

NATIONALISIERUNG DER RELIGION UND SAKRALISIERUNG DER NATION IN OSTMITTEL-, SÜDOST- UND OSTEUROPA IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Ob Karol Wojtyła im Vatikan, Jimmy Carter in Washington oder Ayatollah Khomeini in Teheran – alle drei haben, jeder auf seine Weise, schon in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre die bis dahin gängigen Säkularisierungstheorien in Frage gestellt. Die verbreitete Ansicht, in der Moderne verliere der religiöse Glaube zwangsläufig seine öffentliche Verbindlichkeit und werde in die Privatsphäre des Einzelnen abgedrängt, erwies sich selbst als Glaube – und zwar als einer, der sich im Gegensatz zu „Gottes Ratschluß“ erstaunlich leicht falsifizieren ließ.

Nicht nur religiöse, auch wissenschaftliche Glaubenssysteme sind erkenntnisresistent. So schnell, wie der polnische Papst die Menschenmassen in Warschau, Krakau (Kraków) oder Posen (Poznań) mobilisierte, so langsam reagierte die Wissenschaft. Dies gilt zumindest für die ost- und südosteuropäische Geschichte: „Historisch kann man das Interesse an unserem Thema wellenförmig beschreiben“, meinte Martin Schulze Wessel (Halle) in seinem einleitenden Vortrag zu dieser Tagung, mit der sich die deutsche Osteuropahistorie zum ersten Mal so konzentriert mit dem Zusammenhang von Religion und Nation beschäftigte. „Auf ein gerade in der Osteuropäischen Geschichte intensives Interesse bis in die 1950er Jahre folgte eine Phase, in welcher Nationalismusgeschichte, aber vor allem Religionsgeschichte, mehr und mehr vernachlässigt wurde. Das neue Interesse an dem Problemkomplex hat seinen Ausgangspunkt in der Nationalismusforschung, die sich seit der Mitte der achtziger Jahre intensiver entwickelt. Der Zusammenhang von Nationalismus und Religion ist dabei erst sehr spät thematisiert worden.“ Ein erster Blick in die Runde der Teilnehmer der Konferenz, die vom 30. 11. bis 2. 12. 2000 am Leipziger GWZO stattfand, vermittelte daher den Eindruck, hier würde ein Treffen des wissenschaftlichen Nachwuchses veranstaltet – fast alle Teilnehmenden arbeiten zur Zeit an Dissertationen oder Habilschriften.

Der Titel der Tagung suggeriert, daß sich der Themenkomplex Religion-Nation in zwei komplementäre Prozesse untergliedern läßt – in „Nationalisierung der Religion“ und „Sakralisierung der Nation“. Mit dem ersten ist die Anpassung der traditionellen Glaubensgemeinschaften an die nationalen Deutungsmuster der Moderne gemeint, mit dem zweiten die – in der Regel erst darauf folgende – Übertragung von Funktionen und Ausdrucksformen von der Religion auf die Nation. Dabei solle Religion – so Schulze Wessel – „nicht als bloßes Kulturmuster mit orientierender Funktion“ verstanden werden, „das durch gemeinsame Praktiken abgestützt ist“, aber auch nicht auf Kirchlichkeit im engeren Sinne reduziert werden. Denn im erstgenannten Fall würden Religion und Nationalismus als Unter-

suchungsgrößen ununterscheidbar; im zweiten bliebe dem Forscher nichts anderes übrig, als im hergebrachten Sinne eine ständig fortschreitende Säkularisierung zu behaupten, ohne auf neue Formen der Religiosität eingehen zu können.

Eben diese zweite Schwäche haftete der älteren Nationalismusforschung an, wie Heinz-Gerhard Haupt (Bielefeld) in seinen Ausführungen zum Zusammenhang von Religion und Nation aus westeuropäischer Sicht zeigte. Hier ging man von einer Behinderung des Nationalbewegungen durch die Religion aus und interessierte sich weniger für die religiösen Ausdrucksformen und Inhalte des Nationalismus als für seine mobilisierende Wirkung. Haupt forderte aber auch, sich von bedenklichen Tendenzen der neueren Nationalismusforschung zu lösen – zum Beispiel von der Vorstellung, der Nationalismus sei im 19. Jahrhundert als „Ersatzreligion“ an die Stelle der traditionellen Religiosität getreten. Statt apriorisch eine Ablösung der Religion durch den Nationalismus zu postulieren, solle man lieber offenen Blicks untersuchen, wie sich Nation und Religion konkret verbunden haben. Daß sich dieses „wie“ im östlichen und westlichen Europa unterscheidet, deutete die Reaktion der anwesenden Osteuropahistoriker auf den Vortrag Haupts an. Haupt sprach vor allem vom Nationalstaat und seinem Verhältnis zur Religion – eine Vorstellung, die sich an „Modellen“ wie England oder Frankreich orientiert, aber weniger zur staatenlosen Existenzform der allermeisten osteuropäischen Nationen im 19. Jahrhunderts paßt, wo sich die Nationalisierung der Religion wie die Sakralisierung der Nation im Rahmen multinationaler Imperien vollzogen, die in religiöser Hinsicht zwar heterogen, aber nicht pluralistisch waren. Wie die meisten Vorträge auf der Tagung dokumentieren sollten, wird das Verhältnis von Nationalismus und Religion erst vor dem Hintergrund dieser Tatsache verständlich. Da sind zum einen die Fälle, in denen die Nationalisierung der Religion besonders leicht fällt, weil die sich konstituierende Nation auf eine Glaubensgemeinschaft zurückgreifen kann, die nicht mit der imperialen Reichskirche identisch ist. Stefan Laube (Wittenberg) machte am polnischen Beispiel deutlich, wie sehr diese Oppositions-Konfiguration die „Polonisierung“ der Heiligen Stanislaus und Wojciech gefördert hat. Die katholische Kirche grenzte die geteilte Nation von den protestantischen Preussen wie von den orthodoxen Russen ab, und war in der Teilungszeit die einzige nationale Struktur. Katholische Kulte konnten so zum Kristallisationspunkt einer „Erinnerungsgemeinschaft“ werden, in der Katholizismus und nationales Freiheitsstreben ein große Schnittmenge bildeten. Ähnlich demonstrierte Harald Binder (Wien), wie religiös inszeniertes Trauern nach dem gescheiterten Novemberaufstand 1831 zum grenzüberschreitenden Medium der polnischen Nationalbewegung wurde. Christoph Mick (Tübingen/Konstanz) zeigte am Beispiel des Denkmals für den „Unbekannten Soldaten“, das Anfang der zwanziger Jahre in Warschau eingeweiht wurde, wie schwierig sich das Ritual des nationalen Trauerns gestaltet, wenn nicht klar ist, wer eigentlich zur Nation gehört. Ein anderes Exempel für eine ausgesprochene Oppositions-Konfiguration lieferte Martin Walde (Bautzen) mit den ursprünglich in Katholiken und Protestanten geteilten Obersorben. Seit dem Kulturkampf gingen die sorbische nationale Selbstbehauptung und der katholische Antimodernismus eine Symbiose ein, die die Entwicklung eines säkularen Nationsverständnisses stark hemmte.

Auch die Serben sind ein Beispiel für eine Oppositions-Konfiguration, da der orthodoxe Glaube sowohl im osmanischen als auch im Habsburgerreich abgrenzend wirkte. Schon das mittelalterliche serbische Königreich verfügte über eine selbständige orthodoxe Staatskirche, die unter osmanischer und habsburgischer Herrschaft streckenweise erhalten blieb und so zur einzigen (proto-)nationalen Institution der Serben werden konnte. Da es aber etwa hundertmal so viele Serben wie Sorben gibt, konnten sie sich eine größere Differenzierung ihrer Nationalbewegung leisten – sie spaltete sich im 19. Jahrhundert in einen klerikalen und einen antiklerikalen Flügel. Klaus Buchenau (Berlin) zeigte anhand des Kultes um den Heiligen Sava, den Gründer der serbischen autokephalen Kirche, wie serbische Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchten, der säkularen Intelligencija die Führung im nationalen Diskurs streitig zu machen. Während in den dreißiger Jahren modernistische und antimoderne Konzeptionen des Svetosavlje (Heilig-Savatum) nebeneinander bestanden, verengte es sich unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges zu einem Amalgam von orthodoxem Antiokzidentalismus und serbischem Nationalismus. Dieses Schwanken zwischen Modernismus und Antimodernismus kennzeichnet – wie Bojan Aleksov (Berlin) in seinem Beitrag über den Bau der Sava-Kathedrale in Belgrad deutlich machte – auch die serbische Kirchenarchitektur.

Bereits aus den bisher genannten Beispielen geht hervor, daß der „konstellative Faktor“ wichtiger für den Zusammenhang von Religion und Nation zu sein scheint als die Eigenschaften der Konfession selbst. Obwohl die katholische Kirche mit ihrem päpstlichen Zentralismus und ihrer bis in die sechziger Jahre lateinischen Liturgiesprache auf den ersten Blick nicht als nationales Medium geeignet scheint, zeugen das polnische oder das sorbische Beispiel vom Gegenteil. Daß umgekehrt die orthodoxen Kirchen trotz ihrer verbreiteten Selbstsicht als nationale Institutionen längst nicht immer die nationale Entwicklung fördern, macht das Beispiel der östlichen Ukraine deutlich. John-Paul Himka (Alberta) arbeitete heraus, daß hier die orthodoxe Kirche nur sehr wenig zur Unterstützung der ukrainischen Nationalbewegung beitragen konnte, da sie gleichzeitig die Kirche des Imperiums war. Ricarda Vulpius (Berlin) wies allerdings nach, daß die Orthodoxie in den Revolutionsjahren zwischen 1917 und 1921 dann doch eine bedeutende Rolle in der ukrainischen Unabhängigkeitsbewegung gespielt hat.

Bereits in Vulpius' Vortrag hatte sich ein paradigmatisches Element des orthodoxen Osteuropas angedeutet: hier ist Nationsbildung in aller Regel mit Versuchen zur Bildung einer selbständigen Nationalkirche verbunden. So ist es auch im georgischen Fall, den Oliver Reissner (Berlin) untersuchte. Hier wurden die orthodoxen Priester zur „kritischen Masse“ der Nationalbewegung. Die russische Kirche antwortete auf ihre Forderung nach kirchlicher Selbständigkeit, es ginge den Georgiern nur vordergründig um die Kirche, in Wirklichkeit aber um einen unabhängigen Nationalstaat. Ähnliche Vorwürfe sind nicht nur aus der Ukraine bekannt, sondern auch aus Makedonien, wo sich 1967 die makedonische orthodoxe Kirche für unabhängig von der serbischen erklärte. Die begleitenden Diskurse enthalten stets dieselben Motive: die „neue Kirche“ beruft sich auf eine schon früher einmal dagewesene Selbständigkeit oder erfindet eine solche, sie vereinnahmt bestimmte Nationalheilige für sich und versucht, sich Legitimität zu verschaffen, indem sie die Nation zu

„Kirchenvolkskonzilien“ zusammenruft. Die Mutterkirche verweist demgegenüber auf die mangelnde Kanonizität der neuen Hierarchie, wirft den Gegnern vor, sie brächten „Nationalismus“ in die doch sonst völlig unpolitische Kirche. Regelmäßig bringt sie auch vor, jede Abspaltung schade der Frömmigkeit, der Orthodoxie und der Unabhängigkeit gegenüber dem Vatikan.

Während orthodoxe Minderheitennationalismen in orthodoxen Imperien unweigerlich nach einer eigenen Kirche streben, müssen katholische Minderheiten in katholischen Imperien andere Wege suchen, denn der Katholizismus kennt keine vergleichbare Verselbständigung von Ortskirchen. Wie die Tagung deutlich gemacht hat, gibt es für diesen Fall keinen generalisierbaren Weg, sondern verschiedene Möglichkeiten: Im slawischen Bereich bestand ein Ausweg in der Förderung des Kultes um die Heiligen Kyrill und Method, jene griechischen „Slawenapostel“, die im 9. Jahrhundert n. Chr. erstmals Teile der Bibel und die byzantinische Liturgie in den slawischen Dialekt Makedoniens übersetzten und zu diesem Zweck ein eigenes Alphabet schufen, aus dem später die kyrillische Schrift hervorging. Auch wenn die beiden Brüder vor der Kirchenspaltung von 1054 gewirkt hatten, galten sie der Orthodoxie als Teil der Ost-, nicht der Westkirche. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts antwortete allerdings die katholische Kirche auf Panslawismus und slawischen Nationalismus, indem sie sich dem Kult um Kyrill und Method öffnete. Vor allem bei den Kroaten hat so die „kyrillo-methodianische Idee“ große Bedeutung erlangen können.

Bizarr nimmt sich dagegen der tschechische Fall aus. Martin Schulze Wessel (Halle/Saale) beschrieb, wie die Nationalbewegung in dem zu 95 % katholischen Land einen Ketzer zu ihrer Kultfigur erhob: Jan Hus, der 1415 von der katholischen Kirche verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden war. Obwohl die Mehrheitskirche in Opposition zu dieser Entwicklung blieb, entwickelte der Hus-Kult seit den 1870er Jahren eine erhebliche Mobilisierungskraft – als Nationalkult mit antiklerikalen Bedeutungen, aber oft parareligiösen Ausdrucksformen. Kommt zur Konstellation „katholische Minderheit in katholischem Imperium“ auch noch konfessionelle Heterogenität der Nationalbewegung hinzu, sinkt die Wahrscheinlichkeit einer Nationalisierung der Religion noch weiter.

Alexander Maxwell (Madison/Wisconsin) beschrieb den slowakischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts zwar als eine aus Katholiken wie Protestanten zusammengesetzte Klerikerbewegung, die aber ausschließlich säkulare Themen hatte. Daß die Bewegung dennoch vor allem von Priestern getragen wurde, hänge mit dem Mangel an anderen Eliten zusammen.

Es besteht auch die Möglichkeit, daß in konfessionell geteilten Nationen die Kirchen mit jeweils eigenen nationalreligiösen Kulturen in Konkurrenz zu einander treten. Arpad v. Klimó (Berlin) analysierte, wie in Ungarn die katholische Kirche nach 1848 auf die drohende Monopolisierung des nationalen Gedankens durch die reformierte Kirche reagierte, indem sie den mittelalterlichen Sankt-Stephans-Kult zur Manifestation des Magyarentums beförderte. Der konfessionelle Gegensatz wurde in der zweiten Jahrhunderthälfte zunehmend durch säkular-völkische Elemente überbrückt. Wie Norbert Spannenberger (Leipzig) zeigte, machte sich die katholische Kirche nach dem Ersten Weltkrieg die nationale Frustration über die

Gebietsabtrennungen durch den Vertrag von Trianon ebenso zu eigen wie Antisemitismus, Antislawismus und Antigermanismus. Der häufig von Nationalisten gerichtete Vorwurf, der Katholizismus untergrabe die Loyalität der Gläubigen gegenüber Staat und Volk, trifft in diesem Fall ins Leere: Tatsächlich wurden die nationalen Leitgedanken der Kirche meist von Laien entworfen und dann von der kirchlichen Hierarchie rezipiert. Dabei ging man sogar so weit, die „nationale Einheit“ als Synthese der protestantischen und katholischen Tradition zu interpretieren. Hans-Christian Maner (Leipzig) beschrieb, daß es in Rumänien – ähnlich wie in Ungarn – konfessionell geprägte Geschichtskulte gab und auch hier die konfessionelle Spaltung die Säkularisierung der Nationalbewegung förderte.

Die Tagungsbeiträge zum russischen Nationalismus bestätigten die Wichtigkeit des „konstellativen Faktors“ ein weiteres Mal. Die Tatsache, daß die russische Nation nicht nur der imperialen Konfession angehört, sondern gleichzeitig auch imperiales Volk ist, hat die Entwicklung des russischen Nationalismus in den Imperialismus umgelenkt. Auch die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation verlaufen hier auf unklarerem, stets vom Imperialismus durchkreuzten Bahnen.

Für den aufgeklärten, aber wissenschaftsfernen Zeitgenossen dürften das Syntagma „Sakralisierung der Nation“ vor allem eine Assoziation hervorrufen – die der Gefahr. Denn erst die sakralisierte Nation kann in den Rang der „letzten Dinge“ erhoben und damit jeglicher rationaler Kritik entzogen werden; erst die sakralisierte Nation darf ohne weitere Begründung das größte Opfer verlangen: Menschenleben. Der Theologe Thomas Bremer (Münster) wies darauf hin, daß dieses gefährliche Potential im Selbstverständnis der Religionen angelegt sei, die letzte Wahrheit zu besitzen. Erst am Vorabend des Ersten Weltkrieges versuchten einige protestantische Kirchen, das Problem zu entschärfen – auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zeigten sie die Bereitschaft, sich trotz aller Unterschiede gegenseitig zu respektieren. Wie der Vortrag von Juliane Brandt (Leipzig, Berlin) zeigte, waren die ungarischen Protestanten im Ersten Weltkrieg noch nicht so weit. Für sie war der Krieg ein unausweichliches „Weltgericht“, bei dem nicht nur Gott, sondern auch Ungarn sein Recht bekommen sollte.

Tragen aber sakrale Formen tatsächlich dazu bei, daß die nationale Botschaft von den Adressaten intensiv „geglaubt“ wird? Joachim von Puttkamer (Freiburg) konnte in seiner Untersuchung zu ungarischen Schulfesten in der Doppelmonarchie keine Anzeichen dafür entdecken. Dies sei auch nicht weiter verwunderlich, denn wer habe „sich nicht schon einmal in der Kirche gelangweilt?“ Damit hatte von Puttkamer einen Aspekt eingebracht, der auch in der Schlußdiskussion wieder auftauchte. In den meisten Referaten standen national-religiöse Diskurse und Rituale im Mittelpunkt, wogegen die Rezeption durch die Bevölkerung nur wenig beleuchtet wurde. Zwar konnte die Sakralisierung der Nation an vielen Beispielen nachgewiesen und beschrieben werden – aber die Frage, ob es sich hier um ein Eliten- oder Massenphänomen handelt, blieb oft unbeantwortet. Neben der Erweiterung auf sozial- und alltagsgeschichtliche Ansätze wurde ganz allgemein eine intensivere interdisziplinäre Forschung gefordert, vor allem eine engere Zusammenarbeit mit der Theologie. Und auch wenn der Konsens erhalten blieb, daß Ost- und

Ostmitteleuropa sich im Verhältnis von Religion und Nation von Westeuropa häufig unterscheiden, gibt es doch ein Interesse, auch andere Regionen der Welt in die Betrachtung einzuschließen und so den Blick für Besonderheiten wie Gewöhnlichkeiten des östlichen Europas zu schärfen.

Die Veröffentlichung der Beiträge ist für das Jahr 2001 geplant.

Berlin

Klaus Buchenau