erkläre ich, daß ich auf ihre Ausrufe nicht reagieren werde, weil ich sie nicht als einen ernsthaften politischen Faktor in unserer Republik betrachte.“³³

Das wichtigste rhetorische Instrument bei der Marginalisierung der Katholiken war dabei das Rom-Bild, das in zahlreichen politischen Losungen präsent war, z. B.: „Rom muß vom Tschechen gerichtet und verurteilt werden“ („Řím musí být Čechem souzen a odsouzen“), „Nach Wien Rom“ („Po Vídni Řím“) usw. Die Wirkung dieser politischen Schlagworte beruhte darin, daß sie einen internen Konflikt – zwischen katholischer tschechischer Volkskultur und protestantisch geprägter tschechischer Nationalkultur – scheinbar zu einem äußeren Konflikt machten. Die politische Rhetorik des Rom-Schlagwortes nahm das Vorhandensein eines tschechischen Katholizismus gar nicht wahr, sondern lokalisierte den Gegner außen. Folglich mußten Vertreter des Katholizismus im Land als Fünfte Kolonne erscheinen. Los-von-Rom bedeutete in Wirklichkeit nicht nur die Trennung vom Vatikan, sondern die Trennung von einem Teil der eigenen Identität. Auf diesen Sachverhalt machte eine besonnene Stimmen aufmerksam, die selbst dem katholischen Lager fern stand. Emanuel Rádl stellte 1921 in seinem Buch „Religion und Politik“ fest: „Den ganzen Katholizismus von dem Volk wie einen Fremdkörper zu trennen, ist eine Kinderei; unsere ganze gedankliche Entwicklung im 19. Jahrhundert hat sich doch im Rahmen des Katholizismus bewegt, und die große Mehrheit dieses Volkes ist doch katholisch! Es ist naiv zu erwarten, daß sich das Volk seiner glorreichen Vergangenheit besinnt und einfach die Zeit zwischen dem Weißen Berg und dem Weltkrieg vergißt; diese Zeit ist auch ein wesentlicher Teil unserer Nationalgeschichte, von ihr können wir nicht zurück, sondern nur nach vorn!“³⁴

* * *

³³ Zitiert nach ebenda 626.

³⁴ Rádl, Emanuel M.: *Náboženství a politika* [Religion und Politik]. Praha 1921, 33.

Betrachtet man einerseits die antikatholische diskriminierende Rhetorik und andererseits den Umstand, daß sich an dem gesetzlichen Zustand des Verhältnisses zwischen Staat und Katholischer Kirche relativ wenig änderte, so wird einem eine Schizophrenie deutlich, die die religiösen Konflikte der Anfangsjahre der Tschechoslowakei prägte. Besonders deutlich läßt sich dies mikrohistorisch an einem besonders anschaulichen örtlichen Konflikt erkennen.

In der westböhmisches Stadt Rakonitz (Rakovník) kam es 1921 zu einem Streit, der durchaus typisch war für die Konflikte zwischen der Tschechoslowakischen Kirche und der Katholischen Kirche zu Beginn der zwanziger Jahre. Der Kaplan von Rakonitz, František Polan, war zu der Tschechoslowakischen Kirche übergetreten und hatte dabei das Kirchengebäude, die Kirche des Heiligen Bartholomäus, in den Besitz der Tschechoslowakischen Kirche gebracht. Damit verstieß er gegen tschechoslowakische Gesetze, da die Römisch-Katholische Kirche nicht enteignet worden war. Selbst die gemeinsame Nutzung der Kirche durch mehrere Konfessionen war nach geltendem tschechoslowakischen Recht nicht vorgesehen. Die Landesverwaltung in Prag entschied daher am 1. Juli 1921 wie in allen vergleichbaren Fällen, daß das Gebäude der Römisch-Katholischen Kirche zurückzugeben sei und daß die Tschechoslowakische Kirche auch kein Recht habe, dort Messen zu lesen.

Diese Entscheidung war juristisch zweifellos richtig gefällt worden. Dennoch führte sie unter den in Rakonitz zahlreichen Anhängern der Tschechoslowakischen Kirche zu aufrichtiger Empörung und Enttäuschung. Sie waren Gefangene der national-revolutionären Rhetorik und beriefen sich auf revolutionäres Recht, obwohl „ihr“ Staat auf eine kirchlich-religiöse Revolution verzichtet hatte. „Höheres“ Recht und positives Recht stießen hier aufeinander, „göttliche Wahrheit“ und die aus dem alten Österreich-Ungarn übernommenen Verwaltungsgesetze. Eine besondere Schärfe erhielt der Konflikt dadurch, daß die Rakonitzer ihr Gebiet als symbolischen Ort, als „lieu de memoire“, betrachteten, hatte sich Jan Hus doch im Sommer 1414 auf die Burg Rothschoß (Krákovec) begeben, wo er bis zu seiner Reise nach Konstanz blieb. Am 8. Mai 1921 verabschiedete der Ältestenrat der Tschechoslowakischen Gemeinde von Rakonitz folgende Resolution: „Wir haben genug geistige und physische Unterjochung und Zwang in den 300 Jahren der Herrschaft der Habsburger und ihrer Führer, der römischen Hierarchie, erduldet. Der Traum unserer Väter, unserer Vertriebenen, denen alles genommen worden ist und die über die Grenze fliehen mußten, hat sich verwirklicht. Wir sind frei. Und wir wollen ganz frei sein.“ Aus der antirömischen Geschichtsphilosophie wird also die Forderung nach der ideellen Vollendung des Nationalstaates abgeleitet („Wir sind frei. Und wir wollen ganz frei sein.“). Dies – und nicht etwa praktische Gründe wie die zahlenmäßige Überlegenheit der „Tschechoslowaken“ gegenüber den Katholiken in Rakonitz – ist die Grundlage für die Forderung nach dem Besitz der Bartholomäus-Kirche. Für eine solche Argumentationslogik ist es charakteristisch, daß nicht die Rakonitzer Katholiken als Gegner auftauchen, sondern Rom. Die Katholiken können so nicht als Gruppe tschechoslowakischer Staatsbürger aufgefaßt werden, sondern nur als Helfer der äußeren Macht, des römischen Erzfeindes. Der Vorwurf des Verrats liegt nahe. Typisch für diese Argumentation ist es auch, daß die Forderung nicht als Verhandlungsgegenstand aufgefaßt wird. Der Ältestenrat bekennt sich sogar ausdrücklich zu dem Fundamentalis-

mus seines Standpunktes: „Wir stehen an einem Ort, der dem Herzen eines jeden Tschechoslowaken heilig ist, dem Rothschloß, wohin Jan Hus seinen Fuß 1414 zum letzten Mal gesetzt hat, bevor er sich auf seinen letzten Weg in den Tod gemacht hat – für die Wahrheit Gottes. Und deshalb verteidigen wir diese Wahrheit im Auftrag des Meisters.“ (Im weiteren folgen konkrete Ansprüche wie die Kirchennutzung.) „Wir erklären genauso feierlich, daß wir die Wahrheit Hussens mit unserer ganzen Macht auch gegen die in unseren Reihen verteidigen werden, die zwar das ganze Jahr über in unserer Heimat sehr gerne über Hus sprechen, aber seiner Lehre fern stehen und in den Reihen Roms verbleiben.“³⁵

Wie dieses Beispiel zeigt, war die Einbeziehung von konfessionellen Konflikten in das Feld des nationalen, historischen Diskurses in der Ersten Republik längst nicht mehr eine Sache ausschließlich von Geschichtsphilosophen oder politischen Eliten, sondern auch von lokalen Gruppen. Religion wurde tendenziell in den nationalen Diskurs einbezogen. Institutionell wurde diese religiös-nationale Hybridisierung von der Tschechoslowakischen Kirche und teilweise der Kirche der Böhmisches Brüder sowie der Volkssozialistischen Partei gestützt, während die anderen linken Parteien areligiös waren bzw. Religion als „Privatsache“ ansahen.

Daß Religion von der historisch-nationalen Leitidee der Ersten Republik subsumiert wurde, war nicht nur für die Katholiken problematisch, sondern auch für diejenigen Protestanten, die der Religion eine höhere Relevanz zuschrieben als der Politik. Die Fragwürdigkeit eines national aufgeladenen Antikatholizismus für die Religion wurde auf einem Symposium „Unser Fortschrittlerum und Rom“ deutlich, an dem Theologen der Brüderkirche und der Tschechoslowakischen Kirche, führende Mitglieder der *Volná myšlenka*, sowie andere Vertreter des öffentlichen Lebens teilnahmen³⁶. Von seiner Intention her handelte es sich um ein Strategieggespräch, in dem geklärt werden sollte, ob eine „fortschrittliche Gemeinschaft“ (*pokrokověsouručeství*) gegen den politischen Katholizismus gebildet werden könnte. In der Diskussion erwies sich bald, daß die Teilnehmer allenfalls durch die Negation des Katholizismus verbunden waren, während die positiven Ziele weit divergierten: Dem Vertreter der *Volná myšlenka*, Otakar Kunstovný, ging es um die Überwindung der Religion, während Vertreter der Kirchen eine „reine“ Religion anstrebten. Bemerkenswert ist, daß von den Theologen bzw. Philosophen, die sich von Seiten der Kirchen an dem Symposium beteiligten, nur der Theologe und Mitbegründer der Tschechoslowakischen Kirche Alois Spisar einen affirmativen Standpunkt zu dem herrschenden, national-religiös vernetzten Diskurs einnahm³⁷. Er bekannte in seinem Beitrag, der später separat gedruckt wurde, daß der Hussitismus und das Brüdertum als spontane Äußerungen des tschechischen Geistes anzusehen seien. Die Austritte aus der Katholischen Kirche

³⁵ SÚA, Ministerstvo vnitra, stará registratura [Zentrales Staatsarchiv, Innenministerium, alte Registratur] 1918–1944, 1992–11–206–3.

³⁶ Kozák, Jan B./Žilka, František/Maxa, Prokop/Hájek, Alois: Naše pokrokovost a Řím [Unser Fortschrittlerum und Rom]. Praha 1925.

³⁷ Alois Spisar hatte als katholischer Priester dem Modernismus nahegestanden und 1920 die Tschechoslowakische Kirche mitgegründet. 1921 veröffentlichte er eine Religionsgeschichte, 1935 wurde er Professor für systematische Theologie an der Hus-Fakultät in Prag.

seit der Gründung der Ersten Republik zeigten, daß die Gleichung „tschechisch = antirömisch“ der Wahrheit sehr nahe komme³⁸.

Dagegen wandten sich die beiden Theologen der Brüderkirche, Josef L. Hromádka und Emanuel Rádl, sowie der dem protestantischen Modernismus nahestehende Philosoph Jan Blahoslav Kozák gegen die nationale Durchdringung der Religion, wie sie in der Anti-Rom-Kampagne zum Ausdruck kam. Kozák, der damals als Dozent an der Karlsuniversität Philosophie lehrte, griff die Position Alois Spisars an, indem er sie durch Vergleiche relativierte: Sowie nach Spisars Annahme Antikatholizismus tschechisch sei, so sei für die Polen oder Iren der Katholizismus national. „Der Wert einer Religion läßt sich nicht aus dem Patriotismus ableiten.“ Vom Staat erwartete Kozák strikte Neutralität in Religionsfragen. Gerade das politische Ziel der Trennung von Staat und Kirche mache einen Nationalfeiertag mit religiösem Gehalt wie den Hus-Tag fragwürdig³⁹.

Bei aller Kritik an der populären Anti-Rom-Kampagne bildete für Kozák die Negation des Katholizismus doch fraglos einen Angelpunkt seines Denkens. Dagegen nahm Hromádka, der seit 1920 als Professor an der Hus-Fakultät lehrte, eine kompliziertere Position ein. Abgestoßen von den wohlfeilen antirömischen Losungen, die er als ein Symptom für religiöse Indifferenz betrachtete⁴⁰, versuchte er, einen transingenten Standpunkt zum Katholizismus einzunehmen. In der Diskussion mit seinen Kollegen wies er darauf hin, daß die populäre Verunglimpfung des Katholizismus diesen gestärkt, das protestantische Lager dagegen geschwächt habe: „Auf unserer Seite sind Verlegenheit, Ratlosigkeit und Kleinlichkeit, auf der Seite des Katholizismus Nachdenklichkeit und Intelligenz.“⁴¹ Aus Hromádkas Sicht lag es also im Interesse der Brüderkirche und der Religion überhaupt, daß anstelle der national-religiösen Propaganda gegen Rom eine religiöse Auseinandersetzung mit dem Katholizismus trete. Diese Bereitschaft zum Dialog kennzeichnet auch eine Artikelserie, die Hromádka in der protestantischen Zeitschrift *Kostnické jiskry* 1924 veröffentlichte und ausführlicher ein Jahr später als Buch („Katholizismus und der Kampf ums Christentum“) vorlegte⁴². Zwar greift Hromádka darin den Katholizismus an vielen Stellen an, wenn er z. B. den Marien- und Heiligenkult, den Ultramontanismus oder den politischen Klerikalismus kritisiert; im Ganzen steht aber doch die Verständigungsbereitschaft im Vordergrund. Eine große Anziehungskraft übte die katholische Universalität auf ihn aus; sogar Jan Kozák unterstellte ihm deswegen, daß „er mit den theokratischen römischen Bemühungen um eine Herde im Inneren sympathisiert.“⁴³ Welche Wirkung

³⁸ Kozák: Naše pokrokovost 12.

³⁹ Ebenda 26, 41.

⁴⁰ So stellte Hromádka 1921 fest, daß „sich besonders die unter uns mit antirömischen Losungen zufriedengaben, die sich nichts aus Christentum und Böhmischem Brüdern machen und die sich schön bedanken würden, wenn man von ihnen forderte, sich mit Gott zu versöhnen und ihr weltliches Treiben aufzugeben ...“ Hromádka, Josef L.: K Husovým oslavám [Zu den Hus-Feiern]. *Kostnické jiskry* 3 (1921) 153. Vgl. Neumärker, Dorothea: Josef L. Hromádka. Theologie und Politik im Kontext des Zeitgeschehens. München 1974, 160f.

⁴¹ Kozák: Naše pokrokovost 10.

⁴² Hromádka, Josef L.: *Katolicism a boj o křesťanství* [Katholizismus und der Kampf um das Christentum]. Praha 1925.

⁴³ Kozák: Naše pokrokovost 39.

Hromádkas kritische Würdigung des Katholizismus in der antirömisch gestimmten Leserschaft der *Kostnické jiskry* hatte, enthüllen die Abonnementenzahlen der protestantischen Zeitschrift: Sie sanken in kurzer Zeit von 6000 auf 500, sodaß infolge von Hromádkas Artikelserie der Chefredakteur entlassen werden mußte⁴⁴.

In der Bereitschaft, unpopuläre Positionen zu beziehen, stand ihm sein Kollege Rádl nicht nach; Hromádka selbst bezeichnete Rádl in einem Buchtitel als den „Don Quichote der tschechischen Philosophie“⁴⁵. Rádls Einstellung zum Katholizismus war zwar weit von der populären Rom-Verachtung entfernt, doch unterschied sie sich wesentlich von Hromádkas Position. Für Rádl spielen die Kategorien Kultur und Entwicklung eine wesentliche Rolle bei der Beurteilung des Katholizismus. Dessen Leistung erblickt er vor allem in der Begründung eines konsistenten Lehrgebäudes und dem Aufbau einer kirchlichen Organisation. Dennoch gelangt Rádl zu dem Urteil, beim Katholizismus handle es sich um eine überwundene Form des Christentums; die mythologischen Momente des Katholizismus und die programmatische Ablehnung der Moderne durch den Vatikan lassen ihm eine Reform der Kirche unmöglich erscheinen⁴⁶. Rádl verwirft den Katholizismus also als die Negation des wissenschaftlichen und demokratischen Geists seiner Zeit; darin unterscheidet er sich fundamental von Hromádka, der in Anlehnung an Barths dialektische Theologie sich zu einem theozentrischen Religionsverständnis bekannte.

Zweifellos bildete der römische Katholizismus in seiner ultramontanen Form einen negativen Fluchtpunkt in Rádls Denken. Nichtsdestoweniger analysiert Rádl sehr scharf die Schwäche und Unzulänglichkeit der tschechischen Debatte über „Rom“. Als deren Ausgangspunkt sieht er die zitierte These Palackýs von der Entwicklung der tschechischen Geschichte „in Berührung und Auseinandersetzung mit dem Römerum und dem Deutschtum“ an. Diese Schlüsselstelle legt er normativ aus, für Palacký bestehe nicht nur der Grundzug, sondern der Sinn der tschechischen Geschichte im Kampf gegen Rom. Religiöser Sinn einer Nationalgeschichte kann aber nach Rádl nur in der Verwirklichung religiöser Normen und nicht in der Negation einer kirchlichen Form bestehen⁴⁷. Die „Wurzel des Fehlers des tschechischen Antikatholizismus“ und den „Grund für seine Oberflächlichkeit und Unfruchtbarkeit“ (kořen chyby českého katolictví, příčina jeho povrchnosti a neplodnosti) erkennt Rádl in der politischen Instrumentalisierung der Religion, die er zum einen in der Sakralisierung der profanen Nationalgeschichte und zum anderen in der Nationalisierung der universalen religiösen Bestrebungen der Tschechen, wie z.B. der hussitischen Reformation, erblickt. Durch den instrumentellen Umgang mit der Religion gleiche sich der tschechische Antikatholizismus dem Katholizismus an; sein Grundzug sei lokal und „folkloristisch“, über eine Bedeutung für die Menschheit verfüge er nicht⁴⁸. In einer intoleranten national-antiklerikalen Agitation erblickt Rádl aber nicht nur einen Schaden für

⁴⁴ Neumärker: Josef L. Hromádka 62.

⁴⁵ Hromádka, Josef L.: *Don Quichote české filosofie* [Der Don Quichote der tschechischen Philosophie]. Praha 1948.

⁴⁶ Rádl: *Náboženství* 37. – Löwenstein, Shmona: Emanuel Rádl. *Philosoph und Moralist 1873–1942*. Frankfurt/M. 1995, 149.

⁴⁷ Rádl: *Naše náboženské ideály* 29f.

⁴⁸ Ders.: *Náboženství* 39f.

die Religion, sondern letztlich auch für die tschechische Gesellschaft. Die ausgrenzende politische Semantik des „Rom“-Schlagwortes basiert seiner Meinung auf einer historischen Fiktion, denn der „Katholizismus ist genauso tschechisch, wenn nicht tschechischer als der Protestantismus“, deren Argumentationslogik nicht nur für die Katholiken gefährlich ist: Denn „sobald sich die Losung der Fremdartigkeit durchsetzen wird, werden wir Fortschrittler als erste als Vaterlandsverräter ins Exil gehen. Und zu Recht: Unser Glaube ist nicht nur tschechisch und darf es nicht sein!“⁴⁹

* * *

Die Krise der katholischen Kirche und des politischen Klerikalismus in der Tschechoslowakei bestand nach dem Umbruch von 1918 also weniger in der staatlichen Religionspolitik als in der herrschenden politischen Rhetorik. Es stellt sich abschließend die Frage, wie der Katholizismus in der Tschechoslowakei auf die Gefahr reagierte, von der politischen Nation ausgeschlossen zu werden. Nur in seltenen Fällen folgten die Vertreter des Katholizismus der Argumentationslogik ihrer Gegner, indem sie sich selbst als Anhänger Roms oder Wiens bezeichneten. So war es eine Ausnahme, wenn sich in *Svatá Hora* der Pfarrer Tylinek ganz offen zum Ultramontanismus bekannte: „Wir unterwerfen uns nicht den Ministern, nicht einmal höheren. Unser Herrscher ist der Papst [...] Wir sind Römer und wir bleiben es.“⁵⁰ Selten war auch das offene Bekenntnis zu Österreich-Ungarn, wie es in dem Ausspruch des ehemaligen mährischen Abgeordneten Arnošt Tvarůžek zum Ausdruck kommt, der 1919 in einer klerikalen Versammlung ausrief: „Seien wir aufrichtig, wir sind doch unter uns. Das Ergebnis des Krieges hat uns enttäuscht. Österreich durfte den Krieg nicht verlieren. Österreich wird erneuert werden, wenn nicht unter diesem Namen, dann unter einem anderen, und wir müssen dafür arbeiten.“⁵¹

Die Österreich-Loyalität des tschechischen Katholizismus schwand jedoch rasch dahin. Die tschechoslowakische Nationalstaatsgründung und die erwartete Entscheidung über die Nationalkultur erzwangen eine Neuorientierung des tschechischen Katholizismus. Paradoxerweise hatte die intensive antiklerikale Propaganda der Gründungsjahre eine Bündelung der bis 1918 zersplitterten politischen Kräfte der tschechischen Katholiken zur Folge. Insbesondere der Sturz der Mariensäule auf dem Altstädter Ring aktivierte – ganz im Gegensatz zu den Absichten der Initiatoren des „Happenings“ – das katholische Partei- und Verbandswesen⁵². Die neue Tschechoslowakische Volkspartei faßte erstmals den tschechischen Katholizismus in Böhmen und Mähren zusammen. Trotz dieser organisatorischen Fortschritte, die gerade in der Zeit nach 1918 errungen wurden, wagten es die Führer des politischen Katholizismus angesichts der intensiven antiklerikalen Propaganda nicht, ihre Partei „katholisch“

⁴⁹ Ebenda 34.

⁵⁰ Zitiert nach Vítěk, E.: *Proti klerikalismu a straně lidové* [Gegen den Klerikalismus und die Volkspartei]. Brno 1925, 25.

⁵¹ Zit. nach Náboženství, církve, klerikalismus a naše dějiny [Religion, Kirchen, Klerikalismus und unsere Geschichte]. Praha 1962, 122.

⁵² Trapl, Miloš: *Political Catholicism and the Czechoslovak People's Party in Czechoslovakia, 1918–1938*. New York 1995.

oder „klerikal“ zu nennen. Später konnte die ČSL die antikatholische Stimmung allmählich entwerten, indem sie ihre günstige Situation im Parlament ausnutzte und sich nachdrücklich zum tschechoslowakischen Staatsgedanken bekannte. Für den Parteivorsitzenden Jan Srámek war zweifellos die nationale Solidarität wichtiger als die katholische Solidarität mit den slowakischen *L'udovci* oder den deutschen Katholiken. Von tschechischer katholischer Seite wurde dies auch durch eine apologetische Literatur unterstützt, der es darum ging, den katholischen Anteil an der nationalen Befreiung und auch an der Staatsgründung herauszustreichen⁵³. Zwar ist diese Taktik des politischen Katholizismus zweimal ernsthaft bedroht worden, zunächst durch den Hirtenbrief der slowakischen Bischöfe vom 26. 11. 1924 und dann durch die Abreise des päpstlichen Nuntius Marmaggis am Hustag 1925. Die Integration der Katholiken, die zweifellos eine Integrationsleistung des tschechoslowakischen Parlamentarismus ist, kam aber in der Ansprache Masaryks gegenüber dem neuen Nuntius Ciriaci am 11. 5. 1928 zum Ausdruck. Masaryk betonte hier, daß das Gebiet der Republik immer eine Kreuzung gewesen sei auf der sich verschiedene ideologische Strömungen, die unsere Zivilisation hervorbrachten, kreuzten und kreuzen⁵⁴. Masaryks ausdrückliches Bekenntnis zur Multikonfessionalität des Staates und der Abschluß eines Vertrages zwischen der Tschechoslowakei und dem Vatikan, der einem Konkordat gleichkam, beendeten offiziell den Kulturkampf. Weder in dem Verhältnis zwischen Staat und Kirchen noch in der Beziehung von Nation und Konfessionen war es zu einer grundlegenden Neudefinition gekommen.

⁵³ Siehe z. B. Hruban, Mořic: *O politice Československé strany lidové v letech 1918–1923* [Über die Politik der Tschechoslowakischen Volkspartei in den Jahren 1918–1923]. Olomouc 1923.

⁵⁴ Zit. nach Doležal, Josef: *Politická cesta českého katolicismu 1918–1928* [Der politische Weg des tschechischen Katholizismus 1918–1928]. Praha 1928, 31.