

*Gleixner, Johannes: „Menschheitsreligionen“. T.G. Masaryk, A. V. Lunačarskij und die religiöse Herausforderung revolutionärer Staaten.*

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, 269 S. (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 9), ISBN 978-3-525-31034-2.

Die aus einer Dissertation hervorgegangene Studie von Johannes Gleixner konzentriert sich auf einen bemerkenswerten Aspekt der allgemeinen intellektuellen Krise und der „religiösen Mode“ um 1900: Nach ihrer (vor allem durch Privatisierung und Feminisierung gekennzeichneten) Marginalisierung im 19. Jahrhundert avancierte die Religion „zur ambivalenten Zentralkategorie der intellektuellen Neuordnung der Welt“. (S. 7) Intellektuelle traten mit geradezu soteriologischen Konzepten hervor, um die allgegenwärtig diagnostizierte Krise zu bewältigen – „Menschheitsreligionen“, so ein aus der „Begriffsnot“ (S. 37) geronnenes Etikett, hatten Konjunktur. Bereits in dem Begriff zeigen sich Impetus und utopisches wie problematisches Potential gleichermaßen. Denn, das stellt die Arbeit eindrücklich dar, dieses hochproduktive Milieu war zum einen inspiriert von den Ideen einer Überwindung der kulturellen Segmentierung und dem Finden einer allumfassenden Synthese und Einheit und zum anderen einig in der Gegenwartsdiagnostik: Neben die Kritik an der Zersplitterung trat eine an den institutionalisierten religiösen Formen. Die Kirchenkritik brach sich hier auch politisch Bahn, die die klassische Verbindung von Religion und Politik (in Form des Staatskirchenrechts) ablehnte, doch gleichzeitig auf eine Verschränkung dieser beiden gesellschaftlichen Sphären unter neuen Vorzeichen drängte. Zudem gingen die Ansätze zur Lösung des Problems weit auseinander – nicht nur im Dialog der Akteure miteinander, sondern auch im Unwillen oder der Unfähigkeit, zu definieren, was denn nun mit der „neuen Religion“ (so eine weitere zeitgenössische Bezeichnung) eigentlich gemeint sei. Die Studie konzentriert sich genau auf diese konzeptuelle Ambivalenz, welche die Debatten maßgeblich dynamisierte und sie gleichermaßen trug wie schwächte.

Der empirische Zugang ist dafür wohl gewählt: Es handelt sich um keine reine Ideengeschichte; vielmehr beschreibt Johannes Gleixner mit Tomáš Garrigue Masaryk und Anatolij Vasiljevič Lunačarskij zwei Protagonisten, deren Ideen bei der Formung der Tschechoslowakischen Republik bzw. im öffentlichen Diskurs der frühen Sowjetunion ganz praktische Folgen zeitigten. Diese mögen unintendiert gewesen sein, denn beide Entwürfe einer intellektuellen Neuordnung der Gesellschaft durch das Religiöse scheiterten letztlich (S. 235). Doch vergegenwärtigen die Beispiele konstante Problemanzeigen moderner Gemeinwesen: die Präsenz widersprüchlicher Grundlegungen dieses Gemeinwesens, die fragile Grenzziehung der säkularen Sphäre (bzw. das Verhältnis unterschiedlicher gesellschaftlicher Sphären zueinander), die Fraglichkeit säkularer Legitimitätsressourcen für Sinnfragen – und die mitunter klaffende Lücke zwischen utopischen Entwürfen und ihrer Realisierung, wenn „sie beim Wort genommen werden“ und „ernst machen müssen“. (S. 8)

Beide Fälle werden in ihrem jeweiligen Kontext rekonstruiert: Masaryk und Lunačarskij werden als Teil eines bürgerlich-reformistischen bzw. sozialistischen Debattenzusammenhangs in ihrem kulturellen Umfeld gefasst. Der breite zeitliche

Rahmen von 1900 bis 1930 ermöglicht es zudem, die Verschiebungen, die die Zeitläufte und die revolutionären Umwälzungen hervorbrachten, explizit zu machen. Auch werden verschiedene institutionalisierte religiöse Akteure berücksichtigt, deren (Re-)Aktionen die religiösen Entwürfe der beiden Protagonisten maßgeblich beeinflussten.

Masaryk also ist der erste zu besprechende Fall von Intellektuellenreligion (Kapitel 3 und 6). Dazu wird die Entstehung des tschechischen Realismus im österreichisch-ungarischen Setting rekonstruiert. Die Positionierung der religiösen Akteure und ihrer Motivlagen ist ausgesprochen lehrreich (S. 57-78), zumal Gleixner hier ein zentrales Deutungselement für die Entwicklung von Masaryks Religionskonzept herauspräpariert. Die zeitweilige Wahlverwandtschaft mit den religiösen Minderheiten, speziell den Protestanten, aber auch Juden, Freidenkern und katholischen Modernisten, sowie die Abgrenzung von ihnen (um eine Vereinnahmung durch und Verengung seines religiösen Ansatzes auf den Protestantismus abzuwehren), macht die programmatische Unschärfe dieses Konzepts deutlich: Masaryks Charisma, seine politisch performierte Führungsrolle, wurzelte in einem enorm hohen persönlichen Integrationspotential, einer „Kunst der Unschärfe“ (S. 108), die „ideologische Unschärfe zu stabilisieren und die Eindeutigkeit des Religiösen auf Distanz zu halten [vermochte], ohne Beliebigkeit auszustrahlen“. (S. 109) Eine (gelungene) politische Gratwanderung wird so als erlernte und erprobte Praxis historisiert.

Der sowjetische Fall ist Lunačarskij (Kapitel 4 und 5). Auch hier wird der intellektuelle Kontext umfänglich dargestellt, in dem die Idee des Bogostroitel'stvo/Gotterbauertums verhandelt wurde. Es sind dies zum einen das Klima des späten russischen Zarenreichs und darin der differenzierte, international geführte russische Marxismusdiskurs und zum anderen die frühe sowjetische Phase, in der mangels programmatischer Klarheit verschiedene Vorstellungen von Religionspolitik mit verschiedenen Vorstellungen von Religion korrelierten und um politischen Einfluss konkurrierten. Gleixner stellt ausführlich Lunačarskij's Position im öffentlichen und im innerparteilichen Raum dar und kann die konstatierte Diskrepanz mit der Konjunktur bzw. Marginalisierung seines Programms verbinden. Die Rekonstruktion der Interaktion mit anderen religiösen Akteuren – der Lebendigen Kirche um Alexander Vvedenskij, dem Sektantstvo und verschiedenen antireligiösen Kräften wie den Bezbožniki und den sich institutionalisierenden Kräften des wissenschaftlichen Atheismus – bildet auch hier die Basis, von der aus die Verschiebungen in der öffentlichen Rede über Religion und die sowjetische Religionspolitik der 1920er Jahre gedeutet werden. Zentrale Prozesse sind hier Institutionalisierung, Professionalisierung und eine theoretische Anknüpfung an den Marxismus – kurzum eine Kanalisierung des vormals offenen Diskurses, der parallel zur Formung der politischen Doktrin verlief. Dabei stellt Gleixner heraus, dass der säkulare Zugriff auf die religiöse Sphäre mit ihrem Abschluss vom Politischen gleichzeitig ihre Autonomieerklärung (wenn auch auf begrenztem Terrain) verbürgte.

Gleixners Dissertation entstand im Internationalen Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ und sie vergegenwärtigt die Vorzüge interdisziplinären wie internationalen Arbeitens. Nicht nur erfasst sie vergleichend zwei historische Fälle, die Rekonstruktion und ihre Einordnung gewinnen

durch die Anbindung an verschiedene Fachdiskurse eine hohe begriffliche Reflexion und Sättigung, die die Arbeit eben nicht nur für Historiker und Historikerinnen Tschechiens oder Russlands interessant macht. Dass er den Arbeitsansatz nicht diskursgeschichtlich nennt, sondern nur „diskurshistorisch inspiriert“ (S. 111), mag performierte Dissertationsbescheidenheit sein oder aus dem Fehlen eines Kapitels zum Ausloten des operationalisierten Diskursbegriffes resultieren – faktisch legt Johannes Gleixner eine diskursgeschichtliche Rekonstruktion des Sagbaren, bezogen auf das Semantem „Religion“ und zwei distinkte Teildiskursgemeinschaften, vor, die er zudem miteinander vergleicht, um Spezifika deutlicher sichtbar zu machen.

Dass beide Fälle keine Standardfälle sind, stellt der Autor deutlich heraus. Das wird auch gar nicht bezweifelt. Allerdings drängt sich beim Sammeln der Sonderfälle die Frage auf, was als Normalverlauf einer Verschiebung der Grenzen zwischen Religiösem und Nicht-Religiösem übrigbleibt. Führt also die fallbezogene Konkretisierung zur Infragestellung und letztlich Negation des „modernen Normalfalls“ der expansiven Säkularisierung und stellt der gegenwärtige Zug der Forschung nicht eine neuerliche ‚religiöse Mode‘ dar, in der Religion zu einer durchaus ambivalenten Zentralkategorie der wissenschaftlichen Deutung der Geschichte der Moderne wird?