

Bohemia

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
der böhmischen Länder
A Journal of History and Civilisation
in East Central Europe

Herausgegeben
im Auftrag des Collegium Carolinum
von Martin Schulze Wessel,
Hans Lemberg und Michaela Marek

Band 45

Heft 2

2004

Redaktionsbeirat:

Christoph Boyer (Berlin), Peter Bugge (Aarhus),
Gary B. Cohen (Minneapolis, MN), Mark Cornwall (Dundee),
Horst Förster (Tübingen), Miloš Havelka (Prag), Steffen Höhne (Weimar),
Miroslav Hroch (Prag), Gudrun Langer (Frankfurt/M.),
Elena Mannová (Bratislava), Sheilagh Ogilvie (Cambridge),
Jiří Pešek (Prag) und Helmut Slapnicka (Linz)

INHALT

RELIGIONSGESCHICHTE DER BÖHMISCHEN LÄNDER
IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Editorial 313

AUFSÄTZE

Schenk, F. Benjamin: Der Heilige und die Nation. Aleksandr Nevskij und der Heilige
Wenzel im russischen bzw. tschechischen kulturellen Gedächtnis 315

Machilek, Franz: „Velehrad ist unser Programm“. Zur Bedeutung der Kyrill-Method-
Idee und der Velehradbewegung für den Katholizismus in Mähren im 19. und 20. Jahr-
hundert 353

II

<i>Hrabovec, Emilia</i> : Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls	396
<i>Šebek, Jaroslav</i> : Die Beziehung zwischen dem tschechischen und dem deutschen katholischen Milieu in der Zeit der Ersten Republik (1918-1938)	430
<i>Weger, Tobias</i> : Die katholische Rhetorik bei den vertriebenen Sudetendeutschen in der Nachkriegszeit	454
<i>Zückert, Martin</i> : Religion im Spannungsfeld von Diktaturerfahrung, nationaler Differenz und Moderne. Neue Veröffentlichungen und Projekte zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert	469

DISKUSSION

<i>Staněk, Tomáš</i> : Norman M. Naimark über „Ethnische Säuberungen“ im 20. Jahrhundert. Rezension und Anmerkungen zum „Fall“ der Tschechoslowakei	485
---	-----

MISZELLEN

Symposion 15 Jahre samtene Revolution (Niklas Perzi)	498
Gegenseitige Wahrnehmung als Spannungsfeld deutsch-tschechischer Nachbarschaft (Michael Weigl)	501
Das 9. Bohemistentreffen (Pirmin Hauck)	504
Die kulturelle Entwicklung in der Tschechoslowakei und in Deutschland 1918-1945 (Helena Peřinová)	508
Nation statt Gott im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das 13. Aussiger Kolloquium (Mirek Němec)	512
Menschenrechte, politische Grundrechte und bürgerliche Gesellschaft in den böhmischen Ländern im 19. Jahrhundert. (Nadine Keřler)	519
„Bayern – Böhmen“. Kolloquium zur Bayerischen Landesausstellung 2007 (Helena Peřinová)	522
Netzwerke im Staatssozialismus. Workshop des Zentrums für Zeithistorische Forschung in Potsdam (Peter Heumos)	526
Das neue Glasmuseum Frauenau (Katharina Eisch-Angus)	528

NEUE LITERATUR

<i>Horská, Pavla / Maur, Eduard / Musil, Jiří</i> : Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa (Annett Steinführer)	532
<i>Fejtová, Olga / Ledvinka, Václav / Pešek, Jiří</i> (Hgg.): Pražské městské elity středověku a raného novověku. Jejich proměny, zázemí a kulturní profil (Helena Peřinová)	537
<i>Winkelbauer, Thomas</i> : Ständefreiheit und Fürstenmacht, Teil 1 und 2. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter (Jörg Deventer)	539
<i>Palacký, František</i> : Briefe an Therese. Korrespondenz von František Palacký mit seiner Braut und späteren Frau aus den Jahren 1826-1860 (Steffen Höhne)	542
<i>Pokorný, Jiří</i> : Lidová výchova na přelomu 19. a 20. století (Michal Schvarc)	544
<i>Kováč, Dušan</i> (Hg.): Na začiatku storočia. 1901-1914 (Martina Winkler)	547
<i>Hettling, Manfred</i> (Hg.): Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit (Pavel Kolář)	550
<i>Průcha, Václav</i> a kolektiv: Hospodářské a sociální dějiny Československa 1918-1992 (Jiří Kosta)	553

<i>Glettler, Monika/Lipták, L'ubomír/Mišková, Alena</i> (Hgg.): Geteilt, besetzt, beherrscht. Die Tschechoslowakei 1938-1945 (Tara Zahra)	556
<i>Tönsmeier, Tatjana</i> : Das Dritte Reich und die Slowakei 1939-1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn (Gerhard Seewann)	559
<i>Mallmann, Klaus-Michael/Paul, Gerhard</i> (Hgg.): Karrieren der Gewalt. Nationalsozialistische Täterbiographien (Esther Neblich)	563
<i>Frommer, Benjamin</i> : National Cleansing. Retribution against Nazi Collaborators in Postwar Czechoslovakia (Mečislav Borák)	565
<i>Danyel, Jürgen/Ther, Philipp</i> (Hgg.): Flucht und Vertreibung in europäischer Perspektive (Tobias Weger)	567
<i>Ahonen, Pertti</i> : After the Expulsion. West Germany and Eastern Europe 1945-1990 (K. Erik Franzen)	569
<i>Bauer, Michal</i> : Ideologie a paměť: Literatura a instituce na přelomu 40. a 50. let 20. století (Jiří Knapík)	572
<i>Pavka, Marek</i> : Kádry rozhodují vše! Kádrová politika KSČ z hlediska teorie elit (Prvních pět let komunistické vlády) (Jiří Knapík)	575
<i>Corbea-Hoisie, Andrei/Jaworski, Rudolf/Sommer, Monika</i> (Hgg.): Umbruch im östlichen Europa. Die nationale Wende und das kollektive Gedächtnis (Stefan Zwicker)	577
<i>Hudalla, Anneke</i> : Außenpolitik in den Zeiten der Transformation: Die Europapolitik der Tschechischen Republik 1993-2001 (Wolfgang Schwarz)	580
<i>Holý, Jiří</i> : Geschichte der tschechischen Literatur des 20. Jahrhunderts. – <i>Schamschula, Walter</i> : Geschichte der tschechischen Literatur (Steffen Höhne)	583
<i>Zand, Gertraude/Holý, Jiří</i> (Hgg.): Vertreibung, Aussiedlung, Transfer im Kontext der tschechischen Literatur (Milan Řepa)	586
<i>Machovec, Milan</i> : „Der Sinn menschlicher Existenz“ (Volker Strebel)	589
SUMMARIES	591
RÉSUMÉS	596
RESUMÉ	601
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	605
MITARBEITERINNEN UND MITARBEITER DES HEFTES	607

IV

BOHEMIA. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder erschien von Jahrgang 1 (1960) bis 20 (1979) als: BOHEMIA. Jahrbuch des Collegium Carolinum. Begründet und bis Jahrgang 25 (1984) herausgegeben von Karl Bosl. Jahrgang 26 (1985) bis 43 (2002) verantwortlicher Herausgeber Ferdinand Seibt.

Redaktion: Martin Zückert, Collegium Carolinum, Hochstraße 8/II, D-81669 München.

Tel.: (+ 49) 089/552606-0 Fax: (+ 49) 089/552606-44

e-mail: post.cc@extern.lrz-muenchen.de <http://www.collegium-carolinum.de>

Herausgeber: Prof. Dr. Martin Schulze Wessel (verantwortlich), Prof. Dr. Hans Lemberg u. Prof. Dr. Michaela Marek, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, D-81669 München.

Verantwortlich für den Anzeigenteil: Ulrike Staudinger, Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Für Form und Inhalt der einzelnen Beiträge tragen die Verfasser die Verantwortung.

Rezensionsexemplare und Zuschriften sind an die Redaktion zu richten.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck – auch von Abbildungen –, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege oder im Magnettonverfahren, Vortrag, Funk- und Fernsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen – auch auszugsweise – ist nur mit Genehmigung des Herausgebers gestattet. Werden von einzelnen Beiträgen oder Teilen von ihnen einzelne Vervielfältigungsstücke im Rahmen des § 54 UrhG hergestellt und dienen diese gewerblichen Zwecken, ist dafür eine Vergütung an die Verwertungsgesellschaft Wissenschaft GmbH, Goethestr. 49, 80336 München zu entrichten. Die Vervielfältigungen sind mit einem Vermerk über die Quelle und den Vervielfältiger zu versehen.

Bezugsbedingungen: Pro Jahr erscheint ein Band in zwei Heften. Einzelheft 30 €, Jahresabonnement 48 € (jeweils zuzügl. Versandkosten). Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn es nicht spätestens zwei Monate vor Ablauf des Kalenderjahres gekündigt wird. Die Lieferung geschieht auf Kosten und Gefahr des Empfängers. Kostenlose Nachlieferung in Verlust geratener Sendungen erfolgt nicht.

Hinweis gemäß § 26 Absatz 1, Bundesdatenschutzgesetz: Die Bezieher der BOHEMIA sind in einer Adressenkartei gespeichert, die mit Hilfe der automatisierten Datenverarbeitung geführt wird.

Verlag und Anzeigenverwaltung: OLDENBOURG WISSENSCHAFTSVERLAG GmbH, Rosenheimer Straße 145, 81671 München (<http://www.oldenbourg-verlag.de>). Alleiniger Gesellschafter des Verlages ist die Firma R. Oldenbourg Verlag GmbH unter der gleichen Anschrift. Sie wird durch die R. Oldenbourg Verwaltungs GmbH, Rosenheimer Straße 145, 81671 München, vertreten.

Satz: Verlagsdruckerei Michael Laßleben, Lange Gasse 19, 93183 Kallmünz

Druck und Einband: Verlagsdruckerei Michael Laßleben, Lange Gasse 19, 93183 Kallmünz

ISSN 0523-8587

EDITORIAL

Religions- und Kirchengeschichte ist für die mediävistische und frühneuzeitliche Forschung ein traditionelles und gut etabliertes Forschungsfeld. In den letzten fünfzehn Jahren ist auch die Religionsgeschichte der Moderne verstärkt zu einem Thema der Geschichtswissenschaft geworden. Inzwischen liegen zahlreiche Studien vor, die das Verhältnis zwischen Religion und sich säkularisierender Gesellschaft, die Beziehungen zwischen konfessionellen Strukturen und nationalen Bewegungen sowie religiöses Leben unter den Bedingungen einer Diktatur untersuchen.

Auch für die Geschichte der heutigen Tschechischen Republik ist es wichtig, die genannten Ansätze zu verfolgen. Aufgrund ihrer polyethnischen und multikonfessionellen Ausgangsbedingungen kam es in den böhmischen Ländern immer wieder zu Verbindungen und Überlagerungen religiöser und ethnisch-nationaler Identifikationen. Somit können Untersuchungen zu religions- und kirchenhistorischen Fragen auch Bereiche erschließen, die über das eigentliche Themenspektrum hinausweisen.

Das Collegium Carolinum beschäftigt sich derzeit im Rahmen eines Forschungsprojektes zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert mit den skizzierten Problemfeldern. Zudem widmete sich bereits die Jahrestagung des Instituts von 1999 dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft in den böhmischen Ländern in der Zeit zwischen 1848 und 1989. Das vorliegende Themenheft enthält vier Aufsätze, die auf Vorträgen der damaligen Tagung basieren. Sie werden durch zwei weitere Beiträge ergänzt, in denen die Verbindung von religiöser und nationaler Erinnerungskultur untersucht sowie neuere Ansätze zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder vorgestellt und diskutiert werden.

Die Herausgeber

Frithjof Benjamin Schenk

DER HEILIGE UND DIE NATION
ALEKSANDR NEVSKIJ UND DER HEILIGE WENZEL
IM RUSSISCHEN BZW. TSCHECHISCHEN
KULTURELLEN GEDÄCHTNIS¹

In Prag und St. Petersburg stehen zwei Denkmäler von – auf den ersten Blick – verblüffender Ähnlichkeit (Abb.1 und 2). Bei dem einen handelt es sich um das berühmte Reiterstandbild des Heiligen Wenzel auf dem nach ihm benannten Platz in der „Goldenen Stadt“. Das andere erinnert an den Heiligen Aleksandr Nevskij, der den Vorplatz des ihm geweihten Klosters (Aleksandro-Nevskaja-Lavra) in der Neva-Metropole beschirmt. Beim rein oberflächlichen Vergleich der beiden Monumente fallen zunächst einige Gemeinsamkeiten ins Auge. In beiden Fällen handelt es sich um ein klassisches Reiterstandbild auf einem zentralen und belebten städtischen Platz. Sowohl in Prag als auch in St. Petersburg sehen wir hoch zu Ross einen geharnischten Ritter, bekleidet mit einem schlichten Schutzhelm. Die Figuren der beiden Pferde sind in Gestalt und Bewegungshaltung nahezu identisch. Beide Reiter tragen eine Lanze, die mit einer Fahne geschmückt ist. Sowohl Herzog Wenzel als auch Fürst Aleksandr Nevskij werden auf den Inschriften der Denkmäler als „Heilige“ benannt. Auf ihre Heiligkeit verweisen zudem Kreuze: im Falle Wenzels ein Kreuz als Brustanhänger der Figur, im Falle Nevskijs ein schmückendes Element auf dem Sockel des Standbildes. Neben diesen Ähnlichkeiten fallen jedoch auch deutliche Unterschiede auf: Aleksandr Nevskij steht allein, der Sockel des Wenzel-Monuments wird gesäumt von vier weiteren Heiligen: den Heiligen Ludmila, Agnes, Prokop und Adalbert. Das Wenzelsdenkmal steht in der tschechischen Hauptstadt, das Nevskij-Monument in der „zweiten“ Kapitale der Russländischen Föderation. Der wichtigste Unterschied wird jedoch beim Studium entsprechender Stadtführer deutlich. Die beiden auf den ersten Blick so ähnlichen Denkmale wurden zu ganz unterschiedlicher Zeit eingeweiht: Das Wenzelsdenkmal von Josef Václav Myslbek im Juni 1912, das Nevskij-Standbild von Valentin Kozenjuk fast ein Jahrhundert später, am 9. Mai 2002.²

¹ Der Artikel basiert auf einem Vortrag, den ich am 26. Februar 2004 auf der Jahrestagung des Verbandes der Osteuropahistoriker und -historikerinnen (VOH) in Göttingen zur Verleihung des Theodor-Epstein-Preises und am 25. Mai 2004 am Historischen Seminar in Kiel gehalten habe. Ich danke Kristina Kallert, Ivan Klimeš, Michaela Marek, Hans Lemberg, Peter Pröll, Martin Schulze Wessel, Hanna Sobotkova und Ludwig Steindorff für weiterführende Anregungen und Kritik. – Erste konzeptionelle Überlegungen zu diesem Thema habe ich bereits im Schlusskapitel meiner Dissertation formuliert. Vgl. *Schenk, Frithjof Benjamin: Aleksandr Nevskij. Heiliger - Fürst - Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis 1263-2000*, Köln 2004, 479-485.

² Zur Geschichte des Prager Wenzelsdenkmals vgl. unten 339f. Zur Einweihung des Peters-

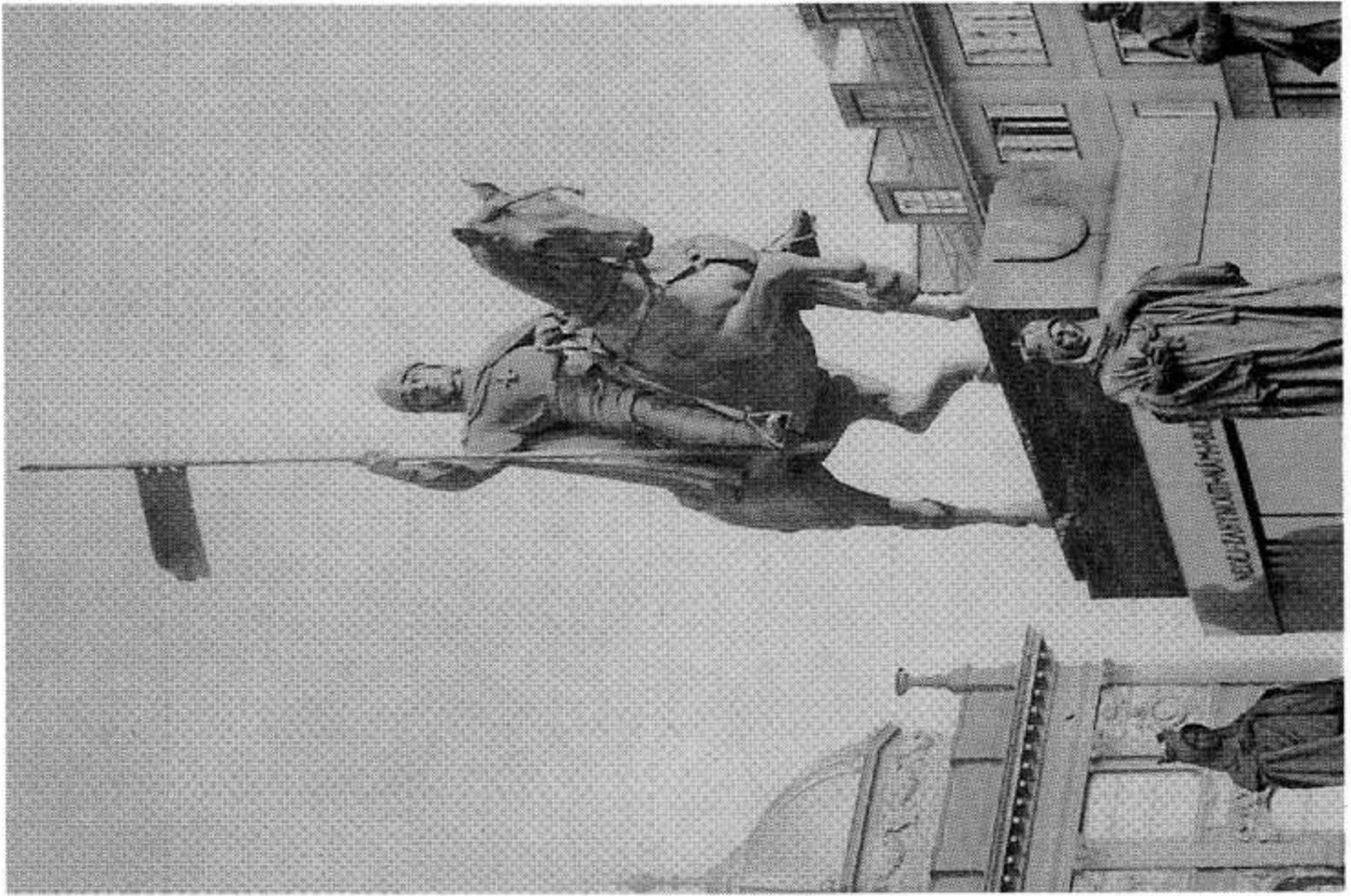


Abb. 1: Wenzelsdenkmal in Prag.

Quelle: Marek, Michaela: Kunst und Identitätspolitik.
Köln 2004.

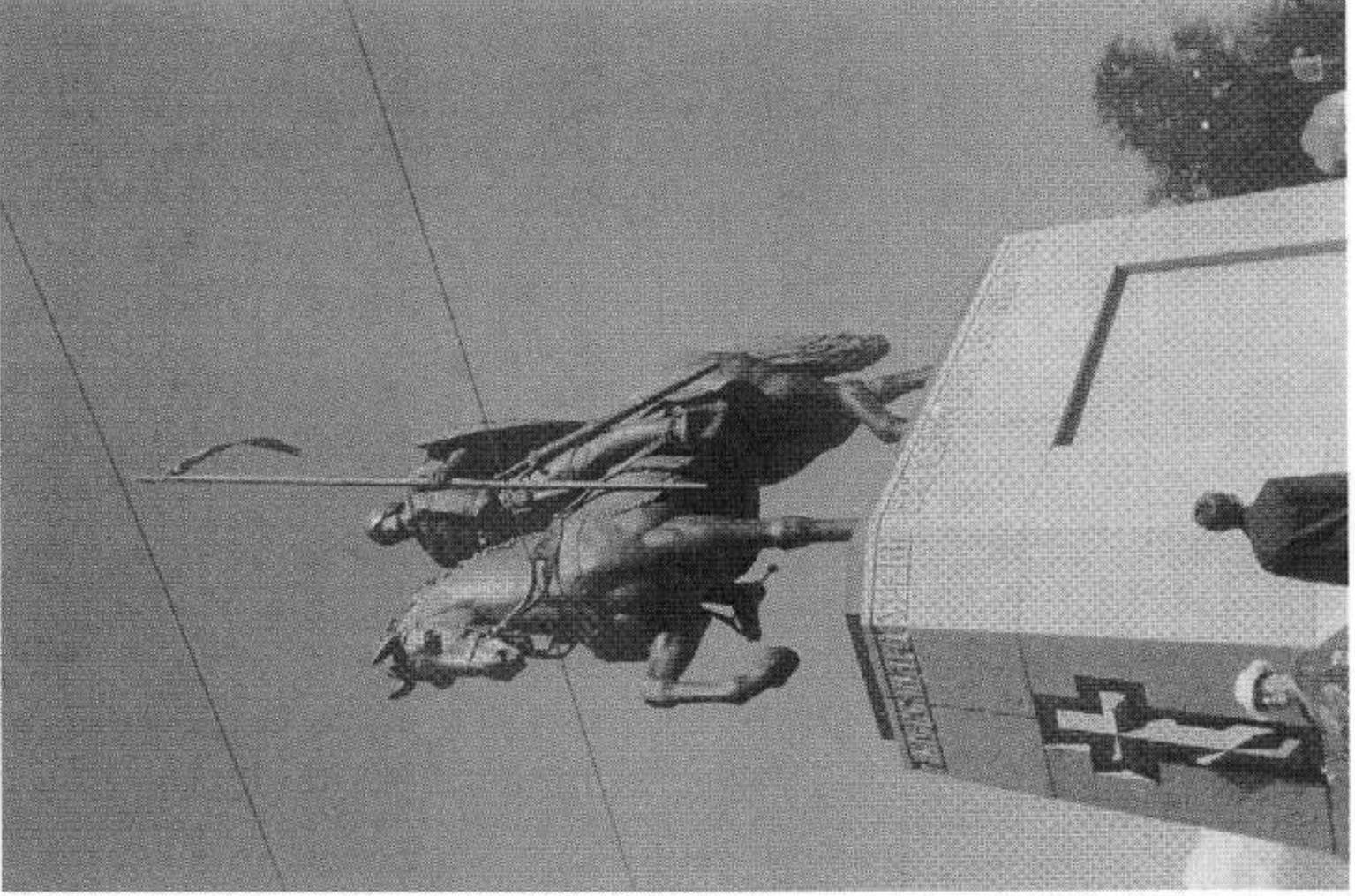


Abb. 2: Aleksandr-Nevskij-Denkmal in St. Petersburg.

Quelle: Privatbesitz des Autors.

Erinnerungsgeschichte und Vergleich

Die Verehrung herausstechender Persönlichkeiten als Heilige, in deren Leben sich Gott dem Menschen auf besondere Weise offenbart hat, kennen sowohl die katholische als auch die orthodoxen Kirchen. Auch die Erhebung einzelner Heiliger zu Schutzpatronen einer sozialen Gruppe, einer klösterlichen Gemeinschaft, einer Stadt, eines Landes oder einer Nation ist weder ein Spezifikum der katholischen noch der orthodoxen Christenheit.³ Die Geschichte von Heiligenverehrung und Heiligenkulten zählt mittlerweile zu fest etablierten Forschungsfeldern sowohl der Historiker, die sich mit Ländern der „westlichen“ (katholisch/protestantischen) Welt befassen als auch jener, die sich dem Studium orthodox geprägter Länder verschrieben haben. Allerdings bewegen sich vergleichende Untersuchungen verschiedener Heiligenkulte meist in strengen konfessionellen Bahnen.⁴ Die komparative Analyse katholischer Heiligenkulte und der entsprechenden orthodoxen Traditionen ist ein noch weitgehend unbearbeitetes Untersuchungsfeld.⁵

Ob und inwieweit ein solcher bi-konfessioneller Vergleich lohnend sein kann, soll im Rahmen dieses Artikels am Beispiel der komparativen Betrachtung der langen Erinnerungsgeschichte des Heiligen Aleksandr Nevskij und des Heiligen Wenzel (Venceslaus, Václav) ausgelotet werden.⁶ Angesichts dessen, dass es sich bei beiden Figuren nicht nur um Heilige der Russisch Orthodoxen beziehungsweise der katholischen Kirche, sondern gleichzeitig um Schutzpatrone und Heldenfiguren der russischen beziehungsweise tschechischen Nation handelt, spielen in den Vergleich nicht nur Spezifika zweier Konfessionen sondern auch zweier Nationalgeschichten hinein. Mögliche Ergebnisse des Vergleichs können daher sowohl Aufschluss über Ähnlichkeiten und Unterschiede katholischer und orthodoxer Traditionsbildung als

burger Nevskij-Monuments vgl. u. a.: *Samgin*, Klim: Knjaz' skačet na „Moskvu“ [Der Fürst springt in Richtung „Moskau“]. In: *Kommersant* (St. Peterburg), 7.5.2002, 12; *Trefilov*, Jurij: Aleksandr Nevskij pribyl na ploščad' Aleksandra Nevskogo [Aleksandr Nevskij traf auf dem Aleksandr-Nevskij-Platz ein]. In: *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 7.5.2002, 7; *Novik*, Dmitrij: Pamjatnik Aleksandru Nevskomu otkrojut v Den' Pobedy [Das Aleksandr-Nevskij-Denkmal am Tag des Sieg enthüllt]. In: *Izvestija* (St. Peterburg), 8.5.2002.

³ Zum Begriff des „Patronats“, vgl. *Angenendt*, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994, 190-193.

⁴ Vgl. zum Beispiel das einschlägige Werk von *Graus*, František: Lebendige Vergangenheit. Überlieferungen im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter. Köln, Wien 1975, in dem er die Kulte der (katholischen) Heiligen St. Denis, Wenzel und Karl der Große miteinander vergleicht. – Vgl. auch *ders.*: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit. Prag 1965, 390-433. – Auch Arbeiten, die sich mit der Heiligenverehrung in den orthodoxen Kirchen befassen, blicken selten über die konfessionellen Grenzen. Vgl. zum Beispiel für die Russisch Orthodoxe Kirche: *Golubinskij*, Evgenij E.: Istorija kanonizacii svjatykh v russkoj cerkvi [Geschichte der Kanonisierung Heiliger in der russischen Kirche]. Moskva 1902, (Reprint Westmead 1969). – *Fedotov*, Georgij P.: Svjatye drevnej Rusi [Die Heiligen der alten Rus']. Moskva 1990.

⁵ Eine Ausnahme markiert hier der vergleichend angelegte Sammelband: *Petersohn*, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994.

⁶ Im Falle Wenzels/Václavs/Venceslaus' wird im Folgenden die im deutschen gebräuchliche Namensform verwendet.

auch über Gemeinsamkeiten und Besonderheiten der Entwicklung von Geschichts- und Erinnerungskultur in der böhmischen/tschechischen beziehungsweise der russischen Geschichte geben.

Nicht die Biographien der beiden historischen Figuren Aleksandr Jaroslavič und Wenzel sollen im Rahmen dieses Artikels komparativ betrachtet werden, sondern die Geschichte ihrer Verehrung und Erinnerung. Von besonderem Interesse ist dabei, wie sich das Bild der beiden Figuren im russischen beziehungsweise tschechischen kulturellen Gedächtnis verändert hat und wie diese Veränderungen in Beziehung gesetzt werden können zu unterschiedlichen und sich wandelnden Konzepten kollektiver Identität.⁷ Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die These, dass die Art und Weise, wie sich eine Gemeinschaft ihrer eigenen Vergangenheit erinnert, Rückschlüsse auf jeweils zeit- und gruppenspezifische Entwürfe kollektiver Identität zulässt. Die Fragen, „Wer sind wir?“, „Wer sind die anderen?“, „Was zeichnet uns als Gruppe besonders aus?“, „Wer sind die großen Gestalten unserer Geschichte und warum?“ wurden zu unterschiedlichen Zeiten der russischen und tschechischen Geschichte von verschiedenen sozialen Gemeinschaften jeweils anders beantwortet. Die Pluralität und der Wandel dieser zeit- und gruppenspezifischen Gemeinschaftsvorstellungen spiegelt sich, so die These, auch in den Texten und Bildern der Erinnerungsgeschichte der beiden Nationalheiligen wider. Dies lässt sich zum einen damit erklären, dass jeweils unterschiedliche soziale Gruppen die jeweilige historische Person „für sich“ reklamierten, diese in entsprechende historische Erzählung der jeweiligen „Wir-Gruppe“ integrierten und den Gruppenmitgliedern als Identifikationsfigur präsentierten.⁸ Zum anderen konnte auch der Wandel des Selbstbildes einer in ihrer Zusammensetzung relativ stabilen sozialen Gruppe die Umgestaltung eines Zusammenhalt und Identität stiftenden Geschichtsbildes zur Folge haben.

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht also die Frage nach der Bedeutung und Funktion von Geschichtsbildern in Diskursen kollektiver Identität, das heißt die Untersuchung, welche Gemeinschaftsvorstellungen sich in den Dokumenten der Erinnerungsgeschichte der beiden Heiligen jeweils reflektieren. Dabei muss einschränkend betont werden, dass in erster Linie der Wandel von *Entwürfen* kollektiver Identität analysiert wird und nicht die Veränderungen von kollektiver Identität an sich.⁹ Die Frage, wie die entsprechenden Gemeinschaftsvorstellungen jeweils rezipiert wurden und inwiefern sie tatsächlich identitätsstiftend und handlungs-

⁷ Zum Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ vgl. Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999. – Assmann, Aleida: Gedächtnis, Erinnerung. In: Bergmann, Klaus (Hg.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 5. Auflage. Seelze-Velber 1997, 33-37.

⁸ Zum Begriff der „Wir-Gruppe“ vgl. u. a. Streck, Bernhard: Wir Gruppe. In: Ders. (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie. 2. Auflage. Wuppertal 2000, 299-302.

⁹ Zum Begriff „kollektive Identität“ vgl. stellvertretend für eine nicht zu überblickende Debatte: Straub, Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hgg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. 2. Auflage. Frankfurt/Main 1999, 73-104.

leitend für die jeweiligen Zeitgenossen waren, muss aufgrund der Quellenlage leider meist offen bleiben.

Der Vergleich, der im Rahmen dieses Artikels angestellt werden soll, ist asymmetrisch angelegt. Aufgrund meiner eigenen Forschungen bin ich mit der Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs weit besser vertraut als mit jener des Heiligen Wenzel. Daher wird die komparative Betrachtung der beiden Fälle ausgehend von der Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs unternommen. Nachdem in einem ersten Schritt kurz die „Objekte“ der Erinnerung, die historischen Figuren Aleksandr Nevskij und Herzog Wenzel, in knappen biographischen Skizzen vorgestellt werden, sollen in einem zweiten Schritt in Grundzügen die Phasen der Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs umrissen werden. Ein dritter Teil widmet sich der Geschichte von Kult und Verehrung des Heiligen Wenzel. Dabei kann auf eine mittlerweile sehr umfangreiche Forschungsliteratur zurückgegriffen werden.¹⁰ Bei der Betrachtung der Erinnerungsgeschichte des heiligen Wenzel ist vor allem nach Ähnlichkeiten und Unterschieden zum russischen Fall zu fragen. In einem letzten Abschnitt werden einige abschließende Überlegungen zum Potential des historischen

¹⁰ Die Erinnerungsgeschichte des Heiligen Wenzel ist relativ gut erforscht. Vgl. u. a. (mit Literaturhinweisen auf die ältere Literatur): *Naegle*, August: Die wachsende Verehrung des hl. Wenzel. In: *Ders.*: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1: Einführung des Christentums in Böhmen. Wien, Leipzig 1915, 283-326. – *Dvornik*, Franz: Die Verehrung des Heiligen Wenzel. In: *Ders.*: Das Leben des heiligen Wenzel, Prag 1929, 93-120. – *Graus*: Lebendige Vergangenheit 159-182. – *Ders.*: St. Adalbert und St. Wenzel. Zur Funktion der mittelalterlichen Heiligenverehrung in Böhmen. In: *Grothusen*, Klaus-Detlev/*Zernack*, Klaus (Hgg.): Europa Slavica – Europa Orientalis (Festschrift für Herbert Ludat). Berlin 1980, 205-231. – Zur neueren Literatur: *Obrazová*, Pavla/*Vlk*, Jan: Maior Gloria. Svatý kníže Václav [Maior Gloria. Der Heilige Fürst Wenzel]. Praha 1994, insbes. 111 ff. – *Uhlíř*, Zdeněk: Literární prameny svatováclavského kultu a úcty ve vrcholném a pozdním středověku [Literarische Quellen des Kultes des Heiligen Wenzels und seine Verehrung im Hoch- und Spätmittelalter]. Praha 1996. – *Hošna*, Jiří: Druhý život svatého Václava [Das zweite Leben des Heiligen Wenzel]. Praha 1997. – *Gerát*, Ivan: Corpora sancti Wenceslaii. Die Körper des Heiligen als Beispiel für Beziehungen zwischen Tradition und Innovation in der künstlerischen Ausgestaltung der Prager Burg um 1500. In: Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e. V. 1997. Öffentliche Vorträge. Leipzig 1998, 118-138. – *Nechutová*, Jana: Von Wenzel bis Adalbert: Zwischen den Legenden. In: *Bohemia* 40 (1999) 54-64. – *Ducreux*, Marie-Elizabeth: Der heilige Wenzel als Begründer der Pietas Austriaca: Die Symbolik der Wallfahrt nach Stará Boleslav (Alt Bunzlau) im 17. Jahrhundert. In: *Lehmann*, Hartmut/*Trepp*, Anne-Charlott (Hgg.): Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts. Göttingen 1999, 597-636 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 152). – *Třeštík*, Dušan: Die dynastischen Heiligen und Landespatrone: Wenzel, Ludmilla und Adalbert. In: *Wieczorek*, Alfried/*Hinz*, Hans Martin (Hgg.): Europas Mitte um 1000. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Archäologie. Band 2. Darmstadt 2000, 883-887. – *Machilek*, Franz und Margarita: Der heilige Wenzel: Kult und Ikonographie. In: *Wieczorek*/*Hinz* (Hgg.): Europas Mitte um 1000. Band 2, 888-894. – *Paramonová*, Marina: Familienkonflikt und Brudermord in der Wenzel-Hagiographie. Zwei Modelle des Martyriums. In: *Borgolte*, Michael (Hg.): Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Berlin 2001, 249-281 (Europa im Mittelalter: Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparistik 1). – *Placák*, Petr: Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929 [Das Millennium des Heiligen Wenzel. Tschechen, Deutsche und Slowaken im Jahr 1929]. Praha 2002.

Vergleiches auf dem Feld der Erinnerungsgeschichte und dem Gebiet der vergleichenden Hagiographieforschung formuliert.

Der Gegenstand der Erinnerung: die Biographien Wenzels und Aleksandrs

Eine wichtige Gemeinsamkeit der Biographien Aleksandr Nevskijs und Wenzels ist, dass wir über relativ wenig gesicherte Informationen über deren Leben verfügen. Ein Umstand, der die Mythisierung der beiden Figuren nach ihrem Tod gewiss mit begünstigt hat. Wenzels Lebenslauf lässt sich nur mit Hilfe von zwölf Heiligenlegenden rekonstruieren, die in zahlreichen Punkten deutlich voneinander abweichen. Urkunden, Akten oder Chroniken liegen für diese frühe Phase der böhmischen Geschichte noch nicht vor.¹¹ Auch wenn sich die Quellenlage bei Aleksandr Nevskij etwas günstiger darstellt und zum Beispiel auch die „Älteste Novgoroder Chronik“ (Pervaja Novgorodskaja Letopis' – älteste Redaktion zum Teil aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) oder die „Livländische Reimchronik“ (entstanden im 13. Jahrhundert) von seinen Taten berichtet¹², so sind doch auch unsere Kenntnisse über den Novgoroder Fürsten äußerst lückenhaft und stützen sich teilweise allein auf die religiöse Überlieferung seiner Heiligenlegende.¹³ Aufgrund dieser Quellenlage sind bis heute selbst zentrale Daten der Biographien der beiden Heiligen wie zum Beispiel ihre Geburtsdaten und im Falle Wenzels auch das Todesjahr in der Forschung umstritten. Dennoch lässt sich der „Minimalkonsens“ der Biographien Aleksandrs und Wenzels im wissenschaftlichen Diskurs knapp zusammenfassen.

Aleksandr Jaroslavič (um 1220-1263) regierte ab 1236 als alleiniger Fürst von Novgorod und ab 1252 als Großfürst von Vladimir-Suzdal'.¹⁴ Aleksandr lebte in der so genannten „Zeit der Teilfürstentümer“ (*Udel'naja Rus'*), einer Ära, in der das

¹¹ Seibt, Ferdinand: Der heilige Herzog Wenzel. In: *Ders.* (Hg.): Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder. Band 4. München, Wien 1981, 9-21, hier: 12. – Die einzige nicht-hagiographische Quelle, in der Wenzel (als „Bruder Boleslavs“) erwähnt wird, sind zwei Sätze im Bericht des sächsischen Chronisten Widukind von Corvey. Vgl. *Graus: Lebendige Vergangenheit* 160.

¹² Novgorodskaja pervaja letopis' po sinodal'nomu spisku. Die erste Novgoroder Chronik nach ihrer ältesten Redaktion (Synodalhandschrift) 1016-1333/1352. Hrsg. und übersetzt von Joachim Dietze. München 1971. – Livländische Reimchronik. Hrsg. von Leo Meyer. Paderborn 1876.

¹³ Zur Quellenlage: Kolotilova, S. I.: Russkie istočniki XIII veka ob Aleksandre Nevskom [Russischen Quellen des 13. Jahrhunderts über Aleksandr Nevskij]. In: *Istoričeskie nauki. Učenyje zapiski gos. pedagog. instituta im. A. I. Gercena* [Geschichtswissenschaft. Wissenschaftliche Schriften des staatlichen pädagogischen Herzen-Instituts]. Band 502. Pskov 1971, 99-107. – Lur'e, Jakov Solomonovič: K izučeniju letopisnoj tradicii ob Aleksandre Nevskom [Zur Erforschung der Annalentradiation über Aleksandr Nevskij]. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* [Arbeiten der Abteilung für altrussische Literatur] Band 50 (1996), 387-399. – *Ders.*: Ordynskoe igo i Aleksandr Nevskij: Istočniki i istoriografija XXv. [Das Tatarenjoch und Aleksandr Nevskij: Quellen und Historiographie im 20. Jahrhundert] In: *Ders.*: Rossija drevnjaja i Rossija novaja [Das alte und das neue Russland]. St. Peterburg 1997, 100-130.

¹⁴ Zur Darstellung Aleksandrs im aktuellen wissenschaftlichen Diskurs (mit entsprechenden Literaturhinweisen) vgl. *Schenk: Aleksandr Nevskij* 35-55.

Kiever Reich in einzelne Fürstentümer zerfallen war, diese sich gegenseitig bekriegten und von außen durch die Mongolen, Litauen, Schweden und den Deutschen Orden bedroht wurden. Kurz nachdem Nevskij das Amt des Wahlfürsten von Novgorod übernommen hatte, wurden die meisten Fürstentümer der Rus' von den Mongolen erobert und in das Reich der Goldenen Horde eingegliedert. Als junger Fürst von Novgorod schrieb sich Aleksandr 1240 mit dem Sieg in der „Schlacht an der Neva“ gegen ein schwedisches Aufgebot in die Annalen der reichen Handelsstadt ein.¹⁵ 1242 führte er in der legendären „Schlacht auf dem Eis“ ein Novgoroder Heer zum Sieg über den Deutschen Orden. Während er sich den katholischen Feinden aus dem Norden und Westen im offenen Kampf stellte, verfolgte Aleksandr gegenüber den Mongolen eine auf Kooperation ausgerichtete Außenpolitik. Mit ihrer Hilfe wurde er Großfürst von Vladimir-Suzdal' und beteiligte sich 1259 an der Unterwerfung Novgorods unter die mongolische Tributpflicht. Aleksandr starb am 14. November 1263 in Gorodec an der Wolga auf dem Rückweg von einem Besuch der Goldenen Horde und wurde am 23. November im Mariae-Geburts-Kloster (Roždestvenskij Monastyr) in Vladimir beigesetzt.

Wenzel (903/907-929/935), der älteste Sohn des Přemysliden Vratislav I. und dessen Gemahlin Drahomira, regierte seit ca. 922/923 als böhmischer Herzog.¹⁶ Wenzel wurde von seiner Großmutter, der heiligen Ludmila im christlichen Geist erzogen und wirkte während seiner Regentschaft offenbar als Förderer des Christentums in Böhmen. Die Herrschaft Wenzels stand zunächst unter bayerischem Einfluss. Der Herzog wandte sich jedoch später dem deutschen König und Sachsenherzog Heinrich I. zu und verpflichtete sich zur Zahlung des *tributum pacis*. Diese außenpolitische Kehrtwende erfolgte offenbar auch aus Furcht vor der schwelenden Magyarengefahr. Symbolisch wurde die Anbindung an das Reich durch die Wahl des sächsischen Heiligen St. Veit zum Patron der von Wenzel gestifteten Kirche auf der Prager Burg unterstrichen. Am 28. September 929/935 wurde Wenzel von seinem Bruder Boleslav in Stará Boleslav (Alt-Bunzlau) ermordet. Dort wurde er auch beigesetzt. Die Hintergründe des Brudermordes sind in der Forschung umstritten. Mögliche Streitpunkte waren die Förderung des Christentums in Böhmen beziehungsweise die neue außenpolitische Ausrichtung des Landes.

Bei der Gegenüberstellung der beiden Kurzbiographien fallen sofort markante Unterschiede auf. Wenzel lebte fast drei Jahrhunderte früher als Aleksandr, in einer Zeit, als das Christentum in Böhmen noch nicht gefestigt war. Der Novgoroder Fürst regierte über eine weitgehend zum Christentum bekehrte Untertanenschaft, hatte jedoch – anders als Wenzel – an verschiedenen Fronten Angriffe von außen abzuwehren. Das kurze Leben des Přemyslidenherzogs scheint dagegen um einiges friedlicher gewesen zu sein. Besonders deutlich fallen die unterschiedlichen Todesursachen der beiden Regenten ins Auge. Während Aleksandr eines natürlichen Todes

¹⁵ Von dieser Schlacht leitet sich auch sein Beiname „Nevskij“ – „der von der Neva“ – ab. Der Beiname Aleksandrs taucht zum ersten Mal in Texten aus dem 15. Jahrhundert auf.

¹⁶ Vgl. z.B. Bosl, Karl (Hg.): Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder. Band 1, Stuttgart 1967, 214 ff. – Bláhová, M.: Wenzel/Václav, Hl., Fs. v. Böhmen. In: Lexikon des Mittelalters. Band 8, München 1997, 2185 ff. oder Wegener, Wilhelm: Wenzel. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Band 10, Freiburg 1965, Sp. 1044-46.

starb, fiel Wenzel einem Brudermord zum Opfer. Die Gewalttat legte die Grundlage für die Verehrung Wenzels als heiliger Märtyrer, ein Status, den Aleksandr Nevskij trotz der Bemühungen seiner Hagiographen nie erlangen konnte.¹⁷

Ungeachtet der Verschiedenartigkeit der beiden Biographien, eignen sich die Heiligen Aleksandr Nevskij und Wenzel dennoch für einen erinnerungsgeschichtlichen Vergleich, wie er hier unternommen werden soll. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass beide Figuren der Gruppe der „Heiligen Fürsten“ zuzurechnen sind, die sowohl die katholische als auch die orthodoxe Tradition kennt.¹⁸ Dass der Heilige Wenzel der Untergruppe der „Märtyrer-Herrscher“¹⁹ und der Heilige Aleksandr dem Typus des heiligen Fürsten zuzurechnen ist, der sich um das Wohl seines Landes in besonderer Weise verdient gemacht hat,²⁰ ist dabei für unsere Fragestellung nicht ausschlaggebend.²¹ Die Vergleichbarkeit der beiden Fälle ergibt sich nicht

¹⁷ Der Verfasser der Vitenredaktion des Vasilij Varlaam, die Mitte des 16. Jahrhunderts entstand, unterstellte zum Beispiel Aleksandr die Bereitschaft, bei den Mongolen als christlicher Märtyrer zu sterben. Vgl. *Žitie i žizn' i povest' o chrabrosti i o čjudesech, opisano vkratce, svjatago velikago knjazja Aleksandra Jaroslavičja Nevskago, novago čjudotvorca* [Vita und Leben und Erzählung über Kühnheit und Wunder des heiligen Großfürsten Aleksandr Nevskij, des neuen Wundertäters, kurz beschrieben]. In: *Mansikka, Vijo Johannes: Žitie Aleksandra Nevskogo. Razbor redackcij i teksty. Pamjatniki drevnerusskoj pis'mennosti i iskusstva* [Die Vita Alexandr Nevskijs. Analyse der Redaktionen und Texte. Denkmäler des altrussischen Schrifttums und der Kunst], CLXXX. St. Petersburg 1913, Anhang, 33-48, hier: 43. – Diese Darstellung entspricht dem Bild des ‚confessors‘, des „Märtyrer dem Willen nach“, der seinen Glauben unter Todesandrohung bekannte, aber nicht hingerichtet wurde und das gleiche Verdienst (podvig) besaß wie der Märtyrer. – Vgl. dazu: *Angenendt, Arnold: Der Heilige: auf Erden – im Himmel*. In: *Petersohn, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Sigmaringen 1994, 11-52, hier: 19.

¹⁸ Zum Typus des „heiligen Fürsten“ bzw. des „heiligen Königs“ als Gemeinsamkeit der orthodoxen und katholischen Traditionsbildung vgl. *Petersohn, Jürgen: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Ergebnisse und Desiderate*. In: *Ders. (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter 597-609*, hier: 600 f. – Zum Typus des „heiligen Fürsten“ in der katholischen Kirche vgl. *Graus: Volk, Herrscher und Heiliger. – Klaniczay, Gábor: Le culte des saints dynastiques en Europe Centrale (Angevins et Luxembourg au XIV^e siècle)*, In: *L'Eglise et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord XIV^e-XV^e siècles (Collection de l'Ecole Française de Rome 128)*. Roma 1990, 237-245. – Graus zufolge taucht der Typus des „heiligen Königs“ in der katholischen Kirche im 6. Jahrhundert auf und verschwindet im 14. Jahrhundert. Vgl. *ders.: Volk, Herrscher und Heiliger* 427. – Für die Russisch Orthodoxe Kirche vgl. *Fedotov: Svjatye* 91. – *Onasch, Konrad: Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Leipzig 1981, 155.

¹⁹ *Graus: Lebendige Vergangenheit* 159. – Die heiligen Könige der Frühzeit unterteilt Graus in vier Gruppen: 1. den mönchischen König, 2. den im Kampf gefallenen König, 3. den ermordeten und verratenen König und 4. Könige, die weder der Welt entsagt hatten, noch Märtyrer waren. Der letzte Typus ist vor dem 11. Jahrhundert nicht nachzuweisen. *Graus: Volk, Herrscher und Heiliger* 428, 433.

²⁰ *Philipp, Werner: Heiligkeit und Herrschaft in der Vita Aleksandr Nevskijs*. In: *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 18 (1973) 55-72, insbes. 66.

²¹ Würde man sich bei der Auswahl des russischen Vergleichspartners am ‚Heiligentypus‘ von St. Wenzel orientieren, so fiel die Wahl vermutlich eher auf die Heiligen Boris und Gleb denn auf Aleksandr Nevskij. Die beiden Brüder entsprechen wie Wenzel dem Typus „des im Zuge einer Familienfeindschaft ermordeten fürstlichen Märtyrers“. Aller Wahrscheinlichkeit nach beeinflusste die erste altslavische Legende über den Heiligen Wenzel

aus Parallelen der Lebensläufe der beiden Fürsten, sondern daraus, wie sich die Verläufe der Erinnerungen an sie ähneln, das heißt wie sich die beiden Geschichtsbilder im russischen respektive tschechischen kulturellen Gedächtnis transformieren. Wie im weiteren Verlauf gezeigt werden soll, folgten diese Wandlungen nicht einer „inneren Logik“ der tradierten Geschichte beziehungsweise Biographie, sondern den jeweils zeitspezifischen Bedürfnissen der jeweiligen Erinnerungsgemeinschaft. Gerade die Ähnlichkeiten der Traditionsbildung und der Phasenentwicklung der beiden Erinnerungsgeschichten lässt Parallelen und Unterschiede in der Entwicklung des tschechischen beziehungsweise russischen kulturellen Gedächtnisses deutlich hervortreten.

Zur Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs

Bereits kurze Zeit nach seinem Tod setzte am Ort seines Grabes, im Mariae-Geburts-Kloster in Vladimir die Verehrung Aleksandr Jaroslavičs als Heiliger ein. Die erste Redaktion seiner Vita, Ausdruck der Verehrung des Fürsten als Heiliger, entstand bereits in den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts.²² In diesem Text wird Aleksandr als „heiliger Fürst“ gezeichnet, der sich durch Regentschaft und im Kampf um das Wohl seines Landes verdient gemacht hat.²³ Nevskij war zunächst ein klassischer Lokalheiliger. Verehrt wurde er insbesondere im Kloster, in dem er beerdigt worden war, und daneben im Fürstentum Vladimir-Suzdal'. Als Lokalheiliger repräsentierte er die Heiligkeit des Klosters, des Fürstentums und der Herrscherfamilie. Auch in der Handelsrepublik Novgorod lässt sich die Verehrung Aleksandrs als Heiliger im 15. Jahrhundert nachweisen.²⁴ In dieser Zeit setzte auch die An-

sogar die „Konstituierung des hagiographischen Modells für die fürstlichen Märtyrer Gleb und Boris.“ *Paramonová*: Familienkonflikt 281. – Vgl. zu diesem Problem: *Florja*, Boris Nikolajevič: Václavská legenda a borisovsko-glebovský kult (shody a rozdíly) [Die Wenzelslegende und die Verehrung von Boris und Gleb (Übereinstimmungen und Unterschiede)]. In: *Československý časopis historický* 26 (1978) 82-90.

²² Die älteste Redaktion der Vita (Povest' o žitii i o chrabrosti blagovernago i velikago knjazja Oleksandra [Erzählung vom Leben und der Kühnheit des rechtgläubigen und großen Fürsten Oleksandr]) ist gemeinsam mit einer Übertragung in die moderne russische Sprache ediert. Vgl. *Begunov*, Jurij K./*Kirpičnikov*, Anatolij Nikolaevič (Hgg.): *Knjaz' Aleksandr Nevskij i ego epocha. Issledovanie i materialy*. [Fürst Aleksandr und seine Epoche. Untersuchung und Quellen]. St. Peterburg 1995, 190-195 bzw. 196-201. – Vgl. auch die deutsche Übersetzung dieses Textes. *Lilienfeld*, Fairy von: Erzählung vom Leben und der großen Tapferkeit des rechtgläubigen Fürsten Aleksandr Nevskij. In: *Hauptmann*, Peter/*Stricker*, Gerd (Hgg.): *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*. Göttingen 1988, 138-150.

²³ Vgl. *Philipp*: Heiligkeit und Herrschaft. – *Lilienfeld*, Fairy von: Das Bild des „heiligen Herrschers“ in der ältesten Redaktion der Vita des Aleksandr Nevskij. In: *Goltz*, Hermann (Hg.): *Eikon und Logos*. Band 35, Halle 1981, 141-158 (Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtradition).

²⁴ Vgl. *Begunov*, Jurij Konstantinovič: Die Vita des Fürsten Aleksandr Nevskij in der Novgoroder Literatur des 15. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Slavistik* 16 (1971) 88-109. – *Ders.*: *Žitie Aleksandra Nevskogo v sostave Novgorodskoj 1-oj i Sofijskoj 1-oj letopisej* [Die Vita Aleksandr Nevskijs im Bestand der 1. Novgoroder und der 1. Sofienchronik]. In: *Novgorodskij istoričeskij sbornik* 9 (1959) 229-238.

eignung Aleksandr Nevskijs durch den Klerus des aufstrebenden Fürstentums Moskau ein. Dieser feierte den Fürsten als Begründer des Herrscherhauses der „Daniloviči“. Daniel, der jüngste Sohn Aleksandrs hatte Ende des 13. Jahrhunderts den Fürstenthron in Moskau bestiegen und damit einen eigenen Zweig der Rjurikidendynastie begründet.

Im 16. Jahrhundert wurde Aleksandr Nevskij fest in den dominanten Geschichtsdiskurs des aufstrebenden Moskauer Großfürstentums und Zarenreiches integriert. 1547 (unter Metropolit Makarij und Zar Ivan IV. – dem „Schrecklichen“) wurde Aleksandr Jaroslavič gemeinsam mit 21 weiteren „Wundertätern“ offiziell kanonisiert.²⁵ Damit stieg der Fürst von einem Lokalheiligen zu einem Heiligen der ganzen Russisch Orthodoxen Kirche auf. Von nun an konnten auf seinen Namen Kinder getauft und Kirchen geweiht werden. Es entstanden verbindliche Muster seiner Darstellung auf Ikonen und zahlreiche neue Vitenredaktionen, in denen vor allem die Erzählungen über die Wundertätigkeit an seinem Grab immer weiter ausgebaut wurden. Die neuen Redaktionen seiner Vita berichten unter anderem von Heilungen an Aleksandrs Grab und davon, dass seine fürstlichen Nachfahren bei Schlachten tatkräftig von ihm unterstützt wurden. Im Jahre 1380, so berichtet etwa die Legende aus den Großen Lesemenäen (Velikie Čet'i Minei – Uspenskij spisok), die Mitte des 16. Jahrhunderts entstand, sei Aleksandr seinem Verwandten Dmitrij (Donskoj) in der Schlacht gegen Mamaj zu Hilfe geeilt.²⁶ Gleichzeitig fand Aleksandrs Biographie Eingang in die großen Werke der offiziellen Moskauer Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Stufenbuch/Stepennaja kniga, Nikonchronik/Nikonovskaja letopis', Bilderchronik/Licevoj Svod).²⁷

Beim Blick auf die Text- und Bilddokumente der Erinnerungsgeschichte Nevskijs aus dem 16. Jahrhundert fällt eine deutliche Zweiteilung auf. Während Aleksandr in Texten und Bildern, die einem „kirchlich-sakralen“ Diskurs zugeordnet werden können (Ikonen, Vitenredaktionen, Messen) als weltabgewandter Mönch und Wundertäter „Aleksij“ gezeichnet wird, stellen ihn Texte eines „dynastischen“ Diskurses“ (Stufenbuch, Nikonchronik, Bilderchronik etc.) als starken Herrscher und Vorfahren der Daniloviči dar. Dies lässt sich besonders gut an zwei Bildquellen veranschaulichen, an einer Ikone aus dem 16. Jahrhundert und einer Darstellung Aleksandrs auf den Fresken der Erzengelskathedrale (Archangel'skij sobor) im Moskauer Kreml – der Grabkirche der Rjurikiden – aus der gleichen Zeit (Abb. 3 und 4). Während die Ikone den Heiligen als strengen und ehrwürdigen Mönch mit Vollbart im Habit des Großen Schima – dem höchsten Mönchsrang der Russisch

²⁵ *Bushkovitch*, Paul: Religion and Society in Russia. The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York 1992, 81 ff. – *Chorošev*, Aleksandr. S: Političeskaja istorija ruskoj kanonizacii (XI-XVII vv.) [Die politische Geschichte der russischen Kanonisierung. (11.-17. Jahrhundert)]. Moskva 1986, 170 f.

²⁶ Vgl. Slovo pochval'noe blagovernomu knjazju Aleksandru, iže Nev'skij imenuetsja, novomu čjudotvorcu, v nem že i o čudesach ego spovedajsa [Lobrede auf den rechtgläubigen Fürsten Aleksandr, auch Nevskij genannt, dem neuen Wundertäter, in welcher auch über seine Wunder berichtet wird]. In: *Mansikka*: Žitie Aleksandra Nevskogo, 15-31, hier: 27.

²⁷ Vgl. dazu: *Schenk*: Aleksandr Nevskij 108 ff.

Abb. 3:
Ikone mit Darstellung
Aleksandr Nevskijs
aus dem 16. Jahrhundert.

Quelle: Begunov, Jurij
K.: Pamjatnik ruskoj
literatury XIII veka.
„Slovo o pogibeli Rus-
skoj zemli“. Moskva,
Leningrad 1965.



Orthodoxen Kirche – zeigt, wird Aleksandr auf dem Freskengemälde als Begründer der Herrscherdynastie mit Schultergeschmeide und pelzbesetzter Mütze dargestellt. Die Kopfbedeckung Nevskijs erinnert an die „Monomachkappe“ des Moskauer Großfürsten aus dem 16. Jahrhundert.²⁸ Diese Zweiteilung in einen kirchlich-sakralen und einen dynastischen Diskurs korrespondiert nicht mit einem Kampf von Kirche und Staat um die Deutungsmacht über die eigene Geschichte, wie man

²⁸ Zur Ikonographie Nevskijs vgl. *Šljapkin, I.A.*: Ikonografija sv. blagovernago velikago knjazja Aleksandra Nevskago [Ikonographie des heiligen rechtgläubigen Großfürsten Aleksandr Nevskij]. In: *Zapiski otdela ruskoj i slavjanskoj archeologii Imperatorskogo Russkogo Archeologičeskogo Obščestva* [Schriften der Abteilung für russische und slawische Archäologie der Kaiserlichen russischen archäologischen Gesellschaft]. Band 11. Petrograd 1915, 82-102. – *Begunov, Jurij Konstantinovič*: Ikonografija svjatogo blagovernogo velikago knjazja Aleksandra Nevskogo [Ikonographie des heiligen rechtgläubigen Großfürsten Aleksandr Nevskij]. In: *Ders. / Kirpičnikov, Anatolij Nikolaevič* (Hgg.): *Knjaz' Aleksandr Nevskij i ego epocha 172-176*.



Abb. 4: Darstellung Aleksandr Nevskijs auf den Fresken der Erzengelskathedrale im Moskauer Kreml.

Quelle: Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus', Würzburg 1987.

zunächst vermuten könnte. Von einer Trennung von „Kirche“ und „Staat“ kann bekanntermaßen in Moskau im 16. Jahrhundert noch nicht gesprochen werden. Plausibler erscheint, diese Dichotomie vielmehr als Ausdruck der Zweiteilung der „Staatsdoktrin“ des Moskauer Reiches in dieser Zeit zu interpretieren. Die Idee der „Rus'kaja zemlja“, die Moskau vom Kiever Reich übernommen hatte, ruhte auf zwei Säulen, einer sakralen und einer herrschaftlichen. Zur Rus' gehörte, wer zum einen orthodoxen Glaubens war und zum anderen der Dynastie der Rjurikiden Tribut zahlte. Diese doppelte Selbstbeschreibung als Sakralgemeinschaft und Herrschaftsverband hatte auch im Moskauer Reich Gültigkeit.²⁹ In diesem Kontext repräsentierte der wundertätige Mönch Aleksij die Sakralgemeinschaft, der Fürst Aleksandr die Würde des Herrscherhauses. Beide Bilder blieben, wie die beiden Dimensionen der Idee der „Rus'kaja zemlja“, aufeinander bezogen und waren komplementäre Hälften eines Ganzen.

²⁹ Vgl. (mit weiteren Literaturhinweisen): *Schenk*: Aleksandr Nevskij 122 ff.

Unter der Regentschaft von Peter I. im 18. Jahrhundert können wir deutliche Versuche einer „staatlichen Aneignung“ und Instrumentalisierung Aleksandr Nevskijs beobachten. Nach seinem Sieg über die Schweden in der Schlacht von Poltava 1709 wies Peter die Gründung eines Klosters zu Ehren des Heiligen in der neuen Hauptstadt St. Petersburg an.³⁰ Der Imperator ließ die Gebeine Nevskijs von Vladimir an die Neva verlegen und verbot per Dekret die bildliche Darstellung des Heiligen als Mönch. Von nun an sollte dieser nur noch – auch und gerade auf Ikonen – in fürstlichem Gewand dargestellt werden (Abb. 5).³¹ Zudem regte der erste russländische Imperator die Stiftung eines Verdienstordens an, der dem Heiligen von der Neva geweiht war.³² Die Auszeichnung wurde in- und ausländischen Würdenträgern für persönliche Verdienste um das Wohl des russländischen Staates verliehen. Das neue, imperiale Aleksandr-Nevskij-Bild korrespondierte mit einer entsprechend gewandelten Vorstellung von Gemeinschaft zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Bereits im 16. Jahrhundert setzte (mit der Eroberung der Chanate von Kazan und Astrachan) die Entwicklung vom primär orthodoxen Moskauer Reich zum polyethnischen Russländischen Imperium ein. Diese wurde unter Peter dem Großen mit der Ausgestaltung einer neuen, imperialen russländischen Staatsdoktrin gekrönt. Auch Aleksandr Nevskij wurde in dieses imperiale Zeichensystem eingepasst, dessen zentrale Elemente das Imperium, der Imperator und die imperiale Hauptstadt St. Petersburg waren.³³ Dabei war Aleksandr weniger ein Symbol der Abgrenzung der Gemeinschaft nach außen als vielmehr ein positives Leitbild, das im Inneren vorbildstiftend wirken sollte.

Das neue, imperiale Aleksandr-Nevskij-Bild konnte tradierte Bilder (zum Beispiel des kirchlich-sakralen Diskurses) jedoch nicht völlig überlagern. Dies lässt sich am Beispiel seines Feiertages im Kirchenkalender verdeutlichen. Neben der Übertragung der Gebeine und dem Wandel der Ikonographie hatte Peter I. auch die Verlegung des Heiligenfeiertages Aleksandrs angeordnet und zwar vom 23. November auf den 30. August.³⁴ An jenem Tag hatte Peter im Jahr 1721 den Friedensvertrag von Nystadt unterzeichnet, der formal den großen Nordischen Krieg mit Schweden beendete. Peters Ziel war es, das Andenken an Aleksandr Nevskij in Zukunft mit dem an seinen eigenen Sieg über die Schweden zu verschmelzen. Dies gelang ihm nur teilweise. Neben dem neuen Feiertag wird bis heute in der Russisch Orthodoxen Kirche auch der 23. November als Tag des heiligen Aleksandr begangen. Dieses Beispiel paralleler Traditionsbildung ist typisch für die Erinnerungsgeschichte Aleksandrs, die sich weniger als eine lineare Abfolge, sondern eher als ein sich verzweigendes Netz unterschiedlicher Bilder und damit korrespondierender Konzepte kollektiver Identität beschreiben lässt.

³⁰ Runkevič, Stefan Grigor'evič: Aleksandro-Nevskaja Lavra 1713-1913 [Das Aleksandr-Nevskij-Kloster 1713-1913]. St. Peterburg 1913, 6 ff.

³¹ Zur *translatio* der Nevskij-Reliquien vgl. Runkevič: Aleksandro-Nevskaja Lavra 255 ff. – Zur neuen Ikonographie: Schenk: Aleksandr Nevskij 130.

³² Werlich, Robert: Russian Orders, Decorations and Medals. 2. Auflage. Washington 1981, 6. – Schenk: Aleksandr Nevskij 149 f.

³³ Schenk: Aleksandr Nevskij 142 ff.

³⁴ Philipp: Heiligkeit und Herrschaft 71. – Schenk: Aleksandr Nevskij 134 f.



Abb. 5: Darstellung Aleksandr Nevskijs.
Gemälde von Šebuev.

Quelle: St. Petersburg um 1800. Ein goldenes
Zeitalter des russischen Zarenreichs, Essen
1990.



Abb. 6: Porträtikone von Viktor Vasnecov in
der Vladimir-Kathedrale in Kiew.

Quelle: Morgunov, N.: Viktor Michajlovič
Vasnecov. Žizn' i tvorčestvo, Moskva 1962.

Vereinfacht gesprochen lässt sich die Erinnerung Aleksandr Nevskijs im 18. Jahrhundert reduzieren auf zwei idealtypische Bilder: Erstens auf ein dynastisch-imperiales – Aleksandr Nevskij als Fürst – und zweitens ein kirchlich-sakrales – Aleksandr Nevskij als Mönch und Wundertäter. Im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert kam eine dritte Interpretation dazu: Aleksandr Nevskij als militärischer Held. Diese Deutung korrespondierte mit einem neuen, einem „nationalen“ Konzept kollektiver Identität. Maßgeblich für diese Entwicklung waren vor allem Werke von Historikern wie Vasilij Tatiščev, Michail Ščerbatov, Nikolaj Karamzin und Nikolaj Kostomarov sowie von Malern wie Viktor Vasnevov und anderen.³⁵ Nicht mehr die Wunder Aleksandrs interessierten diese Autoren und Künstler, sondern sein irdisches Leben und dabei auch seine militärischen Taten. Aleksandr erscheint in den Texten des „nationalen Diskurses“ nicht mehr so sehr als Verteidiger des Staates, sondern der russischen Kultur und des russischen Volkstums. In den Texten gewinnt auch die Abgrenzung nach außen (gegenüber dem katholischen Westen und den „barbarischen“ Mongolen) wieder an Bedeutung. Eine dezidiert ‚antideutsche‘ Ausrichtung des Diskurses lässt sich indes erst Ende des 19. Jahrhunderts beziehungsweise während des Ersten Weltkrieges feststellen.³⁶ Auch diese neue, nationale Lesart lässt sich besonders gut anhand einer Bildquelle veranschaulichen (Abb. 6). An dem Entwurf einer Porträtikone für den Ikonostas der Vladimir-Kathedrale in Kiev von Viktor Vasnevov aus dem Jahr 1884/85 fällt insbesondere die Darstellung Aleksandrs als Krieger und Feldherr mit Schwert und Harnisch sowie die Folklorisierung der Figur durch Vollbart und historisierende Tracht auf.³⁷ Dieses neue Nevskij-Bild korrespondierte mit einem russisch-nationalem Entwurf kollektiver Identität, mit den Bezugsgrößen: Sprache, Kultur, Geschichte. Getragen wurde er von einer sich von Kirche und Staat emanzipierenden Adelsgesellschaft beziehungsweise *intelligencija*. Einschränkend muss jedoch erwähnt werden, dass der nationale Diskurs in Russland schwächer ausgeprägt war als vergleichbare Strömungen in West- oder Mitteleuropa. Dies lag zum einen an der schwachen Trägerschicht, zum anderen an der Inkompatibilität des nationalen Entwurfs kollektiver Identität mit der Verfasstheit des Russländischen Reiches als Autokratie und Vielvölkerstaat. Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges blieb das Verhältnis der Reichsregierung gegenüber russisch-nationalen Entwürfen kollektiver Identität ambivalent.³⁸

Aber auch abgesehen von der Schwäche des nationalen Diskurses blieb Nevskij auch innerhalb dieser Traditionslinie im 19. Jahrhundert eine Figur der „zweiten Reihe“. Andere Figuren übertrafen ihn im nationalen Diskurs bei Weitem an Bedeutung wie etwa der Heilige Vladimir, Michail Romanov, Ivan III., Dmitrij Donskoj oder Peter der Große.³⁹ So entstanden in Russland im 19. Jahrhundert weder

³⁵ Vgl. zu diesem Problemfeld: *Schenk: Aleksandr Nevskij* 156 ff.

³⁶ Vgl. zum Beispiel *Novinskij, N.: Ledovoe pobojšče. Sraženie s nemcami v 1242 godu*. [Die Schlacht auf dem Eis. Der Kampf mit den Deutschen im Jahre 1242]. Jaroslavl' 1914.

³⁷ *Schenk: Aleksandr Nevskij* 194.

³⁸ Vgl. u. a. *Hosking, Geoffrey: Russischer Nationalismus vor 1914 und heute: Die Spannung zwischen imperialem und nationalem Bewusstsein*. In: *Kappeler, Andreas (Hg.): Die Russen. Ihr Nationalbewusstsein in Geschichte und Gegenwart*. Köln 1990, 169-183, hier: 170.

³⁹ Dies wird zum Beispiel am Denkmal „Tausend Jahre Russland“ deutlich, das der Bildhauer

große Historiengemälde, die Aleksandrs ruhmreiche Siege zeigen, noch nationale Nevskij-Denkmäler. (Das erste weltliche Nevskij-Monument entstand sogar erst nach 1945.)

Als das Zarenreich 1914 in den Ersten Weltkrieg eintrat, existierten die drei idealtypischen Aleksandr-Nevskij-Bilder, der „Mönch“, der „Fürst“ und der „militärische Held“ relativ autonom nebeneinander. Sie waren ebenso wenig zu einem kohärenten Bild verschmolzen wie die drei mit ihnen korrespondierenden Konzepte kollektiver Identität, die Sakralgemeinschaft, das Imperium und die moderne russische Nation.

Die Jahre 1917-1936 markieren den einzigen Zeitraum, in dem die Stellung Aleksandr Nevskijs im russischen kulturellen Gedächtnis massiv bedroht war.⁴⁰ Die Bolševiki verfolgten Nevskij aus drei Gründen: er war ein Heiliger, ein Fürst und ein nationaler russischer Held. Er war damit inkompatibel mit dem neuen Konzept kollektiver Identität, das auf den Säulen Atheismus, Diktatur des Proletariats und Internationalismus ruhte. Die neuen Machthaber verfolgten gegenüber Nevskij eine Doppelstrategie aus „Totschweigen“ und Verunglimpfung. In Geschichtswerken der Pokrovskij-Schule tauchte der Name des Fürsten schlichtweg nicht auf.⁴¹ Gleichzeitig wurde Aleksandr zum Objekt des Spottes der antireligiösen Propaganda der Bolševiki. 1922 setzten diese in Petrograd die gewaltsame Öffnung des Reliquienschreins des Heiligen durch.⁴² Der nahezu leere Sarkophag wurde der Öffentlichkeit als Zeichen des Jahrhunderts währenden „Betrugs“ der Werktätigen durch die orthodoxe Kirche präsentiert.⁴³

Dass damit die Erinnerungsgeschichte Nevskijs nicht zu Ende war, verdankt der Heilige nicht zuletzt seiner „Rehabilitierung“ im Rahmen des Sowjetpatriotismus im Jahr 1937.⁴⁴ Der damit verbundene Wandel des Nevskij-Bildes lässt sich mit den Schlagworten „Nationalisierung“, „Desakralisierung“ und „Militarisierung“ zusammenfassen. Nevskij stieg auf zu einer der wichtigsten historischen Identifikationsfiguren der Sowjetunion. Er wurde gefeiert als russischer Held, politischer Führer und militärischer Stratege. Dabei knüpfte die Propaganda bewusst an Muster des nationalen Diskurses des 19. Jahrhunderts an und kombinierte sie mit Elementen des bolschewistischen Diskurses der zwanziger Jahre. Das sowjetpatriotische Nevskij-

Michail Mikešin für den Kreml in Novgorod schuf und das 1862 feierlich eingeweiht wurde. Die sechs zentralen historischen Figuren, die den „ersten Rang“ des Denkmals bilden, sind Rjurik, Vladimir, Dmitrij Donskoj, Ivan III., Michail Fedorovič und Peter I. Aleksandr Nevskij zählt zu den 109 historischen Gestalten, die der Künstler auf dem umlaufenden Fries des gewaltigen Monuments dargestellt hat. Vgl. *Smirnov, Viktor G.: Rossija v bronze. Pamjatnik Tysjačeletiju Rossii i ego geroi.* [Russland in Bronze. Das Denkmal des Tausendjährigen Russlands und seine Helden]. Novgorod 1993.

⁴⁰ Vgl. zu diesem Kontext ausführlich: *Schenk: Aleksandr Nevskij* 226 ff.

⁴¹ Vgl. zum Beispiel *Pokrovskij, Michail Nikolaevič: Russkaja istorija v samom sžatom očerke* [Russische Geschichte in kürzestem Abriss]. 4. Auflage. Moskva 1933.

⁴² *Škarovskij, Michail Vital'evič: Peterburgskaja eparchija v gody gonenij i utrat 1917-1945* [Die Petersburger Eparchie in den Jahren der Verfolgungen und der Verluste 1917-1945]. St. Peterburg 1995, 61. – *Schenk: Aleksandr Nevskij* 244 ff.

⁴³ Vgl. zum Beispiel *Mark Sist: Čudesa v rešete* [Wunder aufgedeckt]. In: *Petrogradskaja Pravda*, 14.5.1922 (No. 106), 2.

⁴⁴ Vgl. dazu: *Schenk: Aleksandr Nevskij* 266 ff.

Bild war eingebettet in den sowjetischen Führer- und Personenkult und in die anti-deutsche beziehungsweise antifaschistische Propaganda. Neu in der Erinnerungsgeschichte war die Monopolisierung der Erinnerung durch den Staat. Zum Ende der pluralistischen Entwicklung des kulturellen Gedächtnisses trug auch bei, dass dem Regime bislang ungekannte technische Verbreitungsmöglichkeiten von Geschichtsbildern zur Verfügung standen. In diesem Zusammenhang ist natürlich vor allem der berühmte Historienfilm von Sergej M. Ėjzenštejn aus dem Jahr 1938 zu nennen.⁴⁵ Daneben wurde das neue Nevskij-Bild auch mit Hilfe von historischen Romanen, „Heftchenliteratur“ und Werken der Historienmalerei verbreitet. Seinen Höhepunkt erlebte der sowjetische Nevskij-Kult im Großen Vaterländischen Krieg. Der Sieg Nevskijs in der Schlacht auf dem Eis sollte der Roten Armee in ihrem Kampf mit der Wehrmacht als Vorbild leuchten (Abb. 7).⁴⁶ Im Juli 1942 stand Aleksandr Nevskij Pate für die Stiftung eines neuen, militärischen Verdienstordens. Die Medaille wurde Kommandeuren der Roten Armee für persönliche Kühnheit, Mut und Tapferkeit im Kampf mit den „faschistischen Okkupanten“ verliehen.⁴⁷ Nach 1945 entstanden in der UdSSR die ersten weltlichen Nevskij-Denkmale, das erste wurde im Jahr 1959 in Novgorod eingeweiht.⁴⁸ In dieser Zeit lässt sich auch eine veränderte „Rahmung“ des Nevskij-Diskurses beobachten. Die ‚antideutsche‘ Komponente wurde durch eine ‚antiwestliche‘ ersetzt. Stalins Tod im Jahre 1953 hatte interessanterweise keine größeren Auswirkungen auf die Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs. Bis 1985, ja man kann sagen bis heute, blieb die Erinnerung an den mittelalterlichen Helden eng mit der an den Großen Vaterländischen Krieg verknüpft.

Im Zeichen von Perestrojka und Glasnost' trat 1985 auch die Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs in eine neue Phase ein, die von einer erneuten Pluralisierung der Erinnerung geprägt war. Als erste profitierte von dieser Entwicklung die Russisch Orthodoxe Kirche. 1989 konnte sie in Leningrad die Rückführung der Gebeine des Heiligen aus der Kazaner Kathedrale, dem „Museum für Religion und Atheismus“ in die Aleksandr-Nevskij-Lavra feiern.⁴⁹ Neben einem kirchlich-sakra-

⁴⁵ Vgl. *Goodwin*, James: Alexander Nevsky: The Great Man in History. In: *Ders.*: Eisenstein, Cinema, and History. Urbana. Chicago 1993, 156-178. – *Taylor*, Richard: Alexander Nevsky. In: *Ders.*: Film Propaganda. Soviet Russia and Nazi Germany. 2. Auflage. London, New York 1998, 85-98. – *Jurenev*, Rostislav: Čuvstvo rodiny. Zamysel i postanovka fil'ma „Aleksandr Nevskij“ [Gefühl der Heimat. Idee und Umsetzung des Films „Aleksandr Nevskij“]. In: *Iskusstvo kino* 11 (1973) 56-78. – *Schenk*: Aleksandr Nevskij 288-373.

⁴⁶ Vgl. auch: *Stalin*, Iosif V.: Reč' na parade Krasnoj Armii 7 nojabrja 1941 goda na Krasnoj ploščadi v Moskve. [Rede zur Parade der Roten Armee am 7. November 1941 auf dem Roten Platz in Moskau]. In: *Ders.*: O velikoj otečestvennoj vojne Sovetskogo Sojuza [Über den Großen Vaterländischen Krieg der Sowjetunion]. Moskva 1943, 34-37.

⁴⁷ Vgl. dazu: *Isaev*, S. I.: Imeni velikich russkich polkovodcev (k 45-letiju učrešdenija ordenov Suvorova, Kutusova i Aleksandra Nevskogo) [Die Namen großer russischer Heerführer (zum 45-jährigen Jubiläum der Gründung der Suvorov-, Kutusov- und Aleksandr-Nevskij-Orden)]. In: *Voenno-istoričeskij žurnal* 7 (1987) 84-86. – *Schenk*: Aleksandr Nevskij 391.

⁴⁸ Zu den Nevskij-Denkmalern der Nachkriegszeit vgl. *Schenk*: Aleksandr Nevskij 426 ff.

⁴⁹ Vgl. dazu: Vozvraščenie svjatyni [Die Rückkehr des Heiligtums]. In: *Večernyj Leningrad*, 3.6.1989, 1, (Rubrik: „Pamjat“ [Gedächtnis]). – *Bogoslovskaja*, E.: „Svjatynja“ [„Heiligtum“]. In: *Leningradskaja Pravda*, No. 130 (22572), 4.6.1989, 3. – *Repina*, Alla: Svjatynja



Abb. 7: Sowjetisches Flugblatt aus dem Zweiten Weltkrieg.
„Wir schlugen, wir schlagen, wir werden (sie) schlagen!“

Quelle: Zernack, Klaus: Polen und Rußland. Berlin 1994.



Abb. 8: Boris Elcin überreicht 1995 dem Museum für den Großen Vaterländischen Krieg in Moskau ein Aleksandr-Nevskij-Schwert.

Quelle: Privatbesitz des Autors.

len lassen sich heute regionale Aleksandr-Nevskij-Diskurse (zum Beispiel in St. Petersburg, Pskov und Novgorod) beobachten. Das zu Beginn erwähnte Denkmal aus dem Jahr 2002 kann auch als Beleg einer spezifischen Petersburger Erinnerung an den Heiligen gelesen werden. Ungeachtet dieser regionalistischen Tendenzen ist Nevskij jedoch auch immer noch Objekt der Geschichtspolitik des Russländischen Staates. So schenkte der Präsident der Russländischen Föderation, Boris El'cin im Jahr 1995 dem Museum für den Großen Vaterländischen Krieg in Moskau zum 50. Jahrestag des Sieges über NS-Deutschland ein gewaltiges Aleksandr-Nevskij-Schwert (Abb. 8). Im Unterschied zu der Situation vor dem Ersten Weltkrieg erscheinen heute jedoch die verschiedenen Entwürfe kollektiver Identität im Rahmen eines neuen „Patriotischen Konsenses“ miteinander kompatibel.⁵⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs vom späten 13. Jahrhundert bis in die heutige Zeit reicht. Im Laufe der gut sieben Jahrhunderte hat sich das Bild dieser Figur mehrfach signifikant gewandelt. Ebenso hat sich sein Stellenwert innerhalb des russischen kulturellen Gedächtnisses mehrmals verändert. Aleksandr Nevskij entwickelte sich im 16. Jahrhundert von einem Lokalheiligen zu einem russischen „Nationalheiligen“. Er stieg Mitte des 20. Jahrhunderts aus der zweiten Riege des nationalen Pantheons an die Spitze der historischen Identifikationsfiguren Russlands beziehungsweise der UdSSR auf. Die Erinnerung an Aleksandr erlebte Zeiten der „Konjunktur“, wie zum Beispiel die Regierungszeiten Ivans IV., Peters I. und Josef Stalins und Phasen eingeschränkter Bedeutung, so etwa im 17. und 19. Jahrhundert. Aber auch in Zeiten der „Konjunktur“ blieb Aleksandr immer eine von zahlreichen russischen Identifikationsfiguren. Nevskij stieg nie zu ‚dem‘ Nationalheiligen Russlands auf.

Zum Vergleich: Die Erinnerungsgeschichte Wenzels

Bei der vergleichenden Betrachtung der Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs mit jener des Heiligen Wenzel lassen sich eine Reihe von Ähnlichkeiten und Unterschieden diagnostizieren.

Zunächst zu den Parallelen: Auch Wenzel blickt als „lieu de mémoire“ auf eine sehr lange Geschichte zurück, in deren Verlauf sich das Bild der Figur mehrfach gewandelt hat. Die Verehrung des jungen Přemyslidenherzogs setzte offenbar bereits kurze Zeit nach seiner Ermordung ein und hat sich bis heute in Böhmen und Mähren aber auch in anderen Ländern Mittel- und Osteuropas erhalten. In diesem langen Zeitraum wurde Wenzel von unterschiedlichen sozialen Gruppen als Figur der „eigenen“ Geschichte reklamiert und entsprechend der gruppen- wie zeit-spezifischen Bedürfnisse im kulturellen Gedächtnis wiederholt umgedeutet. Die Erinnerungsgeschichte Wenzels war, wie jene Aleksandr Nevskijs, von der Auf-

vozvraščena verujuščim [Das Heiligtum zu den Gläubigen zurückgekehrt]. In: *Smena*, No. 121 (19281), 4.6.1989, 3. – *Schenk: Aleksandr Nevskij* 439 ff.

⁵⁰ Zum Terminus „Patriotischer Konsens“: *Simon, Gerhard*: Auf der Suche nach der „Idee für Rußland“. In: *Osteuropa* 47 (1997) 1169-1190.

spaltung in mindestens vier separate Diskurse, einen kirchlich-sakralen, einen herrschaftlichen, einen ständisch-adeligen und einen nationalen, geprägt. Diese standen – wie im Falle Nevskijs – nicht zwangsläufig in einem Konkurrenzverhältnis zueinander, sondern waren in vielen Punkten miteinander kompatibel.

Wie die Erinnerung an Aleksandr Nevskij stützte sich jene an Wenzel anfangs vor allem auf hagiographische Quellen. Seine Heiligenlegende hat sich in zwölf verschiedenen Fassungen – neun in lateinischer und drei in altslavischer Sprache – überliefert.⁵¹ Die älteste lateinische Legende (*Crescente fide*) wurde vermutlich in den siebziger Jahren des 10. Jahrhunderts von einem Kleriker in Regensburg oder Prag verfasst.⁵² Träger der frühen Erinnerung war also auch im Falle Wenzels zunächst der (katholische) Klerus. Wenngleich die „Anfänge des kirchlichen [Wenzel-] Kultes [...] im Dunkeln [liegen]“⁵³, kann das Prager Bistum als eine der Kräfte gelten, die als „Hauptschöpfer des Wenzelskultes“ anzusehen sind.⁵⁴

Die kirchliche Verehrung Wenzels fand vor allem in den Heiligenlegenden ihren Ausdruck, in denen Wenzel zu einem idealen christlichen Herrscher und Märtyrer stilisiert wird.⁵⁵ Der ältesten lateinischen Legende zufolge hat sich Wenzel in seinem Glaubenseifer geradezu nach dem Martyrium geseht, „als Krönung seines Lebens

⁵¹ Zahlreiche Wenzelslegenden sind ediert unter anderem. In: *Pekař, Josef*: Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians. Prag 1906. – *Vajs, Josef* (Hg.): Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Ludmile [Sammlung altslawischer Literaturdenkmäler über den heiligen Wenzel und die heilige Ludmila]. Praha 1929. – Svatováclavský Sborník [Sammelband zum Heiligen Wenzel]. Band 1 und 2, Praha 1934 und 1939. – Zu den Editionen vgl. *Jilek, Heinrich*: Die Wenzels- und Ludmila-Legenden des 10. und 11. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Ostforschung 24 (1975) 79-147. – Für die umfangreiche Forschungsliteratur zu den Legenden vgl. stellvertretend: *Pekař*: Die Wenzels- und Ludmila-Legenden. – *Seibt, Ferdinand*: Wenzelslegenden. In: Bohemia 23 (1982) 249-276. – Fast zeitgleich mit der Edition der Wenzelslegenden von Pekař im Jahr 1906 stellte V.I. Mansikka die wichtigsten hagiographischen Texte zu Aleksandr Nevskij in einem Band zusammen: *Mansikka: Žitie Aleksandra Nevskogo*.

⁵² *Paramonová*: Familienkonflikt 251. – *Seibt*: Wenzelslegenden 251. – Strittig ist, ob die Legende „*Crescente fide*“ vor der ältesten altslavischen Legende verfasst wurde. Vgl. *Bláhová*: Wenzel 2186. – Während Pekař, Graus und Králik vermuten, dass es sich bei der altslavischen Legende um den ältesten Text der Wenzel-Hagiographie handelt, gehen Seibt und Machilek davon aus, dass „*Crescente fide*“ älter ist. Vgl. dazu: *Seibt*: Wenzelslegenden 272, sowie *Machilek*: Der heilige Wenzel 889. – Zur ersten kirchenslavischen Legende vgl. u. a.: *Kantor, Marvin*: Medieval Slavic Lives of Saints and Princes. Ann Arbor 1983, 142 f. – *Ders.*: The Origins of Christianity in Bohemia. Sources and Commentary. Evanston (Ill.) 1990 und *Vajs* (Hg.): Sborník staroslovanských literárních památek.

⁵³ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 163. – Vgl. auch *ders.*: St. Adalbert und St. Wenzel 210.

⁵⁴ *Paramonová*: Familienkonflikt 251. – Neben dem Prager Bistum haben sich vor allem italienische Kirchenzentren, wie zum Beispiel das Kloster Monte Cassino für die frühe Verehrung Wenzels engagiert. Graus hebt hervor, dass die Verehrung heiliger Könige im Mittelalter in der Regel von einem kirchlichen Kultzentrum ausstrahlte. In den seltensten Fällen lasse sich der Kult auf eine spontane „Volksheiligung“ zurückführen. Vgl. *Graus*: Volk, Herrscher und Heiliger 430.

⁵⁵ *Paramonová*: Familienkonflikt 265 ff. – Auch die Kunde von der Feier des Wenzel-Festes im Jahr 995 kann als Beleg für seine frühe christliche Verehrung gelesen werden. *Graus*: Lebendige Vergangenheit 164.

in der rechten Nachfolge Christi.“⁵⁶ In diesem Bild kommt die Gedankenhaltung des „mönchischen Idealismus der Zeit“ (Seibt) deutlich zum Ausdruck. Der ideale christliche Herrscher zeichne sich, so die übereinstimmende Idee aller frühen lateinischen Wenzel-Legenden, dadurch aus, dass er die Macht als solche vernachlässige und nach der Mönchswürde beziehungsweise dem Martyrium, der Nachfolge Christi, strebe. Der mit diesem Herrscherbild korrespondierende Entwurf kollektiver Identität basiert nicht, wie Marina Paramonová überzeugend zeigen konnte, auf der „Idee von Verwandtschaft als einer zweifellos wechselseitigen Nähe“, sondern auf der „Konzeption der Verwandtschaftsbeziehungen einer geistlichen Gemeinschaft“⁵⁷. Die in den frühen hagiographischen Schriften des Wenzel-Kultes entworfene „Wir-Gruppe“ wird also – wie in den entsprechenden Texten über Aleksandr Nevskij – vor allem als Sakralgemeinschaft gedacht. Diese spezifische Prägung des Wenzel-Bildes und die damit verbundene Vorstellung von Gemeinschaft war nur bedingt kompatibel mit divergierenden Identifikationsbedürfnissen politischer Natur, wie sie in einem eigenen herrschaftlich-dynastischen und ständisch-adeligen Wenzel-Diskurs zum Ausdruck kamen.

Wie Aleksandr Nevskij wurde Wenzel zunächst als Lokalheiliger – am Ort seiner Ermordung und seiner ersten Grabstätte (Alt-Bunzlau) – verehrt. František Graus nimmt eine „spontane“ Heiligung durch den lokalen Klerus [an], wie sie in dieser Zeit öfter vorkam.“⁵⁸ Auch die Gebeine des Přemysliden wurden einige Jahre nach der ersten Beisetzung vom ursprünglichen Ort des Grabes, in die Kirche St. Veit auf der Prager Burg verlegt. Die *translatio*, die vermutlich drei Jahre nach der Ermordung des Fürsten, das heißt im Jahr 932 (oder 938) vollzogen wurde, kam einer formalen Kanonisierung Wenzels gleich.⁵⁹ Die Zeremonie am 4. März erfolgte offenbar ohne Teilnahme einer kirchlichen Instanz. Einige Legenden führen die Übertragung der Reliquien auf die Initiative „frommer Christen“ zurück, andere sehen hier den Brudermörder Boleslav am Werk, der angeblich aus Reue gehandelt habe.⁶⁰ Mit der *translatio* der Gebeine Wenzels in die Prager Burg wurde diese zum eigentlichen Zentrum der Verehrung des Heiligen erhoben. Der Tag der *translatio* wurde wie im Falle Nevskijs, als zweiter Feiertag des Heiligen in den kirchlichen Fest-

⁵⁶ Seibt, Ferdinand: Der heilige Herzog Wenzel. In: *Ders.* (Hg.): Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder. Band 4, München, Wien 1981, 9-21, hier: 18. – Ein abweichendes Bild Wenzels entwirft die erste altslavische Legende, in der das Motiv des freiwilligen Martyriums des Herzogs fehlt. Vgl. u. a. *Paramonová*: Familienkonflikt 258.

⁵⁷ *Ebenda* 278.

⁵⁸ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 163.

⁵⁹ *Angenendt*: Heilige und Reliquien 172. Erst im Jahr 1170 reservierte Papst Alexander III. das Recht der Selig- und Heiligsprechung dem römischen Stuhl. – Dušan Třeštík datiert die *translatio* Wenzels in die späten sechziger Jahre des 10. Jahrhunderts. Vgl. *ders.*: Die dynastischen Heiligen und Landespatrone 883.

⁶⁰ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 162. – Eine andere Interpretation unterstellt Boleslav, dass dieser verhindern wollte, dass die Wunder, die am Grabe Wenzels geschahen mit diesem in Verbindung gebracht werden. Stattdessen sollten sie dem Patron der neuen Grabkirche, St. Veit, zugeschrieben werden. Vgl. *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 208, dort vermutlich gestützt auf den Chronisten Cosmas, Lib. I, 19 (*Fontes* II, 31). – Vgl. *Naegle*: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 289.

kalender übernommen.⁶¹ Die Feier seiner Übertragung (am 4. März) ist, wie jene seines *dies natalis* (28. September), seit dem 10. Jahrhundert belegt.⁶² Die offizielle Kanonisierung Wenzels erfolgte – wie jene Nevskijs – erst lange nach seinem Tod (im Jahr 1729).⁶³

Auch am Grab des Heiligen Wenzel sollen zahlreiche Wunder geschehen sein. Seine Legenden berichten von Gefangenenbefreiungen, Heilungen Kranker und Hilfsleistungen in Kampf und Not.⁶⁴ Wie Aleksandr wurde Wenzel seit dem 11. Jahrhundert von Chronisten als Schlachtenhelfer gefeiert. So soll der Heilige beispielsweise im Jahre 1260 Přemysl Otakar II. in der Schlacht bei Kroisenbrunn gegen die Ungarn unterstützt haben.⁶⁵ Angesichts dessen, dass die frühen Heiligenlegenden Wenzels keine „detaillierten Berichte über die ‚politischen‘ Taten des Helden, d. h. über Militäraktionen [u. a.]“ enthalten, und sie den Herzog als Heiligen zeichnen, der daneben „auch die Pflichten des Herrschers ausübt“⁶⁶, erscheint seine Stilisierung als Schlachtenhelfer besonders interessant. Sowohl der friedliche Märtyrer Wenzel als auch der politisch wie militärisch aktive heilige Fürst Aleksandr Nevskij wurden von der entsprechenden Erinnerungsgemeinschaft als himmlische Schlachtenhelfer verehrt und angerufen. Offenbar gab nicht die Biographie eines heiligen Fürsten den Ausschlag darüber, ob man ihm hilfreiche Verdienste in militärischen Auseinandersetzungen zuschreiben konnte, sondern andere Faktoren, wie zum Beispiel die Zugehörigkeit zur gleichen Dynastie oder ein spezifisches Patronatsverhältnis zum entsprechenden Land. In beiden Fällen wurden die Heiligen als Patrone, Fürsprecher und Schirmherren der entsprechenden „Wir-Gruppe“ angesehen.

Neben dem Klerus interessierten sich bald auch die böhmischen Herrscher für den heiligen Wenzel. Mitte des 11. Jahrhunderts wurde die Kirche St. Veit auf der Prager Burg, die Wenzel selbst gestiftet und in der er seine letzte Ruhestätte gefunden hatte, zur Grablege der Přemysliden bestimmt.⁶⁷ Mit diesem Schritt würdigte die Dynastie Wenzel als heiligen Ahnherren und trug zur Steigerung der eigenen Würde bei. Bereits zu Beginn des 11. Jahrhunderts tauchte das Bildnis Wenzels erstmals auf Münzen böhmischer Herzöge auf, wo es sich bis Mitte des 13. Jahrhunderts halten konnte.⁶⁸ Im Unterschied zur Zeichnung des Heiligen in der ältesten lateinischen Legende als Märtyrer, der die „Himmelskrone“ den Insignien eines irdischen Herr-

⁶¹ *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 218.

⁶² *Machilek*: Der heilige Wenzel 889.

⁶³ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 177. – *Naegle*: Kirchengeschichte Böhmens, Band 1, 300 f.

⁶⁴ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 161.

⁶⁵ *Ders.*: Der Heilige als Schlachtenhelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik. In: *Jaschke, Kurt-Ulrich/Wenskus, Reinhard* (Hgg.): Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag. Sigmaringen 1977, 330-348, insbes. 341-345.

⁶⁶ *Paramonová*: Familienkonflikt 270.

⁶⁷ Als erster Böhmenherzog wurde Břetislav I. (1055) in St. Veit bestattet. Vorher wurden die Přemysliden in der Klosterkirche St. Georg, ebenfalls auf der Prager Burg, beigesetzt. Vgl. *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 209.

⁶⁸ Die ersten Münzen mit der Darstellung Wenzels tauchen seit der Regierungszeit Jaromírs (1008) auf. Vgl. *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 220.

Abb. 9:
Vyšhrader Krönungs-
Evangeliar, um 1086.

Quelle: Europas Mitte
um 1000. Band 2.
Darmstadt 2000.



schers vorzog, zeigen die böhmischen Denare Wenzel als geharnischten Regenten mit Fahnenlanze und Schild.⁶⁹ Diesem „herrschaftlichen“ Bild entspricht bereits die Darstellung des Heiligen im Vyšhrader-Krönungs-Evangeliar, das um das Jahr 1086 zur Krönung Vratislavs II. entstand (Abb. 9).⁷⁰ Wir sehen hier keinen Herrscher, der nach dem Märtyrertod strebt und dem Mönchsideal seiner frühen Hagiographen entspricht, sondern einen thronenden Regenten, der den Hut des Herzogs mit Würde trägt.⁷¹ Seit dem 11. Jahrhundert dominiert in der Wenzel-Ikographie völlig

⁶⁹ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 165. – Naegle zufolge wird Wenzel erstmals unter Bořivoj II. (1100-1120) als geharnischter Ritter mit Helm, Schwert und Schild auf Münzen dargestellt. Vorher habe die Zeichnung der Figur mit religiös-kirchlichen Motiven überwogen. *Naegle*: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 308 f.

⁷⁰ Vgl. dazu: *Machilek*: Der heilige Wenzel 892.

⁷¹ Vgl. dazu: *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 223 (mit weiteren Literaturhinweisen).

die bildliche Schilderung des kampferüsteten Herzogs mit Schild, Schwert und Fahnenlanze.⁷²

Das Bildnis Wenzels zierte seit dem 12. Jahrhundert auch die Siegel der böhmischen Herzöge und Könige. Bis Mitte des 13. Jahrhunderts zeigten diese auf der Vorderseite das Bild des jeweiligen Regenten im Ornat mit Krone und Zepter und auf der Rückseite eine Darstellung des Heiligen. Das älteste im Original erhaltene Siegel Vratislavs II. (1146-48) präsentiert Wenzel thronend mit Schild und Fahnenlanze, sein Haupt mit einem Nimbus umgeben. Die Umschrift des Siegels lautet: „Pax s. Wacezlai in manu ducis Vacizlaus“. Damit war der Märtyrerkönig zum „ewigen“ Herren Böhmens und zum dauerhaften „Bewahrer des Friedens“ aufgestiegen. Er repräsentierte die Unvergänglichkeit der Institution. Der jeweilige Herrscher galt nur noch als der vorübergehende Repräsentant seines Landes.⁷³ Entsprechend betitelte der Vyšhrader Kanonikus alle Böhmen, das heißt das „politisch repräsentative ‚Volk‘“ (Graus) als „familia s. Wenceslai“ („Gesinde des Heiligen Wenzel“).⁷⁴

Schon im späten 11. Jahrhundert nutzen die böhmischen Herrscher den Feiertag des heiligen Wenzel, den 28. September, um Befehle zu verkündigen und Schenkungen zu vergeben. Das Fest des Heiligen erlangte gleichsam „staatspolitische Bedeutung“.⁷⁵ Nachdem Wenzel Ende des 13. Jahrhunderts bei den böhmischen Königen zeitweilig „in Ungnade“ gefallen war, erreichte die herrschaftliche Förderung des Kultes um seine Person unter Karl IV., der selbst auf den Namen Václav getauft war, einen neuen Höhepunkt.⁷⁶ Mit dem Ziel, eine einheitliche Tradition für die „Länder der Böhmisches Krone“ zu schaffen, regte Karl die prächtige Ausschmückung der Kapelle des Heiligen im Prager Veitsdom an, verfasste selbst eine neue Version seiner Heiligenvita⁷⁷, nahm Wenzel in das Siegel der neu gegründeten Prager Universität auf und weihte 1346/47 seine Königskrone dem heiligen Přemysliden, auf dessen Reliquienhaupt sie ständig aufbewahrt werden sollte. Mit der Stiftung der „Wenzels-Krone“ (corona regni Bohemiae) versuchte Karl die Vorstellung vom „ewigen“ Herrscher Böhmens neu zu beleben, von dem sich der jeweilige Regent die Insignie zum Zwecke der Krönung nur lieh.⁷⁸ Die Staats- und Reichsidee der „corona regni Bohemiae“ wurde als „ein höherwertiges Symbol der

⁷² *Ebenda.* – Peter Assion zufolge dominiert die Darstellung Wenzels gemäß dem Typus des mittelalterlichen Ritters in Böhmen erst seit dem 14. Jahrhundert. Assion, Peter: Wenzeslaus (Václav), In: Lexikon der christlichen Ikonographie. Band 8, Freiburg 1976, Sp. 595-599, hier: Sp. 596.

⁷³ *Graus:* Lebendige Vergangenheit 166.

⁷⁴ *Ebenda* 168. – Franz und Margarita Machilek übersetzen „familia“ – anders als Graus – mit „Gefolgschaft“. Machilek: Der heilige Wenzel 892. – Zum Begriff der „familia“ im Kontext der Heiligenverehrung vgl. Angenendt: Heilige und Reliquien 193-197.

⁷⁵ *Graus:* Lebendige Vergangenheit 169.

⁷⁶ Vgl. Machilek, Franz: Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen 87-101. Karl nahm später den Namen seines königlichen Firmpaten, Karl IV. von Frankreich an. Karl taufte auch seinen 1361 geborenen Sohn und Thronfolger (Wenzel I.) auf den Namen des Heiligen.

⁷⁷ Blaschka, Anton (Hg.): Kaiser Karls IV. Jugendleben und St. Wenzelslegende. Weimar 1956.

⁷⁸ Žemlička, Josef: Wenzelskrone. In: Lexikon des Mittelalters. Band 8, München 1997, Sp. 2194.

Monarchie verstanden, das alle Untertanen veranlassen sollte, im Interesse des Staatsganzen zu wirken und sich dem rechtmäßig gekrönten und gesalbten Monarchen zu unterwerfen.“⁷⁹

Die dritte Gruppe, die neben Kirche und böhmischen Herzögen beziehungsweise Königen einen eigenständigen Beitrag zur Erinnerungsgeschichte Wenzels leistete, war der böhmische Adel. Schon im 12. Jahrhundert erkor die sich langsam konstituierende Adelsgemeinde den heiligen Wenzel zum Patron des Landes Böhmen. In dieser Zeit entstand das so genannte „Wenzelssiegel“, das die böhmischen Barone zum Beispiel im Jahre 1219 unter den Friedensschluss zwischen König Přemysl Otakar I. und dem Prager Bischof Andreas setzte.⁸⁰ Auch das „böhmische Zitationsiegel“ aus dem 13. Jahrhundert mit der Darstellung des heiligen Wenzel und der Umschrift „Sigillum iusticie tocius terre s. Wencezlai ducis Boemorum“ – das „Rechtssiegel des ganzen Landes des hl. Wenzel, des Herzogs der Böhmen“ – kann als Ausdruck dafür gelesen werden, dass in dieser Zeit die „Wenzelssymbolik zum Symbol der böhmischen Adelsgemeinde geworden [war], unabhängig neben, de facto sogar gegen den König“.⁸¹ Der Heilige genoss unter den Adeligen Böhmens das Ansehen des Landespatrons, der unabhängig vom jeweiligen Herrscher als Schutzheiliger der Adelsgemeinde wirkte. Dies kam auch dadurch zum Ausdruck, dass Wenzel in Böhmen ein beliebter Patron von Adelskirchen war. – Eine Renaissance erlebte der von der Adelsopposition gegen die Bestrebungen des absolutistischen Staates getragene Wenzelskult Ende des 18. Jahrhunderts. In diesem Kontext ist auch die offizielle Kanonisierung des Heiligen in Rom in den Jahren 1669-1729 zu sehen, die nicht zuletzt auf Bestreben zahlreicher böhmischer Adelige erfolgte.⁸² Auch die Rückübertragung der Wenzelskrone im Jahre 1791 aus Wien in die Prager Burg wurde als Demonstration der böhmischen Stände gegen die absolutistische Gewalt des Hauses Habsburg verstanden.

Wie die Erinnerungsgeschichte Nevskijs manifestierte sich auch jene des Heiligen Wenzel in einer Vielfalt unterschiedlicher Text- und Bildquellen.⁸³ Hierzu zählen unter anderem die bereits erwähnten Vitenredaktionen sowie weltliche Biographien, Abbilder auf Münzen und Siegeln, Buchillustrationen, Historiengemälde und Denkmäler. Bereits im 14. Jahrhundert (1373) entstand die berühmte Wenzel-Statue von Heinrich Parler für den Prager Veits-Dom (Abb. 10). Das erste weltliche Denkmal, die Barockstatue von Jan Georg (Jiří) Bendl für den Prager Rossmarkt, stammt aus dem Jahr 1678. Bis 1879 zierte es den Platz, der nach 1848 in Wenzelsplatz umbenannt wurde.⁸⁴ Im Juni 1912 wurde dort das eingangs erwähnte

⁷⁹ Hoensch, Jörg K.: Kaiser Karl IV. In: Koschmal, Walter/Nekula, Marek/Rogall, Joachim (Hgg.): *Deutsche und Tschechen. Geschichte, Kultur, Politik*. 2. Auflage. München 2003, 41-50, hier: 46.

⁸⁰ Graus: *Lebendige Vergangenheit* 172.

⁸¹ *Ebenda* 172 f. (Hervorhebung Frithjof Benjamin Schenk). – Vgl. auch: Machilek: *Der heilige Wenzel* 893.

⁸² Graus: *Lebendige Vergangenheit* 177.

⁸³ Einen Überblick über die Darstellung Wenzels in der bildenden Kunst bietet Assion: *Wenzeslaus (Václav)* Sp. 595-599.

⁸⁴ Scheufler, Pavel: *Mythen und Symbole in der tschechischen Photographie*. In: *Bohemia* 34



Abb. 10: Wenzel-Statue von Heinrich Parler,
Prager Veits-Dom.

Quelle: Umění 3 (1930).

Denkmal von Josef Václav Myslbek eingeweiht (Abb. 1).⁸⁵ Das Monument, das den Heiligen als wehrhafte und gerüstete Figur zeigt, kann als Zeugnis der Vereinnahmung der Figur durch den nationalen tschechischen Diskurs gelesen werden. Das Denkmal Wenzels sollte ursprünglich in den Treppenvorbau des Museums des Königreiches Böhmen (Muzeum království českého; heute: Nationalmuseum/Národní muzeum) integriert werden. Der schließlich gewählte Standort des Monu-

(1994) 300-351, hier: 320. – *Kallert, Kristina*: Landesheilige in Böhmen: Das Denkmal und die Denkmäler. In: *Koschmal/Nekula/Rogall* (Hgg.): *Deutsche und Tschechen* 162-178, hier: 164. Das Denkmal, das 1879 im Zuge der Umgestaltung des Wenzels-Platzes entfernt wurde, steht heute auf dem Prager Hradshin.

⁸⁵ Zum Denkmal von Myslbek vgl. u. a. *Marek, Michaela*: *Kunst und Identitätspolitik. Architektur und Bildkünste im Prozess der tschechischen Nationsbildung*. Köln 2004, 373-380. – *Wittlich, Petr*: *Plastik*. In: *Seibt, Ferdinand* (Hg): *Böhmen im 19. Jahrhundert*. Berlin 1995, 273-294, insbes. 284 f. – *Kallert*: *Landesheilige* 164 ff. – *Paces, Cynthia Jean*: *Religious Images and National Symbols in the Creation of Czech Identity 1890-1938*. Ph.D. thesis, Columbia University (New York) 1998, 288 ff. – *Hojda, Zdeněk/Pokorný, Jiří*: *Pomníky a zapomníky [Denkmäler und Vergessmäler]*. Praha 1996.

ments, abgerückt vom Museum, am oberen Ende des langgezogenen Wenzelsplatzes lässt „den architektonischen Raum zum Sinnbild des geschichtlichen Raumes werden: Vor dem Hintergrund einer monumentalen geschichtlich-kulturellen Tradition dominiert der jugendliche Herrscher den gewaltigen Raum der Vision [...] Darin entspricht das Denkmal dem Selbstverständnis der Nation, wie es sich seit der Nationalen Wiedergeburt herausbildete[e].“⁸⁶

Wie im Falle Aleksandr Nevskijs veränderte sich auch der Stellenwert des Heiligen Wenzel innerhalb des tschechischen kulturellen Gedächtnisses im Laufe der Jahrhunderte. In der Zeit der Gegenreformation nahm die Bedeutung Wenzels im Vergleich mit jener anderer Heiliger (etwa von Johannes von Nepomuk) ab.⁸⁷ Allerdings unternahm die Anhänger Roms auch den Versuch, Wenzel für die Rekatholisierung Böhmens in Dienst zu nehmen.⁸⁸ So führten zum Beispiel die Synoden des Prager Erzbistums in den Jahren 1605 und 1621 den Todestag des Heiligen wieder als Fest im liturgischen Kalender ein, der im 16. Jahrhundert nicht mehr gefeiert und im Jahr 1618 vom Direktorium der aufständischen evangelischen Stände sogar verboten worden war.⁸⁹ Im 17. Jahrhundert entstanden auch zahlreiche Theaterstücke über den Heiligen Wenzel, die bei der Jugend die katholische Gesinnung wecken und festigen sollten. Auch ein katholisches Priesterseminar wurde nach ihm benannt.⁹⁰ In der Zeit der Romantik verlor Wenzel wegen seiner Rolle als Förderer der Kirche und seiner angeblich loyalen Politik gegenüber dem („deutschen“) Reich zudem an Ansehen und rückte auf einen hinteren Platz des nationalen Pantheons. Am Ende des 19. Jahrhunderts kann jedoch von einer „Rehabilitierung“ Wenzels durch die nationale tschechische Historiographie gesprochen werden. František Palacký würdigte den Přemyslidenherzog in seiner „Geschichte Böhmens“ mit verständnisvollen Worten für dessen außenpolitische Orientierung an das Reich.⁹¹ Einen wichtigen Beitrag zur Wiederbelebung der positiven Erinnerung an den Heiligen Wenzel in Böhmen leisteten zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch die Historiker Josef Kalousek, Josef Pekař und Václav Chaloupecký mit ihren Werken.⁹²

⁸⁶ *Kallert*: Landesheilige 164. Kallert hebt jedoch einschränkend hervor, dass das Monument „weder einem religiös-katholischen noch einem national-politischen Programm verschrieben“ gewesen sei.

⁸⁷ *Paces*, Cynthia Jean: *Religious Images and National Symbols in the Creation of Czech Identity 1890-1938*. Ph.D. thesis, Columbia University (New York) 1998, 296.

⁸⁸ Vgl. zu diesem Kontext ausführlich: *Ducieux*, Marie-Elizabeth: *Der heilige Wenzel als Begründer der Pietas Austriaca: Die Symbolik der Wallfahrt nach Stará Boleslav (Alt Bunzlau) im 17. Jahrhundert*. In: *Lehmann*, Hartmut/*Trepp*, Anne-Charlott (Hgg.): *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1999, 597-636.

⁸⁹ *Ebenda* 604.

⁹⁰ Vgl. *Dvornik*: Verehrung 105.

⁹¹ *Palacký*, Franz: *Geschichte Böhmens*. Band 1, Prag 1964, insbes. 203-210.

⁹² Vgl. u.a. *Kalousek*, Josef: *Obrana knížete Václava Svatého proti smýšlenkám a křivým úsudkům o jeho povaze* [Die Verteidigung des heiligen Fürsten Wenzel gegen Erfindungen und falsche Meinungen über seinen Charakter]. Praha 1901. – *Pekař*: *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden*. – *Ders.*: *Svatý Václav* [Der Heilige Wenzel]. In: *Svatováclavský sborník 1* [Sammelband zum Heiligen Wenzel]. Praha 1934, 9-101. – *Chaloupecký*, Václav: *Prameny X. století. Legendy Kristiánovy o Svatém Václavu a svaté Ludmile* [Quellen des 10. Jahrhunderts. Die Christianslegende über des heiligen Wenzel und die heilige Ludmila].

Zu den Unterschieden der Erinnerungsgeschichten

Nun zu den Unterschieden: Beim Vergleich der Erinnerungsgeschichten Wenzels und Aleksandr Nevskijs fällt zunächst die unterschiedliche geographische Verbreitung der religiösen Kulte ins Auge. Während der Přemyslidenherzog von Anbeginn in mehreren, sowohl katholisch, als auch orthodox geprägten Ländern Mittel- und Osteuropas als Heiliger verehrt wurde, blieb die Anbetung Nevskijs weitgehend ein Phänomen der Russisch Orthodoxen Kirche. Insbesondere in Bayern und Sachsen, die kirchlich eng mit Böhmen verbunden waren, lässt sich bereits im 10. Jahrhundert beobachten, wie sich die Wenzelverehrung verbreitete.⁹³ In dieser Zeit gehörte Wenzel bereits zu den „renommierten Heiligen Mitteleuropas“⁹⁴. Zwei der ältesten Wenzel-Legenden, die Gumpold- und Laurentius-Legende, wurden in italienischen Kirchenzentren verfasst.⁹⁵ Von Reliquien des Heiligen in Bamberg, Quedlinburg, Erfurt, Trier, Tegernsee und Ranshofen berichten entsprechende Annalen.⁹⁶ Redaktionen der ältesten altslavischen Heiligenlegende des Märtyrerkönigs in russischen Handschriften lassen darüber hinaus auch auf eine Ausdehnung der Erinnerung und Verehrung bis in das orthodox geprägte östliche Europa schließen. Karl IV. förderte die Verbreitung Wenzels bis nach Aachen, Stuttgart und Rom.⁹⁷ Aleksandr Nevskij, der erst im 16. Jahrhundert offiziell in die Heiligenschar der Russisch Orthodoxen Kirche aufgenommen wurde, blieb dagegen die Verehrung außerhalb des Wirkungsfeldes des Moskauer Patriarchen weitgehend verwehrt. Die meisten Sakralbauten im Ausland, die dem Heiligen geweiht sind, wie zum Beispiel die Aleksandr-Nevskij-Kirchen in Kopenhagen, Potsdam, Paris, Tallinn oder Riga, wurden erst im 19. Jahrhundert errichtet und überwiegend von Gläubigen der Russisch Orthodoxen Kirche besucht.⁹⁸ In der hagiographischen Literatur der katholischen Kirche wird der Heilige von der Neva oft nicht einmal erwähnt. Selbst in konfessionell nicht gebundenen Nachschlagewerken über Heilige und ihre Verehrung, die in Ländern des westlichen Europa verlegt werden, sucht man bisweilen vergeblich einen Eintrag zu Aleksandr Nevskij.⁹⁹

Die unterschiedliche Verbreitung der beiden Heiligenkulte lässt sich zum einen mit dem universalen Charakter und Anspruch der katholischen Kirche erklären, die die Übernahme der würdigen Erinnerung an den Heiligen Wenzel auch außerhalb der Landesgrenzen Böhmens ermöglichte und erleichterte. Nach seiner offiziellen

Praha 1939 (Svatováclavský sborník 2). – *Ders.*: Kníže svatý Václav [Der Fürst Sankt Wenzel]. In: *Český časopis historický* 47 (1946) 4-54.

⁹³ *Graus*: Lebendige Vergangenheit 164.

⁹⁴ *Ebenda*.

⁹⁵ *Paramonová*: Familienkonflikt 252.

⁹⁶ *Naegle*: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 286. – *Assion*: Wenzeslaus (Václav), Sp. 596. – *Machilek*: Der heilige Wenzel 889.

⁹⁷ *Machilek*: Der heilige Wenzel 894.

⁹⁸ Eine Ausnahme dieser Regel stellt die Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in Sofia dar, die 1882-1912 zum Zeichen des Dankes für die russische Hilfe bei der Befreiung Bulgariens von der osmanischen Herrschaft errichtet wurde. Vgl. dazu: *Schenk*: Aleksandr Nevskij 212 ff.

⁹⁹ Vgl. z. B. *Schauber, Vera/Schindler, Hanns Michael* (Hgg.): Bildlexikon der Heiligen, Seligen und Namenspatrone. Augsburg 1999.

Kanonisierung im Jahre 1729 wurden weltweit alle Gemeinden der katholischen Kirche von Benedikt XIII. angewiesen, den böhmischen Herzog am 28. September in ihre Gebete einzuschließen.¹⁰⁰ Zum anderen hat aber auch mit großer Wahrscheinlichkeit die zunehmende Entfremdung der katholischen und der orthodoxen Kirchen seit dem 11. Jahrhundert die Übernahme von Heiligen der jeweils anderen Konfession behindert. Vermutlich fand die Legende über den heiligen Wenzel noch vor der Spaltung von abendländischer und morgenländischer Kirche im Jahr 1054 Eingang in die hagiographische Literatur in kirchenslawischer Sprache. Im Jahre 1547, als Aleksandr Nevskij zum Heiligen der Russisch Orthodoxen Kirche aufstieg, waren die Kommunikationsverbindungen nach Westen indes längst abgerissen.

Die Verehrung Wenzels außerhalb der Grenzen Böhmens ist gewiss ein lohnendes Untersuchungsgebiet, sie soll jedoch hier im weiteren Verlauf nicht näher behandelt werden. Ziel ist vielmehr, den Blick auf Unterschiede der Erinnerungsgeschichte Wenzels in Böhmen und jener Aleksandr Nevskijs in Russland zu lenken. In diesem Kontext fällt auf, dass zwar die Erinnerung an den heiligen Wenzel – wie jene an Aleksandr Nevskij in vergleichbare „Diskurse“ (kirchlich-sakraler, dynastisch-herrschaftlicher, ständischer, nationaler Diskurs) zerfiel, sich beim Vergleich der beiden Fälle jedoch deutliche Phasenverschiebungen zeigen. So erfolgte zum Beispiel die Verlegung der Gebeine Wenzels von Alt-Bunzlau nach Prag im 10. Jahrhundert, die *translatio* der Reliquien Nevskijs von Vladimir nach St. Petersburg erst im 18. Jahrhundert. Deutliche Vereinnahmungsversuche durch Herrscherpersönlichkeiten zeigten sich im Falle Wenzels im 11. beziehungsweise 14. Jahrhundert, im Falle Nevskijs jedoch frühestens im 16. Jahrhundert. Wenzel fand seinen prominenten Förderer Karl IV. im 14. Jahrhundert, Nevskij musste auf „seinen“ herrschaftlichen „Mäzen“ Peter I. bis zum 18. Jahrhundert warten. Auch die Vereinnahmung durch den Adel setzte im Falle Wenzels früher, nämlich bereits im 13. Jahrhundert, ein. Aleksandr Nevskij wurde erst im 18. Jahrhundert vom russischen Adel als Identifikationsfigur „entdeckt“. Abgesehen davon entwickelte sich Aleksandr Nevskij auch nie zu einem vergleichbaren Symbol eines eigenständigen Standesbewusstseins des russischen Adels, wie dies in Böhmen der Fall war. Während die einzelnen Erinnerungsstränge Wenzels in Böhmen im 19. Jahrhundert offensichtlich zu einem, ‚nationalen‘ tschechischen Diskurs verschmolzen, blieben kirchlich-sakraler, imperialer und nationaler Aleksandr-Nevskij-Diskurs in Russland bis 1914 getrennt nebeneinander bestehen.¹⁰¹ Erst heute lässt sich eine Konvergenz der einzelnen Erinnerungsstränge in Russland konstatieren.

Sowohl Wenzel als auch Nevskij wurden im Laufe ihrer Erinnerungsgeschichte von einer „Nationalisierung“ des kulturellen Gedächtnisses erfasst, die zu einer Stilisierung der beiden Figuren zu einem tschechischen respektive russischen Nationalheiligen führte. Allerdings zeigen sich auch hier interessante zeitliche Unterschiede. Dies hat zunächst mit der unterschiedlichen Ausgangslage zu tun. Während

¹⁰⁰ Naegle: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 301.

¹⁰¹ Einschränkend ist hier jedoch auf die unterschiedliche Erinnerung an den heiligen Wenzel im deutschen und tschechischen nationalen Diskurs innerhalb der böhmischen Länder im 19. Jahrhundert hinzuweisen.

es sich bei Wenzel um einen Heiligen der (universalen) katholischen Kirche handelte, der innerhalb Böhmens sowohl von deutsch- als auch tschechischsprachigen Christen verehrt wurde, war der Nevskij-Kult von Anbeginn ein ausschließlich „russisches“ Phänomen. Dessen ungeachtet setzte die „Nationalisierung“ Wenzels im Sinne einer exklusiven Vereinnahmung der Person für eine ethnische beziehungsweise sprachnationale Gruppe, um einiges früher ein, als die des Heiligen von der Neva. František Graus diagnostiziert Ansätze der „Nationalisierung“ des Heiligen Wenzel bereits im Spätmittelalter. So berichte zum Beispiel die tschechische Reimchronik des so genannten Dalimil von einem Kampf des böhmischen Herren Vilém Zajíc gegen König Johann von Luxemburg und „die Deutschen“ im Jahr 1317/18. Der Chronik zufolge habe der Heilige Wenzel „für die Tschechen“ und „gegen die Deutschen“ gekämpft.¹⁰² Durch diese Interpretation, so die Lesart von Graus, habe Wenzel „aufgehört, Patron des Landes Böhmen zu sein und [sei] zum Nationalheiligen der Tschechen als Sprachgemeinschaft stilisiert worden“¹⁰³. Als weiteres Indiz seiner „Nationalisierung“ könne angesehen werden, dass „Wenzel“ im Spätmittelalter zu einem beliebten und weit verbreiteten Vornamen vor allem in tschechischen Kreisen avancierte.¹⁰⁴ Wenngleich sich die nationale tschechische Lesart Wenzels im Spätmittelalter nicht durchsetzen konnte, so habe sie, so Graus, doch die Vereinnahmung der Figur durch die Hussiten ermöglicht, die den Heiligenkult eigentlich entschieden ablehnten.¹⁰⁵ Die Hussiten verschonten den heiligen Landesfürsten als Symbolfigur, das so genannte „Wenzelslied“ wurde von hussitischen Kriegerern als Schlacht- und Kriegslied gesungen und dessen Text – wie das Bild des Heiligen – auf Schlachtschilde graviert¹⁰⁶. Gemäßigte hussitische Kreise feierten Wenzel sogar weiterhin in Messen.¹⁰⁷ In einer Predigt schrieb der Bischof und Utraquist Jan Rokycana (gest. 1471) den Brauch der Kommunion unter beiderlei Gestalt, wie er auch von den Hussiten befürwortet wurde, dem heiligen Wenzel zu.¹⁰⁸

Einen wichtigen Impuls erfuhr die Nationalisierung des Wenzelskultes zweifelsohne im 19. Jahrhundert. Sie kulminierte unter anderem im deutsch-tschechischen Streit um die Errichtung des eingangs erwähnten Reiterstandbildes auf dem Prager Wenzelsplatz im Jahr 1912. Während deutsche Autoren ihren tschechischen Kollegen in diesem Zusammenhang vorwarfen, „den heiligen Herzog zu einem nationalistisch-slawischen Heiligen“ zu stempeln und ihn als „Befreier von der deutschen Knechtschaft“ und „Erhalter unserer slawischen Nationalität“ zu preisen¹⁰⁹, warf

¹⁰² Graus: Lebendige Vergangenheit 175.

¹⁰³ *Ebenda* 176.

¹⁰⁴ *Ebenda*. – Zum Themenfeld „Heiligenverehrung und Namensgebung“ vgl. insbesondere: Mitterauer, Michael: Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte. München 1993.

¹⁰⁵ Graus: Lebendige Vergangenheit 176.

¹⁰⁶ Naegle: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 318. – *Dvornik*: Verehrung 103.

¹⁰⁷ Graus: Lebendige Vergangenheit 176.

¹⁰⁸ *Ducreux*: Der heilige Wenzel als Begründer der Pietas Austriaca 603. – Die Untersuchung der Bedeutung Wenzels für die tschechischen Protestanten bezeichnet Ducreux allerdings als ein „Desiderat der Forschung“. *Ebenda*, Anmerkung 11.

¹⁰⁹ Naegle: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 324. Naegles Zitate stammen aus den Arbeiten von Křch, Kalousek und Kryštufek.

die Zeitung „Politik“ am 16. Januar 1894 den deutschen Abgeordneten des böhmischen Landtages vor, sie hätten am Vortag die Mittel zur Errichtung eines Wenzel-Denkmal vor dem Museum des Königreiches Böhmen (Muzeum království českého) aus Widerwillen gegen den böhmischen Heiligen verweigert.¹¹⁰ Die bereits erwähnte „Wiederentdeckung“ und „Rehabilitierung“ Wenzels im 19. Jahrhundert durch die tschechische Historiographie ging einher mit einer partiellen Vereinnahmung der Figur durch die tschechische Nationalbewegung.¹¹¹ Allerdings ist zu betonen, dass die Bedeutung Wenzels innerhalb des nationalen tschechischen Diskurses und der tschechischen Nationalbewegung offenbar geringer war, als etwa jene von Jan Hus.¹¹²

Auch im tschechoslowakischen Staat wurde von offizieller Seite der Heilige nach 1918 als integrierendes nationales Symbol beschworen. Dies kam insbesondere in den umfangreichen staatlichen Feierlichkeiten zum Millennium seines Martyriums im Jahre 1929 zum Ausdruck.¹¹³ In seiner Ansprache vom 28. September 1929 beschwor Präsident Tomáš G. Masaryk den Přemyslidenherzog als nationale Integrationsfigur der jungen Republik. Den modernen Kern der Wenzelverehrung erblickte Masaryk in dessen „Humanität“, in seinem Beispiel eine „Moralität“, die „in wahrer Frömmigkeit gründet.“ („mravnosti posvěcenou pravou zbožností“)¹¹⁴ Das neue, gleichsam entkonfessionalisierte Idealbild einer bürgerlich-demokratischen Identifikationsfigur, vermochte jedoch weder Sozialdemokraten noch Katholiken gänzlich zu überzeugen. Während das linke, dem Selbstverständnis nach „fortschrittliche“ politische Lager das Millennium als ein „römisches“ beziehungsweise „schwarzes“ („tisíciletí římské, tisíciletí černé“) Fest ablehnte und für eine Identifikation mit Jan Hus plädierte,¹¹⁵ organisierten die Anhänger Roms neben der staatlichen Feier zu Ehren des Patrons ein eigenes Festprogramm mit klarer religiöser Programmatik.¹¹⁶

¹¹⁰ *Ebenda* 323.

¹¹¹ *Marek*: Kunst und Identitätspolitik 374. – Auch die „Česká družina“ [Tschechische Gefolgschaft], die erste tschechische militärische Formation in Russland 1914, trug auf ihrer Fahne das Bild des Heiligen Wenzel. Ebenso stand das erste, auch in Russland gegründete tschechische Regiment, unter dem Schutz des böhmischen Landespatrons. Vgl. *Dvorník*: Verehrung 109.

¹¹² Vgl. u. a. *Paces*: Religious Images and National Symbols.

¹¹³ Zu den Feierlichkeiten von 1929 vgl. u. a.: *Placák*: Svatováclavské milenium. – *Obrazová/Vlk*: Maior Gloria 220 ff. – *Kallert*: Landesheilige 170 ff. – *Paces*: Religious Images and National Symbols 286 ff.

¹¹⁴ Zit. nach *Kallert*: Landesheilige 171, dort basierend auf einem Artikel In: *Lidové noviny*, 28. 9. 1929, 2.

¹¹⁵ *Kallert*: Landesheilige 171. *Kallert* zitiert aus einem Artikel in den *Lidové Listy* vom 22. 9. 1929 („Týden svatováclavský“), in dem über den Text F. Lagars in einer Broschüre Pilsener Sozialdemokraten berichtet wird.

¹¹⁶ An der zentralen Feier der katholischen Kirche, dem Festgottesdienst in der Kathedrale St. Veit am Morgen des 28. 9. 1929 nahmen weder Präsident Masaryk, noch Premierminister Švehla bzw. Außenminister Beneš teil. Vgl. *Paces*: Religious Images and National Symbols 306. – Zum Versuch, den Heiligen Wenzel in den 1920er Jahren als Symbol für die Verbindung zwischen „tschechischem Katholizismus und tschechischem Nationalismus“ zu

Während also die „Nationalisierung“ des Heiligen Wenzel spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Abschluss gekommen war, lässt sich diese Entwicklung im Falle Aleksandr Nevskijs erst für das Ende des 20. Jahrhunderts konstatieren. Der Heilige spielte nicht nur im nationalen russischen Diskurs im 19. Jahrhundert eine untergeordnete Rolle. Diese Lesart konnte vor 1917 auch nicht mit den beiden anderen Interpretationen der Figur, der kirchlich-sakralen und dynastisch-imperialen, zu einer Einheit verschmelzen. Von entscheidender Bedeutung für die Nationalisierung Nevskijs blieb seine Vereinnahmung durch die Ideologie des Sowjetpatriotismus in den späten 1930er Jahren. Die Ausschaltung und Unterdrückung konkurrierender Deutungen der Figur im Kontext der nationalbolschewistischen Ideologie verhalfen der nationalen Lesart Nevskijs zum Durchbruch. Als traurige Ironie der Geschichte ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Aleksandr Nevskij in der Sowjetunion im „Großen Vaterländischen Krieg“ zu einer der wichtigsten historischen Symbol- und Identifikationsfiguren des „nationalen“ Abwehrkampfes gegen die deutschen Invasoren aufgebaut wurde, während die Nationalsozialisten Wenzel im Protektorat Böhmen und Mähren für ihre symbolische Geschichtspolitik missbrauchten. So wurden tschechische Kollaborateure von den deutschen Okkupanten seit 1944 mit dem „Wenzelsorden“ ausgezeichnet.¹¹⁷ Zudem sollte die Wenzelthematik im Jahr 1942 gemäß der nationalsozialistischen Geschichtsinterpretation in einem – letztlich nicht realisierten – Film neu aufgearbeitet werden.¹¹⁸ Anders als der Heilige Wenzel musste Aleksandr Nevskij um einiges länger auf ein ihm zu Ehren errichtetes Nationaldenkmal warten. Während das erste weltliche Denkmal für den Heiligen Wenzel mit einer eindeutig nationalen Aussage Anfang des 20. Jahrhunderts – auf dem Wenzelsplatz in Prag – errichtet wurde, erhielt Aleksandr Nevskij erst nach 1945 sein erstes profanes Denkmal. Das erste Monument für den Helden von der Neva, das dezidiert als russisches „Nationaldenkmal“ errichtet wurde, das über zwanzig Meter hohe Denkmal unweit der Stadt Pskov am Ufer des Peipus-Sees, wurde sogar erst nach dem Zerfall der UdSSR, am 24. Juli 1993, eingeweiht.¹¹⁹ Die

etablieren vgl. Šebek, Jaroslav: Die Beziehung zwischen tschechischem und deutschem katholischen Milieu in der Zeit der Ersten Republik (1918-1938). In: *Bohemia* 45 (2004) 430-453, hier 437 f.

¹¹⁷ Der Orden wurde in drei Klassen vergeben. Das Ordenszeichen zierte ein schwarzer Adler. Vgl. dazu (mit Abb. des Ordenszeichens): *Obrazová/Vlk: Maior Gloria* 228 ff. – Allerdings spielte Wenzel während des Zweiten Weltkrieges auch als Identifikationsfigur im tschechischen Widerstand eine bedeutsame Rolle. Dies kommt z. B. im Gedicht „Svatý Václav“ [Heiliger Wenzel] von Jan Zahradníček aus dem Jahr 1944 zum Ausdruck. Vgl. *Zahradníček, Jan: Básen z podzimu roku 1944* [Gedicht aus dem Herbst des Jahres 1944]. Brno 1946. – *Kallert, Landesheilige* 177. – Der zwei Jahre früher (im Juli 1942) gestiftete sowjetische Aleksandr-Nevskij-Orden wurde dagegen Kommandeuren der Roten Armee für besondere Verdienste im Kampf gegen die deutschen Okkupanten verliehen. Vgl. *Schenk: Aleksandr Nevskij* 391.

¹¹⁸ „Kníže Václav“ [Fürst Wenzel]. Regie: František Čáp; Hauptrolle: Karel Höger. Vgl. *Obrazová, Vlk: Maior Gloria* 228. – *Český hraní film II. 1939-1945/Czech feature film II. 1939-1945*. Praha 1998, 436. – Auch hier ist die parallele Vereinnahmung Wenzels und Nevskij – wenngleich mit umgekehrten Vorzeichen – verblüffend.

¹¹⁹ Zum Denkmal in Pskov vgl. *Schenk: Aleksandr Nevskij* 449 f.

verspätete nationale „Monumentalisierung“ Nevskijs lässt sich zum einen mit dem Verbot der Orthodoxen Kirche erklären, Heilige in dreidimensionaler Gestalt abzubilden.¹²⁰ Erst die völlige Desakralisierung der Figur im Zeichen des Sowjetpatriotismus eröffnete die Möglichkeit seiner plastischen Darstellung. Zum anderen wurde dem Heiligen von der Neva im 19. Jahrhundert noch kein nationales Denkmal errichtet, weil es keine nennenswerte russische Nationalbewegung gab, die sich dafür hätte einsetzen beziehungsweise dieses finanzieren können. Zudem spielte Nevskij im nationalen Diskurs des 19. Jahrhunderts noch eine marginale Rolle. Erst die Pluralisierung des politischen Diskurses im Zeichen von Glasnost‘ und Perestrojka, der Zerfall der UdSSR und die „nationale Wiedergeburt“ in der Russländischen Föderation schufen die Voraussetzungen dafür, die „Nationalisierung“ der Figur Nevskijs abzuschließen.

Als weiterer deutlicher Unterschied der Erinnerungsgeschichten der beiden Heiligen ist zu betonen, dass es Aleksandr Nevskij nie gelang, jene dominante Stellung des wichtigsten Landespatrons einzunehmen, die Wenzel in Böhmen offenbar seit dem 12. Jahrhundert besetzt. Während der Přemyslidenherzog seit dieser Zeit als der rechtmäßige Erbherr des Landes und „ewiger Herrscher“ verehrt und dessen Bewohner als seine „familia“ bezeichnet wurden¹²¹, blieb Aleksandr Nevskij in der russischen Heiligenschar immer „einer unter vielen“. Der Versuch Peters I., Aleksandr Nevskij durch die Gründung des Nevskij-Klosters in der neuen Hauptstadt beziehungsweise die Stiftung des nach ihm benannten Verdienstordens zum zentralen russländischen Nationalheiligen aufzubauen, misslang. Auch in Böhmen wurden neben Wenzel seit dem Mittelalter auch andere Heilige als Landespatrone verehrt. Mitte des 12. Jahrhunderts fiel diese Ehre noch dem Heiligen Adalbert (Vojtěch) zu. Bis zum 14. Jahrhundert erweiterte sich die Schar der Schutzheiligen Böhmens noch um die heiligen Konstantin-Kyrill, Method, Prokop, Ludmila, die fünf böhmischen Brüder und St. Veit.¹²² Innerhalb dieser Schar fiel dem Heiligen Wenzel indes eine herausragende Rolle zu. Der „Kult der anderen böhmischen Patrone konnte nie wirklich mit der Wenzelverehrung konkurrieren.“¹²³ Seit dem 11. Jahrhundert war Wenzel „der wichtigste *patronus* des Landes Böhmen“.¹²⁴

¹²⁰ Vgl. Onasch, Konrad: Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Leipzig 1981, 308, s. v. „Plastik“.

¹²¹ Die Bezeichnung der Böhmen als „familia sancti Wenceslai“ findet sich bereits beim Vyšehradler Kanoniker in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 224.

¹²² *Ebenda* 216. – In einer den böhmischen Landesheiligen geweihten Kapelle der Kathedrale St. Peter und Paul auf dem Vyšehrad ehrt ein im Jahr 1910 von Jan Kastner geschaffener Altar 21 Patrone: Neben Wenzel, Adalbert (Vojtěch), Konstantin-Kyrill, Method, Prokop, Ludmila, Veit und den fünf böhmischen Brüdern (Isaak, Benedikt, Johannes, Matthäus und Kristin) sind hier figürlich Joseph, Kosmas, Damian, Ivan, Agnes, Johannes von Nepomuk, Zdislava, Sigmund und Norbert dargestellt. Vgl. *Kallert*: Landesheilige 162 f. – Auch das eingangs erwähnte Denkmal in Prag erinnert neben Wenzel auch an die Heiligen Ludmila, Agnes, Prokop und Veit. Ein früherer Entwurf sah auch noch die Darstellung der Heiligen Adalbert, Johannes von Nepomuk, Sigmund und Ivan vor. Vgl. *ebenda* 165.

¹²³ *Graus*: St. Adalbert und St. Wenzel 229.

¹²⁴ *Ders.*: Heilige als Schlachtenhelfer 341.

Das altherwürdige „Wenzelslied“ („Svatý Václav“), das als zweitältestes tschechisches Kirchenlied gilt und vermutlich im 13. Jahrhundert entstand, besingt den Heiligen Wenzel als ewigen „Herzog des Böhmisches Landes“ („vévodo české země“) und Fürsprecher seines Landes am Throne Gottes.¹²⁵

Die Proklamation Wenzels zum Schutzpatron des Landes Böhmen, eröffnete die Möglichkeit, den Heiligen unabhängig von der Geschichte der Regenten und der Dynastie zu erinnern und ihn auch als Symbol des Widerstandes gegen ungerechte Herrschaft zu verwenden. So nahmen am ersten Wenzelsdenkmal von Jan Georg (Jiří) Bendl auf dem Prager Rossmarkt die Aufstände und Barrikadenkämpfe des Jahres 1848 in Böhmen ihren Anfang. Eine Messe zu Ehren des Heiligen am 12. Juni 1848, die am Fuße des Monuments gefeiert wurde, gab das Zeichen zu den „Juni-aufständen“ in Prag.¹²⁶ Der Gottesdienst war eines von zahlreichen bedeutsamen politischen Ereignissen der tschechischen Geschichte, die vom Wenzeldenkmal ihren Ausgang nahmen. Eine Daguerrotopie von Wilhelm Treitz, die das Ereignis von 1848 dokumentarisch festhielt und in Form von Lithographien weitverbreitet wurde, trug gewiss dazu bei, dass sich das Denkmal des Heiligen Wenzel und der nach ihm benannte Platz zu einem Symbol des Aufbegehrens und politischen Widerstands entwickelte (Abb. 11). An keinem Ort in den böhmischen Ländern oder der Tschechoslowakei kam es nach 1848 zu so vielen politischen Demonstrationen. Im 20. Jahrhundert wirkte das zweite Wenzelsdenkmal von Myslbek, errichtet am oberen Ende des Platz am Fuße des Nationalmuseums, als deren Anziehungspunkt. Das Monument machte „den Wenzelsplatz [...] zum Raum politischer Demonstration schlechthin, denn diese Kulisse stellt stets die Legitimation der Geschichte aus dem nationalen Mythos bereit.“¹²⁷ Das Denkmal entwickelte sich nach 1945 zu einem regelrechten Wahrzeichen des Protestes gegen das kommunistische Regime. Die Anhänger Alexander Dubčeks nutzten das Denkmal 1968 als Litfass-Säule für Ihre Aufrufe und Pamphlete (Abb. 12). Im Januar 1969 verbrannte sich Jan Palach aus Protest gegen die herrschende Ordnung zu Füßen des Landespatrons. Im Frühjahr desselben Jahres errichteten Sicherheitskräfte um das Denkmal einen kleinen Wald aus Fichten, der eine Annäherung verhindern sollte. Auch während der „Samtenen Revolution“ im Jahre 1989 war das Wenzelsdenkmal ein wichtiger Sammelplatz für die antikommunistische Opposition.

¹²⁵ Naegle: Kirchengeschichte Böhmens. Band 1, 316 f. – Vgl. Kunstmann, Heinrich: Denkmäler der altschechischen Literatur von ihren Anfängen bis zur Hussitenbewegung. Berlin 1955, 3.

¹²⁶ Hoensch, Jörg K.: Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis ins 20. Jahrhundert. München 1987, 343. – Pech, Stanley Z.: The June Uprising in Prague in 1848. In: East European Quarterly 1 (1968) 341-370. – Scheufler, Pavel: Mythen und Symbole in der tschechischen Photographie. In: Bohemia 34 (1994) 300-351, hier 320. – Kallert: Landesheilige 164. – Dvornik zufolge wohnte die böhmische Delegation im Jahr 1848 vor ihrer Abreise an das Wiener Parlament, „wo sie die Rechte des Volkes wahren sollte“ einer Messe bei, die an der Barockstatue des Heiligen Wenzel gefeiert wurde. Vgl. Dvornik: Verehrung 106.

¹²⁷ Kallert: Landesheilige 164.

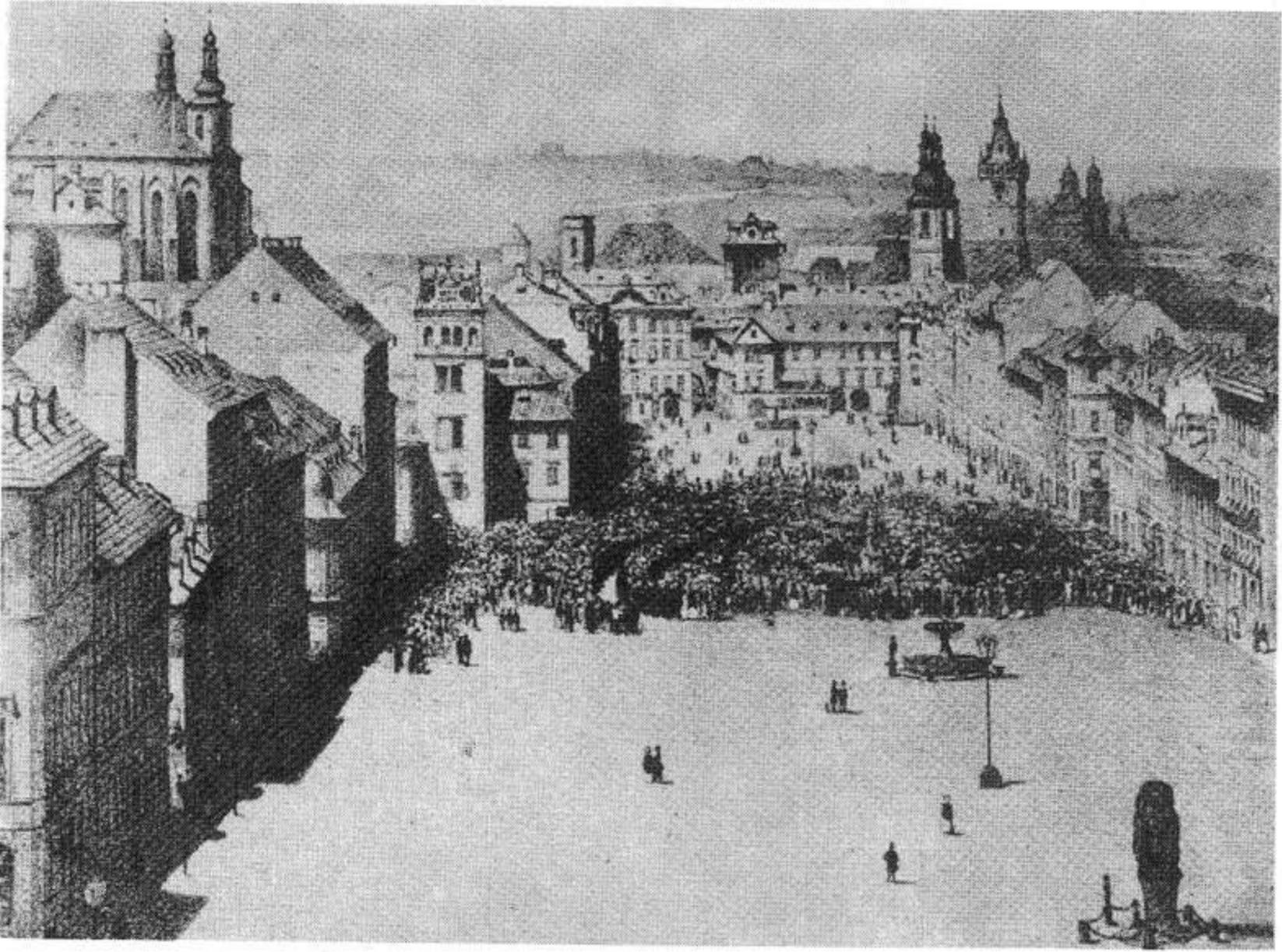


Abb. 11: Messe unterhalb des Wenzelsdenkmals in Prag 1848.
Daguerotopie von Wilhelm Treitz.

Quelle: Scheufler, Pavel: *Mythen und Symbole in der tschechischen Photographie*.
In: *Bohemia* 34 (1994).

Es ist eine spannende Frage, in wieweit diese politischen Ereignisse noch der Erinnerungsgeschichte des Heiligen Wenzel zugeschrieben werden können. Versammelten sich die Demonstranten der Jahre 1968 und 1989 bewusst am Monument des Landespatrons, um diesen für ihre politischen Ziele zu vereinnahmen, oder hatte sich der Wenzelsplatz durch die Ereignisse des Jahres 1848 bereits zu einem eigenen, von seinem Namenspatron unabhängigen, „Erinnerungsort“ entwickelt, dessen ‚genius loci‘ in den Protestbewegungen des 20. Jahrhunderts immer wieder neu beschworen wurde? Führte das „Patrozinium“ des Heiligen Wenzel oder nicht eher die zentrale Lage und die Größe des Platzes dazu, dass dieser sich als Ort für politische Versammlungen in der Stadt Prag immer wieder anbot? Warum, so müsste jedoch die Gegenfrage lauten, versammelten sich die Prager Demonstranten 1968 und 1989 dann nicht auf dem Altstädter Ring, der nicht nur größer und „zentraler“ gelegen ist, als der Wenzelsplatz, sondern den darüber hinaus auch noch ein Denkmal für Jan Hus ziert, das sich, auf den ersten Blick, weit besser als Symbol widerständigen politischen Verhaltens eignet?¹²⁸ Auch wenn sich dies schwer belegen

¹²⁸ Es erscheint lohnend, in einem anderen Zusammenhang einmal die Bedeutung städtischer Plätze als Orte der Protest- und Demonstrationenkultur im 19. und 20. Jahrhundert in verschiedenen europäischen Metropolen (zum Beispiel Paris, Warschau, Danzig, Budapest,



Abb. 12: Das Wenzels-Denkmal im Jahr 1968.

Quelle: *Obrazová, Pavla/Vlk, Jan: Maior Gloria. Svatý kníže Václav. Praha 1994.*

lässt, so scheint die Ortswahl der politischen Proteste in Prag in den Jahren 1848, 1968 und 1989 nicht zufällig gewesen zu sein. Die spezifische Interpretation Wenzels als Patron des ganzen Landes Böhmen, die seine Erinnerungsgeschichte seit dem Mittelalter kennt, eröffnete allen gesellschaftlichen Gruppen die Möglichkeit, den Heiligen für sich zu reklamieren und ihn auch als Symbol des politischen Kampfes gegen eine als ungerecht empfundene Herrschaft zu verwenden. Auch Petr Pithart,

Prag, St. Petersburg, Moskau, Kiev, Leipzig u. a.) vergleichend zu untersuchen. In diesem Kontext könnte geprüft werden, welche Faktoren zur Auswahl des ein oder anderen Ortes als Versammlungsplatz führte und welche Rolle in diesem Zusammenhang Namen der Plätze beziehungsweise dort aufgestellte Denkmäler spielten. Eventuell eignet sich z. B. der Petöfi-Platz in Budapest mit dem Monument für den ungarischen Nationaldichter Sándor Petöfi als interessantes Vergleichsobjekt des Wenzelsplatzes in Prag. Am 23. Oktober 1956 fanden u. a. hier Massenkundgebungen gegen das kommunistische Regime des Landes statt.

Mitunterzeichner der Charta 77 und seit dem Jahr 2000 Senatspräsident der Tschechischen Republik, erklärt die spezifische Anziehungskraft des Wenzelsdenkmals mit einem bis heute lebendigen Identifikationspotential des tschechischen Landespatrons: „Dieser Magnet, der uns zum Landespatron zieht, befindet sich wahrscheinlich wirklich in den tiefsten Ebenen des tschechischen Staatsgebäudes. Er ist es, der uns verbindet, uns zusammenhält, der uns von Zeit zu Zeit das Gefühl verleiht, dass etwas wie ein ‚wir‘ existiert.“¹²⁹

Die Erinnerungsgeschichte Aleksandr Nevskijs kennt diese Form der Vereinnahmung für die Belange der ‚Gesellschaft‘ nicht. Der Heilige von der Neva wurde nie unabhängig von der herrschenden Dynastie, dem Bild des aktuellen Regenten beziehungsweise der Institution des Herrscheramtes erinnert. Er war und blieb während seiner sieben Jahrhunderte währenden Erinnerungsgeschichte ein Herrschaftssymbol. Die Vorstellung, dass sich eine innerrussische Protestbewegung an einem Denkmal des Novgoroder Fürsten oder auf einem Platz, der seinen Namen trägt, versammelt, erscheint bis heute nahezu undenkbar.¹³⁰ Dies ist jedoch nicht dem Fürsten selbst anzulasten. Die Erklärung für diesen signifikanten Unterschied der Erinnerungsgeschichten der beiden heiligen Fürsten findet sich vielmehr in unterschiedlichen sozialen Rahmenbedingungen der kulturellen Gedächtnisse und divergierenden kollektiven Sinnbedürfnissen in der tschechischen und russischen Geschichte.

Das Potential des historischen Vergleiches

Wie ist, abschließend gefragt, das Potential des komparativen Ansatzes auf dem Gebiet der Erinnerungsgeschichte zu bewerten? Wo liegt der Erkenntnisgewinn, wenn man die Erinnerungsgeschichten eines Heiligen der Russisch Orthodoxen Kirche beziehungsweise russischen Nationalhelden und eines Heiligen der katholischen Kirche und tschechischen Nationalpatrons einander vergleichend gegenüberstellt? Ausgehend von der Analyse der Memoria Aleksandr Nevskijs, ermöglicht es der Vergleich zunächst, einige Beobachtungen und Ergebnisse des russischen Falles besser einzuordnen und zu gewichten. So zeigen die Ähnlichkeiten der beiden hier vorgestellten Fälle etwa, dass der Wandel von Geschichtsbildern kein Spezifikum des russischen kulturellen Gedächtnisses, sondern offenbar ein Phänomen der Erinnerungsgeschichte vieler europäischer Nationen ist. Zweitens wurde deutlich, dass die Einbettung der Erinnerungsbilder heiliger Fürsten in zum Beispiel einen kirchlich-sakralen, einen dynastischen oder einen nationalen Diskurs kollektiver Identität in verschiedenen Ländern offenbar zu ähnlichen Veränderungen des entsprechenden

¹²⁹ Zit. nach: Bock, Katrin: Der Heilige Wenzel. Kapitel aus der Tschechischen Geschichte. In: Radio Prague, 28.09.2002. <http://www.radio.cz/print/de/32689> [Recherche am 1.4.2005], 2.

¹³⁰ Die einzige Zeit, in der auch Aleksandr Nevskij als Symbol oppositionellen politischen Denkens diente, war die Zeit der kommunistischen Herrschaft. So wählte sich die 1945 in der Bundesrepublik gegründete und seit 1951 in der UdSSR illegal verbreitete politische Exilzeitschrift „Posev-Die Aussaat“ ein Zitat aus der Vita Aleksandr Nevskijs zum Wahlspruch: „Nicht in der Kraft ist Gott, sondern in der Wahrheit.“ Hier ergibt sich offenbar eine interessante Parallele zur würdigen Erinnerung katholischer Prägung an Wenzel im tschechischen Samizdat. – Vgl. *Obrazová/Vlk: Maior Gloria* 231.

Geschichtsbildes führte. Das weist auf strukturelle Gemeinsamkeiten vergleichbarer Diskurse kollektiver Identität in verschiedenen Ländern hin. Die festgestellten Ähnlichkeiten machen drittens deutlich, dass die Geschichte des russischen kulturellen Gedächtnisses nicht als isolierte Erscheinung, sondern immer auch als beziehungs-geschichtliches Phänomen gesehen werden muss. Die Stilisierung Aleksandrs zum Ahnherren der Moskauer Dynastie im 15. und 16. Jahrhundert orientierte sich zum Beispiel klar an Mustern westlicher Genealogien. Auch die Transformation und „Verstaatlichung“ des Heiligen unter Peter I. war deutlich von westlichen Vorbildern (insbesondere dem Kult um den Heiligen Ludwig – Saint Louis) inspiriert. Auch die „Nationalisierung“ Aleksandrs im 19. Jahrhundert war von parallelen Entwicklungen in West- und Mitteleuropa beeinflusst. Schließlich lässt sich auch die Instrumentalisierung Nevskijs in den 1930er Jahren nicht ohne Berücksichtigung der anti-bolschewistischen Propaganda der Nationalsozialisten verstehen. Die Unterschiede der beiden Fälle sensibilisieren auf der anderen Seite den Blick für eventuelle Besonderheiten der Entwicklung des russischen kulturellen Gedächtnisses, so etwa für die späte Aufspaltung des kulturellen Gedächtnisses in einen kirchlich-sakralen und dynastischen Diskurs, oder für die schwache Ausprägung des nationalen Diskurses im 19. Jahrhundert. Erst heute können wir von einer Konsolidierung eines nationalen Entwurfes kollektiver Identität in Russland sprechen, wie die Errichtung des Nevskij-Denkmal in Petersburg im Jahre 2002 zeigt.

Offen bleibt die Frage, wer von den beiden, Wenzel oder Aleksandr Nevskij, im Kreise der Heiligen und Patrone der europäischen Nationen eigentlich die Ausnahme und wer die Regel repräsentiert. Zu überprüfen wäre, ob die Erinnerungsgeschichte des Heiligen Wenzel und seine Stilisierung zum „ewigen Herrscher“ seines Landes, die es erlaubte, den Heiligen sowohl als Herrschaftssymbol als auch als Figur des politischen Widerstands zu denken, in der Tat so einmalig ist, wie von manchen Forschern proklamiert.¹³¹ Zu überprüfen wäre auch die These von Arnold Angenendt, dass die Verehrung von Landespatronen ein Phänomen der Geschichte insbesondere der „Außenländer Europas“ und ihrer Verselbständigung sei.¹³² Die Antwort auf diese Fragen kann nur ein breit angelegter, systematischer Vergleich der Erinnerungsgeschichten mehrerer Landespatrone verschiedener Konfession (katholisch, orthodox, protestantisch) liefern, der den Rahmen dieses Artikels eindeutig sprengen würde. Dabei kann an die komparative Erinnerungsforschung heiliger Fürsten und Könige, wie sie zum Beispiel František Graus, Arnold Angenendt oder Dušan Třeštík entwickelt haben, angeknüpft werden. Im Sinne einer europäischen Perspektive müsste eine solche Untersuchung jedoch die konfessionellen Grenzen überwinden und alle christlichen Gemeinschaften komparativ in den Blick nehmen.

¹³¹ Vgl. Třeštík: Die dynastischen Heiligen und Landespatrone 884.

¹³² Angenendt: Heilige und Reliquien 127. Als Beispiele nennt Angenendt: Wenzel in Böhmen, Adalbert bzw. Stanislaus in Polen, Stephan in Ungarn, Olaf in Norwegen, Knud in Dänemark, Georg in England, Patrick in Irland.

Franz Machilek

„VELEHRAD IST UNSER PROGRAMM“
 ZUR BEDEUTUNG DER KYRILL-METHOD-IDEE UND DER
 VELEHRADBEWEGUNG FÜR DEN KATHOLIZISMUS
 IN MÄHREN IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Zwei Ereignisse verbinden den Namen von Velehrad (Welehrad) in Südostmähren¹ mit der allgemeinen Kirchengeschichte der jüngsten Zeit: die große Jubiläumswallfahrt mährischer und slowakischer Katholiken am 7. Juli 1985 zur Erinnerung an den Tod des hl. Slawenapostels Methodius (Method), der nach der Überlieferung am 6. April 885 in Velehrad verstorben und dort begraben sein soll, sowie der Besuch Papst Johannes Pauls II. am 22. April 1990, gut fünf Monate nach dem Ende des sozialistischen Regimes in der Tschechoslowakei. Über die innerkirchliche Wirkung hinaus hatten beide Ereignisse große historische und politische Bedeutung.

Zur Erinnerung an die von Papst Leo XIII. (1878-1903) in der Sorge um die Wiedervereinigung im Glauben an die Slawen gerichteten Enzyklika „Grande munus“ über die beiden Brüder Konstantin-Kyrill (Cyrill) und Method aus Thessalonike vom 30. September 1880² sowie im Hinblick auf den Todestag Methods hatte

¹ Der vorliegende Beitrag stellt eine stark erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines im November 1999 auf der Jahrestagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee gehaltenen Vortrags dar. Als Grundlage diente mein Beitrag „Welehrad und die Cyrill-Method-Idee im 19. und 20. Jahrhundert“ im Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien (Im Folgenden: AKBMS) 6 (1982) 155-183, der stark gekürzt, inhaltlich jedoch vielfach erweitert bzw. aktualisiert wurde. – Allgemein mit Velehrad beschäftigen sich folgende Lexikonartikel: *Machilek, Franz*: Welehrad. In: Lexikon für Theologie und Kirche (im Folgenden: LThK) 10 (1965) 1018-1019. – *Ders.*: Welehrad. In: *Bahlcke, Joachim/Eberhard, Winfried/Polívka, Miloslav* (Hgg.): Böhmen und Mähren. Stuttgart 1998, 652-654. – *Valasek, Emil*: Welehrad. In: *Marienlexikon* 3 (1991) 707 f.

² Text der Enzyklika „Grande munus“: *Acta Sanctae Sedis* (im Folgenden: ASS) 13 (1880) 145-153. – *Esposito, Rosario F.*: Leone XIII e l'Oriente cristiano. Studio storico-sistematico [Leo XIII. und der christliche Orient. Eine historisch-systematische Studie]. Roma 1961. – *Stasiewski, Bernhard*: Päpstliche Unionshoffnungen - Die selbständigen und die mit Rom unierte Ostkirchen. In: *Jedin, Hubert* (Hg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. 6/2. Freiburg, Basel, Wien 1973, 345-387, hier 348. – Zu Kyrill und Method allgemein: *Snopek, František*: Konstantinus-Cyrillus und Methodius, die Slawenapostel. Kremsier 1911. – *Grivec, Franz*: Konstantin und Method. Lehrer der Slawen. Wiesbaden 1960. – *Salajka, Antonín* (Hg.): Konstantin-Kyrill aus Thessalonike. Würzburg 1969 (Das östliche Christentum NF 22). – *Dvorník, František*: Byzantine Missions among the Slavs. Saints Constantine Cyrill and Method. New Brunswick 1970. – *Kuzmak, Krystyna/Wegner, Helena*: Cyril i Metody. In: *Encyklopedia katolicka* 3 (Lublin 1979) 708-715. – *Stökl, Günther*: Kyrill und Method – Slawenlehrer oder Slawenapostel? Wirklichkeit und Legende. Kirche im Osten 23 (1980) 13-31. – *Hannick, Christian*: Cyrillus und Methodius. In: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 266-270. – *Zlámal, Bohumil*: Svatí Cyril a Metoděj [Die hll. Kyrill und Method]. Roma 1985 (Sul země 12). – *Vodopivec, Janez*: I santi fratelli Cirillo

der Prager Erzbischof František Kardinal Tomášek (1978-1991, gest. 1992) Papst Johannes Paul II. bereits im Frühjahr 1980 um eine Botschaft zur Hundertjahrfeier der Enzyklika gebeten und angeregt, die Ernennung der beiden Glaubensboten zu Kirchenlehrern zu erwägen.³ Noch zu Ende des selben Jahres, am 31. Dezember 1980, erklärte Johannes Paul II. mit dem Apostolischen Schreiben „Egregiae virtutis“ die beiden Slawenapostel neben dem hl. Benedikt von Nursia zu Mitpatronen Europas.⁴ In den folgenden Jahren wurden die für 1985 geplanten Jubiläumsfeiern auf kirchlicher Seite intensiv vorbereitet. Nach den Vorstellungen der Bischöfe und

e Metodiu compatroni d'Europa [Die heiligen Brüder Kyrill und Method, Mitpatrone Europas]. Roma 1985 (Studia Urbaniana 20). In französischer Sprache: SS. Cyrille et Méthode, patrons de l'Europe. Paris 1986). – *Trost, Klaus/Völkel, Eberhard/Wedel Erwin* (Hgg.): Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Rome 1988. – Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried 1988 (Selecta Slavica 13). – *Zlámal, Bohumil*: Slovanští apoštolové svatí Konstantin-Cyril a Metoděj [Die hll. Slawenapostel Kyrill und Method]. In: *Kadlec, Jaroslav* (Hg.): Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích [Lebensbilder böhmischer Heiliger und Freunde Gottes]. Praha 1989, 7-28. – *Hannick, Christian*: Konstantin und Method. In: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) 1382-1385. – *Konstantinou, Evangelos* (Hg.): Leben und Werk der byzantinischen Slawenapostel Methodios und Kyrillos. Beiträge des Symposiums der Griechisch-Deutschen Initiative Würzburg in Mitwitz, 1985, zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Methodios. Münsterschwarzach 1991. – *Reichert, Eckhard*: Methodios. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (im Folgenden: BBKL) 5 (1993) 1382-1386. – *Strzelczyk, Jerzy*: Apostołowie Europy [Apostel Europas]. Warszawa 1997, 141-175. – *Bláhová, Emilie*: Metoděj (815-885). In: Lexikon České Literatury [Lexikon der tschechischen Literatur] (im Folgenden: LČL) 3/I (2000) 248-252.

³ *Hartmann, Jan/Svoboda, Bohumil/Vaško, Václav* (Hgg.): Kardinal Tomášek. Zeugnisse über einen behutsamen Bischof und einen tapferen Kardinal. Leipzig 1994, 109 f. – Zu Kardinal Tomášek allgemein: *Nerad, Jan*: František Tomášek (1978-1991). In: *Hledíková, Zdeňka/Polc, Jaroslav* (Hgg.): Pražské arcibiskupství 1344-1944. Sborník statí o jeho působení a významu v české zemi [Das Prager Erzbistum 1344-1944. Sammelband mit Aufsätzen über seinen Einfluss und seine Bedeutung in den böhmischen Ländern]. Praha 1994, 347 f. – Zur Einordnung seines Episkopats in die neuere Kirchengeschichte der Tschechoslowakei: *Vaško, Václav*: Církevněpolitický vývoj Československa (1938-1989) [Die kirchenpolitische Entwicklung in der Tschechoslowakei (1938-1989)]. In: *Ebenda* 277-293.

⁴ L'Osservatore Romano vom 1.1.1981. – Acta Apostolicae Sedis (im Folgenden: AAS) 73 (1981) 258-262. Deutsch: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 23.1.1981: 11 (1981) Nr. 4, 6. – *Piffl-Perčević, Theodor/Stirnemann, Alfred* (Hgg.): Der heilige Method, Salzburg und die Slawenmission. Innsbruck 1987, 387-389 (Pro Oriente 11). – Cyrill und Method. Schutzpatrone Europas. München 1981, 62-65 (Beiträge. Kleine Reihe des Institutum Bohemicum 5). Tschechische Version: Ochránci Evropy [Schutzpatrone Europas]. Roma 1981, 9-12. – *Renner, Frumentius*: Benedictus – Bote des Friedens. Papstworte zu den Benediktjubiläen von 1880 bis 1980. St. Ottilien 1982, 191-196. – Allgemein zur Kyrill-Method-Verehrung: *Vašica, Josef*: De cultu ss. Cyrilli et Methodii in Bohemia et Moravia a saeculo XII usque ad saeculum XVIII. In: Acta Conventus Velehradensis (im Folgenden: ACV) VII, Olomucii 1937, 137-146. – *Graus, František*: Die Entwicklung der Legenden der sogenannten Slawenapostel Konstantin und Method in Böhmen und Mähren. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F. 19 (1971) 161-211, hier 180-192. – *Myslivec, Josef*: Cyrillus (Konstantin) und Methodius. In: Lexikon der christlichen Ikonographie 6. Rom u.a. 1974, 23-26.

Ordinarien in der ČSSR sollte das Jubiläumsjahr ein Jahr der Versöhnung und der kirchlichen Erneuerung werden.⁵ Am 8. Februar 1984 lud Kardinal Tomášek den Papst zu einem Besuch in Velehrad ein. Dieser erklärte sich Anfang Mai 1984 zum Kommen und zur Übernahme des persönlichen Vorsitzes bei den Feierlichkeiten in Velehrad bereit, falls die Umstände dies erlaubten. Aus dem tschechischen Klerus und von Seiten der Laien wurde die Einladung an den Papst mit einer Unterschriftenaktion unterstützt, für die in kürzester Zeit 22 000 Unterschriften gesammelt und nach Rom geschickt wurden. Die daraufhin einsetzenden Maßnahmen der Staats- und Parteiorgane der ČSSR gegen die kirchlichen Aktivitäten verschärften sich von Monat zu Monat. In einem Maßnahmenkatalog wurde den nachgeordneten Funktionären und den Redakteuren der staatlichen und parteilichen Kommunikationsmittel empfohlen, jenen Aktivitäten durch „wissenschaftlich konzipierte Auslegung der ältesten Geschichte“ der Tschechen und Slowaken entgegenzutreten. Kardinal Tomášek protestierte am 18. März 1985 in einem Schreiben an den Präsidenten der Republik, Gustav Husák, an den Ministerpräsidenten der ČSSR, die Sekretariate für Kirchenfragen der ČSR und SSR sowie an die Ordinarien „im Namen der anerkannten Rechte und Freiheiten“ gegen den Maßnahmenkatalog. Er betonte, dass die kirchlichen Aktionen und Feiern, die schon bisher keinen antistaatlichen Charakter trugen, auch in Zukunft keine Bedrohung der Einheit und Sicherheit der Republik

⁵ Die anschließende Darstellung der Vorgeschichte und der Feiern von 1985 beruht auf folgenden Berichten und Dokumenten: *Benda, Václav*: Znovu křesťanství a politika. Jak dál po Velhradě? [Erneut Christentum und Politik. Wie weiter nach Velehrad?]. In: *Střední Evropa* Nr. 4, November 1985, 5-32. Auszüge daraus in deutscher Übersetzung in: *Der 1100. Todestag des hl. Method in der tschechoslowakischen Presse*. Bearbeitet von Ralf Köhler. *Dokumentation Ostmitteleuropa* 13 [37] (1987) Heft 5/6, 404-419, sowie (davon abweichend): *Benda, Václav*: Darstellung und Wertung der Methodwallfahrt nach Velehrad 6./7. Juli 1985. In: *Politische Studien* (1986) 5-22. – *Hartmann/Svoboda/Vaško* (Hgg.): Kardinal Tomášek: Zeugnisse 109-112. – *Ohlasy Velehradské pouti* [Echo der Velehrad-Wallfahrten]. In: *Studie* Nr. 103 (1986) Heft 1, 36-44. – (Mlady Moravan): *Poznámky k Velehradské pouti* [Anmerkungen eines jungen Mährers zur Velehrader Wallfahrt]. In: *Ebenda* Nr. 104-106 (1986) Heft 2-4, 253-256. – Katholische Nachrichten-Agentur, Informationsdienst (im Folgenden: KNA Inf.) Nr. 16 vom 18.4.1985 (mit deutscher Übersetzung der Internen Anweisung der KPCČ und der Regierung der ČSSR zum 1100. Todestag des hl. Method). – *Zeidler, Jan*. In: Katholische Nachrichten-Agentur, Korrespondentenbericht (im Folgenden: KNA Korr.) Nr. 251 vom 10.7.1985. – KNA Inf. Nr. 28 vom 11.11.1985. – Berichte zur Entwicklung von Staat und Recht in der ČSSR, 3. Quartal 1985, 16 f., 4. Quartal 1985, 20-24, und 1. Quartal 1986, 22 f. – *Deutsche Tagespost* vom 16.4.1985. – *Ströhm, Carl Gustav*. In: *Die Welt*. Nr. 153 vom 5.7.1985. – *Rummel, Alois*. In: *Rheinischer Merkur - Christ und Welt*. Nr. 28 vom 6.7.1985. – *Burger, Hannes*. In: *Süddeutsche Zeitung*. Nr. 154 vom 8.7.1985. – *Die Welt*. Nr. 155 vom 8.7.1985. – *Meier, Viktor*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nr. 155 vom 9.7.1985. – *Ströhm, Carl Gustav*. In: *Die Welt* Nr. 156 vom 9.7.1985. – *Stehle, Hansjakob*. In: *Die Zeit*. Nr. 29 vom 12.7.1985. – *Rummel, Alois*. In: *Rheinischer Merkur - Christ in der Welt*. Nr. 29 vom 13.7.1985. – *Zeidler, Jan*. In: *St. Heinrichsblatt (Bamberg)*. Nr. 29 vom 21.7.1985. – *Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg* vom 21.4.1985. – *Christ in der Gegenwart*. Nr. 29 vom 21.7.1985. – *Lidová demokracie* [Volksdemokratie]. Nr. 85 vom 11.4.1985. – *Rudé Právo* [Rotes Recht]. Nr. 145 vom 22.6.1985. – *Rudé Právo*. Nr. 158 vom 8.7.1985 (Auszüge aus der Rede von Milan Klusák). – *East European Reporter*. Nr. 3, Herbst 1985. – *Biedermann, Hermenegild M.* In: *Herder Korrespondenz* 40 (Februar 1986) 95-99.

seien. Als knapp drei Wochen nach Ausgang dieses Briefs bei der für Ostern (7./8. April) 1985 – also in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Todestag Methods (6. April) – angesetzten Priesterwallfahrt nach Velehrad der Ruf nach glaubens-treuen, das heißt nicht zur staatstreuen „Sdružení katolických duchovních Pacem in terris“ (Vereinigung katholischer Priester – Pacem in terris) gehörigen Priestern erhoben wurde,⁶ steigerte dies die Nervosität der antikirchlich eingestellten Kräfte. Am 8. Mai 1985 richtete Kardinal Tomášek eine mit einer Einladung zur Methodwallfahrt und Jubiläumsfeier am Hochfest der Slawenapostel (7. Juli) verbundene Gruß- und Friedensbotschaft an die Bischofskonferenzen in Europa. Papst Johannes Paul II., der das Jahr 1985 als „Jahr der hll. Cyrill und Method“ propagiert hatte, bereitete für das Hochfest die Promulgation eines umfangreichen Rundschreibens zur Erinnerung an das von den beiden Glaubensboten getragene Werk der Evangelisierung unter den Slawen vor. Die Veröffentlichung der Enzyklika „Slavorum Apostoli“ sollte während der vorgesehenen Reise durch Böhmen, Mähren und die Slowakei beim Besuch von Velehrad am 7. Juli 1985 erfolgen. Als dem Papst die Reise in die ČSSR verwehrt wurde, bekundete er in dem am 2. Juni 1985 abgeschlossenen Rundschreiben ausdrücklich die Absicht, wenigstens geistig in Velehrad gegenwärtig sein zu wollen.⁷ Das Rundschreiben wurde am Tag der Abreise des vom Papst als Legat in die ČSSR entsandten Kardinalstaatssekretärs Agostino Casaroli veröffentlicht. Mit der Würdigung des Wirkens der beiden Slawenapostel als Mitpatrone Europas verband Johannes Paul II. im Rundschreiben die Forderung nach persönlicher Freiheit aller Christen; bewusst bekannte er sich darin als erster Papst slawischer Herkunft. Neben dem Papst blieb auch den Erzbischöfen Franz Kardinal König von Wien, Jean-Marie Kardinal Lustiger von Paris, Bazil Kardinal Hume von London und Józef Kardinal Glemp von Warschau die Einreise versagt. Trotz massiver Reisebeschränkungen und Einschüchterungsmaßnahmen der Verwaltungs- und Polizeiorgane fanden sich am 7. Juli 1985 mehr als 150000 Gläubige vor der Basilika in Velehrad zum Hauptgottesdienst ein, der von Kardinal Casaroli zusammen mit den Bischöfen und Ordinarien aus der Tschechoslowakei zelebriert wurde und zu dem Kardinal Tomášek den Wallfahrern Gruß und Segen des Papstes übermittelte. Die Versuche der anwesenden Parteivertreter, die Jubiläumsfeier in eine Friedensdemonstration umzufunktionieren, schlugen fehl. Als der als offizieller Vertreter des Staates nach Velehrad abgeordnete Kulturminister der ČSR, Milan Klusák, in seiner

⁶ Zu den so genannten Friedenspriestern: Situation der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente und Berichte. Hrsg. von der Schweizerischen National-Kommission Justitia et Pax. O. O. 1976, 62-87, 140-142. – *Vlk*, Miloslav: „Also Avanti!“ Christentum und Kirche im Gegenwind der Zeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. Leipzig 1999, 55-57.

⁷ L'Osservatore Romano vom 12.7.1985. – AAS 77 (1985) 779-813. Deutsche Version: Rundschreiben Slavorum Apostoli von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester, die Ordensgemeinschaften und alle Gläubigen in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der heiligen Kyrill und Methodius vor 1100 Jahren. 2. Juni 1985. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1985, 26 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 65). – *Piffl-Perčević/Stirnemann* (Hgg.): Der heilige Method, Salzburg und die Slavenmission 391-410, hier 407.

Ansprache Method nur in politischer und allgemein kultureller Beziehung vorstellte, ihn aber nicht als Heiligen bezeichnete, fügten die versammelten Gläubigen bei der Nennung von dessen Namen in Sprechchören „Svatý“ (Heiliger) hinzu. Für die Velehrader Basilika übergab Kardinal Casaroli als Geschenk des Papstes eine „Goldene Rose“. Rückblickend stellte Kardinal Tomášek in einem nach den Novembereignissen von 1989 an die Gläubigen und das gesamte Volk der Tschechoslowakei gerichteten Brief fest, dass es, nachdem das Volk in Velehrad zu Hunderttausenden seine Stimme erhoben habe, erstmals zu kleinen Schritten auf dem Weg zur Verbesserung der Situation der katholischen Kirche im Lande gekommen sei.⁸ So fand unter anderem aus Anlass des 1125. Jahrestages der Ankunft der Glaubensboten in Großmähren zu Pfingsten 1988 ein großes Gebetstreffen der Katholiken Mährens in Velehrad statt.⁹

Knapp fünf Jahre nach der Jubiläumswallfahrt von 1985 wurde Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Velehrad am 22. April 1990 geradezu triumphal empfangen. Ausdrücklich wies er auf die Bedeutung des Ortes für die Geschichte des Christentums in Europa sowie auf den Eintritt der Slawen in die Kirche hin und kündigte eine Synode der europäischen Bischöfe an.¹⁰ Weiter äußerte sich Papst Johannes Paul II. gegenüber der versammelten Menge auch zur aktuellen Bedeutung der fünf Jahre zurückliegenden Feiern: „Die Wallfahrt im Jubiläumsjahr 1985, wo es mir noch nicht möglich war, zu Ihnen zu kommen, war die Morgenröte, ein wichtiger Meilenstein auf Ihrem Weg zur Freiheit.“¹¹

In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde kirchlicherseits eine Reihe wichtiger Entscheidungen für Velehrad getroffen, die hier nur kurz angesprochen werden sollen: Bereits während des Papstbesuchs 1990 war der Vorschlag diskutiert worden, Velehrad zum Sitz des Rats der Bischofskonferenzen Mittel- und Osteuropas auszubauen. Im darauffolgenden Jahr beschloss die am 11./12. Juni in Olmütz (Olomouc) tagende gemeinsame Konferenz der Bischöfe der Tschechischen und Slowakischen Föderalen Republik, in Velehrad ein spirituelles Zentrum für Ost- und Westeuropa einzurichten.¹² 1997 besuchte Papst Johannes Paul II. auf seiner Pastoralreise in die Tschechische Republik zum Gedächtnis des Todes des hl. Adalbert von

⁸ Deutsche Fassung des Briefs vom 21.11.1989: Informationen. Internationales Katholisches Jugendwerk für Ost- und Mitteleuropa 30 (1989) Heft 2, 14 f. – Zum Brauch der Übergabe der Goldenen Rose: Berger, Rupert: Goldene Rose. In: LThK 4 (1995) 823. Demnach wurde sie letztmals 1937 unter Papst Pius XI. übergeben. Seither sei der Brauch nicht mehr geübt worden.

⁹ KNA im Gespräch. Nr. 35 vom 19.4.1990.

¹⁰ KNA Korr. Nr. 78 vom 19.4.1990. – KNA Korr. Nr. 82 und Nr. 83 vom 23. und 24.4.1990 – Katholische Nachrichten-Agentur, Aktueller Dienst (im Folgenden: KNA AD) Ausland Nr. 94, Nr. 95 und Nr. 97 vom 23., 24. und 26.4.1990. – KNA AD Vatikan. Nr. 97 vom 26. April 1990. – Frankfurter Allgemeine Zeitung. Nr. 94 vom 23.4.1990. – Treffert, Diethild. In: Rheinischer Merkur - Christ und Welt. Nr. 17 vom 27.4.1990. – Dokumentation des Papstbesuchs in großformatigen Farbbildern bei Smahel, Rudolf: Velehrad. Olomouc 1991 (Taf. IX, XIV, XXVI-XXXIII, XXXVIII-XXXIX).

¹¹ Hartmann/Svoboda/Vaško (Hgg.): Kardinal Tomášek: Zeugnisse 114.

¹² Čupr, Josef (Hg.): Velehrad. The place of meetings of Western and Eastern European tradition. o.O. o.J.

Prag im Jahre 997 auch Velehrad. Die in Anwesenheit des Papstes von Pavel Smetana, dem Senior der Evangelischen Kirche in Tschechien und Vorsitzenden des Tschechischen Ökumenischen Rates, vorgetragene Bitte um Vergebung der von Mitgliedern seiner Kirche gegenüber anderen Christen begangenen Fehler wurde mit großer Aufmerksamkeit registriert.¹³ Während der Kyrill-Method-Feiern des Jahres 1997 wurde in Velehrad die seit längerem geplante Synode aller tschechischen Diözesen angekündigt.¹⁴

Bewusst knüpften die Veranstalter der Feiern von 1985 und 1990 in vielfacher Weise an die mit dem Namen des großmährischen Velehrad verbundene Method-Tradition an. Miloslav Kardinal Vlk hat diesen Bezug auf Velehrad in einem Interview im Hinblick auf die geplante interdiözesane Synode in den einfachen Satz gefasst: „Dort steht ja die Wiege unseres Christentums.“¹⁵

Die Frage nach der Bedeutung der Kyrill-Method-Idee und der Velehradbewegung soll im Folgenden im Wesentlichen in chronologischer Abfolge dargelegt werden.

Der Bestattungsort des hl. Method und die ältere Kyrill-Method-Tradition

Der Name des Sterbe- und Bestattungsortes des hl. Bischofs Method, an dem dieser in der nach ihm benannten Kathedrale auf der linken Seite in der Wand hinter dem Altar der Gottesmutter begraben wurde, lässt sich aus den älteren Quellen nicht zweifelsfrei bestimmen.¹⁶ Die mehrfach vorkommende Bezeichnung „Moravia“ wurde und wird in der neueren Forschung überwiegend auf einen Ort im Kernraum Großmährens an der mittleren March bezogen,¹⁷ verschiedentlich aber auch als

¹³ Vlk: „Also Avanti!“ Christentum und Kirche im Gegenwind der Zeit 101.

¹⁴ *Ebenda* 92.

¹⁵ *Ebenda*.

¹⁶ Der Platz seines Begräbnisses in der Metropolitankirche wird in der so genannten Prologvita bezeichnet; hier sei nur verwiesen auf: Schütz, Joseph (Hg.): Die Lehrer der Slawen Kyrill und Method. Die Lebensbeschreibungen zweier Missionare. Aus dem Altkirchenslawischen übertragen von Joseph Schütz. St. Ottilien 1985, 112, 140.

¹⁷ Zur Ausdehnung und Bedeutung Großmährens: Poulík, Josef/Chropovský, Bohuslav (Hgg): *Velká Morava a počátky československé státnosti* [Großmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit]. Praha, Bratislava 1985. Deutsche Ausgabe: Poulík, Josef (Hg.): *Großmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit*. Praha 1986. – Válka, Josef (Red.), *Středověká Morava* [Das mittelalterliche Mähren]. Brno 1991, 17-35. – Die Großmährenforschung hat in jüngster Zeit neue Impulse erfahren; dazu sei hier vor allem auf folgende Arbeiten hingewiesen: Eggers, Martin: *Das „Großmährische Reich“. Realität oder Fiktion? Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donaauraumes im 9. Jahrhundert*. Stuttgart 1995. – Hanak, Walter K.: *The Great Moravian Empire: An Argument for a Northern Location*. In: *Mediaevalia Historica Bohemica* 4 (1995) 7-24. – Galuška, Luděk: *Uherské Hradiště-Sady. Křesťanské centrum říše velkomoravské* [Ungarisch Hradisch-Dörfl. Das christliche Zentrum des Großmährischen Reiches]. Brno 1996. – Steinhübel, Ján: *Vel'komoravské územie v severovýchodnom Zадunajsku* [Das großmährische Gebiet im Nordosten Transdanubiens]. Bratislava 1995. – *Ders.*: Die Kirchenorganisation in Neutra um die Jahrtausendwende. In: *Bohemia* 40 (1999) 65-78. – Für die Kirchenfrage immer noch wichtig sind mehrere Untersuchungen aus den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts: Dittrich, Zdeněk R.: *Christianity in Great Moravia*. Groningen 1962 (Bijdragen van het Inst. voor middeleeuwse Geschiedenis d. Rijksuniv. te

Name einer städtischen Siedlung in Slawonien oder im mittleren Donaauraum interpretiert. Die Literatur zur Ortsfrage ist inzwischen nur mehr schwer überschaubar. An ältere Zuweisungen anknüpfend hat Papst Johannes Paul in der Enzyklika „Slavorum apostoli“ den Ort des Todes Methods mit dem heutigen Velehrad gleichgesetzt.

Mit dem Namen Velehrad (große Burg) wurde ursprünglich offenbar der große Siedlungskomplex aus der Zeit des Großmährischen Reiches bezeichnet, deren Kern das Areal der späteren Stadt Uherské Hradiště (Ungarisch-Hradisch) an der mittleren March (Morava) bildete. Velehrad war eines der Zentren des Großmährischen Reiches. Belegt ist die Bezeichnung – in der Form Veligrad – jedoch erst im 12. Jahrhundert und zwar für das rechts der March gelegene, heute in Uherské Hradiště eingemeindete Staré Město (Altstadt), das zusammen mit dem ca. 3 km nordwestlich gelegenen Modrá und dem links der March gelegenen Sady (Dörfl) in großmährischer Zeit zu dem genannten Siedlungskomplex gehörte.¹⁸ Bei der 1205 auf Initiative des Olmützer Bischofs Robert (1202-1240) durch Markgraf Vladislav III. Heinrich (1197-1222) erfolgten Gründung der ersten mährischen Zisterze in der Talniederung des Salaška-Baches zu Füßen des Chřiby-Gebirges unweit Modrá wurde der Name Velehrad auf das Kloster übertragen.¹⁹

Schon zu Ausgang des 13. Jahrhunderts wurde im Zisterzienserkloster eine Verbindung zwischen dem alten Velehrad und dem hl. Method hergestellt, eine Auffassung, die sich im Lauf des 14. Jahrhunderts verfestigte.²⁰ So wird in der Reimchronik des so genannten Dalimil aus dem zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts

Utrecht 33). – *Cibulka*, Josef: Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě [Die großmährische Kirche zu Modrá bei Velehrad und die Anfänge des Christentums in Mähren]. Praha 1958. – *Hrubý*, Vilem: Staré Město-Velehrad, ústředí z doby Velkomoravské říše [Altstadt-Velehrad, ein Zentrum aus der Zeit des Großmährischen Reiches]. Praha 1964. – *Ders.*: Staré město. Velkomoravský Velehrad [Altstadt. Das großmährische Velehrad], Praha 1965. – *Vavřínek*, Vladimír: Die Christianisation und Kirchenorganisation Großmährens. In: *Historica* 7 (1963) 5-65. – *Kop*, František: Moravsko-panonský metropolitní problém. (Sila jeho ideového základu) [Das Problem der mährisch-pannonischen Metropole. (Die Kraft ihrer ideellen Grundlage)]. In: *Studie*. Roma 1969, 336-382.

¹⁸ *Pojsl*, Miloslav: Tradice velkomoravského ústředí ve středověku [Die Tradition des großmährischen Zentrums im Mittelalter]. In: *Vlastivědný věstník moravský* (im Folgenden: *VVM*) 37 (1985) 395-313. – *Ders.*: Velehrad. Stavební památky bývalého cisterciáckého kláštera [Die Baudenkmäler des ehemaligen Zisterzienserklosters]. Brno 1990, hier 9-16 (Muzejní a vlastivědná společnost v Brně. Vlastivědná knihovna moravská 65).

¹⁹ *Hurt*, Rudolf: Dějiny cisterciáckého kláštera na Velehradě [Geschichte des Zisterzienserklosters Velehrad]. Band 1, Olomouc 1934. – *Machilek*, Franz: Die Zisterzienser in Böhmen und Mähren. In: *AKBMS* 3 (1973) 185-220, hier 189. – *Pojsl*: Velehrad 32-36. – *Charvátová*, Kateřina: Dějiny cisterckého Řádu v Čechách 1142-1420 [Geschichte des Zisterzienser-Ordens in Böhmen 1142-1420]. Band 1. Praha 1998, *passim*.

²⁰ *Hurt*: Dějiny cisterciáckého kláštera na Velehradě, Band 1. 11 f. – *Graus*: Die Entwicklung der Legenden 180. – *Zlámal*, Bohumil: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition in der tschechoslowakischen Geschichte. In: Konstantin-Kyrill aus Thessalonike 135-151. – Hierzu und zu den im Folgenden zitierten Belegen auch *Zlámal*: Svatý Cyril a Metoděje 181 f.

Velehrad als Sitz des Erzbischofs bezeichnet.²¹ Nach der Wenzelslegende Karls IV. wurde die hl. Ludmilla durch den hl. Method in Velehrad getauft.²² Die Chronik des Přibík Pulkava von Radenin (gest. 1380), bezeichnet Velehrad ausdrücklich als Hauptstadt des mährischen Reiches („caput regni Moraviae“).²³ Eine zentrale Rolle nimmt Velehrad als Sitz Kyrills und Methods, Mittelpunkt eines sieben Suffraganbistümer umfassenden Metropolitansprengels und Ausgangspunkt der Missionstätigkeit der beiden Heiligen in der in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts abgefassten Kyrill-Method-Legende „Quemadmodum“ ein.²⁴ Nach dem in der Hussitenzeit aufgezeichneten „Granum catalogi praesulum Moraviae“ hätte König Svatopluk (870-894) Kyrill im Jahr 887 die Würde des Erzbischofs von Velehrad verschafft. 892 wäre ihm dann Method nachgefolgt.²⁵ Auf Bitten des Olmützer Bischofs Johann von Neumarkt (1364-1380) gewährte Papst Urban VI. (1378-1389) dem Abt von Velehrad im Jahr 1379 das Recht auf den Gebrauch der Pontificalien unter dem ausdrücklichen Hinweis auf den Ehrevorrang der Metropolitankirche.²⁶

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war der dem Konvent der Zisterzienser zu Velehrad angehörende Christian Gottfried Hirschmentzel (1638-1703), ein gebürtiger Schlesier, mit seiner 1667 in Prag gedruckten „Vita Sanctorum Cyrilli et Methudii archiepiscoporum Moraviae, sive Vetus Wellehrad“ der bedeutendste Propagator der älteren Kyrill-Method-Idee in Mähren vor der Wiederbelebung im 19. Jahrhundert.²⁷ Größere Nachwirkung hatte auch die 1710 in Sulzbach gedruckte „Sacra Moraviae Historia; sive, Vita SS. Cyrilli et Methudii Genere Civium Romanorum [...] Velehradensium Archiepiscoporum [...] Universae Pene Slavoniae Zelantissimorum Apostolorum“ des in Pavlovice nad Bečvou (Pawlowitz bei Prerau) wirkenden Pfarrers Johann Georg Stredowsky (Jan Jiří Středovský) (1679-1713).²⁸ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte sich die Auffassung, dass

²¹ *Graus*: Die Entwicklung der Legenden 173, 180 und 191.

²² *Ebenda* 177.

²³ *Ebenda* 180.

²⁴ *Ebenda* 180, 204.

²⁵ *Ebenda* 179, Anm. 101.

²⁶ Die entsprechende Passage in der Supplik Bischof Johanns lautet: „Cum alias insignis Welegradensis ecclesia in honore metropolitico velud aliarum ecclesiarum mater et princeps extiterit.“ *Tadra*, Ferdinand: Cancellaria Johannis Noviforensis. In: Archiv für österreichische Geschichte 68 (1882) 304-594 bzw. Separatabdruck 1886, hier 47 f. – *Graus*: Die Entwicklung der Legenden 180. – Zu Johann von Neumarkt: *Machilek*, Franz: J. v. N. In: LThK 5 (1996) 940.

²⁷ *Zlámál*, Bohumil: Cirilometodějství Kristiána Bohumíra Hirschmentzla [Der Cyrillo-methodianismus des Christian Bohumír Hirschmentzel]. In: Slezský sborník 48 (1950) 57-67. – *Kotrba*, Viktor: Landespatriotismus und vaterländischer Historismus in der Vergangenheit Mährens. In: Stifter-Jahrbuch NF 9 (1971) 51-98, hier 57 f. – Zu Hirschmentzel allgemein: *Ottův Slovník naučný* (im Folgenden: OSN) 11 (1896) 317. – Biographisches Lexikon der böhmischen Länder (im Folgenden: BL) I (1979) 635. – LČL 2/I (1993) 182 f.

²⁸ *Zlámál*, Bohumil: Antonín Cyril Stojan. Apoštol křesťanské jednoty [Antonín Cyril Stojan. Apostel der christlichen Einheit]. Roma 1973, 54 (Sůl země 9). – *Nemec*, Ludvik: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity. Human and Spiritual Profile. New Rochelle (N.Y.) 1983, 138. – Zu Středovský: *Kutnar*, František: Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví I. Od počátků národní kultury až po vyznění obrodného úkolu

Velehrad als Metropole Methods und Mittelpunkt des Großmährischen Reiches zu gelten habe, in breitem Umfang durch: 1860 predigte der Velehrader Pfarrer Karel Molitor in diesem Sinn.²⁹ Nach der 1857 in erster, 1861 in zweiter Auflage erschienenen „Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method in der slawischen Liturgie“ des an der Theologischen Lehranstalt zu Leitmeritz (Litoměřice) wirkenden Professors der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts Joseph Anton Ginzel, in der die Materie erstmals auf breiter Quellenbasis kritisch durchleuchtet und zusammenhängend dargestellt wurde, „dürfte es sich von selbst sehr nahe legen, daß die Synodal- oder Hauptkirche Mährens“ und damit auch Methods Grabkirche „wohl an keinem andern Orte als am Hauptsitze Swatopluk's, Devina oder Velehrad, zu suchen ist.“³⁰ In seiner 1911 erschienenen Programmschrift „Was ist die cyrillo-methodeische Idee?“ hob Adolph Jašek (1880-1923) die Bedeutung Velehrads für jene Idee besonders hervor: „Als die Wiege des Christentums bei den Slaven kann man mit Recht Velehrad betrachten, die ehemalige Hauptstadt des großmährischen Reiches. Von dort wurde das Evangelium allen Slaven in ihrer Sprache verkündet.“³¹ Die Ortsfrage beschäftigte die Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv.³²

Nach den Aufsehen erregenden, seit Ende der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts³³ zu verzeichnenden archäologischen Funden an der mittleren March war der Metropolitansitz an einer Reihe von Fundorten in diesem Gebiet vermutet worden. Während sich Josef Poulík und Zdeněk Klanica für das rund 40 km südwestlich des

dějepisectví v druhé polovině 19. století [Geschichte der tschechisch-slowakischen Geschichtsschreibung im Überblick I. Von den Anfängen der nationalen Kultur bis zum Ausklingen der Geschichtsschreibung der tschechischen Wiedergeburt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts]. Praha 1973, 73 f.

²⁹ Zitiert bei Vychodil, Jan: Vzpomínky na cyrillo-methodějský rok 1863. Obraz života náboženského a národního k 1050 letému jubileu příchodu sv. Cyrilla a Methoděje na Moravu [Erinnerungen an das kyrillo-methodianische Jahr 1863. Ein Bild des religiösen und nationalen Lebens zum Jubiläum der Wiederkehr der Ankunft der hll. Kyrill und Method vor 1050 Jahren]. 2. Auflage. Velehrad 1913, 20.

³⁰ Hier zitiert nach der 2. Auflage. Wien 1861. Nachdruck Amsterdam 1969, 92, Anm. 7.

³¹ Jašek, Adolph: Výklad idee cyrillo-methodějské Velehrad 1911. Deutsche Version: *Ders.*: Was ist die cyrillo-methodeische Idee? Velehrad 1911, 71. (Im Folgenden wird nach der deutschen Ausgabe zitiert). – Zu Jašek: Kolísek, Alois: Cyrillo-Methodějství u Čechů a u Slováků [Der Kyrillo-Methodianismus bei Tschechen und Slowaken]. Brno 1935, 31 f. Jašek starb 1923 in den USA (Cleveland, Ohio), wohin er im Auftrag Stojans zur Verbreitung des „Apostolats“ gereist war.

³² Zlámal: Svatí Cyril a Metoděj 185-190.

³³ Cibulka, Josef: Velkomoravský kostel v Modré. – *Ders.*: Großmährische Kirchenbauten. In: Sancti Cyrillus et Methodius. Leben und Wirken, Praha 1963, 49-117. – Poulík, Josef: Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích [Zwei großmährische Rotunden in Mikulčitz]. Praha 1963. – *Ders.*: Sídlo a pevnost knížat velkomoravských [Sitz und Festung der großmährischen Fürsten]. Praha 1975. – *Ders.*: Wirtschaftlich-soziale Entwicklung im slawischen Bereich nördlich der mittleren Donau im 6. bis 10. Jahrhundert. In: Piffel-Perčević/Stirnemann (Hgg.): Der heilige Method, Salzburg und die Slawenmission 119-181, hier 126-127. – Měřínský, Zdeněk: Morava ve 10. století ve světle archeologických nálezů [Mähren im 10. Jahrhundert im Licht der archäologischen Funde]. In: Památky archeologické 77 (1986) 18-80.

heutigen Velehrad gelegene Mikulčice (Mikultschitz) aussprachen,³⁴ dachten Vilém Hrubý, Jiří Maria Veselý und Luděk Galuška an Sady (Dörfl) bei Uherské Hradiště.³⁵ Skeptisch zur Frage, ob die Begräbniskirche Methods überhaupt gefunden werden könne, äußerte sich 1963 Josef Cibulka.³⁶ Gegenüber der Annahme, dass der Metropolitansitz und damit auch der Begräbnisort Methods an der mittleren March zu suchen sei, vertreten Imre Boba und Charles R. Bowlus die Auffassung, dass jener in Sirmium bzw. Sremska Mitrovica/Mačvanska Mitrovica lag.³⁷ Jüngst hat Martin Eggers hypothetisch die Kirche von Marosvár/Csanád an der mittleren Donau als Zentrum des geistlichen Wirkens Methods in Erwägung gezogen.³⁸

*Kyrill-Method-Idee, katholische Slawophilie und katholisch-slawische Idee
im 19. Jahrhundert*

Die Erinnerung an das Wirken der Slawenapostel in Mähren wurde durch die Lobrede, die der deutsche Priester und spätere Olmützer Bibliothekar Franz Xaver Johannes Richter (1783-1856) im Jahr 1816 an ihrem Fest in Brünn (Brno) gehalten hat, und durch Richters 1825 in Olomouc erschienenenes Buch „Cyrill und Method, die Slawenapostel und Mährens Schutzheilige“ neu belebt.³⁹ Dieses Buch, das der Olmützer Erzbischof und Kardinal Erzherzog Rudolf Johann von Österreich (1819-

³⁴ *Poulik*: Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích. – *Klanica*, Zdeněk: Hlavní hrobka v moravské bazilice [Die Hauptgruft in der mährischen Basilika]. In: *Mediaevalia historica Bohemica* 3 (1993) 97-108. – *Ders.*: Tajemství hrobu moravského arcibiskupa Metoděje [Das Dunkel über dem Grab des mährischen Erzbischofs Method]. Praha 1994. – Vgl. auch: Otazník nad otazníky. Na okraj prací zabývajících k lokalizaci hrobu sv. Metoděje [Fragezeichen über Fragezeichen. Im Umfeld der Arbeiten zur Lokalisation des Grabs des hl. Method]. In: *VVM* 50 (1998).

³⁵ *Hrubý*, Vilém: Hrob svatého Metoděje v Uherském Hradišti-Sadech? [Das Grab des hl. Method in Ungarisch Hradisch-Dörfl?]. In: *Slovenská archeológia* 18 (1970) 87-96. – *Veselý*, Jiří Maria: Scrivere sull'acqua [Auf dem Wasser schreiben]. 2. Auflage. Milano 1983, 143-153. – *Ders.*: Il terzo angolo. Cirillo, Metodio, l'Europa [Der dritte Winkel. Kyrill, Method, Europa]. Roma 1985, 49 f. – *Ders.*: Most a cesta domů [Die Brücke und der Weg nach Hause]. Roma 1990, 64-86. – *Galuska*: Uherské Hradiště-Sady.

³⁶ *Cibulka*: Großmährische Kirchenbauten 111.

³⁷ *Boba*, Imre: Moravia's History Reconsidered. A Reinterpretation of Medieval Sources. The Hague 1971, 103. – *Ders.*: The Cathedral Church of Sirmium and the Grave of St. Methodius. In: *Berichte über den II. Internationalen Kongress für slawische Archäologie*. Band 3, Berlin 1973, 393-397. – *Ders.*: Die Lage von Moravien nach den mittelalterlichen Quellen aus Bayern. In: *Piffl-Perčević/Stirnemann* (Hgg.): Der heilige Method, Salzburg und die Slawenmission 59-69. – *Bowlus*, Charles R.: Franks, Moravians and Magyars. The Struggle for the Middle Danube. Philadelphia 1995.

³⁸ *Eggers*: Das „Großmährische Reich“.

³⁹ *Zlámal*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 134 f. – Die Bezeichnung „Slawenapostel“ geht letztlich auf Josef Dobrovský, den Begründer der slawischen Philologie, zurück: *Dobrowsky*, Joseph: Cyrill und Method der Slawen Apostel. Ein historisch-kritischer Versuch. Prag 1823. Neuausgabe von *Vajs*, Josef: Cyril a Metod apoštolové slovanští (Kyrill und Method, Slawenapostel). Praha 1948. – Dazu: *Graus*: Die Entwicklung der Legenden 175, 197, Anm. 214, 207 f. – Richter wies in seinem Buch Dobrovskýs Auffassung, dass die Slawenapostel nie nach Mähren gekommen seien, zurück und verteidigte die Überlieferung von ihrem Wirken in Mähren. Zu Richter: *BL* III (1999) 442.

1831) dem Klerus seiner Erzdiözese zur Lektüre empfahl, und die begeisterten, vom Raigerner Benediktiner Gregor Wolny (Volný) (1793-1871) am Philosophischen Institut in Brünn im dritten und vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts gehaltenen Vorlesungen über das Großmährische Reich und die Slawenmission der beiden Glaubensboten, scheinen bei der Entstehung der neueren Kyrill-Method-Idee eine wichtige Rolle gespielt zu haben.⁴⁰

Als frühe Mittelpunkte der Pflege dieser Idee zeichnen sich das Priesterseminar in Brünn sowie das Benediktinerkloster Rajhrad (Raigern) unweit von Brünn ab.⁴¹ Eine herausragende Rolle als Anreger spielte dabei der seit 1837 als Professor für neutestamentliche Theologie am Brünner Seminar wirkende Priesterdichter und Patriot František Sušil (1804-1868).⁴² Der Wahlspruch dieses engagierten Vertreters der katholischen Erneuerungsbewegung lautete „Církev a vlast“ [Kirche und Vaterland]. Die Liebe zum Vaterland sollte die Liebe zur Kirche wecken und vertiefen. Indem Sušil die religiös-kirchliche Erneuerung eng an die seelisch-gemüthhaften Kräfte des slawischen Volkstums band, begründete er die in der Folgezeit in Mähren nachhaltig wirksame so genannte katholische Slawophilie,⁴³ in deren Rahmen der Verbindung zu den Glaubensboten wachsende Bedeutung zukam. Im Werk der beiden Brüder sahen die Männer des Sušil-Kreises die von ihnen erstrebte Synthese von Kirche und Slawentum vorgebildet; aus diesem Programm sollte sowohl die bedrohte Kirche als auch das bedrohte Volk die notwendige religiöse Kraft schöpfen.⁴⁴ In Böhmen wurde der Kyrill-Method-Gedanke in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts von ihren repräsentativen Vertretern im Klerus in betont allslawisch aus-

⁴⁰ Huber, Kurt A.: Kirche in Mähren-Schlesien im 19. und 20. Jahrhundert. In: AKBMS 5 (1978) 9-100, hier 61, Anm. 230a. – Zu Gregor Wolny: Meissner, Erhard: Die Benediktinerabtei Raigern im Wandel zweier Jahrhunderte (1813-1950). In: Bohemia 19 (1978) 85-121, hier 114. – Kutnar: Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví, Band 1, 221 f. – Kvapilová, Iva/Knoz, Tomáš: Tomáš Řehoř Volný (20.12.1893-3.5.1871). In: VVM 45 (1993) 379-382.

⁴¹ Masák, Emanuel: Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850-1930 [Geschichte der Kyrill-Method-Heredität in Brünn 1850-1930]. Brno 1930, 17 ff. – Kolečka, Josef: Moravský klerikalismus v 19. století [Der mährische Klerikalismus im 19. Jahrhundert]. In: Církev v našich dějinách [Die Kirche in unserer Geschichte]. Praha 1960, 74-92. – Huber, Augustinus Kurt: Nation und Kirche 1848-1914. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973. Düsseldorf 1974, 246-257, hier 251. – Zum Priesterseminar in Brno allgemein: Samsour, Josef: Dějiny alumnátu brněnského [Geschichte des Brünner Alumnats]. Brno 1907 (Sonderabdruck aus Hlídka). – Zu den Bestrebungen in der Benediktinerabtei Raigern: Meissner: Die Benediktinerabtei Raigern. – Kinter, Maurus: Günther Johannes Kaliwoda, Abt und Prälat des Benedictiner-Stiftes Raigern. Brünn 1879. – Machilek: Velehrad und die Cyrill-Method-Idee 159 mit Anmerkung 34.

⁴² Kolísek: Cyrillo-Methodějství 47 ff. – Huber: Nation und Kirche 251 f. – Zu Sušil allgemein: Vychodil, Pavel: František Sušil (1804-1868). Brno 1898. – Ders.: Sušil, František. In: OSN 24 (1905) 400-402. – Ders. (Hg.): Z doby Sušilovi [Aus Sušils Zeit]. Hlídka 32 (1915) Beilage Nr. 1-12. – Vodička, T.: František Sušil. Brno 1946. – Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 53.

⁴³ Zlámal: A. C. Stojan 51, vgl. auch 31. – Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 59, vgl. auch 32. – Zur Verwendung des Begriffs der katholischen Slawophilie vgl. auch Winter, Eduard: Rußland und das Papsttum. Teil 2: Von der Aufklärung bis zur großen sozialistischen Oktoberrevolution. Berlin 1961, 300.

⁴⁴ Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 61.

gerichtetem Sinn verstanden, doch war auch bei ihnen das religiöse Anliegen durchaus das primäre.⁴⁵

Als 1848 nach dem Sturz Metternichs die bisherigen Einschränkungen für das Verbandswesen wegfielen und den Weg zur Sammlung der katholischen Kräfte freimachten, ergriffen die von Sušil geschulten, antiliberal gesinnten Priester in Mähren sofort die Initiative zur Verwirklichung des Erneuerungsprogramms Sušils im Rahmen kirchlicher Verbandsarbeit.⁴⁶ Von den Schülern Sušils setzte sich der wortgewandte Kaplan Jan Ev. Bilý (1819-1888) in Židlochovice (Seelowitz) bei Brünn in besonderer Weise für die Verbindung nationaler Vorstellungen und kirchlicher Erneuerungsideen ein.⁴⁷ Unter anderem wurde in diesem Kreis die Frage eines synodalen Mitspracherechts des niederen Klerus und der Laien diskutiert und eine große Wallfahrt nach Velehrad geplant, bei der die Messe wie zur Zeit der Slawenapostel in slawischer Sprache gefeiert werden sollte.⁴⁸ Bischof Anton Ernst Graf

⁴⁵ Zur Kyrill-Method-Idee allgemein: *Grivec*, František: Ideja Cirilmetodijska [Die cyrillo-methodianische Idee]. Brno 1905. – *Jašek*: Was ist die cyrillo-methodische Idee? – *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství. – *Kolejka*, Josef/Št'astný, Vladimír: Die cyrillo-methodische und großmährische Tradition im tschechischen politischen Geschehen im 19. und 20. Jahrhundert. In: Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu [Magna Moravia. Sammelband zum 1100. Jahrestag der Ankunft der byzantinischen Mission in Mähren]. Praha 1965, 587-610. – *Zlámal*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition. – *Onasch*, Konrad: Der cyrillo-methodianische Gedanke in der Kirchengeschichte des Mittelalters. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 6 (1956) 27-40. – *Huber*, Augustinus Kurt: Die großen Themen der religiösen Geschichte Böhmens und Mährens. In: *Nittner*, Ernst/*Kunzmann*, Adolf (Hgg.): Tausend Jahre Bistum Prag 973-1973. Beiträge zum Millenium. München 1974, 13-23, hier 13-15 (Veröffentlichungen des Institutum Bohemicum 1). – *Van Dartel*, Geert: Ćirilo-metodska ideja i svetosavlje [Die Kyrill-Method-Idee und die Bewegung des hl. Sava]. Zagreb 1984 (Ekumena 6). – *Ders.*: De cyrillo-methodiaanse beweging in de XIXde eeuw. De eenheid van de Kerk in de Kroatische theologie [Die kyrillo-methodianische Bewegung im 19. Jahrhundert. Die Einheit der Kirche in der kroatischen Theologie]. In: *Christelijke oosten* 38 (1986) 23-31. – *Meissner*, Erhard: Mittler zwischen Ost und West. Gedanken zur Cyrill- und Method-Idee. In: *Das Braunauer Land* III/10 (1988) 73-78. Englische Version: *Mediators between East and West. Reflections on the Cyril and Methodian Idea*. Cleveland (Ohio) 1990.

⁴⁶ Hierzu und zum Folgenden: *Halouzka*, Jan: Pohledy do života církevního a vlasteneckého na Moravě [Einblicke in das kirchliche und vaterländische Leben in Mähren]. Teil 2. Praha 1911. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 53-66 (zum Sušil-Kreis vor allem 63-65).

⁴⁷ *Ebenda*. 32 f. – Jan Ev. Bilý wurde 1859 Pfarrer in Předklášteří (Vorkloster) und 1872 Pfarrer in Dolní Loučky (Untertloučka). *OSN Nové doby* (im Folgenden: ND) 4 (1891) 92. – *BL* I (1979) 97.

⁴⁸ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 61 f. – Zu den Reformbestrebungen im Klerus allgemein *Kaňák*, Miroslav: Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva (1800-1920) [Aus der Geschichte der Reformbestrebungen der tschechischen Geistlichkeit (1800-1920)]. Praha 1951. – *Rabas*, Josef: Die Cyrill- und Method-Idee in den Reformbestrebungen des tschechischen Klerus. In: *Suttner*, Ernst Christoph/*Patock*, Coelestin (Hgg.): Wegzeichen - Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann. Würzburg 1971, 333-347 (Das östliche Christentum NF 25). – *Rabas*, Josef: Reformbestrebungen im tschechischen katholischen Klerus. In: *AKBMS* 3 (1973) 254-280. – *Urban*, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. Marburg/Lahn 1973, 1-30 (Marburger Ostforschungen 34). – *Mai*, Paul: Die tschechische Nation und die Los-von-Rom-Bewegung. In: *Adriányi*,

Schaffgotsche von Brünn (1842-1870) beantwortete diese Initiativen mit einem Rundschreiben an seinen Klerus vom 1. April 1849, in dem er feststellte, dass allein den Bischöfen das Recht auf Leitung in der Kirche zustehe, in dem er aber die Abhaltung einer Synode im Einvernehmen mit dem Olmützer Metropolit in Aussicht stellte. Die Wallfahrt nach Velehrad wolle er nicht verbieten, beschwor aber den Klerus, nicht zu übersehen, dass die Initiatoren mehr das Slawische als die Messe im Sinn hätten.⁴⁹ Die Befürchtung, dass religiös-kirchliche Aktionen und Symbole der Vorwand für rein nationale Ziele sein könnten, teilten in der Folge Bischöfe und Wiener Regierung. 1849 tauchte in dem von Matěj Procházka (1811-1889), damals Kooperator in Obrovice (Obrowitz) bei Brünn, begründeten Wochenblatt „Hlas jednoty katolické“ [Stimme des Katholischen Vereins] in einem namentlich nicht gezeichneten Artikel erstmals der Vorschlag auf, in Velehrad ein Kloster oder einen Orden als Stützpunkt und Pflegestätte des katholischen Schriftenapostolats und der Mission unter den Slawen zu begründen.⁵⁰ Die Aufforderung zu Wallfahrten nach Velehrad fasste Jan Ev. Bilý 1850 in die einprägsame Formel: „Budeme putovat na Velehrad! [Lasst uns nach Velehrad wallfahren!]“⁵¹ Auf Initiative von Jan Ev. Bilý und Beneš Metod Kulda (1820-1903) entstand 1850 die „Heredität der hll. Cyrill und Method“ zur Verbreitung katholischen Schrifttums und zur Förderung der Verehrung der Slawenapostel. Die Heredität wurde dem Katholischen Verein in Brünn angegliedert; sie stieg unter der Obmannschaft Sušils rasch zu einer blühenden Einrichtung auf.⁵² Sušil und sein Kreis richteten ihre Erneuerungsarbeit gezielt auf Rom und das Papsttum aus.⁵³ Ignát Wurm (1825-1911), der rastlos tätige Geschäftsführer der Heredität, verband den Romgedanken eng mit dem Werk der hll. Kyrill und Method.⁵⁴

Gabriel/*Gottschalk*, Joseph (Hgg.): Festschrift für Bernhard Stasiewski. Beiträge zur ost-deutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte. Wien 1975, 171-185, hier 174 ff. – *Křivský*, Pavel: Das Nachleben des Reformkatholischen Programms Franz Náhlovskýs in den späteren Reformbestrebungen der katholischen Geistlichkeit. In: *Oberkofler*, Gerhard/*Zlabinger*, Eleonore (Hgg.): Ost-West-Begegnung in Österreich. Festschrift für Eduard Winter zum 80. Geburtstag. Wien, Köln, Graz 1976, 158-166.

⁴⁹ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 62. – Zu Bischof Graf Schaffgotsche: *Weinbrenner*, Emil: Mähren und das Bistum Brünn. Brünn 1877, 70-79. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 51 f.

⁵⁰ Nr. 42 vom 20.10.1849. – *Masák*: Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje 26. – *Huber*: Nation und Kirche 252. – *Ders.*: Kirche in Mähren-Schlesien 65. – Zu Procházka: *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 39 f. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 56, 63, 79. – *Pešta*, Pavel: Matěj Procházka. In: LČL 3/II (2000) 1102-1104.

⁵¹ *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 50.

⁵² *Masák*: Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje 40. – *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 73-75. – *Zlámal*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 137. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 57 f., 63. – Zu Kulda: *Halouzka*, V.: Životopis Beneše Metoda Kuldy [Biographie des Beneš Metod Kulda]. o.O. 1895. – *Ders.*: Kulda Beneš Metod. In: OSN (ND) 15 (1900) 340-341. – BL II (1984) 343. – *Pešta*, Pavel: Kulda B. Metod. In: LČL 2/II (1993) 1053-1056.

⁵³ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 77 (mit Hinweisen auf Äußerungen von Sušil, Bilý, Procházka und Wurm).

⁵⁴ *Halouzka*: Pohledy 2, 216. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 77. – Zu Wurm: *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 50-53. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 64.

Als mährischer Patriot stellte Sušil auf dem Katholikentag in Brünn 1851 in programmatischer Weise der in Böhmen entstandenen antirömischen hussitischen Bewegung die Gestalten von Kyrill und Method gegenüber, in deren Geist die religiöse und nationale Einheit wiederhergestellt werden könne.⁵⁵ In der Folgezeit nahm das unter dem tschechischen Klerus in Mähren vorhandene, auf den historischen Vorsprung bei der Einführung und Organisation des Christentums und die ungebrochene kirchliche Kontinuität des Landes berufende Primatsbewusstsein gegenüber Böhmen weiter zu.⁵⁶ Begeistert pries der Bolzanoschüler und spätere Vyšehradler Propst Václav Svatopluk Štulc (1814-1887), der schon 1842 auf die gesamtslawische Sendung Kyrills und Methods hingewiesen hatte, 1853 als Gast des Brünner Katholikentags Mähren als das Land, „woher unsere Vorfahren den Glauben bekamen“.⁵⁷ Anlässlich des Prager Bistumsjubiläums im Jahr 1873 hielt Erzbischof Fürstenberg, der einen Pilgerzug aus Mähren nach Prag geführt hatte, hier eine Festpredigt, in der er sich als Nachfolger des hl. Method vorstellte.⁵⁸ Der mährische Landpfarrer Emanuel J. Mittner (1815-1894) äußerte sich auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes in entsprechendem Sinn: „Mähren wird sich von den Tschechen abwenden wegen der hussitischen Einstellung.“⁵⁹

War vor der Jahrhundertmitte Brünn das führende Zentrum des mährischen Katholizismus gewesen, so kam es unter dem Episkopat des in Wien geborenen neuen Erzbischofs Friedrich Egon Landgraf von Fürstenberg (1853-1892) unter dem Einfluss des Brünner Sušil-Kreises nun auch in Olmütz zu einer Verstärkung der kirchlichen Aktivitäten im Sinn der katholisch-slawischen Idee und des Kyrill-Method-Gedankens.⁶⁰ Das in der Erzdiözese Olmütz liegende Velehrad wurde dabei von Anfang an in diese gezielten Aktivitäten einbezogen.

Eine herausragende Rolle bei der Verbreitung der tragenden Ideen kam der Kyrill-Method-Literatur zu. Im gleichen Jahr wie Ginzels „Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method und der Slavischen Liturgie“ von 1857 erschien in Brünn in der Reihe der Publikationen der „Heredität der hll. Cyrill und Method“ das „Leben der hll. Kyrill und Method“ von Václav Štulc.⁶¹ Im Jubiläumsjahr 1863 publizierte Jan

⁵⁵ *Kolejka*: Moravský klerikalismus 81. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 32 f.

⁵⁶ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 32.

⁵⁷ *Ebenda* 33. – Zu ihm: OSN 24, 813-815. – *Karlach*, Mikuláš: Paměti proboštů vyšehradských [Erinnerungen an die Wyschehrader Pröpste]. Praha 1905, 63-110. – *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 49 f. – *Machilek*: Velehrad und die Cyrill-Method-Idee 157. – *Hořejší*, Jiřina: Proměny Vyšehradu v průběhu věku. Kulturněhistorická skica [Der Wandel des Vyšehrad im Laufe der Zeit. Kulturgeschichtliche Skizze]. In: *Huber*, J./*Nechvátal*, Bořivoj (Hgg.): Královský Vyšehrad. Sborník příspěvků k 900. výročí umrtí prvního českého krále Vratislava II. (1061-1092) [Königliches Vyšehrad. Sammelband mit Beiträgen zum 900. Jahrestag des Todes des ersten böhmischen Königs Vratislav II. (1061-1092)]. Praha 1992, 227-250, hier 242-245 (235: Abb. der Büste von V. S. Štulc).

⁵⁸ *Huber*: Kirche in Mähren Schlesien 31 f.

⁵⁹ Zitiert *ebenda* 33.

⁶⁰ *Ebenda* 63, 65 f. – *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 30. – *Matzke*, Josef: Die Olmützer Erzbischöfe. Königstein 1973, 47-55 (Schriftenreihe des Sudetendeutschen Priesterwerkes Königstein/Ts. 18).

⁶¹ *Machilek*: Velehrad und die Cyrill-Method-Idee 159.

Ev. Bilý in Prag eine Geschichte der Slawenapostel in tschechischer und in deutscher Sprache; auch in Olomouc und Skalice (Skalitz) wurden 1863 Veröffentlichungen zu den Slawenaposteln vorgelegt.⁶² Um 1885 lag die Zahl der einschlägigen Publikationen ähnlich hoch wie jene um 1863.⁶³

Auch die Musik wurde zu Ehren der hll. Brüder Kyrill und Method eingesetzt. Eine hervorragende Rolle spielte dabei der dem Brünner Augustiner-Eremitenkonvent angehörende Komponist und Chorregent Pavel Křížkovský (1820-1885), ein enger Freund Sušils und Wurms. Während der Brünner Feierlichkeiten des Jahres 1863 wurde Křížkovskýs „Cyrillo-Methodiada“, eine Kantate auf Sušils Dichtung „Hvězde dvě se z východu berou s svátem průvodu“ (Zwei Sterne kommen aus dem Osten mit heiligem Geleit) aufgeführt. Křížkovskýs „Ejhle, svaty Velehrad už září“ (Seht, der heilige Velehrad strahlt schon), wurde zum meistgesungenen Velehrader Wallfahrtslied; es fand auch Eingang in die Messgesänge.⁶⁴

Neue Impulse für die weitere Entwicklung und Verbreitung der Kyrill-Method-Idee gingen von der Diskussion der Frage nach der Kirchenunion mit der Orthodoxie aus. Das Problem war bereits in der Ära der Heiligen Allianz im Westen und in Russland diskutiert worden.⁶⁵ Die Unionsenzyklika „In suprema Petri Apostoli Sede“ von Papst Pius IX. (1846-1872) vom 6. Januar 1848 wurde wegen ihres als autoritär empfundenen Stils auf der im Mai in Konstantinopel tagenden orthodoxen Synode von den vier Patriarchen zurückgewiesen.⁶⁶ Diese Antwort bewirkte, dass die unionswilligen Kreise im Westen ihre Anstrengungen verstärkten. Die Berufung auf die hll. Brüder aus Thessalonike wurde nun zu einem wichtigen Katalysator bei den Bestrebungen um Vereinigung der slawischen Orthodoxen mit der katholischen Kirche. Im Jahr 1851 gründete der slowenische Bischof Anton Martin Slomšek von Lavant (1846-1862) im Geist der Unionsenzyklika Papst Pius IX. die „Gebetsbruderschaft der hll. Cyrillus und Methodius“ zur Wiedervereinigung der getrennten orientalischen Christen, die rasch über die Grenzen hinweg Verbreitung fand.⁶⁷ Unter den Slowaken setzte sich Ján Palárik (1822-1870) in dem von ihm 1850 be-

⁶² Die wichtigsten Veröffentlichungen sind bei *Zlámal: Svatí Cyril a Metoděj* 8-13 aufgelistet.

⁶³ *Ebenda*.

⁶⁴ OSN 15 (1900) 219-221. – *Kolísek: Cyrillo-Methodějství* 33 f., 67 f., 139. – *Quoika, Rudolf: Pavel Křížkovský*. In: *Musik in Geschichte und Gegenwart* 7 (1958) 1808 f. – *Vyzloužil, Jiří: P. K.* In: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 10 (1980) 271-273. – *BL* 2 (1984) 311 f. Křížkovský war zwischen 1873 und 1883 Domkapellmeister in Olomouc.

⁶⁵ *Huber: Kirche in Mähren und Schlesien* 63.

⁶⁶ *Winter: Rußland und das Papsttum*, Band 2, 270. – *Hajjar, Joseph: Die katholischen orientalischen Kirchen*. In: *Rogier, Ludwig Jakob/Aubert, Roger/Knowles, David M. (Hgg.): Geschichte der Kirche*. Band 5/2. Zürich, Einsiedeln, Köln 1977, 213-300, hier 244 f.

⁶⁷ *Slomšek, A. M.: Krščanska beseda o bratovščini ss. Cirila in Metoda, slovanskih apostolov* [Die christliche Vereinigung der Bruderschaft der hll. Slawenapostel Kyrill und Method]. In: *Žlogar, A. (Hg.): Zbornik cerkvenih gogorov na slavo ss. Cirilu in Metodu* [Sammlung von Kirchenreden zum Ruhm der heiligen Kyrill und Method]. Ljubljana 1886, 1-10. – *Kraft, Josef: Apostolat der Heiligen Cyrill und Method*. In: *Baur, Chrysostomus (Hg.): Der christliche Orient*. 2. Auflage. München 1931, 103-105, hier 103. – *Winter: Rußland und das Papsttum*, Band 2, 297. – *Huber: Kirche in Mähren-Schlesien* 63. – *Van Dartel: Ćirilo-metodska ideja* 36 f. – *Zu Slomšek: Dolinar, France Martin: Škof A. M. Slomšek* [Bischof A. M. Slomšek]. Maribor 1996. – *Ders.: Slomšek*. In: *LThK* 9 (2000) 668 f.

gründeten Wochenblatt „Cyrill a Method“ für die nationale, geistige und sprachliche Einheit der Slowaken mit den Tschechen auf Grund der kyrillo-methodianischen Tradition ein. Wegen seiner Vorschläge für eine slawische Kirchenunion wurde er nach Budapest versetzt.⁶⁸ In der Folgezeit war Bischof Štefan Moyses (1850-1869) von Banská Bystrica (Neusohl), einer der bedeutendsten Führer der slowakischen Nationalbewegung im 19. Jahrhundert, zugleich einer der Hauptförderer der Kyrill-Method-Idee auf Seiten der Slowaken.⁶⁹ In einer Petition des slowakischen Volkes baten die Unterzeichner (Bischof Moyses, Superintendent Karl Kuzmány u. a.) 1861 die Wiener Regierung, die Heiligen Kyrill und Method offiziell als Patrone der slowakischen Nation anzuerkennen.⁷⁰ In Frankreich wirkte der aus russischem Fürstengeschlecht stammende, zum Katholizismus konvertierte Ivan Sergeevič (Johannes Xaver) Gagarin (1814-1882) für die Annäherung der Kirchen in Ost und West. Gagarin trat 1843 der Gesellschaft Jesu bei; 1855 organisierte er in Paris das Kyrill- und Method-Werk. 1856/57 vertrat er seine Unionspläne in einer Schrift „Wird Rußland katholisch werden?“. Obwohl er die Trennung der Orthodoxen von Rom als Folge eines unseligen „Byzantinismus“ ansah, rechnete er auf Grund der orthodoxen Traditionen stets mit der Möglichkeit einer Wiedervereinigung der Kirchen des Westens und des Ostens.⁷¹ Gegenüber den Bemühungen in dieser Richtung erstrebten 1863 tschechische Politiker wie Karel Sladkovský (1823-1880) und Edvard Grégr (1827-1907) aus panslawistischen Vorstellungen heraus den Aufbau einer eigenen orthodoxen Gemeinde in Prag. Eine solche ließen jedoch die Wiener Behörden nicht zu; die Prager Orthodoxen wurden zunächst der orthodoxen Pfarrei in Wien unterstellt.⁷²

Bereits einige Jahre vor der Jubiläumsfeier von 1863 zum Millenium der Ankunft der Glaubensboten aus Byzanz in Mähren setzten 1858/59 die in der Folgezeit nicht mehr abreißen lassen Massenwallfahrten nach Velehrad ein,⁷³ welche die Kyrill-Method-Idee auch dem einfachen Volk nahe brachten. Durch die Ausrichtung der

⁶⁸ *Kružliak*, Imrich: Písomné a výtvarné prejavy cirilometodského kultu u Slovákov [Schriftliche und künstlerische Zeugnisse des kyrillomethodianischen Kultes bei den Slowaken]. In: *Most* 10 (1963) 33-143, hier 66. – *Butvin*, Jozef: Vel'komoravská a cirilometodejská tradícia v slovenskom národnom obrodení [Großmährische und kyrillomethodianische Traditionen in der slowakischen nationalen Wiedergeburt]. In: *Historické štúdie* 16 (1971) 131-150, hier 147 ff.

⁶⁹ *Kružliak*: Písomné a výtvarné prejavy 67 f. – *Hurban-Vajanský*, Svetozár: Život Štefana Moysea [Das Leben von Štefan Moyses]. Turčiansky Svätý Martin 1970. – Zu ihm auch: *Đurica*, Milan St.: Moyses, Štefan. In: *LThK* 7 (2. Auflage 1962) 666 (in der 3. Auflage des *LThK* ist Moyses als eigenes Stichwort nicht mehr enthalten).

⁷⁰ *Náhalka*, Stephen: Saints Cyril and Methodius Patrons of the Slovak Nation (Petition of 1861). In: *Slovak Studies* 12 (= *Cyrillo-Methodiana* 2) (1972) 149-153.

⁷¹ *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 296 f., 300 f., 374. – *Hajjar*: Die katholischen orientalischen Kirchen 247. – *Rouleau*, François: Gagarin. In: *LThK* 4 (1995) 261 f. – Gagarins Schrift erschien 1857 auch in deutscher Sprache; er stand unter anderem mit Václav Štulc in Verbindung: *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 301.

⁷² *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 5, 99.

⁷³ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 90. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 50, 55. – Über die Intentionen der Wallfahrten sprach der Raigerner Benediktiner Method Halabala 1860 vor Brünner Wallfahrern nach ihrer Übernachtung in Bučovice: *Vychodil*: Vzpomínky 41.

Predigten und Gebete auf die Slawenapostel sprachen die Wallfahrten vor allem die tschechischen Gläubigen aus Mähren und der Slowakei an. Mit der Zunahme der patriotisch und in wachsendem Umfang national ausgerichteten Aktivitäten von Seiten des Sušil-Kreises wuchsen aber auch die Bedenken der Wiener Regierung vor den politischen Auswirkungen einer allzu starken Nationalisierung im religiös-kirchlichen Bereich. Wien befürchtete eine Störung der durch den 1855 erfolgten Abschluss des Österreichischen Konkordats mit dem Heiligen Stuhl von Kaiser Franz Joseph I. und Papst Pius IX. eingeleiteten Kirchenpolitik. Eine Nationalisierung ließ eine Schwächung der durch das Konkordat erreichten Stellung der Kirche erwarten, die das einigende Band des Vielvölkerreichs sein sollte.⁷⁴ Im Sinn der Wiener Politik warnte Bischof Graf Schaffgotsche von Brno im Vorfeld der Millenniumsfeiern in Velehrad 1861 ausdrücklich vor allzu starkem nationalem und politischem Engagement im Lande; um dies auszuschließen, suchte er auch das Auftreten von Václav Štulc, der durch radikale Auffassungen wie die Forderung nach einem nationaltschechischen Patriarchat hervorgetreten war, bei den bevorstehenden Velehrader Feiern zu verhindern.⁷⁵

Zum Jahresende 1862 leiteten die Bischöfe von Olmütz und Brünn das bevorstehende Jubiläum durch ein gemeinsames Hirtenwort ein und forderten darin aus der kyrillo-methodianischen Idee heraus auch die Deutschen zur Teilnahme auf: „Wer die in Christus Vereinten um der verschiedenen Sprachen willen trennen wollte, der begeht Sünde und besitzt nicht den Geist der heiligen Apostel.“⁷⁶ Organisator des Millenniums von 1863 wie auch der Tausendjahrfeier des Todes Kyrills sechs Jahre später war Ignát Wurm.⁷⁷ Die auf seine Anregung bei Papst Pius IX. erwirkte Verlegung des Festes der hll. Kyrill und Method vom 9. März auf den 5. Juli, die 1863 erstmals in Kraft trat,⁷⁸ hatte für die weitere Entwicklung der Wallfahrten nach Velehrad größte Bedeutung. Die Zahl der Teilnehmer an den Feierlichkeiten in der zweiten Juliwoche des Jahres 1863 wurde auf 80000-100000 geschätzt.⁷⁹ Die Tat-

⁷⁴ Kovács, Elisabeth: Die katholische Kirche im Spannungsfeld von Nationalismus und Patriotismus zwischen 1848 und 1918. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Die Chance der Verständigung. Absichten und Ansätze zu übernationaler Zusammenarbeit in den böhmischen Ländern 1848-1918. München 1987, 49-61, hier 52 (Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum [14]).

⁷⁵ Huber: Nation und Kirche 249. – Zur Forderung nach einem nationaltschechischen Patriarchat: Kovács: Die katholische Kirche im Spannungsfeld 52.

⁷⁶ Vychodil: Vzpomínky 25 f. – Zlámal: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 144. – Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 66. – Hirtenschreiben zur Vorbereitung des Jubiläums promulgierten auch Bischof Štefan Moyses von Neusohl, Erzbischof Leon Przyłuski von Gnesen-Posen sowie der Agramer Erzbischof Georg Kardinal Haulik de Varalya: Vychodil: Vzpomínky 26-28.

⁷⁷ Kolísek: Cyrillo-Methodějství 50.

⁷⁸ Zlámal: Slovanští apoštolové 26. – Die Verlegung wurde auch in der Slowakei durchgeführt: Kružliak: Písomné a výtvarné prejavy 71, Anmerkung 99.

⁷⁹ Zu den Feiern während der Festoktav vom 5.-12. Juli 1863: Vychodil: Vzpomínky 46-64. – Cinek, František: Velehrad víry. Duchovní dějiny Velehradu [Das Velehrad des Glaubens. Geistliche Geschichte Velehrads]. Olomouc 1936, 174 ff. – Josef Smolík gibt für das Jahr 1863 insgesamt 250000 Gläubige an. Smolík, Josef: Hus in Mähren. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen

sache, dass zu den Besuchern der Feierlichkeiten auch führende böhmische Politiker wie František Palacký (1798-1876) und František Ladislav Rieger (1818-1903) zählten, wertet Josef Smolík als Zeichen des wachsenden Panslawismus in Böhmen und Mähren, in dessen Rahmen die Kyrill-Method-Tradition einen integrierenden Faktor bildete. Palacký und seine Gesinnungsfreunde haben nach Smolík die Kyrill-Method-Tradition mit der Hus-Tradition in eine Reihe gestellt.⁸⁰ Obwohl bei der Millenniumsfeier von 1863 auch Predigten in deutscher Sprache gehalten wurden, war der Charakter der Veranstaltung auf das Ganze gesehen durch die tschechischen und slowakischen Teilnehmer bestimmt.⁸¹ Velehrad galt in der Folgezeit in Wien als Inbegriff eines national bestimmten slawischen Katholizismus: Der auf Einladung der mährischen Katholiken 1864 zum Fest der hll. Kyrill und Method in Mähren weilende päpstliche Nuntius Mariano Falcinelli in Wien besuchte Olmütz, Brünn, Kroměříž (Kremsier) und Rajhrad, fuhr aber mit Rücksicht auf die Wiener Regierung nicht nach Velehrad.⁸²

Der österreichisch-ungarische Ausgleich und die ohne Beteiligung der Tschechen erfolgte Annahme einer Verfassung für die westliche Hälfte der Monarchie im Jahre 1867 bewirkten in Böhmen und Mähren eine Verschärfung der bestehenden nationalen Gegensätze,⁸³ die auch das kirchliche Leben in bisher nicht gekanntem Ausmaß belastete. Die Auswirkungen zeigten sich auch bei den 1869 in Velehrad zum Millennium des Todes Kyrills veranstalteten Feiern. Erzbischof Fürstenberg sah sich zur Übernahme der Schirmherrschaft nicht in der Lage; er nahm aber an den Feierlichkeiten ebenso wie der Prager Erzbischof Kardinal Schwarzenberg und der Brünner Erzbischof Schaffgotsche teil.⁸⁴ Hauptthemen der Ansprachen waren die Verbreitung des Christentums unter den Slawen durch die Glaubensboten Kyrill und Method, die Unterdrückung des Glaubens – dies im Hinblick auf den österreichischen Kulturkampf – und die Unterdrückung der slawischen Nation. Für die nach Velehrad pilgernden Deutschen predigte der Wiener Jesuit und Volksmissionar Max von Klinkowström, der die Bedeutung Velehrads für die Gesamtkirche hervorhob, aber auch Verständnis für das nationalsprachliche Anliegen der Slawen zum Ausdruck brachte.⁸⁵

Symposiums in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993. München 1997, 253-261, hier 257 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 85).

⁸⁰ *Ebenda* 257.

⁸¹ *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 364. – Es gab auch deutsche „Ablaß-Gebete zur tausendjährigen Jubelfeier der hl. Apostel Cyrill und Method in Mähren auf das Jahr 1863“ sowie ein „Fest-Büchlein zum Gebrauche der Wallfahrer nach Welehrad“: *Vychodil*: *Vzpomínky* 335, 329.

⁸² *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 77. – Zum politisch-geistigen Hintergrund: *Ders.*: Nation und Kirche 252.

⁸³ *Berger*, Peter (Hg.): Der Österreichisch-Ungarische Ausgleich von 1867. Vorgeschichte und Wirkungen. Wien, München 1967. – *Prinz*, Friedrich: Die böhmischen Länder von 1848 bis 1914. In: *Bosl*, Karl (Hg.): Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder. Band 3, Stuttgart 1968, 1-235, hier 123-135.

⁸⁴ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 67 f. – Zu den Feierlichkeiten des Jahres 1869: *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 91 f. – *Cinek*: Velehrad víry 245 ff.

⁸⁵ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 68. – Zu Max v. Klinkowström: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950. Band 3 (1965), 413 f.

Im Hinblick auf die politischen Verhältnisse richteten die national gesinnten tschechischen Priester ihren Blick in jenen Jahren noch mehr als bisher auf die slawische Kirchenunion. Wahrscheinlich war Ignát Wurm schon 1860 in Wien mit Bischof Josef Georg Stroßmayer von Djakovo (1849-1905), dem geistigen Führer des Jugoslawismus in der Donaumonarchie und Befürworter der slawischen Kirchenunion, zusammengetroffen.⁸⁶ Wurms Vorstellungen von der Wiedererrichtung des Großmährischen Reiches und der Wiedereinführung des Kirchenslawischen in der Liturgie werden mit Ideen Stroßmayers in Verbindung gebracht.⁸⁷ Stroßmayers Unionsgedanken gingen in die Enzyklika „Grande munus“ Papst Leos XIII. vom 30. September 1880 ein,⁸⁸ die unter den slawischen Völkern großes Aufsehen erregte und ihr kirchliches Bewusstsein stärkte.⁸⁹ Eine von Václav Štulc, inzwischen Propst des Kollegiatkapitels auf dem Vyšehrad, angeregte und von Bischof Stroßmayer angeführte Wallfahrt von 1400 slawischen Pilgern nach Rom zum 5. Juli 1881 brachte den Dank an den Papst zum Ausdruck.⁹⁰ Ein Artikel in der

⁸⁶ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 64, Anm. 244. – Zu Stroßmayer: *Matl*, Joseph: Josef Georg Stroßmayer. In: Neue Österreichische Biographie ab 1815. Erste Abt.: Biographien. Bd. 9. Wien 1956, 73-83. – *Vineuve*, L.: Ouvriers de l'Union. Mgr. Strossmayer, évêque de Djakovo (1815-1905). In: L'Union des Églises (1924) 309-318. – *Fouilloux*, Étienne: Les catholiques et l'unité du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française. Paris 1982, 38. – BBKL 11, 111 f. – Zu Stroßmayer als Vertreter katholisch-panslawistischer Ideen vgl. *Winter*: Rußland und das Papsttum 364 f. – *Zollitsch*, Anton.: Josef Georg Stroßmayer. Beiträge zur konfessionellen Situation Österreich-Ungarns im ausgehenden 19. Jahrhundert und zur Unionsbemühung der Slawen bis in die Gegenwart. Salzburg 1962. – Zum Jugoslawismus allgemein: *Bernath*, Matthias: Die Südslawen. In: *Kohn*, Hans (Hg.): Die Welt der Slawen. Band 1: Die West- und Südslawen. Frankfurt a. M. 1960, 209-287, hier 254 f.

⁸⁷ *Zlámal*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 139.

⁸⁸ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 11 ff. – *Matl*: Josef Georg Stroßmayer 77. – *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 363. – *Kasalaj*, A.: Das cyrillo-methodianische Velehrad und seine Unionskongresse. In: Slovak Studies XII (= Cyrillo-Methodiana 2). Cleveland/Roma 1972, 153-191, hier 154. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 60. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 69. – *Van Dartel*: Ćirilometodska ideja 35 f. – *Hajjar*, Joseph: Le Vatican – La France et le Catholicisme oriental (1878-1914). Diplomatie et histoire de l'Église. Paris 1979, 18, 136 (Bibliothèque Beauchesne Religions Société politique 6). – Zur Ablehnung der Enzyklika: *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 367.

⁸⁹ Nach Kurt A. Huber fühlte sich durch dieses Dokument „der katholische Austroslawismus, der in Velehrad seinen Mittelpunkt zu schaffen im Begriffe war, bestätigt und zu weiterer Aktivität angefeuert“: *Huber*, Kurt A.: Die Enzyklika „Rerum Novarum“ und die Genesis der christlichsozialen Volksparteien der Tschechoslowakei. In: *Bosl*, Karl (Hg.): Die Erste Tschechoslowakische Republik als multinationaler Parteienstaat. Vorträge der Tagungen des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 24. bis 27. November 1977 und vom 20. bis 23. April 1978. München, Wien 1979, 241-257, hier 257.

⁹⁰ *Řehák*, Karel Lev: Pout' Slovanů do Říma [Die Slawenwallfahrt nach Rom]. Praha 1882. – *Slota*, Jiří: Pamiatka putovania katolickeho Slavianstva de Rima ku hrobu sv. Cyrila [Andenken an die Wallfahrt der katholischen Slawen nach Rom zum Grab des hl. Cyrill]. Praha 1882. – *Matl*: Josef Georg Stroßmayer 77. – *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 374. – *Olšr*, Josef: Služebník Boží A. C. Stojan, olomoucký arcibiskup [Der Diener Gottes A. C. Stojan, Erzbischof von Olmütz]. Roma 1966, 26. – *Stasiewski*, Pápstliche Unionshoffnungen 348. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 69. – *Hajjar*: Le Vatican 86, 137. – Seit der Gründung des „Collegium Bohemicum“ im Jahr 1889 (später in „Nepomucenum“

Zeitschrift „Hlas“ (Die Stimme) kommentierte 1881: „Der Heilige Vater hat richtig erkannt, daß das Slawentum der Sauerteig der Kirchnerneuerung sein muß.“⁹¹

Für die Entfaltung der katholisch-slawischen Idee in Mähren spielte Velehrad eine im Lauf der Zeit rasch zunehmende, über die Grenzen des Landes ausstrahlende Rolle. In den Jahren nach 1850 wurde es nach den Worten von Kurt A. Huber das „sichtbare Symbol und die kürzeste Formel“ jener Idee überhaupt.⁹² Józef Choci-szewaki pries im Jahr 1878 in der Zeitschrift „Lech“ Velehrad als „Mutter aller sla-wischen Kirchen“.⁹³

*Anton Cyril Stojan und der Ausbau von Velehrad zu einem Zentrum
kirchenunionistischer Bemühungen und katholischer Verbandsarbeit um 1900*

Unter den Teilnehmern der Slawenwallfahrt des Jahres 1881 nach Rom befand sich auch der damals als Kooperator in Příbor (Freiberg) bei Mährisch Ostrau (Ostrava) wirkende Anton (Antonín) Cyril Stojan,⁹⁴ der mehr als vier Jahrzehnte lang im Sinne der Enzyklika „Grande munus“ Papst Leos XIII. für die Kirchenunion wirkte und in dieser Zeit Velehrad zu einem Begegnungsort von Vertretern der Kirchen des Ostens und des Westens und zu einem Zentrum der katholischen Verbandsarbeit in Mähren machte. Anton Cyril Stojan, zunächst Kaplan in Příbor und kurzzeitig Ex-positus in Svébohov (Schwilbogen), war seit 1888 Pfarrer in Drašovice (Drascho-witz), seit 1908 als nichtresidierender Olmützer Domherr und Propst des Kollegiat-kapitels St. Moritz in Kroměříž, seit 1917 residierender Domherr in Olomouc und zuletzt Kapitelsvikar und Erzbischof von Olomouc (1921-1923). Über Stojan liegt eine Biographie von Ludvik Nemeč (Ludvík Němec) aus dem Jahr 1983 vor.⁹⁵ Als

umbenannt) bestand für die tschechischen Katholiken eine unmittelbare Verbindung nach Rom: *Prinz*: Die böhmischen Länder 110. – *Svoboda*, Václav (= *Heidler*, Alexander): Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus in den letzten hundert Jahren. In: *Bohemia Sacra* 162-174, hier 169.

⁹¹ *Hlas* [Die Stimme] Nr. 48 (1881). – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 69.

⁹² *Ebenda* 65.

⁹³ *Lech* 1878, 206 – Zitiert bei *Vychodil*: *Vzpomínky* 107.

⁹⁴ *Cinek*, František: Arcibiskup dr. Antonín Cyril Stojan. Život a dílo [Erzbischof Dr. A. C. Stojan. Leben und Werk]. Olomouc 1933, 115 ff. – *Olšr*. Služebník Boží 27. – Allgemein zu Stojan neben diesen beiden Arbeiten: *Jašek*, Adolph/*Staněk* Jan: Th.Dr. Antonín Cyril Stojan, probošt a poslanec [Th.Dr. A. C. Stojan, Propst und Abgeordneter]. Kroměříž 1911. – *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 43 ff. – *Cinek*, František: Stojan. In: OSN (ND). Dodátky 6/1 (1940), 388-390. – *Olšr*, Giuseppe: Stojan. In: *Enciclopedia cattolica* 11 (1953) 1370-1371. – *Huber*, Kurt Augustinus: Stojan. In: *LThK* 9 (1964) 1090. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan. – *Vymětal*, František u. a. (Hgg.): Apoštol křesťanské lásky a jednoty církve. Život a dílo Dr. Antonína Stojana [Apostel der christlichen Liebe und der Einheit der Kirche. Leben und Werk von Dr. A. Stojan]. Praha 1988. – *Tkadlčík*, Vojtěch: Antonín Cyril Stojan. In: *Bohemia Sancta* 273-285. – *Šuránek*, Antonín: Světlo z Beňova [Licht aus Beňov]. Olomouc 1994. – *Hlaváček*, Ivan: Stojan, Anton Cyril. In: *BBKL* 10 (1995) 1526-1527.

⁹⁵ *Nemeč*: Antonín Cyril Stojan. Apostle of Church Unity. Dazu die Besprechung des Verfassers des vorliegenden Beitrags in: *Zeitschrift für Ostforschung* 41 (1992) 138-141. – Zu Ludvik Nemeč [= Ludvík Němec]: *Polc*: Jaroslav: Za Ludvíkem Němcem (1913-1988) [Zu Ludvík Němec (1913-1988)]. Studie Nr. 121 (1989) 76-78. – Nemeč wurde unweit von Velehrad geboren. Er hat sich die größte Zeit seines Lebens in den USA für den in Velehrad entwickelten Unionsgedanken eingesetzt.

Organisator der Velehrader Jubiläumsveranstaltungen des Jahres 1885 gelang es Stojan, entgegen Plänen von Seiten russischer orthodoxer Slawophiler, die auf einen interkonfessionellen allslawischen Kongress in Velehrad abzielten, dem auch die Jungtschechen zustimmten, den kirchlich-katholischen Charakter der Feiern zu wahren. Die Wiener Regierung ließ wegen der befürchteten panslawistischen Äußerungen die katholischen Jubiläumsfeiern mit großer Aufmerksamkeit beobachten.⁹⁶ Die Auseinandersetzung um die Nationalisierung der Kyrill-Method-Idee wurde durch die 1886/87 in Prag erschienene Streitschrift „Bonifatius, der Apostel der Deutschen, und die Slawenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. Eine historische Parallele“ von Constantin von Höfler (1811-1897) verschärft. Die Schrift rief auf tschechischer Seite energischen Widerspruch hervor.⁹⁷ Mehrfach setzte sich auch Tomáš Garrigue Masaryk im Rahmen seiner Überlegungen zur Religionsphilosophie und zur nationalen Frage mit der Kyrill-Method-Idee auseinander. In einem speziellen Beitrag aus den Jahren 1894/95 äußerte er sich skeptisch zu den

⁹⁶ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 31 f., 92 f. – *Zlámal*, Bohumil: Jubilejní rok 1885 ve světle rakouského zpravodajství [Das Jubiläumsjahr 1885 im Licht der österreichischen Berichterstattung]. In: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje 1935/36. Olomouc 1936. – *Ders.*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 146. – *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 389. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 155. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 69. – Zum tschechischen Slawismus: *Wollmann*, Frank: Český slavismus, jeho minulost a program [Der tschechische Slawismus, seine Vergangenheit und sein Programm]. In: *Macůrek*, Josef (Hg.): Slovanství v českém národním životě [Die slawische Idee im tschechischen nationalen Leben]. Brno 1947, 224-241. – *Ders.*: Slavismy a anti-slavismy za jara národů [Slawismen und Antislawismen aus dem Frühling der Nationen]. Praha 1968. – *Šesták*, Miroslav: České slovanství a František Palacký [Das tschechische Slawentum und František Palacký]. In: *Šmahel*, František (Hg.): František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Sborník z jubilejní konference [František Palacký 1798/1999. Geschichte und Gegenwart. Sammelband zur Jubiläumskonferenz]. Praha 1999, 371-393. – *Lemberg*, Hans: Tschechen und Russen. Die slawische Idee in der Tschechoslowakei 1918-1938. In: *Bosl*, Karl (Hg.): Die demokratisch-parlamentarische Struktur in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. München 1975, 185-200 (Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum [7]). – jetzt auch in: *Seibt*, Ferdinand/*Hoensch*, Jörg K./*Förster*, Horst/*Machilek*, Franz/*Marek*, Michaela (Hgg.): Mit unbestechlichem Blick. Studien von Hans Lemberg zur Geschichte der böhmischen Länder und der Tschechoslowakei. Festgabe zu seinem 65. Geburtstag. München 1998, 138-150 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 90). – Zur Entwicklung des Panslawismus allgemein *Kohn*, Hans: Die Slawen und der Westen. Geschichte des Panslawismus. Wien, München 1956. – *Lemberg*, Hans: Der Panslawismus. In: *Aschenbrenner*, Viktor/*Birke*, Ernst/*Kuhn*, Walter/*Lemberg*, Eugen (Hgg.): Die Deutschen und ihre östlichen Nachbarn. Ein Handbuch. Frankfurt, Berlin u. a. 1967, 481-488. – *Ders.*: Panslawismus. In: *Kernig*, Claus D. (Hg.): Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Band 4, Freiburg, Basel, Wien 1971, 1061-1069.

⁹⁷ Sie erschien zunächst in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 25 (1886/87) 209-272, sodann auch als selbstständige Broschüre (1887). – Dazu *Graus*: Die Entwicklung der Legenden 209. – Zu Höfler in jener Zeit: *Neumüller*, Michael: Die deutsche philosophische Fakultät in Prag um 1882 und die Geschichtswissenschaft. In: *Seibt*, Ferdinand (Hg.): Die Teilung der Prager Universität 1882 und die intellektuelle Desintegration in den böhmischen Ländern. Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 26. bis 28. November 1982. München 1984, 111-126, hier 117 f.

damals vertretenen Auffassungen. Ihm erschien die Idee als nur vordergründig religiös und in nationaler Hinsicht zu einseitig motiviert.⁹⁸

Stojan verknüpfte mit dem von ihm seit 1885 geplanten und 1891 in Olomouc und Brno kanonisch errichteten „Apostolat der hll. Cyrill und Method unter dem Schutz der allerseligsten Jungfrau Maria“ mit Sitz in Velehrad von Anfang an missionarische Ziele.⁹⁹ Der Gedanke der Wiedervereinigung der Slawen in der katholischen Kirche im Geist der Slawenapostel stand im Mittelpunkt der Aufrufe zur Mitarbeit. Diese richteten sich vor allem an die Slawen der verschiedenen Nationen, doch wurden auch die Deutschen in ihrer Sprache um Hilfe gebeten. Dankbar gedachte Stojan des Würzburger P. Ambros Kaese, der ihm mehrfach versichert hatte, dass die Böhmen und Mähren von der göttlichen Vorsehung auserwählt seien, die Union „anzufangen, an ihr zu arbeiten und sie zum Ziel zu führen“.¹⁰⁰ In seiner 1896 an der Olmützer Theologischen Fakultät eingereichten Dissertation „Über die Vereinigung der slawischen Völker mit der römisch-katholischen Kirche nach der Absicht des Heiligen Vaters Leos XIII.“ gab Stojan der Hoffnung Ausdruck, dass die Union verwirklicht werden könne.¹⁰¹

Mit dem Einzug der Jesuiten in Velehrad 1890 wurden wichtige Voraussetzungen für die seelsorgerische Betreuung der Wallfahrer und den mit bischöflicher Förderung erfolgenden Ausbau der Velehrader Einrichtungen geschaffen. 1893 begannen

⁹⁸ *Masaryk*, Tomáš Garrigue: *Idea cyrillomethodejska* [Die kyrillomethodianische Idee]. In: *Naše Doba* 2 (1894/95) 46-53, 135-140, 238-244. – *Ders.*: *Česká otázka* [Die tschechische Frage]. Praha 1908, 210 f. – Dazu: *Hoffmann*, Roland J.: *T. G. Masaryk und die tschechische Frage. I. Nationale Ideologie und politische Tätigkeit bis zum Scheitern des deutsch-tschechischen Ausgleichsversuchs vom Februar 1909*. München 1988, 142 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 58). – Zur Einstellung Masaryks in späterer Zeit: *Masaryk*, Tomáš Garrigue: *Jan Hus*. Praha 1923. – Dazu *Nemec*: Antonín Cyril Stojan. *Apostle of Church Unity* 21. – *Lobkowicz*, Nikolaus: *Die katholische Kirche in Böhmen, Mähren und der Slowakei. Ein Blick in die Vergangenheit zum Verständnis der Gegenwart*. In: *Unsere vergessenen Nachbarn. Die Katholische Kirche in der Tschechoslowakei* [Vorträge der Regensburger Tagung der Katholischen Aktion Österreichs und des Landeskomitees der Katholiken in Bayern vom 3. bis 5. Oktober 1986]. München [1986], 9-22, hier 18 (Zeitansagen 2).

⁹⁹ *Stojan*, Antonín Cyril: *Apoštolát sv. Cyrila a Methoda* [Das Apostolat der hll. Kyrill und Method]. Velehrad 1901. – *Statut Apostolstwa świętych Cyrila i Metodego pod Opieką Najświętszej Maryi Panny* [Statuten des Apostolats der hll. Kyrill und Method unter dem Schutz der Unbefleckten Jungfrau Maria]. Kraków 1893. – *Statuta Apostolatus sanctorum Cyrilli et Methodii pii operis pro unitate Ecclesiae*. Roma 1953. – Dazu weiterhin: *Jašek*: Was ist die cyrillomethodische Idee 10 f. – *Cinec*: *Velehrad víry* 238 ff. – *Kraft*, Josef: *Apostolat der Heiligen Cyrill und Method*. In: *Baur*, Chrysostomus (Hg.): *Der christliche Orient*. 2. Auflage. München 1931, 103-105, hier 103. – *Kolísek*: *Cyrillo-Methodějství* 80 ff. – *Zlámal*: *Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition* 147. – *Kasalai*: *Das cyrillo-methodianische Velehrad* 156. – *Zlámal*: *Antonín Cyril Stojan* 61. – *Huber*: *Kirche in Mähren-Schlesien* 69. – Bei seiner Aufnahme in den Dritten Orden des hl. Franz von Assisi 1984 hatte Stojan zu seinem Firmnamen Cyrill den Namen Method angenommen: *Tkadlčík*: *Antonín Cyril Stojan* 275.

¹⁰⁰ *Cinec*: *Velehrad víry* 250. – *Zlámal*: *Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition* 147.

¹⁰¹ *Cinec*: *Velehrad víry* 347. – *Zlámal*: *Antonín Cyril Stojan* 107.

die Jesuiten mit Exerzitien vornehmlich für Gebildete und Studierende.¹⁰² Seit den späten neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde Velehrad zu einem bevorzugten Tagungsort der katholischen Partei- und Standesorganisationen. Stojan selbst gehörte der 1896 auf Initiative des Brünner Bischofs Franz Sales Bauer (1882-1904) begründeten und von dem Olmützer Rechtsanwalt Mořic Hruban (1862-1946) geführten Katholisch-nationalen Partei an, die sich vor allem auf die Bauern und den Mittelstand stützte. Stojan vertrat diese Partei als Abgeordneter des IV. mährisch-slowakisch-hannakischen Wahlkreises seit 1897 im Wiener Reichsrat. Es wird berichtet, dass Stojan am Abend vor der Wahl in Velehrad die Messe feierte und, nachdem er den Wahltag selbst im Gebet in der Franziskanerkirche zu Uherské Hradiště verbracht hatte, am Abend zum Gebet nach Velehrad zurückkehrte.¹⁰³ 1901, 1907 und 1911 wurde Stojan erneut in den Reichsrat gewählt.¹⁰⁴ 1900 und 1902 zog Stojan als Abgeordneter für den Wahlkreis Iglau-Teltsch (Jihlava-Telč) in den Mährischen Landtag ein.¹⁰⁵ 1898 konstituierte sich in Velehrad unter Führung des damaligen Neutitscheiner Kaplans Jan Šrámek (1870-1956) die Christlich-soziale Partei in Mähren. Die an der päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum novarum“ von 1891 orientierte Partei vertrat vor allem die Arbeiter und kleinen Gewerbetreibenden.¹⁰⁶ Wie sehr Stojan und Hruban den hll. Glaubensboten und Velehrad verbunden waren, bringt ein 1913 zur Erinnerung an die Ankunft Kyrills und Methods im Jahr 863 von dem Priester-maler Eduard Neumann (1862-1937) geschaffenes Bild zum Ausdruck.

¹⁰² *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 19 f., 23 f. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 45. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 22.

¹⁰³ *Olšr*: Služebník Boží 14 f.

¹⁰⁴ *Tkadlčík*: Antonín Cyril Stojan 278.

¹⁰⁵ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 43. – *Tkadlčík*: Antonín Cyril Stojan 278.

¹⁰⁶ *Žampach*, František M.: Deset let křesťanskosocialního hnutí na Moravě, ve Slezsku a v Rakousku [Zehn Jahre christlich-soziale Bewegung in Mähren, Schlesien und Österreich]. Olomouc 1909. – *Trapl*, Miloš: Politika českého katolicismu na Moravě 1918-1938 [Die Politik des tschechischen Katholizismus in Mähren 1918-1938]. Praha 1968, 11 (Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Fac. phil. 49. Historica 13). – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 34 f. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 80, 82. – *Ders.*: Enzyklika „Rerum novarum“. – Zu den christlichen Parteien in Mähren um 1900: *Heidler*, Jan: České politické strany v Čechách, na Moravě a ve Slezsku [Die tschechischen politischen Parteien in Böhmen, Mähren und Schlesien]. Praha 1913. – Křesťansko-sociální strany [Christlich-soziale Parteien]. In: OSN (ND) 3/2 (1935) 849 ff. – *Glassl*, Horst: Der Mährische Ausgleich. München 1967, 31 f. – *Neuwirth*, Vladimír: Die christlich-soziale Bewegung bei den Tschechen. In: Tausend Jahre Bistum Prag 973-1973. Beiträge zum Millennium. München 1974, 335-343, hier 337 ff. – Nach dem Ersten Weltkrieg vereinigte sich die Katholisch-nationale Partei Hrubans mit der Christlich-sozialen Partei Šrámeks unter Vorsitz des letzteren zur Tschechoslowakischen Volkspartei. – Zu Bischof F. S. Bauer: *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 28 f. Bauer wurde 1904 zum Erzbischof von Olmütz erhoben. – Zu Šrámek: *Hruban*, Mořic: K šedesátinám Msgre Jana Šrámka [Zum 60. Geburtstag von Monsignore Jan Šrámek]. Olomouc 1930. – Mandatář národa. Sborník k 75. narozeninám Msgre dr. J. Šrámka [Mandatar des Volkes. Sammelband zum 75. Geburtstag von Monsignore Dr. Jan Šrámek]. Praha 1946. – *Neuwirth*: Die christlich-soziale Bewegung bei den Tschechen 339. – *Trapl*, Miloš: Monsignore Jan Šrámek. Olomouc 1995. – Die Memoiren von Mořic Hruban wurden von Jan Drábek herausgegeben: Z časů nedlouho zašlých [Aus jüngst vergangenen Zeiten]. Roma 1967. – Zu Hruban auch BL I (1979) 694.

Es zeigt die Huldigung der Slawen an die Heiligen in Velehrad; unter dem Volk sind Stojan und Hruban in hervorgehobener Position zu erkennen.¹⁰⁷ Parteien und Standesverbände wählten Velehrad in wachsendem Umfang zu ihrem Tagungsort; eine besondere Rolle spielte Velehrad für den Bauernbund und für den Jugendverband „Omladina“ [Jugend].¹⁰⁸ Im Streit um einen nationalen Ausgleich in Mähren forderten die christlich gesinnten tschechischen Parteivertreter auf dem Velehrader Bauerntag 1901 die Weiterführung der Ausgleichsverhandlungen.¹⁰⁹ Die katholische Studentenschaft veranstaltete hier ihre gut besuchten Akademien. Neben anderen gehörte 1912 Franz Kordač zu den Rednern. Die Breitenwirkung auf die Intellektuellen war groß.¹¹⁰

1902 entstand auf Initiative von Stojan und P. Jan Cibulka, dem Rektor des Velehrader Jesuitenkollegs, die Genossenschaft „Velehrad“, die sich die Entdeckung, Erneuerung und Pflege der kyrillo-methodianischen Denkmäler, die Verwirklichung der kyrillo-methodianischen Idee und die Förderung von Versammlungen in Velehrad zum Ziel setzte.¹¹¹ Die Suche nach dem Grab des hl. Method wurde 1904 als spezielle Aufgabe der Genossenschaft deklariert.¹¹²

1903 bot das Gedächtnis der Kyrill-Method-Feiern von 1863 Anlass zu besonderen Festlichkeiten in Velehrad, an denen unter anderem der Prager Erzbischof Leo Kardinal Graf Skrbenský von Hříšřě (1899-1916) sowie der Lemberger Erzbischof Andrei Szeptyčkyj (Šeptyč'kyj), Metropolit der Ukrainischen unierten Kirche Galiziens (1900-1944), teilnahmen.¹¹³ Szeptyč'kyj, der vor dem Ersten Weltkrieg zu den hervorragenden Protektoren des byzantinisch-slawischen Ritus in Russland zählte, strebte die Vereinigung unierter und orthodoxer Ukrainer in einem Patriarchat unter päpstlicher Oberhoheit an; er zählte später auf den Velehrader Unionskongressen zu den Hauptgesprächspartnern und war von 1910 bis 1939 Vorsitzender der Velehrader Akademie.¹¹⁴ Zu den jüngeren Teilnehmern der Feierlichkeiten des

¹⁰⁷ *Burian, Václav*: Neumannův obraz „Hold Slovanů sv. Cyrilu a Metoději na Velehradě“ [Neumanns Bild „Huldigung der Slawen für die hll. Kyrill und Method auf dem Velehrad“]. In: *VVM* 45 (1993) 366-420.

¹⁰⁸ *Jež, Cyrill*: Die apostolischen Arbeiten in Velehrad. Nachrichten der österreichisch-ungarischen Provinz S. J. Nr. 3 (Wien 1906) 28-33, hier 29. – *Židek, Otakar*: Velehrads Freuden und Hoffnungen, Nachrichten der österreichischen Provinz S. J. Nr. 6 (Wien 1909) 16-20, hier 16-19. – *Trapl*: Politika 45.

¹⁰⁹ *Glassl*: Der mährische Ausgleich 166.

¹¹⁰ *Rejzek, Anton*: Velehrad. Exerzitien und Versammlungen, Nachrichten aus der österreichischen Provinz und der kroatischen Mission der Gesellschaft Jesu Nr. 9 (1912) 53-57.

¹¹¹ Dazu *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 72. – *Cinek*: Velehrad víry 441, 443. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 157. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 9.

¹¹² *Cinek*: Velehrad víry 445.

¹¹³ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 100. – *Cinek*: Velehrad víry 453 ff. – *Winter*: Rußland und das Papsttum, Band 2, 501. – Erzbischof Skrbenský wurde 1916 von Prag nach Olmütz transferiert. – Zu ihm: *Pechar, Jiří*: Lev Skrbenský z Hříšřě. In: *Hledíková/Polc* (Hgg.): Pražské arcibiskupství 338 f. – *Matzke*: Die Olmützer Erzbischöfe 68-71.

¹¹⁴ *Korolevskij, Cyrille*: Metropolit André Szeptyčkyj (1865-1944). Roma 1964. – *Prokoptschuk, Gregor*: Metropolit Andreas Graf Scheptyč'kyj. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion. 2. Auflage. München 1967, 167-178 („Vater der Velehrader Kongresse“). – *Madey, Johannes*: Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte

Jahres 1903 gehörte der später um die Erhellung des Lebens und Werks der hll. Kyrill und Method hochverdiente slowenische Gelehrte Fran(cis) Grivec (1878-1963) aus Ljubljana (Laibach).¹¹⁵ Kurz vor seinem Tod erinnerte er sich im 1963 stattgefundenen Jubiläumsjahr der Heiligen an die 1903 in Velehrad geführte Diskussion über die kyrillo-methodianische Idee. Entgegen der zu jener Zeit vertretenen Auffassung, dass darunter die slawische Liturgie zu verstehen sei, habe er damals die Ansicht vertreten, dass diese nur die äußere Form der slawischen Missionsmethode sei:

Die leitende Idee der Heiligen Konstantin-Cyrill und Method war jedoch tiefer und weiter, nämlich die Gleichberechtigung aller Völker und Stände, die christliche Einheit und menschliche Brüderlichkeit, wie sie der hl. Paulus, Apostel von Thessalonike, der Vaterstadt der hll. Brüder, verkündete.¹¹⁶

Wenige Wochen nach den Velehrader Feiern von 1903 bezeichnete Stojan auf dem Katholikentag in Brno in einem grundsätzlichen Referat über die Kyrill-Method-Idee die Union als den Gipfel dieses Gedankens.¹¹⁷

Hatten es die päpstlichen Nuntien in Wien mit Rücksicht auf die dortige Regierung bisher vermieden, Velehrad einen Besuch abzustatten, so gelang es Stojan endlich 1904, Granito Pignatelli di Belmonte zu einem solchen zu bewegen, um ihm hier „die Frömmigkeit des mährischen Volkes zu zeigen“.¹¹⁸

Die Kyrill-Method-Idee in den Auseinandersetzungen um die Katholische Moderne und die Jednota zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Der Kyrill-Method-Gedanke spielte in der ideologischen Ausrichtung der 1895/96 in Mähren begründeten „Katolická Moderna“ [Katholische Moderne],¹¹⁹ einer

der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche. München 1969, 174-199 („Der Patriarch der Ukrainer: Andrij Graf Septyckyj [1900-1944]“). – *Lencyk*, W.: The Ukrainian Catholic Church since 1800. In: *Kubijovyč*, Volodymyr (Hg.): Ukraine. A Concise Encyclopaedia. Vol. 2. Toronto 1971, 182-195, hier 189 f. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 45 f. – *Zlepko*, Dmytro: Die Ukrainische Katholische Kirche orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit. München, Wien 1991 (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Universität [Eichstätt]). – *Krawchuck*, Andrii: Šeptic'kyj (Szeptycki) Andrei. In: LThK 9 (2000) 474.

¹¹⁵ *Jemelka*, Franciscus: Praelatus Dr. Franciscus Grivec 70 annos natus. In: Acta Academiae Velehradensis 1948. – *Pantelić*, M.: Život posvećen cirilometodskoj problematici [Ein der kyrillomethodianischen Problematik gewidmetes Leben]. Slovo 13 (1963) 177-193.

¹¹⁶ *Grivec*, Fran: Erlebnisse und Forschungsergebnisse. In: *Hellmann*, Manfred/*Olesch*, Reinhold/*Stasiewski*, Bernhard/*Zagiba*, Franz (Hgg.): Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slawen. Köln, Graz 1964, 148-160, hier 148. – Ähnlich, in lateinischer Sprache, auch *ders.*: SS. Cyrillus et Methodius Apostoli oecumenicae unitatis (Fragmenta), in: Cyrillo-methodianische Fragen, slawische Philologie und Altertumskunde. In: Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati. Wiesbaden 1968, 193-198, hier 193.

¹¹⁷ *Cinek*: Velehrad víry 460.

¹¹⁸ *Ebenda* 441. – *Ders.*: Stojan 503 ff. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 77 f.

¹¹⁹ *Doležal*, Josef: Český kněz [Der tschechische Priester]. Praha 1931, 37 ff. – *Winter*, Eduard: Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. 2. Auf-

Vereinigung von zunächst 51 literarisch tätigen katholischen Priestern und Laien, und der 1902 zur Lösung von Standesfragen in Prag begründeten „Jednota katolického duchovenstva v zemích koruny české“ (Verband der katholischen Geistlichkeit in den Ländern der böhmischen Krone)¹²⁰ eine zunehmend wichtige Rolle. Das Wirkungsgebiet der Jednota blieb zunächst auf Böhmen beschränkt; zur Errichtung einer eigenen mährischen Jednota ist es damals nicht gekommen.¹²¹ In der Katholischen Moderne und in der Jednota wurden sowohl Anregungen Sušils und seiner Nachfolger, als auch die im Kreis um Bolzano entwickelten Reformanliegen zur Mitsprache des niederen Klerus und der Laien in der Kirche sowie zur Berücksichtigung nationaler Gesichtspunkte in der Liturgie aufgenommen. Die Behandlung der Reformfragen in den Publikationen der Katholischen Moderne („Bílý Prapor“ [Weiße Fahne], „Nový Život“ (Neues Leben) u. a.) führte schon seit 1899 zu bischöflichen Verboten dieser Blätter, vor allem für die Priesterseminare.¹²² Auf den tschechischen Katholikentagen 1897 in Prag, 1899 in Velehrad und 1903 in Brünn wurde sowohl Zustimmung als auch Widerspruch zur Katholischen Moderne laut.¹²³ Für deren weitere Entfaltung war der 1899 nach Velehrad einberufene eigene Kongress, um dessen Zustandekommen sich vor allem Karel Dostál-Lutinov, Jan Šrámek und František Světlík (1870-1956) bemüht hatten, besonders wichtig.¹²⁴ Namhafte Vertreter der Moderne wie Dostál-Lutinov, Jindřich Šimon Baar (1869-1925) und Xaver Dvořák (1858-1939) meldeten sich nach der Gründung der Jednota auch in dieser zu Wort und übernahmen weitgehend deren geistige Führung.¹²⁵ Die Erinnerung an das kyrillo-methodianische Erbe wurde vor allem in der Katholischen Moderne wach gehalten. Durch die Revitalisierung dieses Erbes sollte dem „slawischen Individualismus“ in der Kirche Geltung verschafft werden, wie ein ungenannter Autor 1902 in seinem Beitrag im „Bílý Prapor“ schrieb. Hauptbestandteil jenes auf der Kyrill-Method-Idee basierenden Individualismus war nach Auffassung des Autors das Verlangen nach Verwendung der tschechischen Sprache im Gottesdienst.¹²⁶ Die 1906 in Přerov (Prerau) versammelten Mitglieder der Katholischen

lage. Salzburg, Leipzig 1938, 391 f. – *Rabas*: Die Cyrill- und Method-Idee 341 ff. – *Svoboda*: Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus 169 f. – *Křivský*: Das Nachleben des Reformkatholischen Programms 161 ff. – *Huber*, Kurt A.: Klerusverbände in den böhmischen Ländern, Teil 3. In: AKBMS 11 (1990) 7-48, hier 11-15.

¹²⁰ *Nemec*, Ludvik: The Czech Jednota, the Avantgarde of Modern Clerical Progressivism and Unionism. In: Proceedings of the American Philosophical Society 112. Nr. 1, January 1968. Philadelphia 1968, 74-100. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 9, 12, 18 f. – *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 9 f., 15 f.

¹²¹ *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 15.

¹²² *Ebenda* 12 f.

¹²³ *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 9. – *Huber*: Klerusverbände 12.

¹²⁴ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 101. – Zu Dostál-Lutinov: BL I (1979) 275. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 8, 19; *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 15. – Zu Šrámek vgl. Anmerkung 106. – Zu Světlík: *Doležal*: Český knez 84 ff. – *Trapl*, Miloš: Olomoucký „rudý prélat“ František Světlík [Der Olmützer „rote Prälat“ F.S.]. In: Střední Morava 1 (1967) 64-68. – *Ders.*: Politika českého katolicismu 16, 32, 53, 77. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 91 f., auch 88, Anm. 338.

¹²⁵ *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 13.

¹²⁶ Bílý Prapor Nr. 12. – *Rabas*: Die Cyrill- und Method-Idee 341 f.

Moderne bekannten sich im „Prerauer Programm“ bewusst zum Erbe der hll. Kyrill und Method, das sie nicht nur im katholischen Glauben, sondern auch in kirchlicher Selbstständigkeit der Tschechen verwirklicht sehen wollten und auf Grund dessen sie die Einführung der slawischen Sprache in den Gottesdienst sowie die Emanzipation des Episkopats des tschechischen Metropolangebotes aus der Botmäßigkeit Wiens anmahnten.¹²⁷ Unter den Jesuiten in Velehrad wurden die Anhänger der Moderne mit den Liberalen in eine Reihe gestellt, wie ein 1906 veröffentlichter Bericht belegt:

Allein man darf nicht übersehen, wie groß der Einfluß unserer Patres auf die ganze Richtung dieser Versammlungen [nämlich der in Velehrad tagenden katholischen Vereinigungen] ist. Hierin liegt auch der Grund, warum die Liberalen wie auch die sogenannte „Katholische Moderne“ (einige nicht ganz kirchlich gesinnte Weltpriester) in ihren Zeitschriften „Pozor“ [Achtung], „Bílý Prapor“, „Nový Život“ unsere Gesellschaft bekämpfen und uns sehr ungerne in Velehrad sehen. Denn so lange die Gesellschaft Jesu in Velehrad ist, ist es ausgeschlossen, daß sie diesen Ort zur Propaganda ihrer Ideen machen können.¹²⁸

Im Zuge des sich allgemein formierenden kirchlichen Antimodernismus gingen die Erzbischöfe Skrbenský von Prag und Bauer von Olmütz 1906/07 gegen die Reformer und deren Reformvorschläge rigoros vor.¹²⁹ Betroffen waren zunächst die Katholische Moderne und ihre Mitglieder, dann auch die Jednota und ihre Anhänger. Ein im Anschluss an die Beratungen der Herbsttagung des gesamtösterreichischen Episkopats in Wien publiziertes gemeinsames Pastoral Schreiben an den Klerus Österreichs nahm die im Jahr darauf erfolgende römische Verurteilung des Modernismus im Wesentlichen vorweg.¹³⁰ Im November 1906 verurteilten die mährischen Bischöfe die Zeitschrift „Bílý Prapor“ und stellten die Mitarbeit von Priestern ipso facto unter Suspension.¹³¹ Am 25. Februar 1907 folgte das Verbot der Jednota durch das Prager Ordinariat.¹³² Im Sommer des selben Jahres wurden diese Verurteilungen und Verbote durch die römischen Verurteilungen des Modernismus – das Dekret „Lamentabili sane exitu“ des Heiligen Offiziums vom 3. Juli 1907 und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ Papst Pius X. vom 8. September 1907 – noch unterstrichen.¹³³

¹²⁷ Nový Život 1906, Nr. 8. – *Doležal*: Český knez 47-49. – *Schmid-Egger*, Barbara: Klerus und Politik in Böhmen um 1900. München 1974, 299-302. – Dazu: *Rabas*: Die Cyrill- und Method-Idee 342. – *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 12 f.

¹²⁸ *Jež*: Die apostolischen Arbeiten in Velehrad 30.

¹²⁹ Zum Modernismusstreit: *Hofrichter*, Peter: Modernismus in Österreich, Böhmen und Mähren. In: *Weinzierl*, Erika (Hg.): Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Graz 1974, 175-197. – Allgemein zum Modernismus: *Weiß*, Otto: Der Modernismus in Deutschland. Regensburg 1995. – *Ders.*: Modernismus. In: LThK 7 (1998) 367-370. – *Wolf*, Hubert (Hg.): Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums. Paderborn, München, Wien, Zürich 1998 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2).

¹³⁰ *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 14.

¹³¹ *Ebenda* 14 f.

¹³² *Ebenda* 15.

¹³³ „Lamentabili sine exitu“. In: *Denzinger*, Heinrich/*Hünemann*, Peter (Hgg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. Auflage (des früheren Enchiridion symbolorum). Basel, Freiburg, Rom 1991, Nrn. 3401-3466, 932-939. – „Pascendi dominici gregis“. In: ASS 40 (1907) 593-650. Englische Version in: *Carlen*,

Ein Teil der in den Reformbewegungen organisierten Priester wie der Priester-schriftsteller und bisherige Vorsitzende der aufgelösten Jednota Jindřich Šimon Baar (1869-1925), der Dichter Xaver Dvořák (1858-1939) oder der Dogmatiker Vojtěch Šanda blieb romtreu; eine öffentliche Reformtätigkeit im Rahmen der Kirche war ihnen jedoch auf lange Zeit versagt. Andere traten demonstrativ aus der Kirche aus.¹³⁴

Die Velehrader Unionskongresse vor dem Ersten Weltkrieg

1904 nahm Stojan mit den Kirchenhistorikern Antonín Podlaha (1865-1932) in Prag und Fran Grivec in Ljubljana Verbindungen zur Intensivierung und Internationalisierung der wissenschaftlichen Bemühungen um die Union auf.¹³⁵ Früchte dieser Kontakte waren die seit 1905 erscheinende Zeitschrift „Slavorum litterae theologicae“¹³⁶ sowie die seit 1907 in Velehrad veranstalteten internationalen Unionskongresse.¹³⁷

Der I. Kongress im Jahre 1907 zählte 76 Teilnehmer aus Böhmen und Mähren, aus Ost- und Südosteuropa sowie aus Italien und Deutschland, darunter die Erzbischöfe Franz Sales Bauer von Olmütz (1904-1915), der auch das Protektorat über die Veranstaltung übernommen hatte, Szeptyčkyi von Lemberg (Lwiv), der zum Vorsitzenden gewählt wurde, und Menini von Sofia, der als Berichterstatter an den

Claudia (Hg.): The Papal Encyclicals 1903-1939. O. O. 1981, 71-98 (mit zahlreichen Literaturangaben).

¹³⁴ *Kaňák*: Z dějin reformního úsilí 86. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 9. – Zur „Los-von-Rom-Bewegung“: *David*, L.: Werdegang der Los-von-Rom-Bewegung bis 1899. Wien 1906. – *Mai*, Paul: Die tschechische Nation. – *Gottas*, Friedrich: Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie. In: Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Band 4. Wien 1985, 489-595. – *Hoffmann*: T. G. Masaryk 231-272 (passim). – Zu Baar: *Svoboda*: Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus 165, 167, 169. – *Pešat*, Zdeněk: Baar. In: LČL 1 (1985) 101-104. – Zu Dvořák: *Mühlberger*, Josef: Tschechische Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1970, 107. – BL I (1979) 290. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 50. – *Lantová*, Ludmila: Dvořák. In: LČL 1 (1985) 639 f. – Zu Šanda: *Svoboda*: Die innere Entwicklung des tschechischen Katholizismus 163, 169 f. – *Huber*, Kurt A.: Die Prager theologischen Fakultäten von 1883/1891 bis 1945. In: *Seibt* (Hg.): Die Teilung der Prager Universität 37-54, hier 54.

¹³⁵ *Cinek*: Velehrad víry 468. – Zu Podlaha: *Lebeda*, Jan: A. P. In: Bohemia Sancta 286-293. – BL III (1999) 248.

¹³⁶ Die Zeitschrift erschien als separate Beilage zum Časopis katolíckého duchovenstva [Zeitschrift der katholischen Geistlichkeit].

¹³⁷ Über die Kongresse informieren vor allem die ACV mit Tagungsberichten, Teilnehmerlisten und Abdrucken der gehaltenen Referate. Zu den Kongressen zusammenfassend: *Gordillo*, Maurizio: Velehrad e i suoi congressi unionistici, 1907-1947 [Velehrad und seine Unionskongresse, 1907-1947]. In: La Civiltà Cattolica 108 (1957) 569-583. – *Esterka*, Peter: Toward Union: The Congresses at Velehrad. In: Journal of Ecumenical Studies 8 (1971) 10-51. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 79-92. – *Górka*, L.: Znaczenie ekumeniczne kongresów welehradzkich [Die ökumenische Bedeutung der Velehrader Kongresse]. In: Studia i materialy księży werbistów 14 (1977) 88-99. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 44-57, 105-108, 141 f., 144-147, 204.

Heiligen Stuhl fungierte. Vorlesungen hielten unter anderem der Jesuit Jan Urban aus Krakau (Kraków) über die Verschiedenheit einzelner Lehrauffassungen in den Kirchen des Ostens und Westens, Fran Grivec über Unierungsversuche mit der russischen Orthodoxie im Lauf der Geschichte, der Assumptionist und spätere Leiter des Pontificio Istituto Orientale in Rom, Aurelio Palmieri, über katholische Strömungen in der damaligen russischen Theologie, der Basilianer Emanuel Haluscýnský über die Epiklese in der Liturgie des Ostens, der Jesuit Adolf Špaldák über das Verhältnis der russischen Orthodoxie zur katholischen Kirche und der Olmützer Archivar František Snopek über die Beziehungen der hll. Kyrill und Method zu Rom. In den Diskussionen wurde die *Communicatio in sacris* besonders eingehend erörtert.¹³⁸

Die beim I. Unionskongress eingeschlagene Richtung wurde bei den weiteren Unionskongressen im Wesentlichen beibehalten. Die mit ihnen verbundenen ökumenischen Bemühungen waren gezielt auf die Wiedervereinigung mit den Orthodoxen gerichtet, wobei die Union im Sinne der damaligen Vorstellungen als Rückkehr zur katholischen Kirche verstanden wurde.¹³⁹ Die Ökumene mit den evangelischen Christen war dagegen nicht Gegenstand der Velehrader Kongresse. Im Zusammenhang mit der stets im Vordergrund stehenden Unionsfrage wurden auch grundsätzliche Referate über die Lehre von der Kirche, zur katholischen Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes, über die Epiklese und über die Sakramente sowie zu liturgischen Fragen gehalten.¹⁴⁰

Der Teilnehmerkreis weitete sich nach Zahl und Herkunft rasch aus: Die Teilnehmerzahl stieg 1909 auf rund 180, 1911 auf über 200 an.¹⁴¹ Insgesamt nahmen nur wenige Orthodoxe persönlich an den Kongressen teil. Beim II. Unionskongress 1909 hielt der an der Kaiserlich Russischen Botschaft in Berlin akkreditierte orthodoxe Protoierej Alexej Petrovič Mal'cev ein Referat über die Epiklese in der römischen Liturgie.¹⁴² Zu den Teilnehmern des III. Unionskongresses gehörte der Jesuit

¹³⁸ Židek, Otakar: Der erste Unionskongreß in Velehrad. Nachrichten der österreichisch-ungarischen Provinz S.J. Nr. 4 (1907) 34-38, hier 38. – Cinek: Velehrad víry 443 f. – Ders.: Arcibiskup dr. A. C. Stojan 553 f. – Kolísek: Cyrillo-Methodějství 124. – Fouilloux: Les catholiques et l'unité 64. – Kasalaj: Das cyrillo-methodianische Velehrad 157 f.

¹³⁹ Eine knappe Übersicht der Beziehungen zwischen der Kirche des Westens und der Kirche Ostens in der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit Hinweisen auf die bestehenden Lehrunterschiede bietet Gabbauer, Ferdinand R.: Der orthodox-katholische Dialog. Paderborn 1997, 115-127, hier 121. Einige, nicht ganz zutreffende Angaben zu den Initiativen der Velehrader Akademie (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 21).

¹⁴⁰ Auflistungen der gehaltenen Vorträge und gefassten Beschlüsse sowie eine Zusammenfassung der wichtigsten erörterten Thesen bei Kasalaj: Das cyrillo-methodianische Velehrad. – Die einschlägige Literatur zu den damals im Vordergrund stehenden theologischen Fragen bei Gabbauer: Der orthodox-katholische Dialog, besonders 118 f. – Speziell zur Epiklese: Felmy, Karl Christian: Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Berlin 1984. – Ders.: Epiklese. In: Religion in Geschichte und Gegenwart 2 (1999) 1364 f.

¹⁴¹ ACV II, Pragae 1910, (Teilnehmerliste 1909). – ACV III, Pragae 1912, (Teilnehmerliste 1911).

¹⁴² Gedruckt in: ACV II, 135-143. – Kasalaj: Das cyrillo-methodianische Velehrad 158. – Zu Mal'cev: Berg, Ludwig (Hg.): Ex oriente. Religiöse und philosophische Probleme des

Michel-Joseph Herbigny (1880-1957), dem später die Leitung des Pontificio Istituto Orientale in Rom bzw. der päpstlichen Kommission für Russland übertragen wurde.¹⁴³

Von Anfang an lehnte Stojan auf den Kongressen die Vermengung der unionistischen Ziele mit politischen Vorstellungen ab.¹⁴⁴ 1911 wurde Stojan zum Präsidenten gewählt. Als Antwort auf die in der „Neuen Freien Presse“ und in anderen Organen zum Teil unter dem Schlagwort vom „Velehrader Panslawismus“ vorgetragene Angriffe sowie auf die in Reformkreisen unter Bezug auf die Kyrill-Method-Idee erhobene Forderung nach Errichtung eines slawischen Patriarchats betonte Stojan bei der Begrüßung der Teilnehmer die Absicht der Verantwortlichen, die Erörterung politischer Ziele – vor allem „panslawistische“ Vorstellungen – von den Tagungen fernzuhalten.¹⁴⁵

Seit 1911 fanden die Velehrader Kongresse im institutionellen Rahmen der im Jahr zuvor errichteten „Academia Velehradensis“ statt, zu deren Hauptzweck die Pflege des Studiums der orientalischen (griechisch-slawischen) Kirchenfrage bestimmt

Ostens und des Westens. Mainz 1927, 312 f. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 55.

¹⁴³ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 159. – Herbigny, der im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zu den bedeutendsten Vertretern der Idee der Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche zählte, verfiel in den dreißiger Jahren aus bisher nicht geklärten Gründen der Ungnade des Vatikans. – Zu Herbigny: *Fouilloux*: Les catholiques et l'unité, passim. – *Tretjakewitsch*, Léon: Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity. Würzburg 1990 (Das östliche Christentum NF 39). – *Stehle*, Hansjakob: Geheimdiplomatie im Vatikan. Zürich 1993. – *Poggi*, Vincenzo: Herbigny, M.-J. In: LThK 4 (1995) 1434 f. – *Henkel*, Willy: Die päpstliche Kommission „Pro Russia“. In: *Haas*, Reimund / *Rivinius*, Karl Josef / *Scheidgen*, Hermann-Josef (Hgg.): Im Gedächtnis der Kirche neu erwacht. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adrányi zum 65. Geburtstag. Köln, Weimar, Wien 2000, 305-313 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 22).

¹⁴⁴ So schon auf dem II. Unionskongress 1909: „Sed inde nullo modo sequitur fines nostros esse politicos panslavismum esse nobis motivum agendi. Minime gentium! Absit a nobis ut sacrosancto operi fidei universales, operi unionis Ecclesiarum res misceamus et causas politicas. Finis noster idem est ac Christi Domini fuerat, ut omnes unum sint – finis noster quem oratione labore sacrificiis assequendum esse opinamur, ut expleatur tandem Christi prophetia, atque fiat unus pastor et unum ovile – motivum autem nostrum Christi caritas.“ ACV II, 16 f.

¹⁴⁵ „Magno [...] gaudio affectus saluto tertium conventum unionisticum in locum ss. Cyrilli et Methodii sacrum congregatum. [...] In studiis nostris finem semper respicientes omnia evitabimus, quae impedire nostros conatus possunt. Excludimus omnem politicam, omnes quos vocant ‚panslavisticos‘ conatus, excludimus qualemcumque formam modernismi et, exemplar priorum conventuum Velehradensium, quorum formam et spiritum omnes noverunt, secuti sincere in opus sanctissimum incumbemus. Deus det nobis intercedente Beata Maria Virgine et sanctis Cyrillo et Methodio incrementa.“ In: ACV III, 7. – Zum Kongress von 1911: *Rejzek*, Anton: Der III. Unionistische Kongress in Welehrad vom 27. bis 29. Juli 1911. In: Nachrichten der österreichischen Provinz S.J. Nr. 8 (1911) 36-40 (zur Begrüßungsrede Stojans 39). – Zum Schlagwort vom „Velehrader Panslawismus“: *Židek*, Der zweite allgem. Unionistenkongress 22. – Zur Forderung eines slawischen Patriarchats *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71, sowie die in den Anm. 48 und 75 genannte Literatur.

wurde.¹⁴⁶ In der offiziellen Programm- und Werbeschrift der Akademie – „Was ist die cyrillo-methodeische Idee?“ – fasste der damalige Kremsierer Katechet Adolph Jašek die Zielsetzung 1911 wie folgt zusammen:

Wenn heute an der Annäherung, der politischen Verstärkung, der kulturellen und volkswirtschaftlichen Hebung bei allen Slaven gearbeitet wird, trachten wir von der katholischen Seite danach, daß wir die religiöse und kulturelle Seite der edlen Bestrebungen der hl. Slavenapostel zur Geltung bringen: die Vereinigung aller Slaven in einer religiösen Familie, deren Haupt der Statthalter Christi auf Erden, der römische Papst ist, und die Verbindung ihrer Kultur. Diese Bestrebungen bilden das Programm der heutigen cyrillo-methodeischen Idee.¹⁴⁷

Jašek bezeichnet Velehrad in der Schrift als „Brenn- und Ausgangspunkt“ dieser Idee.¹⁴⁸ Die Ergebnisse der Kongresse wurden in den Jahren 1908 bis 1937 als „Acta conventus Velehradensis“ in sieben Bänden im Druck veröffentlicht.¹⁴⁹

Die Arbeit Stojans und seines Kreises wurde seit Beginn des zweiten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts von den politischen Verhältnissen zunehmend überschattet. Immerhin erreichte Stojan noch während des Ersten Weltkrieges 1916 die Errichtung des „Instituts der hll. Cyrill und Method für die Slawenmission“ am Velehrader Jesuitenkolleg. Wenige Jahre später (1919) erhielt diese Einrichtung päpstlichen Rang und wurde dem Pontificio Istituto Orientale in Rom angeschlossen.¹⁵⁰

Neue Reformansätze des tschechischen Klerus nach 1918 und die Gründung der Tschechoslowakischen Kirche

Nach dem Zerfall der Donaumonarchie und der Entstehung der Ersten Tschechoslowakischen Republik beriefen sich sowohl die für eine Reform der Kirche eintretenden, national und romtreu eingestellten Kreise des tschechischen Klerus, als auch die antirömisch Gesinnten zur Begründung ihrer Vorschläge abermals nachdrücklich auf die kyrillo-methodianischen Traditionen. Erstere sammelten sich in der bereits zehn Tage nach der Staatsgründung in Prag entstandenen neuen „Jednota československého duchovenstva v Praze“ (Verband der tschechoslowakischen Geistlichkeit in Prag). In der ersten Vollversammlung übernahmen Jindřich Šimon Baar und Xáver Dvořak, die schon in den 1906/07 unterdrückten Reformbewegungen führend tätig gewesen waren, den Vorsitz. Während sich nahezu der gesamte tschechische Klerus in Böhmen der neuen Jednota in Prag anschloss, war das Echo für diese in Mähren und in der Slowakei nur schwach.¹⁵¹ In Brünn und Olmütz ent-

¹⁴⁶ *Jašek*: Was ist die cyrillomethodische Idee, besonders 71 f. – *ACV* II, 17 f. – *Cinek*: Arcibiskup dr. A. C. Stojan 680 f. – *Rejzek*: Der III. Unionistische Kongreß 93. – Druck der Satzungen der ‚Academia Velehradensis‘ bei *Jašek*: Was ist die cyrillomethodische Idee 73–80.

¹⁴⁷ *Ebenda*: 7.

¹⁴⁸ *Ebenda* 71. – Nach *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 31 f. war Jašek in jenen Jahren die „rechte Hand“ Stojans.

¹⁴⁹ Ab Bd. III standen auch die *ACV* unter der Verantwortung der ‚Academia Velehradensis‘.

¹⁵⁰ *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství 21 ff. – *Cinek*: Velehrad víry 469 f. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71, Anm. 269.

¹⁵¹ *Cinek*, František: K naboženské otazce v prvních letech naší samostatnosti 1918–1925 [Zur religiösen Frage in den ersten Jahren unserer Selbstständigkeit 1918–1925]. Olomouc 1926. – *Kaňák*: Z dějin reformního úsilí. – *Svoboda*: Die innere Entwicklung des tschechischen

standen eigene unabhängige Diözesanklerusverbände; Vorsitzender des ersteren wurde Ladislav Zavadil, an die Spitze des Olmützer Verbandes trat Stojan.¹⁵² Dvořák legte 1918 Vorschläge für eine Wiederbelebung der slawischen Liturgie vor, die schon in der Zeit Kyrills und Methods erlaubt gewesen sei. Er empfahl, in Rom die Erlaubnis zur Feier dieser Liturgie in Nitra (Neutra), Velehrad, auf dem Vyšehrad, im Emmauskloster zu Prag sowie in Sázava (Sazau) wenigstens für die Gedenktage der Landesheiligen zu erbitten.¹⁵³ In den folgenden Diskussionen des Klerus, die unter anderem die grundsätzliche Frage der Verwendung der tschechischen Sprache im Gottesdienst zum Gegenstand hatten, meldeten sich in zunehmendem Maße die bei Reformen zum Radikalismus neigenden Kräfte zu Wort. Die Vorschläge zum Gebrauch der tschechischen Sprache gingen in die von der Jednota im Frühjahr 1919 unter dem Titel „Obnova církve katolické v Československé republice“ (Erneuerung der katholischen Kirche in der Tschechoslowakischen Republik) in Prag publizierte Denkschrift ein, in der – unter Hinweis auf die kirchliche Autonomie unter den Slawen zur Zeit der hll. Kyrill und Method – auch das Verlangen nach einem eigenen Patriarchat für die ganze Tschechoslowakei vorgetragen wurde. Dadurch könne eine Brücke zu den orthodoxen Slawen im Osten geschlagen werden.¹⁵⁴ Der Gedanke der Brückenfunktion zur Orthodoxie wurde auch noch in der auf der Grundlage der „Obnova“ ausgearbeiteten Denkschrift der Jednota für den Papst vom 28. Juni 1918 ausgesprochen, trat dann aber in den folgenden Auseinandersetzungen in der Jednota zurück. In der Einleitung dieser Denkschrift wurde die Bedeutung der Velehrader Kongresse aus der Sicht der Jednota angesprochen:

Schon früher, in der Zeit der Knechtschaft, haben auf den Slawenkongressen auf dem Velehrad unsere führenden Männer ohne Rücksicht auf den Zorn der Wiener Regierung für eine Versöhnung der östlichen Kirche mit der Mutterkirche gearbeitet, doch nun, da unsere Bedeutung für die Slawen gewachsen ist, gilt es mit um so größerem Eifer zu arbeiten, auf daß es hinfort nur einen Schafstall und einen Hirten gebe und die slawischen Völker durch den Einfluß der westlichen Kirche zu neuem Leben erweckt werden.¹⁵⁵

Die Denkschrift wurde von einer mit Unterstützung der neuen Prager Regierung nach Rom entsandten Delegation am 1. Juli 1919 Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri überreicht. Die Zugeständnisse Papst Benedikts XV. hinsichtlich der Reformwünsche der Jednota waren minimal.¹⁵⁶ Die Enttäuschung über die römische Hal-

Katholizismus 163. – *Rabas*: Die Cyrill-Method-Idee 344 f. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71. – *Ders.*: Klerusverbände, Teil 3, 17-19.

¹⁵² *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 88.

¹⁵³ *Rabas*: Die Cyrill-Method-Idee 345 f. – Zur Pflege der Cyrill-Method-Traditionen im Prager Emmauskloster und in Sázava: Rothe, Hans: Das Slavenkloster in der Prager Neustadt bis zum Jahre 1419. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 40 (1992) 1-26. – *Reichertová*, Květa/*Bláhová*, Emilie/*Dvořaková*, Vlasta/*Huňáček*, Václav: Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách [Sazau. Ein Denkmal der altslawischen Kultur in Böhmen]. Praha 1988, passim (hier speziell 272 f.).

¹⁵⁴ *Doležal*: Český kněz 62 f. – *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 15. – *Rabas*: Reformbestrebungen 266 f. – *Huber*: Klerusverbände, Teil 3, 21.

¹⁵⁵ Text der Denkschrift: *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 286 f. – *Rabas*: Die Cyrill-Method-Idee 345.

¹⁵⁶ *Urban*: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 22. – Eine von Jindřich Šimon Baar

tung beschleunigte ihre Spaltung und die Bestrebungen zur Gründung einer romfreien Tschechoslowakischen Kirche.¹⁵⁷ Der ehemalige Religionslehrer Karel Farský (1880-1927), Mitbegründer dieser Kirche, und der ehemalige Olmützer Diözesanpriester Matěj Pavlík (1879-1942), in ihrer Anfangszeit einer der wichtigsten Förderer, hatten in jungen Jahren unter dem Einfluss der Velehrader Bewegung gestanden. Pavlík wandte sich wegen liberaler Tendenzen in der Theologie der Tschechoslowakischen Kirche schon bald der Orthodoxie zu, wurde 1921 unter dem Namen des Methodschülers Gorazd in Belgrad zum orthodoxen Bischof geweiht und stand in der Folgezeit der tschechischen orthodoxen Kirche vor.¹⁵⁸

Eine von den Bischöfen Böhmens und Mährens gemeinsam an den Heiligen Stuhl gerichtete Bitte, den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie soweit als möglich zu gestatten, wurde mit einem Dekret Papst Benedikts XV. vom 21. Mai 1920 beantwortet, das auch dieses Mal kaum wesentlich über die bisherigen Privilegien hinausgehende Zugeständnisse enthielt.¹⁵⁹ Eine neuerliche Denkschrift der in der Jednota unter Vorsitz von Xaver Dvořák zusammen geschlossenen Geistlichkeit an den Apostolischen Stuhl, die erneut die Zulassung der Volkssprache für alle Gottesdienste sowie unter anderem die Erneuerung des Patriarchats von Velehrad und die Freiwilligkeit des Zölibats forderte, blieb gleichfalls ohne Erfolg und hatte zudem die Exkommunikation der Unterzeichner, an der Spitze Dvořáks, zur Folge.¹⁶⁰

Velehrad und die Unionsarbeit in der Zeit der Ersten Tschechoslowakischen Republik

Unter den neuen politischen Verhältnissen stellte sich Stojan bewusst für die nationalen Aufgaben im neuen Staat zur Verfügung. Er wurde Abgeordneter der ersten Nationalversammlung und 1920 Senator. Nach der 1920 erfolgten Resignation Skrbenskýs wählte das Olmützer Metropolitankapitel den bisherigen residierenden Domkapitular zum Kapitelsvikar. Seine erste Reise in diesem Amt führte Stojan nach Velehrad.¹⁶¹ Zu Beginn des Jahres 1921 ernannte Papst Benedikt XV. (1914-1922) den fast Siebzigjährigen zum Nachfolger Skrbenskýs. Als solcher bewies er – wie schon in seinen bisherigen Ämtern – für die Bedürfnisse der deutschen Katholiken stets Verständnis.¹⁶²

und Fr. Tichý verfasste Verteidigungsschrift des Reformprogramms der erneuerten Jednota erschien 1920 in Prag im Druck: Na obranu reformního programu Jednoty katolického duchovenstva Československého [Zur Verteidigung des Reformprogramms des Verbandes der katholischen tschechoslowakischen Geistlichkeit].

¹⁵⁷ Urban: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche.

¹⁵⁸ Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 90. – Machilek: Velehrad und die Cyrill-Method-Idee 168. – Zu Pavlík/Gorazd: Šuvarský, Jaroslav: Biskup Gorazd 1879–1979 [Bischof G. 1879–1979]. Praha 1979. – BL III (1999) 153.

¹⁵⁹ Urban: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche 48 f.

¹⁶⁰ Ebenda 50.

¹⁶¹ Nemeč: Antonín Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 89.

¹⁶² Er setzte sich unter anderem für die Nominierung des deutschen Weihbischofs Dr. Josef Schinzel (1869-1944) ein. Stojans Verständnis für die Deutschen wurde nach seinem Tod in der „Reichspost“ besonders hervorgehoben. Zitat bei Zlámal: Antonín Cyril Stojan 52 f. – Dazu: Matzke: Die Olmützer Erzbischöfe 75. – Huber: Kirche in Mähren-Schlesien 91 f.

Bewusst pflegte Stojan die patriotische Seite der Kyrill-Method-Idee. Im Parlament in Prag erreichte Stojan 1919 die seit langem angestrebte Errichtung eines Lehrstuhls für altslawische Sprachen an der Olmützer Theologischen Fakultät, der mit Josef Vašica (1884-1968) besetzt wurde.¹⁶³ Nach seinen der Zeit vorauseilenden Plänen sollten auch an den theologischen Fakultäten des Westens Lehrstühle und Institute für ostkirchliche Theologie errichtet werden.¹⁶⁴ In den Jahren 1921 und 1922 organisierte Stojan in Velehrad Gespräche zu Fragen der Kirchenunion. Die Teilnehmer der Tagung des Jahres 1921 empfahlen den katholischen Orden und Gesellschaften im Westen, jeweils einige Mitglieder für die künftige Arbeit im Osten vorzubereiten und auszubilden.¹⁶⁵ Zur Unterstützung der Bemühungen Stojans richtete Papst Benedikt XV. im November 1921 ein Ermunterungsschreiben zur Erneuerung des seinerzeit durch jenen begründeten „Apostolats“ an die Bischöfe in der Tschechoslowakei.¹⁶⁶ In seinem Todesjahr verfasste Stojan selbst eine Schrift über die unionistischen Bestrebungen von Seiten der Tschechen.¹⁶⁷

Gegenüber der Abfallbewegung von der römischen Kirche betonte Stojan stets die Notwendigkeit der Einheit der Katholiken in der Tschechoslowakei mit der römischen Kirche. Als er von Seiten der radikalen Reformgruppe in Prag zum Patriarchen der entstehenden Tschechoslowakischen Nationalkirche vorgeschlagen wurde, lehnte er diesen Vorschlag mit dem Hinweis auf seine Loyalität gegenüber dem Heiligen Stuhl ab.¹⁶⁸ Die alljährlich in Velehrad stattfindende Versammlung der mährischen Theologen, der er 1921 erstmals als Erzbischof von Olmütz vorsah, gab nun die Losung aus: „Velehrad – náš program [Velehrad – unser Programm]. – In aeternum iuxta Romam!“¹⁶⁹ Neben Stojan galt in Mähren Šrámek als herausragender Repräsentant der auf Rom hin ausgerichteten Kyrill-Method-Idee.¹⁷⁰

Stojan starb 1923 im Ruf der Heiligkeit und wurde auf eigenen Wunsch in der Velehrader Basilika beigesetzt. Das Grab des „ungekrönten Königs von Mähren“ befindet sich in der „Königskapelle“ der Velehrader Basilika.¹⁷¹ Der 1948 eingeleitete, aber wegen des im gleichen Jahr erfolgten politischen Umbruchs unterbrochene Seligsprechungsprozess wurde 1965 wieder aufgenommen und in den achtziger Jahren vorläufig abgeschlossen.¹⁷²

¹⁶³ *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 88, 93. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 86.

¹⁶⁴ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 162. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 92.

¹⁶⁵ *Cinek*: Velehrad víry 479 ff. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 162 f.

¹⁶⁶ AAS (31. Dezember 1921) 558 f. – Dazu *Fouilloux*: Les catholiques et l'unité 92.

¹⁶⁷ Čechové a snahy unionistické [Die Tschechen und die unionistischen Bemühungen]. Olomouc 1923.

¹⁶⁸ *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 162 f.

¹⁶⁹ *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 72. – Eine inhaltlich ähnliche Losung findet sich auch bei *Kolísek*: Cyrillo-Methodějství (14): „Velehradem k Římu, cyrillo-methodějstvím k papežství!“ [Mit Velehrad zu Rom – mit dem Kyrillomethodianismus zum Papsttum].

¹⁷⁰ Šrámek wurde einmal neben Stojan als „alter praesens fautor ideae cyrillo-methodianae“ bezeichnet: ACV V, Olomucii 1927, 234.

¹⁷¹ *Olšr*: Služebník Boží 48. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 152.

¹⁷² *Olšr*: Služebník Boží 49 ff. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 151 – *Nemec*, Ludvik: K počátkům úsilí o beatifikaci A. C. Stojan [Zu den Anfängen der Bestrebungen um die

Stojans Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Olmütz, Leopold Prečan (1923-1947), setzte die unionistische Arbeit des Vorgängers fort; nachhaltig förderte er die Velehrader Unionskongresse der Jahre 1924, 1927, 1932 und 1936. Während die Zahl der Kongressteilnehmer insgesamt weiter anstieg – sie erreichte auf dem V. Kongress 1927 fast ein halbes Tausend – nahm die Zahl der Teilnehmer aus den von Rom getrennten Kirchen vor allem wegen der sich in Ost und West verschärfenden politischen Gegensätze ständig ab.¹⁷³

Als Folge der vertieften gesamt kirchlichen Sicht der Unionsbestrebungen wurde auf dem durch ein Apostolisches Schreiben Papst Pius XI. begleiteten IV. Velehrader Kongress 1924 das „Apostolat der hll. Cyrill und Method“ in internationalem Geist reorganisiert und 1925 der römischen Kongregation für die orientalischen Kirchen unterstellt.¹⁷⁴ 1924 richtete der im Exil in Paris lebende orthodoxe Theologe und Religionsphilosoph Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944) eine in vermittelndem Ton gehaltene Grußbotschaft an den IV. Velehrader Unionskongress, in der er auch offen das römische Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes als Hindernis für die Einheit ansprach. Zu den Mitunterzeichnern der Botschaft gehörten Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) und Anton Vladimirovič Kartašev (1875-1960); mit Bulgakov prägten sie in der Folgezeit das geistige Profil des Orthodoxen Instituts Saint-Serge in Paris.¹⁷⁵ In einer Grußbotschaft zum VI. Velehrader Unions-

Seligspredung von A. C. Stojan]. In: Studie Nr. 124/125 (1989) 447-457 (posthum erschienen).

¹⁷³ Zu den Kongressen seit 1924 besonders Kasalaj: Das cyrillo-methodianische Velehrad 164 ff. – Zu den Bemühungen von Erzbischof Leopold Prečan um die Cyrill-Method-Idee: *Cinek*: Velehrad víry 498 f. – *Zlámal*, Bohumil: Posloupnost biskupů a arcibiskupů olomouckých v letech 1832-1976 [Reihe der Olmützer Bischöfe und Erzbischöfe in den Jahren 1832-1976]. In: Katalog moravských biskupů, arcibiskupů a kapitul staré i nové doby [Katalog der mährischen Bischöfe und Erzbischöfe und des Kapitels in alter und neuer Zeit]. Olomouc 1977, 87-101, hier 98 f. – Auf Erzbischof Prečan geht die moderne Kyrill-Method-Kirche in Olmütz-Hejčín zurück, in der er auch begraben wurde: *Ebenda* 99. – Über den Erzbischof allgemein: *Alberti*, P.: Dr. Leopold Prečan, arcibiskup olomoucký [Dr. Leopold Prečan, Erzbischof von Olmütz]. Prešov 1934. – An Beschlüsse des Velehrader Kongresses des Jahres 1924 knüpften die Unionstagungen von Laibach 1925 und Prag 1929 sowie die Unionsveranstaltungen auf dem Eucharistischen Kongress in Chikago 1926 an. Als weitere Auswirkungen sind die Wiener und Leitmeritzer Unionsveranstaltungen des Jahres 1926 zu nennen. Dazu u. a. *Lepka*, Josef: Kongres pro vychodní otázky v Lublani [Ein Kongress für Fragen des Ostens in Laibach]. In: Zprávy velehradské 1925, Nr. 22-23. – ACV V, 17. – Acta conventus Pragensis pro studiis orientalibus anno MCMXXIX celebrati. Olmütz 1930. – *Cinek*: Velehrad víry 513. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 7. – *Böhminghaus*, Ernst: Velehrad. Nachklänge zum 5. Internationalen Kongreß für Kirchenunion (Juli 1927). In: Stimmen der Zeit 114 (1928) 224-227, hier 224 f.

¹⁷⁴ AAS 16 (1924) 326f. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 165. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 141 f.

¹⁷⁵ ACV IV, 129-136 (russischer Text der Botschaft und lateinische Übersetzung). – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 165 f. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 142. – Zu Bulgakov: *Ruppert*, Hans-Jürgen: S. N. Bulgakov. In: *Fries*, Heinrich/*Kretschmar*, Georg (Hgg.): Klassiker der Theologie. Bd. 2. München 1983, 262-276. – Hallensleben, Barbara: Ökumene als Pfingstgeschehen bei S. N. Bulgakov. In: *Baumer*, Iso/*Vergauwen*, Guido (Hgg.): Ökumene, das eine Ziel – die vielen Wege. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum studiorum oecumenicorum der Universität Freiburg

kongress 1932 hob Bulgakov den Primat des römischen Papstes als das Haupthindernis der Einheit hervor, betonte aber zugleich, dass die Kirchen in Ost und West unsichtbar durch die Einheit des Altars, die Heiligkeit der Eucharistie und eine Fülle von Glaubensgeheimnissen verbunden seien.¹⁷⁶ Papst Pius XI. wies nach Abschluss des IV. Velehrader Kongresses in einem geheimen Konsistorium am 18. Dezember 1924 auf den aus römischer Sicht sehr hoffnungsvollen Verlauf des Kongresses hin.¹⁷⁷ In einem aus Anlass des 1100. Jahrestages der Geburt des hl. Kyrill verfassten Apostolischen Schreiben vom 13. Februar 1927 und in weiteren Briefen hob der Papst die Bedeutung des Werkes der heiligen Slawenlehrer und der Velehrader Initiativen für die Union hervor.¹⁷⁸ Im Schreiben vom 13. Februar 1927 fügte er bei der Nennung von Velehrad die Bemerkung bei, dass hier Method aus dem Leben geschieden sei.¹⁷⁹ Um die Union zu erreichen, gab Fran Grivec in den zwanziger Jahren in Anknüpfung an das Programm Stojans die Losung aus: „Entpolitisierung, Internationalisierung, Katholisierung der Union.“¹⁸⁰

Im zweiten und dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wurde die Bedeutung der Kirche zu Velehrad als religiöser Mittelpunkt der Velehradbewegung auch nach außen dokumentiert: 1928 wurde sie zur „Basilica minor“ erhoben, 1932 wurden die hll. Kyrill und Method neben der Muttergottes Mitpatrone der Kirche. In der päpstlichen Erhebungsurkunde wurde zum Ausdruck gebracht, dass von hier aus der Ruhm der beiden Heiligen über die Erzdiözese Olmütz hinaus strahle.¹⁸¹

Im Anschluss an den 1935, 1050 Jahre nach dem Tod des hl. Method in Prag abgehaltenen Ersten Gesamtstaatlichen Katholikentag in der Tschechoslowakei wurde am Vorabend des Festes der Slawenapostel ein feierlicher Gottesdienst in Velehrad zelebriert, bei dem der Pariser Erzbischof Kardinal Jean Verdier (1929-1940) als päpstlicher Legat über die Mission der Katholiken in der Tschechoslowakei im Rahmen der Universalkirche predigte.¹⁸² Knapp zwei Wochen später sprach auch

(Schweiz). 1995, 147-180. – *Vinzent*, Markus (Hg.): Metzler Lexikon christlicher Denker. Stuttgart, Weimar 2000, 133 f. (Stefan G. Reichelt). – Zu Berdjaev: *Ebenda* 89 f. (Stefan G. Reichelt). – Zu Kartašev: Oeldemann, Johannes. In: LThK 5 (1996) 1266.

¹⁷⁶ ACV VI, Olomucii 1933, 39-41. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 172 f.

¹⁷⁷ AAS 16 (1924) 490. – *Hünemann*, Friedrich: Die Unionsbestrebungen der Gegenwart. In: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 4 (1927) 219-242.

¹⁷⁸ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 167, 169. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71.

¹⁷⁹ ACV V 9-12, hier 11.

¹⁸⁰ Dies spiegeln die Presseberichte wider: ACV V, 271, 279. – Schon 1910 hatte Fran Grivec seine Vorstellungen zur Ostkirchenfrage in einer Programmschrift niedergelegt, die unter dem Titel „Vychodní otázka cirkevní“ [Die Ostkirchenfrage] in Prag im Druck erschienen war. – Dazu auch: Winter: Rußland und das Papsttum, Band 2, 529.

¹⁸¹ *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 89, 118. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 147, 201.

¹⁸² *Cinek*: Velehrad víry 701 f. – *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 174. – *Nittner*, Ernst: Gesamtstaatlicher Katholikentag Prag 1935. Ein fast unbeachtetes Jubiläum. In: Bohemia 26 (1985) 331-346. – *Ders.*: Ein spätes Signal guten Willens: Der Gesamtstaatliche Katholikentag in Prag 1935. In: Begegnung und Entfremdung im Spannungsfeld von Volk und Glaube. Vier Beiträge zur deutsch-tschechischen Zeitgeschichte. München 1988, 29-56 (Beiträge. Kleine Reihe des Institutum Bohemicum 9). Der Besuch Verdiers in Velehrad wird nur knapp auf Seite 56 erwähnt.

Staatspräsident Edvard Beneš bei einem Besuch in Velehrad die Bedeutung der Velehrader Unionsbestrebungen an, die die Annäherung der Völker und den Kulturaustausch förderten.¹⁸³ Für den Unionskongress des Jahres 1936 übernahm die tschechoslowakische Regierung das Protektorat; als offizieller Vertreter kam Jan Šrámek als damaliger Unifikationsminister und Vorsitzender der Tschechischen Volkspartei nach Velehrad.¹⁸⁴ Politisch erwies sich die Kyrill-Method-Idee in der Zeit der Ersten Republik vor allem gegenüber den divergierenden Tendenzen zwischen Tschechen und Slowaken als einigendes Band.¹⁸⁵ Während der Protektoratszeit war die Velehrad-Wallfahrt im Januar 1940 eine mächtige gesamt-nationale Kundgebung.¹⁸⁶ Nach dem Heydrich-Attentat wurden die Wallfahrten allgemein verboten; das Gymnasium der Jesuiten in Velehrad wurde wegen angeblicher feindlicher Tätigkeit aufgehoben.¹⁸⁷

Zu den herausragenden Gestalten auf den Velehrader Kongressen der zwanziger und dreißiger Jahre zählte František Dvorník (1893-1975),¹⁸⁸ der sich – gefördert durch Anton Cyril Stojan – seit den zwanziger Jahren dem Studium der Unionsfrage zugewendet hatte und nach seiner 1938 erfolgten Emigration in die Vereinigten Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg in Zusammenarbeit mit tschechischen Benediktinern der Abtei St. Procopius in Lisle (Illinois) vor allem die Tradition der Velehrader Begegnungen neu belebte. Die Äbte Procopius Neužil und Ambroze Lev Ondrák (1946-1962) von Lisle waren die herausragenden Propagatoren der Velehrad-Idee in den USA. Unter Letzterem wurde die Abtei St. Procopius gleichsam ein „amerikanisches Velehrad“. In den Jahren 1956, 1957 und 1959 wurden dort viel beachtete unionistische Kongresse organisiert. Von Lisle ausgehend fand die Velehrad-Idee Eingang in die Abtei St. Andrew in Cleveland (Ohio).¹⁸⁹ In der Tschechoslowakei lebten nach 1945 die Institutionen des „Apostolats der hll. Cyrill und Method“ in Velehrad für wenige Jahre wieder auf und begannen erneut mit der Herausgabe ihrer Zeitschriften sowie der Abhaltung von Unionskonventen.¹⁹⁰

¹⁸³ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 174. – Zur Haltung Beneš auch *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71.

¹⁸⁴ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 174 f. – *Prokoptschuk*: Metropolit Scheptyčský 176 ff. – Zum Kongress von 1936 allgemein: *Baur*, Chr.: Velehrad. In: *Der christliche Osten* 1 (1936) 5-10. – *Overmans*, Jakob: Katholische Kulturschau. In: *Stimmen der Zeit* 131 (1937) 111-112.

¹⁸⁵ *Zlámal*: Die Entwicklung der kirillo-methodianischen Tradition 149. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 71.

¹⁸⁶ *Černý*, Bohumil: Die Kirche im Protektorat 1939-1945. In: *Seibt* (Hg.): *Bohemia Sacra* 345-354, hier 350.

¹⁸⁷ *Ebenda* 351 f.

¹⁸⁸ *Bosl*, Karl: František Dvorník (1893-1975). In: *Bohemia* 17 (1976) 417-422. – *Dupuy*, Bernard-D.: L'oeuvre de Mgr François Dvorník (1893-1975). In: *Istina* 1976, 154-165. – *Huber*: Kirche in Mähren-Schlesien 86. – *Pinkava*, Jaroslav: Francis Dvornik – František Dvorník: historik a unionista. In: *VVM* 45 (1993) 417-420.

¹⁸⁹ *Nemec*, Ludvik: „American Velehrad“. *The Byzantine Catholic World* 7 (1962) Nr. 14/15, 6-14. – *Ders.*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 143.

¹⁹⁰ *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad 146 f. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 149.

Kyrill-Method- und Velehrad-Idee in der sozialistischen Gesellschaft (1945-1989)

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde die Kyrill-Method-Idee schon bald zu einem Schlagwort für die erhoffte Einheit in einer neuen sozialistischen Gesellschaft im Zeichen der Annäherung an die Sowjetunion. Das am 2. Juni 1945 in Prag veröffentlichte „Manifest der Priester an die befreiten politischen Gefangenen“ stellte fest, dass die tschechische Gesellschaft an der Schwelle einer neuen, großen historischen Epoche stehe, in der der arbeitende Mensch als Träger und Vorkämpfer des Fortschritts zu betrachten sei. Die Unterzeichner – unter ihnen der spätere Prager Erzbischof Josef Kardinal Beran (1946-1969), Monsignore Jan Cajs, Mitglied des Domkapitels von Budweis (České Budějovice), und der Vyšehradler Kanoniker Bohumil Stašek (1886-1948), damals einer der bekanntesten katholischen Politiker – signalisierten ihre Bereitschaft zur Durchführung einer einschneidenden Sozialreform. Unter Berufung auf die die slawischen Nationen von ihren Anfängen an kulturell einigende Kyrill-Method-Idee riefen sie gemeinsam mit dem brüderlichen Osten zum Aufbau einer neuen Gesellschaft auf.¹⁹¹

Nach dem Februarputsch von 1948 wurden in der ČSR von Seiten des kommunistischen Regimes und seiner Organe im Zuge der auf Ausschaltung der Kirchen, speziell der römisch-katholischen, gerichteten Politik die Kyrill-Method-Idee und Velehrad-Idee vermehrt in ihrem Sinne eingesetzt. Als Propagator trat in jener Zeit vor allem der Budweiser Diözesanpriester Josef Plojhar (1903-1981) hervor, der im Rahmen der Nationalen Front als Abgeordneter der Volkspartei und Gesundheitsminister für die Durchsetzung der Ziele der KPČ in der Volkspartei und in der katholischen Kirche eintrat und sich in der Folgezeit als Repräsentant der fortschrittlichen Priester profilierte.¹⁹² Schon im April 1948 empfahl Plojhar im Zusammenhang mit der Neuregelung des Schulsystems, Kyrill und Method als Vorbilder der religiösen Erziehung im geplanten Wahlunterricht der beiden Unterstufen der kommunistischen Einheitsschule:

Aufgabe und Sendung der religiösen Erziehung wird es sein, im Geiste der Heiligen Cyrill und Method das Gefühl für die große slawische Völkerfamilie zu wecken. Wir werden nur solche Priester und Religionslehrer aller Konfessionen zulassen und betreuen, die von der religiösen Seite her unsere Jugend im Geiste Cyrills und Methods, im Geiste des Christentums aus dem Osten, im Geiste des Christentums von wahrhaft slawischer Gesinnung erziehen!¹⁹³

¹⁹¹ Lidová demokracie vom 2.6.1945, zitiert bei *Hrabovec*, Emilia: The Catholic Church and Deportations of Ethnic Germans from the Czech Lands. In: *Rieber*, Alfred A. (Hg.): Forced Migration in Central and Eastern Europe, 1939-1950. Ilford (Essex) 2000 (= The Journal of Communist Studies and Transition Politics 16, 2000) 64-82, hier 80, Anm. 4. – *Ludvík*, František: České katolické kněžstvo s národem a lidem v boji utrpení a práci pro lepší zítřek [Der tschechische katholische Klerus im Kampf mit der Nation und dem Volk gegen Leiden und Mühen für ein besseres Morgen]. Praha 1946, 44-46.

¹⁹² Zu ihm vor allem *Kaplan*, Karel: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948-1952. München 1990, passim (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 64).

¹⁹³ Kostnické jiskry [Konstanzer Funken] vom 6.5.1948, zitiert in: Kirchen in der Zange. Die Kirchenpolitik der Tschechoslowakei 1945-1960. München 1960, 44. – Das Schulgesetz vom 21.4.1948 abgedruckt in: *Frei*, Bohumil: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei vom Februarumsturz 1948 bis zum Prager Frühling 1968. Teil 4: Dokumente und Tabellen.

Gegenüber der englischen Journalistin Eleonora Wheeler umriss Plojhar sein Verständnis von der Sendung Kyrills und Methods mit folgenden Worten:

Die Cyrill-Method-Idee bedeutete für uns nicht nur den Glauben, sondern auch das Slawentum. Wir sind Christen und Slawen und deshalb ist unser Platz in der großen slawischen Völkerfamilie, der die Glaubensboten Cyrill und Method das Wort Gottes brachten.¹⁹⁴

In ähnlicher Weise äußerte sich Plojhar noch mehrfach.¹⁹⁵ Auf Grund seiner kirchlicherseits nicht genehmigten politischen Tätigkeit und vor allem seiner Kandidatur zum Abgeordneten der Nationalversammlung war Plojhar ipso facto vom priesterlichen Dienst suspendiert. Der Fall Plojhar führte im Frühjahr und Sommer 1948 zwischen dem Prager Erzbischof und Vorsitzenden der Bischofskonferenz in der ČSR, Josef Kardinal Beran, und dem kommunistischen Regime zu einer Verschärfung der anhaltenden Auseinandersetzungen um die Stellung der Kirche.¹⁹⁶ Die in Olomouc versammelten Bischöfe beriefen sich in einem unter dem Namen von Beran veröffentlichten Rundschreiben an den Klerus vom 29. April 1949 gegenüber Angriffen auf den Papst in Presse und Rundfunk auf die durch Kyrill und Method begründete tausendjährige Verbindung mit Rom.¹⁹⁷

Plojhars Vorstellungen mündeten in das Programm der so genannten Bewegung der patriotischen Priester, die sich seit April 1950 als Massenbewegung des zur Zusammenarbeit mit den staatlichen Institutionen bereiten Klerus formierte. Nach der ursprünglichen Planung des „Státní úřad pro věci církevní“ (SÚC, Staatsamt für kirchliche Angelegenheiten) sollte die Bewegung auf einer Arbeitskonferenz während der Kyrill-Method-Feiern Anfang Juli 1950 in Velehrad eine feste organisatorische Grundlage erhalten; dem Treffen sollte ein internationaler Friedenskongress der christlichen Kirchen in Luhačovice (Luhatschowitz) vorausgehen. Im weiteren Verlauf der Planungen wurde beschlossen, das Arbeitstreffen in Velehrad zugleich für eine große politische Demonstration zu nutzen. Nach Annahme dieses Plans durch den Sechserausschuss der KPČ Anfang Mai 1950 wurde zur praktischen Durchführung die Gründung vorbereitender Ausschüsse der patriotischen Priester in den Kreisen beschlossen; den Ausschüssen wurde die Werbung für die Velehrader Konferenz übertragen. Damit wurde bereits in der Vorbereitungsphase dieses Treffens das organisatorische Fundament der Bewegung der patriotischen Priester gelegt. Die Organisation der für den 5. Juli 1950 vorgesehenen großen „Wallfahrt“ nach Velehrad erfolgte in Zusammenarbeit mit der im Jahr zuvor begründeten so genannten Katholischen Aktion. Im Laufe des Juni 1950 wurde die Kampagne für die Teilnahme an der Konferenz verstärkt. Der sich gleichzeitig intensivierende

München 1973, Nr. 3, 8-10 (Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder 13/IV).

¹⁹⁴ *Ebenda.*

¹⁹⁵ *Ebenda.*

¹⁹⁶ *Frei: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei* 4, Nrn. 8-9, 12, 17-18. – *Kaplan: Staat und Kirche* 20, 22 f., 26, Anm. 42, 27, 29, 32, 35. – *Sláma, Jiří/Kaplan, Karel: Die Parlamentswahlen in der Tschechoslowakei 1935-1946-1948. Eine statistische Analyse.* München 1986, 76 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 53).

¹⁹⁷ *Frei: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei* 4, Nr. 24, 57-65, hier 59 bzw. 64.

Widerstand von kirchlicher Seite, der in Mähren am stärksten war, wurde mit Internierung oder Inhaftierung besonders aktiver Gegner der in Velehrad vorgesehenen Veranstaltungen bestraft.¹⁹⁸ Ende Juni 1950 riefen die örtlichen Parteistellen ihre Mitglieder noch einmal zur Werbung für die „Wallfahrt“ nach Velehrad am 5. Juli 1950 auf. Der Rundbrief der Kommunisten in den Schuhfabriken in Gottvaldov (Zlín) an die Genossen in der Stadt und in der Umgebung vom 28. Juni 1950 sprach die eigentlichen Ziele der Massenaktion („hromadná akce“) offen an:

Es ist nicht möglich, in der Frage der römisch-katholischen Kirche weiter nachzugeben. Die Frage der Kirche und unseres tschechoslowakischen Staates muß ganz gelöst werden. Wir wollen in unserer Republik nicht den Glauben liquidieren, aber wir wollen alle Fäden zwischen dem Vatikan und der tschechoslowakischen Hierarchie zerreißen. Wir müssen einen festen Damm gegen die Bischöfe und Erzbischöfe errichten. Es ist notwendig, daß die anständig denkenden Katholiken gegen Beran aufstehen. Es ist notwendig, für die Katholische Aktion Leute zu gewinnen, die täglich für diese agitieren.¹⁹⁹

Um das Übergewicht der „fortschrittlichen Katholiken“ bei der Wallfahrt sicherzustellen, wurden Richtzahlen für die Teilnahme angesetzt; so wurden aus Brünn und Olmütz je 10000, aus Mährisch Ostrau 5000, aus Iglau 2500, aus dem Kreis Gottwaldov etwa 25000 Teilnehmer erwartet.²⁰⁰ Unmittelbar vor Beginn der Velehrader Veranstaltungen fanden auch in Devín bei Bratislava (Pressburg) und in Sázava in Mittelböhmen große, von staatlicher Seite organisierte „Wallfahrten“ statt, auf denen Mitglieder der Regierung und ausländische Delegierte des Kongresses in Luhačovice sprachen. Während die ersteren die kyrillomethodianischen bzw. hussitischen Traditionen der Kirche in der slowakischen und tschechischen Geschichte hervorhoben, stellten die ausländischen Delegierten den Kampf für den Frieden in den Mittelpunkt ihrer Ansprachen.²⁰¹

An der Konferenz zur Organisation der Bewegung der patriotischen Priester in Velehrad am 3. Juli 1950 nahmen etwa 450 Geistliche teil. Als Redner traten neben Plojhar mehrere, auch sonst im Kreis der fortschrittlichen Priester führende Geistliche wie Jozef Lukačevič und Alexander Horák auf. Trotz enthusiastischer Äuße-

¹⁹⁸ *Kaplan*: Staat und Kirche 110 f. – Zur so genannten Katholischen Aktion und zu den Ereignissen in den Jahren 1949/50 finden sich einige Angaben in dem unter der Überschrift „Cecoslovacchia“ veröffentlichten, nicht gezeichneten Bericht in: *La Civiltà Cattolica* 101 (1950) 447-456. – Dazu weiterhin: *Cavalli*, F.: *Governo Comunista e Chiesa Cattolica in Cecoslovacchia* [Die kommunistische Regierung und die katholische Kirche in der Tschechoslowakei]. Roma 1950, 112. – *Nemec*, Ludvik: *Church and State in Czechoslovakia. Historically, juridically and theologically documented*. New York 1955, 273 f. – *Ders.*: Stephen Cardinal Trochta. An Educator, a Churchman and an Ecumenist. In: *Bohemia* (1976) 282-323, hier besonders 296 f.

¹⁹⁹ Abgedruckt in *Frei*: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 4, Nr. 53, 157-159 (mit deutscher Übersetzung), Zitat 157. – Dass als Absender nur die Führung der Kommunisten in den Schuhfabriken in Frage kommt, geht aus der hohen Zahl der zur Teilnahme an der Wallfahrt angesetzten Genossen (8000) hervor (158). Weitere einschlägige Briefe ebenda. Nrn. 58 u. 59, 170-172.

²⁰⁰ *Ebenda* 157.

²⁰¹ *Kaplan*: Staat und Kirche 112. – Die Veranstaltungen in Devín und Sázava werden auch in dem Brief an die Kommunisten von Gottwaldov erwähnt; abgedruckt in: *Frei*: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 4, 157.

rungen über den Verlauf der Konferenz endete diese aus kommunistischer Sicht nur mit einem Teilerfolg: Zwar wurde durch sie die Bewegung der patriotischen Priester deutlich gestärkt, doch blieb für das Regime eine Reihe von Fragen offen, vor allem über die Höhe des tatsächlichen Potentials der zur Zusammenarbeit mit dem Staat bereiten Priester, über die Frage der Zusammenarbeit von Priestern und Bischöfen und über den Charakter der Bewegung allgemein, so dass kein Beschluss über die endgültige Form der Bewegung getroffen wurde. Im offiziellen Abschlussbericht des SÚC für das Präsidium des ZK der KPČ über die Konferenzen in Luhačovice und Velehrad vom 12. September 1950 wurde nüchtern festgestellt, „daß auch die fortschrittlichen Priester noch unter einem gewissen Einfluß der Bischöfe stehen und zum großen Teil einen Konflikt zwischen Geistlichen und Bischöfen fürchten und diesem ausweichen wollen.“ Die Velehrader Konferenz wurde aber als Ausgangspunkt für weitere Aktionen zur Stärkung der patriotischen Priesterbewegung angesehen.²⁰² Im Anschluss an die Erfahrungen von Velehrad wurde durch das ZK der KPČ auf Vorschlag des SÚC beschlossen, die bereits praktizierte Isolierung der Bischöfe weiter zu verschärfen und Priester mit betont regimfeindlichem Verhalten, insbesondere solche, die sich gegen die Konferenz in Velehrad ausgesprochen hatten, zu internieren.²⁰³

Die am 3. Juli, dem Sonntag vor dem Fest der hll. Kyrill und Method, veranstaltete „Wallfahrt“ vereinigte nach Aussage der kommunistischen Presse rund 140 000 Teilnehmer, darunter 453 Priester. Nach den in Rom vorliegenden Nachrichten nahmen nur etwa 30 000-40 000 Personen an der „Wallfahrt“ teil, darunter 132 römisch-katholische und 45 orthodoxe Geistliche; der Tschechoslowakischen Kirche gehörten danach 20 Geistliche an, weitere 20 waren evangelischer oder anderer Konfession.²⁰⁴ Aus objektiver Sicht stellte „die Velehrader Konferenz ein bedeutendes Ereignis im Kampf der Staatsmacht um die Priester dar“.²⁰⁵

Von Seiten des Regimes und der patriotischen Priester wurde den Velehrader Veranstaltungen in der Folgezeit große Bedeutung als wichtiger Schritt zur Verwirklichung ihrer Zielvorstellungen beigemessen. In diesem Sinne schrieb der Vyšehradener Kanoniker Josef Beneš anlässlich des 1100. Jahrestages des Eintreffens der hll. Kyrill und Method in Mähren 1963:

Als sich unser Volk nach dem zweiten Weltkrieg entschloss, seine Gesellschaftsordnung zu ändern, da fanden bald auch der katholische Klerus und das gläubige katholische Volk ihren Platz in der neuen Gesellschaft, und es war gerade die von dem Geiste Cyrills und Methods geweihte Stätte Velehrad, wo im Jahre 1950 auf einer denkwürdigen Wallfahrt des katholischen gläubigen Volkes feierlich die Erklärung abgegeben wurde: „Wir sind und bleiben für alle Zeiten treue Söhne unserer heiligen römisch-katholischen Kirche. Wir wollen den Glauben unserer Väter hüten und pflegen wie ein kostbares Kleinod, das unser Volk von unseren Heiligen, von unseren heiligen Glaubensboten ererbt hat.“ Und so bedeutete Velehrad in der Geschichte der Kirche Christi wiederum einen historischen Augenblick, wo die Kirche, glei-

²⁰² Abgedruckt bei *Kaplan*: Staat und Kirche 265-267, Zitat 267.

²⁰³ *Ebenda* 114 f.

²⁰⁴ *La Civiltà Cattolica* 101, 454.

²⁰⁵ *Kaplan*: Staat und Kirche 130.

chen Schritt mit unserem ganzen Volke haltend, den Weg in eine neue Ordnung beschriftet, die die Ungerechtigkeiten der alten Gesellschaftsordnung beseitigte und es allen Menschen ermöglichte, ein wahrhaft menschenwürdiges Leben zu führen.²⁰⁶

Rom und die Velehrad-Idee nach 1948

Papst Johannes XXIII. (1958-1963) würdigte im Jubiläumsjahr 1963 in seinem Apostolischen Schreiben „Magnifici eventus“ das Wirken Kyrills und Methods für die Einheit der Kirche und hob in diesem Zusammenhang den Beitrag der Apostolate Bischof Slomšeks und Erzbischof Stojans sowie der Velehrader Unionskongresse besonders hervor.²⁰⁷ Die Kongresse stellten nach einem Wort von Josyf Kardinal Slipyj (1892-1984) aus dem Jahr 1963 „wahrhaft den Beginn des Dialogs mit der Orthodoxie dar. Es war ihnen möglich, schon damals Lösungen für verschiedene Streitfragen anzubieten und somit auch dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereits vorzuarbeiten, das durch sie viel Material und die Richtungen für eine fruchtbare ökumenische Arbeit erhalten hat.“²⁰⁸ Auf dem II. Vatikanischen Konzil stieß der Vorschlag des damaligen Olmützer Weihbischofs František Tomášek vom 2. Dezember 1963 auf Einberufung eines eigenen, ausschließlich der Erörterung ökumenischer Fragen gewidmeten Konzils auf größte Aufmerksamkeit. Das Votum erinnerte an den Einsatz des vierzig Jahre zuvor verstorbenen Olmützer Erzbischofs Stojan: „Es schien, als ob in diesem Augenblick durch Tomášeks Worte der große Apostel der unionistischen Bestrebungen, der Olmützer Erzbischof Antonín Cyril Stojan [...], gesprochen hätte.“²⁰⁹

²⁰⁶ Nachwort zu: Sancti Cyrillus et Methodius 127-129, hier 129.

²⁰⁷ „Magnifici eventus“: AAS 55 (1963) 434-439. Deutsche Version in: Slowakische Korrespondenz 11 (1963) Nr. 7/8, 2-4.

²⁰⁸ In seinem Vorwort zu: Konstantin-Kyrill, XII. – Ähnlich auch *Zlámal*: Die Entwicklung der kyrillomethodianischen Tradition 147. – Bei *Kasalaj*: Das cyrillo-methodianische Velehrad heißt es (191): „Obwohl die Velehrader Kongresse nicht ganz nach den Methoden des heutigen Ökumenismus tätig waren, repräsentierten sie trotzdem die wichtigste unionistische Bewegung in der katholischen Kirche vor dem II. Vatikanischen Konzil.“ – Zu Slipyj: *Choma*, Ivan: *Vinctus Christi et defensor unitatis*. Roma 1997. – *Zlepko*, Dmitrij: Slipyj J. I. In: *LThK* 9 (2000) 668.

²⁰⁹ *Hartmann/Svoboda/Vaško* (Hgg.): Kardinal Tomášek: Zeugnisse 31 f. (Zitat 32). – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 175. – Zur Frage nach dem Verhältnis des II. Vatikanischen Konzils zur Orthodoxie allgemein: *Hrynioch*, Joannes: Wiederhall der cyrillo-methodianischen Idee auf dem II. Vatikanischen Konzil. Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. In: *Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati*. Wiesbaden 1967, 196-202. – *Stasiewski*, Bernhard: Geschichtliche Überlegungen zur kirchlichen Trennung zwischen Orient und Okzident. In: *Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit*. Würzburg 1965, 13-40, hier 39. – *Zlámal*: Antonín Cyril Stojan 109, 111. – *Nemec*: Antonin Cyril Stojan. Apostle of Church Unity 167-188. – *Schulz*, Hans-Joachim: Der ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien. In: *Nyssen*, Wilhelm/*Schulz*, Hans-Joachim/*Wiertz*, Paul (Hgg.): *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Bd. 3. Düsseldorf 1997, 211-244, hier 214-220. – *Gabbauer*: Der orthodox-katholische Dialog 126 f. (hier 140-185 zur Entwicklung seit dem II. Vatikanischen Konzil).

Die religiös motivierten Wallfahrten der Mährer und Slowaken nach Velehrad fanden auch unter den erschwerten Bedingungen des kommunistischen Regimes statt.²¹⁰ Die eingangs beschriebenen Festlichkeiten des Jahres 1985 bedeuteten dann jedoch einen auch für Kenner der religiösen Verhältnisse überraschenden Neubeginn. Die damals erhobene Forderung nach glaubwürdigen und frommen Priestern nahm für die älteren Teilnehmer, aber auch für die in großer Zahl erschienenen und von jenen informierten jungen Teilnehmer deutlich Bezug auf die 35 Jahre zuvor am Ort veranstaltete Konferenz zur Errichtung der Vereinigung der regimetreuen, patriotischen Priester sowie auf die damals inszenierte Massenwallfahrt.

Fazit

Die seit Beginn des 19. Jahrhunderts unter den slawischen Völkern verstärkt gepflegte Verehrung der hll. Kyrill und Method verband sich in wachsendem Umfang mit nationalen Vorstellungen und mündete im weiteren Verlauf in die so genannten Kyrill-Method-Idee. Vor allem für die Tschechen in Mähren wurde Velehrad seit den Feiern der Jahre 1863, 1869 und 1885 zum Hauptstützpunkt des Kyrill-Method-Gedankens und zugleich zu einem der wichtigsten Zentren des tschechischen Katholizismus in Mähren. Politisch stand Velehrad in seiner Blütezeit um 1900 im Zeichen des Austroslawismus. Gegen die wachsende Funktionalisierung der Kyrill-Method-Idee im Rahmen panslawistischer Vorstellungen waren Antonín Cyril Stojan und eine Reihe Gleichgesinnter seit Beginn des 20. Jahrhunderts bemüht, Velehrad im Geist der hll. Kyrill und Method gezielt zu einem Ort der Annäherung an die Orthodoxie auszubauen. Das gleichzeitig einsetzende Bemühen jenes Kreises, die Instrumentalisierung der Kyrill-Method-Idee für politische Zwecke abzubauen, war nur bedingt zu erreichen. Den vor allem von Seiten der Bischöfe Mährens getragenen Bemühungen, Tschechen und Deutsche im Zeichen der hll. Kyrill und Method zu vereinen, war wenig Erfolg beschieden. Nach 1948 wurde „Velehrad“ als Schlagwort für ein national-panslawistisches Programm im Sinne des sozialistischen Regimes in Anspruch genommen. Dank einer über die politischen Umbrüche hinweg in der so genannten Mährischen Slowakei und den angrenzenden Gebieten beiderseits der March weithin lebendig erhaltenen Religiosität unter den tschechischen Katholiken blieb Velehrad weiterhin ein Wallfahrtszentrum. Nur durch das Festhalten der katholischen Bevölkerung jener Region an der Kirche und das Fortleben der kirchlichen Traditionen sind die Ereignisse in Velehrad in jüngster Zeit überhaupt zu erklären.

²¹⁰ Bilder von solchen bei Šmahel: Velehrad Abb. 116, 126 (1969), 127-128 (aus den sechziger Jahren), Taf. XXIII-XXIV (1981).

Emilia Hrabovec

DER TSCHECHISCHE KATHOLIZISMUS
NACH DEM ERSTEN WELTKRIEG
AUS DER SICHT DES HEILIGEN STUHL

An der Schwelle der neuen Zeit

Papst Benedikt XV., der physisch eher unscheinbare letzte Hocharistokrat auf dem Stuhl Petri, der 1918 dem Zusammenbruch einer ganzen alten Welt beiwohnen musste, hat sowohl für das innere Leben der katholischen Kirche als auch für ihr Verhältnis zur modernen Welt, zu Phänomenen wie Staat, Nation, Demokratie und Massengesellschaft sowie zum Komplex der sozialen Fragen entscheidende Weichen gestellt. Gewissermaßen begleitete er so die katholische Kirche in das zwanzigste Jahrhundert.¹

Öffnung und Ausgleichsbereitschaft, zugleich tiefe Verankerung im Fundament der Glaubenslehre, Disziplin und Tradition und leidenschaftliche Hingabe an die zutiefst religiös verstandene, wenngleich durchaus „weltlich“ wirksame und sichtbare Idee des Friedens kennzeichneten das Pontifikat des Genuesen Giacomo Della Chiesa. Es stand für Öffnung und Befriedung nach außen, als Benedikt XV. an die Staatslehre seines großen Vorgängers Leo XIII. anknüpfte. Sie besagte, dass keine Staatsform an sich die Präferenz der Kirche für sich beanspruchen kann, deren einziges Kriterium im Verhältnis zum Staat die *libertas Ecclesiae* und der Respekt für die Würde des Menschen sei.² In Weiterführung dieser Linie sowie der eigenen Unparteilichkeitsmaxime aus der Kriegszeit gelang es Benedikt XV., sich von Bindungen an bestimmte Staatsformen und an wirkliche oder vermeintliche „katholische Staaten“ und ihre aristokratischen Träger zu lösen, zumindest bedingt die Wirksamkeit des nationalen und demokratischen Prinzips im politischen und sozialen Leben anzuerkennen und der krisengeschüttelten Welt ein Friedenskonzept anzubieten, das in der Erfüllung der „gerechten und legitimen Wünsche“ der in einer Völkerliga vereinten Nationen und dem christlich definierten „Äquilibrium der Wahrheit“ fundiert war.³ Zugleich stand es für Ausgleichsbereitschaft und Befrie-

¹ Vgl. *Pollard*, John F.: *Il papa sconosciuto. Benedetto XV (1914-1922) e la ricerca della pace* [Der unbekannt Papst. Benedikt XV. (1914-1922) und die Suche nach dem Frieden]. Cinisello Balsamo, Milano 2001.

² Vgl. die Enzykliken *Leos XIII. Immortale Dei*. In: *Acta Sanctae Sedis* (Im Folgenden: ASS) 18 (1885) 162-179. – *Libertas*. In: ASS 21 (1888) 597-613. – *Sapientiae Christianae*. In: ASS 22 (1889-1890) 387-389.

³ Benedikt XV. entwickelte das Konzept der „gerechten und legitimen Aspirationen der Völker“ als Grundlage des Friedens in mehreren öffentlichen Enuntiationen. – Vgl. vor allem den Friedensappell vom Juli 1915: *Benedetto XV ai popoli ora belligeranti ed ai loro capi* [Benedikt XV. an die nun Krieg führenden Völker und ihre Oberhäupter]. In: *La Civiltà Cattolica* 3 (1915) 257-260, aber auch die Friedensnote vom 1.8.1917. In: *La Civiltà*

derung nach innen, als Benedikt XV. bei voller Bestätigung der substantiellen Inhalte der gegen den Modernismus gerichteten Aussagen seines Vorgängers manchen Übereifer in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen beseitigte und unbegründete Verdächtigungen fallen ließ. Die ausdrückliche Respektbezeugung für freie theologische Meinungsäußerung – *salva fide ac disciplina* – band er gleichwohl an die Verpflichtung, einmal gefallene Entscheidungen der Kirche zu respektieren und konflikträchtige Lagerbildungen und Differenzierungen „zwischen Katholiken und Katholiken“ zu vermeiden.⁴ Zudem disziplinierte er im Geiste des augusteischen Verständnisses von Frieden als „Ruhe der Ordnung“ das innerkirchliche Leben durch neue Kodifizierung des kanonischen Rechts.

Benedikt XV. erkannte den Wert der Nation als natürlicher Gemeinschaft und das nationale Gefühl als Quell von Tugenden sowie als stabilitätsstiftendes Fundament von Staaten, dessen Respektierung in den Bereich des vierten Gebotes eingebunden wurde, durchaus an. Dies galt freilich nur, soweit es sich in die christlich gedeutete Dialektik des Einzelnen und des Ganzen einfügte und nicht zum übersteigerten Nationalismus entartete, der die Nation zum absoluten Wert erhob und den universellen Charakter der Menschheit aus dem Blickfeld verlor. Dieser egoistische Nationalismus wurde als die größte Gefahr für den Frieden und die katholische Lehre verurteilt. Das Maß an Gerechtigkeit der Ansprüche wurde am primär religiös definierten „allgemeinen Wohl“ des Volkes und dem Grad der Respektierung von Ansprüchen der Nachbarn gemessen.⁵

Dieser Vorstellungswelt entsprang auch die erste, überraschend schnelle Antwort des Papstes auf die im Spätherbst 1918 entstandene Situation in Mitteleuropa. Mit Hinweis auf den besonderen religiösen Zweck der Kirche, die „sich allen berechtig-

Cattolica 3 (1917) 385-389. Deutsche Übersetzung in: *Steglich*, Wolfgang (Hg.): Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Diplomatische Aktenstücke (...) aus den Jahren 1915-1922. Wiesbaden 1970, 210 ff. – Zum neueren wissenschaftlichen Diskurs vgl. *Rumi*, Giorgio (Hg.): *Benedetto XV e la pace – 1918* [Benedikt XV. und der Friede – 1918]. Brescia 1990.

⁴ Enzyklika *Ad beatissimi Apostolorum Principis*. In: *Acta Apostolicae Sedis* (Im Folgenden: AAS) 6 (1914) 565-581. – Vgl. auch *Tramontin*, Silvio: *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II* [Ein Jahrhundert Kirchengeschichte. Von Leo XIII. bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil]. Band 1. Roma 1980, 135-136.

⁵ Die Haltung des Papstes zur nationalen Frage manifestierte sich unter anderem in dem bereits zitierten Friedensappell vom Juli 1915 und in seiner Friedensnote vom 1.8.1917, beide veröffentlicht in der *La Civiltà Cattolica* 3 (1915) 257-260 resp. 3 (1917) 385-389, sowie in seinen Enzykliken *Ad beatissimi Apostolorum Principis*. In: AAS 6 (1914) 565-581 und *Pacem Dei Munus*. In: AAS 12 (1920) 209-218. – Siehe auch die ausführlichen zeitgenössischen Analysen *Nazionalismo e amor di patria secondo la dottrina cattolica* [Nationalismus und Vaterlandsliebe nach der katholischen Lehre]. In: *La Civiltà Cattolica* 1 (1915) 420-421, und *Le „giuste aspirazioni dei popoli“* [Die gerechten Hoffnungen der Völker]. In: *Ebenda* 2 (1918) 490-502. – Vgl. *Rumi*, Giorgio: *La Santa Sede e gli Stati Successori 1918-1922* [Der Heilige Stuhl und die Nachfolgestaaten 1918-1922]. In: *Tassin*, Ferruccio (Hg.): *Il tessuto cristiano della Mitteleuropa (1919-1989)* [Das christliche Gewebe von Mitteleuropa (1919-1989)]. Gorizia 1994, 15-27. – *Morozzo della Rocca*, Roberto: *Le nazioni non muoiono. Russia rivoluzionaria, Polonia indipendente e Santa Sede* [Die Nationen sterben nicht. Die Russische Revolution, das unabhängige Polen und der Heilige Stuhl]. Bologna 1992, 249.

ten und legitimen territorialen und politischen Veränderungen anpassen kann“, wies er den Kardinalstaatssekretär an, über den Wiener Nuntius so schnell wie möglich in freundschaftliche Beziehungen mit den „zu neuen Staaten konstituierten Nationalitäten“ zu treten und nach dem Fall der staatlichen Intermediation sofort direkte Beziehungen mit den jeweiligen Bischöfen und Gläubigen aufzunehmen.⁶ Durch ihre Präsenz in Umbruchzeiten sollten die Interessen der Kirche vertreten und ihre zukünftige Stellung in den neuen Staaten gesichert werden. Die durch Krieg und staatliche Ingerenz gelockerten Bande zwischen den Ortskirchen und Rom wollte man wieder festigen, den Anspruch des Papstes auf Freiheit in kirchlichen Entscheidungen manifestieren, die vielfachen Erschütterungen ausgesetzten Gläubigen der Fürsorge des Papstes versichern und dadurch zwei großen Gefahren begegnen: der Säkularisierung und dem Nationalkirchentum.

Der Abschied vom Jahrhunderte alten Erbe war freilich nicht leicht. Mit dem Zerfall Österreich-Ungarns als letzter sich als katholisch definierender Großmacht ging ein politischer und kultureller Ordnungsfaktor unter, der auch eine religiöse Dimension besaß und an dessen Stelle ein von Instabilität, liberal-laizistischem Geist und revolutionären Umwälzungen geprägtes Vakuum zu treten drohte. Zugleich aber wurden im Vatikan auch die Defizite der Vergangenheit erkannt. In den Veränderungen nach 1918 sah man eine Gelegenheit, den nicht desinteressierten und von vielfachen Ingerenzen in kirchliche Angelegenheiten begleiteten „Schutz“ der Staaten abzuschütteln und die unter der Glasglocke des schützenden und zugleich behindernden Staatskatholizismus erstarrten, viel zu staatsloyal oder nationalistisch gewordenen Episkopate, Priester und Gläubigen zur Ordnung zu rufen und einen innerkirchlichen Erneuerungsprozess einzuleiten, in dem die Kirche durch Vertiefung des Glaubens und mehr Respekt für die Autonomie des Temporalen die Schäden der vergangenen Entwicklungen wiedergutmachen konnte. Gleichzeitig sollte aber gegen die Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Raum und die Reduktion der Religion ad forum conscientiae angekämpft und im Zeitalter der Säkularisierung ihre öffentliche Präsenz manifestiert werden. Damit wollte man dem christlichen Ideal als sozialem Organisationsprinzip zum Durchbruch verhelfen.

Einer solchen Zielsetzung kam in der jungen Tschechoslowakei besondere Aktualität zu, in der sich im Gefolge der im Herbst 1918 neu gewonnenen Nationalstaatlichkeit eine heftige antikatholische Welle erhob. Die tschechische politische und geistige Trägerschicht des neuen Staates, die vom liberalen und sozialistischen Gedankengut geprägt war, betrachtete die katholische Kirche als Handlangerin Österreichs und Habsburgs, Feind der tschechischen Nation sowie des allgemeinen Fortschritts und forderte eine „Entösterreicherung“, die sich im Hinblick auf die Kirche zum Schlagwort verdichtete: „Wir haben mit Wien aufgeräumt, wir werden

⁶ Dopo gli Ultimi. Benedikt XV. an den Kardinalstaatssekretär Gasparri am 8.11.1918. In: AAS 10 (1918) 579. Vgl. auch Archivio della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Città del Vaticano (Im Folgenden: AA.EE.SS.), Austria 1918-1920, posizione (im Folgenden pos.) 1336, fascicolo (im Folgenden fasc.) 529, Telegramm des Staatssekretärs Gasparri an Nuntius Valfrè vom 8.11.1918.

auch mit Rom aufräumen.“⁷ Antirömische Ressentiments wurden zum einigenden Band der traditionell dominanten geistigen Strömungen der tschechischen Nationalbewegung, des liberalen Laizismus und des Neohussitismus, der die historische Gestalt Jan Hus jedoch nicht mehr mit seinen kaum mehr bekannten religiösen beziehungsweise theologischen Anliegen verband, sondern durchaus säkular im Lichte eines zurückprojizierten nationalen und sozialen Programms und vor allem als Verkörperung einer populären antirömischen Haltung sah.⁸ Diese Stimmungen in der tschechischen Gesellschaft mündeten nun entweder in einen mächtigen Ruf nach Säkularisierung des öffentlichen Lebens und der Trennung von Kirche und Staat, oder in Bemühungen um nationalkirchliche Emanzipation von der katholischen Universalkirche. Alle Prager Regierungen bekannten sich bis in die Mitte der zwanziger Jahre programmatisch zur Trennung von Kirche und Staat. Obgleich keine einheitliche Meinung darüber bestand, wie die angestrebte Separation geregelt werden sollte, teilte man im Allgemeinen die Überzeugung, dass der Staat auch nach ihrer Verwirklichung auf seine souveränen Rechte gegenüber der Kirche nicht verzichten könne. Auch wenn dies im Widerspruch zum Trennungsgedanken stand, fanden auch die antirömisch gesinnten kirchlichen Reformbewegungen und nationalkirchlichen Bestrebungen eine zumindest bedingte Unterstützung gewichtiger politischer Spitzen, die darin eine Vervollständigung der Nationalstaatlichkeit, die Förderung einer homogenen tschechischen beziehungsweise tschechoslowakischen Nationalkultur⁹ oder zumindest die willkommene Stärkung des staatsnationalen Geistes in

⁷ Allgemein zur Lage der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern nach 1918 siehe z.B. *Podivínský, Mirek*: Kirche, Staat und religiöses Leben der Tschechen in der Ersten Republik. In: *Bosl, Karl/Seibt, Ferdinand* (Hgg.): Kultur und Gesellschaft in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. München, Wien 1982, 227-240. – *Slapnicka, Helmut*: Die Kirchen in der Ersten Republik. In: *Seibt, Ferdinand* (Hg.): Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973. Düsseldorf 1974, 333-344. – *Šebek, Jaroslav*: Der tschechische Katholizismus im Spannungsfeld von Kirche, Staat und Gesellschaft zwischen den Weltkriegen. In: *Maner, Hans-Christian/Schulze Wessel, Martin* (Hgg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939. Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien. Stuttgart 2002, 145-156. – *Hrabovec, Emilia*: Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen. Frankfurt am Main u.a. 2002, 32-46. – *Schulze Wessel, Martin*: Tschechische Nation und katholische Konfession vor und nach der Gründung des tschechoslowakischen Nationalstaates. In: *Bohemia* 38 (1997) 311-327. – Vgl. auch die ausführlichen Situationsberichte des Wiener Nuntius an den Staatssekretär, AA.EE.SS., Austria, fasc. 519, pos. 1320.

⁸ Vgl. dazu *Pech, Stanley Z.*: Czech Socialism in a Historical and Comparative Perspective. In: *Canadian Slavonic Papers* 24/2 (1982) 139-151. – *Schulze Wessel, Martin*: Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat. In: *Maner/Schulze Wessel* (Hgg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939, 73-101, hier 80.

⁹ Die neu gegründete Tschechoslowakische Kirche proklamierte am 10. 1. 1920: „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, für die moralische Hebung seines Volkes hat (...)“. Zitiert nach *Peroutka, Ferdinand*: Budování státu [Der Aufbau des Staates]. Band 3, 1398. Vgl. dazu auch *Schulze Wessel*: Tschechische Nation und katholische Konfession 319 f.

der Kirche sahen. In einem Elaborat über die Grundsätze der tschechoslowakischen Politik gegenüber dem Heiligen Stuhl vom Februar 1920 hieß es dazu:

Die Berechtigung und die Nützlichkeit der Mehrheit dieser Reformforderungen auch vom staatlichen Standpunkt steht außer Zweifel. Eine demokratisierte und nationalisierte Kirche könnte dem Staat niemals so gefährlich werden wie eine von einer fremden Macht absolutistisch regierte Kirche.¹⁰

Eine pseudoreligiös-konfessionelle Definition der Nation, wie sie in Anlehnung an nationalreformatorische Traditionen und in Diskussionen um den Sinn der tschechischen Geschichte versucht wurde, fand freilich auch in den Regierungskoalitionen der ersten Monate keine ungeteilte Akzeptanz: Widerspruch kam unter anderem von der Mehrheit des sozialdemokratischen Lagers, die sich entweder dem Stichwort „Religion ist Privatsache“ verpflichtet fühlte oder die nationale Emanzipation nicht durch eine nationale Konfessionalisierung, sondern im Gegenteil den Antiklerikalismus beziehungsweise die Kirchenfeindlichkeit ergänzen und vervollständigen wollte.

Unter diesen Umständen gerieten die tschechischen Katholiken, die einem von heftigen politischen und ideologischen Anschuldigungen begleiteten Säkularisierungsschub ausgesetzt waren und dem emotionalen Impetus, positivistisch-rationalistischen Gedankengängen sowie der nationalkirchlichen Anziehungskraft einer die Nationalbewegung tragenden Ideenwelt selbst nicht ganz immun gegenüber standen, in eine Krise, die sie äußerlich an den Rand der Gesellschaft zu drängen und innerlich zu zerreißen drohte.

Wenngleich die sich sehr unübersichtlich präsentierende Situation in Rom zuerst eine abwartende Haltung ratsam erscheinen ließ, um Schritte zu vermeiden, die „heute getan, morgen schaden würden“,¹¹ forderte der Wiener Nuntius Teodoro Valfrè di Bonzo mit bemerkenswerter Entschlossenheit rasche Sofortmaßnahmen. Sie sollten der antirömischen Stimmung in der tschechischen Gesellschaft und den national motivierten Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche zumindest die unmittelbaren Zielscheiben nehmen. Bereits Anfang November 1918 schlug er die Entfernung des Erzbischofs Paul Huyn aus Prag vor, da er bei aller Anerkennung seiner persönlichen Qualitäten und tiefen Frömmigkeit einen weiteren Verbleib des Ordinarius, der von vielen als „Kreatur der österreichischen Politik“ empfunden würde und sich auch auf Grund einer manchmal zu großen menschlichen Strenge nicht die nötige Vertrauensbasis im Klerus habe schaffen können, für ausgeschlossen

¹⁰ Vgl. das Elaborat „Überlegungen über die Verhandlungen mit Rom“ vom Februar 1920. In: Archiv Ministerstva zahraničnich věcí České republiky (Archiv des Ministeriums für auswärtige Angelegenheiten der Tschechischen Republik. Im Folgenden AMZV), II/3, Karton 31.

¹¹ In der Sitzung der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten am 28.6.1919, die sich unter anderem mit der Notwendigkeit der Neuumschreibung der Diözesanstruktur der Tschechoslowakei als Folge der neuen Grenzziehung befasste, meinte Kardinal Granito di Belmonte: „Wir müssen Zeit gewinnen. Was man heute täte, könnte morgen nicht nützen“, und Kardinal Frühwirth pflichtete ihm bei: „Es wäre sehr gefährlich, definitive Entscheidungen zu treffen, bis man klar sieht.“ – Vgl. AA.EE.SS., *Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS.*, fasc. 73, Sessione 1227, 28.6.1919.

hielt. Im personellen Wechsel erblickte er darüber hinaus die Gelegenheit, an die Spitze der unruhigen Diözese einen Tschechen zu stellen, der das Vertrauen der Gläubigen genießen, aber auch der Regierung gegenüber „das Eis brechen“ und so die Kirche erfolgreich durch die Klippen der Revolution steuern würde.¹² Der pragmatische Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri teilte offensichtlich diese Meinung, da er den in Cheb (Eger) weilenden Huyn bereits am 4. November 1918 telegraphisch anwies, nicht nach Prag zurückzukehren und ihn fünf Tage später sogar ersuchte, die Republik zu verlassen.¹³

Das Auftreten der Reformer und die Auseinandersetzungen um die Erneuerung der Jednota

Die bewegte Atmosphäre der Umbruchszeit zog auch die tschechische Priesterschaft in ihren Bann. In Anknüpfung an ältere Reformideen, die einst insbesondere im Schoße der 1907 wegen Modernismus-Vorwurf aufgelösten tschechischen Priesterorganisation „Jednota katolického duchovenstva“ (Einheit der katholischen Geistlichkeit) gelebt hatten, und unter dem Eindruck der modernen politischen, sozialen und nationalen Prinzipien, die nun linear auf die katholische Kirche übertragen wurden, formierte sich in den Reihen des tschechischen Klerus eine breite, wenngleich innerlich recht heterogene und Zeichen einer Orientierungslosigkeit nicht verbergende Reformströmung. Sie forderte die Ablösung fremdnationaler Bischöfe, die Einführung der Nationalsprache in die Liturgie, „demokratische“ Mitbestimmung für Priester und Laien in der Kirche, die Wahl von Pfarrern und Bischöfen und die Abschaffung des Priesterzölibats, des Breviergebets und des Klerikergewands. Im nationalrevolutionären Enthusiasmus war sie gar bereit, die angestrebten Ziele selbst mit Hilfe des Staates gegen die eigene kirchliche Obrigkeit zu erkämpfen.¹⁴

Eine der ersten Handlungen des auf Vorschlag des Wiener Nuntius eingesetzten Prager apostolischen Administrators Bischof Josef Doubrava war die Genehmigung der Statuten der sich reorganisierenden Jednota. Diskussionen um die Wiederbelebung der Priestervereinigung hatten Rom bereits Monate zuvor beschäftigt. Kardinalstaatssekretär Gasparri hatte Ende 1917 den Nuntius beauftragt festzustellen, warum die böhmischen Bischöfe seinerzeit die tschechische Priesterunion aufgelöst, die deutsche jedoch beibehalten hatten. Die Begründung Huyns, dass die deutsche Union im Gegensatz zur tschechischen die Kompetenz einer Priester-

¹² AA.EE.SS., Austria 1918-1921, pos. 1411, fasc. 567, Valfrè an Papst Benedikt XV. am 1.11.1918. – *Ebenda*. Maglioni (Nuntius in Bern) an Gasparri am 11.11.1918. – *Ebenda*. Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri am 25.11.1918.

¹³ AA.EE.SS., Austria 1918-1921, pos. 1411, fasc. 567, Gasparri an Valfrè am 4.11. und 10.11.1918.

¹⁴ Zur Genese und inhaltlichen Ausgestaltung des Reformprogramms siehe *Urban*, Rudolf: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. Marburg an der Lahn 1973, 13-19. – *Marek*, Pavel: Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české katolické moderny [Apologeten oder Ketzler? Studien und Materialien zur Geschichte der tschechischen katholischen Moderne]. Rosice u Brna 1999. – Vgl. auch AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri 1.12.1918, Anlagen. – *Ebenda*. fasc. 520, Denkschrift der Jednota an Valfrè 2.3.1919.

organisation nie überschritten und somit keinen kanonischen Grund zur Auflösung geliefert hätte, wurde zwar in Rom zur Kenntnis genommen. Für die Zukunft wurde es aber als unhaltbar angesehen, da

wenn die Union des deutschen Klerus, wenngleich fraktioniert [...] in Diözesaneinheiten, fortbestehen bleibt, dem tschechischen Klerus nicht verweigert werden darf, ebenfalls eigene Unionen zu haben, ohne die notwendige Unparteilichkeit zu verletzen und Unannehmlichkeiten hervorzurufen.¹⁵

Kardinal Raffaele Scapinelli, vormals Nuntius in Wien, gab zwar in seinem Votum für die Konsistorialkongregation zu bedenken, dass in Böhmen „leider auch der Klerus aktiv an den Gefühlen und der Politik der jeweiligen Nation teilnimmt“ und dass daher die Existenz von radikal geführten und sich in die nationale Politik einmischenden Priesterorganisationen (beider Nationen) aus kirchlicher Sicht in gegebener Situation nicht wünschenswert wäre. Er räumte jedoch auch ein, dass die Unionen, sollten sie „gut inspiriert und gut geführt“ werden und politischen Fragen aus dem Wege gehen, nicht wenige spirituelle und materielle Vorteile für den Klerus bringen könnten. Schließlich empfahl er, unter der Voraussetzung der politischen Abstinenz und Unterordnung unter die bischöfliche Autorität Diözesanverbände beider Nationen zu genehmigen.¹⁶

Als Bischof Doubrava trotz ausdrücklicher Weisung der Bildung eines interdiözesanen Verbands zustimmte, ließ man ihn in Rom vorerst gewähren. Dies entsprach nicht nur der generell abwartenden Linie, sondern auch der anfänglichen Unterschätzung der quantitativen Stärke und der Sprengkraft der tschechischen Reformbewegung, der man zuerst, nicht zuletzt unter dem Einfluss der tschechischen Ratgeber Metod Zavoral, Mořic Pícha und Antonín Cyril Stojan, durch Milde und Überzeugungskraft Herr zu werden hoffte. Im November 1918 glaubte Valfrè noch, dass die Reformforderungen nicht über gewisse Zugeständnisse im Bereich der tschechischen Liturgiesprache hinausgehen würden.¹⁷

Optimistisch blieb der Wiener Nuntius auch noch Ende Februar und Anfang März 1919, als er für eine Woche Prag besuchte. Diese ungewöhnlich lange und in Anbetracht der bewegten Umstände diplomatisch mutige Reise bezeugte, wie sehr dem Heiligen Stuhl daran lag, zu den neuen Staaten gute Beziehungen anzuknüpfen und die durch die Wirren des Krieges und der Revolution gelockerten Bande der örtlichen Kirchen zum Papsttum wieder zu festigen. Im Verlauf der Visite führte Valfrè mehrere längere Gespräche mit Vertretern des tschechischen Klerus, die er wiederholt dazu ermahnte, stets im Geiste des *sentire cum Ecclesia* zu handeln, in allen Äußerungen eine angemessene Form und Sprache zu bewahren und auf keine unannehmbaren Reformen, wie der Abschaffung des Zölibats, zu drängen, sich ansonsten jedoch in allen berechtigten Anliegen vertrauensvoll an den Heiligen Vater zu wenden. Die Vertreter der Jednota, Xaver Dvořák und Josef Stejskal, überreichten dem Nuntius eine ausführliche schriftliche Adresse. Die Kritik der in einem etwas hol-

¹⁵ AA.EE.SS., Austria 1918, pos. 1262, fasc. 509, S.C. Concistoriale, August 1918.

¹⁶ *Ebenda.*

¹⁷ AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri 25.11.1918 und 8.12.1918.

prigen Latein verfassten Schrift richtete sich vor allem gegen den ehemals österreichischen Staat, dem sie eine parteiische und feindselige Berichterstattung über den tschechischen Katholizismus und die häufige Ernennung von Nichttschechen, die kein Vertrauen der Gläubigen genossen, zu Bischöfen in den böhmischen Ländern vorhielt. Darin sah die Adresse auch die Ursache dafür, dass das Verhältnis der tschechischen Katholiken zu Rom geschwächt worden sei und der Papst sich zu Unrecht eine ungünstige Meinung über das tschechische Volk gebildet habe. Ihre Autoren hofften, dass der Wegfall der österreichischen Intermediation im Verhältnis zum Oberhaupt der katholischen Kirche und die Ernennung von tschechischen Bischöfen die Situation in Zukunft entspannen werde. Zum Schluss kündigten sie an, eine Delegation zu entsenden, die dem Papst die Forderungen des tschechischen Klerus in schriftlicher Form vorlegen würde.¹⁸

Der päpstliche Diplomat verhandelte in Prag auch mit politischen Vertretern des Staates, überbrachte dem Präsidenten eine in der Tagespresse mit positiver Resonanz veröffentlichte Grußbotschaft des Papstes und erhielt vom ihm eine – allerdings ziemlich vage formulierte – Absichtserklärung, mit dem Heiligen Stuhl diplomatische Beziehungen anknüpfen zu wollen. Dem Nuntius fiel dabei auf, dass dem Präsidenten insbesondere die Causa Huyn am Herzen lag und er die Rückkehr des Erzbischofs nach Prag kategorisch ausschloss. Ähnliche auch in kirchlichen Kreisen geäußerte Meinungen bestätigten Valfrè in der Überzeugung, dass die angespannte Situation lediglich durch die Ernennung eines neuen tschechischen Erzbischofs zu lösen sei. Er verließ Prag schließlich mit der nicht ganz zutreffenden Meinung, dass manche Priester aus dem Umkreis der Jednota zwar bereits sehr radikale und mit der katholischen Lehre unvereinbare Haltungen verträten, die Reformbewegung im allgemeinen jedoch nur einen kleinen Teil des tschechischen Klerus erfasst habe und durch die Kombination eines strengen Vorgehens gegen die Radikalen mit einem Entgegenkommen gegenüber berechtigten Wünschen zu bewältigen sei.¹⁹

In den folgenden Wochen begann man in Rom den vollen Ernst der Lage zu erkennen. Dies geschah teilweise unter dem Eindruck der allgemeinen Gärung auch in anderen, von revolutionären Umwälzungen erschütterten Gebieten der ehemaligen Donaumonarchie, insbesondere in Ungarn, wo sich ein Priesterrat gebildet hatte, der die Unterstützung der liberal-sozialistischen Regierung genoss und dessen radikalste Führer im sozialrevolutionären Elan wenig später gar der Räterepublik Béla Kuns ihre Zusammenarbeit anbieten sollten. Es lag aber vor allem am Eindruck, den die programmatischen Erklärungen der Führer der Jednota selbst hinterließen. Aus dem Rundschreiben eines der führenden Köpfe der Jednota, Bohumil Zahradník-Brodský, vom Dezember 1918, dem Verlauf der Plenarversammlung der Priestervereinigung im Januar 1919, der programmatischen Schrift „Obnova církve katolické“ (Erneuerung der katholischen Kirche) vom April 1919 und der immer unveröhnlicher gestimmten öffentlichen Atmosphäre wurde das Ausmaß der radikalen

¹⁸ AA.EE.SS., Austria, fasc. 654 (alte Registratur), Valfrè an Gasparri 8.3.1919 und Anlage II., Zuschrift der Jednota vom 2.3.1919.

¹⁹ AA.EE.SS., Austria, fasc. 654 (alte Registratur), Valfrè an Gasparri am 8.3.1919. Zur Prager Visite Valfrès vgl. auch *Hrabovec: Der Heilige Stuhl und die Slowakei* 111-121.

Forderungen ersichtlich. Sie hätten in ihrer radikalsten und auch in der Jednota nur von einer Minderheit vertretenen Variante die Umbildung der katholischen Kirche nach presbyterial-synodalem Muster und rationalistisch-utilitaristischen Erwägungen in eine von unten aufgebaute, mit weitgehender Selbstständigkeit von Rom ausgestattete, letztlich der staatlichen Souveränität untergeordnete nationalkirchliche Organisation bedeutet.²⁰ Nach wie vor blieb man aber in der Nuntiatur wie im Vatikan überzeugt, dass die so genannten Reformer (*reformisti*) nur eine kleine, aber sehr laute Gruppe bildeten, die sich dank der vom Staat gewährten Unterstützung und der Schwäche der übrigen Priesterschaft der meisten katholischen Organisationen und Presse bemächtigt hätte und nun vorgeben würde, den gesamten tschechischen oder gar tschechoslowakischen Klerus zu vertreten. Doch auch über die „Guten“, wie die romtreuen Reformgegner bezeichnet wurden, bildete man sich in Rom keine besonders günstige Meinung. Man charakterisierte sie als durch die Agitatoren allzu entmutigt, innerlich gelähmt und von „tausend Rücksichten“ befangen, um sich durch ein offenes Auftreten wider die Reformer gegen den Strom zu stellen und das schmerzliche Risiko der öffentlichen Angriffe und der Marginalisierung auf sich zu nehmen.²¹

Die Suche nach den Ursachen der Krise

Dieses harte Urteil wurde freilich von einer nicht minder schonungslosen Suche nach Ursachen und Gründen der Krise in den tschechischen katholischen Reihen begleitet. Dabei unterschied man zwischen den allgemeinen Ursachen, die auf die von der modernen Philosophie und dem Liberalismus bewirkte Evolution politisch-geistiger Werte und Prinzipien zurückgeführt und als Bestandteil eines breiten Säkularisierungsprozesses in Europa erkannt wurden, und den partikularen tschechischen Kausalzusammenhängen.²² Bei der Analyse der letzteren ging der Wiener Nuntius hart mit dem österreichischen Erbe ins Gericht. Er war ein überzeugter Gegner des österreichischen Staatskirchentums und der extensiven, die Position des Staates stärkenden Auslegung des königlich-ungarischen Oberpatronatsrechts. Wegen seiner Kritik an den Beziehungen des ungarischen Episkopats zur liberalen Politik und an der aktiven Mitwirkung des protestantischen Ministerpräsidenten István Tisza als Vertreter des Palatins bei der Krönungszeremonie Karls IV. hatte er bereits kurz nach seiner Ankunft in Wien einen ernsten Konflikt mit der Budapester Regierung und dem Primas riskiert.²³

²⁰ AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri 1.12.1918, Anlagen. – *Ebenda*, fasc. 520, Denkschrift der Jednota an Valfrè vom 2.3.1919.

²¹ AA.EE.SS., Austria 1919-1920, pos. 1351, fasc. 542, Valfrè an Gasparri 20.6.1919. – Siehe auch *ebenda*. Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri 1.12.1918.

²² Zu dieser Unterscheidung siehe den Artikel: *Condizioni ecclesiastiche e politiche della Boemia* [Die kirchliche und politische Lage Böhmens]. In: *La Civiltà Cattolica* 4 (1919) 170-174.

²³ Vgl. dazu *Kovács*, Elisabeth: Krönung und Dethronisation Karls IV., des letzten Königs von Ungarn im Spiegel vatikanischer Dokumente. In: *Coreth*, Anna/*Fux*, Ildefons (Hgg.): *Servitium Pietatis*. Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer zum 70. Geburtstag. OSB. Maria Roggendorf 1989, 404-407.

Die Wiener Regierung hat, unglücklicherweise, für eine so lange Zeit die Religion als Mittel ihrer Politik mißbraucht, daß, so würde ich meinen, fast notgedrungen der ganze böhmische Patriotismus, die ganze Nation, gleichzeitig gegen Österreich und gegen die Religion gelenkt wurden. Der böhmische Klerus hat dabei in seinen Gefühlen und seinem Geist und Einfluß auf das Volk gelitten,²⁴

urteilte Valfrè im Dezember 1918. Auch die Untätigkeit mancher Bischöfe, das erstarrte System der Ausbildung der Kleriker, die materielle Abhängigkeit der Priester vom Staat, die ihre Manipulierbarkeit erhöhte, sowie den schwachen Stand der katholischen Vereine und Medien führte Valfrè auf das ehemals postjosefinische „System der beständigen Anordnungen und Ingerenzen der zivilen Autorität in kirchlichen Angelegenheiten“, das nun „seine Früchte trägt“, zurück.²⁵ Fast überraschend klang aus dem Munde des italienischen Hocharistokraten die herbe Kritik an den Reichtümern der österreichischen und ungarischen Würdenträger und noch mehr an ihrem Unwillen, diese für die Bedürfnisse der katholischen Organisationen und der Presse auszugeben:

Die Tatsache, daß in Böhmen, in Ungarn, wo der Klerus über beachtliche Geldsummen verfügt hat, nur wenige katholische Blätter existieren, die sehr weit davon entfernt sind, den Vergleich mit den Werbemitteln in der Hand der Feinde der Kirche [...] zu bestehen, würde Anlaß für recht traurige Überlegungen bieten.²⁶

Eine weitere gewichtige Ursache der gegenwärtigen Krise in den Reihen der tschechischen Katholiken erblickte Rom im starken Einfluss der protestantisch-positivistischen Geschichtsschreibung, dem die „schwache Stimme des katholischen Historikers“ nicht entgegenzuwirken vermochte und die den Katholizismus zu marginalisieren drohte und das tschechische Volk mit vielen Vorurteilen gegen die katholische Kirche genährt habe. Sie sei ihm stets als „innig verbunden mit der Habsburgerdynastie“ und „unbeugsame Gegnerin der böhmischen Freiheit“ präsentiert worden, so dass nun nach der „nationalen Befreiung vom politischen Joch Wiens“ jene spirituelle von Rom folgen müsse.²⁷ Gerade in diesen geistigen Grundlagen, auf denen die neuen Eliten die junge Republik aufzubauen gedachten, erblickte man in Rom die größte Gefahr für den tschechischen Katholizismus. Bedrohungspotential lag also nicht so sehr in den einzelnen Gesetzen, die in ihrem realen Impetus häufig weniger kirchenfeindlich waren als die sie begleitende scharfe Rhetorik, sondern in der dahinter wirkenden staatsnationalen Ideologie, die auf liberal-laizistischem Humanismus und Fortschrittsgläubigkeit und der fast messianisch anmutenden Hochstilisierung des antikatholisch definierten nationalen Selbstbilds fußte. Aufgrund langjähriger Einwirkung durch Schule, geschriebenes Wort, Tradition und intellektuelle Auseinandersetzungen um den „Sinn der nationalen Geschichte“ hatte sie auch die Katholiken in ihren Bann gezogen oder vor das Dilemma

²⁴ AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri 1.12.1918.

²⁵ *Ebenda*, Valfrè an Gasparri 8.12.1918.

²⁶ *Ebenda*.

²⁷ AA.EE.SS., Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS., fasc. 73, Sessione 1231, Dezember 1919, Potenza. – Vgl. auch AA.EE.SS., Cecoslovacchia, pos. 2, fasc. 1, Micara an Gasparri am 12.7.1920 sowie die Analyse im Votum des Kardinals Scapinelli für die Konsistorialkongregation, in: AA.EE.SS., Austria 1918, pos. 1262, fasc. 509, August 1918.

gestellt, die eigene Religion im Widerspruch zur vermeintlichen *raison d'être* der Nation zu sehen.

Jene, die es vorgeben die Grundlagen der neuen Republik zu legen und die sich als große Förderer der Freiheit und Zivilisierung bekennen [...] glauben, daß das Volk um so bürgerlicher und fortschrittlicher sein wird, um so mehr es ihnen gelingt, es von der Kirche und der katholischen Moral loszulösen,

diagnostizierte Valfrè und machte diese Einflüsse dafür verantwortlich, dass viele Reformpriester bereit waren, „all das anzunehmen, was sich ihnen unter dem Deckmantel der Modernität und des Fortschritts präsentiert“ und „von den politischen Ereignissen erregt, für die Kirche die kühnsten Reformen reklamieren“, beziehungsweise dass auch anderen, nichtreformistischen Priestern die Entschlossenheit und die Durchschlagskraft fehlten, die Interessen der Kirche wirksam zu verteidigen.²⁸

Der Heilige Stuhl, dem alten katholischen Grundsatz „*Ecclesia semper reformanda est*“ getreu, wies freilich nicht alle Forderungen der Reformbewegung zurück. Unter diesen befanden sich neben unannehmbaren, weil der Lehre und der Disziplin widersprechenden Vindikationen („*Deformationen* der Kirchenordnung“) auch Anliegen („durch die Veränderung des Status quo notwendig gewordene *Reformen*“),²⁹ die man als berechtigt anerkannte und selbst schrittweise verwirklichte – so die Ablösung einiger österreichischer Würdenträger durch Tschechen oder die allmähliche Abschaffung des anachronistisch gewordenen Patronatsrechts. Entschieden verurteilt wurde jedoch die geistige Wurzel der Reformbewegung, die man in der staatsnationalen Ideologie und dem sozialen Modernismus verankert sah, sowie die Art und Weise, in der auch berechtigte Forderungen vorgetragen wurden. Dies bezog sich etwa auf das Fehlen des *sentire cum Ecclesia*, das, wie wiederholt mit Bedauern festgestellt wurde, auch die begründete Kritik in ihrer öffentlichen und in den Mitteln wenig wählerischen Form destruktiv erscheinen lasse und letztlich den antikirchlichen Kräften in die Hände spiele, indem es die Autorität der Kirche im Volk erschütterte, das Band zwischen Rom und Böhmen sowie zwischen den Bischöfen und ihrem Klerus und Gläubigen in den Intentionen der Gegner der katholischen Kirche lockere, die Aufmerksamkeit der katholischen Priester von der Verteidigung der bedrohten Interessen der Kirche wegführe und schließlich das Anwachsen der Irreligiosität und die Verdrängung des Katholizismus aus dem öffentlichen Leben in die Privatsphäre fördere. Die letztere Erscheinung, welche die Integrität des Menschen und seines moralischen Tuns in eine „innere“ und eine „öffentliche“ Sphäre zu spalten versuchte, hielten sowohl Benedikt XV. als auch sein Nachfolger Pius XI. für die „größte Plage der modernen Zeit“, die sie mit allen Mitteln zu verhindern suchten.³⁰

Die wohl tiefste Ursache der meisten Krisenerscheinungen sah der Heilige Stuhl in der unzulänglichen, den Herausforderungen der Zeit nicht mehr gewachsenen philosophischen und theologischen Ausbildung der Priester, die sie weder intellek-

²⁸ AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri am 8.12.1918.

²⁹ Zur Differenzierung vgl. *Condizioni ecclesiastiche e politiche della Boemia* (vgl. Anm. 22).

³⁰ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 29.3.1920, 12.4.1920, 27.6.1920. – *Ebenda*, fasc. 595, Micara an Gasparri am 26.10.1920.

tuell noch spirituell auf den Zusammenstoß mit der modernen Welt und ihren massenwirksamen Ideologien und Verlockungen wappnete.³¹ Der mangelhaften theologischen Formation und dem daraus folgenden unzureichenden, durch den intensiven Einfluss der nationalen Geschichtsschreibung noch zusätzlich geschwächten Urteilsvermögen schrieb man in Rom auch das schwankende Verhältnis der tschechischen katholischen Priester zu Jan Hus und die Reformforderung nach dessen Rehabilitierung zu, welche die dogmatische Entfernung Hussens von der katholischen Lehre ignoriere.

Theoretisch, mit einigen eleganten Phrasen ist es möglich, den *homo politicus* vom *homo religiosus* zu spalten: Praktisch jedoch, für die große Masse, ist dies unmöglich, und Jan Hus bleibt für die böhmischen Patrioten das Symbol nationaler Rivendikationen – ein Symbol, das die römisch-katholische Kirche [...] zu vernichten versucht hatte,

schrieb der Sekretär der Wiener Nuntiatur, Norandino Torricella.³² Etwas später veröffentlichte die offiziöse Revue „La Civiltà Cattolica“ in mehreren Fortsetzungen einen langen Artikel, der in guter Kenntnis mittelalterlicher Quellen nachzuweisen suchte, dass Hus nicht wegen seiner Kritik an den damals vorhandenen Unzulänglichkeiten in der katholischen Kirche, sondern wegen seiner Übernahme des Wycliffischen Gedankenguts verurteilt worden sei. Durch eine theologische Analyse dieser Ideen versuchte die Zeitschrift der Jesuitenpatres auch die dogmatische Kluft zwischen Hus bzw. Wycliff einerseits und den lutherischen oder kalvinischen Protestanten andererseits zu demonstrieren und in den neu aufgeflammtten Bemühungen um eine ‚tschechische Religion‘ einen vom politischen Subjektivismus diktierten und von innerer Widersprüchlichkeit geprägten theologischen Synkretismus zu enthüllen. Um die nationaltschechische Interpretation seiner Persönlichkeit zu widerlegen, betonte die Zeitschrift schließlich, dass sich Hus in Konstanz von den national betonten Maßnahmen gegen die deutsche Nation an der Prager Universität distanziert habe und unter seinen Anhängern und Nachfolgern auch viele Deutsche gewesen seien.³³

Während der ersten Hälfte des Jahres 1919 konstatierte der Wiener Nuntius eine zunehmende religiöse Verflachung der Reformbewegung, die weitgehende Reduktion ihrer Postulate auf die Abschaffung des Pflichtzölibats und gewisse nationale Zugeständnisse sowie eine zumindest indirekte Indienstnahme der Bewegung durch die Politik. In dieser Überzeugung sah er sich durch die Eheschließungen der bekanntesten Reformpriester, ihre Berufung in den Staatsapparat und schließlich die insgesamt 1200 Ansuchen um die Dispensierung vom Gelübde bzw. dem *impedimentum ordini*, die dem Nuntius im September über die offizielle tschechoslowakische diplomatische Vertretung in Wien (!) überreicht worden waren, bestä-

³¹ AA.EE.SS., Cecoslovacchia 1921-1922, pos. 5, fasc. 4, 5; vgl. auch AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593, Schreiben des Papstes an die tschechischen und slowakischen Bischöfe 30.11.1921.

³² AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Lagebericht Norandino Torricellas, Frühjahr 1919.

³³ Giovanni Hus e la Boemia (1369-1415) [Jan Hus und Böhmen (1369-1415)]. In: La Civiltà Cattolica 1 (1919) 97-110, 304-311, 466-476.

tigt.³⁴ Dennoch verlor er nicht den Blick für eine differenzierte Behandlung verschiedener Haltungen und Motivationen innerhalb der Priestervereinigung. So unterschied er zwischen den radikalen Anführern, die innerlich mit der Kirche schon gebrochen hätten und die Reformen auch um den Preis eines Schismas *via facti* durchführen wollten, der relativ zahlreichen Gruppe der vorwiegend jüngeren Priester, die – durch die intensive Propaganda irreführt – glaubten, in der Zölibatsfrage schließlich doch ein Nachgeben der Kurie zu erreichen und so mit ruhigem Gewissen eine Ehe schließen zu können, und schließlich einer großen Gruppe der einfachen Mitglieder, von denen, wie er meinte, „viele nur einen Vorwand suchen, um sie [die Jednota, E. H.] zu verlassen“.³⁵

Am 18. Juni 1919 wurde aus Prag die in der Adresse der Jednota an den Nuntius vom 3. März angekündigte Delegation nach Rom entsandt, mit dem Auftrag, die Reformanliegen der Gruppe dem Papst vorzulegen. Valfrè war zwar überzeugt, dass die Regierung der Agitation der Reformgruppe mit Sympathie gegenüberstehe und sie indirekt unterstütze, quittierte jedoch mit Anerkennung, dass sie nicht zuletzt aus außen- und innenpolitischen Gründen – es war zwei Wochen vor dem Fall der „allnationalen“ Regierung von Karel Kramář und dem Antritt des in kirchenpolitischen Fragen distanzierten Sozialdemokraten Vlastimil Tusar – nun Zurückhaltung geübt und die Delegation mit keinem offiziellen Auftrag ausgestattet habe.³⁶

Im Bericht, in dem der Nuntius die Ankunft der Delegation ankündigte, präsentierte er die Priestervereinigung als Organisation, die kaum mehr als ein Drittel der Priesterschaft umfasse und deren Forderungen dem tschechischen katholischen Volk gleichgültig seien. In dieser Schwäche sah er den Grund für die Bemühung der Jednota, auf die katholische Volkspartei Druck auszuüben beziehungsweise ihr mit

³⁴ AA.EE.SS., Austria 1919-1920, pos. 1351, fasc. 542, Valfrè an Gasparri 26.9.1919 und 20.6.1919.

³⁵ AA.EE.SS., Austria 1919-1920, pos. 1320, fasc. 521, Valfrè an Gasparri am 6.6.1919, und ebenda, pos. 1351, fasc. 542, Valfrè an Gasparri am 20.6.1919.

³⁶ Am 16. Juni 1919 beschloss der Ministerrat auf Antrag des Unterrichtsministeriums, die Herren Kolísek, Krojher und Šanda mögen sich „mit Zustimmung der Regierung, jedoch nicht in ihrem Namen“ nach Rom begeben, um den Päpstlichen Stuhl über die Haltung des tschechoslowakischen Klerus zu informieren. In Wirklichkeit vertrat die Delegation ausschließlich den tschechischen Klerus, obgleich ihr als loses Mitglied auch ein slowakischer Priester, Marián Blaha, angeschlossen war, der allerdings mit einem selbstständigen Auftrag und unabhängig von der tschechischen Gruppe reiste und nicht alle Anliegen der Delegation teilte. Aus politischen Gründen wurden unter die Forderungen der Delegation auch Fragen eingereiht, die die Slowakei betrafen, vor allem die Ablöse der ungarischen Bischöfe, über die jedoch damals unter Vermittlung der Wiener Nuntiatur bereits seit Monaten zwischen dem Ministerium mit der vollen Macht für die Verwaltung der Slowakei und dem Heiligen Stuhl verhandelt worden war. Auf der Sitzung des Ministerrats wurde auch beschlossen, dass alle Unkosten des einmonatigen Aufenthalts einschließlich der Bahnfahrt 1. Klasse aus dem Kapitel „Vorbereitung der Friedenskonferenz“ des Staatsbudgets bestritten werden sollten. Vgl. Národní archiv Praha (NA), fond PMR, Karton 4032, Sitzung des Ministerrats am 16.6.1919. – Zur Reise der Delegation nach Rom vgl. auch *Hrabovec*: Der Heilige Stuhl und die Slowakei 175-179. – Aus einer anderen Perspektive *Frei*, Bohumil Jiří: Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 1948-1968. Band 1. Neuried 1989, 13-14. – Zu den seit Januar 1919 selbstständig geführten Verhandlungen über die slowakischen Belange vgl. *Hrabovec*: Der Heilige Stuhl und die Slowakei 59-179.

dem Übertritt in das agrarische Lager zu drohen, um sich zumindest der Unterstützung in ihren Reihen zu versichern. Der Nuntius empfahl dem Staatssekretär, der Delegation keinen Vorwand zu liefern, den sie nach der Rückkehr in die Heimat als mögliche Hoffnung für Reformen interpretieren könnte, und riet zu einer unmissverständlichen Haltung, da die radikalen Reformer durch keine Konzessionen mehr gewonnen und die Schwankenden dadurch nur noch mehr verunsichert werden könnten.³⁷

Die Tatsache, dass die Delegierten sowohl vom Staatssekretär als auch vom Papst selbst empfangen wurden, war ein Zeichen des guten Willens. Sie wurde allerdings angesichts der sonstigen Erfolglosigkeit der Mission, die sich mit der ausweichenden, die „Erfüllung des Möglichen“ andeutenden Antwort begnügen musste, von den mit hohen Erwartungen, die sich über die Grenzen des Kirchenrechts hinwegsetzten, erfüllten und mit den kurialen Gepflogenheiten wie mit der italienischen Sprache nicht vertrauten Delegierten als solches gar nicht wahrgenommen. Für den Heiligen Stuhl war freilich ein Nachgeben in der Frage des Priesterzölibats ebenso ausgeschlossen wie in der Frage der Errichtung eines tschechoslowakischen Patriarchats. Dies hätte den Grundsätzen des Aufbaus der kirchlichen Organisation widersprochen und eine unzulässige Konzession an den tschechoslowakischen Staatsnationalismus bedeutet. Die Ablösung des Prager Erzbischofs und der ungarischen Bischöfe in der Slowakei dagegen fanden in Rom auch ohne die Intervention der Delegation breite Zustimmung. Die Aufforderung Huyns zum Rücktritt war bereits eine beschlossene Sache, die Schreiben der ungarischen Bischöfe Batthányi und Radnay, mit denen sie ihre Ämter dem Papst zur Verfügung gestellt hatten, lagen seit einigen Wochen vor. Gerade an dem Tag, an dem die Delegation die geänderte Fassung ihrer Denkschrift dem *sostituto* Tedeschini überreichte, tagte die Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, die ausdrücklich konstatierte, dass die ungarischen Bischöfe „nicht auf ihren Posten bleiben können“, und die empfahl, auf Vorschlag des Nuntius einen neuen Prager Erzbischof zu ernennen.³⁸ Die Bischofsernennungen reklamierte allerdings der Papst im Geiste des neuen Kodex des kanonischen Rechts als seine exklusive Kompetenz. Er war bereit, die lokalen Bischöfe nach ihrer Meinung und die Regierung nach etwaigen politischen Einwänden zu befragen. Nicht bereit war er jedoch, mit Repräsentanten einer Priesterorganisation ohne bischöflichen Auftrag zu verhandeln, die außerdem indirekt als Sprachrohr der Regierungswünsche auftraten und somit gerade jener staatlichen Ingerenz Vorschub leisteten, die sie in Bezug auf das alte Österreich selbst so scharf kritisierten. Diese wollte der Heilige Stuhl mit dem Fall der alten Monarchie ein für allemal begraben.

Weichenstellungen im Herbst 1919

Anfang September 1919 wurde František Kordač zum neuen Prager Erzbischof ernannt. Die Wahl fiel auf den ursprünglich Zweitgereihten, da er mehrere Voraus-

³⁷ AA.EE.SS., Austria 1919-1920, pos. 1351, fasc. 542, Valfrè an Gasparri am 20.6.1919.

³⁸ AA.EE.SS., *Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS.*, fasc. 73, Sessione 1227, 28.6.1919.

setzungen zu erfüllen schien: Er war Tscheche, entstammte einfachen Verhältnissen und wurde in den Sondierungen von einem beachtlichen Teil der außerhalb der Jednota stehenden tschechischen Priesterschaft sowie vom Ministerpräsidenten Vlastimil Tusar begrüßt. Dadurch glaubte man, dem neuen nationalen und demokratischen Staatswesen entgegengekommen zu sein. Er war darüber hinaus auch persona grata im deutschen katholischen Ambiente und schien als streng römisch gesinnter Philosophieprofessor und begabter Redner für die bevorstehende Auseinandersetzung in- und außerhalb der Kirche besonders geeignet zu sein.³⁹

Ende Oktober 1919, also zu einem Zeitpunkt, als noch keine offiziellen diplomatischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der jungen Tschechoslowakischen Republik bestanden, wurde der päpstliche Diplomat Clemente Micara in der Funktion des Bevollmächtigten beim tschechischen und slowakischen Episkopat nach Prag entsandt. Es war eine außerordentliche Maßnahme, die seit Monaten erwogen worden war und von der Bedeutung zeugte, die man im Vatikan im Interesse der Kirche den Beziehungen zur Tschechoslowakei beimaß. Seine Aufgabe sollte unter anderem darin bestehen, dem Heiligen Stuhl dringend benötigte zuverlässige Informationen zu liefern, nach Rücksprache mit den einheimischen Würdenträgern geeignete Maßnahmen zur Verhinderung eines in Rom allgemein gefürchteten Schismas vorzuschlagen sowie andere, durch die Entstehung des neuen Staates notwendig gewordene Maßnahmen vorzubereiten. Dazu zählte vor allem die Ernennung neuer Bischöfe und die Neuabgrenzung der Diözesen, den Bischöfen bei der Neuregelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beizustehen und längerfristig zur Wiederherstellung der in der tschechischen Gesellschaft angeschlagenen Autorität des Papstes beizutragen.⁴⁰

Micara, als ehemaliger Auditor der Wiener Nuntiatur mit der Situation der katholischen Kirche in der Republik bereits vor Antritt seiner Prager Mission relativ gut vertraut, war kein rückgewandter Traditionalist. Im Einklang mit der grundsätzlichen Linie des Benediktschen Pontifikats stand er den völkerrechtlichen und politischen Veränderungen der Nachkriegszeit sehr offen gegenüber. Obgleich hocharistokratischer Herkunft und in den höchsten diplomatischen Kreisen beheimatet, zeigte er keine Scheu, politische Kontakte über alle sozialen und politischen Barrieren hinweg zu pflegen. So unterhielt er fast freundschaftliche Beziehungen zum Sozialdemokraten Vlastimil Tusar, den er noch aus der Zeit kannte, als Tusar der erste tschechoslowakische Bevollmächtigte in Wien gewesen war. Der Regierung gegenüber sollte Micara bald Entgegenkommen und Kompromissbereitschaft zeigen und in Rom nicht wenige Male sein Wort für die Aufschiebung oder Milderung von Disziplinarmaßnahmen gegen übereifrige Reformer einlegen. Diplomatisches Geschick und Verständnis für Einzelschicksale verband er jedoch mit Grundsatztreue und Geradlinigkeit, und in allen als prinzipiell eingestuften Fragen ging er kompro-

³⁹ AA.EE.SS., Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS., fasc. 73, Sessione 1231, Ponzona und Protokoll vom 14.12.1919.

⁴⁰ Zur Entsendung Micaras nach Prag vgl. *Hrabovec*: Der Heilige Stuhl und die Slowakei 215-221.

misslos vor. Diese Haltung bestimmte auch sein Verhältnis zur Jednota, in der er in den gegebenen Umständen „den schlimmsten Feind der katholischen Kirche in Böhmen“ erblickte, der „nicht nur eine Spaltung des Klerus herbeigeführt“, sondern „zur Verführung möglichst vieler Priester, die sie zur Apostasie treibt, beiträgt, mit allen Mitteln die bischöfliche Autorität zu schwächen sucht und das katholische Volk vom *sentire con la Chiesa* abbringt“. Für besonders bedenklich hielt er, dass sich der Leitung der Vereinigung, die seiner Einschätzung nach kaum die Hälfte der tschechischen Priesterschaft umfasste, eine reformerisch gesinnte Minderheit bemächtigt habe, deren wichtigstes Ziel die Aufhebung des Pflichtzölibats sei und die ihre nationalen Prärogative, allen voran die slawische Liturgie, nur erheben, um „den Nationalismus des Volkes zu schüren“ oder gar, im Falle der radikalsten Geister, die öffentliche Meinung auf ein Schisma vorzubereiten und sich mit nationaler Argumentation die Hilfe der Regierung zu erkaufen. Er erblickte in der Reformbewegung ein Instrument, mit dessen Hilfe die tragende politische Schicht der linksliberalen Intellektuellen versuchte, das tschechische Volk, das sich zwar der katholischen Kirche entfremdet habe, in seinem Inneren aber durchaus religiös geblieben und von der laizistischen Propaganda daher nicht so leicht mobilisierbar sei, wie es sich die Eliten erwartet hätten, vom Katholizismus loszureißen.⁴¹

Micara sah den tschechischen Katholizismus grundsätzlich zwei Gefahren ausgesetzt: der inneren Laxheit und Gleichgültigkeit und der äußeren Überanpassung an die ideologischen und materiellen Vorgaben der modernen Welt. Die kirchliche Autorität hielt er für allzu schwach, die katholische Presse für einflusslos und, das wog am schwersten, abgesehen von Ausnahmen den böhmischen Episkopat dem Ernst der Lage nicht gewachsen. Er kritisierte, dass der Ordinarius von České Budějovice (Budweis), Josef Antonín Hůlka, der in ihren Wurzeln antiklerikalen Agrarpartei nahe stand, die einen beträchtlichen Teil der Wählerschaft der (katholischen) Volkspartei abschöpfte und zur Schwächung des katholischen Einflusses auf dem Lande beitrug. Zudem kritisierte er, dass dieser seine Sympathien zu Hus nicht verhüllte und zu Rom auf Distanz ging. Dem Nuntius wurde gar berichtet, dass Hůlka sich vor seiner Bischofsweihe gebrüstet haben soll, niemals römischen Boden betreten zu haben. Die Diözese Hradec Králové (Königgrätz) mit dem kranken und in Abgeschiedenheit lebenden Bischof Doubrava an der Spitze bezeichnete Micara wiederum als praktisch führungslos.⁴² Mit besonderer Erbitterung warf der Diplomat einige Zeit später dem todkranken und energielosen Königgrätzer Bischof, der einst als Prager apostolischer Administrator die Jednota als interdiözesanen Verband genehmigt hatte, vor, dass er Monate nach der offiziellen kirchlichen Auflösung der Jednota selbst noch nicht aus der Organisation ausgetreten war.⁴³ In anderen Berichten gab Micara wiederum zu, dass der von ihm persönlich als Priester und als Mensch sehr geschätzte Erzbischof von Olomouc (Olmütz) Leo Freiherr von Skrbensky als altösterreichischer Hocharistokrat mit Misstrauen angesehen werde, verunsichert sei und nicht zuletzt wegen seiner geringen Aktivität sowie

⁴¹ AA.EE.SS., Austria 1918-1920, pos. 1332, fasc. 528, Micara an Gasparri am 6.12.1919.

⁴² *Ebenda.*

⁴³ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 29.3.1920.

mangelhaften Großzügigkeit bei der Unterstützung katholischer Werke nicht das volle Vertrauen des Klerus genieße. Dies wog in Micaras Augen umso schwerer, da gerade diese Diözese zu den Hochburgen der Reformideen zählte. Trotzdem empfahl Micara nicht, ihn sowie den ebenfalls einem großen Druck der Regierung ausgesetzten deutschen Bischof der Diözese Brno (Brünn), Norbert Klein, ohne schwerwiegende kanonische Gründe zur Demission zu drängen, um dadurch der antikatholisch gesinnten Regierung gegenüber nicht so leicht nachzugeben und ihre nicht um das Wohl der Kirche besorgten, sondern durch staatsnationale Interessen motivierten Forderungen zu erfüllen.⁴⁴

Als Ergebnis seiner Analyse schlug Micara dem Heiligen Stuhl drei Maßnahmen vor: Erstens sollten die Bischöfe angewiesen werden, zu einer Beratung zusammenzutreten, zweitens die Jednota aufgelöst, und drittens die Priester noch vor deren Auflösung von den Bischöfen aufgefordert werden, die Vereinigung zu verlassen.⁴⁵

Die Vorschläge Micaras wurden in Rom angenommen und die böhmischen und mährischen Bischöfe mit einem persönlichen Schreiben des Papstes bereits Anfang Januar 1920 zur Einberufung einer Konferenz aufgefordert. In Rom wurde dafür ein relativ detaillierter Vorschlag ausgearbeitet. Neben schwerwiegenden kirchenpolitischen Problemen wie Trennung von Kirche und Staat, Bischofsernennungen und kirchlicher Besitz, beinhaltete er auch kurze Anweisungen zur Frage der Disziplin des Klerus, des Zölibats und der Liturgiesprache. Es wurde darin betont, dass die Zukunft der Kirche in der neuen laizistisch gesinnten Republik von der Disziplin des Klerus abhing, und die Bischöfe wurden aufgefordert, die Aktivitäten der Jednota zu untersuchen und auf ihre Reformierbarkeit zu prüfen, beziehungsweise sie im Falle gegenteiliger Befunde aufzulösen. Weiterhin wurde empfohlen, alle Mittel zu studieren, um der gegenwärtigen Agitation in der Priesterschaft Einhalt zu gebieten und in Zukunft die Disziplin durch eine aufmerksame Auswahl der Kandidaten und ihre gründliche Ausbildung in den Seminaren zu sichern. Bemerkenswert ist schließlich, dass der Heilige Stuhl in der Frage der Liturgiesprache selbst die Initiative ergriff und den Episkopat einlud, sich dazu zu äußern, ob und welche Konzessionen er diesbezüglich für opportun hielte.⁴⁶

Die Auflösung der Jednota

Von 14. bis 17. Januar 1920 tagte in Prag die Konferenz der böhmisch-mährischen Bischöfe, die eine Reihe konkreter, von Micara begrüßter Maßnahmen beschloss. Dazu zählte die Auflösung respektive Umbildung der Jednota in der Autorität der Bischöfe unterstellte Diözesanvereinigungen, die Reform der kleinen und der großen Seminare und die Förderung katholischer Schulen, Publikationen und Vereine. Die Bischöfe baten den Papst um einige Konzessionen in der Frage der tschechi-

⁴⁴ AA.EE.SS., Austria 1919, pos. 1332, fasc. 527, Micara an Gasparri am 27.10.1919. In diesem Sinne entschieden auch die im Dezember 1919 versammelten Kardinäle der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten.

⁴⁵ AA.EE.SS., Austria 1918-1920, pos. 1332, fasc. 528, Micara an Gasparri am 6.12.1919.

⁴⁶ AA.EE.SS., Austria 1919, pos. 1356, fasc. 543.

schen Liturgie und schließlich um die Ausstattung des Prager Erzbischofs mit der Würde und der Gewalt eines Primas der Tschechoslowakischen Republik.⁴⁷

Die zuletzt genannte Forderung alarmierte den ungarischen Primas Erzbischof Csernoch, dessen direkter bischöflicher Jurisdiktion noch weite Teile der Slowakei unterstanden und dessen Primatialgewalt die gesamte Slowakei umfasste. Er appellierte an den Staatssekretär, im Hinblick auf die „gefährlichsten Bewegungen“ im tschechischen Katholizismus sowie die laizistischen Tendenzen in der sozialistischen Prager Regierung, die Jurisdiktion des Prager Erzbischofs nicht auf die Slowakei auszudehnen und dadurch nicht indirekt der Verbreitung dieser Strömungen östlich der March Vorschub zu leisten. Stattdessen sei „im Interesse der Rechtgläubigkeit“ und der kirchlichen Disziplin die kirchliche Unabhängigkeit der Slowakei von den böhmischen Ländern zu bewahren.⁴⁸ Auch ohne die Intervention des einflussreichen Kardinals, dessen Argumente trotz des unverkennbaren politischen Untertons im Interesse der Verteidigung der Integrität Ungarns aus kirchlicher Sicht nicht von der Hand zu weisen waren, bestand in der Kurie nicht die geringste Neigung, sich so einfach über historisch gewachsene Kirchenprovinzen hinwegzusetzen und die nur mehr aus alter Tradition überlieferte gewohnheitsrechtliche Ehrengewalt eines Primas neu zu stiften. Dies galt umso mehr für die Zeit vor der Unterzeichnung der Friedensverträge, als selbst mit der längst fälligen Neubesetzung der slowakischen Bischofsstühle zugewartet werden musste. Die Forderung der tschechischen Bischöfe, als Niederschlag staatsnationaler Ideologie und stiller Seitenhieb gegen die slowakische Autonomie verstanden, wurde ad acta gelegt und höchstens erwogen, Prag als dritte Instanz in kirchlichen Gerichtsfällen zu konstituieren.⁴⁹

Als folgenschwerer erwiesen sich die Entscheidungen über das Schicksal der Jednota. Am 15. Januar 1920, eine Woche nach der Konstituierung der Tschechoslowakischen Nationalkirche, die aus dem radikalsten Kern der Reformbewegung hervorgegangen war, erließ die Kongregation des Heiligen Offiziums das Dekret über die Auflösung der Jednota, die dann mit einem Hirtenbrief der böhmisch-mährischen Bischöfe verkündet wurde.⁵⁰

Auch danach verfolgte Micara aufmerksam das weitere Los der Priestervereinigung und ihrer Mitglieder. Er stellte zwar fest, dass nur ein Teil der Mitglieder daraufhin aus der Union ausgetreten war, folgerte daraus allerdings nicht, dass der große Rest der Eingeschriebenen nun eine offene Resistenz gegen die Bischöfe gewählt hätte, die er im Gegenteil nur bei einer kleinen Minderheit vermutete. Er nahm lediglich an, dass die meisten simple Mitläufer gewesen seien, die durch die obrigkeitliche Auflösung ipso facto auch die eigene Mitgliedschaft beendet glaubten, vor einer ausdrücklichen Austrittserklärung jedoch aus Angst vor der Gegenreaktion ihrer engagierten Mitbrüder und vor allem dem Druck der einseitig engagierten

⁴⁷ AA.EE.SS., Austria 1920, pos. 1356, fasc. 544, Micara an Gasparri am 22.1.1920. – *Ebenda.* fasc. 545, lateinischer Bericht (unterzeichnet von Erzbischof Kordač) vom 10.2.1920 an den Heiligen Vater über die Konferenz der böhmischen und mährischen Bischöfe von 14. bis 17.1.1920.

⁴⁸ AA.EE.SS., Austria 1920, pos. 1356, fasc. 544, Csernoch an Gasparri am 27.1.1920.

⁴⁹ AA.EE.SS., Austria 1920, pos. 1356, fasc. 545, Gasparri an Csernoch am 7.2.1920.

⁵⁰ AA.EE.SS., Cecoslovacchia 1919-1922, pos. 2, fasc. 1, Decreto S.C.S. Officii.

öffentlichen Meinung und möglichen öffentlichen Angriffen zurückscheuten. Solche unsicheren Reaktionen schrieb Micara einerseits der Erziehung, die dem Großteil dieses Klerus zuteil geworden war, und dem Fehlen von soliden und profunden theologischen Studien, zu, andererseits

der Verbreitung der hypernationalistischen Ideen, der Propaganda der politischen Parteien, der Verherrlichung der revolutionären Ideen und schließlich der Hilfe, die die staatliche Autorität versteckterweise all dem leistet, was die Kraft der Kirche verringern kann, so daß es die allgemeine Überzeugung ist, daß ein Priester für sein materielles Wohl wesentlich besser sorgt, insbesondere hier, wo es zahlreiche Pfarrbenefizien unter staatlichem Patronat gibt, wenn er mit der *Jednota* steht und den Geist einer gewissen Unabhängigkeit von der kirchlichen Autorität zu zeigen weiß.

Auch das ehemals österreichische Staatskirchentum schloss Micara nicht aus der Verantwortung aus: „Ich verzichte darauf prüfen zu wollen, welchen verhängnisvollen Einfluß das vergangene Regime ausgeübt hat, daß diese Situation entstanden ist und gedeihen konnte.“⁵¹

Trotz dieses düsteren Bildes, das Micara von der Lage des tschechischen Katholizismus entwarf, stellte er sich voll hinter die Entscheidung der Bischöfe, für den Austritt aus der aufgelösten *Jednota* keine genaue Frist vorzuschreiben. Micara verteidigte diese Vorgehensweise mit Hinweis auf die herrschende allgemeine Konfusion der Ideen, große Aufregung in Teilen des Klerus, die ihn zu „falschen Schritten verleiten“ könnten, sowie darauf, dass die Feinde der Kirche diese schmerzliche innere Krise ausnützen würden, „um ganze Pfarrgemeinden [...] auf ihre Seite zu ziehen“.⁵²

Ein Dorn im Auge war mehreren Übereiligen die Tatsache, dass Micara nach den schwerwiegenden Entscheidungen im Januar 1920 seine Kontakte zu den Anführern der *Jednota* nicht unterbrach, sondern in einem bestimmten Sinne noch intensivierete, indem er mit ihnen, insbesondere mit František Jan Krojher und Josef Kuška, eine Reihe langer vertraulicher Gespräche führte. Darin versuchte er sie zum friedlichen Nachgeben zu bewegen. Er griff dazu sogar nationale Argumente auf und appellierte an die patriotische Pflicht der Priester, sich in für die Heimat schwierigen Zeiten – das war eine Anspielung auf die im Frühjahr 1920 sich anbahnende innen- und außenpolitische Krise der jungen Republik und noch mehr auf die von Micara diagnostizierte moralische Krise der Gesellschaft – zu geschlossenen Reihen unter der Autorität der Bischöfe zusammenzuschließen. Nicht ohne Bitterkeit hielt Micara der *Jednota* vor, dass sie in der Zeit der intensivsten Säkularisierungsbemühungen des Staates und einer weitverbreiteten Feindschaft der Gesellschaft gegenüber der katholischen Kirche kein Wort des Protestes oder der Verteidigung der Kirche erhoben, sondern lediglich ihre Eigeninteressen vertreten und ihre Zeit für Agitationen und Diskussionen über von der legitimen kirchlichen Autorität bereits entschiedene Fragen vergeudet hätte. Sie hätte zudem die Seelsorge vernachlässigt und dadurch die Position der Kirche gegenüber der staatlichen Autorität geschwächt, indirekt das Schisma begünstigt, den antikatholisch gesinnten politischen Parteien in die Hände

⁵¹ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 29.3.1920.

⁵² *Ebenda.*

gespielt und so dem Seelenheil der Gläubigen einen unermesslichen Schaden ange richtet.⁵³ Den Vorwurf einer einseitigen Bevorzugung der deutschen Priester entkräftete Micara mit der Zusicherung, dass sowohl Rom als auch die Bischöfe die Auflösung der deutschen interdiözesanen Priesterunion und ihre Umwandlung in Diözesanvereinigungen angeordnet hätten.⁵⁴

Micara gelang es nicht, die Vertreter der Jednota davon abzubringen, einen Rekurs an den Heiligen Stuhl zu richten, in dem sie das bischöfliche Urteil als mit dem Kodex des kanonischen Rechts in forma iuris nicht konform anzufechten versuchten. Um die Aufregung jedoch nicht noch mehr zu steigern und den Autoren der Berufung sowie den außerhalb der katholischen Kirche stehenden Kritikern des Vorgehens der katholischen Bischöfe keinen billigen Vorwand für weitere antikatholische Angriffe zu bieten, nahm er das Schriftstück an. Er meinte außerdem, diese Rücksicht auch jenen „zahlreichen guten Priestern“ schuldig zu sein, die sich noch in der Vereinigung befanden und ehrlich überzeugt waren, damit den Interessen der Kirche zu dienen. Diese differenzierte Sichtweise motivierte Micara schließlich zur Empfehlung, der Heilige Stuhl möge zwar den Rekurs selbst ablehnen, wohl aber die Bereitschaft zur Anerkennung der guten Absichten vieler Anhänger der Jednota zeigen.⁵⁵

Staatssekretär Gasparri hielt sich an den Vorschlag des Prager Nuntius und bestätigte formal wie inhaltlich das Vorgehen der böhmisch-mährischen Bischöfe, allerdings mit dem Vorbehalt, über die Intentionen der einzelnen Anhänger nicht urteilen zu wollen.⁵⁶ Micara legte das Schreiben vom 6. Mai 1920 umgehend dem Vorstand der Jednota vor und erklärte sich damit einverstanden, dessen Bekanntgabe der Organisation selbst zu überlassen und von einer Veröffentlichung Abstand zu nehmen. Diese abermalige Konzilianz brachte wiederum nicht die erwartete Befriedung. Der Vorstand der Jednota verweigerte die offizielle Kenntnisnahme des Schreibens mit der Begründung, sie sei nicht schriftlich erfolgt. Erst daraufhin entschlossen sich Micara und Kordač, das Dokument im Prager Erzdiözesanblatt zu publizieren.⁵⁷

Die Auseinandersetzung trat in ihre letzte und schärfste Phase. Auf die Einladung des Prager Erzbischofs zur Abhaltung von Dekanatskonferenzen, die nach Mitteln und Wegen aus der gegenwärtigen Krise suchen sollten, antwortete der Vorstand der Jednota mit einem Rundschreiben, das alle Pfarrer aufforderte, als einziges Heilmittel die Aufrechterhaltung der Priestervereinigung und Einführung der von ihr geforderten Reformen zu bezeichnen. Nach einigen gescheiterten Versuchen, die Jednota auch auf die Slowakei auszudehnen, und der Einreichung von insgesamt 200 Gesuchen um die Dispensierung vom Zölibat, die alle dem gleichen formalen Muster folgten und in Umschlägen mit dem Siegel der Jednota dem mittlerweile zum diplo-

⁵³ AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1477, fasc. 602, Micara an Gasparri am 17.4.1920. – Siehe auch *ebenda*, Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 29.3.1920 und am 27.6.1920.

⁵⁴ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 29.3.1920.

⁵⁵ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Micara an Gasparri am 12.4.1920.

⁵⁶ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 595, Gasparri an Micara am 6.5.1920.

⁵⁷ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1468, fasc. 596, Gasparri an Micara am 26.10.1920.

matisch akkreditierten Nuntius gewordenen Micara vorgelegt wurden, beschloss der Episkopat, die im Januar gefällten Entscheidungen sofort zu exekutieren. Die Priesterunion der deutschen Priester löste sich daraufhin auf, nicht jedoch die Jednota, die konfrontativ antwortete, dass sie von staatlicher Autorität genehmigt worden sei und daher lediglich von der Regierung aufgelöst werden könne.⁵⁸

Die Frage der nationalen Liturgiesprache

Nach der Abspaltung der Tschechoslowakischen Nationalkirche erreichte die nationalkirchliche Propaganda in der Tschechoslowakei im Frühjahr 1920 ihren Höhepunkt. Aus nationalem Gefühl oder antikatholischem Ressentiment konnte sie auf die Unterstützung sehr heterogener Kräfte zählen, die von der freisinnigen „Volná myšlenka“ (Der freie Gedanke) über diverse Gruppierungen in den sozialistischen Parteien bis zu Freimaurerorganisationen reichten und zu denen sich zumindest indirekt, durch stillschweigende Tolerierung antikatholischer Maßnahmen, Förderung der unterschwellig antikatholischen traditionellen Nationalideologie und Aufnahmen von ausgetretenen Priestern in den öffentlichen Dienst, auch der Staat selbst gesellte. Da die Frage der Volkssprache in der Liturgie eines der zentralen Argumente in der nationalkirchlichen Propaganda bildete, glaubten die böhmischen und mährischen Bischöfe, von indirekten Anregungen aus Rom bestärkt, durch Konzessionen auf diesem Gebiet der Ausbreitung der Apostasie unter den Katholiken Einhalt gebieten zu können. Im Namen des Episkopats wandte sich daher Erzbischof Kordač am 10. Februar an den Heiligen Stuhl mit der Bitte, den tschechischen Katholiken unter gewissen Voraussetzungen die Lesung der Epistel und des Evangeliums, das Spenden der Sakramente der Taufe und der Ehe sowie die Rezitation der Litaneien und Gebete bei bestimmten liturgischen Feierlichkeiten auch in der tschechischen Sprache zu ermöglichen und darüber hinaus an einigen historischen Orten die Feier der Heiligen Messe in der altkirchenslawischen Sprache zu konzedieren. Die Kardinäle der zuständigen Ritenkongregation gewährten die gewünschten Zugeständnisse, allerdings in einem Ausmaß, das zwar dem neuen Kodex des kanonischen Rechts entsprach, aber zum Teil unter der seit einigen Jahrzehnten in den böhmischen Ländern praktizierten Übung lag.⁵⁹ Erzbischof Kordač griff daraufhin zum zweiten Mal zur Feder, und seine Bittschrift wurde auch vom Nuntius Micara unterstützt. Der Nuntius war zwar überzeugt, dass die Frage der nationalen Liturgie für die allgemeine Öffentlichkeit kaum mehr als einen propagandistischen Vorwand für fortgesetzte Angriffe gegen die katholische Kirche bildete und dass der Krise in den tschechischen katholischen Reihen nicht durch weitere Konzessionen, sondern lediglich durch die innere Stärkung beizukommen wäre. Dennoch plädierte er für zulässige Zugeständnisse an das tschechische Nationalgefühl.⁶⁰ Der Papst entschied persönlich, „in Anbetracht der spezifischen Situation in der tschechoslowakischen Republik“ den Bitten Kordačs in Bezug auf die Ver-

⁵⁸ *Ebenda.*

⁵⁹ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593.

⁶⁰ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593, Micara an Gasparri am 20.5.1920.

wendung der Volkssprache stattzugeben, verwies aber die Entscheidung in der unklaren Frage der altkirchenslawischen Messfeier zum weiteren Studium an die Ritenkongregation.⁶¹

Die Kongregation beauftragte ihren Berater Girolamo Maria Mileta, einen profunden Kenner der Materie, mit einer umfassenden Analyse, die vor allem die Frage beantworten sollte, ob diesbezügliche Konzessionen nicht einen unwillkommenen Präzedenzfall für ähnliche Forderungen anderer Völker liefern würden. In seinem 24seitigen Votum sprach sich Mileta für die positive Erledigung aus und begründete es mit historischen, politischen und kirchlichen Argumenten. Er wies darauf hin, dass das Altkirchenslawische eine kirchlich anerkannte klassische und nicht mehr gesprochene Liturgiesprache sei, deren Verwendung im alten Mährischen Reich einst von den römischen Päpsten genehmigt und durch drei neuere kirchliche Dekrete für bestimmte Orte in Kroatien, Dalmatien und Serbien sowie Montenegro bestätigt worden sei. Ihre örtlich limitierte Wiedereinführung in die römische Liturgie in den böhmischen Ländern könne den Prärogativen anderer, moderner, niemals als Liturgiesprache anerkannt gewesener Sprachen daher keinen Vorschub leisten. Bemerkenswert offen und durchaus im Geiste der neuen Zeit war das Argument, dass die politischen Gründe, insbesondere die Rücksichten auf die Donaumonarchie, die einst gegen die Ausdehnung des den Südslawen gewährten Privilegs auf alle Slawen Österreich-Ungarns gesprochen hätten, mit der Veränderung der äußeren Umstände und der Konstituierung der Tschechoslowakei zum unabhängigen Staat ihre Gültigkeit verloren hätten. Schließlich versuchte Mileta nachzuweisen, dass die Gewährung der erbetenen Zugeständnisse den schismatischen Priestern, die mit nationalen Argumenten im tschechischen Volk, „dessen Nationalgefühl so stark ist“, ihre Anhängerschaft zu gewinnen suchten, eine der mächtigsten Waffen entziehen und den Tschechen nicht nur das gegenwärtige, sondern auch das historische Wohlwollen der Päpste gegenüber ihrer Nation demonstrieren würde.⁶²

Auf der Grundlage dieses Votums fällten die Kardinäle der Ritenkongregation ihre positive Entscheidung, die mit der Instruktion „Ditionis Czeco-Slovacicae“ vom 21. Mai 1920 dem böhmisch-mährischen Episkopat bekannt gegeben wurde.⁶³

Die Suche nach den Wegen aus der Krise

Im Laufe der zweiten Hälfte des Jahres 1920 begann sich sowohl beim Heiligen Stuhl als auch im Episkopat die Überzeugung durchzusetzen, dass der Weg aus der Krise fortan über keine Konzessionen mehr, sondern lediglich über eine scharfe Abgrenzung der katholischen Kirche von den Resten der Reformanhänger und die innere Stärkung führte.

Die Auseinandersetzungen um die Erhaltung der Jednota und die Verwirklichung ihres Reformprogramms zogen sich noch über Monate hin, waren jedoch von immer

⁶¹ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593, Gasparri an Kardinal Antonio Vico, Präfekt der Ritenkongregation am 15.5.1920.

⁶² AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593, Voto del P. Girolamo Maria Mileta 6.5.1920.

⁶³ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593.

schärferen Tönen und immer weniger Konfliktscheu geprägt. Noch zusätzlich belastet wurden sie durch die sich im Laufe des Jahres 1921 anbahnende erste schwere Krise in den Beziehungen zwischen der Tschechoslowakei und dem Heiligen Stuhl. Sie wurde durch das zumindest von stillem Wohlwollen geprägte Verhalten der Prager Regierung gegenüber der Tschechoslowakischen Nationalkirche, das von der Regierung geplante und geförderte simultaneum, also die parallele Nutzung von katholischen Kirchen durch Katholiken und Angehörige der Nationalkirche, durch ihre Weigerung, die vom Heiligen Stuhl ernannten apostolischen Administratoren anzuerkennen, die Bodenreform, die angedrohte Schließung des Priesterseminars in Vidnava (Weidenau) sowie weitere Maßnahmen, die im Grunde eine Fortsetzung der postjosephinischen Politik der staatlichen Ingerenz in kirchliche Angelegenheiten unter gleichzeitiger demonstrativer Loslösung des Staates vom äußeren katholischen Gewand bedeuteten, hervorgerufen. Kurz vor dem Tod Benedikts XV. war sie bereits an die Schwelle des Abbruchs der gegenseitigen diplomatischen Beziehungen gelangt.⁶⁴

Als die trotz offizieller Auflösung weiter existierende Jednota ein neues Führungsgremium wählte und dem Nuntius ein Memorandum an den Papst vorlegte, weigerte sich dieser zum ersten Mal, das Schriftstück entgegenzunehmen. Einer der Verfasser, der im Laienstand lebende Priester und studierte Jurist Václav Choc, reagierte auf die kanonische Ermahnung der Bischöfe mit der der katholischen Glaubenslehre hohnsprechenden schriftlichen Äußerung, dass er „an nichts glaubt außer [an die] Heilige Schrift und [die] ersten sieben Konzilien“.⁶⁵ Die übrigen Verfasser antworteten mit einem in liberalen Zeitungen abgedruckten offenen Brief an die Bischöfe und einem weiteren offenen Brief an die Regierung, in dem sie die Wahl der Bischöfe durch das katholische Volk forderten, die im Mai 1921 erfolgte Ernennung des apostolischen Administrators für den slowakischen Teil der Esztergomer Erzdiözese mit Sitz in Trnava, Pavol Jantusch, kritisierten, die Errichtung eines tschechoslowakischen Patriarchats und in Hinkunft „die Verhinderung jeder Ingerenz [der Kirche, E.H.] in die inneren Angelegenheiten des Staates unter dem Vorwand der religiösen Motive“ verlangten. Das war eine offene Kampfansage an Rom, die der Nuntius mit ähnlicher Entschiedenheit heimzahlte, als er die noch zu erwartenden Apostasien als „unglücklicherweise unvermeidbar“ und als Bestandteil eines Prozesses „eine Läuterung der seinen Lauf nimmt“, bezeichnete. Micara schloss mit der Hoffnung, dass Gott „diese Prüfung verkürze und seinen barmherzigen Blick dieser unglücklichen Nation zuwende“.⁶⁶

In der Apostolischen Kurie wurde deutlicher als früher erkannt, dass die gegenwärtige Krise im tschechischen Katholizismus kein kurzlebiges Produkt des Krieges und der Nachkriegsrevolution war, sondern das Ergebnis langjähriger geistiger Einflüsse und Entwicklungen, die zur Entfremdung der Intellektuellen von der Kirche, zur Verunsicherung und Spaltung der Gläubigen und inhaltlichen Entleerung ihres

⁶⁴ AA.EE.SS., *Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS.*, fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921. – Vgl. auch hier weiter unten.

⁶⁵ AA.EE.SS., *Austria 1920-1921*, pos. 1468, fasc. 596, Micara an Gasparri am 16.11.1921.

⁶⁶ *Ebenda*. Die offenen Briefe wurden von der tschechischen Tagespresse veröffentlicht.

religiösen Lebens führte. Folgerichtig sahen sie das wichtigste Instrumentarium zur Überwindung der Krise nicht in einzelnen Disziplinarmaßnahmen und auch nicht im äußeren Druck auf den Staat und dessen antikatholische Ideologie, wenngleich auch disziplinarische und politisch-diplomatische Mittel eingesetzt wurden. Gedacht war vielmehr an die innere geistige Erneuerung des tschechischen Katholizismus, das heißt an die Vertiefung des Glaubens, aber auch die standesgemäße intellektuelle Vorbereitung, die Rückbesinnung auf katholische Prinzipien und Werte und ihre Umsetzung nicht nur im individuellen Leben, sondern mit Hilfe eines vielfältigen öffentlichen Einsatzes der Katholiken auch im gesellschaftlichen Leben. In diesem Sinne klang auch die Botschaft des Nuntius an die im September 1920 auf Wunsch des Papstes zusammengetretene Bischofskonferenz: Die Auseinandersetzung mit der staatlichen Ideologie und ihren Trägern, die das politische Ambiente der Republik prägten, könne lediglich durch die Demonstration der „Energie, Geschlossenheit der Katholiken als lebendige Kraft des Landes“ bestanden werden. Die Katholiken sollten aus dem Zustand der allgemeinen Trägheit herauskommen, sich organisieren, von den Bischöfen und vom Klerus für die der Kirche drohenden Gefahren sensibilisiert, in einer Zeit der allgemeinen Disziplinlosigkeit in ihrer Ergebenheit und ihren Gehorsam zu den Bischöfen und dem Heiligen Stuhl gestärkt und zum offenen Einsatz vorbereitet werden und lernen, ihre Überzeugung offen zu manifestieren.⁶⁷

Diese allgemeine Mobilisierung der Katholiken unter gleichzeitiger Hervorhebung der Rolle der Laien war durchaus nicht nur ein Mittel zur Bekämpfung der tschechischen Krise, sondern Bestandteil eines universalen päpstlichen Entwurfs, mit dem Benedikt XV. auf die Herausforderungen des neuen Zeitalters der Säkularisierung, der Massen und der politischen Ideologien reagierte und die soziale und konstitutive Natur der Religion im Hinblick auf alle Entwicklungen der Gesellschaft und der Kultur behaupten wollte. Es handelte sich um eine Initiative, die unter seinem Nachfolger Pius XI. zu einer umfassenden Vision der Befriedung und geistigen Erneuerung im Sinne der „christlichen Restauration“ der Welt weiterentwickelt wurde.⁶⁸

⁶⁷ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1458, fasc. 588, Micara an Gasparri am 1.11.1920. – Siehe auch *ebenda*, pos. 1464, fasc. 593, Micara an Gasparri am 20.5.1920.

⁶⁸ Vgl. dazu Brezzi, Paolo: Il momento storico del Pontificato di Pio XI. [Der historische Augenblick im Pontifikat von Pius XI.]. In: Colombo, Carlo/Basadonna, Ernesto/Rimoldi, Antonio/Rovera, Virginio (Hgg.): Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969) [Pius XI. dreißig Jahre nach seinem Tod]. Milano 1969, 59-82. – Aubert, Roger: Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969) [Pius XI. dreißig Jahre nach seinem Tod]. In: *Ebenda* 207-259. – Vecchio, Giorgio: Achille Ratti, Il movimento cattolico e lo Stato liberale [Die katholische Bewegung und der liberale Staat]. In: Achille Ratti Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome. Roma 1996, 69-88. – Rumi, Giorgio: Il cuore del Re. Spiritualità e progetto da Benedetto XV a Pio XI [Das Herz des Königs. Spiritualität und Konzept von Benedikt XV. bis zu Pius XI.]. In: *Ebenda* 279-292. – Bouthillon, Fabrice: D'une théologie à l'autre: Pie XI et le Christ-Roi. In: *Ebenda* 293-303. – Veneruso, Danilo: Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo fra le due guerre [Der Samen des Friedens. Die katholische Kultur und der nationale Imperialismus in der Zwischenkriegszeit]. Roma 1987, 22-90.

Zentrale Bedeutung maß Rom in dem angestrebten Erneuerungsprozess der Reform der Ausbildung und der Formation des Klerus bei. Die Überzeugung von der Schlüsselbedeutung der angemessenen Priesterausbildung für die innere Reform der Kirche war alten Datums und ging auf die tridentinische Tradition zurück. Sie wurde in neuerer Zeit von Leo XIII. und noch deutlicher von seinem Nachfolger Pius X., der eine allzu große Freiheit und Disziplinlosigkeit in der priesterlichen Formation für die damalige modernistische Krise verantwortlich machte und durch mehrere Enzykliken zugunsten eines streng disziplinierten und vereinheitlichten Studienreglements intervenierte, wieder aufgegriffen. Nicht ohne Schwierigkeiten und Rückschläge wurde sie den veränderten Anforderungen der neuen Zeit angepasst. Benedikt XV. setzte diese Bemühungen fort. Der unter seinem Pontifikat vervollständigte und veröffentlichte Kodex des kanonischen Rechtes postulierte ein neues Modell des priesterlichen Bildungsweges vom kleinen bis zum grundsätzlich in jeder Diözese zu gründenden großen Seminar als theologisch-spirituell-pastoraler formativer Globalinstitution, die zwar lokale, durch unterschiedliche historisch-kulturelle Traditionen bedingte Unterschiede berücksichtigen, doch in wesentlichen Zügen eine einheitliche und allgemein verpflichtende philosophisch-theologische Vorbereitung vermitteln sollte. Benedikt bemühte sich, diese Forderungen nicht auf der deklaratorischen Ebene zu belassen, sondern mit Hilfe der von ihm zu diesem Zweck gegründeten Kongregation für Seminare und Universitäten auch ihre praktische Umsetzung zu erzielen und dabei einerseits die Möglichkeiten zu nützen, welche die allgemeinen Neuerungen der Nachkriegszeit boten, andererseits gerade dadurch den mit diesen Neuerungen verbundenen Gefahren entgegenzusteuern.⁶⁹

Der Papst und seine Umgebung vom Staatssekretär über die Kardinäle der zuständigen Kongregation bis zum Nuntius und zahlreichen anderen Beobachtern in Rom wie in Böhmen und Mähren waren sich darin einig, dass der intellektuelle und spirituelle Zustand der böhmisch-mährischen Priesterschaft beklagenswert und das dort noch fortlebende österreichische Modell der Priesterausbildung dringend reformbedürftig war. Die vierjährige Studienzeit hielten sie für viel zu kurz bemessen, um eine genügende Ausbildung vor allem in der Philosophie, der Dogmatik und der Moraltheologie zu sichern, umso mehr, da kleine Seminare bis auf eine Ausnahme nicht vorhanden waren, die zukünftigen Kleriker in den weitgehend säkularisierten staatlichen Mittelschulen keine philosophische Vorbildung erhielten und die knappe Studienzeit dann durch immer mehr nichttheologische Nebenfächer in den Studienplänen belastet wurde. Der Hervorhebung qualitativer Kriterien, die Benedikt XV.

⁶⁹ Zu diesen Fragen siehe *Guasco*, Maurilio: *Seminari e clero parrocchiale* [Die Priesterseminare und der Pfarrklerus]. In: *Guasco*, Maurilio / *Guerriero*, Elio / *Traniello*, Francesco (Hgg.): *Storia della Chiesa* [Geschichte der Kirche]. Band 23: *I Cattolici nel Mondo Contemporaneo* (1922-1958) [Die Katholiken in der modernen Welt (1922-1958)]. Milano 1991, 327-336. – *Tramontin*: *Un secolo di storia della Chiesa* 36-41. – *L'ordinamento dei seminari da s. Pio X a Pio XII* [Die Ordnung der Priesterseminare von Pius X. Bis Pius XII.]. Città del Vaticano 1958. Eine Sammlung der Dokumente der Kongregation für Seminare und Universitäten, die die Ausbildung der zukünftigen Priester betrafen, ist unter dem Titel *Enchiridion Clericorum. Documenta ecclesiae futuris sacerdotibus formandis*. Città del Vaticano 1975 erschienen.

mit seinem Vorgänger teilte, entsprach es, wenn der Papst auf der Grundlage der Berichte des Nuntius trotz des katastrophalen Mangels an Priesteramtskandidaten die vielfach unselektierte Aufnahme in die dortigen theologischen Anstalten kritisierte. Auch die bescheidenen priesterlichen und wissenschaftlichen Qualitäten oder die antirömische Gesinnung mancher staatlich nominierter Professoren an universitären Fakultäten sowie die zunehmende Verwendung der Volkssprachen im Studium, die die sprachliche Fähigkeit, internationales Schrifttum zu verfolgen, verminderte und die nationalen Reibungen in den Seminaren erhöhte, wurden einer Kritik unterzogen.⁷⁰

Der Nuntius war sich der objektiven Hindernisse, die sich der Verwirklichung der Reform der Priesterausbildung in den Weg stellten, wie mangelnde finanzielle und personelle Ressourcen und Widerstand der staatlichen Autorität, durchaus bewusst. Der Staat lehnte die geplante inhaltliche Neuordnung und Verlängerung des Studiums um zwei Jahre und die Errichtung von kleinen Seminaren aus Kostengründen, aus Angst vor verringerten staatlichen Kontrollmöglichkeiten, aber auch aus grundsätzlichen Überlegungen im Hinblick auf ihre Pläne, die gesamtstaatliche Priesterausbildung in gut postjosefinischer Manier in drei Generalseminaren zu konzentrieren, entschieden ab. Eine gewichtige Ursache für die schleppende Verwirklichung der Reform erblickte Micara freilich auch in der Scheu der kirchlichen Verantwortlichen, gegebenenfalls auch Konflikte mit der Staatsmacht, der laizistisch geprägten öffentlichen Meinung und den radikalen Reformpriestern auf sich nehmen zu müssen. Diese waren unschwer voraussehbar, wenn antirömisch gesinnten Professoren gegen den Widerstand der staatlichen Kultusbehörde die *missio canonica* entzogen oder vom Staat die Übersiedlung der nach der Wende im Gebäude des Prager erzbischöflichen Seminars angesiedelten evangelischen Hus-Fakultät verlangt worden wäre. Schließlich bedauerte der Nuntius das fehlende Verständnis mancher vom alten System geprägter Männer für tiefgreifende Neuerungen:

Die Schwierigkeiten also, denen die Lösung dieser Angelegenheit begegnet, beginnen eben darin, jene, die ihre Studien hier abgelegt haben und keine anderen Systeme kennen, von der Notwendigkeit und der Urgenz einer ernsthaften und radikalen Reform zu überzeugen.⁷¹

Um die Inangriffnahme der erwünschten Reformen zu beschleunigen, erbat sich Micara Unterstützung aus Rom. Sie kam in Form eines päpstlichen Schreibens an die tschechoslowakischen Bischöfe vom 30. November 1921.⁷² Wenngleich das Schreiben für die Bischöfe der jungen Republik bestimmt und auf ihre Bedürfnisse zugeschnitten war, fügten sich seine grundsätzlichen Aussagen in das Gesamtbild der Benediktschen Vision der Kirche und der Gesellschaft sowie in die nach dem Krieg neu aufgeflamnte Diskussion über das „Modell des Priesters“. Benedikt entwickelte darin seine Gedanken über das Idealbild des Priesters, der als „alter Christus“

⁷⁰ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1458, fasc. 588, Micara an Gasparri am 1.11.1920. – Ebd. Cecoslovacchia 1921-1922, pos. 5, fasc. 4, Micara an Gasparri am 7.8.1921. – AA.EE.SS., Rapporti Sessioni S.C.AA.EE.SS., fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921.

⁷¹ AA.EE.SS., Cecoslovacchia 1921-1922, pos. 5, fasc. 5, Micara an Gasparri am 30.11.1921. – Siehe auch *ebenda*, pos. 5, fasc. 4, Micara an Gasparri am 7.8.1921.

⁷² AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593, Schreiben Benedikt XV. an František Kordač, Antonín Cyril Stojan und andere tschechoslowakischen Bischöfe vom 30.11.1921.

zugleich Lehrer, Seelenarzt und guter Hirte sein sollte und sein erhabenes Amt nur ausüben vermochte, wenn er in der Theologie versiert und von einer echten Frömmigkeit erfüllt war. Auf dieses Ideal sollte auch die gesamte priesterliche Formation hinarbeiten und auf der Grundlage der weiterentwickelten borromäischen Dreieinigkeit von Frömmigkeit, Studium und Disziplin die Verknüpfung der beiden konstitutiven Elemente der priesterlichen Formation, des intellektuell-spirituellen und des pastoralen, verwirklichen. Dadurch sollte eine Priestergeneration herangezogen werden, die entsprechend dem Geist der Zeit Glauben und Wissenschaft vereinbaren, die wissenschaftlichen Errungenschaften nützen, zugleich eine tiefe Spiritualität und pastorale Flexibilität entwickeln sollte.⁷³ Diese Prämissen, wenngleich ohne explizite Erwähnung, bildeten das ideelle Gerüst des päpstlichen Schreibens, in dem Benedikt XV. seine bereits mehrere Male, zuletzt anlässlich des tschechoslowakischen Pilgerzugs nach Rom im Oktober 1921 ausgesprochene Überzeugung wiederholte, dass die Wurzeln der großen Krise im tschechischen Katholizismus in der unzureichenden wissenschaftlichen und spirituellen Formation eines Teils des Klerus zu suchen waren. In indirekter, aber klarer Ablehnung der auch von einem Teil der Bischöfe unterstützten staatlichen Konzentrationspläne ermahnte der Papst dazu, konform mit den Bestimmungen des Kodex sowie den Propositionen der Kongregation für Seminare und Universitäten vom 26. April 1920 in jeder Diözese ein eigenes Seminar beziehungsweise im Falle kleiner und armer Bistümer interdiözesane Seminare zu errichten, die Studienpläne, Aufnahmebedingungen, Vergabe der Ämter und Würden sowie die Disziplin in den priesterlichen Ausbildungsstätten gründlich zu reformieren und dem Theologiestudium ein zweijähriges philosophisches Propädeutikum zur Vermittlung der wesentlichen Inhalte der tomistischen Philosophie voranzustellen. Der Papst verpflichtete die Bischöfe, mit ihren Diözesanseminaren im unmittelbaren persönlichen Kontakt zu bleiben und die spirituellen und wissenschaftlichen Fortschritte der Priesteramtskandidaten aufmerksam zu verfolgen. Es entsprach auch ganz dem Geist und den Zielsetzungen des Benediktischen und nachfolgenden Pianischen Pontifikats, wenn das päpstliche Schreiben zum Schluss seinen Adressaten dringend ans Herz legte, die besten ihrer Kleriker in das neu zu belebende Collegium Bohemicum (später ins Nepomucenum) zu schicken, um sie in nationaler Tradition und Sprache, aber im römischen Geist zu einer die Universalität der katholischen Kirche verkörpernden priesterlichen Elite zu erziehen. Dies galt auch, wenn es in der würdigen Vorbereitung der Priesterschaft auf ihren Beruf schließlich die beste Erfolgsgarantie jener diesen beiden Päpsten so teuren Mission erblickte, die diese den katholischen slawischen Völkern anvertraut sahen und die in ihrer langfristigen Perspektive auf die Überwindung der östlichen Kirchenspaltung abgezielt war.⁷⁴

Der Heilige Stuhl und die Tschechoslowakische Volkspartei

Die Geschichte von den Beziehungen der Kirche zu jenen politischen Organisationen, die sich auf christlich-katholische Grundsätze beriefen beziehungsweise die

⁷³ Vgl. *Guasco*: *Seminari e clero parrocchiale* 329-331.

⁷⁴ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1464, fasc. 593.

Interessen der katholischen Kirche in ihre Programme schrieben, war seit ihrem Beginn von Spannungen unterschiedlicher Art begleitet. Diese ergaben sich vor allem aus zwei Tatsachen: zum einen durch die von der Kirche immer deutlicher akzeptierten Autonomie des Temporalen, zum anderen aufgrund ihrer Befürchtung, mit (partei)politischen Interessen identifiziert und für politische Kompromisse mit Gegnern der katholischen Kirche verantwortlich gemacht zu werden. Hier ist die Wurzel jener Distanz zu suchen, die die Päpste seit dem Aufkommen der ersten interessenspolitisch definierten katholischen Organisationen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts diesen gegenüber wahrten. Dies galt auch, wenn sie ihre Entstehung, in Abhängigkeit von konkreten historischen Bedingungen und von Staat zu Staat unterschiedlich, durchaus begrüßten und die für die Kirche positiven Resultate ihrer Tätigkeit anerkannten, ohne freilich jemals die eigene soziale oder kirchenpolitische Initiative an diese zu binden oder sich die Freiheit nehmen zu lassen, im Interesse der Religion auch mit anderen politischen Kräften oder dem Staat selbst in direkte Verhandlungen zu treten.

Mit diesem Vorbehalt, aber dennoch mit Sympathie und Hoffnung blickte Benedikt XV., der Papst, der das auf die italienischen Katholiken bezogene *non expedit* seiner Vorgänger aufhob und somit die Gründung des „Partito popolare italiano“ mit ermöglichte, auch auf die katholischen parteipolitischen Organisationen in der jungen Tschechoslowakischen Republik. Im Sinne der zitierten päpstlichen Instruktion vom 8. November 1918⁷⁵ knüpfte Nuntius Valfrè noch im gleichen Monat erste Beziehungen zu Vertretern des katholischen Parlamentsklubs in der Prager Nationalversammlung. Am 25. November empfing er in der Nuntiatur den Vorsitzenden der Gruppe der katholischen Priesterparlamentarier, Antonín Cyril Stojan, der gekommen war, um sich über die grundsätzliche Haltung des Heiligen Stuhls zu den Veränderungen in Mitteleuropa zu informieren und Valfrè's Meinung über die einzuschlagende Richtung in der katholischen Parteipolitik zu erfragen. Der Nuntius betonte die „guten Dispositionen“ des Papstes zur jungen Republik. Er empfahl dem katholischen Politiker, angesichts der starken antikatholischen Welle im Lande und der kaum erfolgversprechenden Minderheitenstellung der Katholiken im Parlament den Standpunkt zu vertreten, wonach die provisorische, lediglich ernannte Nationalversammlung sich auf ihre eigentliche Aufgabe – die Vorbereitung der Wahlen – beschränken und die Lösung prinzipieller kirchenpolitischer Fragen der aus ordentlichen Wahlen hervorgegangenen parlamentarischen Versammlung überlassen sollte. Davon erwarteten sich der Nuntius sowie viele katholische Politiker nicht zuletzt dank des Beitrags der überwiegend katholischen Slowakei eine Konsolidierung der katholischen politischen Kräfte in der Republik.⁷⁶

Die Aufschiebung kirchenpolitischer Gesetzgebung in die Zeit nach den Wahlen gelang nicht, und der erste päpstliche Vertreter in Prag, Clemente Micara, sah sich bereits wenige Wochen nach seiner Ankunft in der neuen Hauptstadt mit der noch auf dem Boden der provisorischen Nationalversammlung auszutragenden Ausein-

⁷⁵ Austria 1918-1920, pos. 1336, fasc. 529, Telegramm des Staatssekretärs Gasparri an Nuntius Valfrè am 8.11.1918.

⁷⁶ AA.EE.SS., Austria 1918-1919, pos. 1320, fasc. 519, Valfrè an Gasparri am 25.11.1918.

andersetzung um die Verfassung der Republik konfrontiert. Im Ringen um die Vermeidung der verfassungsrechtlichen Verankerung der Trennung von Kirche und Staat erbot sich Micara, beim Außenminister Edvard Beneš und dem ihm persönlich gut bekannten Ministerpräsidenten Tůsar zu intervenieren, zog jedoch sein Angebot auf ausdrücklichen Wunsch des Vorsitzenden des Parlamentarischen Klubs der Tschechoslowakischen Volkspartei, Jan Šrámek, der innenpolitische Komplikationen befürchtet hatte, zurück.

So blieb der Nuntius politisch passiv, aber stets gut informiert. Als er am Morgen des 29. Februar 1920 im Bericht an den Staatssekretär meldete, dass der Trennungartikel aus dem Verfassungsentwurf ersatzlos gestrichen worden sei, schilderte er ziemlich präzise auch den Hergang dieses politischen Erfolgs. Er führte ihn auf einen Kompromiss zwischen Šrámek und der agrarisch-sozialistischen Koalition zurück, mit dem die Volkspartei ihre Opposition gegen die Regierung aufgegeben und sich bereit erklärt hätte, für die Verfassung zu stimmen und so ihre Annahme noch vor den Wahlen zu retten. Als Gegenleistung dafür habe sie die verfassungsmäßige Separation von Kirche und Staat verhindern und dem freidenkerisch-protestantischen Kreis um Präsident Masaryk eine Niederlage bereiten können.⁷⁷

Im September 1920 bahnte sich in der Tschechoslowakei eine neue Regierungskrise an. Die rot-grüne Koalition, belastet durch innen- und außenpolitische Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem polnisch-russischen Krieg und den revolutionären Ambitionen der kommunistischen Linken in der Sozialdemokratie, schlitterte ihrem Ende entgegen und machte Mitte September dem Beamtenkabinett Černý Platz. Der Präsident und seine Umgebung und für eine gewisse Zeit auch die Agrarier bemühten sich darum, eine Neuauflage der alten rot-grünen Regierung ins Leben zu rufen, um eine allnationale Koalition und mit ihr den Regierungsantritt der Volkspartei und der liberal-konservativen Nationaldemokraten zu verhindern.⁷⁸ In dieser Situation versuchte der engste Vertraute des Präsidenten in der Regierung, Außenminister Beneš, dem ressortmäßig die Verhandlungsführung mit dem Nuntius oblag, dem Heiligen Stuhl die Kandidatur Jan Šrámeks auf den vakanten Olmützer Erzbischofsstuhl aufzudrängen und auf diese Weise den unbequem gewordenen politischen Gegner, der als Bischof sämtliche politische Funktionen hätte aufgeben müssen, loszuwerden und die Positionen der Volkspartei entscheidend zu erschüttern. Micara durchschaute das Spiel rasch und berichtete nach Rom, dass die Regierung mit dieser Kandidatur „die katholischen Parlamentarier ihres Hauptes berauben wollte, das das parlamentarische Getriebe bestens kennt und sie in diesem chaotischen Parlament ganz gut zu führen weiß“.⁷⁹

Šrámeks Name wurde nicht in die Kandidatenliste der Nuntiatur aufgenommen. Aus grundsätzlichen Überlegungen, um den Präntentionen der Regierung auf die Nominationsrechte keinen Vorschub zu leisten, aber auch um die Volkspartei in der politisch schwierigen Situation vor dem Verlust ihrer führenden Persönlichkeit

⁷⁷ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1476, fasc. 600, Micara an Gasparri am 28.2.1920 mit Zusatz vom 29.2.1920.

⁷⁸ Klimek, Antonín: *Boj o Hrad. 1. Hrad a Pětka (1918-1926)* [Der Kampf um die Burg. Band 1. Die Burg und die Pětka (1918-1926)]. Praha 1996, 140-142, 172-173.

⁷⁹ AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1487, fasc. 614, Micara an Gasparri 23.9.1920.

zu bewahren. Ausschlaggebend waren freilich innerkirchliche Gründe, da andere, kirchlich ausgewiesene Männer für das hohe Amt des Olmützer Erzbischofs geeigneter erschienen als der mährische Volksparteiführer, der vom Nuntius zwar auch als „guter, intelligenter und eifriger Priester“ gelobt,⁸⁰ vor allem jedoch als Politiker geschätzt wurde, der zufriedenstellend seine katholische parlamentarische Gruppe leite, bei seinen Parlamentskollegen auch von anderen Parteien eine Autorität genieße und von der Regierung häufig konsultiert werde. Er würde noch „brauchbare Dienste“ leisten können,⁸¹ indem er an der Spitze der Partei bleiben würde, die zwar „viele Unzulänglichkeiten aufweist“, in der sich jedoch „viele ernsthafte Personen befinden, die nichts anderes wünschen, als für die Kirche [...] zu arbeiten“.⁸²

Von den insgesamt vier vom Nuntius vorgeschlagenen Kandidaten wurde schließlich der allseits geschätzte Antonín Cyril Stojan ernannt, bezeichnenderweise nicht durch die traditionelle Wahl des Kapitels, sondern durch direkte päpstliche Nomination. Dadurch sollte auch gegenüber kirchlichen Institutionen das exklusive Recht des Papstes auf Bischofsernennungen manifestiert, vor allem jedoch Interventionen der Regierung bei den Domherren verhindert und einer möglichen Kritik der tschechischen Katholiken an der Parteilichkeit der überwiegend deutsch-polnischen, aristokratischen Würdenträger der Boden entzogen werden. Schließlich sollte die Gelegenheit genutzt werden, durch die Ernennung des bei der Bevölkerung beliebten Tschechen das Prestige des Papstes in der tschechischen Nation zu heben.⁸³

Etwa ein Jahr später, im Herbst 1921, demissionierte das politisch untragbar gewordene Beamtenkabinett. Der neuen „allnationalen“ (genauer „alltschechischen“, um drei zentralistisch gesinnte slowakische Minister erweiterten) Regierungskoalition trat auch die (tschechische) Tschechoslowakische Volkspartei bei. Die erste Reaktion des päpstlichen Beobachters in Prag war zunächst abwartend-positiv und entsprach so der damaligen Anschauung des Heiligen Stuhls. Dieser war bereit, die Beteiligung katholischer Parteien an Koalitionen mit ideologisch kirchenfeindlichen politischen Gruppierungen zu tolerieren, solange nicht erst durch ihren Eintritt die Herrschaft dieser Kräfte ermöglicht werde, sondern im Gegenteil durch ihre Beteiligung an der Regierung der auch ohne sie bereits vorherrschenden liberal-sozialistischen Koalition die antikirchliche Spitze genommen und der Schaden für die Kirche begrenzt werden konnte. So hoffte Micara, dass die Präsenz der Katholiken in der Regierung eine allmähliche Abwendung vom antikatholischen Kurs bewirken werde, und sah vor allem in der Person des Ministers Šrámek, dem er zubilligte, ein „vorausschauender politischer Mensch“ zu sein, einen konkreten Hoffnungsschimmer. In Überschätzung der Bedeutung des Justizressorts glaubte Micara zuerst auch, dass die Besetzung dieses Portefeuilles durch einen Katholiken die Restitution der von der Nationalkirche besetzten katholischen Kirchen beschleunigen werde.⁸⁴

⁸⁰ AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1487, fasc. 614, Micara an Gasparri 7.11.1920. Siehe auch *ebenda*, Micara an Gasparri 23.9.1920.

⁸¹ AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1487, fasc. 614, Micara an Gasparri 29.12.1920.

⁸² AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1487, fasc. 614, Micara an Gasparri 31.9.1920.

⁸³ AA.EE.SS., Austria 1920-1922, pos. 1487, fasc. 614, Micara an Gasparri am 23.9.1920, 31.9.1920 und 7.11.1920 sowie *ebenda*, Gasparri an Micara am 10.11.1920.

⁸⁴ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1476, fasc. 601, Micara an Gasparri am 3.10.1921.

Erneut erwies sich Micara als guter Kenner der Prager innenpolitischen Szene, als er dem Staatssekretär die dem Regierungseintritt der Katholiken vorausgegangenen Annäherungsversuche zwischen den tschechischen sozialistischen und linksliberalen Parteien und ihren deutschen Pendants als einen Präsident Masaryk und seinem „Burgkreis“ massiv unterstützten Versuch darstellte, die Katholiken von der Regierungsbildung auszuschließen und durch die Beteiligung der linken Deutschen am Kabinett nicht nur die offene deutsche Frage zu entschärfen, sondern auch eine ideologisch viel homogenere Regierung zu bilden, als es die „allnationale“ Koalition jemals sein konnte. Auch um die Bildung eines solchen Kabinetts als „schwere Gefahr für die Kirche“ zu verhindern und die Bemühungen Masaryks und Benešs, die er als „zwei unversöhnliche Feinde der Religion“ einschätzte, zu vereiteln, begrüßte der Nuntius – wohl auch unter dem Einfluss der Argumentation von Šrámek – die Präsenz der Katholiken in der Regierung.⁸⁵ Die Mitverantwortung der Volkspartei für die kirchenpolitischen Punkte des Regierungsprogramms, die auch die Trennung von Kirche und Staat beinhalteten, schien ihm zwar recht problematisch. Aber im guten Glauben, durch die Beteiligung der katholischen Minister an der Regierung könnten zumindest fundamentale kirchliche Rechte und Freiheiten gerettet werden, ließ man Šrámek zuerst gewähren.⁸⁶

Doch schon wenige Tage später erhob sich gegen ihn und seine Partei bittere Kritik, die im Kontext der bereits erwähnten ersten schweren Krise der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Tschechoslowakei noch zusätzlich an Bedeutung gewann. Den unmittelbaren Anlass bot der Austritt der Slowakischen Volkspartei aus dem gemeinsamen katholischen Parlamentsklub, wodurch die bereits seit einiger Zeit laufende tschechische innerparteiliche und innerkirchliche Diskussion über das Verhältnis zur Regierung und die Richtigkeit des Regierungseintritts neue Nahrung erhielt. Der Nuntius begann in seinen Berichten deutlicher zu unterstreichen, dass die Entscheidung über den Regierungseintritt lediglich von einem Teil der Parteimitglieder und Abgeordneten bejaht worden sei. Diese um Šrámek gescharte Gruppe sei überzeugt, durch die aktive Teilnahme am politischen Geschäft der katholischen Causa besser zu dienen und einen politischen Linksruck sowie die Herausbildung einer prononciert antikirchlichen Koalition zu verhindern. Ihre Gegner wiederum würden die Aussichten auf eine positive Änderung der Kirchenpolitik der Regierung angesichts der Präsenz der kirchenfeindlichen Kräfte, allen voran Beneš selbst, sowie der dahinter stehenden geistigen Patenschaft des Staatspräsidenten, sehr gering einschätzen. Sie würden befürchten, dass die unvorsichtige Übernahme der Mitverantwortung für vergangene und zukünftige Taten der Regierungskoalition die Partei entweder kompromittieren oder umgekehrt das Misstrauen der Katholiken gegenüber der liberal-sozialistischen Staatspolitik abstumpfen würde. In beiden Fällen würde sie jedoch aus kirchlicher Sicht kontraproduktiv wirken.⁸⁷

⁸⁵ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1476, fasc. 601, Micara an Gasparri am 28.11.1921.

⁸⁶ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1476, fasc. 601, Micara an Gasparri am 3.10.1921. – Vgl. auch AMZV, PZ – Vatikán 1921, Sammelbericht vom 8.12.1921.

⁸⁷ AA.EE.SS., Austria 1920-1921, pos. 1476, fasc. 601, Micara an Gasparri am 8.12.1921.

Durch seine entschiedene Parteinahme zugunsten der in die Opposition gegangenen Slowaken ließ der Nuntius keine Zweifel daran aufkommen, welcher Position er zuneigte. Micaras Plädoyer für die slowakische Autonomie, in der er einen besseren Schutz der kirchlich-religiösen Interessen der Slowaken sah als in einem unitaristischen Staat, war freilich nicht neu, sondern gehörte, in Anknüpfung an die Positionen seines ehemaligen Wiener Vorgesetzten Valfrè, von Anfang an zu seiner Überzeugung.⁸⁸ Micara rechtfertigte die Entscheidung der Slowaken, den gemeinsamen politischen Haushalt mit der tschechischen Schwesterpartei aufzukündigen, damit, dass sie bei einer Regierungsbeteiligung das Hauptziel ihrer politischen Aspirationen, die Autonomie, kompromittiert gesehen hätten. Sie wären so zum Anhängsel einer tschechischen Majorität geworden, die „von Menschen aller Couleur gebildet [...] keine Autonomie konzederen will“, sowie zum Opfer der „Kompromißtaktik von Mons. Šrámek, der nur bemüht ist, der Regierung keine Unannehmlichkeiten zu bereiten und ihr zu demonstrieren, daß er in seinem Gefolge eine geschlossene und gehorsame Gruppe hat, ohne sich sehr darum zu kümmern, welche Opfer dies verlangt“. Micara billigte dem kompromisslos romtreuen und wenig konfliktscheuen Führer der slowakischen Volkspartei, Andrej Hlinka, mehr Standhaftigkeit bei der Verteidigung kirchlicher Interessen zu und warf Šrámek umgekehrt vor, sich nun „völlig in den Einflußbereich der Regierung begeben zu haben und einen übertriebenen Nationalismus zu demonstrieren, mit dem Ergebnis, daß die tschechische katholische Partei nun, zusammen mit jener des Herrn Kramář, für die von allen am meisten nationalistische gehalten wird“. Micara machte nun in erster Linie Šrámek dafür verantwortlich, dass die Katholiken der Republik, im Unterschied zu den sich einander immer mehr annähernden tschechischen und deutschen Sozialisten, gespaltenere waren als je zuvor. Bitter kritisierte er auch die Tendenz Šrámeks, sich zum alleinigen Vertreter katholischer Interessen zu erheben und sogar gegenüber dem tschechischen Episkopat seine Autorität behaupten und den Bischöfen ihre Aktivität diktieren zu wollen. Für eine josefinisch anmutende Anmaßung hielt es Micara schließlich, dass Šrámek und seine Umgebung gar den Anspruch angemeldet hatten, im Nominationsverfahren der Bischöfe gefragt zu werden. Konkreten Anlass bot hier die Errichtung der apostolischen Administratur für den slowakischen Teil der Esztergomer Erzdiözese mit dem Sitz in Trnava, an deren Spitze Šrámek im Widerspruch zur päpstlichen Wahl und zum Willen der slowakischen Katholiken, jedoch im Gleichklang mit dem tschechoslowakischen Außenminister einen regierungstreuen, der slowakischen Volkspartei fernstehenden und den Esztergomer Erzbischof ignorierenden Prälaten sehen wollte.⁸⁹

Im Herbst 1921 gerieten die seit längerer Zeit angespannten Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Tschechoslowakei in eine tiefe Krise. Hinzu kam, dass sich bei manchen Repräsentanten der vatikanischen Diplomatie, die zwar nicht ohne Unsicherheit, aber mit Elan im Winter 1918/1919 die Beziehungen zu der jungen Republik geknüpft hatte, in Anbetracht der zermürbenden Schwierigkeiten, mit

⁸⁸ *Hrabovec: Der Heilige Stuhl und die Slowakei* 93-95.

⁸⁹ *Ebenda.* – Vgl. auch AMZV, PZ - Vatikán 1921, Bericht vom 31.10.1921.

denen sie zu kämpfen hatten, ein gewisses Frustrationsgefühl einstellte. Nuntius Micara, im Herbst 1919 mit viel gutem Willen nach Prag gekommen, fühlte sich an seinem Wirkungsort zunehmend isoliert und ignoriert und litt sichtlich unter der Erfolglosigkeit vieler seiner Bemühungen und den vielfachen Anfeindungen, die ihn in seiner exponierten Stellung von allen Seiten trafen.⁹⁰

Die konkreten Gravamina, die im ausgehenden Jahr 1921 die beiderseitigen Beziehungen zwischen Prag und dem Vatikan belasteten, waren nicht neu, erhielten aber durch das Gefühl der allgemeinen Zermürbung eine neue politische Wirksamkeit.⁹¹ Besonders empfindlich reagierte der Heilige Stuhl auf alle Formen der direkten oder indirekten Unterstützung der Reformpriester und der von der katholischen Kirche abgefallenen Nationalkirche. Hinzu kam die schleppende Restitution katholischer Kirchen an ihre ursprünglichen Eigentümer, die Ingerenz der Regierung in die Bischofsernennungen und ihre politisch motivierten Indiskretionen bei der Veröffentlichung der Namen der Kandidaten, die Verschleppung der von der Prager Regierung als *conditio sine qua non* der Ernennung der slowakischen Bischöfe zugesicherten Pensionszahlungen an die zurückgetretenen ungarischen Ordinarien, die ungelöste Frage der durch Bodenreform, Trennungspläne und intendierte Bildung eines Kirchenfonds bedrohten Kirchengüter und die Konzentrationspläne der Regierung im Bereich der theologischen Bildungsstätten, die den politischen Zweck verfolgten, die Theologenausbildung vom Staat effektiver überwachen zu können, die Bindungen an die Bischöfe zu lockern, finanzielle Mittel zu sparen und die Gebäude der aufgelösten Seminare für den Staat zu kassieren. Zu diesen zentralen Problemen gesellte sich eine Reihe mehr oder minder gewichtiger Nadelstiche, mit denen sich die katholische Kirche traktiert sah: Verbale Ausfälle in den Medien, eine antikatholische Propaganda im Vorfeld der Volkszählung, der beständige Druck auf katholische Schulen, der Ausschluss katholischer Studenten von der Teilnahme am internationalen studentischen Kongress in Prag im Frühjahr 1921, die staatliche Förderung des weltanschaulich antikatholisch geprägten Turnvereines Sokol [Falke] und schließlich das Verhalten des Staatspräsidenten, der sich beispielsweise demonstrativ weigerte, während seiner offiziellen Romreise um eine Audienz beim Papst anzusuchen.⁹² Und über allem schien dem Heiligen Stuhl ein teils versteckter, teils manifester, jedoch omnipräsenter antikatholischer Grundtenor des politischen Lebens und der staatlichen Ideologie der jungen Republik zu schweben.

Das Fass zum Überlaufen brachte schließlich die in Anwesenheit der gesamten Belegschaft der tschechoslowakischen diplomatischen Repräsentanz in Belgrad

⁹⁰ ASV., Arch.Nunz. Cecoslovacchia, pos. XVI-G, scatola 58, Micara an Fischer Colbrie am 2.3.1921.

⁹¹ Die folgende Zusammenstellung stützt sich, wenn nicht anders angegeben, auf den umfassenden Materialienbericht der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, den alle Kardinäle als Unterlage vor der großen Krisensitzung am 18.12.1921 bekommen hatten. In: AA.EE.SS., *Rapporti Sessioni AA.EE.S.*, fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921, Materialienbericht. – Vgl. auch *Hrabovec*: *Der Heilige Stuhl und die Slowakei* 371-377.

⁹² AA.EE.SS., *Austria 1920-1921*, pos. 1477, fasc. 602, Micara an am Gasparri 5.4.1921 und am 25.5.1921.

erfolgte Bischofsweihe eines der Gründer der Nationalkirche, Matěj Pavlík. Der Heilige Stuhl interpretierte diese Ereignisse als offizielles Bekenntnis des tschechoslowakischen Staates zur Nationalkirche und als Beleidigung des Oberhauptes der katholischen Kirche und der überwiegenden Mehrheit der tschechoslowakischen Bevölkerung, die dieser Kirche nach wie vor angehörte.⁹³

Die Situation erschien im Staatssekretariat als so ernst, dass für den 18. Dezember 1921 eine Krisensitzung der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten einberufen wurde.⁹⁴ Die Kardinäle waren sich darin einig, dass der Augenblick „ernst und historisch“ und „die „schlechte Intention der Regierung evident“ sei und die Notwendigkeit bestehe, „stark und klar zu sprechen“. Mehrmals fiel das Wort vom unumgänglichen Abbruch der diplomatischen Beziehungen, obgleich auch Bedenken geäußert wurden, dass es nicht opportun wäre, sofort zur äußersten Maßnahme des diplomatischen Bruchs zu schreiten, sondern ratsam, einen günstigeren Augenblick und einen konkreten, allgemein verständlichen Anlass abzuwarten.⁹⁵ Auf Vorschlag des bedacht-pragmatischen Staatssekretärs Gasparri einigte man sich schließlich dahingehend, Prag zuerst eine Sammelprotestnote zu übergeben und mit weitergehenden Maßnahmen vorerst abzuwarten.

Im Laufe der offenen Diskussion fiel auch der Name Šrámeks, der insbesondere vom österreichischen Kardinal Andreas Frühwirth als „Monsignore und Sozialist“ mit bedenklichen soziologischen Ideen und als Politiker kritisiert wurde, der allzu leicht katholische Prinzipien auf dem Altar der politischen Opportunität opfere. Die Kardinäle entschieden, dem Priesterpolitiker in der Form eines tadelnden Briefes eine offizielle Rüge zu erteilen.⁹⁶ Am 28. Dezember 1921 beauftragte der Kardinalstaatssekretär den Prager Nuntius, Jan Šrámek einen von ihm persönlich verfassten Brief zu übermitteln, in dem er seine Missbilligung der politischen Tätigkeit Šrámeks, der „aus politischer Rücksicht das Wohl der Kirche und der Seelen in die zweite Linie zurückstellte“, ausdrückte.⁹⁷ Wenige Wochen später starb Benedikt XV. Die Gestaltung des schwierigen Verhältnisses zum tschechischen Katholizismus übernahm sein Nachfolger Achille Ratti, Papst Pius XI.

⁹³ *Ebenda*. Bericht des Chargé d'affaires des Heiligen Stuhls in Prag, Arata, an Gasparri am 8.10.1921 über Gespräch mit Beneš. – Vgl. auch AA.EE.SS., Cecoslovacchia 1919-1922, pos. 2, fasc. 1, Telegrammwechsel zwischen Gasparri einerseits und dem apostolischen Nuntius in Belgrad, Francesco Cherubini, sowie den Gesandten des SHS-Königreiches und der Tschechoslowakei beim Heiligen Stuhl, Bakotić und Krofta, andererseits vom 4.10. und 5.10.1921. Gasparri protestierte darin gegen die offizielle Teilnahme der Belgrader Regierung bzw. des tschechoslowakischen Gesandtschaftspersonals an den Feierlichkeiten zu Ehren Pavlíks.

⁹⁴ AA.EE.SS., Rapporti Sessioni AA.EE.S., fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921, Materialienbericht.

⁹⁵ AA.EE.SS., Rapporti Sessioni AA.EE.S., fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921, Sitzungsprotokoll.

⁹⁶ AA.EE.AA., Rapporti Sessioni S.C. AA.EE.SS., fasc. 74, Sessione 1244, 18.12.1921.

⁹⁷ AA.EE.SS., Cecoslovacchia 1920-1922, pos. 2, fasc. 2, Gasparri an Micara am 28.12.1921 und am 29.12.1921.

Jaroslav Šebek

DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DEM TSCHECHISCHEN
UND DEM DEUTSCHEN KATHOLISCHEN MILIEU
IN DER ZEIT DER ERSTEN REPUBLIK (1918–1938)

Das Verhältnis zwischen tschechischen und deutschen Katholiken ist einer von vielen unerforschten Bereichen in der Geschichte der deutsch-tschechischen Beziehungen. Dabei verdeutlicht dieses interessante Kapitel der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder sehr gut die Peripetie der Beziehungen der beiden größten Ethnien auf diesem Gebiet. Anhand einer Untersuchung der beiden katholischen Gemeinschaften lassen sich Erscheinungen analysieren, die auch auf allgemeiner Ebene wirkten. Dennoch liegt dieses Themenfeld weiterhin am Rande des historiographischen Interesses.¹ Im vorliegenden Beitrag kann die Problematik nicht in ihrer ganzen Komplexität erfasst werden, weshalb nur einige Fragenkreise herausgegriffen werden, die das Leben in beiden Milieus betrafen. Dabei lassen sich sowohl die Berührungspunkte und Bemühungen um ein gemeinsames Vorgehen, als auch die beiderseitigen Animositäten oder unterschiedlichen Standpunkte verfolgen. Die innere Entwicklung und Organisationsstruktur innerhalb der beiden katholischen Gesellschaften, die grundsätzlich intensive Forschung verdienen, erfahren in diesem Beitrag allerdings keine detaillierte Betrachtung.

In der Entwicklung des tschechischen und deutschen Katholizismus zwischen den beiden Weltkriegen kann man mindestens drei Schlüsselphasen unterscheiden. Die erste Phase lässt sich auf die Jahre nach der tschechoslowakischen Staatsgründung (1918-1925) eingrenzen, als der Katholizismus in die Defensive geriet und auf eine gewaltige Welle antikatholischer Angriffe reagieren musste; die zweite Phase kann als Zeit des Suchens nach Möglichkeiten der Koexistenz zwischen Staat und Kirche und der allmählichen Stabilisierung der Verhältnisse (1925-1929) charakterisiert werden. Die dritte Phase bilden die 1930er Jahre, die man als dynamischste Etappe in der Entwicklung der katholischen Gesellschaft während der Zwischenkriegszeit bezeichnen kann. Sie brachte auf der einen Seite positive spirituelle Impulse, auf der anderen Seite eine Zunahme antidemokratischer und nationalistischer Gedanken mit sich.

Der antikatholische Marsch

In den ersten Jahren nach der tschechoslowakischen Staatsgründung wurden die Grundlagen für die spätere Entwicklung sowohl in den Beziehungen zwischen der Kirche und der sie umgebenden Gesellschaft als auch zwischen den einzelnen natio-

¹ Vgl. dazu z. B.: *Trapl, Miloš: Politický katolicismus a Československá strana lidová v Československu v letech 1918-1938* [Der politische Katholizismus und die Tschechoslowakische Volkspartei in der Tschechoslowakei in den Jahren 1918-1938]. Praha 1990.

nenalen Gemeinschaften der katholischen Gläubigen gelegt. Für die katholische Kirche waren die Bedingungen in dieser Phase schwierig. Nach 1918 mussten sich der tschechische wie auch der deutsche Katholizismus in erster Linie mit einer starken antikatholischen Welle auseinandersetzen, die einen Großteil der Gesellschaft ergriffen hatte. Der Grund für diesen Antikatholizismus ist im Zerfall der Habsburgermonarchie zu sehen, mit dem auch das bisherige, durch enge gegenseitige Verbindungen zwischen Staat und Kirche geprägte Modell beendet wurde.

Die deutschen Katholiken hatten allerdings schon seit der Jahrhundertwende Erfahrung mit ähnlichen Angriffen, als sie gezwungen waren, auf die national gefärbte, antiklerikale „Los von Rom“-Bewegung zu reagieren, die mit einer massiven Abkehr von der Kirche verbunden war.² Das Problem für den deutschen Katholizismus bestand in dieser Phase der Ersten Republik vor allem darin, sich mit den Folgen des Zerfalls der österreichischen Monarchie und der Schaffung des tschechoslowakischen Staates auseinandersetzen zu lassen. Die Mehrheit der sudetendeutschen Katholiken stellte sich auf die Position der Verteidigung der nationalen Rechte, was allerdings in der Folge die Entstehung einer konstruktiven Partnerschaft mit der tschechischen Seite verhinderte.³

Im deutschen Milieu zeichnete sich zwar nach 1918 eine kritische Haltung gegenüber der liberalen Gesetzgebung des neuen Staates ab, die vor allem die Bereiche Schulwesen oder Eherecht betraf, zugleich wurde hier jedoch auch eine intensive Debatte über die neue Gestalt der Arbeit von Pfarrgemeinden und ihrer Organisationen sowie über die Reform der Liturgie geführt. Die politische Atmosphäre in der Tschechoslowakei, die sich in Angriffen gegen das konfessionelle Schulwesen und Vertreter der Kirche äußerte, führte auch zu einer Vertiefung der Arbeit des größten deutschen katholischen Vereins – dem im Jahr 1919 gegründeten „Volksbund der deutschen Katholiken“. Dieser sollte zum einen organisatorische Aufgaben übernehmen und Bildungsarbeit für die Gläubigen leisten, zum anderen katholische Forderungen durchsetzen. Das Vertrauen der Vertreter deutscher katholischer Organisationen, vor allem der intellektuellen Jugendverbände, in die Politik der christlichen Parteien war demgegenüber weitaus geringer. Sie begegneten diesen bereits in den ersten Jahren der Republik mit Misstrauen, da es nach Ansicht der katholischen Organisationen nicht gelungen war, christliche Forderungen in der Politik energisch durchzusetzen. Ihrer Meinung nach wäre es wichtiger gewesen, die Aufmerksamkeit auf die innere Erneuerung des christlichen Lebens zu konzentrieren, statt an praktischen politischen Auseinandersetzungen teilzunehmen.⁴

² Zur „Los von Rom“-Bewegung vgl. *Stauracz*, Franz: Los von Rom. Wahrheitsgetreue Schilderung der österreichischen Verhältnisse. Hamm in Westfalen 1901. – *Trauner*, Karl Reinhart: Die Los von Rom Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie. Szentendre 1999.

³ Im Jahr 1930 bekannten sich in Böhmen 2.107.781 Bürger deutscher Nationalität zur römisch-katholischen Konfession, in Mähren-Schlesien waren es 774.326. Zur Zahl der deutschen Katholiken vgl. *Albrecht*, Alfred: Statistik der deutschen Katholiken in Böhmen und Mähren-Schlesien. In: *Donat*, Heinrich (Hg.): Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei. Warnsdorf 1934, 39-73.

⁴ Der Katholizismus wurde in den ersten Jahren der Existenz der eigenständigen Tschecho-

Die deutschen Katholiken in den böhmischen Ländern hatten in dieser Hinsicht wichtige spirituelle Impulse aus Deutschland erhalten, die noch aus der Zeit des Kulturkampfes nach der Reichsgründung 1871 stammten. Diese Impulse gingen in der Zwischenkriegszeit zum Beispiel vom Kreis des Münchener Theologen Romano Guardini aus, der aktiv in der Jugendpastoral tätig war.⁵ Junge Priester und Theologiestudenten suchten in den Gedanken des österreichischen Geistlichen Pius Parsch (1884-1954), „den Vater der liturgischen Reform“, Inspirationen.⁶ An der Rezeption neuer theologischer und geistlicher Strömungen beteiligten sich auch Angehörige der Ordensgemeinschaften. Zu den aktivsten gehörten die Benediktiner, darunter zum Beispiel der Abt des Klosters Broumov (Braunau), Dominik Prokop.⁷ Gerade aus dem Benediktinermilieu in Deutschland (insbesondere von den Klöstern Beuron und Maria Laach) gingen wichtige Anregungen für die Verwirklichung der liturgischen Reform aus.

Im deutschen Milieu der böhmischen Länder waren zudem bereits während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Vereinigungen entstanden, die sich die Vertiefung des spirituellen Lebens zum Ziel setzten (zum Beispiel zur Verstärkung der Marienverehrung) oder auf ständische oder berufliche Organisationen und Institutionen (Frauen-, Jugend- und Sportvereine sowie caritative Verbände) ausgerichtet waren. Umfangreiche Tätigkeit hatten die deutschen Katholiken zudem auf dem Gebiet des Presseapostolats entwickelt.⁸ Große Aufmerksamkeit erfuhren aber auch die soziale Problematik, verbunden mit einem wirksamen Apostolat sowie insbesondere Bemühungen, die Arbeiter wieder in die Kirche zurück zu bringen.

Noch viel traumatisierender als für die deutschen Katholiken war die Entwicklung nach der Gründung des eigenständigen Staates für die tschechischen Katholiken. Sie sahen sich mit einer Welle von Kirchenaustritten, der Gründung der Tschechoslowakischen Kirche im Jahre 1920 und dem Streben der politischen Reprä-

slowakei schrittweise aus der Gesellschaft an die Peripherie verdrängt, was eine Schwächung des Einflusses der katholischen Kirche auf das öffentliche Leben zur Folge hatte. Der äußere Druck und die Ungunst des Staates der Kirche gegenüber führten jedoch zu einem bedeutenden Aufbruch innerer Aktivitäten und trugen zum Beginn der geistlichen Erneuerung bei. *Halas, František X.: Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, České země a Vatikán* [Phänomen Vatikan. Idee, Geschichte und Gegenwart des Papsttums, die Diplomatie des Heiligen Stuhls, die böhmischen Länder und der Vatikan]. Brno 2004, 532-536.

⁵ Einige Mitglieder von sudetendeutschen katholischen Jugendvereinen nahmen regelmäßig an Vorlesungswochen im Sommer teil, die unter der Leitung Romano Guardinis für Mitglieder des Quickborn auf der Burg Rothenfels in Bayern stattfanden.

⁶ Diözesanarchiv Wien. Diözesanämter, Seelsorgeamt (Nachlass Prälat Karl Rudolf). Karton 116/Nr. 8, Brief P. Virgil Kinzels aus dem Kloster Braunau an P. Rudolf vom 9.3.1936 über die volksliturgische Tagung der deutschen Priester mit P. Parsch in Prag.

⁷ Zu seiner Persönlichkeit vgl. *Menzel, Beda Franz: Schicksale der Abtei Braunau in Rohr unter der Regierung des Abtes Dr. Dominik Prokop 1926-1969 und deren Auswirkungen*. München 1980.

⁸ Genauer zu diesen Aktivitäten in: *Donat: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei*. Eine ähnliche Arbeit zur Entwicklung des tschechischen Katholizismus fehlt bisher.

sentanten nach der Trennung von Staat und Kirche konfrontiert.⁹ Das tschechische katholische Milieu war eher durch traditionelle Formen der Religiosität geprägt, was sich oft bei großen religiösen Festen wie etwa bei Wallfahrten zeigte. Diese Form der Religiosität war insbesondere in Mähren verbreitet. Die lange Zeit fehlenden Ansätze zu einer spirituellen Erneuerung im tschechischen Katholizismus sind unter anderem auf den Mangel an geeigneten Führungspersönlichkeiten zurückzuführen. Die nach der Wende zum 20. Jahrhundert geborene Generation, die an Universitäten in Italien, Frankreich, Belgien, Deutschland oder Österreich studiert und dort Bekanntschaft mit den neuesten Tendenzen innerhalb des europäischen Katholizismus gemacht hatte, versuchte sich von der sterilen geistigen Atmosphäre des österreichischen Katholizismus zu befreien. Zentren der spirituellen Renaissance des tschechischen Katholizismus waren vor allem die Ordensgemeinschaften. Die von ihnen ausgehende Entwicklung wurde jedoch durch die nationalsozialistische Okkupation unterbrochen. So zeigten sich die Früchte meist erst in der relativ freien Zeit der Nachkriegsjahre zwischen 1945 und 1948, als in leitende Positionen innerhalb der kirchlichen Strukturen Persönlichkeiten wie zum Beispiel die Prämonstratenser Bohuslav Jarolímek und Bohumil Vít Tajovský (der spätere Abt des Klosters Želiv), der Benediktiner Anastáz Opasek, oder der Jesuit Adolf Kapr aufstiegen.¹⁰ Zu dieser Gruppe sind auch der Benediktiner Method Klement, der die Ministranten-Vereinigung „Legio angelica“ organisierte, die erfolgreiche Evangelisierungsarbeit leistete, sowie der Benediktiner Arnošt Vykoukal, der sich als Abt des Emausklosters in der liturgischen Erneuerung engagierte, zu zählen.

Eine für den tschechischen Katholizismus entscheidende Bedeutung kam der Apologetik gegen alle antireligiösen Tendenzen der Zeit zu. Gegen sie grenzte sich zum Beispiel der intellektuelle Kreis um die Zeitschrift „Rozmach“ (Aufschwung) kritisch ab, an dessen Spitze der Schriftsteller Jaroslav Durych stand. Mit den Bestrebungen, kirchliche Interessen zu verteidigen, konnten sich auch deutsche Intellektuelle anfreunden. Dennoch kam es nicht zu einer Annäherung im Rahmen persönlicher Kontakte. Zu dieser Zeit setzten sich die deutschen katholischen Intellektuellen intensiv mit der Frage auseinander, wie sich die Stellung der Deutschen als Minderheit im kirchlichen Leben, im Schulwesen und in der Kultur widerspiegelte. Berührungspunkte zwischen dem tschechischen und dem deutschen katholischen Milieu waren jedoch in den ersten Jahren nach Gründung der Republik auch auf spiritueller Ebene kaum zu finden. Die tschechische katholische Kultur orientierte sich eher am französischen Milieu (zum Beispiel am Herausgeber religiöser Literatur Josef Florian),¹¹ als am deutschen oder österreichischen Katholizismus. Einer der be-

⁹ Vgl. zuletzt: Marek, Pavel: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)* [Die Kirchenkrise am Beginn der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918-1924)]. Brno 2005, 212 f. (Pontes pragenses 36).

¹⁰ Vaško, Václav: *Neumlčená* [Die nicht zum Schweigen Gebrachte], Band 1. Praha 1990. – Janišová, Milena/Kaplan, Karel: *Katolická církev a pozemková reforma 1945-1948. Dokumentace* [Die katholische Kirche und die Landreform 1945-1948. Eine Dokumentation]. Praha 1995. – Machula, Jaromír: *Vatikán a Československo (1938-1948)* [Der Vatikan und die Tschechoslowakei]. Praha 1998.

¹¹ Josef Florian konzentrierte sich in seiner Tätigkeit auf die Übersetzung der französischen

deutendsten katholischen Schriftsteller, Jaroslav Durych, verkündete sogar, dass die Gemeinschaft mit den deutschen Katholiken für die tschechischen Katholiken viel schicksalhaftere Folgen als der frühere Schutz durch die Habsburger gehabt hätte.¹²

Der tschechische Katholizismus, dessen politischer Repräsentant die Volkspartei war, bemühte sich während der Ersten Republik auf dem Gebiet der Nationalitätenpolitik vor allem darum, den Vorwurf eines mangelnden Patriotismus zu entkräften und seine Loyalität gegenüber der eigenen Nation zu beweisen. Diese Vorgehensweise blockierte die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit deutschen Partnern auf politischer Ebene, die tatsächlich bis zum Ende der Ersten Republik niemals zustande kam. So verhinderten die Nationalitätenprobleme eine konstruktive Zusammenarbeit beider Ethnien. Wie unter anderem Ferdinand Seibt in seinem Buch „Deutschland und die Tschechen“ konstatiert hat, nutzte der Katholizismus das einigende Potential, das der universelle Charakter der katholischen Dogmatik bot, nicht.¹³ Die Existenz ausgeprägter nationaler Barrieren bestimmte so auf negative Weise die Versuche einer gegenseitigen Annäherung von tschechischen und deutschen Katholiken. Der äußere Druck durch starke Säkularisierungstendenzen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik erschwerte dies zusätzlich.

In diesem Zusammenhang muss allerdings erwähnt werden, dass die katholischen Repräsentanten in der deutschen Christlich-Sozialen Partei schon frühzeitig versuchten, eine sinnvolle Übereinkunft mit der tschechoslowakischen Regierung zu finden. Eine Schlüsselrolle bei den Annäherungsbemühungen zwischen Deutschen und Tschechen nahm der Professor der Juristischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag, Robert Mayr-Harting, ein, der im Oktober 1926 Mitglied der bürgerlichen Koalitionsregierung von Antonín Švehla wurde.¹⁴

religiösen Literatur, vor allem der Werke des französischen Schriftstellers Leon Bloy. Um Florian formierte sich schrittweise ein Kreis von Autoren und Übersetzern, die sich an der Editionsarbeit beteiligten. Zu ihm gehörten zum Beispiel die Dichter Otokar Březina und Bohuslav Reynek, die ebenfalls intensive Kontakte zum französischen kulturellen Milieu pflegten. Vgl. *Med, Jaroslav: Spisovatelé ve stínu. Studie o české literatuře* [Schriftsteller im Schatten. Eine Studie über die tschechische Literatur]. Praha 1995, 17-41, 87-93 und 101-122.

¹² *Durych, Jaroslav: Naděje katolictví v zemích českých* [Hoffnung für den Katholizismus in den böhmischen Ländern]. Praha 1930, 10.

¹³ *Seibt, Ferdinand: Německo a Češi* [Deutschland und die Tschechen]. Praha 1996, 210.

¹⁴ Bereits zu Beginn der zwanziger Jahre wurde die Polarisierung der Auffassungen innerhalb der Parteiführung der Christlich-Sozialen Volkspartei deutlich sichtbar. Während ein Teil des Abgeordnetenklubs mit deutschen nationalistischen Politikern sympathisierte (zu den führenden Sprechern des nationalen Flügels gehörten z.B. der Mitschöpfer des Parteiprogramms Karl Hilgenreiner, Felix Luschka, Franz Budig sowie Wenzel Feierfell), suchte ein kleinerer Teil Kontakt zu den Repräsentanten der tschechischen Politik und bemühte sich um eine realistische Haltung gegenüber der tschechoslowakischen Regierung. Hauptrepräsentant dieser Anstrengungen war vor allem Robert Mayr-Harting, der Kontakte zum Staatspräsidenten Tomáš G. Masaryk knüpfte (außer Mayr-Harting zählten zu diesem Flügel Hans Schütz und Fritz Oehlinger). Die aktivistische Richtung gewann in den zwanziger Jahren in der Partei die Oberhand. In den Parlamentswahlen im Jahr 1925 unterstützten die deutschen Wähler mehrheitlich die aktivistische Politik. Unmittelbar nach den Wahlen kam es zwar noch zu einer „allnationalen“ Koalition der tschechischen bürger-

Die Jahre der Konsolidierung und die Entwicklung der Katholischen Aktion

Mitte der 1920er Jahre änderten sich die Verhältnisse in der Tschechoslowakei radikal. Im November 1925 gewannen überraschend die rechten Parteien (auf der tschechischen Seite die Agrarpartei und die Tschechoslowakische Volkspartei, auf der deutschen Seite der Bund der Landwirte und die Deutsche Christlichsoziale Volkspartei) die Parlamentswahlen. Die Volkspartei wurde trotz starker antiklerikaler Propaganda mit 691 000 Stimmen drittstärkste Partei. Ein Jahr später trat zudem die Deutsche Christlich-Soziale Partei der ersten tschechoslowakischen Regierung mit deutscher Beteiligung bei. Sie hatte in diesen Wahlen beinahe 314 000 Stimmen gewonnen, das höchste Ergebnis in der ganzen Zeit des Bestehens der Republik vor dem Münchener Abkommen. Im Jahr 1928 wurde das Verhältnis zwischen der tschechoslowakischen Regierung und dem Vatikan nach intensiven Verhandlungen auch mit der Unterzeichnung des „Modus vivendi“ neu geregelt.¹⁵

In der Zeit sich stabilisierender innenpolitischer Verhältnisse der zweiten Hälfte der 1920er Jahre konnte sich die Aufmerksamkeit der Katholiken beider Nationalitäten in weit höherem Maß auf die Reflexion der geistigen Strömungen richten als zuvor. Unter anderem thematisiert wurde die Stellung der Katholischen Aktion durch die von Papst Pius XI. im Dezember 1922 verkündete Enzyklika „Ubi arcano“. Diese verfolgte das Ziel, Laien stärker in das kirchliche Geschehen einzubinden und das kirchliche Leben zu vertiefen und zu vergeistigen. Wichtiger Bestandteil war zugleich die Durchsetzung neuer Organisationsmethoden in der Arbeit der Pfarrgemeinden. Hier wurde besonderer Nachdruck auf die Kooperation der Pfarrer, die auch weiterhin Mittelpunkt des Geschehens in der Pfarrei bleiben sollten, mit den unpolitischen katholischen Vereinigungen gelegt. Die Katholische Aktion stieß im deutschen Milieu auf viel stärkere Resonanz als im tschechischen, da ersteres schon zuvor neue Formen der Seelsorge gesucht und intensive Kontakte zu modernen liturgischen und theologischen Richtungen in Deutschland geknüpft hatte. Außerdem kam sie auch dem Streben nach Entpolitisierung des katholischen Lebens entgegen. Seine Vertreter betrachteten die Katholische Aktion auch als Plattform, um die kulturellen und sozialen Forderungen der katholischen Gläubigen präzise zu formulieren, ohne dass diese Aktivitäten an eine Mitgliedschaft in einer politischen Partei gebunden sein mussten.¹⁶ Eine bedeutsame Rolle in den Orga-

lichen und sozialistischen Parteien, doch hielt dieses Bündnis nicht lange. Nachdem zunächst zwischen März und Oktober 1926 eine Beamtenregierung gebildet wurde, entstand durch den Eintritt des Bundes der Landwirte und der Deutschen Christlichsozialen Volkspartei eine übernationale Regierung.

¹⁵ Dieser Vertrag regelte wichtige kirchenorganisatorische Fragen wie die neue Abgrenzung der Diözesen (vor allem in den Grenzgebieten der böhmischen Länder sowie in der Slowakei) und die Ernennung der Bischöfe. Der Abschluss des „modus vivendi“ war ein wirksamer Schritt hin zu einer Verbesserung der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem tschechoslowakischen Staat. In der Folge wurde dadurch auch die internationale Position der Tschechoslowakei gefestigt. *Halas: Fenomén Vatikán* 554-561.

¹⁶ *Trenkler, Alfons: Der Volksbund und die katholische Aktion. In: Der Führer* 7 (September-Oktober 1927) 125.

nisationsstrukturen der Katholischen Aktion unter den deutschen Katholiken übernahm zeitweise die katholische intellektuelle Elite, die sich in den akademischen Jugendverbänden zu formieren begann. An der Spitze des Referats für Jugendarbeit der Katholischen Aktion stand zum Beispiel Eduard Winter.¹⁷ Dieser beharrte konsequent auf einer unpolitischen Ausrichtung der Katholischen Aktion und verteidigte den Standpunkt, man solle sich nicht in politische und konfessionelle Angelegenheiten einmischen, da ein „parteipolitisches Engagement, zumal in einer der Kirche eng verbundenen Partei, als Verrat an der Würde und Selbstwirksamkeit des Geistes – des religiösen in erster Linie“ anzusehen sei.¹⁸ Der Volksbund der deutschen Katholiken machte auch diese päpstliche Enzyklika schon bald nach ihrer Verkündung zur Grundlage seiner weiteren Tätigkeit. Vom Standpunkt der Bemühungen um Vereinigung der deutschen katholischen Organisationen eignete sich das Programm der katholischen Aktion gleichfalls als Voraussetzung zur Schaffung einer Gemeinschaft unter den Deutschen in der Tschechoslowakei auf spirituellen Grundlagen.¹⁹

Im tschechischen Milieu entwickelte sich die Katholische Aktion nur allmählich.²⁰ Anfangs suchte sie vor allem eine der modernen Zeit angemessene Möglichkeit, das Gemeindeleben zu organisieren. Dabei ging es etwa um konkrete Fragen wie die Gründung von Gemeindeausschüssen oder die Ausarbeitung detaillierter seelsorgerischer Analysen in einzelnen Gemeinden.²¹ Im Vergleich zu Böhmen hatte die Katholische Aktion im stärker religiös geprägten Mähren mehr Erfolg, obwohl das katholische Milieu gerade dort in seinen Formen religiösen Lebens um Vieles konservativer war. Hier gab es mehr Persönlichkeiten mit organisatorischen Fähigkeiten, wie zum Beispiel den Sozialtheoretiker Bedřich Vašek in Olomouc (Olmütz).

¹⁷ Eduard Winter (1896-1982) studierte in den Jahren 1915-1919 Theologie in Innsbruck und nachfolgend in Prag. Seit Beginn der 1920er Jahre war er aktives Mitglied in der katholischen Jugendbewegung und stieg zur führenden Persönlichkeit im Studentenbund „Staffelstein“ auf. Winter gehörte zu den Hauptvertretern der nationalistischen Linie innerhalb der katholischen Vereine und unterstützte in den dreißiger Jahren aktiv die Politik Konrad Henleins. Im Jahre 1922 erhielt er eine Dozentur, 1929-1934 wirkte er als außerordentlicher, 1934-1941 als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag. In den Jahren 1941-1945 war er Professor für europäische Geistesgeschichte an der gleichen Alma Mater. Im Zweiten Weltkrieg heiratete Winter und trat aus der Kirche aus. Er beteiligte sich aktiv an den Bestrebungen einer ideologischen Eingliederung des böhmischen Raumes in das Dritte Reich. Nach der Vertreibung aus der Tschechoslowakei im Jahre 1945 wirkte Winter zunächst in Österreich und später in der DDR, wo er unter anderem an der Humboldt-Universität in Berlin Vorlesungen hielt (1952-1966) und aktiv in der Akademie der Wissenschaften der DDR mitarbeitete. Huber, Kurt A.: Eduard Winter (1896-1982). In: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 6 (1982) 7-37.

¹⁸ *Ebenda* 19.

¹⁹ Žak, Josef: Volksbund und „Katholische Aktion“. In: Der Führer 8 (Feber 1928) 49.

²⁰ Gerade die langsame Entwicklung der katholischen Aktion war wahrscheinlich einer der Gründe für den Druck des Vatikans, der zum Rücktritt des Prager Erzbischofs Kordač im Juli 1931 führte.

²¹ Urban, Jan Evangelista, OFM: Staronové cesty pastorage (Katolická akce in concreto) [Alte und neue Wege der Seelsorge (Die katholische Aktion in concreto)]. In: Život [Das Leben], Jg. 11, Nr. 9, 15.5.1929.

Die Katholische Aktion war jedoch hauptsächlich an bestehende Gemeindeaktivitäten gebunden und die wesentlichen Träger waren viel häufiger als bei den deutschen Katholiken Geistliche. Zur weiteren Verbreitung der Ideen der Katholischen Aktion kam es jedoch erst in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre. In der Vermittlungsarbeit wurden vor allem junge Priester aktiv, die an Theologischen Fakultäten im Ausland studiert hatten. Ihr Ziel war es, sich von der formalisierten pastoralen Praxis und der mentalen Sterilität des so genannten Austrokatholizismus zu befreien. Deshalb benutzten sie die Idee der Katholischen Aktion vor allem dazu, die Gläubigen für eine geistige Erneuerung zu gewinnen und ein lebendiges Gemeindeleben in den Pfarreien zu schaffen.²² Eine wichtige Zielsetzung der Katholischen Aktion war zudem, die große Zahl von ehemaligen Katholiken, die in den ersten Nachkriegsjahren aus der Kirche ausgetreten war, zurück zu gewinnen.²³

Das Hauptproblem bei der Stärkung der Katholischen Aktion war das Misstrauen gegenüber der Rolle von Laien in der kirchlichen Gesellschaft, das die obere Hierarchie und Kleriker hegten, sowie die Verknöcherung der organisatorischen Strukturen. Auch die Katholische Aktion trug daher nicht zur spirituellen Annäherung von tschechischem und deutschem Katholizismus bei, da sie sich in den einzelnen Diözesen nach einem nationalen Schlüssel entwickelte. Zwar lehnte die Bischofskonferenz die Teilung der Katholischen Aktion im gesamtstaatlichen Umfang ab, doch kam es dennoch auf dieser Ebene nicht zu einer deutsch-tschechischen Zusammenarbeit.²⁴

Die Jahrtausendfeier des heiligen Wenzel

Ein Beleg für die Unfähigkeit, die andauernde nationale Trennung zu überwinden, waren auch die pompösen Feierlichkeiten zum 1000. Todestag des heiligen Wenzel im Jahre 1929. Die Vorbereitungen für die Veranstaltung hatten bereits Mitte der 1920er Jahre begonnen, also noch in einer antikatholisch geprägten Phase. In dieser Zeit setzten die sozialistischen Parteien auch die Beschränkung der Zahl der kirchlichen Feiertage durch. Sie erreichten zum Beispiel, dass der Tag des heiligen Johann von Nepomuk als staatlicher Feiertag abgeschafft wurde. Stattdessen wurde der Gedenktag für Jan Hus als staatlicher Feiertag eingeführt, was eine Protestwelle unter den Katholiken hervorrief und die Diskrepanz zwischen Staat und katholischer Kirche weiter vertiefte.²⁵ Kirchliche Vertreter bemühten sich aber in dieser Zeit auch

²² Urban, Jan Evangelista, OFM: *Katolická akce ve farnosti* [Die katholische Aktion in der Pfarrei]. In: *Katolík* [Der Katholik], Jg. 2, Nr. 13-14, Juli 1937.

²³ *Katolická práce* [Katholische Arbeit]. In: *Katolík*, Jg. 3, Nr. 5, 1.3.1938.

²⁴ Der Prager Erzbischof Karel Kašpar lehnte im Herbst 1935 Versuche der jungen sudetendeutschen Katholiken ab, die gesamtstaatliche Katholische Aktion auf nationaler Basis zu organisieren. Diese interpretierten Kašpars Haltung als Versuch der Tschechen, die Oberhand auch auf dem Feld der religiösen Arbeit zu gewinnen. Deshalb kam es danach zu einer weiteren Vertiefung des Misstrauens zwischen deutschen und tschechischen Katholiken. Vgl. dazu: Österreichisches Staatsarchiv, Archiv der Republik. Gesandtschafts- und Konsulatsberichte, Gesandtschaft Prag, Karton 38, Zl. 576/Pol., Prag 22.11.1935.

²⁵ Der Historiker Antonín Klimek vermutet, dass das streitbare Vorgehen der katholischen Parteien gegen das geplante Gesetz über die staatlichen Feiertage Präsident Tomáš G. Masaryk dermaßen erzürnte, dass er „eine manifeste Trennung eines beträchtlichen Teils

um einen Kompromiss und stellten den heiligen Wenzel als Symbol für die Verbindung zwischen „tschechischem Katholizismus und tschechischem Nationalismus“²⁶ dar. In diesem Sinne engagierte sich auch der Vorsitzende der Volkspartei und stellvertretende Staatspräsident Jan Šrámek, der in seiner Rede anlässlich des 10. Jahrestags der Staatsgründung betonte, dass „wir das diesjährige Jubiläum durch die Wenzelsfeier noch hervorheben wollen.“²⁷ Im Juli 1929 fand in Prag der große Kongress des katholischen Turnverbands Orel (Adler) statt, der die Grundlage für eine allmähliche Annäherung zwischen Kirche und tschechischer Gesellschaft legte. Die Presse der Volkspartei sah den Verlauf der Feierlichkeiten als Beweis dafür, dass der tschechische Katholizismus „ein lebendiger Zweig der Nation geworden und völlig mit ihr verwachsen ist.“²⁸ An den eigentlichen Wenzelsfeiern im September 1929 beteiligten sich in der überwiegenden Mehrheit tschechische Katholiken. Nur jeweils einige tausend deutsche und slowakische Katholiken kamen nach Prag.²⁹ Dies kann darauf zurückgeführt werden, dass der heilige Wenzel damals keineswegs als Landespatron, sondern als rein tschechischer Nationalheiliger wahrgenommen wurde.³⁰ Zu Beginn des zweiten Jahrzehnts der Existenz der Tschechoslowakischen Republik veränderte sich so schrittweise die Sicht der tschechischen Gesellschaft auf die Kirche. Die Feiern trugen in bedeutendem Maße zu einer allmählichen Integration des Katholizismus in das tschechische nationale Leben bei. Der organisatorische Erfolg der Wenzelsfeiern bedeutete für die tschechische katholische Elite Ansporn und Stärkung des Selbstbewusstseins.

Die 1930er Jahre als Umbruchphase

Die 1930er Jahre können europaweit als Umbruchphase angesehen werden. Viele Staaten wurden von den Folgen der Weltwirtschaftskrise und der Krise des Liberalismus und der parlamentarischen Demokratie erfasst, dem ein Erstarken autoritärer Bestrebungen gegenüberstand. Für die Entwicklung des deutschen und des tschechischen Katholizismus in der Tschechoslowakei blieb dies nicht ohne Auswirkungen. In den intellektuellen Zirkeln beider katholischer Gemeinden kamen verstärkt die Strömungen zu Wort, die sich radikal gegen die Übel des Liberalismus

des tschechischen Volkes vom Katholizismus“ bewerkstelligen wollte. In: *Klimek*, Antonín: *Boj o Hrad* [Der Kampf um die Burg]. Praha 1996, Band 1, 339.

²⁶ Rede des Senators der Tschechoslowakischen Volkspartei, Mořic Hruban, auf der katholischen Kundgebung auf der Sofieninsel in Prag im September 1924. In: *Lidové listy*, Jg. 3, Nr. 220, 25.9.1924.

²⁷ *Zlámal*, Bohumil: *Příručka českých církevních dějin*. 10. díl (Doba československého katolicismu 1918-50) [Handbuch der tschechischen Kirchengeschichte. Bd. 10 (Die Zeit des tschechoslowakischen Katholizismus 1918-50)]. Olomouc 1972, 121.

²⁸ *Lidové listy*, Jg. 8, Nr. 153, 9.7.1929.

²⁹ Nähere Informationen zum Verlauf der Jahrtausendfeier des heiligen Wenzel in: *Placák*, Petr: *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929* [Das Millennium des Heiligen Wenzel. Tschechen, Deutsche und Slowaken im Jahre 1929]. Praha 2002.

³⁰ Auf diese Tatsache verwies zum Beispiel Jaroslav Durych, als er über mangelndes Verständnis unter den deutschen Katholiken für die Feierlichkeiten zum Wenzelstag schrieb. *Durych*: *Naděje katolictví v zemích českých* 11 f.

wandten und anstelle der Demokratie ein streng autoritär organisiertes System installieren wollten. Zu den Hauptträgern dieser antidemokratischen Ideen zählten vor allem Angehörige der jungen Generation, die in ihrer Weltsicht von dem Erlebnis des Ersten Weltkriegs geprägt worden waren. Aus ihrer Perspektive hatte dieser die Schwächen des Liberalismus enthüllt, die sich in den 1930er Jahren in der Unfähigkeit der Demokratie zeigten, ähnlichen Katastrophen standzuhalten.³¹

Schon zu Beginn der 1930er Jahre entspann sich im katholischen intellektuellen Leben eine Diskussion darüber, wie auf die wachsenden wirtschaftlichen Probleme reagiert werden sollte, die in dieser Zeit große soziale Not mit sich brachten. Von den Folgen der Weltwirtschaftskrise war das deutsche Milieu aufgrund der spezifischen industriellen Struktur der böhmisch-mährischen Grenzgebiete besonders betroffen.

Der führende Vertreter des Volksbunds der deutschen Katholiken, Emanuel Reichenberger (1888-1966), musste so zu Beginn des Jahres 1932 feststellen, dass die katastrophale wirtschaftliche Entwicklung „Millionen arbeitswilliger Menschen aus der Bahn wirft und mit ihren Familien dem Hunger überliefert.“³² Die Ursachen der ökonomischen Probleme wurden in katholischen Kreisen auch in moralischen Verfehlungen gesehen, besonders im wachsenden Egoismus, dem Zerfall der traditionellen Werteordnung und der Krise der Familie sowie der fortschreitenden gesellschaftlichen Säkularisierung.³³

Die Unzufriedenheit mit den sozialen Verhältnissen wirkte sich auf das politische Leben aus, was sich vor allem an der Kritik am parlamentarischen Modell der Regierung und der dadurch bedingten Popularität autoritärer Bewegungen zeigte. Im katholischen Milieu wurde insbesondere das Modell des Ständestaats propagiert. Bei diesem Modell handelte es sich übrigens um einen der zentralen Gedanken in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1931, die einen Ständestaat als ideales Konzept für die Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Überwindung von Klassenschranken empfahl. Die Ideen der Enzyklika stießen bei den deutschen Katholiken, die vor der Aufgabe standen, auf die sich verschlechternden sozialen Verhältnisse innerhalb der deutschen Bevölkerung der Tschechoslowakei reagieren zu müssen, auf große Resonanz. Die Repräsentanten der Christlich-Sozialen Volkspartei beriefen sich ebenfalls häufig auf diese Enzyklika. In die Diskussion schaltete sich vor allem der Parteivorsitzende Karl Hilgenreiner ein.³⁴ Dieser lobte vor allem, dass die Enzyklika die katholischen Posi-

³¹ Třetí generace [Dritte Generation] 1, Nr. 3, 1.6.1930.

³² Reichenberger, Emanuel: An der Jahreswende. In: Der Führer 11 (Jänner 1932) 1.

³³ Bei der Betonung der moralischen Dimension der Ursachen der ökonomischen Krisen handelten die sudetendeutschen Katholiken im vollen Einklang mit der Linie von Papst Pius XI., der als Weg zur Realisierung sozialer Gerechtigkeit vor allem die moralische Erneuerung propagierte. In einer seiner Ansprachen vor dem Kardinalskollegium betonte Papst Pius XI. im Oktober 1932, dass die einzige Medizin zur Verbannung der Krise die Rückkehr zu den ethischen Grundlagen des Christentums sei. Im Geiste christlicher Prinzipien sollten alle materiellen Güter verteilt werden, damit das Allgemeinwohl aller Menschen gesichert werden könne. (vgl. Lidové listy, Jg. 11, Nr. 237, 14.10.1932).

³⁴ Karl Hilgenreiner (1867-1948) stammte aus Hessen und wurde nach Absolvierung theologischer Studien in Rom im Jahre 1892 zum Priester geweiht. Ab 1899 hielt er an der

tionen gegenüber der marxistischen Lehre und den sozialistischen Ideen klar abgrenzte. Hilgenreiner kam die päpstliche These entgegen, dass der Sozialismus nicht allein ein Wirtschaftssystem sei, sondern es sich um eine Weltanschauung handeln würde, die sich im Gegensatz zum Christentum befinde, da der Sozialismus „die geistigen Güter den materiellen unterordnet und von seinem marxistischen Standpunkt aus keine innere Begründung der gesellschaftlichen Autorität zu bieten vermag.“³⁵ Von den deutschen katholischen Vereinen propagierte insbesondere der „Volksbund der deutschen Katholiken“ die Leitlinien der Enzyklika. Seine Vertreter entfalteten eine umfangreiche Vortragstätigkeit und führten Aufklärungskurse durch. Die Enzyklika verstanden sie als Anregung, sich intensiver mit den sozialen Problemen in den einzelnen Pfarrgemeinden auseinander zu setzen. Aus den Zielen der Enzyklika wurde abgeleitet, dass man die Aufgabenbereiche erweitern müsse, etwa auf den Bereich des nationalen Lebens. Emanuel Reichenberger forderte daher – mit Blick auf die Wirtschaftskrise – eine übernationale Zusammenarbeit zwischen tschechischen und deutschen Katholiken, letztendlich allerdings erfolglos.³⁶ Weitaus weniger Widerhall fand die Enzyklika in den katholischen Jugendverbänden. Dies lag am starken Einfluss nationaler Ideologien.³⁷ In diesen Verbänden fanden nämlich auch Ideen wie das Führerprinzip sowie die Betonung des Kollektivs gegenüber der Individualität Verbreitung.³⁸ In den Aktivitäten der Jugendverbände spiegelten sich zudem militaristische Elemente wider, etwa die betonte Pflege von physischer Stärke und Körperertüchtigung.³⁹ Großen Anklang bei der deutschen jungen Generation fan-

Theologischen Fakultät in Prag Vorlesungen. Hilgenreiner gehörte zu den führenden Funktionären der deutschen Christlichsozialen, die er in den Jahren 1920-1938 als Senator vertrat. Im Jahre 1927 wurde er zum Parteivorsitzenden gewählt. Dieses Amt übte er bis zum September 1935 aus. Innerhalb der Partei zählte er zum national orientierten Flügel. Die aktivistische Richtung unterstützte er erst nach längerem Zögern. Im Jahre 1938 betätigte sich Hilgenreiner als einer der Hauptinitiatoren des Eintritts der Deutschen Christlichsozialen Partei in die Sudetendeutsche Partei. Im Jahre 1939 lehnte er freilich die Okkupation der „Rest-Tschechei“ ab und kritisierte die nationalsozialistischen Repressionen gegen die Kirchen. Faktisch stand Hilgenreiner während der gesamten Kriegszeit unter Polizeiaufsicht. Ab Juni 1944 wurde er im Kloster Zásmyky interniert, in dem die Gestapo unliebsame Priester konzentrierte. Kurz nach der Befreiung wurde er erneut inhaftiert, diesmal durch tschechische Behörden, die ihn bis 1946 in Prag gefangen hielten. Nach seiner Freilassung emigrierte Hilgenreiner nach Wien, wo er im Mai 1948 starb. Vgl. *Hilgenreiner, Karl: Lebenserinnerungen*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 2 (1971) 189-329.

³⁵ *Hilgenreiner, Karl: Nach vierzig Jahren*. In: *Katholiken-Korrespondenz* 12 [25] (1931) Heft 6, 131-132. Vgl. auch: *Bendel-Maidl, Lydia: Karl Hilgenreiner. „Christlicher Sozialismus zwischen Monarchie und Republik*. In: *Sudetenland* 40 (1998) 415-442.

³⁶ Während einer Wallfahrt nach Rom im Mai 1931 bemerkte er: „Wir müssen den Geist der Gemeinsamkeit, der nationalen Gerechtigkeit und Verständigung mit in die Heimat nehmen [...], sonst kommen wir mit einer Lüge nach Hause. [...] Wenn Sozialisten und Kommunisten sich finden können, warum nicht wir, Katholiken.“ In: *Reichenberger: An der Jahreswende*.

³⁷ Politische Generation. In: *Die junge Front. Sudetendeutsche unabhängige Monatshefte für Politik und Erziehung* 6 (1935) 105.

³⁸ Kampfspiele. In: *Staffelstein* 14 (1934) 91.

³⁹ *Langhans, Daniel: Die Hauptströmungen und Auseinandersetzungen im katholischen*

den auch die Ideen Othmar Spanns.⁴⁰ Nach Spann standen die Führungsschichten unter dem Einfluss von materialistischer Philosophie, Rationalismus und Fortschrittsglauben. Deshalb kam es nach den Vorstellungen radikaler Kreise zu Problemen, die die Demokratie nicht mehr lösen konnte. Zum bedeutendsten dieser Kreise wurde der intellektuelle Bund „Staffelstein“ unter der Führung des bereits erwähnten Eduard Winter.⁴¹

Unter den Tschechen befasste sich vor allem der bereits erwähnte Bedřich Vašek auf theoretischer Ebene mit der Problematik der katholischen Soziallehre. Dank seiner Übersetzungen erschienen auch die wichtigsten päpstlichen Enzykliken von Pius XI. in tschechischer Sprache. Vašek sah in der Enzyklika eine Antwort auf die ökonomischen Probleme der Zeit, für die er die liberale Wirtschaft verantwortlich machte. Die Krise interpretierte er als „Bankrott des Liberalismus und Kapitalismus, der seinem Kern nach der Unglauben der Reichen sei, ebenso wie die Revolte des Sozialismus der Unglauben der Armen war“.⁴²

Parallel zur Diskussion über die Rezeption der Enzyklika fand auch eine politische Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Gruppierungen innerhalb der tschechischen Volkspartei statt. Bei der Propagierung der Enzyklika, vor allem der Idee des Ständegedankens, wollten sich innerhalb der Volkspartei in erster Linie die Repräsentanten der Nachwuchsorganisation „Junge Generation der Volkspartei“ (Mladá generace lidové strany), die in Böhmen wirkte, verstärkt in Szene setzen.⁴³ Nach ihrer Gründung im Dezember 1929 entwickelte sie sich zur Plattform der

Lager. In: *Becher*, Peter (Hg.): *Deutsche Jugend in Böhmen 1918-1938*. Benediktbeuern 1993, 63-87, hier 76.

⁴⁰ Nach der Meinung des bekannten sudetendeutschen Geistlichen Paulus Sladek (1908-2002), der in der Zwischenkriegszeit auch im Staffelstein wirkte, stieg bei Jugendlichen aus dem nationalen Milieu gerade durch den Einfluss der Ideen von Othmar Spann ihre Wertschätzung für die katholische Kirche. Vgl.: *Und unsere Jugend?*. In: *Katholiken-Korrespondenz* 15 [28] (1934) Nr. 7-8, 149. – *Amtmann*, Rolf: *Die Geisteslehre Othmar Spanns. Ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie, in der Ganzheitslehre und gegenüber der modernen Psychologie*. Graz 1960. – *Schneller*, Martin: *Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spanns zum Konservativismus in der Weimarer Republik*. Stuttgart 1970. – *Siegfried*, Klaus-Jörg: *Universalismus und Faschismus. Das Gesellschaftsbild Othmar Spanns*. Wien 1974. – *Heinrich*, Walter (Hg.): *Othmar Spann. Leben und Werk. Ein Gedenkband*. Graz 1979.

⁴¹ Die Geschichte dieses Bundes ist genauer dargestellt in: *Nittner*, Ernst/*Schmid-Egger*, Hans: *Staffelstein. Jugendbewegung und katholische Erneuerung bei den Sudetendeutschen zwischen den Großen Kriegen*. München 1983.

⁴² *Polední Lidové listy* [Volkszeitung am Mittag], Jg. 11, Nr. 122, 26.6.1935.

⁴³ Der Verband Junge Generation entstand nur in Böhmen. In Mähren und Schlesien wirkte in den Reihen der tschechischen katholischen Jugend der unpolitische Bund Omladina [Jungvolk]. In Böhmen und im beschränkten Maße auch in Mähren war zudem noch die unpolitische *Sdružení katolické mládeže* [Vereinigung der katholischen Jugend] tätig, die versuchte, in ihrer religiösen und kulturellen Arbeit die Interessen des Episkopats durchzusetzen. *Národní archiv, Praha* [Nationalarchiv Prag]. Nachlass Jan Jiří Rückl. Karton 20. Konzept des Briefes der Leitung der Tschechoslowakischen Volkspartei an den Prager Erzbischof Kordač zum Verhältnis zwischen der Vereinigung der katholischen Jugend und der „Jungen Generation“ vom Frühjahr 1931. Zum Bund „Omladina“ vgl.: *Trapl*: *Politický katolicismus a Československá strana lidová* 43 f.

Kritik gegen das liberaldemokratische System, das als korrupt und moralisch zweifelhaft bezeichnet wurde, und das „im Laufe der Zeit durch neue Ordnungen, die den Gedanken, Bemühungen und Forderungen der Zeit besser entsprechen, ersetzt werden wird.“⁴⁴ Die Vertreter dieser Richtungen legten Wert auf die Erneuerung der traditionellen Werte (besonders in der Familie), die sie durch die liberale Erziehung zerstört sahen. Es ist wenig überraschend, dass gerade hier auch die Gedanken der Erneuerung der Gesellschaft auf ständischen Grundlagen große Resonanz fanden. Konkrete Gestalt erhielten diese Ideen zum Beispiel im so genannten „Memorandum der Jungen Generation zum Landesausschuss der Volkspartei in Böhmen“ (Memorandum Mladé generace zemskému výboru lidové strany v Čechách). Darin wurde unter anderem zur Transformation des Senats in die Form des so genannten Wirtschaftsparlaments aufgerufen, das nach dem Muster der Enzyklika „Quadragesimo anno“ auf „autonomen Ständen“ aufgebaut sein sollte.⁴⁵ Im Unterschied zum Abgeordnetenhaus als politisches Parlament sollte es sich ausschließlich wirtschaftlichen Fragen widmen. Die Haltung der Führung der Tschechoslowakischen Volkspartei zu solchen Bestrebungen war eher ablehnend, weil sie das parlamentarische System für ausreichend hielt, um politische und wirtschaftliche Probleme zu lösen. Allerdings gab es hier Unterschiede zwischen Böhmen und Mähren. Der Vorsitzende der böhmischen Landesorganisation, Bohumil Stašek, gehörte zu den aktiven Propagandisten der ständischen Idee und versuchte, auch innerhalb der gesamtstaatlichen Parteiführung entscheidenden Einfluss zu gewinnen. Die leitende Position Šrámeks und des mährischen Flügels zu schwächen, gelang der Gruppe um Stašek jedoch nicht.⁴⁶ Im tschechischen Milieu propagierte auch die im Jahr 1933 von katholischen Intellektuellen gegründete Zeitschrift *Řád* (Die Ordnung) den Ständegedanken. Sie ließ sich dabei von den Gedanken Othmar Spanns zum Ständestaat inspirieren. Unter den tschechischen Katholiken diskutierte man jedoch vor allem die geistigen Grundlagen des Ständewesens, weswegen die praktische Ebene seiner institutionellen Verkörperung eher im Hintergrund blieb.⁴⁷

Antiliberale Strömungen im tschechischen katholischen Milieu hatten ihre Wurzel zudem in der Rezeption der Ideen der „Action Française“ oder des belgischen Rexistismus, inspiriert von Gedanken des italienischen Korporativismus.

Die radikale und kompromisslose Verteidigung katholischer und nationaler Interessen, der Nachdruck auf die Durchsetzung grundlegender moralischer und christlicher Werte im gesellschaftlichen Leben, das Streben nach der Beschränkung der Rolle von politischen Parteien und ihrer Ersetzung durch den Einfluss ständischer

⁴⁴ *Třetí generace*, Jg. 1, Nr. 9, 1.10.1930.

⁴⁵ *Třetí generace*, Jg. 5, Nr. 5, 5.4.1934.

⁴⁶ Zu Jan Šrámek vgl.: *Trapl*, Miloš: Monsignore Jan Šrámek. Olomouc 1995. – *Marek*, Pavel (Hg.): Jan Šrámek. Kněz, státník, politik [Jan Šrámek. Priester, Staatsmann, Politiker]. Olomouc 2004.

⁴⁷ Alfred Fuchs betonte zum Beispiel in der österreichischen katholischen Zeitschrift „Der christliche Ständestaat“, dass sich auch die tschechoslowakischen Katholiken um die Einführung ständischer Prinzipien bemühen würden, aber nur in wirtschaftlicher Hinsicht, nicht jedoch im Bereich der politischen Entscheidungsfindung und des Wahlsystems (*Fuchs*, Alfred: Berufsständischer Gedanke in der Tschechoslowakei, *Der christliche Ständestaat* 2 (März 1934).

Organisationen, der Widerstand gegen die liberale Weltsicht, die stärkere Einbindung der Jugend in öffentliche Strukturen, all das waren ähnliche Ansätze, die bei den jungen Katholiken beider Seiten auf Resonanz stießen. Typisches Zeichen für die junge Generation tschechischer und deutscher Katholiken war der Nachdruck, der auf eine Konzentration der Kräfte und die Schaffung geschlossener Organisationen gelegt wurde.⁴⁸ Der Unterschied bestand darin, dass die jungen tschechischen Katholiken sich weitaus mehr in Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Politik einmischten.

Unter den Katholiken der jungen Generation hatte aber auch die demokratische katholische Strömung ihre Verfechter. Auf der deutschen Seite war sie zum Beispiel durch den „Reichsbund der deutschen katholischen Jugend“ vertreten, der vor allem die arbeitende Jugend vereinte.⁴⁹ Auf der tschechischen Seite hatte sie Repräsentanten besonders im mährischen Flügel der Volkspartei – zum Beispiel den jungen Journalisten und Vereinsfunktionär Josef Řezníček (1906-1942), der in der Zeit der nationalsozialistischen Okkupation hingerichtet wurde. Eine markante Persönlichkeit war auch der jüdische Konvertit und Publizist Alfred Fuchs (1892-1941). Dieser bezeichnete die Vertreter der antiliberalen Bewegung des tschechischen Katholizismus als Sprecher des Christentums ohne Christus und ohne Kreuz.⁵⁰ Der führende katholische Publizist Josef Doležal (1893-1965) vertrat wiederum die Ansicht, dass man „mit dem Liberalismus natürlich auch die Bürgerrechte in der Demokratie wahren muss“.⁵¹ Diese demokratische Strömung verlor allerdings in den 1930er Jahren langsam an Einfluss.

Gerade im Milieu der Jugendorganisationen lässt sich in der Mitte der 1930er Jahre das Bemühen um eine deutsch-tschechische katholische Annäherung feststellen. Grund dafür war womöglich die Unorthodoxie der jungen Generation, während ältere Funktionäre sich in politischen Stereotypen bewegten und somit nicht „genügend Vorstellungskraft hatten, um zu sehen, was die echten Notwendigkeiten erfordern“, wie der „Demokratický střed“ (Demokratische Mitte) in einem Kommentar an ihre Adresse anmerkte.⁵²

Während auf dieser Ebene das Eis zu brechen begann, scheiterten auf der politischen Ebene jegliche Bemühungen um Integration. Anstrengungen in diese Richtung hatte besonders der Vorsitzende der böhmischen Landesorganisation der Volkspartei, Bohumil Stašek, in der Zeit nach den Parlamentswahlen 1929 initiiert, als sich die Christlich-Soziale Partei in der Opposition befand. Alle Versuche einer Integration der katholischen Parteien stießen jedoch auf die kompromisslose Haltung des Vorsitzenden der Volkspartei in Mähren, Jan Šrámek, der eine enge Kooperation mit dem sudetendeutschen wie auch mit dem slowakischen politischen

⁴⁸ Während diese Forderungen im deutschen Milieu im Jahr 1933 teilweise erfüllt wurden, erhielt sich im tschechischen Milieu die bisherige Organisationsstruktur.

⁴⁹ Schubert, Heinrich: Katholische Jugendbewegung und Politik. Reichenberg o. J. – Langhans, Daniel: Der Reichsbund der deutschen katholischen Jugend in der Tschechoslowakei 1918-1938. Bonn 1990.

⁵⁰ Našinec [Unsereins], Jg. 74, Nr. 71, 26.3.1938.

⁵¹ Život, Jg. 13, Nr. 5, 15.3.1933.

⁵² Demokratický střed [Demokratische Mitte], Jg. 11, Nr. 39, 28.9.1934.

Katholizismus aus nationalen Gründen ablehnte. Der Vorsitzende der deutschen Christlich-Sozialen, Karl Hilgenreiner, sah sich jedoch damals gezwungen zu erklären, dass die Christlich-Sozialen für ihr Anliegen der nationalen Gleichberechtigung bei den Sozialdemokraten viel mehr Verständnis als bei der inhaltlich verwandten tschechischen Volkspartei fänden.⁵³

Ebenso wenig gelang es auf allgemeiner Ebene, gegenseitiges Verständnis zwischen tschechischen und deutschen Katholiken zu erreichen. Das belegen die divergierenden Haltungen des tschechischen und deutschen Katholizismus zum Rücktritt des Prager Erzbischofs František Kordač im Jahr 1931, der mit größter Wahrscheinlichkeit vom Vatikan erzwungen worden war.⁵⁴ Besonders deutsche Geistliche stellten sich gegen den Rücktritt von Erzbischof Kordač, was zweifellos am großen Interesse von Kordač an sozialen Fragen erklärt werden kann. Seit Ende der 1920er Jahre hatte er mehrmals Kritik an den ungerechten sozialen Verhältnissen in der kapitalistischen Gesellschaft geäußert und vor einer Ausbreitung des Bolschewismus in Mitteleuropa gewarnt.⁵⁵ Solche Bemühungen kamen den deutschen Priestern entgegen, die seit Beginn der dreißiger Jahre mit der wachsenden Not im Grenzgebiet konfrontiert waren.⁵⁶ Der Vorsitzende der deutschen Christlich-Sozialen, Karl Hilgenreiner, bezeichnete Kordač in diesem Zusammenhang sogar als einen der Hauptverfechter der deutsch-tschechischen Annäherung.⁵⁷ Die deutschen Katholiken wurden vom päpstlichen Nuntius Ciriaci des Versuchs einer neuen Spaltung der Kirche beschuldigt, ähnlich wie es bereits schon einmal im Jahr 1920 geschehen war, als die Tschechoslowakische Kirche gegründet worden war.⁵⁸ Die Bischofskonferenz beschränkte zeitweilig die Tätigkeit der deutschen geistlichen Vereine in der Prager Erzdiözese und verbot zugleich für einige Monate die Tätigkeit der katholischen Pressevereinigung Egerland.

Eines der wenigen Beispiele für ein gemeinsames Vorgehen des tschechischen und deutschen Episkopats war der Protest gegen die Gesetzesentwürfe des sozialdemokratischen Schulministers Ivan Dérer im Januar 1933, der im Rahmen einer Schulreform kirchliche Kompetenzen empfindlich beschränkt hätte. Tschechische und deutsche Katholiken wurden zu einer engagierten Stellung gegen dieses Gesetz aufgerufen.⁵⁹

⁵³ *Trapl*, Miloš: Vztahy mezi českým a německým politickým katolicismem v Československu v letech 1918-1938 [Die Beziehungen zwischen dem tschechischen und deutschen politischen Katholizismus in der Tschechoslowakei in den Jahren 1918-1938]. In: *Dissertationes historica* 1 (1993). Hradec Králové, 183-195, hier 189.

⁵⁴ Zum Rücktritt Kordačs vgl.: *Doležal*, Josef: Český kněz [Der tschechische Priester]. Praha 1931.

⁵⁵ Kritische Äußerungen Kordačs zum Kommunismus finden sich zum Beispiel in von ihm verfassten Artikeln in *Lidové listy*. Jg. 9, Nr. 256 vom 7.11.1930, Nr. 264 vom 16.11.1930, Nr. 267 vom 20.11.1930.

⁵⁶ Pfarrer Emanuel Reichenberger erklärte, dass sich die tschechoslowakische Regierung für ihre Untätigkeit bei den Problemen der wirtschaftlichen Krise die vielfache Verleihung des Leninordens verdient habe. In: *Volksbote*, Jg. 25, Nr. 20, 14.3.1931.

⁵⁷ *Deutsche Presse*, Jg. 7, Nr. 161, 16.7.1931.

⁵⁸ *Hilgenreiner*, Karl: Unser Erzbischof. In: *Katholiken-Korrespondenz* 12 (1931).

⁵⁹ *Našinec*, Jg. 69, Nr. 30, 5.2.1933.

Das Auftreten der Henlein-Bewegung

Eine Zäsur für das deutsch-tschechische Zusammenleben bedeutete Hitlers Machtantritt im Jahr 1933. Aus Kommentaren kurz nach seiner Machtübernahme klingt an, dass die deutschen Christlich-Sozialen sich vom neuen Regime im Nachbarland die Restauration des konservativen Systems des deutschen Kaiserreichs erwarteten. Von der politischen Naivität der christlich-sozialen Führung zeugt zum Beispiel die Tatsache, dass sie die Einführung einer Diktatur in Deutschland für wenig wahrscheinlich hielt, da sie nicht davon ausging, dass Hitler in Konkurrenz zu dem führenden Vertreter der Zentrumsparterie, Franz von Papen, und dem Vertreter der Nationalkonservativen (DNVP), Alfred Hugenberg, die Mehrheit in der Regierung gewinnen würde und in dieser Machtkonstellation seine programmatische Vision durchsetzen könnte.⁶⁰ Im tschechischen katholischen Milieu wurde in Hitlers Auftreten von Anfang an eine Chance gesehen, den Kampf gegen Marxismus und Bolschewismus zu intensivieren.⁶¹

Für das deutsche katholische Milieu in der Tschechoslowakei war der Wendepunkt indessen die Gründung der Henlein-Bewegung im Herbst 1933. Im Mittelpunkt der Debatten stand die Frage der nationalen Einigung des deutschen katholischen Lagers, die sich vor dem Hintergrund der Einigung aller Sudetendeutschen abgespielt hatte. Bereits im Oktober 1933, kurz nach der Gründung der Sudetendeutschen Heimatfront, bekannten sich deswegen einige der Aktivisten der katholischen Organisationen zum Gedanken der nationalen Einigung der Sudetendeutschen. Die Zersplitterung der traditionellen katholischen Vereine rief bereits seit der Mitte der zwanziger Jahre insbesondere unter der jungen Generation Antipathien hervor, weil diese nach ihrer Meinung an Aktionsfähigkeit verloren hatten und in ihren Evangelisierungsbemühungen und bei der Bildung von Gläubigen erfolglos waren. Diesen Kreisen der sudetendeutschen Katholiken imponierte auch der „überparteiliche und überständische“ Charakter der Henlein-Bewegung. Aus diesem Grund bemühte sich auch ein bedeutender Teil der Angehörigen der Jugendvereine (insbesondere aus dem Staffelstein) darum, Brücken zwischen dem kirchlichen Milieu und Henleins „Einheitsbewegung“ zu schaffen. Dabei ging es den Erinnerungen von Paulus Sladek zufolge darum, „auf jeden Fall einen frontalen Zusammenstoß zwischen beiden zu verhindern“.⁶² Katholische Unterstützung für die nationale Einigung der Sudetendeutschen kam jedoch nicht nur aus den Reihen der

⁶⁰ Volksbote, Jg. 27, Nr. 9, 4.2.1933.

⁶¹ Třetí generace, Jg. 4, Nr. 5, 15.3.1933. Erst als Nachrichten über repressive Übergriffe gegen die katholische Kirche im Deutschen Reich, so etwa die Ermordung des führenden Organisators des katholischen Lebens in der Berliner Diözese, Erich Klausener, in der „Nacht der langen Messer“ im Juni 1934 bekannt wurden oder der Tod des österreichischen Kanzlers Engelbert Dollfuß beim nationalsozialistischen Putschversuch im selben Jahr für Aufsehen sorgte, entwickelte sich eine kritische Distanz zum Nationalsozialismus und Sympathie für den Widerstand der deutschen Katholiken. Vgl. Třetí generace, Jg. 5, Nr. 14, 5.9.1934.

⁶² Sladek, Paulus: Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik. In: Seibt, Ferdinand (Hg.): Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973. Düsseldorf 1974, 175-208, hier 205.

Jugend. Typischer Ausdruck dafür war zum Beispiel ein Artikel des bekannten Organisators der deutschen katholischen Bewegung, Josef Žák, in der „Deutschen Presse“, in dem er das Programm für den sudetendeutschen Katholizismus festlegte. Nach Žák sollte sich der deutsche Katholizismus in erster Linie auf die Schaffung einer spirituellen „Volksgemeinschaft“ konzentrieren, da der Kampf gegen Liberalismus und Sozialismus sich bereits überlebt habe. Der Katholizismus sollte an die Stelle der überwundenen Ideologien treten, zur führenden Kraft unter den Sudetendeutschen werden und zu ihrer geistigen Einigung beitragen.⁶³ Somit war es auch möglich, eine engere politische Zusammenarbeit mit der Henlein-Bewegung anzustreben, in der Leute aus dem Kameradschaftsbund an führenden Stellen wirkten.⁶⁴ Žák vergaß allerdings auch nicht, die Bedeutung der Demokratie als Voraussetzung für das Zusammenleben beider Nationen hervorzuheben.⁶⁵ Die Vertreter des sudetendeutschen Katholizismus suchten also nach einer ausgewogenen Synthese zwischen Religiosität und nationalem Handeln. Immer offensichtlicher gerieten sie dabei unter den Einfluss von Anschauungen, die aus dem Kreis der Henlein-Bewegung kamen. Vor allem mit drei Punkten in Henleins Politik konnten sich die Katholiken problemlos identifizieren. So wurde eine Annäherung durch das ausdrückliche Bekenntnis der Sudetendeutschen Heimatfront (SHF) zu christlichen Grundsätzen, die Forderung nach ständischer Einteilung der Gesellschaft und nach einer wörtlich aufgefassten Loyalität gegenüber dem Staat erleichtert. Durch Stellungnahmen, die nationale Werte im Christentum überbetonten, und die Ablehnung einer Identifikation von Politik und kirchlichem Engagement, die insbesondere gegen die deutsche Christlich-Soziale Partei gerichtet war, kam ein Teil der sudetendeutschen Katholiken, wenn auch unbewusst, Henleins politischen Vorstellungen von einer Vereinigung der deutschen politischen Szene entgegen. Im September 1934 knüpfte Henleins enger Mitarbeiter und Mitglied des Kameradschaftsbundes Walter Brand auch Kontakt zum Leitmeritzer Bischof Anton Weber mit dem Ziel, dass dieser der SHF seine Unterstützung zusagt.⁶⁶ Bischof Weber hatte jedoch später wenig Vertrauen zu Henlein. Webers Sekretär, der Kirchenhistoriker Josef Rabas, nennt dafür folgenden Grund: „Henlein selbst bot persönlich keine Gewähr dafür, daß innerhalb seiner Bewegung christliches Gedankengut zur Geltung kommen werde.“⁶⁷ Henlein versuchte, kirchliche Kreise und namhafte Persönlichkeiten des katholischen Lebens von seiner loyalen Haltung zum Christentum und zur Kirche zu überzeugen. Hauptziel aller dieser Sondierungen im katholischen Lager war es,

⁶³ Deutsche Presse, Jg. 9, Nr. 226, 3.10.1933.

⁶⁴ *Luh*, Andreas: Der Deutsche Turnverband in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Vom völkischen Vereinsbetrieb zur volkspolitischen Bewegung. München 1988 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 62).

⁶⁵ Im Jahr 1934 erschien zum Beispiel eine Artikelserie in einer tschechischen Zeitschrift, die vom Kreis junger katholischer Intellektueller „Třetí generace“ (Dritte Generation) herausgegeben wurde, in der sich Josef Žák mit den Fragen der Beziehungen von Demokratie und Moral befasste.

⁶⁶ Národní archiv Praha, fond SdP, Karton 68, DCHRS 1934-1938, Brief Henleins an Bischof Weber vom 6.9.1934.

⁶⁷ *Rabas*, Josef: Bischof Dr. Anton Alois Weber. Ein Lebensbild des letzten deutschen Oberhirten von Leitmeritz. Königstein/Ts. 1998, 80.

die Mehrheit der katholischen Gläubigen für eine Zusammenarbeit mit Henlein zu gewinnen.⁶⁸ Dieser Plan gelang, was unter anderem die organisatorische Schwächung der Christlich-Sozialen Partei und ihre Wahlniederlage bei den Parlamentswahlen im Jahr 1935 dokumentiert.⁶⁹ Die Abkehr der deutschen Katholiken von den aktivistischen Parlamentsparteien und ihre Hinwendung zur sudetendeutschen Sammlungsbewegung war der Ausdruck einer schrittweisen Instrumentalisierung des Glaubens für nationale Ziele.

Der Katholikentag – Versuch eines Dialogs, der nicht zustande kam

Nach der Vorstellung der tschechoslowakischen Bischöfe sollte der Katholikentag im Sommer 1935, der bereits seit dem Jahr 1932 mit dem Ziel der Vertiefung des geistigen und kirchlichen Lebens der Katholiken geplant worden war, zum einigenden Moment werden.⁷⁰ Im deutschen Milieu herrschte anfangs die optimistische Überzeugung, dass wohl „die Arbeitsgemeinschaft unter den Organisatoren dieses Kirchentreffens zu einer Arbeitsgemeinschaft ohne Beachtung der Nationalität führt“.⁷¹ Bei der Konzeption des Programms des Katholikentags spielte der Olmützer Erzbischof Leopold Prečan, der eng mit dem Vorsitzenden der Volkspartei Jan Šrámek zusammenarbeitete, eine wichtige Rolle. An der Organisation des Katholikentages war auch Jan Jiří Rückl maßgeblich beteiligt, der zu den führenden jungen Politikern der Volkspartei gehörte und über weitreichende Kontakte zum Milieu des europäischen Katholizismus verfügte.⁷² Probleme zeigten sich jedoch bereits in der Vorbereitungsphase des Kongresses. Für die deutsche Seite gewann nämlich in den Vorbereitungsgremien der bereits erwähnte Kreis um Professor Eduard Winter und der Staffelstein, der in dieser Zeit ein mehr als deutlich nationales Profil hatte, die Wort-

⁶⁸ Národní archiv Praha, fond SdP, karton 68, DCHRS 1934-1938, 32-I-9, Brief von Franz Simon an Walter Brand vom 19.9.1934.

⁶⁹ In den Parlamentswahlen des Jahres 1935 blieben ihr von ca. 348000 Stimmen im Jahr 1929 (dieses Ergebnis wurde in einem Wahlbündnis mit der Deutschen Gewerbetypartei erreicht) nur etwa ein Drittel, nämlich 162781 Stimmen (1,98%). Zu den Wahlergebnissen vgl. *Statistická ročenka republiky československé* [Statistisches Jahrbuch der Tschechoslowakischen Republik]. Praha 1936, 269.

⁷⁰ Der Katholikentag knüpfte an die Tradition der Katholikentage aus der Zeit der österreichischen Monarchie an. Schon in den 20er Jahren wollten sie vor allem deutsche Katholiken wiederbeleben.

⁷¹ *Wellen*, Johann: Innenpolitik angekurbelt. In: *Die Junge Front* 4 (1934) 320.

⁷² Jan Jiří Rückl (1900-1938) studierte Rechtswissenschaften und Philosophie an der tschechischen Karlsuniversität in Prag und Politikwissenschaften in Paris und München. Er war in mehreren katholischen Vereinen und in der Volkspartei tätig. Zudem gehörte er zu der Gruppe von Intellektuellen, welche die politische Richtung der „Burg“ unterstützten. In Dezember 1935 trug er bedeutend zur Wahl von Edvard Beneš zum Staatspräsidenten bei, indem er die zögernden Abgeordneten der Slowakischen Volkspartei für die Unterstützung Beneš und die Ablehnung seines Gegenkandidaten Bohumil Němec (Kandidat der rechten politischen Parteien unter der Führung der tschechoslowakischen Agrarpartei) überzeugte. Für Beneš Wahl stimmten im Parlament somit alle katholischen Parteien. Vgl. *Klimek*, Antonín: Papežský komoří Jan Jiří Rückl jako politik [Der päpstliche Kammerdiener Jan Jiří Rückl als Politiker]. In: *Hledíková*, Zdeňka (Hg.): *Traditio et cultus*. Praha 1993, 219-228.

führung. Winter und der Staffelstein hatten als bestens organisierte und zahlenmäßig starke Gruppe auch innerhalb der deutschen Katholiken großen Einfluss auf die Ausrichtung der Aktivitäten des Kongresses.⁷³ Nach ihren Vorstellungen sollte es sich um eine unpolitische Versammlung handeln, die zur religiösen Erneuerung führen sollte. Das hinderte sie jedoch nicht daran, unter dem Schleier der Politikferne die Pläne der Henlein-Bewegung durchzusetzen.⁷⁴ Die Bemühungen um die Vereinigung der deutschen Nation empfanden sie nicht als Widerspruch, sondern als Vollendung dieser geistigen Erneuerung.⁷⁵

Im Unterschied zu den deutschen Katholiken verstanden die tschechischen Katholiken die Feierlichkeiten ganz im Sinne einer Unterstützung der staatlichen Politik. Der Vorsitzende der Volkspartei Šrámek versuchte erneut, die Verbundenheit der tschechischen Katholiken mit der Nation zu demonstrieren. Obwohl Rückls Verhältnis zu Šrámek nicht gut war, konnte er durchsetzen, dass der Kongress vor allem als Verteidigung der staatlichen Politik und der Demokratie inszeniert wurde und nicht als rein kirchliche Aktion wahrgenommen wurde.⁷⁶ Jan Jiří Rückl machte in diesem Zusammenhang auf die Risiken aufmerksam, die aus dem Einfluss der national orientierten Gruppierungen in den sudetendeutschen katholischen Kreisen bei der Vorbereitung des Katholikentages entstehen konnten. Langfristig kam es deswegen zu Streitigkeiten innerhalb der Leitung der deutschen Sektion, die mit der Abberufung Josef Žáks vom Vorsitz des Vorbereitungsausschusses einige Monate vor Eröffnung des Kongresses endeten.⁷⁷ Auch ein Teil der tschechischen Katholiken legte größeren Akzent auf die nationalen Werte, was sie in den Charakter des Katholikentags 1935 einbringen wollten. Der Vorbereitungsausschuss entschied aus politischen Gründen, dass jede nationale Gruppe während des Katholikentages ein separates Programm absolvieren sollte und nur bei einigen Veranstaltungen alle sechs Nationen der Tschechoslowakei – also Tschechen, Slowaken, Deutsche, Ruthenen, Polen und Ungarn, zusammen treffen sollten.⁷⁸

Die aktuelle politische Entwicklung verstärkte noch die Orientierung des Kongresses an Intentionen staatlicher Politik. Als Reaktion auf den Sieg der Sudetendeutschen Partei in den Parlamentswahlen vom Mai 1935 verstärkte sich das Interesse höchster staatlicher Stellen, die Tschechoslowakei im Rahmen des Katholiken-

⁷³ *Nittner*, Ernst: Gesamtstaatlicher Katholikentag Prag 1935. Ein fast unbeachtetes Jubiläum. In: *Bohemia* 26 (1985) 331-346, hier 333.

⁷⁴ Vom direkten Einfluss zeugt unter anderem, dass engere Kontakte zwischen den Repräsentanten der Katholischen Aktion unter den deutschen Katholiken und dem hohen Funktionär der SdP Hans Neuwirth bestanden, der zu Beginn der 30er Jahre Mitglied der Christlich-Sozialen Volkspartei und Mitarbeiter Erwin Zajiceks war. Österreichisches Staatsarchiv Wien, Archiv der Republik. Gesandtschafts- und Konsulatsarchive, Gesandtschaft Prag, Karton 37, Zl. 273/Pol., Prag 21.5.1935.

⁷⁵ *Nittner*: Gesamtstaatlicher Katholikentag 333.

⁷⁶ Národní archiv Praha. PZÚ – AMV 207, 207-1395-30/14-17, Bericht der Polizeidirektion in Prag über die Vorbereitung des Katholikentages, Nr. 3288 pr., 15.2.1935.

⁷⁷ Josef Žák wurde im Februar 1935 im gesamtstaatlichen Vorbereitungsausschuss des Katholikentags durch Josef Papica, einen engen Mitarbeiter von Erzbischof Prečan, ersetzt.

⁷⁸ Národní archiv Praha. PZÚ – AMV 207, 207-1395-30/14-17, Rapport der Polizeidirektion zum Verlauf des Katholikentages vom 8.7.1935, č. j. 13 458 pr.

tags als stabilen Staat zu präsentieren.⁷⁹ Die tschechoslowakische Regierung versuchte einen Wandel in ihrem Verhältnis zur katholischen Kirche deutlich zu machen und setzte die Linie fort, die schon seit den Feierlichkeiten zum Wenzelsjubiläum im Jahr 1929 erkennbar gewesen war. Dieses Bemühen der tschechoslowakischen Regierung zeigte sich auch in der Einladung des Pariser Erzbischofs Jean Verdier (1864-1940) als Repräsentant des Vatikans, die zugleich die enge Verbundenheit zwischen Frankreich und der Tschechoslowakei symbolisieren sollte.⁸⁰ Die Gespräche in der tschechischen Sektion widmeten sich vor allem der Diskussion organisatorischer Fragen, der Aufgabe der Evangelisierung der Gesellschaft und den Problemen der weiteren Ausrichtung der Katholischen Aktion. Das Treffen der deutschen Katholiken, etwa 40 000-60 000 von ihnen waren nach Prag gekommen, verlief in einem etwas anderen Geist. Anders als bei den tschechischen Katholiken gewannen hier die Gespräche zu Laienelementen größeren Einfluss, wobei als wichtiges Thema das Verhältnis zwischen Nation und Christentum hervortrat. Teilweise waren diese Diskussionen auch von der aktuellen politischen Situation beeinflusst. Henleins Sieg in den Parlamentswahlen hatte nämlich eine verstärkte Orientierungssuche innerhalb des deutschen katholischen Milieus ausgelöst. Im Rahmen der katholischen Organisationen begann man intensiv das Problem zu diskutieren, ob nicht die Wahlniederlage der katholischen Parteien zugleich eine Niederlage des Katholizismus als Ganzes bedeutete.⁸¹ Zu den oft diskutierten Themen gehörte auch die kari-

⁷⁹ Eine solche Ausrichtung des Katholikentags wünschte sich vor allem Außenminister Edvard Beneš, der sich um die Annäherung des sozialistischen und katholischen Lagers bemühte. Diese Annäherung sollte die Demokratie in der Tschechoslowakei stärken. Beneš sprach über diese Fragen zum Beispiel am 30.4.1936 mit dem österreichischen Gesandten in Prag, Ferdinand Marek. Nach Mareks Bericht sagte Beneš: „Ideologien, wie es der Nazismus, der Kommunismus oder der Faschismus seien, können nur wieder durch andere Ideenkräfte bekämpft und paralisiert werden. Diese Ideenkräfte seien in der Tschechoslowakei neben der allgemeinen Liebe zum Vaterland der Katholizismus und der Sozialismus.“ In: Österreichisches Staatsarchiv Wien, Archiv der Republik. Gesandtschafts- und Konsulatsarchive. Gesandtschaft Prag, Karton 41, Zl. 227/Pol., Prag 1.5.1936.

⁸⁰ Der päpstliche Legat Jean Verdier wurde auch von höchsten Vertretern des Staates, einschließlich Präsident Masaryk, empfangen.

⁸¹ Konrad Henleins dominante Stellung im sudetendeutschen politischen Lager nach der Parlamentswahlen legitimierte in den Augen der Repräsentanten der jungen katholischen Kreise ihre Linie der Zusammenarbeit mit den nationalen Strömungen und der Sudetendeutschen Partei. Gegen eine Annäherung an diese Bewegung stellten sich vor allem traditionellen Vereine, deren führende Vertreter sich zwar nicht gegen eine engere Zusammenarbeit der einzelnen Richtungen stellten, die sich jedoch gegen das totalitär aufgefasste Konzept der „Volksgemeinschaft“ äußerten. Sie befürchteten nach dem Wahlsieg der Sudetendeutschen Partei den Ausbruch eines Kulturkampfes sowie den stärkenden Einfluss des „Neuheidentums“ in den Reihen der Sudetendeutschen. Nicht eindeutig war kurz nach Henleins Wahlsieg die Reaktion des Vorsitzenden der Christlichsozialen Karl Hilgenreiner. Einerseits war er von den Wahlergebnissen seiner Partei enttäuscht, andererseits begrüßte er jedoch die Tatsache, dass innerhalb der deutschen Minderheit eine starke Persönlichkeit herangewachsen war, die zum Gegner der tschechischen Politik werden und energisch die Interessen der deutschen Minderheit durchsetzen konnte. Er stellte sogar Stimmen in Zweifel, die Henlein der Zusammenarbeit mit Hitler beschuldigten und würdigte Henleins Bemühungen um die Unterstützung des christlichen Gedankens. *Hilgenreiner, Karl: Parlamentswahlen und Katholikentag.* In: *Katholiken-Korrespondenz* 16 (1935) 122.

tative Tätigkeit der Kirche. Einen Höhenpunkt innerhalb der deutschen Sektion stellte die heilige Messe im Geist der liturgischen Bewegung dar. Sie wurde vom Wiener Kardinal Theodor Innitzer zelebriert und hinterließ bei vielen Teilnehmern einen tiefen Eindruck.⁸²

Der Katholikentag rief trotz seines Misserfolgs bei der Annäherung zwischen den Katholiken der verschiedenen Nationalitäten großes Echo in den breitesten katholischen Schichten hervor. An allen Veranstaltungen des Katholikentages nahmen nach Angaben der „Lidové listy“ mehr als 500 000 Gläubige aller Nationalitäten teil.⁸³

Bei den Verhandlungen der Bischofskonferenz in Olomouc im Oktober 1935 zeigte sich aber eine unterschiedliche Bewertung. Jan Jiří Rückl beschuldigte die deutschen Katholiken, die geistige Wirklichkeit immer mehr mit dem Nationalen zu verbinden.⁸⁴ An der Person Rückls kann die Ambivalenz der Haltungen des tschechischen und deutschen Milieus festgemacht werden. Obwohl er die Aktivitäten des deutschen Katholizismus in nationaler Hinsicht kritisch bewertete, bemühte er sich in der Mitte der 1930er Jahre, einen vereinten Block aller katholischen Parteien in der Tschechoslowakei zu schaffen.⁸⁵ Inspiration war ihm der Erfolg bei der Vereinigung der katholischen Politik für die Wahl von Präsident Edvard Beneš im Dezember 1935. Da Rückl schwer krank war, scheiterten seine Bemühungen jedoch schon in der Anfangsphase. Die sudetendeutschen Katholiken wiederum kritisierten die Tatsache, dass ein kirchliches Ereignis, unterstützt von Teilen des tschechischen Episkopats sowie katholischer Politiker zur Propaganda politischer Ziele verwendet wurde. In diesem Kontext bewerteten aber auch einige tschechische katholische Zirkel den Verlauf des Katholikentags negativ. Nach ihrer Meinung war es nicht gelungen, eine intensiviertere geistige Ebene durchzusetzen. Der Verlauf des Kongresses wäre deutlich mit politischem Engagement verknüpft gewesen.⁸⁶

Die letzten Jahre der Ersten Republik

Infolge der Bedrohung durch den Nationalsozialismus vertiefte sich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre die Diskrepanz zwischen den katholischen Gemeinschaften beider Nationalitäten weiter. Der tschechische Katholizismus konzentrierte sich auf die Verteidigung der nationalen Eigenständigkeit. An der Spitze dieses Kampfes stand die Volkspartei, die zu einer der Hauptstützen des demokratischen parlamentarischen Systems wurde. Der Volkspartei war es gelungen, den Antikatholizismus, der die Atmosphäre in den ersten Jahren nach der Gründung der Republik geprägt hatte, zu überwinden. Durch das Verdienst ihres Vorsitzenden Šrámek war

⁸² Der Prager Katholikentag. In: Stimmen der Jugend 3 (August 1935) Heft 10, 155.

⁸³ Lidové listy [Volkszeitung], Jg. 14, Nr. 150, 2.7.1935.

⁸⁴ Österreichisches Staatsarchiv Wien, Archiv der Republik. Gesandtschafts- und Konsulatsberichte, Gesandtschaft Prag, Karton 38, Zl. 480/Pol., Prag 5.10.1935.

⁸⁵ Über die Idee, die Politik aller katholischen Parteien im Staat zu koordinieren, sprach er zum Beispiel in den Lidové listy (Lidové listy, Jg. 16, Nr. 87, 12.4.1936).

⁸⁶ Katolík, Jg. 1, Nr. 10, Juni 1936. Äußerung Dr. Václav Jandas, eines führenden Vertreters des Verbandslebens der tschechischen Katholiken und bekannter Organisator der Katholischen Aktion während der Wallfahrt zum Heiligen Berg (Svatá hora).

sie zu einer wichtigen Stütze der Burg und zu einer staaterhaltenden Kraft geworden. Zugleich unterstützte die Volkspartei in der Innenpolitik die ganzen 1930er Jahre hindurch die tschechoslowakische Nationalstaatsidee.⁸⁷

Im Milieu des deutschen Katholizismus kam es in der Mitte der 1930er Jahre in der Frage der weiteren Ausrichtung der christlichen Politik zu Differenzen. Im Februar 1936 hielt Konrad Henlein im Deutschen Haus in Prag eine Rede, die auf die Kulturpolitik der Sudetendeutschen Partei Bezug nahm. Unter anderem widmete er sich auch der Frage des Christentums und der Stellung der katholischen Kirche. Er deutete an, dass er gewillt sei, die christlichen Forderungen zu verteidigen, gleichzeitig forderte er aber, dass die Kirche ihr Wirken nur auf die metaphysische Ebene, das heißt auf die rein seelsorgerische und geistige Praxis beschränke. Ein politisches Engagement der Kirche lehnte er als unvereinbar mit ihrem Wesen ab, weil dadurch nach seiner Ansicht das kirchliche Leben säkularisiert würde.⁸⁸ Henlein wollte durch die Beschränkung des Einflusses der übrigen Parteien die Einigung des politischen Lebens der Sudetendeutschen erreichen. Gegen diesen Anspruch wehrten sich einige demokratisch denkende sudetendeutsche Katholiken. In der Entstehung einer vereinigten deutschen Partei sah zum Beispiel der Journalist und Publizist Heinrich Schubert (1901-1991) gewaltige Risiken für die Verteidigung der christlichen Interessen und Forderungen. Zugleich lehnte er auch das Führerprinzip ab, weil er nicht glaubte, dass „der Führer in der Stunde der Gefahr auch wirklich die Lebensinteressen des christlichen Volkes vertrete“.⁸⁹ Unterstützung erfuhren diese Kreise des sudetendeutschen Katholizismus durch das Erscheinen der päpstlichen Enzyklika „Mit brennender Sorge“ im März 1937, die sich gegen den Einfluss der nationalsozialistischen Ideologie stellte und die nationale Bewegung verurteilte.⁹⁰ Der bereits erwähnte Emanuel Reichenberger machte danach auf die Überbewertung des nationalen Elements aufmerksam und schrieb in einem seiner Artikel: „Das Volk ist bestimmt ein großer Wert, aber nicht der erste, nicht der einzige und nicht der größte; wir sehen im Volk ein Geschenk Gottes und eine Verpflichtung Gottes, aber wir lehnen die Vergöttlichung der Nation und der Elemente ab, die sie begleiten – Blut, Boden, Rasse.“⁹¹ Die Kräfte im sudetendeutschen Katholizismus, die den nationalen

⁸⁷ Kvaček, Robert: Lidová strana před Mnichovem [Die Volkspartei vor dem Münchener Abkommen]. In: Hledíková (Hg.): *Traditio et cultus* 229-239, hier 231.

⁸⁸ Národní archiv Praha. fond SdP, Karton 68, DCHRS 1934-38, Abschrift von Henleins Rede vom 23.2.1936.

⁸⁹ Langhans: *Der Reichsbund der deutschen katholischen Jugend* 206.

⁹⁰ In der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ hatte Pius XI. die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit der Vergötterung der Rasse, des Volkes und des Staatsoberhauptes hervorgehoben sowie die Ablehnung des Alten Testaments verurteilt. Zudem warnte er vor den Gefahren der Leugnung einer allgemeingültigen Moral bzw. eines vom Schöpfer vorgegeben Naturrechts sowie vor der Anerkennung des nationalsozialistischen Prinzips, das behauptete: „Recht ist, was dem Volke nützte“. Die Enzyklika schließt mit einer Ermahnung an die deutschen Priester und Ordensleute, durch Widerlegen der Irrtümer der Wahrheit zu dienen, und mit einem Aufruf an die christlichen Gläubigen, eine widerstandsfähige Treue reifen zu lassen. Vgl. Riccardi, Andrea: *Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*. Freiburg, Basel, Wien 2002, 78-79.

⁹¹ Reichenberger, Emanuel: Christus muss König sein. In: *Der Führer* 16 (September-Oktober 1937) 154.

Trends nicht unterlagen, verloren jedoch an Einfluss und wurden an den Rand gedrängt. Henleins Bemühungen fanden ein positives Echo. Für kirchliche intellektuelle Kreise, die von einer nationalen Glaubensauffassung beeinflusst waren, war Henlein ein Idol, das ihnen aus der Seele sprach.⁹² Versuche, die Kirche aus dem öffentlichen Engagement auf die rein seelsorgerische Ebene zu verdrängen, entsprachen ihren Vorstellungen einer spirituelleren Kirche. Auch sie wollten, möglicherweise aus anderen Gründen als Henlein, den Raum beschränken, in dem sich die Kirche zu gesellschaftlichen Themen und vor allem zur Politik äußerte. In ihren Bemühungen ließen sie sich auch nicht von der politischen Entwicklung im nationalsozialistischen Deutschland belehren, die zeigte, dass dieser Weg in die Katastrophe führt.

Das Verhältnis zwischen tschechischen und deutschen Katholiken verschärfte sich auch im Bereich der Priesterausbildung. Ernste Probleme ergaben sich auch im Leitmeritzer Seminar, wo den Erinnerungen Eduard Winters zufolge die Situation als „offener Krieg“ zwischen deutschen und tschechischen Studenten der Theologie bezeichnet wurde.⁹³ Im Jahr 1938 brach ein offener Konflikt um die Weihe von deutschen Theologen aus. Diese waren gemeinsam in die Sudetendeutsche Partei (SdP) eingetreten, weswegen es der Prager Erzbischof Karel Kašpar ablehnte, diese Kandidaten zu Priestern zu weihen. Erst nach langen Verhandlungen wurde der Konflikt beigelegt.⁹⁴ Die gespannten Beziehungen zwischen Tschechen und Deutschen spiegelten sich – vor allem in den 30er Jahren – auch im Leben der Ordensgemeinschaften wider. So ersuchte im Jahr 1935 ein Teil der deutschen Franziskaner um die Errichtung eines selbstständigen deutschen Kommissariats aus den Konventen in Cheb (Eger), Kadaň (Kaaden), Hostinné (Arnau), Moravská Třebová (Mährisch Trübau), Tachov (Tachau) sowie Hejnice (Haindorf).⁹⁵ Grund dafür war die ablehnende Haltung deutscher Franziskaner zu Klöstern, in denen tschechische Prioren waren, die angeblich die deutschen Ordensbrüder zum Verlassen des Klosters zwangen.⁹⁶ Die tschechischen Franziskaner sahen dagegen in einem solchen Schritt keinen Nutzen für die Kirche, sondern betrachteten ihn – wie in ihrem damaligen Schreiben nach Rom steht – als „Instrumentalisierung der Ordenangelegenheiten für den Bedarf der Bewegung Henleins“.⁹⁷ Aus diesem Grund wurde dieses Vorhaben in Rom am Anfang nicht gebilligt. Zur Teilung kam es erst infolge der geänderten poli-

⁹² *Langhans*: Der Reichsbund der deutschen katholischen Jugend 222.

⁹³ *Winter*, Eduard: Mein Leben im Dienst des Völkerverständnisses. Nach Tagebuchaufzeichnungen, Briefen, Dokumenten und Erinnerungen. Band 1. Berlin 1981, 82-83.

⁹⁴ *Huber*, Kurt A.: Das Jahr 1938 in den Priesterseminarien von Böhmen-Mähren. In: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 7 (1985) 152-188, hier 159-164.

⁹⁵ Vgl. dazu: *Ryschawy*, Franz: Das Kommissariat der sudetendeutschen Franziskaner und seine Vorgeschichte (1935-47). In: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 6 (1982) 184-205.

⁹⁶ Národní archiv Praha. ŘA – Franziskanerorden, Karton 21, Brief von P. Berard Antl vom 20. 7. 1935.

⁹⁷ Národní archiv Praha. ŘA – Franziskanerorden, Karton 21, Informationen über die Möglichkeit, ein selbstständiges deutsches Kommissariat zu schaffen. Schreiben der Provinzleitung des Franziskanerordens in den böhmischen Länder an die Kongregation in Rom vom 2. 7. 1935.

tischen Lage nach dem Münchener Abkommen im Jahre 1938. An der Spitze des Kommissariats stand damals der Prior des Franziskanerklosters in Cheb, Berard Antl (1895-1983). Das Kommissariat wurde erst am 11. Juni 1947 formal aufgehoben.

Im März 1938 beendeten die zwei deutschen bürgerlichen Parteien – der Bund der Landwirte und die deutsche Christlich-Soziale Partei – ihre Tätigkeit. In der tschechischen katholischen Presse erschienen danach eine Reihe kritischer Anmerkungen an die Adresse der deutschen Christlich-Sozialen Partei, die kurz nach dem Anschluss Österreichs die Prager Regierungskoalition verlassen und ihre Tätigkeit eingestellt hatte.⁹⁸ Kritische Äußerungen richteten sich auch an die österreichischen Katholiken für ihre Haltung nach dem Anschluss, einschließlich derjenigen des Wiener Kardinals Theodor Innitzer. Dieser wurde allzu großer Dienstbarkeit dem neuen Regime gegenüber beschuldigt, als er die Teilnahme der österreichischen Katholiken am Referendum über den „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich unterstützte.⁹⁹ Das Münchener Abkommen im September 1938 und die folgende gewaltsame Besetzung des Grenzlandes durch die deutsche Wehrmacht bedeutete dann jedoch das endgültige Aus jeder Möglichkeit einer deutsch-tschechischen Zusammenarbeit – nicht nur im katholischen Bereich.

Danach durchliefen die Vertreter der beiden katholischen Gemeinschaften die dramatischen Peripetien und das Martyrium der Zeit des nationalsozialistischen Totalitarismus und die schmerzliche Trennung des gemeinsam geteilten Schicksals nach der Vertreibung der Sudetendeutschen nach 1945.

Die Zwischenkriegszeit war durch gegenseitige Missverständnisse und den Sieg nationaler Prinzipien über Prinzipien der Toleranz und der Brüderlichkeit nach dem Evangelium gekennzeichnet. In der jüngeren Vergangenheit wurden jedoch auf beiden Seiten aufrichtige Worte der Schuldanerkennung und des gegenseitigen Verzeihens geäußert (zum Beispiel im Verlauf der Jubiläumswallfahrt zum Velehrad im Juli 2000).¹⁰⁰ Ich glaube, dass gerade das Verhalten der Gläubigen beider Nationalitäten aufzeigen kann, wie das Suchen nach gutem Willen und Verständigung nationale Grenzen überwindet und als solide Basis für die wechselseitige deutsch-tschechische Zusammenarbeit in der Zukunft dienen kann. Und dies ist bestimmt ein wichtiges Signal auch für das sich einigende Europa und für die Suche nach einer neuen europäischen geistlichen Identität.

⁹⁸ Die Zeitschrift *Obnova* schrieb damals zum Beispiel, dass die sudetendeutschen Katholiken „in Zeiten stärkster geistiger Bedrängung und des Kampfes um die Mission der deutschen Nation einer Psychose nationalen Sektierertums verfielen“. In: *Obnova* [Erneuerung], Jg. 2, Nr. 13, 26.3.1938.

⁹⁹ Scharf kritisierte die mährische Tageszeitung *Našinec* die Haltung der deutschen Katholiken, die in ihrem Blatt die Meinung vertrat, dass die deutschen Katholiken lieber der Stimme Henleins folgen als der des Heiligen Vaters. In: *Našinec*, Jg. 74, Nr. 78, 3.4.1938.

¹⁰⁰ Die Schritte des christlichen Milieus auf dem Feld der deutsch-tschechischen Versöhnung dokumentiert zum Beispiel: *Rzepka*, Walter (Hg.): *Zukunft trotz Vergangenheit. Texte zur deutsch-tschechischen Versöhnung*. München 2005 (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 37).

Tobias Weger

DIE KATHOLISCHE RHETORIK BEI DEN VERTRIEBENEN SUDETENDEUTSCHEN IN DER NACHKRIEGSZEIT

„Father Reichenberger“ – Populist und Revisionist

Es ist für mich kein Zweifel, daß die Heimatvertreibung von 18 Millionen aus einem Land, das sie seit Jahrhunderten, jedenfalls lange vor der Entdeckung Amerikas, bebauten, das größte Verbrechen der christlichen Geschichte, die brutalste Christenverfolgung aller Zeiten ist. Alle Tierschutzvereine würden aufschreien, wenn ein Bauer sein Vieh derart behandeln würde, wie es deutsche Menschen durch Tschechen, Polen und Jugoslawen erlebten. Wenn es ein Verbrechen war – und darüber soll kein Zweifel bestehen – Hunderttausende von Juden auszutilgen, wie es die Nazis taten, dann ist und bleibt es auch ein Verbrechen, Millionen deutscher Menschen auszutilgen. Wenn das Wort Rassenmord einen Sinn hat: die in Potsdam legalisierte und von den Vasallen der Sieger durchgeführte teuflische Vertreibung und Beraubung deutscher Menschen ist Rassenmord.¹

Diese pathetischen Worte, die in ihrem Aussagegehalt keinen Zweifel zuließen, sprach der zeitgenössisch gerne als „Vater der Vertriebenen“ bezeichnete Priester Emmanuel J. Reichenberger auf einer Reihe von Veranstaltungen in Deutschland im Sommer 1949, zu der ihn die sudetendeutsche „Ackermann-Gemeinde“ eingeladen hatte. Zu deren langjährigem Vorsitzenden Hans Schütz (1901-1982), aber auch zu weiteren führenden Vertretern wie P. Paulus Sladek (1908-2002) pflegte Reichenberger seit den 1920er Jahren freundschaftliche Beziehungen.² Wie kam ein katholischer Geistlicher, der im Jahr 1938 selbst vor den Nationalsozialisten aus der Tschechoslowakei in die USA geflohen war, dazu, sich bei einem Besuch in Westdeutschland nach 1945 einer Wortwahl zu befleißigen, die ihn zu einem Protagonisten des Kalten Krieges, „völkischer“ Ideen und darüber hinaus zu einem Geschichtsrevisionisten machte? Wie konnte es dazu kommen, dass er sich zu jener eindeutigen Abwägung von Holocaust und Vertreibung verstieg? Wer war überhaupt dieser Mann, der sich in den USA, aber auch in Europa häufig als Gewissen der deutschen Vertriebenen gerierte?

Emmanuel Johann Reichenberger wurde am 11. April 1888 in Vilseck bei Amberg in der Oberpfalz als Sohn deutschböhmischer Eltern geboren. Er studierte in den Jahren 1908-1910 Theologie in Regensburg, anschließend am Priesterseminar in

¹ Reichenberger, Father Emmanuel J.: Appell an das Weltgewissen. Ansprache bei den Großkundgebungen in verschiedenen deutschen Städten. München 1949, 8. – Vgl. auch den bestätigenden Artikel: Appell an das Weltgewissen. In: Abendzeitung vom 8.8.1949.

² Weger, Tobias: Die Ackermann-Gemeinde als katholische Gesinnungsgemeinschaft der Sudetendeutschen nach 1945. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde 45 (2003) 35-52, hier 51, Anmerkung 39. – Vgl. auch diverse Berichte der Zeitung „Volksbote“ im August 1949 über den Deutschlandbesuch Reichenbergers, die dessen enge Verbindung zur „Ackermann-Gemeinde“ und zum „Adalbert-Stifter-Verein“ untermauern.

Leitmeritz (Litoměřice), wo er bereits 1912 von Bischof Josef Groß (1866-1931) die Priesterweihe erhielt. Der Mangel an deutschen Geistlichen in Böhmen kam dem Wunsch des Studierenden entgegen, möglichst rasch das Priesteramt zu erlangen.³ Reichenberger wurde Kaplan in Röchlitz (Rochlice, heute Teil von Liberec) im Isergebirge und engagierte sich im katholischen Verbandswesen Böhmens. Im Jahr 1919 war er einer der Mitbegründer des „Volksbunds deutscher Katholiken in der Tschechoslowakei“, für den er ab 1923 die Zeitschrift „Der Führer“ redigierte und dessen Geschicke er von 1926 bis 1938 als Generalsekretär leitete. In Zusammenarbeit mit dem „Reichsverband katholischer Auslandsdeutscher“ (RKA) rief er 1937 den „Deutschen Verband zur nationalen Befreiung Europas“ ins Leben. Reichenberger zählte zu den entschiedenen Verfechtern einer sudetendeutschen Autonomielösung innerhalb der Tschechoslowakei, wie sie auch von Teilen der bündischen Jugendverbände vertreten wurde. In diesem Punkt traf er sich außerdem ideologisch mit dem aus dem rechten Parteiflügel aufgestiegenen Vorsitzenden der deutschen Sozialdemokraten in der Tschechoslowakei, Wenzel Jaksch (1896-1966), und den anderen so genannten Jungaktivisten. Im Oktober 1938 emigrierte Reichenberger nach Großbritannien und war von 1939 bis 1940 Seelsorger für Emigrantenkinder in Crawley Down, Sussex.⁴ Von dort aus leitete er mit dem ebenfalls aus der ČSR geflohenen Sozialdemokraten Willi Wanka (1910-1992) und dem Gewerkschafter Franz Rehwald (1903-1981) die „Kanadaaktion“, die etwa 1.200 deutschen Hitlergegnern aus der ČSR die Auswanderung nach Kanada, vornehmlich in die Siedlungen Tomslake, BC, und St. Wallburg, SK, ermöglichte.⁵ Reichenberger selbst wanderte schließlich nach Nordamerika aus und landete Ende 1940 in New York. Er wurde Präses des Kolpinghauses in Chicago, darauf Priester der Landgemeinde von Glen Cross im US-Bundesstaat South Dakota. Von dort aus knüpfte er sein breites Netz an Beziehungen und avancierte zu einem einflussreichen Publizisten und Politiker.⁶ Zu-

³ Bendel, Rainer: Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965. Köln, Weimar, Wien 2003, 181 f. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 34).

⁴ Institut für Zeitgeschichte, München/Research Foundation for Jewish Immigration, New York (Hgg.): Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933. Band 1. München, New York, Paris, London 1980, 591.

⁵ Amstatter, Andrew: Tomslake. History of the Sudeten Germans in Canada. Blaine, Wa., 1978. – Die University of Winnipeg, MB, verwaltet seit 1994 den Nachlass von Willi Wanka („Wanka Collection“). Dem Verfasser dieses Beitrags ist die Sammlung, die zweifelsohne wichtige Hinweise zur sudetendeutschen Emigration nach Kanada enthalten dürfte, persönlich nicht bekannt.

⁶ Die Untersuchung des im Reichenberger-Umfeld existierenden Netzwerks wäre eine verdienstvolle Aufgabe zur Erforschung der sudetendeutschen Strukturen vor und nach 1945 sowie ihrer internationalen Außenkontakte. Zum Reichenberger-Umfeld und seinen häufigen Korrespondenzpartnern zählten sowohl der sozialdemokratische Politiker Wenzel Jaksch (1896-1966), der dissidente NSDAP-Politiker Otto Strasser (1897-1974) (vgl. dessen Teilnachlass im Münchner Institut für Zeitgeschichte, ED 118) als auch der US-amerikanische Geschichtsrevisionist Austin Joseph App (1902-?), von dessen Schriften Reichenberger einige ins Deutsche übersetzte und publizieren ließ. – Vgl. vor allem den gegen Potsdam gerichteten Text von App, Austin J.: History's most terrifying peace. San Antonio, Tex., 1946, bzw. ders.: Der erschreckendste Friede der Geschichte. Übersetzung von Emmanuel J. Reichenberger. Salzburg 1950.

dem pflegte er eine umfangreiche Korrespondenz. Im August 1944 wurde er zum stellvertretenden Vorsitzenden des von Wenzel Jaksch präsierten und von sozialdemokratischen und christlich-sozialen Exilpolitikern gebildeten „Democratic Sudeten German Committee“ und gründete mit dem Theaterregisseur und Journalisten Karl Lustig-Prean (1892-1965)⁷, einer äußerst schillernden Persönlichkeit, die Auslandsvertretung der „Deutschen Christlich-Sozialen Volkspartei in der Tschechoslowakei“.

Nach 1945 organisierte „Father Reichenberger“ unzählige Hilfsaktionen zu Gunsten der Flüchtlinge und Vertriebenen in Deutschland. Obwohl er als Emigrant ins Ausland gegangen war, wurde er nicht müde, sich selbst in die Rolle eines „Vertriebenen“ zu stilisieren, um damit bei den tatsächlichen Vertriebenen einen Solidarisierungseffekt zu erheischen. Er verfasste eine Reihe von Büchern und Schriften, die in immer stärkerem Maße seine offene Sympathie für revisionistische, schließlich revanchistische Ideen spüren ließen.⁸ In den Jahren 1952-1962 lebte er – in Deutschland mit Einreiseverbot belegt – in Österreich, ehe er 1962 nach Deutschland übersiedelte. Die Universität Graz verlieh ihm 1952 die Ehrendoktorwürde. Ab der Mitte der 1950er Jahre war Reichenberger zunehmend ins Fahrwasser rechts-extremer Gruppierungen gekommen.⁹ Am 2. Juli 1966 verstarb er in Wien.

Die Irrungen und Wirrungen der hier knapp skizzierten Biographie mögen ein erster Erklärungsansatz für die geistige Desorientierung sein, die aus vielen öffentlichen Aussagen Emmanuel Reichenbergers spricht. Seine Haltung stellte innerhalb des deutschen Klerus der ČSR gewiss eine Extremposition dar, blieb aber in der Nachkriegszeit aufgrund der großen Breitenwirkung des „Fathers“ nicht ohne Konsequenzen.¹⁰ Zur hier zu behandelnden Rhetorik vieler Sudetendeutscher nach 1945 gehört schon die demonstrative Verwendung der amerikanischen Berufsbezeichnung Reichenbergers. Sie sollte ihn offensichtlich als unbefangenen Beobachter von außen erscheinen lassen, der in die Zeitläufe selbst nicht involviert war.

Dieser Beitrag behandelt einige Aspekte einer spezifisch politischen katholischen Rhetorik führender vertriebener Sudetendeutscher. „Sudetendeutsch“ wird dabei, entgegen landläufiger Praxis, nicht als ethnische Bezeichnung für die bis 1945 in der Tschechoslowakei lebenden Deutschen, sondern als ethno-nationale Bezeichnung der (parteiübergreifenden) politischen Willensgemeinschaft aufgefasst, die seit 1918 die Existenz des tschechoslowakischen Staates in Frage gestellt und für eine Vereini-

⁷ Römer, Gernot: Es gibt immer zwei Möglichkeiten ... Mitkämpfer, Mitläufer und Gegner Hitlers am Beispiel Schwabens. Augsburg 2000, 85-88.

⁸ Reichenberger, Emmanuel J.: Ostdeutsche Passion. Düsseldorf 1948. – *Ders.*: Pogrom in Oberammergau? München 1949. – *Ders.*: Fahrt durch besiegtes Land. Karlsruhe 1950. – *Ders.*: Europa in Trümmern. Das Ergebnis des Kreuzzuges der Alliierten. Graz 1950. – *Ders.*: Wider Willkür und Machtrausch. Erkenntnisse und Bekenntnisse aus zwei Kontinenten. Graz 1955.

⁹ Der Publizist Gerhard Frey (geb. 1933) gibt an, Emmanuel Reichenberger habe auf dem Tag der Heimat in Ingolstadt 1964 „die Fortsetzung seines Lebenswerks“ in seine Hände gelegt. Vgl. Frey, Gerhard (Hg.): Prominente ohne Maske. München 1984, 345.

¹⁰ Vgl. dazu zum Beispiel Schütz, Hans: Pfarrer Reichenberger 60 Jahre. In: Christ unterwegs 2 (1948) 4, 16 f. – O. V.: Father Reichenberger und sein Weg. In: Pleyer, Wilhelm (Hg.): Wir Sudetendeutschen. Salzburg 1949, 418-422 (Heimat im Herzen 8).

gung mit Deutschland optiert hatte. Diese begriffliche Einschränkung, für die ich an dieser Stelle plädieren möchte, erscheint mir aus zweierlei Gründen erforderlich: zum einen, um die Vorgeschichte der 1945 von der wieder errichteten tschechoslowakischen Republik beschlossenen Aussiedlung der Deutschen besser erfassen zu können, zum anderen aber auch, um nicht alle aus der Tschechoslowakei vertriebenen Deutschen kollektiv mit dem Revanchismus-Vorwurf in Verbindung zu bringen und damit über einen Kamm zu scheren.¹¹ Im Rahmen dieser Arbeit geht es nicht um religiöse Fragen im eigentlichen, theologischen Sinne, nicht um die an anderer Stelle bereits dargestellte organisatorische Geschichte der „Kirchlichen Hilfsstellen“ oder der aus ihr erwachsenden Ackermann-Gemeinde,¹² nicht um den „Ackermann aus Böhmen“ als sudetendeutscher „Lieu de mémoire“,¹³ auch nicht um Fragen der pastoralen Betreuung der katholischen Vertriebenen,¹⁴ das Fortbestehen klösterlicher Gemeinschaften¹⁵ oder spezielle Formen alter oder neu entstandener Volksfrömmigkeit im Vertriebenenbereich.¹⁶ Zweck dieses Artikels ist das Aufzeigen typischer Argumentationsmuster und Stereotypen, die vielfach eine Kontinuität entsprechender Paradigmen aus der Vorkriegszeit bildeten, die die Protagonisten an die neuen Zeitverhältnisse und Gegebenheiten nach 1945 anpassten.

Zwischen Integration, Revision und Rückkehrwillen

Aussagen aus dem katholischen Vertriebenenmilieu der Nachkriegsjahre – von Vertretern der 1946 als erste der sudetendeutschen „Gesinnungsgemeinschaften“ ent-

¹¹ Man sollte dementsprechend in ethnischer Hinsicht für die Zeit bis 1918 von „Deutschen in den böhmischen Ländern“, zwischen 1918 und 1945 von „Deutschen in der Tschechoslowakei“ und ab 1945 – für die Vertriebenen – von „Deutschen aus der Tschechoslowakei“ sprechen, analog zu der Selbstverständlichkeit, mit der man auch von „Russlanddeutschen“, „Rumäniendeutschen“ oder „Ungarndeutschen“ spricht.

¹² *Piegsa*, Bernd: Auf der Gratwanderung zwischen „Verzichtlertum“ und „Revanchismus“ – die Geschichte der „Sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde“. In: *Endres*, Rudolf (Hg.): Bayerns vierter Stamm. Die Integration der Flüchtlinge und Heimatvertriebenen nach 1945. Köln, Weimar, Wien 1998, 119-168. – *Weger*: Ackermann-Gemeinde (vgl. Anm. 2). – *Ders.*: Sudetendeutsche Organisationen in der Nachkriegszeit – zwischen ‚Vertriebenenintegration‘ und ‚Volkstumskampf‘ im Kontext des ‚kalten Krieges‘. Diss. (Univ. Oldenburg) 2005 [im Druck].

¹³ *Weger*: Ackermann-Gemeinde (vgl. Anm. 2) 36-38.

¹⁴ *Kindermann*, Adolf: Religiöse Wandlungen und Probleme im katholischen Bereich. In: *Lemberg*, Eugen/*Edding*, Friedrich (Hgg.): Die Vertriebenen in Deutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben. 3 Bände. Kiel 1959, Band 3, 92-158. – *Connor*, Ian: The churches and the refugee problem in Bavaria 1945-49. In: *Journal of Contemporary History* 20 (1985) 399-421. – *Bendel*, Rainer: Der Beitrag der Kirchen zur Integration der Vertriebenen. Konnten pastorale Konzepte integrieren? In: *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde* 45 (2003) 16-34.

¹⁵ *Huber*, Augustinus K.: Die sudetendeutschen Ordensgemeinschaften und Klöster nach der Vertreibung. In: *Stifter-Jahrbuch* 5 (1957) 264-272.

¹⁶ *Schroubek*, Georg R.: Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. Marburg an der Lahn 1968 (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V. 5). – *Hirschfeld*, Michael: Katholisches Milieu und Vertriebene. Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945-1965. Köln, Weimar, Wien 2002 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 33).

standenen Ackermann-Gemeinde beziehungsweise namhafter Geistlicher – schwanken zwischen dem Willen und den Aufrufen an die Gläubigen zur vollständigen Integration und dem anhaltenden und nach Meinung vieler aufrecht zu erhaltenden Willen zur Rückkehr. Die Christlich-Soziale Union (CSU), als eine der ersten von der amerikanischen Besatzungsverwaltung lizenzierten Parteien, die in Bayern für viele katholische Sudetendeutsche zu einer neuen politischen Heimat wurde, hatte 1946 in ihren „30 Punkten“ die „organische Eingliederung der Vertriebenen in die einheimische Bevölkerung“ gefordert und als Ziel die „vollständige, tatsächliche und rechtliche Gleichstellung der neuen Bürger mit der einheimischen Bevölkerung auf allen Gebieten des Staats- und Wirtschaftslebens“ formuliert.¹⁷ Aus einheimisch-bayerischer Sicht lag eine solche Forderung nahe, da die Masse der Evakuierten, Flüchtlinge und Vertriebenen im Freistaat nicht zu einem sozialen Unruhe- und Unsicherheitspotential werden sollte. Sie entsprach zudem den Vorgaben und erklärten Zielen der amerikanischen Militärregierung.¹⁸ Eine solche Politik wurde in der ersten Phase, als es galt, jeglichen Verdacht von sich zu weisen, auch von national denkenden Politikern wie Hans Schütz mitgetragen. Von ihr ließen sich ab 1947 die Ideen für den sozialen Lastenausgleich ableiten, die von dem Grundsatz ausgingen, die Lasten für den Ausgang des Zweiten Weltkriegs auf die Schultern aller Deutschen gleichmäßig zu verteilen.¹⁹

Allerdings verbalisierten manche sudetendeutsche Politiker bald Forderungen nach Korrekturen der Nachkriegslösungen insgesamt, speziell aber der Vertreibung der Deutschen aus dem östlichen Europa. Das erste Revisionsziel der Sudetendeutschen wurde die Anfang August 1945 unterzeichnete Potsdamer Erklärung, in deren Artikel XIII die Staatsoberhäupter der USA, der UdSSR und Großbritanniens die Aussiedlung der Deutschen aus den ostmitteleuropäischen Staaten „in an orderly and human manner“ sanktioniert hatten.²⁰ In solchen Revisionsforderungen verfügten sudetendeutsche Politiker über praktische Erfahrungen, hatten sie doch in den 1920er Jahren auf verschiedenen Ebenen, offen und verdeckt, gegen die Pariser Vorortverträge agitiert, die zur Entstehung der Tschechoslowakei geführt hatten.²¹ Eine Revision der Potsdamer Aussiedlungsbeschlüsse und der zwischen den drei Hauptsiegermächten vereinbarten Grenzregelungen stand allerdings für die US-Administration in den Jahren nach 1945 überhaupt nicht zur Debatte.²²

¹⁷ Die 30 Punkte der Christlich-Sozialen Union. In: Union-Flüchtlingsdienst vom 21.11.1946.

¹⁸ Schmidt, Manfred H.: The East German landsmannschaften in the German Federal Republic. Their organization and influence. Ph.D. thesis (University of Michigan) 1950, 30.

¹⁹ Archiv für christlich-soziale Politik der Hanns-Seidel-Stiftung, NL Hans Schütz 2, Landesversammlung der Union, 30.-31.8.1947.

²⁰ <http://www.cnn.com/SPECIALS/cold.war/episodes/01/documents/potsdam.html> (Zugriff am 15.3.2005).

²¹ Vgl. dazu beispielsweise *Bamberger-Stemmann*, Sabine: Der Europäische Nationalitätenkongress 1925-1938. Nationale Minderheiten zwischen Lobbyistentum und Großmachtinteressen. Marburg 2000 (Materialien und Studien zur Ostmitteleuropa-Forschung 7).

²² National Archives, Washington, D.C., Sen80A-F9, diverse Schreiben zu Korrekturen an Potsdam.

Mit diversen diplomatischen Vorstößen Sudetendeutscher ging auch der Versuch einher, für das zwischen dem Deutschen Reich, Italien, Großbritannien und Frankreich 1938 geschlossene „Münchener Abkommen“ rückwirkend die fortdauernde Gültigkeit zu erklären, obwohl die drei Vertragspartner Deutschlands im Laufe des Zweiten Weltkriegs nach und nach ihre Unterschrift zurückgezogen hatten. Die Eingliederung des so genannten „Sudetenlandes“ in das deutsche Staatsgebiet – die Erfüllung der oben erwähnten Revisionsforderungen gegen die internationalen Bestimmungen nach dem Ersten Weltkrieg – hätte nach Ansicht der Geschichtsrevisionisten innerhalb des sudetendeutschen Milieus somit nach wie vor völkerrechtlichen Bestand gehabt. In den „Leitsätzen der Ackermann-Gemeinde“ von 1948 wurde dieses Ziel erstmals, wenngleich angesichts des Besatzungskontexts noch in indirekter Form, programmatisch formuliert, indem die Überwindung der Fehler eingefordert wurde, „die uns alle in das gegenwärtige Elend geführt haben.“ Gleichzeitig stellte man fest, dass das „Recht auf unsere Heimat“ nie aufgegeben werde.²³ In einem internen Papier musste der Hauptinitiator P. Paulus Sladek sich allerdings eingestehen, dass „in den Augen der Weltöffentlichkeit die ČSR innerhalb der Grenzen von 1918 ein unteilbares Ganzes“ bilde und man dieses Faktum zu berücksichtigen habe.²⁴

Deutlicher wurde Emmanuel Reichenberger auf der Ingolstädter Tagung der Ackermann-Gemeinde im Jahre 1949, als er davon sprach, die Amerikaner und Engländer „entpotsdamisieren“ zu wollen, sich aber zugleich die Hoffnungslosigkeit dieses Unterfangens eingestehen musste.²⁵ Im selben Jahr erklärte er in einem Rundschreiben, dass er die „Rückkehr in die Heimat“ als „die einzige gerechte, menschliche, christliche, der Vernunft und dem Naturrecht entsprechende Lösung“ ansah.²⁶ Das war im Grunde eine verbale Reaktion auf den im „Grundgesetz“ der Ackermann-Gemeinde niedergelegten Gedanken, wonach das „Recht eines Volkes auf seine Heimat“ durch „Naturrecht, Moral und Humanität [...] ebenso wie die Kirche“ verteidigt würden.²⁷ Die „Hoffnung auf Heimat und Wiedergutmachung“ nie aufzugeben – das war auch das Thema von Reichenbergers, von etwa 30.000 Anhängern besuchten Predigt im schwäbischen Wallfahrtsort Ottobeuren am 31. Juli 1949 gewesen.²⁸

Die Aufrechterhaltung des Rückkehrwillens der Vertriebenen war auch für den Dichter Hans Watzlik (1879-1948) eine Selbstverständlichkeit, die er in seinem in verschiedenen Versionen um 1947/48 zirkulierenden „Vermächtnis“ festhielt und dabei auf eine sehr volkstümliche Weise Gottes Hilfe anflehte:

²³ Leitsätze der Ackermann-Gemeinde (1948). In: Lorenz, Franz (Hg.): Schicksal – Vertreibung. Aufbruch aus dem Glauben. Dokumente und Selbstzeugnisse vom religiösen, geistigen und kulturellen Ringen. Köln 1980, 139-143, hier 140 f.

²⁴ Sladek, P. Paulus: Warum nicht Rache und Vergeltung? (Disposition) (Oktober 1948). In: Lorenz (Hg.): Schicksal – Vertreibung (vgl. Anm. 23) 143-145, hier 144.

²⁵ Reichenberger, Emmanuel: Die sudetendeutsche Frage in amerikanischer Sicht. In: Reinisch, Leonhard (Hg.): Sudetendeutsche am Werk. München 1949, 19-21, hier 19.

²⁶ Reichenberger, Emmanuel J.: Die Welt und wir. In: Aussiger Bote 2 (1949) 10 f.

²⁷ Hauptstelle der Sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde (Hg.): Grundgesetz der sudetendeutschen Ackermann-Gemeinde. München o. J. [1948], 3.

²⁸ Pater Reichenberger bei uns. In: Union-Flüchtlingsdienst vom 9.8.1949.

[...] Und lasset uns jene geheime Macht, die den Völkern das Schicksal verhängt, lasset uns Gott bitten, daß er uns, ehe wir eingehen in die ewige Heimat, in die irdische Heimat zurückführe, ohne die wir in der ganzen weiten Welt kein rechtes Glück finden können. Und sollen wir in Hoffnung und Geduld ausharren. Du aber, Gott, erhöre uns!²⁹

Sehr viel realistischer sah da der ehemalige Leitmeritzer Dompfarrer Adalbert Bitterlich den Tatsachen ins Auge. In einem Rundschreiben äußerte er zwar alle Empathie für das Heimweh der Vertriebenen und begründete dies auch mit seinem eigenen Heimweh. Gleichwohl ermahnte er die Leser seines Rundbriefs, sich in der neuen Heimat eine neue Existenz aufzubauen, um sich Neues zu schaffen und sich in der neuen Umgebung zu beheimaten, für den Fall, dass sich keine Rückkehrmöglichkeit eröffnen würde.³⁰ Eine ähnlich positive Stimmung versuchte der letzte deutsche Weihbischof in Prag, Johannes Nepomuk Remiger (1879-1959), in seinem „Ostergruß an die Vertriebenen“ im Jahre 1952 zu verbreiten, indem er auf einen Mittelweg zwischen Heimweh und Annahme verwies.³¹ In beiden Texten wird das Heimweh auch an konkreten Dingen – in diesem Falle aus dem religiösen Umfeld – festgemacht, ohne ‚völkische‘ Komponente oder den Versuch, es zu „den eigensten Eigenschaften des deutschen Volkscharakters“³² zu rechnen, wie dies beispielsweise der Kulturexperte Ernst Schremmer 1950 in einem Text zu deuten trachtete.

Als sich im fortschreitenden Kalten Krieg die globalen Bedingungen verändert hatten und die letzten Beschränkungsauflagen für Vertriebenenverbände gefallen waren, sah sich die Ackermann-Gemeinde, die durch ihre starke Einbindung in kirchliche Strukturen ohnehin von Anfang an außerhalb der Zensur der amerikanischen Militärregierung stand, in der Lage, gewisse Schranken fallen zu lassen. Das eklatanteste Beispiel stellte dabei – neben Konzeptionen von Eugen Lemberg (1903-1976)³³ – die Schrift „Zukunft in Böhmen“ von Hans Schmid-Egger (1905-1994) dar, einem früheren Mitstreiter P. Paulus Sladeks im katholischen „Reichsbund Staffelsein“. Schmid-Egger führte das Kapitel „Realisierung des Heimatrechts“ mit den Worten ein:

Mit einigem Zögern füge ich den bisherigen theoretischen Überlegungen den Abschnitt an, der sich mit der Realisierung des Sein-Sollenden befaßt. Das Zögern rührt daher, daß diese Realisierung eine politische Situation voraussetzt, deren Zeitpunkt und deren konkrete Art nicht vorhersehbar sind. Während die theoretischen Erwägungen ihre Rechtfertigung in sich selbst

²⁹ „Vermächtnis“ des sudetendeutschen Dichters Hans Watzlik, ca. 1947. In: *Habel*, Fritz Peter (Hg.): *Dokumente zur Sudetenfrage. Unerledigte Geschichte*. 5. Auflage. München 2003, 692 f.

³⁰ *Bitterlich*, Adalbert: *Meine lieben sudetendeutschen katholischen Landsleute in der Diaspora!* Herausgegeben von der Kirchlichen Hilfsstelle München. München o. J. [ca. 1949].

³¹ Ostergruß an die Vertriebenen 1952. In: *Doskocil*, Walter (Hg.): *Johannes Nepomuk Remiger. Der letzte deutsche Weihbischof in Prag*. München 1964, 84-86 (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 18).

³² *Schremmer*, Ernst: *Von der Verpflichtung des Heimwehs*. In: *Zechel*, Artur (Hg.): *Sudetendeutscher Kalender 1950*. Wunsiedel 1949, 55 f., hier 55.

³³ Vgl. dazu *Hahn*, Eva: *Eugen Lemberg (1903-1976): Wie lange wird Deutschland noch bei den deutschvölkischen Agitatoren lernen?* <http://www.bohemistik.de/lem.html> (Zugriff am 15.4.2005).

finden, als ein Suchen nach Erkenntnis und Wahrheit, geraten Erwägungen über politisches Handeln, dessen Ausgangsposition nicht umrissen ist, in die Gefahr politischer Kannegießerei. Ich will mich der Aufgabe, im Bereich des Möglichen auch über den Weg auszusagen, auf dem die vorgeschlagenen Regelungen erreicht werden können, dennoch nicht entziehen.³⁴

Nicht etwa Skrupel, neues historisches Unrecht in die Welt zu setzen, nicht die Einsicht in historische Versäumnisse oder gar Eigenverantwortung der Sudetendeutschen, sondern lediglich die Ungewissheit über die künftige geopolitische Ausgangslage ließen den Autor, der sich in seiner Studienzeit mit Fragen der so genannten Sprachinselvölkerkunde³⁵ und der ‚Volkstumsforschung‘ befasst hatte, zögern, seine Konzepte für die Wiederinbesitznahme des „Sudetenlandes“ der Öffentlichkeit zu Kenntnis zu geben. Was dann unter den Auspizien der Ackermann-Gemeinde als „Verfahren der Rückführung“³⁶ skizziert wurde, liest sich gar wie das Segment eines Generalplans für die Umgestaltung des östlichen Europa. Selbst der sudetendeutsche „Witiko-Bund“ hat zu jener Zeit nicht in dieser Offenheit entsprechende Planspiele verbreitet.

Vertriebenenarbeit und Kalter Krieg

Ging es dem eingangs zitierten und charakterisierten Emmanuel J. Reichenberger wirklich um das Schicksal der Vertriebenen? Als sicher kann gelten, dass er durch sein Wirken in der kritischen Öffentlichkeit das stereotype Bild des revisionistischen und revanchistischen Vertriebenen verfestigte, das bis heute nachwirkt. Man kann sich bei der Lektüre von Reichenbergers Schriften nicht des Eindrucks erwehren, er habe in seiner politischen Konzeption diese Gruppe als eine Art Verfügungsmasse des Kalten Krieges im Zeichen eines massiven Antikommunismus instrumentalisiert. Im „Bolschewismus“ sah Reichenberger neben der in seinen Augen zivilisatorisch destruktiven Kraft des Westens, dem er kollektiv einen „Kreuzzug“ unterstellte, die größte Gefahr der Zeit,³⁷ und dies auch den Einheimischen zu verdeutlichen und sie deshalb zu mehr Akzeptanz zu bewegen, darin erblickte er seine Aufgabe:

Vielleicht seid Ihr Heimatvertriebenen ein besonderes Werkzeug in den Plänen Gottes. [...] Vielleicht ist Euer Leidensweg die letzte Warnung Gottes an die Welt vor den Greueln des Bolschewismus. Ihr habt ja den Bolschewismus am eigenen Leibe erlebt, so gut und mehr noch als die Kriegsgefangenen. Euer Leiden war der starke Wall, der die rote Flut aufhielt. Mancher, der heute unbarmherzig und lieblos an Euch vorübergeht und verächtlich auf Euch herabschaut, verdankt es nur Euch, daß er noch Heim und Heimat hat. Ihr habt eine große Mission!³⁸

Doch wurde der Kommunismus aus noch einem anderen Grunde abgelehnt, wie aus dem Bericht von einer Veranstaltung der Ackermann-Gemeinde mit dem kirch-

³⁴ Schmid-Egger, Hans: Zukunft in Böhmen. Überlegungen zur Ordnung in Mitteleuropa. München 1957, 105 (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 10).

³⁵ Vgl. Ders. (Hg.): Deutsch Mokra – Königsfeld. Eine deutsche Siedlung in den Waldkarpaten. München 1973.

³⁶ Ders.: Zukunft in Böhmen (vgl. Anm. 34) 108-112.

³⁷ Bendel: Aufbruch aus dem Glauben? (vgl. Anm. 3) 185.

³⁸ Reichenberger, Father E. J.: Predigt in Ottobeuren am 31. Juli 1949. In: Ders.: Appell an das Weltgewissen (vgl. Anm. 1) 27-31, hier 30.

lichen Marxismusexperten Gustav Wetter S.J. (* 1911)³⁹ im Oktober 1954 in München hervorgeht: Der staatlich institutionalisierte Kommunismus wurde aufgrund seiner pseudo-religiösen Komponenten, die allerdings nicht auf einer der christlichen vergleichbaren Heilsgeschichte, sondern auf „Selbsterlösung“ beruhten, als metaphysisches Konkurrenzangebot empfunden.⁴⁰

In Reichenbergers Zielsetzung ließen sich gut alte Stereotypen reaktivieren, die zum Teil einen klaren ‚völkischen‘ Hintergrund hatten. Dazu gehörte die (in ihren Nachwirkungen bis heute) anhaltende Dämonisierung des Staatspräsidenten Edvard Beneš (1884-1948). Hans Schütz hatte bereits 1947 gemeint, Beneš habe sich von der „Pestilenz der Hitleritis anstecken lassen“, dabei allerdings selbst vor Racheempfindungen der Vertriebenen gewarnt.⁴¹ In der Zugehörigkeit des tschechoslowakischen Politikers zu einer Freimaurerloge sah Emmanuel Reichenberger den Grund für seine internationale Gunst. Und er fuhr fort: „Der Lebensweg Beneschs [!] ist gekennzeichnet mit Verrat, mit dem Blut von Millionen Unschuldiger – zuerst der Sudetendeutschen –, mit dem größten Raub der Geschichte. Er steht in einer Reihe mit Hitler und Himmler, von denen er sich nur durch größere Verlogenheit und Heuchelei unterscheidet.“⁴² Das veranlasste ihn selbst, auf dem „Sudetendeutschen Tag“ 1950 öffentlich zu erklären:

Der ‚Sudetendeutsche Tag‘ muß immer und immer wieder das Verbrechen in die Welt schreien, das [an] den sudetendeutschen und anderen Volksgruppen durch das Diktat von Potsdam begangen wurde. Die Welt, die in tausend Zungen wirkliches und erfundenes Unrecht der Nazis in die Welt rief und die Anschuldigungen noch immer wiederholt, schweigt in tausend Sprachen über den sadistischen Rassenmord [!] an unserer Volksgruppe.⁴³

Damit aber nicht genug: Reichenberger stellte sogar die deutsche Schuld während der Okkupation der ČSR in Abrede, indem er meinte, „Lidice“ sei „ganz ungeheuerlich aufgebauscht“ worden:

Die Tschechen haben jedenfalls Lidice tausendfach an den Sudetendeutschen wiederholt. Und es ist ein gewaltiger Unterschied festzuhalten: Die Nazis haben keinem Tschechen ein Haar gekrümmt, der nicht offen oder geheim rebellierte. Die Tschechen haben ausnahmslos an den Sudetendeutschen hussitische Rache verübt.⁴⁴

Der Intention des Kalten Krieges entsprachen historische Vergleiche des kommunistischen Ausgreifens in Ostmitteleuropa mit Ereignissen vornehmlich der mittelalterlichen Geschichte. So meinte P. Paulus Sladek im Jahre 1948:

³⁹ Wetter, Gustav Andreas: *Il materialismo dialettico sovietico*. 2. Auflage. Torino 1948. – *Ders.*: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Wien 1952.

⁴⁰ Freudfeld, Burghart: Jesuitenpater deutet den Kommunismus. Ackermann-Gemeinde diskutiert das Verhältnis zwischen Marxismus und Christentum. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 18. 10. 1954.

⁴¹ Archiv für christlich-soziale Politik der Hanns-Seidel-Stiftung, NL Hans Schütz 2, Von Ingolstadt bis Passau (1947).

⁴² Reichenberger, Emmanuel J.: *Ostdeutsche Passion*. Düsseldorf 1948, 76 f.

⁴³ Ansprache von Father E. J. Reichenberger. In: *Sudetendeutsche Landsmannschaft/Adalbert-Stifter-Verein* (Hgg.): *Pfingsttage der Sudetendeutschen in Kempten (Allgäu) 1950*. Festschrift. München 1950, 12.

⁴⁴ Reichenberger: *Ostdeutsche Passion* (vgl. Anm. 42) 91.

Eine jahrhundertealte Ordnung, die auf Recht, Freiheit und wirtschaftliche Sicherheit aufgebaut war, stürzte über Nacht zusammen, nicht infolge der eigentlichen Kriegereignisse, sondern durch den Einbruch asiatischer Wildheit, die sich auf unsere Frauen und Mädchen stürzte, und durch den Haß tschechischer und polnischer Partisanen, deren Willkür der Deutsche wehrlos ausgeliefert war.⁴⁵

Der sudetendeutsche Prälat Adolf Kindermann (1899-1974), Leiter der „Königsteiner Anstalten“ und 1965 mit dem „Großen Sudetendeutschen Kulturpreis“ ausgezeichnet,⁴⁶ stellte dem expansiven Kommunismus beispielsweise beim Pontifikalgottesdienst im Rahmen der St.-Ulrichs-Festwochen in Augsburg im Juli 1955 den „Ungarnsturm“ von 955 gegenüber:

Vor tausend Jahren bedrohte das christliche Abendland der Heide aus dem Osten. Die Heiden überfluteten die Länder östlich von hier und bedrohten das übrige Abendland tödlich. Da war es der große Bischof dieser so ehrwürdigen Stadt Augsburg mit seinen Getreuen, die die Gefahr erkannten, der weltlichen Macht gleichsam die Seele gaben, ihr Leben in die Schanze warfen und in jeden bedrohlichen Tagen so das Unheil abwendeten, zum Segen für die Bedrohten und die Bedroher.⁴⁷

Auf dieses historische Ereignis hatte bereits 1947 P. Paulus Sladek Bezug genommen und dabei zugleich auch den Vormarsch der Mongolen im 13. Jahrhundert erwähnt, die in der Schlacht auf der Wahlstatt bei Liegnitz (Legnickie Pole) am 9. April 1241 „aufgehalten“ worden seien,⁴⁸ wobei er auch den tatsächlich verheerenden Ausgang der „Mongolenschlacht“, aber auch den multinationalen Charakter des dort kämpfenden christlichen Heeres ignorierte, und statt dessen dem verbreiteten und lange zurückreichenden deutschen Siegesmythos folgte.⁴⁹ Auch die nicht unmaßgebliche Beteiligung tschechischer Einheiten an der Seite Kaiser Ottos I. in der Schlacht auf dem Lechfeld am 10. August 955 war Sladek in diesem Kontext

⁴⁵ Sladek, P. Paulus: Die Heimatvertriebenen gegenüber Glauben und Kirche (1948). In: Ohlbaum, Rudolf (Hg.): P. Paulus Sladek OSA: Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum. München, Königstein im Taunus 1991, 43-60, hier 43.

⁴⁶ Mattausch, Rudolf: Adolf Kindermann, der sudetendeutsche Prälat von Königstein. In: Sudetenland 7 (1965) 80-83.

⁴⁷ Kindermann, Adolf: Das Kreuz der Verfolgten ist im Wachsen. In: Lorenz (Hg.): Schicksal – Vertreibung (vgl. Anm. 23) 277-282, hier 277.

⁴⁸ Sladek, P. Paulus: Flüchtlingsnot als Aufgabe (1947). Ein Wort der Mahnung an Einheimische und Heimatvertriebene. In: Ohlbaum (Hg.): P. Paulus Sladek (vgl. Anm. 45) 231-237, hier 233.

⁴⁹ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur vgl. Cetwiński, Marek: Apoteosa klęski. Z dziejów mitu legnickiego [Die Apotheose der Niederlage. Aus der Geschichte des Liegnitz-Mythos]. In: Śląski Labirynt Krajoznawczy, 3 (1991) 47-58. – Schmielewski, Ulrich (Hg.): Wahlstatt 1241. Beiträge zur Mongolenschlacht bei Liegnitz und zu ihren Nachwirkungen. Würzburg 1991. – Korta, Waław (Hg.): Bitwa legnicka. Historia i tradycja [Die Schlacht bei Liegnitz. Geschichte und Tradition]. Wrocław 1994 (Śląskie Sympozja Historyczne 2). – Der Mythos des christlichen Sieges lässt sich bis in die hochmittelalterliche Chronistik des Kloster Leubus (Lubiąż) zurückverfolgen, dazu Kaczmarek, Michał: Die schlesischen Klöster und ihr Beitrag zur Memorialkultur. In: Czaplinski, Marek/Hahn, Hans-Joachim/Weger, Tobias (Hgg.): Schlesische Erinnerungsorte. Gedächtnis und Identität einer mitteleuropäischen Region. Görlitz 2005, 29-58.

keine Erwähnung wert.⁵⁰ Statt dessen suchte er eine Deutung aus der Gegenwart heraus:

Wenn jetzt unsagbares Leid über den deutschen Osten gekommen ist und wir unsere Heimat verloren haben, dann leiden wir wieder für euch. Weil wir an der Grenze wohnen, weil andere nach unserem Land Verlangen trugen, darum mußten wir fort. Wer hätte es verhindern können, daß damals irgendwo in Teheran oder Jalta, als einige Männer die Landkarte Europas hernahmen und mit dem Lineal Striche zogen, der Strich mehr im Westen gezogen worden wäre und auch ihr aus euren Dörfern und Häusern hättet wegziehen müssen? Die Mauer im Osten ist eingestürzt und bis in euer Land gefallen. Wollt ihr nun sagen: „Das geht uns nichts an!“⁵¹

Solche Worte fanden übrigens ihre Entsprechung in zeitgenössischen Veröffentlichungen schlesischer Vertriebenenkreise.⁵² Franz Lorenz wiederum hielt 1952 im Hinblick auf die Verpflichtung der einheimischen Bevölkerung im „Westen“ gegenüber der aus dem „Osten“ vertriebenen deutschen Bevölkerung fest:

Was der Westen gegeben, empfing er mit reichen Zinsen zurück. Der Deutschordensstaat gab den Schutz dafür, daß sich ein deutsches Brandenburg, Mecklenburg, Pommern, ja auch die Hanse ungestört entwickeln konnten. Die Schlesier fingen den Mongolensturm auf. Die Deutschen Böhmens dämmten den Hussitismus ein. Die Deutschen des Donaupraumes überwandten die Türkengefahr.⁵³

Diese ahistorischen Vergleiche, die von der alten Vorstellung ausgingen, dass Deutschland alleine berufen sei, das östliche Europa zu ordnen und zu schützen, fügte sich in das verbreitete bipolare Weltbild, das die Welt des Bösen mit der Zivilisation des ‚Abendlandes‘ kontrastierte, ein. Zu seinen Propagatoren innerhalb des katholischen sudetendeutschen Verbandswesens gehörte der Publizist Emil Franzel (1901-1976), der aufgrund seiner konservativen Ansichten⁵⁴ bereits in den 1930er Jahren in der ČSR der Sozialdemokratie den Rücken gekehrt hatte, um einem Parteiausschlussverfahren vorzugreifen. Nach dem Zweiten Weltkrieg gehörte er in der Bundesrepublik zu den einflussreichsten Publizisten im Bereich der Abendland-Ideologie.⁵⁵ Er hatte diese Idee auch im Spätherbst 1949 in die bekannte „Eichstätter Erklärung“ einfließen lassen, nach deren Ideen der „Kampf um die Wiedergewinnung ihrer Heimat“ eingebunden ist „in das große Ringen um die christlich-humanistische Wiedergeburt Europas.“⁵⁶

⁵⁰ Zur Schlacht auf dem Lechfeld vgl. *Weitlauff*, Manfred (Hg.): *Bischof Ulrich von Augsburg 890-973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung*. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 983. Weißhorn 1993 (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 26/27).

⁵¹ *Sladek*: Flüchtlingsnot (vgl. Anm. 48) 233.

⁵² Für den Autor des von der „Eichendorff-Gilde“, der schlesischen Entsprechung der Ackermann-Gemeinde, herausgegebenen Bändchens, *Bednara*, Ernst: *Geschichte Schlesiens*. Aschaffenburg 1953, 18 (Die schlesische Reihe 6), war Wahlstatt „das leuchtende Beispiel eines todesmutigen Opferganges, den mit seinem herzoglichen Freund und Schützer das junge Deutschtum angetreten hatte“.

⁵³ *Lorenz*, Franz: *Vom Sinn landsmannschaftlicher Erziehung* (Februar 1952). In: *Lorenz*, (Hg.): *Schicksal – Vertreibung* (vgl. Anm. 23) 226-233, hier 232.

⁵⁴ *Franzel*, Emil: *Abendländische Revolution. Geist und Schicksal Europas*. Bratislava 1936.

⁵⁵ *Ders.*: *Geschichte unserer Zeit*. 1. Auflage. München 1951. – *Ders.*: *Sudetendeutsche Geschichte*. 1. Auflage. Augsburg 1958.

⁵⁶ *Entschließung sudetendeutscher Politiker und Wissenschaftler vom 30. November 1949*. In: *Habel* (Hg.): *Dokumente zur Sudetenfrage* (vgl. Anm. 29) 717.

Die hier behandelten Persönlichkeiten weisen neben vielen Gemeinsamkeiten eine große Disparität auf; sie stehen für unterschiedliche Gruppen. Emmanuel Reichenberger war der Vertreter einer Gruppe von Geistlichen, bei denen theologische Inhalte in den Hintergrund getreten waren und einer stark politischen Tätigkeit Platz gemacht hatten. Erstaunlich ist allerdings in der Rückschau, dass er mit seinem plakativen Stil dennoch bei Vertretern mit weiter reichendem religiösem Horizont auf Zuspruch stieß. Hans Schütz war ein engagierter katholischer Laie, in ständestaatlichen Kategorien denkend und darauf bedacht, christliche Motive in die praktische Politik einzubringen. Der geistige Kopf unter den sudetendeutschen Katholiken war zweifelsohne P. Paulus Sladek, ein hoch gebildeter Theologe und erfahrener Seelsorger, der durch seine Herkunft aus dem „Staffelstein“ eine national-volkstumspolitische Prägung mitbrachte, gleichzeitig aber selbst die Überbetonung dieser Komponente als Gefahr erkannte. In diesem Punkt unterschied er sich auch grundlegend von Hans Schütz und anderen Protagonisten innerhalb der Ackermann-Gemeinde, die für eine enge Anlehnung an die „Sudetendeutsche Landsmannschaft“ eintraten. Sladek war zwar selbst einer sudetendeutschen Gesamtorganisation gegenüber nicht abgeneigt, wollte diese allerdings nicht um jeden Preis, vor allem nicht als Neuauflage dessen, was die „Sudetendeutsche Partei“ (SdP) in den 1930er Jahren geboten hatte. Für ihn standen trotz allen sonstigen Vorbehalten die Mäßigung und die Integration der Vertriebenen im Vordergrund. Voller Besorgnis stellte er 1950 in einer Denkschrift fest: „Die Landsmannschaften, vor allem die großen der Schlesier und der Sudetendeutschen, sind durch den Rechtsradikalismus gefährdet, der die Verständigung unter den Völkern bedroht und unter Umständen auch ein taktisches Bündnis mit Moskau nicht scheut, um die verlorene Heimat wiederzugewinnen.“⁵⁷ Etwa ein Jahr später äußerte er sich noch einmal in sehr pointierter Weise zu diesem Thema:

Wenn 100 oder 1000 Blinde sich zu einer Einheitsorganisation zusammenschließen, dann sehen sie deswegen um keinen Lichtstrahl mehr, als wenn jeder für sich herumläuft. Haben wir nicht gerade als Volksgruppe bitter erfahren müssen, wohin es führt, wenn alle anderen Rücksichten, wenn Überzeugung, Rechte und Wahrheiten auf dem Götzenaltar einer sogenannten völkischen Einheit geopfert werden!⁵⁸

Populäre Verwendung religiöser Motive

Religiöse Motive fanden nach 1945 im sudetendeutschen Bereich auch auf populärer Ebene Verwendung. Die einschlägigen Heimatzeitungen, -kalender und -schriften sind voll von entsprechenden schriftlichen und bildlichen Quellen. Auf Graphiken wurden symbolisch wichtige religiöse Orte aus den böhmischen Ländern, Kirchen, Klöster, Wegkreuze oder bestimmte Heiligenbilder, als Sinnbilder für die verlorene Heimat dargestellt. Häufig treten aber auch aktuelle Gestalten in solchen Dar-

⁵⁷ Sladek, P. Paulus: Um die Zukunft der kirchlichen Volksgruppenarbeit in München (1950). In: Ohlbaum: P. Paulus Sladek (vgl. Anm. 48) 177 f, hier 177.

⁵⁸ Sladek, P. Paulus: Um Volk und Volkstum (1951/52). In: Ohlbaum (Hg.): P. Paulus Sladek (vgl. Anm. 48) 300-303, hier 301.

stellungen auf: ein Flüchtlingspaar, dessen Gang durch die verschneite Winterlandschaft mit der biblischen Herbergssuche Marias und Josefs in Verbindung gebracht wird, Heilige, die um Schutz und Fürsprache angefleht werden, und Maria, die die Vertriebenen unter ihren Schutzmantel aufnehmen soll. Eine wissenschaftliche Interpretation der religiösen Symbolik auf Denkmälern, die in Westdeutschland nach 1945 zur Erinnerung an Flucht und Vertreibung errichtet wurden, steht noch aus.⁵⁹ Die für die 1950er und 1960er Jahre genannte Gesamtzahl von 400-500⁶⁰ dürfte jedenfalls zu niedrig gegriffen sein. Einem ähnlichen Argumentationsmuster entsprechen auch zeitgenössische Texte, so das Gedicht „Mutter Heimat“ des westböhmischen Dichters Alfred Görgl (1908-2002):

Sieben Schwerter dir im Herzen stecken,
o Heimat, schmerzreiche Mutter du,
und dennoch lächelst du in allen Schrecken
und scheust, der Sorge Schatten uns zu wecken,
und wirfst uns kleine Frühlingsblumen zu.

Du mahnst, daß wir den Lerchen lauschen sollen
und Weidenkätzchen sehn und Blumen viel,
so sagt dem Kind die sieche Mutter: „Spiel“!
Es soll nicht sehen, wie ihr Tränen rollen,
und daß der Todeskummer sie befiel.⁶¹

Görgl, der im Egerland (Chebsko) seine Jugendjahre verbracht hatte, ehe er zum Studium nach Prag ging, erhielt 1943 für sein lyrisches Schaffen den „Adalbert-Stifter-Literaturpreis“, 1955 den „Sudetendeutschen Kulturpreis“. In diesem Gedicht setzte er die schmerzreiche Muttergottes und die „Mutter“ überhaupt mit der „Heimat“ in Bezug, setzte sie geradezu gleich und verlieh der Heimat damit quasi sakrale Weihe. Insofern steht dieses Gedicht jenseits allgemeiner Verbalisierungen volksreligiöser Empfindungen, die im Vertriebenenbereich in dieser Zeit häufig anzutreffen waren; es war ein heimatpolitischer Text und fand daher nicht von ungefähr Eingang in einen landsmannschaftlichen Heimatkalender.

Eine besondere Textgattung der Nachkriegszeit waren religiös motivierte Legenden, die von Volkskundlern seinerzeit in Flüchtlingslagern dokumentiert wurden – moderne Erzählstoffe, die eine spezielle Form der Verarbeitung persönlichen Schicksals darstellten.⁶² Einen in den 1950er Jahren bei vertriebenen Deutschen aus der ČSR sehr populären Text bildeten die „Weissagungen des blinden Jünglings“, die in

⁵⁹ Der Verfasser dieses Beitrags bereitet derzeit eine exemplarische Dokumentation und Analyse dieser Denkmäler für das Oldenburger Land vor.

⁶⁰ Münz, Rainer/Oblinger, Rainer: Vergessene Deutsche – erinnerte Deutsche. Flüchtlinge, Vertriebene, Aussiedler. In: *Transit* 15 (1998) 141-157, hier 151. – Vgl. auch Hahn, Eva/Hahn, Hans-Henning: Flucht und Vertreibung. In: *François, Étienne/Schulze, Hagen* (Hgg.): *Deutsche Erinnerungsorte I*. München 2001, 335-351.

⁶¹ Görgl, Alfred: Mutter Heimat. In: *Pozorny, Reinhard* (Hg.): *Unser Heimatkalender 1955*. Das sudetendeutsche Jahrbuch. München 1954, 61.

⁶² Eine große Sammlung entsprechender, bis heute noch nicht abschließend ausgewerteter Texte (zum Teil auf Tonband) besitzt beispielsweise das Archiv des Johannes-Künzig-Instituts in Freiburg im Breisgau, das unter anderem die Nachlässe von Johannes Künzig und Alfred Karasek-Langer verwahrt.

mehrfacher Auflage erschienen. Der Volkskundler Albrecht Lehmann hat bereits darauf hingewiesen, dass es sich nur „vorgeblich“ um „eine Prophezeiung des Mittelalters“ handelte.⁶³ 1950 erschien in München unter dem Pseudonym „M. Gunter“ eine später mehrfach neu aufgelegte gedruckte Version von Max Erbstein;⁶⁴ Auszüge des Textes oder Hinweise auf das Buch wurden auch in verschiedenen Organen der Vertriebenenpresse verbreitet und dadurch bekannt gemacht. Es heißt dort, Karl IV. sei in Prag zwischen 1348 und 1356 ein blinder Knabe vorgestellt worden, der prophetische Kräfte besessen habe. Dieser habe die politische Entwicklung Böhmens im Zwanzigsten Jahrhundert vorhergesagt: die Auslösung des Ersten Weltkriegs, die Errichtung der Tschechoslowakei als tschechischer Nationalstaat, die Reaktion der Deutschen darauf, die Auslösung des Zweiten Weltkriegs, die Zerstörung Deutschlands und die Vertreibung der Deutschen aus Böhmen:

In Böhmen wird nur noch ein Volk sein, aber es wird soweit vernichtet werden, daß der Rest unter einem Birnbaum Platz findet. Prag, die goldene Stadt genannt, wird untergehn. Viele Jahre später wird erst der Bauer seine Furche ziehn. Fragt ein Wanderer, so wird er sagen: hier stand einst Prag, die goldene Stadt. Gleich nach diesen Kriegen werden die Völker zu ihren Helden, Webstühlen und Pflügen zurückkehren, es fängt für Deutschland ein neues, goldenes Zeitalter an. Gegen 1950 wird in Köln der neue Herrscher gekrönt werden. Die Rettung aus der Not kommt übers Wasser.⁶⁵

Dieser Auszug belegt bereits, dass es sich hier unmöglich um eine mittelalterliche Prophezeiung handeln konnte, sondern um einen Text, der erst im Kontext der Nachkriegszeit konstruiert wurde. Ob allerdings, wie Albrecht Lehmann anmerkte, der Wille der Sudetendeutschen zur Rückkehr durch diese Legende genährt wurde,⁶⁶ oder ob nicht die Legende selbst bereits eine verarbeitete Artikulationsform dieses Rückkehrwillens ist, bleibt zu fragen. Es wäre nämlich auch denkbar, dass in den Jahren, in denen die politische Betätigung der Vertriebenen durch die alliierten Besatzungsmächte eingeschränkt war, ein solcher Text als politisch unverfängliche Willensäußerung in die Welt gesetzt wurde. Die Matrix des Erzählstoffes bildet die legendenhafte Erzählung „Prorocství slepého mládence“ [Die Prophezeiung des blinden Jünglings] aus den „Staré pověsti české“ [Alte böhmische Legenden] von Alois Jirásek.⁶⁷ Demnach habe Karl IV. im Jahr 1362 auf der Rückreise von Nürnberg nach Prag einen blinden, mit prophetischen Kräften begabten Jüngling aufgesucht und ihn nach der Zukunft Böhmens befragt. Dieser habe ihm nicht nur die Reihe seiner Nachfolger bis ins 17. Jahrhundert vorausgesagt, sondern zahlreiche Katastrophen und kriegerische Auseinandersetzungen prophezeit. Am Ende würde jedoch Gott dem Lande zu Hilfe kommen, dessen Schicksal damit einen guten Pfad einschlagen würde. Erbstein jedoch versuchte, durch eine Mystifizierung der Überlieferungsgeschichte die von ihm eigenständig ergänzten Textstellen zu ver-

⁶³ Lehmann, Albrecht: Im Fremden ungewollt zuhaus. Flüchtlinge und Vertriebene in Westdeutschland 1945-1990. 2. Auflage. München 1993, 231.

⁶⁴ Gunter, Max Erbstein: Der blinde Jüngling. München 1950.

⁶⁵ Ebenda 46.

⁶⁶ Lehmann: Im Fremden (vgl. Anm. 63) 231.

⁶⁷ Jirásek, Alois: Staré pověsti české [Alte böhmische Legenden]. Praha 2000, 287-291.

wischen.⁶⁸ Somit entstand für denjenigen Leser, dem das Vorbild nicht vertraut war, der Eindruck einer authentischen sudetendeutschen Geschichtslegende. Durch die Wendung der bei Jirásek chiliastisch aufgefassten Erzählung in eine düstere Untergangsstimmung predigte Erbstein Rachegefühle gegenüber den Tschechen, die nach seiner Aussage das Strafgericht für die Ausweisung der Deutschen noch erwarteten. Hier befließigt sich Erbstein einer pseudoreligiösen Rhetorik, die aber aufgrund ihrer Außenwirkung ebenfalls in diesen Kontext gehört.

Zusammenfassung

Was haben Father Reichenberger, Vertreter der Ackermann-Gemeinde, aber auch die zuletzt geschilderten Stoffe der religiös geprägten Populärstoffe miteinander zu tun?⁶⁹ Manche der in dieser Abhandlung zitierten Quellen sudetendeutscher Provenienz aus den späten 1940er und frühen 1950er Jahren mögen für heutige Ohren befremdlich, andere skurril, absurd oder teilweise geradezu makaber klingen. Sie haben jedoch eines gemeinsam: Bei ihnen hat das Religiöse kaum Metaphysisches an sich, sondern erstarrt zu einer kulturellen Matrix, ja zu Stereotypen, die sich für politische Zwecke instrumentalisieren lassen. Es bietet einen vertrauten Rahmen für eine (unter Sudetendeutschen ebenso beliebte) heimatpolitische Argumentation, bis hin zu revisionistischen Forderungen gegenüber den alliierten Siegermächten beziehungsweise der Tschechoslowakei. In dieser Hinsicht unterschied sich im Übrigen die sudetendeutsche katholische Rhetorik mitnichten von der sudetendeutschen protestantischen, die nur deshalb in aller Regel weniger Beachtung findet, weil die Zahl der Evangelischen unter der deutschen Bevölkerung der Tschechoslowakei entschieden geringer war.

Auf den Missbrauch religiöser Argumentationen für Zwecke des Nationalismus ist in der Vergangenheit von führenden Nationalismusexperten wie zum Beispiel Ernest Gellner,⁷⁰ Anthony Smith⁷¹ oder John Armstrong⁷² verwiesen worden. Die Intention dieses Beitrags war es, zur Diskussion über diese Instrumentalisierung im sudetendeutschen Kontext anzuregen. Die Relevanz einer solchen Beschäftigung resultiert aus der anhaltenden Aktualität des Themas, stellt doch die von ‚völkischem‘ oder ethnonationalem Denken durchgezogene sudetendeutsche ‚Volkstumspolitik‘ bis heute eine der größten Belastungen des deutsch-tschechischen Verhältnisses dar.

⁶⁸ Erbstein, Max: Der blinde Jüngling. Eine böhmische Weissagung aus dem 14. Jahrhundert im Spiegel gesellschaftlicher Ereignisse. Landshut 1981, 13-15.

⁶⁹ Diese Frage wurde auf der Tagung des Collegium Carolinum zum Thema „Religion und Gesellschaft in den böhmischen Ländern“ in Bad Wiessee (18.-21.11.1999) von dem inzwischen verstorbenen Ferdinand Seibt als Hauptkritikpunkt an meinem damaligen Referat vorgetragen. Der hiermit vorliegende Beitrag entspricht nicht dem damaligen Vortrag, von dem inzwischen viele Elemente in meinen Aufsatz *Weger: Ackermann-Gemeinde* (vgl. Anm. 2), sowie in stark erweiterter Form in meine Dissertation Eingang gefunden haben.

⁷⁰ Gellner, Ernest: Nationalismus. Kultur und Macht. Aus dem Englischen von Markus P. Schupfner. Berlin 1999, 129-134 und passim.

⁷¹ Smith, Anthony D.: National identity. London 1991, passim.

⁷² Armstrong, John: Towards a theory of nationalism. In: *Periwal*, Sukumar (Hg.): Notions of nationalism. Budapest, London, New York 1995, 34-43, hier 36 f.

Martin Zückert

RELIGION IM SPANNUNGSFELD
VON DIKTATURERFAHRUNG,
NATIONALER DIFFERENZ UND MODERNE

Neue Veröffentlichungen und Projekte zur Religions- und Kirchengeschichte
der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert

Sind die Tschechen ein religionsloses Volk?¹ Werden zur Beantwortung dieser Frage Statistiken über formale Kirchenzugehörigkeit herangezogen, so entsteht rasch der Eindruck, dass die Tschechische Republik zusammen mit dem Gebiet der ehemaligen DDR „zu den atheistischsten Ländern dieses Planeten“ zählt.² Lediglich ein Drittel der tschechischen Bevölkerung erklärte in der Volkszählung von 2001 seine Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis, während es von etwa zehn Millionen Bürgerinnen und Bürgern eine Millionen ablehnte, sich zur Frage religiöser Zugehörigkeit zu äußern und sechs Millionen als Antwort „ohne Bekenntnis“ angaben.³

Es mangelt nicht an historischen Deutungen, die für die europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts von einem Säkularisierungsparadigma ausgehen, wonach die Bedeutung von Religion in der Moderne auf Dauer abnehme. Demnach wäre die Entwicklung in der Tschechischen Republik lediglich als besonders weit vorangeschritten anzusehen, wofür neben den gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt die über vierzigjährige als atheistisch klassifizierte Religionspolitik der Kommunisten verantwortlich gemacht wird. Daneben wird auch von einer spezifisch tschechischen Entwicklung ausgegangen, bei der Verschränkungen religiöser und politischer Geschichtsinterpretationen im 19. und 20. Jahrhundert religiöse Bindungen zusätzlich relativierten und schwächten.⁴

Die Annahme eines einseitig verlaufenden Säkularisierungsprozesses wird allerdings in den letzten Jahren zunehmend in Frage gestellt. Auch für die tschechische Gesellschaft vermitteln Untersuchungen zu religiösen Einstellungen und Werten zu-

¹ Vgl. „Volk ohne Religion?“ Die Tschechen und der Katholizismus. Übersetzung eines Artikels aus der tschechischen Zeitschrift *Respekt* vom April 1995. In: Osteuropa-Archiv. Januar 1996, A 41-A 47.

² *Halík, Tomáš: Katolická církev v České republice po roce 1989* [Die katholische Kirche in der Tschechischen Republik nach dem Jahr 1989]. In: *Společnost v přerodu. Češi ve 20. století. Sborník referátů z cyklické konference Demokracie 2000* [Gesellschaft im Wandel. Die Tschechen im 20. Jahrhundert. Sammelband der Referate von der Konferenz Demokracie 2000]. Praha 2000, 144-158, hier 144.

³ *Vojtíšek, Zdeněk: Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství* [Enzyklopädie der Glaubensrichtungen in der Tschechischen Republik. Religion, Kirchen, Sekten, geistliche Gemeinschaften]. Praha 2004, 12.

⁴ Diese Fragen behandelt Tomáš Halík in seinem Beitrag über die katholische Kirche in der Tschechischen Republik nach 1989. *Halík: Katolická církev v České republice* 144 f.

mindest ein differenziertes Bild.⁵ Offensichtlich bedarf es der Klärung, welche Parameter für die Beurteilung von Religiosität herangezogen werden. Zwar kann in mehreren Staaten Europas im 20. Jahrhundert eine Entkirchlichung konstatiert werden, bei der die traditionellen Kirchen Mitglieder und Einflussmöglichkeiten verloren haben – und weiterhin verlieren. Religion in ihrer klassischen Ausprägung als kirchlicher Organisation kommt somit nur noch begrenzte Bedeutung als Ort der Sinnstiftung zu, die als „gesellschaftliches Teilsystem“ spezifische Milieus ausbildet und um Einflussräume konkurriert. Wichtig ist es aber, auch nach der Funktion der Kirchen in Phasen politischen und gesellschaftlichen Wandels zu fragen. Wie Detlef Pollack für die politischen Zäsuren der Jahre 1945 und 1989 in Deutschland gezeigt hat, ist nicht immer von einem linear verlaufenden Prozess der Entkirchlichung auszugehen. Stattdessen können kirchliche Organisationen insbesondere in Umbruchsituationen einen Bedeutungsgewinn erfahren, wenn sie gezwungen sind, sich aus ihrer Funktionalisierung als religiöser Spezialinstanz zu lösen.⁶ Ein ähnlicher Zusammenhang kann für die Tschechoslowakei im Vorfeld, während und unmittelbar nach der „Samtenen Revolution“ des Jahres 1989 angenommen werden, wobei die genauen Hintergründe sowie vergleichende Analysen zu anderen Umbruchphasen der tschechischen Geschichte noch ausstehen.⁷

Weit über die Frage nach dem Stellenwert kirchlicher Organisation hinaus gehen Ansätze, die nach der veränderten Bedeutung von Religion insgesamt fragen. Dabei wird nicht von einem Bedeutungsverlust, sondern vielmehr von einem „Transformationsprozeß von Religion und Religiosität“⁸ ausgegangen. Eine solche Annahme

⁵ *Mišovič, Ján: Víra v dějinách zemí koruny české* [Glaube in der Geschichte der Länder der böhmischen Krone]. Praha 2001, vgl. insbesondere 110-185. – Dana Hamplová differenziert in diesem Zusammenhang zwischen formalen kirchenorganisatorischen Zugehörigkeiten und Glaubensinhalten. *Hamplová, Dana: Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství v českém poválečném vývoji* [Institutionalisierte und nicht institutionalisierte Religion in der tschechischen Nachkriegsentwicklung]. In: *Soudobé dějiny* 8 (2001) 294-311.

⁶ *Pollack, Detlef: Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts. Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland.* In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 12 (1999) Heft 1, 64-94.

⁷ *Mišovič: Víra v dějinách zemí koruny české* 110 f. – *Halík: Katolická církev v České republice* 145. – Vgl. auch den Aufsatz von Detlef Pollack zum Verhältnis von Religion und Politik in Ostmitteleuropa nach 1989. Demnach wurden von den Kirchen in der Zeit nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft nicht nur religiöse Dienste und Glaubensinhalte, sondern „die Wahrnehmung gesellschaftlicher Aufgaben“ erwartet. *Pollack, Detlef: Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas.* In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 42-43/2002, 15-22, hier 16. – Speziell zur Rolle der katholischen Kirche innerhalb des politischen Wandels und nach 1989: *Spieker, Manfred (Hg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen.* Paderborn, München u. a. 2003 (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 22).

⁸ *Geyer, Michael: Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte. Eine einführende Betrachtung.* In: *Ders./Lehmann, Hartmut (Hgg.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte.* Göttingen 2004, 11-32, hier 15 (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 3).

beruht auf der Überlegung, dass auch in einer säkular geprägten Gesellschaft die Notwendigkeit von kollektiver Orientierung und Kontingenzbewältigung besteht. Diese äußert sich zum einen in Formen neuer Religiosität. So spricht Friedrich Wilhelm Graf von der „Wiederkehr der Götter“, die in Form eines religiösen Pluralismus sichtbar werde, der einzelne Glaubensrichtungen sowie neue Formen religiöser Daseinsbewältigung zu einem markanten Profil zwingt.⁹ Dies erfordert freilich einen erweiterten Religionsbegriff. Zdeněk Vojtíšek führt so in seiner „Enzyklopädie religiöser Richtungen in der Tschechischen Republik“ eine Vielzahl von Glaubensvereinigungen auf, wobei die großen christlichen Konfessionen und die jüdische Glaubensgemeinschaft lediglich ein Drittel des Buches ausmachen.¹⁰ Zum anderen wird von einem Ineinandergreifen religiöser und säkularer Deutungskulturen ausgegangen. Intensiv diskutiert wird in diesem Kontext, inwieweit die „Nation“ als System kollektiver Orientierung zu verstehen ist, das Formen religiöser Weltdeutung annimmt.

Michael Geyer hat drei Interpretationsansätze für eine solche Verschränkung religiöser und säkularer Deutungsansätze in der neueren Geschichte aufgeführt. Das Verhältnis von Religion und Nation kann demnach entweder funktionalistisch gedeutet werden. In diesem Fall wird betont, dass das Nationale religiöse Rollen adaptiert. Oder es wird von einer strukturalistischen Deutung ausgegangen, bei der Nation als Äquivalent zu Religion gesehen wird. Schließlich findet sich die Vorstellung eines Konkurrenzverhältnisses, wonach Nation und Religion um die Kontrolle der Gesellschaft wetteifern.¹¹

Für die tschechische Geschichte des 20. Jahrhunderts lassen sich solche Ansätze konkret diskutieren. So kann die teleologische Deutung der tschechischen nationalen Geschichte zwischen der Hussitenbewegung und der Gründung der Tschechoslowakei sowie die Artikulation dieser Deutungen in Feiern und Gedenkformen entweder als Adaption einer religiösen Rolle oder als Ersatz derselben betrachtet werden. Allerdings droht die Gefahr, den Begriff der Religion zu überdehnen.¹² Es erscheint deswegen als wichtig, Deutungsangebote und ihre Adaptionen in explizit religiösen, aber auch in politischen oder sozialen Bewegungen als erklärungsbedürftige Kraft ernst zu nehmen, ohne eine Vielzahl kultureller Praktiken sogleich religionsgeschichtlich deuten zu wollen.

Insgesamt ist für die letzten Jahre eine Hinwendung der Historiker zu kirchen- und religionsgeschichtlichen Themen zu konstatieren. Fragen zu Religion und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert werden in neueren Forschungen in Bezug zu allgemeinen historischen Prozessen gestellt und finden inzwischen auch über eine konfessionell gebundene Kirchengeschichte hinaus Beachtung. Dabei ist vielfach noch offen, inwieweit Vertreter eines geschichtswissenschaftlichen Ansatzes Formen und Auswirkungen religiöser Daseinsbewältigung ernst nehmen und inwieweit sich

⁹ Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004, 19-30.

¹⁰ Vojtíšek: Encyklopedie náboženských směrů v České republice.

¹¹ Geyer: Religion und Nation – Eine unbewältigte Geschichte 16.

¹² Ebenda 20.

Vertreter klassischer Kirchengeschichtsschreibung von einer meist normativen, primär theologisch ausgerichteten Betrachtungsebene lösen.¹³ Um Religion in ihrer historischen Bedeutung erfassen zu können, erscheint es als sinnvoll, sie als „kulturelles System“ aufzufassen, in dem Fragen nach Sinn und Transzendenz innerhalb sozialer Austauschprozesse behandelt werden.¹⁴ Ein solches System unterliegt somit auch einer Vielzahl gesellschaftlicher Einflüsse. Mit diesem Ansatz eröffnet sich umgekehrt die Chance, anhand religionsgeschichtlicher Zugänge Erkenntnisse über allgemeine historische Entwicklungen zu gewinnen.

Bei der Beschäftigung mit religions- und kirchenhistorischen Fragen des 20. Jahrhunderts sind drei Schwerpunkte festzustellen: Zum einen wird das Verhältnis von Religion bzw. einzelner Kirchen zur modernen, säkularen Welt untersucht. Dabei wird zunehmend die Vorstellung kritisch hinterfragt, nach der sich religiöse Strukturen lediglich passiv bis ablehnend gegenüber modernen gesellschaftlichen Entwicklungen verhalten. Untersucht wird demgegenüber verstärkt, in welcher Weise sich Trägergruppen von Religion mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in der Moderne auseinandersetzen.¹⁵ Vereinskatholizismus und politischer Katholizismus, wie sie sich in den böhmischen Ländern seit dem Ende des 19. Jahrhunderts herausbildeten, sind Beispiele für Stabilisierungsversuche eines konfessionellen Milieus, bei denen die technisch-rationalen Möglichkeiten des 20. Jahrhunderts zur Stärkung funktionaler Strukturen und zur Vermittlung religiöser Inhalte genutzt werden konnten. Wenn einige tschechische Geistliche diesen Weg verwarfen, so stand dahinter nicht von vornherein eine Ablehnung moderner Entwicklungen, sondern eher eine andere Form der Auseinandersetzung mit ihnen.¹⁶

Große Beachtung findet zum anderen die Frage nach dem Beziehungsfeld von Religion, Konfession und Nation. Hierbei wird zum Beispiel thematisiert, auf welche Weise es zur Verbindung konfessioneller Strukturen und nationaler Bewegungen

¹³ So argumentiert Walter Brandmüller, dass Historikern, die das Phänomen „Religion“ lediglich von „außen“ betrachten, vieles verborgen bleibe. Ein besseres Verständnis religionshistorischer Zusammenhänge stelle sich demnach erst ein, wenn Gott im Rahmen einer Christentumsgeschichte als „eine Mensch und Welt transzendierende Realität“ wahrgenommen werde. *Brandmüller, Walter: Religionsgeschichte – Christentumsgeschichte – Kirchengeschichte.* In: *Kirchliche Zeitgeschichte* 14 (2001) 19-23, hier 19 f.

¹⁴ Vgl. dazu die methodischen Überlegungen bei *Baberowski, Jörg: Stalinismus und Religion.* In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas N.F.* 52 (2004) 482-493, hier 485-487. – Zur Deutung von Religion als „Kommunikationssystem“ und den damit verbundenen Chancen für eine kulturgeschichtlich ausgerichtete Religionsgeschichte vgl. auch: *Altermatt, Urs/Metzger, Franziska: Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven.* In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 98 (2004) 185-208.

¹⁵ Bezogen auf die katholische Kirche vgl. *Altermatt, Urs: Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen.* In: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 97 (2003) 165-182. – Zur allgemeinen Entwicklung vgl. *Graf: Die Wiederkehr der Götter* 26 f.

¹⁶ *Schulze Wessel, Martin: Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik: Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat.* In: *Maner, Hans-Christian/Schulze Wessel, Martin (Hgg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939.* Stuttgart 2002, 73-101, hier 78 f. (*Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa* 16).

beziehungsweise zur Verschränkung nationaler und religiöser Deutungen kam.¹⁷ Schließlich ist der Forschungsbereich zu den Bedingungen von Religion unter nationalsozialistischer oder kommunistischer Herrschaft zu nennen. Wird das Verhältnis zwischen den Kirchen, ihren Gläubigen und diktatorischer Herrschaft untersucht, liegt der Schwerpunkt inzwischen nicht mehr allein auf einer Verfolgungsperspektive.¹⁸ Zugleich erscheint es als notwendig, stärker als bisher praktiziert zwischen einer auf die Institutionen gerichteten staatlichen Kirchenpolitik und einer Religionspolitik, die Glaubensinhalte bekämpft oder auch transformiert, zu differenzieren.¹⁹

Mit Bezug auf die erwähnten Ansätze sollen im Folgenden neuere Forschungen zur Religions- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts in den böhmischen Ländern beziehungsweise in der Tschechoslowakei vorgestellt und diskutiert werden. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit strebt dieser Beitrag eine Bestandsaufnahme an, die zugleich den Blick auf das Potential religionshistorischer Fragestellungen für vergleichende Untersuchungen richten möchte.²⁰ Daran anschließend wird ein Projekt des Collegium Carolinum zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert vorgestellt, in dem für ein Überblickswerk vorhandene Erkenntnisse und aktuelle Forschungen unter dem Dach neuer Ansätze zusammengeführt werden sollen.

¹⁷ Vgl. insbesondere folgende Sammelbände: *Geyer/Lehmann* (Hgg.): Religion und Nation. – *Haupt, Heinz-Gerhard/Langewiesche, Dieter* (Hgg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, New York 2004. – Zur Rolle von Religion in den Nationalstaaten Ostmitteleuropas vgl. *Maner/Schulze Wessel* (Hgg.): Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen.

¹⁸ Vgl. den Überblick zur Katholizismusforschung bei *Kösters, Christoph*: Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen. In: *Bendel, Rainer* (Hg.): Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand. Münster, Hamburg, London 2002, 21-42.

¹⁹ Für den Nationalsozialismus hat Wolfgang Dierker auf die Bedeutung dieser Differenzierung hingewiesen. Sie ermöglicht es, stärker als bisher üblich zu berücksichtigen, dass von den Nationalsozialisten eine Religionspolitik betrieben wurde, die letzten Endes auf die Lebensvollzüge der Menschen bezogen war, während konkrete Kirchenpolitik zunächst die Institutionen betraf. *Dierker, Wolfgang*: Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933-1941. Paderborn, München u.a. 2002, 23 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 92).

²⁰ Ein guter, allerdings auf die katholische Kirche beschränkter Überblick findet sich in *Jan, Libor* (Hg.): České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století. Sborník příspěvků ze sekce církevních dějin na VIII. Sjezdu českých historiků v Hradci Králové ve dnech 10.-20. září 1999 [Tschechische Kirchengeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sammelband der Beiträge aus der Sektion Kirchengeschichte auf dem VIII. Kongress der tschechischen Historiker in Königgrätz vom 10. bis 20. September 1999]. Brno 2000 (Historia ecclesiastica 5). – Zur älteren deutschsprachigen Geschichtsschreibung zu den Kirchen in den böhmischen Ländern vgl. *Seibt, Ferdinand* (Hg.): Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973-1973. Düsseldorf 1974. Darüber hinaus ist auf mehrere grundlegende Aufsätze von Augustinus Kurt Huber im „Archiv für Kirchengeschichte Böhmen, Mähren, Schlesien“ zu verweisen. – Zu den Perspektiven und Themen einer Religionsgeschichte Osteuropas vgl. *Schulze Wessel, Martin*: Religion – Gesellschaft – Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas. In: Nordost-Archiv N.F. 7 (1998) 353-364.

Religion und Nation

Anders als in Polen, Jugoslawien oder auch im Verhältnis zwischen Protestantismus und deutscher Nation nach 1871 lässt sich für die neuere tschechische Geschichte keine klare Verbindung konfessioneller Strukturen mit nationalen Bewegungen feststellen.²¹ Die staatstragende Bedeutung des Katholizismus in der Habsburgermonarchie bis 1918 sowie die konfessionellen und ethnischen Zugehörigkeiten in den böhmischen Ländern verhinderten vergleichbare Eindeutigkeiten. Zu konstatieren ist kein sichtbarer konfessioneller Gegensatz, sondern vielmehr eine Segmentierung des Katholizismus, dem eine Entkirchlichung und Laizierung von weiten Teilen der tschechischen Gesellschaft gegenüberstand.²² Wie Martin Schulze Wessel gezeigt hat, änderte sich an dieser Entwicklung auch dadurch wenig, dass Angehörige der protestantischen Minderheit in der tschechischen Nationalbewegung stark vertreten waren oder die Tschechoslowakische Kirche als Abspaltung von der katholischen Kirche nach 1920 explizit den Anspruch erhob, „Repräsentantin der Staatsnation auf religiösem Gebiet zu sein“.²³

Neuere Studien untersuchen verstärkt die Bedingungen, die zur tschechischen Kirchenspaltung führten. Es gilt dabei zu bestimmen, in welcher Beziehung nationalkirchliche Bestrebungen zu den verschiedenen Reformansätzen innerhalb der katholischen Kirche standen. Neben Fragen nach der Entwicklung und inneren Ausrichtung der Tschechoslowakischen Kirche, die in der Slowakei nicht Fuß fassen konnte, rücken auch solche nach den Folgen für das tschechische katholische Milieu seit den zwanziger Jahren in das Blickfeld.²⁴ Das Verhältnis zwischen dem tschechoslowakischen Staat und der katholischen Kirche war in der Zeit nach 1918 gespannt. Neuere Publikationen zum Verhältnis zwischen dem Vatikan und der Prager Regierung verdeutlichen dies nicht zuletzt anhand kirchenrechtlicher Fragen.²⁵ Dass es allmählich zu einer Annäherung der tschechischen Katholiken an den Nationsentwurf kam, kann als eine Leistung der tschechoslowakischen Volkspartei

²¹ Vgl. zuletzt zum Verhältnis von kroatischer Nation und katholischer Kirche bzw. serbischer Nation und orthodoxer Kirche: *Buchenau*, Klaus: *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945-1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. Wiesbaden 2004 (Balkanologische Veröffentlichungen 40).

²² *Schulze Wessel*, Martin: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation. In: *Haupt/Langewiesche* (Hgg.): *Nation und Religion in Europa* 135-149, hier 137 und 148.

²³ *Ders.*: Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik 84.

²⁴ *Marek*, Pavel: *České schisma. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924* [Das tschechische Schisma. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformbewegung der katholischen Geistlichkeit in den Jahren 1917-1924]. Olomouc, Rosice 2000. – *Ders.*: K problematice církevního rozkolu v Československu v roce 1920 [Zur Problematik der Kirchenspaltung in der Tschechoslowakei im Jahr 1920]. In: *Český časopis historický* 99 (2001) 85-120.

²⁵ *Halas*, František X.: *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svátého stolce, České země a Vatikán* [Phänomen Vatikan. Idee, Geschichte und Gegenwart des Papsttums, die Diplomatie des Heiligen Stuhls, die böhmischen Länder und der Vatikan]. Brno 2004. – *Hrabovec*, Emilia: *Der Heilige Stuhl und die Slowakei 1918-1922 im Kontext internationaler Beziehungen*. Frankfurt am Main, Berlin u. a. (Wiener Osteuropa-Studien 15). – Zur genannten Problematik vgl. auch den Beitrag von Emilia Hrabovec in diesem Heft.

bezeichnet werden, die sich zum Staatsgedanken bekannte. Als Plattform der Annäherung diene das parlamentarische System, in dem die „katholische Solidarität“ weniger wog als die Beziehung des tschechischen politischen Katholizismus zur Nation.²⁶

Gerade für den politischen Katholizismus lassen sich jedoch noch einige Defizite in der Forschung feststellen. In den letzten Jahren entstanden zwar zahlreiche Arbeiten zur inneren Struktur der Tschechoslowakischen Volkspartei, zur Deutschen Christlichsozialen Partei sowie vergleichende Gegenüberstellungen zum politischen Katholizismus im Europa der Zwischenkriegszeit.²⁷ Dabei wurde jedoch über Fragen parteipolitischer Strategien und Abgrenzungstendenzen hinaus nur wenig auf die Entwicklung des politischen Katholizismus unter den polyethnisch geprägten Bedingungen der Tschechoslowakei insgesamt Bezug genommen. Die zunächst nachvollziehbare These, wonach die Schwerpunktsetzung auf nationale Belange ein langfristig angelegtes gemeinsames Agieren der tschechischen, slowakischen und deutschen Vertreter des politischen Katholizismus verhindert habe, lässt Fragen nach ideellen und strukturellen Gemeinsamkeiten sowie nach Formen der Kooperation auf gesamtstaatlicher, insbesondere aber auch lokaler Ebene zu sehr in den Hintergrund treten.

Diese Feststellung kann noch mehr für das religiöse Alltagsleben gelten. Die an sich übernational ausgerichtete katholische Kirche erfuhr unter den Bedingungen nationaler Differenzierung eine Politisierung. Bisher mangelt es allerdings an Regional- und Lokalstudien, die analysieren, wie traditionelle katholische Milieus und ihre Formen populärer Frömmigkeit durch diesen Differenzierungsprozess transformiert wurden oder nationale Inhalte annahmen. Dies trifft auch für das Verhältnis religiöser Erneuerungsbewegungen innerhalb des deutschen katholischen Milieus zur politischen Einigungsbewegung der Sudetendeutschen zu. Zumindest als ambivalent kann die Beziehung von Vertretern der Sudetendeutschen Partei zu den Kirchen sowie einzelnen kirchlichen Gruppierungen gelten.²⁸ Bisher unzureichend analysiert ist jedoch, inwieweit es zwischen diesen eine Nähe gesellschafts-politischer Ideen oder autoritärer Konzepte gab, oder inwieweit im Verhältnis der

²⁶ *Schulze Wessel*, Martin: Tschechische Nation und katholische Konfession vor und nach der Gründung des tschechoslowakischen Nationalstaates. In: *Bohemia* 38 (1997) 311-327, hier 326 f.

²⁷ *Papajík*, David/*Koucká*, Ivana (Hgg.): *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918-1938* [Der politische Katholizismus in den Nachfolgestaaten der österreichisch-ungarischen Monarchie in den Jahren 1918-1938]. Olomouc 2001. – *Marek*, Pavel (Hg.): *Jan Šrámek. Kněz, státník, politik* [Jan Šrámek. Priester, Staatsmann, Politiker]. Olomouc 2004. – *Trapl*, Miloš: *Political Catholicism and the Czechoslovak People's Party in Czechoslovakia, 1918-1938*. Boulder 1995 (East European Monographs 409).

²⁸ Vgl. den Aufsatz von Jaroslav Šebek in diesem Heft. – *Zimmermann*, Volker: Die Sudetendeutschen im NS-Staat. Politik und Stimmung der Bevölkerung im Reichsgau Sudetenland (1938-1945). Essen 1999, 382 f. (Veröffentlichungen der Deutsch-Tschechischen und Deutsch-Slowakischen Historikerkommission 9; zugleich: Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte im östlichen Europa 16).

sich radikalisierenden sudetendeutschen Bewegung zu religiösen Gruppierungen taktische Beweggründe im Vordergrund standen.

Als relativ gut erforscht kann dagegen das Ineinandergreifen religiöser und nationaler Symbolik gelten. Deutlich gemacht wird dies etwa an der Tradition des Heiligen Wenzel (Václav) und den Versuchen, sie für nationale Sinnangebote nutzbar zu machen.²⁹ Dies gilt auch für Formen staatlicher Repräsentation oder militärischer Gedenkkultur, für die immer wieder auf das vorgeprägte religiöse Ritenarsenal und seine Symbolik zurückgegriffen wurde.³⁰ Zunehmende Beachtung erfahren inzwischen auch Fragen nach der Interpretation der tschechischen (National-) Geschichte aus konfessionell geprägter Perspektive, die für die Zeit nach 1945 bisher selten gestellt wurden. Jiří Hanuš hat in diesem Zusammenhang auf Modifikationen in den Deutungen katholischer Provenienz in Tschechien hingewiesen, die er auf Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und gesellschaftliche Veränderungen seit den siebziger Jahren zurückführt.³¹ Gerade für diesen Bereich böte sich auch eine vergleichende Perspektive auf konfessionell geprägte Geschichtsdeutungen in Ostmitteleuropa vor und nach 1989 an.

Die Vertreibung und Aussiedlung der Mehrheit der Deutschen, zu der es nach den Jahren nationalsozialistischer Gewaltherrschaft in der Endphase und nach dem Zweiten Weltkrieg kam, forcierte die gesellschaftlichen Transformationsprozesse nach 1945. Diese tangierten auch die Kirchen unmittelbar. In ihrem Selbstverständnis national ausgerichtete Kirchen wie die evangelischen Böhmisches Brüder oder die Tschechoslowakische Kirche waren davon strukturell weitaus weniger betroffen als die katholische Kirche, die Schwierigkeiten hatte, ihre Kirchenorganisation in den durch Zwangsmigration und Wiederbesiedlung gekennzeichneten Grenzregionen zu erhalten. Zur Frage, welche Position die Kirchen und ihre Vertreter gegenüber der Aussiedlung der Deutschen einnahmen beziehungsweise welche Folgen sich daraus im konkreten Handeln der Betroffenen ergaben, hat Tomáš Staněk bereits in den neunziger Jahren mehrere Aufsätze publiziert.³² Kaum Beachtung wird

²⁹ Siehe etwa die vergleichende Studie von Frithjof Benjamin Schenk in diesem Heft. – Zur Deutung der Wenzelstradition vgl. auch *Rataj, Jan: Politické proměny symboliky svatováclavské tradice a tradice 28. října v moderních československých a českých dějinách* [Die politischen Veränderungen der Symbolik der Sankt-Wenzelstradition und der Tradition des 28. Oktober in der modernen tschechoslowakischen und tschechischen Geschichte]. In: *Spory o dějiny. Sborník kritických textů II* [Debatten über die Geschichte. Sammelband kritischer Texte II]. Praha 1999, 84-94.

³⁰ Vgl. zum Beispiel die Untersuchung zur Deutung und Symbolik des Veitsberges (Vítkov) in Prag als nationalen Gedenkortes. *Galandauer, Jan: Česká vojenská tradice v proměnách času. Vrch Vítkov v české historické paměti* [Die tschechische militärische Tradition im Wandel der Zeit. Der Veitsberg im tschechischen historischen Gedächtnis]. In: *Historie a vojenství* 42 (1994) Heft 5, 3-34.

³¹ *Hanuš, Jiří: Právo na dějiny a interpretaci tradic. Diskuse o náboženských a národních tradicích v českém poválečném prostředí* [Das Recht auf Geschichte und Interpretation der Traditionen. Die Diskussion über religiöse und nationale Traditionen im tschechischen Nachkriegsmilieu]. In: *Teologie a společnost* (2004) Heft 2, 15-21.

³² *Staněk, Tomáš: Odsun Němců a křesťané (1945-1948)* [Der Abschied der Deutschen und die Christen (1945-1948)]. In: *Střední Evropa* 7 (1992) Nr. 22, 121-131 und Nr. 23 (1992)

bisher dagegen dem Wandel in den betroffenen Regionen geschenkt. Es mangelt an Forschungen zur Veränderung konfessioneller Strukturen oder der ‚Sakrallandschaft‘ vor Ort, zu veränderten Formen interkonfessioneller Beziehungen sowie zum Verhältnis von religiöser und nationaler Deutung des Wiederbesiedlungsvorgangs.³³ Gerade in diesem Bereich fallen Unterschiede zum Stand der Forschung zu Polen auf.³⁴

Zukünftige Untersuchungen müssten über die Grenzregionen hinaus die Folgen für die Gesamtgesellschaft genauso in den Blick nehmen wie die langfristigen Auswirkungen nach dem Jahr 1948. Wie Gewinn bringend solche Ansätze sein können, zeigt eine gut kommentierte Edition zu einem Landesteil, der allerdings grundlegende Besonderheiten aufweist. Anhand der Region Těšínsko (Teschen) erschließt der von Józef Szymeczek herausgegebene Band das komplexe Verhältnis zwischen staatlicher Politik, nationalen Zuschreibungen und konfessionellen Zugehörigkeiten für die Jahre 1945 bis 1953.³⁵ Auch wenn darin ein regionaler Sonderfall beschrieben wird, zeigt er doch Möglichkeiten auf, wie das Beziehungsfeld zwischen Konfession, nationalen Entwürfen und staatlicher Kirchenpolitik auch für andere Regionen der böhmischen Länder untersucht werden könnte.

Religion und Moderne

Verstärkt wird in Publikationen der letzten Jahre der Versuch unternommen, den Stellenwert von Religion innerhalb einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft und im Verhältnis zum modernen Staat zu bestimmen. Die Entwicklung der böhmischen Länder deutet František X. Halas im Rahmen eines voranschreitenden europäischen

37-46. – *Ders.*: Die deutschen Geistlichen in der Tschechoslowakei 1945-1948. In: *Boldt, Frank/Hilf, Rudolf* (Hgg.): Bayerisch-böhmische Nachbarschaft. München 1992, 217-227.

³³ Zu Wiederbesiedlung und gesellschaftlichem Wandel insgesamt vgl. *Arburg, Adrian von*: Tak či onak. Nucené přesídlení v komplexním pojetí poválečné sídelní politiky v českých zemích [So oder anders. Die Zwangsmigrationen im Kontext der Siedlungspolitik der Nachkriegszeit in den böhmischen Ländern]. In: *Soudobé dějiny* 10 (2003) Heft 3, 253-292.

³⁴ Vgl. etwa den Abschnitt zur Rolle der Kirchen in *Thum, Gregor*: Die fremde Stadt. Breslau 1945. Berlin 2003. – *Jarosch, Siegmund*: Religiöse Sprache im nationalen Dienst. Die Rolle des polnischen Klerus im Prozeß der Inbesitznahme der Verwaltungsgebiete nach 1945. In: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 51/52 (1994) 89-136. – Einen guten Einblick in den religiösen Alltag im Kaliningrader Gebiet nach 1945 unter den Bedingungen sowjetischer Herrschaft bietet *Brodersen, Per*: „Christus hat uns nicht vergessen.“ Sowjetmacht und religiöse Praxis an der sowjetischen Peripherie, Kaliningrad 1946-1950. In: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* N.F. 52 (2004) 571-584.

³⁵ *Szymeczek, Józef* (Hg.): Stát, církev a národ v československé části Těšínského Slezska (1945-1953) [Staat, Kirche und Nation im tschechoslowakischen Teil des Teschener Schlesiens (1945-1953)]. Český Těšín 2004 (Bibliotheca Tessinensis II – Seria Bohemica 1). Die Besonderheit dieser Region besteht in der Tatsache, dass hier nach dem Ersten Weltkrieg die Evangelische Kirche augsburgischen Bekenntnisses als Konfession mit einem hohen Prozentsatz von Angehörigen polnischer Nationalität erhalten blieb, während sich die evangelischen Kirchen augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses in den böhmischen Ländern zur tschechischen Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder und zur Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien zusammenschlossen. Aufgrund der ethnisch-konfessionellen Gemengelage kam es in Teschen nach 1945 zur Konfrontation zwischen den Kirchen und staatlichen Organen.

Säkularisierungsprozesses, in dem es zu einer intensivierten Trennung von weltlicher und sakraler Sphäre kommt. Besonders prägend wirkten sich nach Halas im tschechischen Fall ein historisch bedingter Antiklerikalismus sowie differierende Deutungen der tschechischen Geschichte aus, was sich auch bei der Neuformulierung des Verhältnisses zwischen Staat und katholischer Kirche als Mehrheitskonfession, nicht jedoch als gesellschaftsprägender Konfession nach 1918, durch den Modus vivendi zwischen Vatikan und tschechoslowakischem Staat im Jahr 1928 zeigte.³⁶ Aufgrund dieser spezifischen historischen Entwicklung schreibt Daniel G. Di Domizio der heutigen Situation der Kirchen in der Tschechischen Republik modellhaften Charakter für andere Regionen zu. Seine Studie zur Religion in einer säkularisierten Kultur bleibt jedoch im Kern auf die Rolle der Kirchen beschränkt.³⁷

Die skizzierte Perspektive, die grundlegende Entwicklungen nachzeichnet, beachtet freilich zu wenig alltagsgeschichtliche Aspekte. Ein Desiderat sind deswegen Forschungen zum Stellenwert von religiösen Riten und Feiertagen sowie von populären Frömmigkeitsformen und ihren Veränderungen in einer säkular ausgerichteten Gesellschaft, die Deutungen auf einer politik- beziehungsweise geistesgeschichtlichen Ebene ergänzen oder modifizieren könnten. In diese Richtung gehen die Arbeiten von Jiří Hanuš und Zdeněk Demel zu Frömmigkeitsformen und zur Bedeutung der Sonn- und Feiertage in der Zeit nach 1945.³⁸ In beiden Fällen müssen freilich die Besonderheiten der untersuchten Zeit, die Vorgehensweisen und Zielsetzungen kommunistischer Religionspolitik berücksichtigt werden. Im Vergleich zu diesen kirchenorganisatorisch fassbaren Beispielen wäre es wichtig, den Stellenwert sich wandelnder religiöser Symbolik insgesamt zu erfassen, etwa am Beispiel veränderter Begräbnisriten. Problematisch ist dabei allerdings, dass Formen und Deutungsinhalte dieser Art methodisch schwer greifbar sind.

Entstanden sind in den letzten Jahren verstärkt Publikationen zum Verhältnis der Kirchen zu Wandlungsprozessen moderner Gesellschaften. Insbesondere für die katholische Kirche wird darin die Komplexität der Auseinandersetzung mit den Folgen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Funktionalisierung sowie innerkirchlichen Veränderungsbestrebungen beschrieben. Gerade hierfür erscheint es wichtig, allgemeine Entwicklungen zu erfassen und in konfessionell vergleichender Perspek-

³⁶ Halas, František X.: Sekularizace v Evropě a vztah mezi náboženstvím a společností v první československé republice [Säkularisierung in Europa und die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft in der Ersten Tschechoslowakischen Republik]. In: Společnost v přerodu 117-134.

³⁷ Di Domizio, Daniel G.: Religion in secularized culture. The Czech experience. Lewiston 2004 (Texts and Studies in Religion 107).

³⁸ Hanuš, Jiří: Lidová zbožnost jako předmět výzkumu. Likvidace spolkové činnosti v brněnské diecézi v padesátých letech [Volksfrömmigkeit als Gegenstand der Forschung. Die Liquidierung der Vereinstätigkeit in der Diözese Brünn in den fünfziger Jahren]. In: Časopis Matice moravské 119 (2000) 65-92. – Demel, Zdeněk: Neděle a totalita. Jak bylo v totalitním Československu omezováno svěcení neděle [Der Sonntag und die Totalität. Wie in der totalitären Tschechoslowakei die Heiligkeit des Sonntags eingeschränkt wurde]. In: Fiala, Petr/Hanuš, Jiří (Hgg.): Katolická církev a totalitarismus v českých zemích [Katholische Kirche und Totalitarismus in den böhmischen Ländern]. Brno 2001, 97-119 (edice historia ecclesiastica 11).

tive nach ihrem Niederschlag in der tschechischen Entwicklung zu fragen.³⁹ Jaroslav Šebek macht dies für die katholische Kirche am Beispiel der Aufnahme der päpstlichen Enzyklika „Quadragesimo anno“ in der Tschechoslowakei während der dreißiger Jahre deutlich, die durch die Reflexion in anderen Ländern mit beeinflusst wurde.⁴⁰ Die Diskussion sozialer Fragen oder ständestaatlichen Gedankenguts neben Überlegungen zu neuen Glaubens- und Liturgiereformen hinterfragte die gesellschaftliche Segmentierung von Religion. Deutlich wird so die Heterogenität des katholischen Milieus. Šebek verweist dabei auch auf unterschiedliche Vorprägungen des tschechischen und des deutschen katholischen Milieus in den böhmischen Ländern, die über die Stärke und Intensität nationaler Zuschreibungen in den zwanziger und dreißiger Jahren hinausweist.⁴¹

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutete für die katholische Kirche das Zweite Vatikanische Konzil einen zentralen Einschnitt. Nach einer Phase der Auseinandersetzung mit der modernen Welt setzte in seiner Folge ein Prozess zunehmender Öffnung ein, der mit innerkirchlichen Reformen einherging. Für die Geschichte der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei bis 1989 stellt sich damit die Frage, ab wann und in welcher Weise die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Zweiten Vatikanums stattfand. Eine solche Auseinandersetzung fand unter den Bedingungen kommunistischer Herrschaft und somit in einem spezifisch geprägten katholischen Milieu statt, das sich von der Situation in anderen Staaten deutlich unterschied. Ein Sammelband aus dem Jahr 2000 behandelt die Auswirkungen des Konzils auf die tschechische Gesellschaft, seine Rezeption und Deutung durch marxistisch orientierte Theoretiker sowie spezifische Formen der Umsetzung in der katholischen Kirche in Böhmen und Mähren.⁴² Für die Zukunft bieten sich hier vergleichende Perspektiven, etwa bei der Frage, inwieweit nach 1989 im Kontakt zwischen Katholiken aus West- und Osteuropa Kirchen aufeinander trafen, die über die Prägung durch das jeweilige politische System hinaus in unterschiedlicher Aufnahme des Vatikanums differierende Entwicklungen genommen haben.

³⁹ Vgl. etwa: Marek, Pavel: K reflexi německého katolického modernismu v českém prostředí [Zur Reflexion des deutschen katholischen Modernismus im tschechischen Milieu]. In: Chocholáč, Bronislav / Malíř, Jiří (Hgg.): Pocta Janu Janákovi. Předsedovi Matice moravské, profesorovi Masarykovy univerzity věnují k sedmdesátinám jeho přátelé a žáci [Zur Ehre von Jan Janák. Dem Vorsitzenden der Matice moravská und Professor der Masaryk-Universität von seinen Freunden und Schülern zum 70. Geburtstag gewidmet]. Brno 2002, 473-487.

⁴⁰ Šebek, Jaroslav: Encyklika Quadragesimo anno, její recepce a vliv na katolické prostředí v českých zemích ve třicátých letech [Die Enzyklika Quadragesimo anno, ihre Rezeption und ihr Einfluss auf das katholische Milieu in den böhmischen Ländern in den dreißiger Jahren]. In: Soudobé dějiny 8 (2001) Heft 2-3, 365-383.

⁴¹ *Ebenda* 373.

⁴² Fiala, Petr / Hanuš, Jiří (Hgg.): Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. Vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě [Das Konzil und die tschechische Gesellschaft. Historische, politische und theologische Aspekte der Aufnahme des II. Vatikanischen Konzils in Böhmen und Mähren]. Brno 2000 (Edice historia ecclesiastica 6).

Konstitutiv für eine Geschichte der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei nach 1948 ist die Prägung und weitreichende Unterdrückung durch den kommunistischen Staat. Dies berücksichtigend müsste in Zukunft auch nach Transformationsprozessen in kirchlichen Strukturen und religiösen Vorstellungen gefragt werden, die kirchlichen Veränderungen, etwa durch das Zweite Vatikanum, vorausgingen. Allerdings ist der Blick dabei auch auf gesellschaftliche Veränderungen zu richten, die bereits in der Entwicklung vor 1938, in den Folgen nationalsozialistischer Herrschaft bis 1945 und im daran anschließenden politischen Wandel angelegt zu sein scheinen. So hat Rainer Bendel für die allerdings nicht als unmittelbarer Vergleichsfall geeignete deutsche Entwicklung diskutiert, wie sich die Vertriebenenintegration auf die Geschlossenheit des katholischen Milieus und die konfessionellen Konzepte nach 1945 ausgewirkt haben.⁴³ Insbesondere für diese Problematik erscheint ein konfessionsvergleichender Ansatz unerlässlich.

Religion und Diktaturerfahrung

Während der moderne Nationalstaat, meist ohne konsequent auf kirchliche Deutungen und Riten zu verzichten, die Trennung von staatlicher und kirchlicher Sphäre anstrebte, zielten Nationalsozialismus und Kommunismus auf die Durchdringung aller Lebensbereiche. Sie stellten damit letztendlich die Existenz der christlichen Kirchen wie auch tradierter Formen von Religiosität in Frage. Für religionsgeschichtliche Forschungen zur Geschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert ist es deswegen von grundlegender Bedeutung, die Folgen nationalsozialistischer Besetzung und Diktatur sowie vierzigjähriger kommunistischer Herrschaft für kirchliche Organisationen sowie Formen und Inhalte von Religion zu untersuchen. Dafür ist es notwendig, neben den meist repressiven staatlichen Maßnahmen und religionspolitischen Zielsetzungen auch die dadurch bedingten Veränderungen und Anpassungsleistungen religiösen Lebens zu erfassen.

In den letzten Jahren sind mehrere Studien zu den Kirchen unter kommunistischer Herrschaft erschienen, die oftmals als Erklärungsmodell Ansätze der Totalitarismusforschung heranziehen. Untersucht wird darin in erster Line die staatliche Politik gegenüber der katholischen Kirche.⁴⁴ Darauf bauen Veröffentlichungen auf,

⁴³ Bendel, Rainer: *Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965*. Köln, Weimar, Wien 2003 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 34). – Christoph Kösters hat in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen, wie sich Egalisierungskonzepte und Entkonfessionalisierungsbestrebungen der Nationalsozialisten nach 1945 auf die gesellschaftlichen und konfessionellen Strukturen in Deutschland ausgewirkt haben. *Kösters: Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland* 36 f.

⁴⁴ Siehe zum Beispiel den Sammelband *Hanuš, Jiří/Stříbrný, Jan* (Hgg.): *Stát a církev v roce 1950* [Staat und Kirche im Jahr 1950]. Brno 2000 (Edice historia ecclesiastica 4). – Kaplan, Karel: *Staat und Kirche in der Tschechoslowakei 1948-1952. Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948-1952*. München 1990 (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 64). – *Babička, Václav: Únor 1948 a katolická církev* [Der Februar 1948 und die katholische Kirche]. In: *Paginae historiae* 7 (1999) 277-294. – Siehe auch zur Situation in der Slowakei zwei konfessionsvergleichend angelegte Studien: *Kmeť, Norbert: Postavenie cirkví na Slovensku 1948-1951* [Die Stellung der Kirchen in der Slowakei 1948-1951].

die Repressionen gegen Priester oder Ordensleute schildern.⁴⁵ Noch zu wenig Beachtung erfährt dagegen die Frage, wie das Vorgehen des kommunistischen Staates mit seinem Anspruch, alle Lebensbereiche ideologisch zu erfassen, gegenüber religiösen Organisationen, Einstellungen und Praktiken insgesamt zu beurteilen ist. Jaroslav Cuhra erörtert in diesem Kontext, ob die restriktive Machtpolitik antikatholisch oder nicht viel eher auf alle Kirchen oder gar religiöses Leben an sich bezogen war.⁴⁶ Daran muss sich die Frage anschließen, welcher religionspolitische Anspruch hinter dem staatlichen Handeln in den unterschiedlichen Phasen zwischen 1948 und 1989 stand. Ein wichtiges Untersuchungsfeld könnte in diesem Zusammenhang das Konkurrenzverhältnis der Übergangsriten darstellen.

Der potentielle Vorteil, mit einer Fokussierung auf staatliche Kirchenpolitik eine konfessionell eingeeengte Perspektive zu umgehen,⁴⁷ führt umgekehrt dazu, dass innerkirchliche Entwicklungen und Dynamiken zu wenig Beachtung finden. So existieren bisher nur wenige Abhandlungen, die nach der Position der Kirchen und ihrer Gläubigen zum „Prager Frühling“ fragen oder Konsequenzen staatlicher Kirchenpolitik in Pfarrgemeinden vor Ort in den Blick nehmen.⁴⁸

Zur „Verborgenen Kirche“ beziehungsweise „Untergrundkirche“ – die unterschiedlichen Bezeichnungen sind als Ausdruck eines nicht einheitlichen Phänomens zu verstehen – liegen inzwischen Studien vor.⁴⁹ Sie zeigen eine konsequente Reaktion

Bratislava 2000. – Pešek, Jan/Barnovský, Michal: Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953 [Staatsmacht und Kirchen in der Slowakei 1948-1953]. Bratislava 1997.

⁴⁵ Vlček, Vojtěch: Perzekuce mužských řádů a kongregací komunistickým režimem 1948-1964 [Die Verfolgung der Männerorden und -kongregationen durch das kommunistische Regime 1948-1964]. Olomouc 2004. – Nur begrenzte Aufmerksamkeit wurde bisher der Situation kleinerer Glaubensgemeinschaften geschenkt. Vgl. zuletzt zu den Zeugen Jehovas: Müller, Lubomír/Slupina, Wolfram: Verfolgung und Unterdrückung der Zeugen Jehovas in der Tschechoslowakei. In: Kirchliche Zeitgeschichte 17 (2004) 171-221.

⁴⁶ Cuhra, Jaroslav: KSČ, stát a římskokatolická církev (1948-1989) [Die KSČ, der Staat und die römisch-katholische Kirche (1948-1989)]. In: Soudobé dějiny 8 (2001) Heft 2-3, 267-293.

⁴⁷ Vgl. die kompakte Studie von Jaroslav Cuhra über die Kirchenpolitik nach 1968. Cuhra, Jaroslav: Církevní politika KSČ a státu v letech 1969-1972 [Die Kirchenpolitik der KSČ und des Staates in den Jahren 1969-1972]. Praha 1999 (Sešity ústavu pro soudobé dějiny AV ČR 32).

⁴⁸ Zur Position der Evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder zum „Prager Frühling“ 1968 vgl. Beněš, Ladislav: Prager Frühling 1968 und die Evangelische Kirche der Böhmisches Brüder. In: Kirchliche Zeitgeschichte 17 (2004) 154-170. – Zur Situation der katholischen Kirche „vor Ort“ um 1950 vgl. Hanuš, Jiří: Mezi martyriem a kolaborací. Několik poznámek k dějinám církve zdola v roce 1950 [Zwischen Martyrium und Kollaboration. Einige Anmerkungen zur Geschichte der Kirche von unten im Jahr 1950]. In: Ders./Stříbrný (Hgg.): Stát a církev 110-123.

⁴⁹ Petr Fiala und Jiří Hanuš definieren „Verborgene Kirche“ als „alle Aktivitäten, die sich zur Zeit der kommunistischen Diktatur im Rahmen der Katholischen Kirche ohne Wissen der staatlichen Behörden abgespielt haben“. Fiala, Petr/Hanuš, Jiří: Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótes. Paderborn, München u. a. 2004, 17. – Eine zweite Publikation stellt die „Verborgene Kirche“ oder „Untergrundkirche“ mehr in den Gesamtzusammenhang politischer und innerkirchlicher Entwicklung. Liška, Ondřej: Jede Zeit ist Gottes Zeit. Die Untergrund-Kirche in der Tschechoslowakei 1948-1989. Leipzig 2003.

aus Kreisen der katholischen Kirche auf repressive Maßnahmen des kommunistischen Staates. Woran es jedoch noch mangelt, sind Forschungen über die Vielfalt religiöser Lebenswelten und ihr Verhältnis zum prägenden Gesellschaftssystem. Dieses konnte von radikaler Ablehnung über partielle Anpassungsleistungen bis hin zu Formen der Übereinstimmung wie etwa bei den kommunistischen „Friedenspriestern“ reichen.

Auch für den Zeitraum nationalsozialistischer Herrschaft sind Fragen nach der Art des Verhältnisses zwischen der Diktatur sowie ihrem alle Lebensbereiche betreffenden Anspruch und den Formen und Inhalten von Religion zu stellen. Beinahe ausschließlich widmen sich die Veröffentlichungen der letzten Jahre dabei den Themen Verfolgung und Widerstand. In der Tat erscheint es als bedeutsame Aufgabe, sowohl für das „Protektorat Böhmen und Mähren“ als auch für den „Reichsgau Sudetenland“ das Schicksal derjenigen zu dokumentieren, die aufgrund ihres Glaubens verfolgt wurden.⁵⁰ Dies gilt ebenso für die verschiedenen religiös motivierten Formen des Widerstands gegen die nationalsozialistische Herrschaft.⁵¹ Dabei fällt auf, dass insbesondere bei der am häufigsten behandelten katholischen Kirche fast ausschließlich die Verfolgung und der Widerstand von Priestern untersucht werden. Zu überprüfen wäre überdies die These, dass die Bedeutung der Kirchen in der tschechischen Gesellschaft infolge der nationalsozialistischen Besetzung deutlich zugenommen habe.⁵² Hierzu ist es notwendig, zwischen konkreten Vorgängen und Selbstdefinitionen kirchlicher Repräsentanten unmittelbar nach 1945 zu unterscheiden.

Weitaus weniger Beachtung erfahren dagegen die vielfältigen Auswirkungen diktatorischer Herrschaft auf religiöses Leben an sich. Auch für diesen Bereich ist es

⁵⁰ Zum Protektorat vgl. *Chvatík*, Jan: Perzekuce katolických duchovních na Moravě od počátku okupace do konce II. Stanného práva [Die Verfolgung der katholischen Geistlichen in Mähren vom Beginn der Besetzung bis zum Ende des II. Standrechts]. In: *Fiala/Hanuš* (Hgg.): *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích 55-84*. – *Vašek*, František/*Štěpánek*, Zdeněk: *Perzekuce moravského duchovenstva v době nacistické okupace* [Die Verfolgung der mährischen Geistlichkeit in der Zeit der nationalsozialistischen Besetzung]. In: *Časopis Matice moravské* 115 (1996) 275-297. – Zum Sudetengau vgl. *Valasek*, Emil: *Der Kampf gegen die Priester im Sudetenland 1938 bis 1945. Eine Dokumentation*. In: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 16 (2003) 1-240. – *Grulich*, Rudolf: *Sudetendeutsche Katholiken als Opfer des Nationalsozialismus*. Brannenburg 1999.

⁵¹ Siehe etwa die Beiträge von Jan *Stříbrný*, Miloš *Bič*, Jan *Štěpan*, Radek *Hobza* und Jaroslav *Šuvarský* in: *Český svaz bojovníků za svobodu* (Hg.): *Rok 1942 v českém odboji* [Das Jahr 1942 im tschechischen Widerstand]. Praha 1999. – *Kocourek*, Ludomír: *Příspěvek k dějinám církve a jejího hnutí odporu v okupovaném pohraničí českých zemí 1938-1945* [Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und ihrer Widerstandsbewegung im besetzten Grenzgebiet der böhmischen Länder 1938-1945]. In: *Historie okupovaného pohraničí 1938-1945* [Geschichte des besetzten Grenzlandes 1938-1945]. Band 5. Ústí nad Labem 2000, 69-82. – Vgl. dazu auch folgenden, vornehmlich auf die Geschichte des Widerstands evangelischer Gläubiger ausgerichteten Sammelband: *Baranová*, Daniela/*Tóth*, Dezider (Hgg.): *Účast kresťanov v protifašistickom odboji v strednej Európe v rokoch 1933-1945* [Die Beteiligung von Christen am antifaschistischen Widerstand in Mitteleuropa 1933-1945]. Banská Bystrica 2001.

⁵² *Stříbrný*, Jan: *Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit* [Die katholische Kirche in den böhmischen Ländern in der Zeit zweier Totalitarismen]. In: *Jan* (Hg.): *České církevní dějiny* 78-115, hier 80.

wichtig, nach Zielsetzungen nationalsozialistischer Religionspolitik in den böhmischen Ländern zu fragen. Zugleich ist dafür die komplexe Vielfalt der von einem kirchlichen Rahmen ausgehenden oder religiös motivierten Formen der Alltagsbewältigung zu untersuchen, die neben Akten der Resistenz auch Anpassungsleistungen umfassen konnten.⁵³ Gerade aufgrund der besonderen politischen und polyethnisch-multikonfessionellen Verhältnisse ist davon auszugehen, dass Ergebnisse kirchen- und religionshistorischer Forschung zu Deutschland oder auch zu anderen, vom nationalsozialistischen Deutschland besetzten Ländern nicht ohne weiteres auf die böhmischen Länder übertragbar sind.

Auch wenn in dieser Betrachtung kein Vollständigkeit beanspruchender Überblick geleistet werden kann, lässt sich für die Geschichtsschreibung zu den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert, die sich mit Formen, Funktionen und Inhalten von Religion sowie ihrer Stellung in der Gesellschaft beschäftigt, ein Übergewicht an kirchengeschichtlich angelegten Untersuchungen zum Katholizismus feststellen. Dagegen mangelt es bisher noch an konfessionsvergleichenden und konfessionsübergreifenden Forschungen. Dahinter verbirgt sich ein über den tschechischen Fall hinausreichendes Problem religionsgeschichtlicher Ansätze. Es ist die Frage danach, wie übergreifende Forschungen, die zunächst von kirchlichen Strukturen, Prägungen und Milieus auszugehen haben, methodisch umgesetzt werden können. Umso mehr gilt dies für Versuche, die das Phänomen Religion in Bezug zu nationalen Deutungen oder gesellschaftlichen Vorstellungen und Konzepten setzen. Die polyethnisch-multikonfessionellen Bedingungen in der Geschichte der böhmischen Länder lassen es aber als wichtig erscheinen, solche Ansätze in Zukunft verstärkt zu erarbeiten. Wird Religion dabei nicht als abgegrenzte Sphäre verstanden und untersucht, sondern als gesellschaftlich relevante Form der Weltdeutung begriffen, die selbst unterschiedlichen Transformationen und Anpassungen unterliegt, bieten sich dafür zahlreiche Ansatzpunkte.

Zum Ansatz eines Handbuchprojekts

Das oben Geschilderte wirkt sich auch auf die Arbeit an einem Projekt aus, das sich zum Ziel gesetzt hat, vorhandene Erkenntnisse zu bündeln und soweit möglich durch neue Forschungen zu ergänzen. In dem am Collegium Carolinum angesiedelten Vorhaben wird unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute ein Handbuch zur Religions- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts für das heutige Tschechien vorbereitet.⁵⁴ Wichtige Einzelstudien sollen darin in einen größeren Zusammenhang

⁵³ Hinweise zum kirchlichen Alltag finden sich zum Sudetenland in Ansätzen bei: Macek, Jaroslav: *Pronásledování a odpor katolické církve v letech 1938-1945* [Verfolgung und Widerstand der katholischen Kirche in den Jahren 1938-1945]. In: Kural, Václav/Radvanovský, Zdeněk (Hgg.): „Sudety“ pod hákovým křížem [Das „Sudetenland“ unter dem Hakenkreuz]. Ústí nad Labem 2002, 427-452. – Siehe auch den entsprechenden Abschnitt bei Zimmermann: Die Sudetendeutschen im NS-Staat 382-387.

⁵⁴ Das Projekt hat eine Laufzeit von zwei Jahren (2004-2006). Es wird von Renovabis, Solidaritätsaktion für Osteuropa, unterstützt und in Kooperation mit der Ackermann-Gemeinde durchgeführt. Im Rahmen des Projektes ist neben der Erstellung des Handbuchs eine

gestellt werden und somit eine Lücke schließen helfen. Bisher gibt es zu dieser Thematik kein umfassendes Überblickswerk, das zugleich versucht, neuere Fragestellungen zu berücksichtigen.

Aufgrund ihrer quantitativen und historischen Bedeutung wird ein besonderes Gewicht auf der Untersuchung der katholischen Kirche liegen. Dazu sind mehrere Unterkapitel zur Geschichte des Gemeindelebens, der Orden, des katholischen Vereins- und Verbandswesens sowie des Klerus vorgesehen. Anhand der Frage nach innerkirchlichen Entwicklungen werden in Einzelkapiteln aber auch die protestantischen Kirchen, die Tschechoslowakische Kirche, die jüdische Glaubensgemeinschaft sowie kleinere christliche Konfessionen (z.B. Adventisten, Zeugen Jehovas) behandelt. Dabei wird auch die Position der einzelnen Kirchen in der Gesellschaft und zu nationalen Konzepten thematisiert, wobei neben beeinflussenden Faktoren auch nach Unterschieden in der Entwicklung gefragt werden muss. Darüber hinaus sind die Bedeutung von Religion und religiöser Daseinsbewältigung sowie ihre Formen und Inhalte in einer säkular ausgerichteten Gesellschaft zu diskutieren.

Aufgrund des gewählten Ansatzes ergibt sich für das Handbuch neben einer an der staatlich-politischen Entwicklung orientierten Gliederung eine Struktur mit drei inhaltlichen Ebenen. Diese werden jeweils in den chronologisch aufgebauten Hauptteilen behandelt. Im ersten Kapitel wird das Verhältnis zwischen dem modernen Staat und den Kirchen dargestellt. Darauf baut das zweite Kapitel auf, in dem in einzelnen Abschnitten die Kirchen in der Gesellschaft thematisiert werden. In einem dritten Kapitel wird nach der Bedeutung und Funktion von Religion in der Gesellschaft gefragt. Auf diese Weise ergibt sich ein einheitliches Gesamtkonzept, das flexibel genug ist, um den unterschiedlichen politischen Rahmenbedingungen im Zeitraum zwischen 1918 und 1989 gerecht zu werden. Aufgrund der besonderen Dynamik und der spezifischen politischen Verhältnisse erscheint es jedoch als notwendig, für den Zeitraum der nationalsozialistischen Herrschaft und die unmittelbare Nachkriegszeit die Form der Darstellung zu variieren. Abgeschlossen wird das Handbuch mit einem Kapitel zur Rolle von Religion bei den Sudetendeutschen in Deutschland nach 1945 sowie einem knappen Ausblick auf die tschechische Entwicklung nach 1989 beziehungsweise 1993. Neben der Vermittlung eines Überblicks, für den neuere religionshistorische Ansätze herangezogen werden, soll mit dem Handbuch auch eine solide Grundlage für weiterführende Forschungen gelegt werden.

Arbeitstagung zu „Religion und Kirchen im Nationalsozialismus“ geplant. Weitere Informationen sind der Homepage des Collegium Carolinum zu entnehmen (www.collegium-carolinum.de).

Tomáš Staněk

NORMAN M. NAIMARK ÜBER
„ETHNISCHE SÄUBERUNGEN“ IM 20. JAHRHUNDERT

Rezension und Anmerkungen zum „Fall“ der Tschechoslowakei

Norman M. Naimark, Professor für Geschichte an der Universität Stanford in den USA, hat sich in seinem Buch¹ zweifellos eine sehr anspruchsvolle Aufgabe gestellt. Er versucht in einer Synthese² die Hauptgründe, den widersprüchlichen Verlauf und die tragischen Folgen der Ereignisse zu erfassen, zu denen es im letzten Jahrhundert in einigen europäischen Regionen gekommen ist. In der aktuellen Diskussion werden – unter Berücksichtigung der regionalen und zeitlichen Kontexte der untersuchten Erscheinungen – unterschiedliche Bezeichnungen verwendet, vornehmlich die Begriffe „Genozid“, bzw., für spezifische Beispiele neben diesem, seit Beginn der 90er Jahre auch „ethnische Säuberung“. In den einleitenden Abschnitten seiner Ausführungen widmet sich Naimark theoretischen Fragen der Eingrenzung und Klassifizierung der gesellschaftlichen Erscheinungen und Prozesse, die mit der Durchsetzung gewaltsamer Methoden und Mittel in der Bevölkerungs- und Siedlungspolitik moderner oder sich modernisierender Staaten einhergingen, insbesondere wenn es sich um erzwungene Massenmigrationen handelt. Gleichzeitig denkt er auch über ihre historischen Wurzeln, ethnisch-nationalen Manifestationen und ihre politischen und ideologischen Aspekte nach. In kürzeren Eingangskapiteln („Ethnische Säuberung“, „20. Jahrhundert“, „Europa“) fasst Naimark seine Erkenntnisse und Beobachtungen zu dieser Problematik zusammen, wobei seine Vertrautheit mit der Fachdiskussion deutlich wird. In den Vordergrund der Aufmerksamkeit gelangen die Herangehensweisen und die Frage danach, wie häufige Begriffe für konkrete historische Bedingungen und Vorgänge, methodische Ausgangspunkte ihrer Rekonstruktion, Typologisierung und des wechselseitigen Vergleichs verwendet werden.

Naimark betont zu Recht die Notwendigkeit die untersuchten Erscheinungen auf einer Skala einzuteilen, die vom Merkmal der „ethnischen Säuberung“ (den Erkenntniswert dieses aus der journalistischen Sprache in das Instrumentarium der Sozialwissenschaft übernommenen Terminus zweifelt er dabei nicht an) bis hin zu Handlungen mit evidentem Charakter des Genozids im breiteren Rahmen zivilisatorischer Veränderungen reicht, die sich im Geist der „Moderne“ ergaben. Er berück-

¹ Naimark, Norman M.: Flammender Hass. Ethnische Säuberungen im 20. Jahrhundert. Deutsche Übersetzung. München 2004 (englische Erstausgabe 2001).

² Einen grundlegenden Überblick zu diesem Thema und zu seinen eigenen gedanklichen Ausgangspunkten zeichnete der Autor bereits in seiner Studie Naimark, Norman M.: Das Problem der ethnischen Säuberung im modernen Europa. In: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 48 (1999) 317-348.

sichtigt jene Impulse, die die Funktion des Staates und besonders seine Ambitionen in der Bevölkerungs-, Siedlungs- und Nationalitätenpolitik abhängig vom gegebenen Milieu beeinflussten, weiterhin die Beziehungen zwischen großen sozialen Gruppen, ethnischen Kommunitäten aus „staatsbildenden“ Mehrheiten oder Minderheiten und praktisch alle Lebensbereiche der Massengesellschaft, einschließlich der Sphäre von wissenschaftlicher Forschung, ideologischen Einflüssen, der Vermittlung von kulturellen Modellen sowie sozialer Kommunikation.

Darauf aufbauend begründet Norman M. Naimark die Auswahl (S. 22-27) einiger historischer Beispiele, an denen er nachfolgend die spezifischen Umstände sowie einige übereinstimmende Tendenzen des Verlaufs von „ethnischen Säuberungen“ sowie von Aktionen, die in einen expliziten Genozid ausarteten, demonstriert. Dabei bezieht er solche Aktionen mit ein, die unter „verdeckten“ militärischen Konflikten (im Falle des früheren Jugoslawien der 90er Jahre dann de facto eines Bürgerkriegs) oder in den chaotischen Zeiten nach ihrem Ende die Gestalt Europas tiefgreifend und tragisch bestimmten. Naimarks Text ist als „klassische“ historische Darstellung konzipiert, welche die entsprechende Faktographie vermittelt, bewertet und interpretiert. Sie beinhaltet aber zugleich eine Reihe bemerkenswerter Beobachtungen, die diesen Horizont überschreiten. Der Vorzug des Buches liegt im Bestreben des Autors, eine stofflich komplexe Materie zu erklären, wobei er nicht auf einer beschreibenden Ebene verharret, sondern eine verallgemeinernde und vergleichende Darstellung vorlegt. Es handelt sich um eine ideenreiche, zweckmäßig strukturierte und methodisch ausgereifte Arbeit, deren Wert durch die konzise Ausdrucksweise und frische Sprache des Autors zusätzlich gesteigert wird. Naimark greift dazu auf die umfangreiche Fachliteratur zurück. Seinem Interesse sind nur einige Quelleneditionen entgangen. Insgesamt wird die Mehrheit der analysierten Fälle und Probleme verhältnismäßig gut mit Dokumenten belegt. Es ist weder die Intention des Autors, einen Universalführer zu allen großen Massenverbrechen des 20. Jahrhunderts vorzulegen, noch wollte er in einem bewusst verengten Blick eine neue, breit angelegte grundlegende Forschung durchführen. Man darf ihm deshalb nicht zu sehr vorhalten, dass er, wenn es um die Problematik der Vertreibung und Umsiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei und Polen am Ende des Zweiten Weltkriegs und danach geht, seine eigene Archiv-Recherche ganz offensichtlich beschränkte. Hinweise auf Dokumentationen, die das Nachkriegsschicksal der Deutschen in den mitteleuropäischen Regionen betreffen, so zum Beispiel auf Materialien in den Hoover Institution Archives (HIA) oder im Archiv des Herder-Instituts (AHI), fehlen zwar nicht, doch stellen die verwendeten Materialien nur einen kleinen Teil der Dokumente zu dieser Thematik dar. Konkrete Bestände in polnischen Archiven (Archiwum Akt Nowych – AAN) werden im gegebenen Zusammenhang nur sporadisch erwähnt, während sie für die Tschechoslowakei ganz fehlen. Der Analyse der übrigen Themen liegt ein etwas gründlicheres Studium von Archiv-Dokumenten zugrunde. Bei der Ausarbeitung des Kapitels über die „ethnische Säuberung“, die von den sowjetischen Machtorganen im vorletzten Kriegsjahr im Kaukasus und auf der Krim verübt wurde, hat der Autor auch Dokumente aus russischen Archiven eingesehen (Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj federacii – GARF, Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii – RGASPI).

Zu erwähnen ist die Tatsache, dass eine Reihe von Forschern aus dem Westen (besonders aus Übersee), die sich mit der neuesten Geschichte der Länder Ostmitteleuropas beschäftigte, aufgrund von Sprachbarrieren nur eingeschränkte Möglichkeiten hat, sich mit wichtigen Archivbeständen vertraut zu machen, und so ist die Mehrheit dieser Wissenschaftler auf die Literatur oder publizierte Dokumente angewiesen. Für die Fragen, die Norman M. Naimark interessieren, existiert beispielsweise bereits eine relativ umfangreiche Fachliteratur tschechischer Provenienz, die jedoch für Ausländer aufgrund der geringen Übersetzungsfrequenz in die Welt-sprachen nur begrenzt zugänglich ist. Das führt dazu, dass im gegebenen Fall den deutschen, sprachlich leichter zugänglichen Titeln der Vorzug gegeben wird. Diese Publikationen erfassen jedoch die Ereignisse vom Mai 1945 und aus der darauf folgenden Zeit nicht immer objektiv und ausgewogen. Allerdings werden in einigen von ihnen die Erkenntnisse berücksichtigt, die neueste Forschungen auf der tschechischen Seite gewonnen haben. Da die genannten Komplikationen die endgültige Gestalt in dem Abschnitt betreffen, dem Naimark speziell der Lösung der „deutschen Frage“ in der Nachkriegs-Tschechoslowakei widmet, sind diese Anmerkungen zur Heuristik nicht ohne Bedeutung.

Die meisten Kapitel in Naimarks Arbeit sind von sachlicher und methodischer Seite sehr instruktiv. Sie bieten wichtige Informationen, die den Kenntnisstand über den Charakter von Genoziden und „ethnischen Säuberungen“ im 20. Jahrhundert erweitern und vertiefen. Es wird die Fähigkeit des Autors sichtbar, in konzentrierter Form die wesentlichen Aspekte der analysierten Fälle zu erfassen und zugleich jeweils ihre keineswegs zweitrangigen Details zu beachten.

Die Ausführung, die der „armenischen Katastrophe“ des Jahres 1915 gewidmet ist, stellt einen gelungenen Versuch dar, die Fakten zu dokumentieren und diesen Vorgang eines Genozids als Realisierung vorhandener Absichten zu erklären. Der armenische Fall wurde demnach durch die Ambitionen der jungtürkischen Eliten hervorgerufen, um „in den Kulissen des Krieges“ die Lebensfähigkeit des Reiches zu sichern und seine Modernisierung fortzusetzen. Dies erreichten sie durch drastische Schritte wie die Zwangsumsiedlung zahlreicher Volksgruppen, die darauf zielte, eine maximale ethnische Homogenität der Bevölkerung zu erreichen (S. 29-58). Mit Sinn für prägnante Verkürzung und plastische Beschreibung des Geschehens während und nach dem Ersten Weltkrieg sowie während der Kämpfe der Jahre 1921/22 streift Norman M. Naimark die Peripetie des türkisch-griechischen Konfliktes (S. 58-75) und das Schicksal der anatolischen Griechen wie auch der unter der Hoheit des griechischen Staates lebenden Türken. Im Zusammenhang mit dem Vertrag von Lausanne über den „Bevölkerungsaustausch“ von 1923 verweist der Autor zu Recht darauf, dass die damals akzeptierte Lösung weder bereits stattgefundenene noch folgende Tragödien mit ihren Langzeitfolgen verhinderte. Dennoch wurde der „Bevölkerungsaustausch“ auch für die damalige internationale Öffentlichkeit ein akzeptables Modell, auf ethnischen oder religiösen Zusammenhängen basierende Konfliktgründe zu eliminieren. Es handelte sich um eine Art von Paradigma, dessen friedensschaffende Wirkung trotz einiger kritischer Vorbehalte deutlich überschätzt wurde. Trotz aller späteren Argumentationen stellte es eine der Illusionen der „Moderne“ dar, von denen es nicht wenige gab. Es war eine Überschätzung der Möglich-

keiten und Fähigkeiten, das Leben komplizierter sozialer Organismen zu regulieren.

Im Kapitel über die gedanklichen Ursachen, Entwicklungen und zerstörerischen Auswirkungen der Judenverfolgung durch die deutschen Nationalsozialisten (S. 77-110) erweist sich der Autor als tüchtiger Analytiker. Unter Verwendung eines breiten und kenntnisreichen Hintergrundes, der sich aus zahlreichen spezialisierten Forschungen über den Weg zum Holocaust und seinen Charakter ergibt, konzentriert sich Naimark auf die Art und Weise, wie sich aus dem Substrat des traditionellen Antisemitismus mit seinen Vorurteilen und Ressentiments allmählich eines der profilbildenden Elemente zur dominierenden „Weltanschauung“ entwickelte. Zugleich entstammte das nationalsozialistische System auch dem pseudowissenschaftlichen Konzept des biologischen Rassismus – in engem Kontakt mit den Werten, die das System anerkannten, einschließlich eines aggressiven Nationalismus. Naimark verfolgt mit Blick auf die inneren Verhältnisse in Deutschland sowie besonders auf das Wesen der Kriegsführung im Osten die Veränderungen in der nationalsozialistischen Bevölkerungs- und Siedlungspolitik. Sie schufen die Voraussetzungen, um den Mechanismus der „ethnischen Säuberungen“ sowohl in der Planung als auch in der apokalyptischen Ausführung der „Endlösung“ der Judenfrage im gesamteuropäischen Umfang durchzuführen.

Im folgenden Kapitel (S. 111-137) befasst sich Naimark damit, die spezifischen Verknüpfungen zwischen kommunistischer Ideologie und dem sowjetischen System der „Modernisierung“ zu erläutern, die unlösbar mit dem Streben nach völliger und permanenter Kontrolle der Gesellschaft und mit den Zielsetzungen der Nationalitätenpolitik des totalitären Staates verbunden waren. In diesem Zusammenhang bewertet er die Repressionen in ihrer massenhaften Form und die andauernde Mobilisierung der Bevölkerung als Maßnahme, um das Machtsystem nach innen zu konsolidieren und nach außen zu expandieren. Überzeugend belegt er, wie die Zwangsmigrationen im Rahmen der kommunistischen Staatsmaschinerie von „klassenbedingten“, ideologischen, inneren und internationalen politischen Interessen und Standpunkten begründet wurden. In der UdSSR trafen sie in der Gestalt von Deportationen zahlreiche ethnischen Gemeinschaften als Ganzes, gleichermaßen in Zeiten von Frieden, Krieg und Nachkriegszeit. Am Beispiel des Schicksals von Tschetschenen, Inguschen, Angehörigen weiterer nordkaukasischer Bevölkerungsgruppen sowie der Krimtataren kennzeichnet der Autor die Merkmale der sowjetischen Version von „ethnischen Säuberungen“ am Ende des Zweiten Weltkriegs. Dies demonstriert er sowohl anhand ihrer tatsächlichen Motivation im Vergleich zu den offiziell erklärten Gründen als auch anhand der Organisation ihrer Durchführung, der verwendeten Mittel und vernichtenden Auswirkungen. Am Rande erwähnt Naimark auch die aktuelle Diskussion über Unterschiede und übereinstimmende Elemente in der manipulierenden Bevölkerungs- und Siedlungspolitik beider Typen totalitärer Regierungen im 20. Jahrhundert. Er berührt auch die Frage, inwieweit der Vergleich von Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus möglich ist, wobei er mit den meisten Forschern übereinstimmt, wenn er die historische Einmaligkeit der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegen die Juden konstatiert.

Da der Rezensent dem Kapitel, das die Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus Ostmitteleuropa, konkret aus der Tschechoslowakei, behandelt, besondere Aufmerksamkeit widmen will, wird hier zunächst das abschließende Kapitel von Naimarks Buch charakterisiert. Es beschäftigt sich mit den militärischen Konflikten im ehemaligen Jugoslawien und den damit verbundenen „ethnischen Säuberungen“ im Verlauf der neunziger Jahre (S. 175-229). Der Autor bietet auf der relativ breiten Grundlage zugänglicher Fakten eine der gelungensten Analysen zu diesem Thema. Schlüsselbedeutung haben die Hinweise auf die komplizierten historischen Abhängigkeiten, unter denen sich die neuzeitlichen Nationalstaaten auf dem Balkan formierten, sowie darauf, wie sich die Emanzipationsbestrebungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vermischten und durchkreuzten. Die Wirkung derjenigen Faktoren wird knapp rekapituliert, welche die gesellschaftlich-politische Situation in der genannten Region und die Rolle der dortigen ethnisch relevanten Schichten prägten. Untersucht werden dabei ihre wechselseitigen Beziehungen sowohl in der Zeit des „monarchischen“ Jugoslawien und in den Jahren des Krieges als auch im von den Kommunisten beherrschten föderalen Staat. Naimark kritisiert zu Recht Positionen, wonach die nationalen Konflikte in Jugoslawien vor allem auf ältere und neuere ethnische, religiöse und kulturelle Widersprüche und Animositäten zurückzuführen seien. Er erinnert in diesem Zusammenhang an die Notwendigkeit, ihren Einfluss in den Zusammenhang sozialer und politischer Phänomene zu stellen, die in der kommunistischen Ära bei andauernder offensichtlicher Interessenkonkurrenz der einzelnen Teilrepubliken Jugoslawiens und ihrer Eliten zur allmählichen Auflösung der Verbundenheit der „sozialistischen Föderation“ und zur Wiederbelebung des Nationalismus führte. Man kann Naimarks Gedanken nur zustimmen, dass die Eigenheiten des „postkommunistischen Marasmus“ unter den jugoslawischen Bedingungen gerade die Frucht jener Kräfte waren, die dann unter nationalen Bannern und Parolen den Staat in Chaos und Kriegswut stürzten. Die Sorgfalt, mit der der Autor auf relativ engem Raum den Jugoslawien-Konflikt analysiert, verdient zweifellos Anerkennung. Er unterscheidet dabei die einzelnen Phasen des Konflikts zwischen den Serben auf der einen Seite und den Slowenen und vor allem den Kroaten auf der anderen Seite, die Kämpfe und „ethnischen Säuberungen“ mit den sie begleitenden Übergriffen und Gräueltaten in Bosnien bis zur Mitte der neunziger Jahre und schließlich den Kosovo-Konflikt in den Jahren 1998/1999. Naimarks fundierte Erläuterung dieser Problematik gehört zu den interessantesten Passagen des Buches.

Im Folgenden soll dem Kapitel „Die Vertreibung der Deutschen aus Polen und der Tschechoslowakei“ (S. 139-174) besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Der Autor präsentiert, klassifiziert und interpretiert zunächst unter Verwendung von Literatur, publizierten Dokumenten und Archivmaterial die Fakten, die die Voraussetzungen für die Entstehung und schrittweise Präzisierung der Pläne zum Transfer der deutschen Bevölkerung nach dem Krieg betreffen. Naimark betrachtet diese Migration in Übereinstimmung mit seinen in den übrigen Teilen des Buches präsentierten Thesen einseitig als „ethnische Säuberung“. Dargestellt werden der tschechoslowakische und polnische Widerstand im Inland und die Exilrepräsentanten im Ausland, die an der Ausarbeitung dieser Pläne federführend beteiligt

waren. Darüber hinaus widmet sich der Autor den Formen der Realisierung: der anfänglich spontanen Umsetzung, dem Zeitraum nach der Potsdamer Konferenz und schließlich der so genannten organisierten Phase. Er versucht auch die Übereinstimmungen und Unterschiede im Vorgehen der Regierungen und politischen Kräfte beider Länder ausfindig zu machen. Letztlich geht es ihm auch um die Feststellung, welche Rolle die Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus Ostmitteleuropa im Hinblick auf die weitere Entwicklung dieser Region und ihre Eingliederung in die sowjetische Machtsphäre spielte. Deutlich wird Naimarks Bemühen, ein organisches Bild der Problematik zu liefern, das mit den übrigen Passagen seines Textes eine Einheit bildet. Als eine gewisse Klippe – in der tschechoslowakischen „Causa“ etwas mehr als in der polnischen – erweist sich allerdings die Tatsache, dass der Autor in der Analyse des vielschichtigen und historisch sensiblen Stoffes nicht weiter in die Tiefe gehen konnte und dass er sich bei seiner Interpretation aus den oben genannten Gründen auf veröffentlichte Quellensammlungen stützte.

Was die Darstellung der Gesamtsituation der Deutschen in der Tschechoslowakei betrifft, geht der Autor von englisch oder deutsch publizierten Dokumentensammlungen aus. Er verwendet außerdem Archivmaterial, das im HIA und AHI niedergelegt ist, und einige Dokumente aus russischen Archiven, denen allerdings nur eine periphere Bedeutung zukommt. Eingehend wendet er sich der deutschsprachigen Literatur zu, und zwar auch derjenigen älteren Datums, die einschließlich der neu erschienenen Titel – mit Ausnahme der verdienstvollen Monographien von Detlef Brandes oder der Studien von Hans Lemberg – vielfach die Quellen tschechischer Provenienz und die Ergebnisse der tschechischen Forschung unbeachtet lassen. Seriöse deutsche Arbeiten bringen zwar in mancher Hinsicht wichtige Erkenntnisse, zum Beispiel über die internationalen Zusammenhänge von Planung und Durchführung des Transfers der deutschen Bevölkerung aus dem Osten, sie weisen jedoch hier und da Defizite auf, was die sachliche Darstellung des eigentlichen Verlaufs betrifft. Unzureichend wird auch zwischen den in den böhmischen Ländern Alteingesessenen – also den Sudetendeutschen – und den damals im fraglichen Gebiet anwesenden weiteren deutschen Bevölkerungsgruppen differenziert. Die Karpatendeutschen in der Slowakei werden zudem überhaupt nicht erwähnt. Naimark verweist häufig auf publizierte Erinnerungen deutscher Zeitzeugen, aber angesichts der offensichtlichen „Ferne“ von den mitteleuropäischen und speziell tschechischen (tschechoslowakischen) Realien konfrontiert er sie nur in beschränktem Maße mit anderen Informationsquellen. Erwähnt werden zwei Arbeiten von Tomáš Staněk in der tschechischsprachigen Fassung,³ aber aus dem Gesamtkontext seiner Darstellung wird offensichtlich, dass nicht allzu gründlich aus ihnen geschöpft wurde. Von den tsche-

³ Staněk, Tomáš: Odsun Němců z Československa 1945-1947 [Der Abschub der Deutschen aus der Tschechoslowakei 1945-1947]. Praha 1991. – *Ders.*: Tábory v českých zemích 1945-1948 (Lager in den böhmischen Ländern 1945-1948). Šenov u Ostravy 1996. Die deutsche Übersetzung der weiteren Publikation von Staněk aus dem Jahre 1996 (Verfolgung 1945. Die Stellung der Deutschen in Böhmen, Mähren und Schlesien (außerhalb der Lager und Gefängnisse). Wien 2002) konnte der Autor aus zeitlichen Gründen nicht mehr berücksichtigen.

chisch geschriebenen Publikationen verwendete Naimark nur die Erinnerungen von Jaromír Smutný⁴ und die Schrift von Jaroslav Kučera⁵ über die so genannten Vertreibungsverluste. Die auf Englisch erschienene Publikation von Radomír Luža⁶ aus den sechziger Jahren kann hinsichtlich der Faktenlage als überholt betrachtet werden. Die zitierten Beiträge zum Thema von Bradley F. Abrams⁷ und Benjamin Frommer⁸ sind partieller Art, die tschechische Geschichte im Überblick von Derek Sayer⁹ kennt der Rezensent nicht, aber er ist der Meinung, dass sie in den Abschnitten, die der Aussiedlung der Deutschen gewidmet sind, keine Ergebnisse eigener grundlegender Forschung präsentieren. Kurz: Obwohl Norman M. Naimark nicht versucht hat, einen grundlegenden Text über die Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus der Nachkriegs-Tschechoslowakei zu schreiben, wirkt seine Darstellung trotzdem vor allem infolge einer engen Quellenbasis und aufgrund von Sprachbarrieren etwas lückenhaft und vereinfacht. Es finden sich überzogene Urteile, einige nichtige Behauptungen sowie faktische Ungenauigkeiten oder Fehler. Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass unter den Forschern, Beratern und weiteren Personen, denen Naimark Dank für die Hilfe bei der Arbeit am Buch ausspricht (S. 251-253), kein einziger tschechischer Historiker oder Archivar genannt wird.

Die Schilderung der Genese des Transferplans im tschechoslowakischen Exil trifft die Realität der Zeit (ähnlich wie im polnischen Fall) relativ zuverlässig. Auslassungen oder Fehler gibt es hier wenige: so war Eduard Táborský in London nicht Beneš „Stellvertreter“ (S. 146); der Präsident verhandelte am 16. Dezember 1943 in Moskau nicht mit Stalin über die Aussiedlungsaktion, sondern mit Molotov (ebenda); nicht der Wahrheit entspricht die Feststellung auf derselben Seite, dass Beneš und seine Berater davon ausgingen, dass in der befreiten Republik nur „ein paar gute Deutsche“ bleiben dürften – damals wurden Zahlen von bis zu 800.000 Personen in Erwägung gezogen. Im weiteren Text finden wir noch mehr fragliche Stellen. Zum einen bewertet Naimark die Gründe insgesamt realistisch, weshalb die Idee zur Aussiedlung der Mehrheit der Deutschen in der Tschechoslowakei solche Unterstützung und Popularität gewann. Er verweist auf die Folgen der Unterdrückung seitens der Okkupanten sowie ihre Verbrechen. Zum anderen übernimmt er jedoch die Ansicht einiger Autoren, wonach die Tschechen im Vergleich zur Situation in

⁴ *Smutný, Jaromír: Svědectví prezidentova kancléře [Zeugnis vom Kanzler des Präsidenten]. Praha 1996.*

⁵ *Kučera, Jaroslav: Odsunové ztráty sudetoněmeckého obyvatelstva. Problémy jejich přesného vyčíslení [Die Vertreibungsverluste der sudetendeutschen Bevölkerung. Probleme ihrer genauen Bestimmung]. Praha 1992.*

⁶ *Luža, Radomír: The transfer of the Sudeten Germans: a study of Czech-German relations, 1933-1962. New York 1964.*

⁷ *Abrams, Bradley F.: The struggle for the soul of the nation. Czech culture and the rise of communism. Lanham 2004.*

⁸ *Frommer, Benjamin: National cleansing. Retribution against Nazi collaborators in postwar Czechoslovakia. Cambridge 2004 (Studies in the social and cultural history of modern warfare 20).*

⁹ *Sayer, Derek: The coasts of Bohemia. A Czech history. Princeton 1998.*

Polen oder Jugoslawien durch den Krieg nicht so stark geschädigt worden seien und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus im Protektorat relativ schwach gewesen sei. Solche und ähnliche Äußerungen sudetendeutscher Provenienz diskreditieren die Tschechen jedoch zu offenkundig (S. 146 und noch einmal S. 156). Um eine solche Einschätzung ohne Nachteil für die wissenschaftliche Objektivität formulieren zu können, wäre es notwendig, die verwendete Argumentation detailliert zu erörtern und gründlichere Kenntnisse aller wichtigen Spezifika des Okkupationsregimes, des Widerstands und der Kollaboration in der Heimat nachzuweisen. Ebenso unterlaufen dem Autor bei der Charakterisierung von Bedingungen und Verlauf der Vertreibung der Deutschen verschiedenste Lapsus. Der Vergleich organisatorischer Maßnahmen der Sowjets bei „ethnischen Säuberungen“ im Nordkaukasus und auf der Krim im Jahr 1944 mit den Schritten, die von den tschechoslowakischen Behörden und der sich formierenden tschechoslowakischen Armee im Jahr 1945 unternommen wurden (S. 143), ist – gelinde gesagt – an den Haaren herbeigezogen. Das Vorgehen der Einheiten der regulären, erst im Prozess der Formierung befindlichen tschechoslowakischen Armee, auf denen damals die Hauptverantwortung für die Vorbereitung und Realisierung der Massenaussiedlung der Deutschen ruhte, war wiederum nicht so „unorganisiert“, wie es bisweilen beurteilt wird. Davon zeugen die damaligen Befehle der Heeresleitung wie auch die Praxis einschließlich der Sicherstellung der Logistik. Die Aufgaben der verschiedenen nicht-regulären „revolutionären Einheiten“ darf man in dieser Hinsicht nicht überschätzen.

Weiter: Präsident Edvard Beneš sprach bereits am 15. Juni 1945 in Pilsen von der Notwendigkeit, die entfesselten Leidenschaften zu zähmen, zu einer weiteren öffentlichen Äußerung in diesem Sinne kam es am 14. Oktober 1945 in Mělník und nicht „im Sommer 1945“ (S. 276, Anm. 20); am 11. Mai 1945 wurde von Klement Gottwald keinerlei „Rundschreiben“ bezüglich Übergriffen auf Deutsche und andere staatlich unzuverlässige Personen herausgegeben (S. 276, Anm. 25), aber es handelte sich um eine im Namen der Regierung vorgetragene Rundfunkansprache (Naimark schreibt auf S. 145 von der „tschechischen Regierung“, eine solche existierte nicht – es war eine tschechoslowakische Regierung). Prokop Drtina war nicht „Chef“ der Nationalsozialistischen Partei (S. 147). Von der unbegründeten Gleichsetzung all jener Deutschen, die gezwungen wurden, die Republik zu verlassen, mit den (alteingesessenen) Sudetendeutschen war schon oben die Rede. Die Note der tschechoslowakischen Regierung bezüglich der Forderung, 2 bis 2,5 Millionen Deutsche und etwa 400.000 Ungarn auszusiedeln, wurde den diplomatischen Vertretern der Großmächte am 3. und nicht am 5. Juli 1945 übergeben. Bei der Zitierung des Textes aus der sozialdemokratischen Zeitung „Právo lidu“ vom 12. Juni 1945 über die Verantwortung aller Deutschen für die Verbrechen von Lidice im Jahre 1942, wird die im zeitlichen Kontext sicher wichtige Tatsache nicht erwähnt, dass es sich um eine Äußerung Beneš handelte. Von gewissen Orientierungsschwierigkeiten bei Norman M. Naimark, was Struktur und Aufgabe der bewaffneten Einheiten betrifft, die in den ersten Wochen nach der Befreiung ins böhmische und mährisch-schlesische Grenzland kamen, zeugen Begriffe wie „tschechische Miliz“, „Svobodovci“ und ähnliche, die offensichtlich aus den Erinnerungen deutscher Vertriebener übernommen wurden. Der Autor führt darüber hinaus auch die Bezeichnung „kommu-

nistische Aktionsgruppen“ ein, die nicht als angemessen betrachtet werden kann (S. 147-148 sowie S. 238). Darüber, welche Einheiten (und in welcher konkreten Zusammensetzung) bislang von Deutschen bewohnte Gebiete ab Mitte Mai 1945 besetzten, und auch über das Profil der dort wirkenden paramilitärischen Gruppen oder Sicherheitsorgane wurde von tschechischen Historikern schon viel geschrieben. Naimark hat davon offenbar keine Notiz genommen. Dasselbe gilt für die Analysen der damals im Grenzland herrschenden Atmosphäre und verschiedener Zwischenfälle und „Exzesse“, zu denen es dort oftmals mit Todesopfern in nicht geringer Zahl kam.

Der Autor stützt sich in diesen Textpassagen (S. 147 f.) insbesondere auf Erinnerungen deutscher Zeitzeugen, was das Gesamtbild der Situation manchmal etwas verzerrt. So wurden zum Beispiel von tschechischen Historikern in letzter Zeit mehrmals auf der Basis gründlichen Quellenstudiums die Ereignisse behandelt, zu denen es am 31. Juli 1945 in Ústí nad Labem (Aussig) kam (das so genannte Aussiger Massaker an den Deutschen). Der Autor wiederholt in diesem Zusammenhang allerdings noch einmal Annahmen, die bereits gründlich widerlegt worden sind (unter anderem wenn es um Hunderte oder bis zu 2.700 Opfer geht – tatsächlich kann man von 50 bzw. 80 bis 100 solcher Fälle ausgehen). Häufig wird davon gesprochen, dass Frauen mit Kinderwagen von der Brücke in die Elbe geworfen worden seien – glaubwürdig ist allerdings nur ein solcher Fall nachgewiesen.

Als ungenügend belegt muss man auch die Aussage bezeichnen, dass beim Anmarsch tschechischer Abteilungen auf die von Deutschen besiedelten Gebiete „Dörfer niedergebrannt“ worden seien (S. 148). In dieser Zeit, aber auch später waren Feuer allerdings keineswegs außergewöhnlich. Einige hingen noch mit der Endphase der Kriegsoperationen zusammen, meist handelte es sich jedoch um durch Nachlässigkeit verursachte Fälle. Es gab zwar nicht wenige vorsätzlich gelegte Brände. Sofern es sich dabei um Tschechen als Brandstifter handelte, folgte dies aber vorwiegend auf eine meist wirtschaftskriminelle Tat, die es zu verbergen galt. Die Deutschen wiederum veranlasste nicht selten die seelische Verfassung vor der Aussiedlung zu der Entscheidung, ihren Besitz den Neusiedlern nicht im ursprünglichen Zustand zu überlassen. Vielfach gingen solche Taten mit Selbstmorden einher. Zahlreiche Ereignisse dieser Art wurden „deutschen Schädlingen“, etwa den so genannten Werwölfen, angelastet. Stichhaltige Beweise wurden jedoch selten vorgelegt. Die Aussage (auf S. 240 in den Schlussbemerkungen) über die bewusste Vernichtung von Archivmaterial auf tschechoslowakischem Gebiet, die darauf gezielt habe, die deutsche Bevölkerung zu schädigen und ihr die Möglichkeit zu nehmen, sich in Zukunft auf Eigentumsrechte zu berufen, müsste konkreter dargestellt werden. Derartige Fälle darf man nicht ausschließen. Der Rezensent, der sich mit dieser Problematik seit langem beschäftigt, ist jedoch auf keine Belege für ihr häufigeres Vorkommen gestoßen. Die Zerstörung von Archivmaterial war sicher eine Randerscheinung, zu der unterschiedliche Umstände führen konnten. Die These, dass die Annahme des Abschlusses der Potsdamer Konferenz über den „geordneten und humanen“ Transfer die Lebensbedingungen der Deutschen in den böhmischen Ländern deutlich verschlechtert habe (S. 150) und dass die Beendigung der Migrationen in der bis zu diesem Zeitpunkt stattgefundenen Form den Raum zur Durchsetzung der „tsche-

chischen Rache“ eigentlich noch erweitert habe, kann im Lichte der verifizierbaren Fakten nicht akzeptiert werden.

Bei der Nennung der Opferzahlen verschweigt Norman M. Naimark zwar nicht, dass in verschiedenen Lagereinrichtungen etwa 6.000-7.000 Personen umgekommen sind (S. 278, Anm. 58). Er präzisiert aber an dieser Statistik, die in der Publikation zu den Lagern von Tomáš Staněk aus dem Jahre 1996 enthalten ist, nicht, dass es sich um die Untergrenze der Sterblichkeit in der gesamten Zeitspanne von 1945-1948 handelt.¹⁰ Die Angabe von 50 Arbeitslagern auf S. 151 (sie bezieht sich auf den Herbst des Jahres 1946, als der britische Labour-Abgeordnete Richard Rapier Stokes einige dieser Lager besuchte) entspricht nicht der Wirklichkeit. In der fraglichen Zeit waren in den böhmischen Ländern etwa 70 Lagerobjekte unterschiedlichen Typs ausgewiesen, also nicht nur „Arbeitslager“ (in Staněks Publikation über die Lager, die Naimark zitiert, gibt es eine sehr eingehende Charakteristik des „Phänomens Lager“ in den einzelnen zeitlichen Phasen). Als ungenau lässt sich auch die Feststellung über den so genannten wilden Abschub (S. 152) bezeichnen, wonach vom 30. bis 31. Mai 1945 „alle“ 30.000 Deutschen aus der mährischen Metropole Brünn ausgesiedelt worden seien. In neueren tschechischen Studien wird vermutet, dass es sich um etwa 20.000 Ausgesiedelte handelte. Der Problematik, wie die so genannten Vertreibungsoffer und Vertreibungsverluste zu beziffern sind, wird sich der Rezensent an dieser Stelle nicht explizit widmen, da er seine Aufmerksamkeit an anderer Stelle auf sie konzentriert hat. Erwähnt sei jedoch die Tatsache, dass Naimark neben verschiedenen in Deutschland durchgeführten Hochrechnungen und Schätzungen auch die Schlussfolgerung erwähnt, zu der die Gemeinsame Deutsch-Tschechische Historiker-Kommission gekommen ist und die teilweise auf Ergebnissen der Analyse des Rezensenten basiert (S. 152 f.). Die Angabe, zu der man für Böhmen, Mähren und dem tschechoslowakischen Teil Schlesiens kam, und auf die sich die Kommission stützt, beläuft sich auf annähernd (an der oberen Grenze) 30.000 verstorbene Deutschen in den Jahren 1945-1946. Die Ansicht des Autors, dass diese „geringste Zahl“ als Zahl der bei der Vertreibung „ermordeten“ Personen zu verstehen ist, halte ich auf Grundlage meiner jahrelangen Forschung für wenig stichhaltig. Es handelte sich eher um diejenigen Opfer, die mehr oder weniger mittelbar verbunden mit der Art und Weise, wie mit ihnen verfahren wurde, ums Leben gekommen sind. Dabei hat Naimark nicht nur die „geringste Zahl“ für den Verlauf des eigentlichen „Abschubs“ und im Zusammenhang mit ihm im Blick, sondern auch verschiedene „höchste Zahlen“ (einschließlich solcher, die 100.000 und auch 200.000 überschreiten), die dann als Zahl der Opfer in der Folge der gesamten Wende in der Lebenssituation der Deutschen in der Tschechoslowakei nach dem Krieg genannt werden. Dazu sei noch am Rande bemerkt: 5.558 Selbstmorde von Deutschen wies die offizielle tschechoslowakische Statistik in den böhmischen Ländern im Verlauf des gesamten Jahres 1945 aus und nicht, wie der Autor anführt, im Jahr 1946 (damals gab es 1.109 Fälle).

Etwas verworren präsentiert der Autor die Zahl der deutschen Bevölkerung, die die Republik im Verlauf der Zwangsaussiedlung, durch freiwilliges Wegziehen,

¹⁰ Staněk: *Tábory v českých zemích* (vgl. Anm. 3).

Flucht oder auf anderen Wegen bis Ende des Jahres 1946 verlassen hat (S. 153). Es wird dabei nicht klar, warum in diesem Zusammenhang der Herbst 1947 angeführt wird. In der Phase der so genannten wilden Vertreibung vom Frühjahr bis Ende 1945 handelte es sich grob geschätzt (und mindestens) um 800.000 Personen aus den Reihen der Alteingesessenen, Reichsdeutschen und Flüchtlingen aus dem Osten, die sich auf tschechoslowakischem Gebiet aufhielten. Die absolute Mehrheit von ihnen gelangte in Deutschland in die sowjetisch besetzte Zone und teilweise nach Österreich, nicht also, wie Naimark bemerkt, in die amerikanische Besatzungszone in Deutschland. Was den so genannten planmäßigen Abschub im Jahr 1946 betrifft, wurden nach den im großen und ganzen zuverlässigen amtlichen Daten insgesamt etwa 1.860.000 Deutsche abgeschoben, davon 1.223.000 in die amerikanische Zone und 637.000 in die sowjetische Zone in Deutschland. Gemäß gegenseitiger Übereinkunft zwischen der tschechoslowakischen Seite und den Alliierten wurden allerdings nachträglich in die Gesamtquoten zahlreiche Gruppen von Deutschen eingeschlossen, die die Tschechoslowakei außerhalb des Rahmens des „organisierten Transfers“ verlassen sollten, so dass ihre beiderseitig „vereinbarte“ Bilanz danach grob geschätzt 2.232.000 Personen umfasste (1.446.000 in die amerikanische und 786.000 in die sowjetische Zone), und zwar einschließlich knapp 100.000 Antifaschisten und deren Familienangehörigen, die unter besonderen Bedingungen ausreisten. Anfang November 1946 blieben nicht 200.000 (Naimarks Angabe) in den böhmischen Ländern, sondern immer noch fast 250.000 Menschen, die damals als Deutsche angesehen wurden (die zahlreichsten Gruppen unter ihnen waren besonders qualifizierte Arbeiter, Fachleute und Spezialisten mit ihren Familienangehörigen – insgesamt 53.000 Menschen und Angehörige national gemischter Ehen – 33.000 deutsche Männer und etwa 10.000 Ehefrauen tschechoslowakischer Staatsbürger, die sich zur deutschen Nationalität bekannten). In der Slowakei wurden in dieser Zeit noch 25.000-30.000 Deutsche ausgewiesen. Alle diese Angaben haben angesichts des Charakters der damaligen Zeit verständlicherweise nur bedingte Aussagekraft, es ist jedoch nötig, in Folge der Darstellung des Autors neu auf sie hinzuweisen. Dabei ist es erstaunlich, dass Naimark auf Staněks Arbeit über die Aussiedlung der Deutschen von Anfang der neunziger Jahre verweist, in der diese Sachverhalte genau abgehandelt werden, die zugehörige Faktographie aber trotzdem nicht konsequent heranzieht. Als nicht ganz präzise ansehen lässt sich die Erklärung der Verbindung zwischen der Durchführung des so genannten planmäßigen Abschubs auf der einen Seite und der Retribution [„Vergeltung“, auf tschechisch „retribuce“, englisch „retribution“] auf der anderen Seite, die in entscheidendem Maß vom Streben des tschechoslowakischen Staates bestimmt war, die Aussiedlung über die Grenze der Strafverfolgung von „Kleinkriminellen“ (Mitgliedern der NSDAP und weiterer nationalsozialistischer Organisationen und Gruppierungen, die sich keine gravierenden Vergehen haben zuschulden kommen lassen, die durch das große Retributionsdekret Nr. 16/1945 Sb. verfolgt wurden) vorzuziehen. Offenbar aus Unverständnis des Wesens der Sache ergibt sich Naimarks Information (S. 238), dass darüber, wer Deutscher war und wer nicht, in der Tschechoslowakei Gerichtsinstanzen entschieden. Keineswegs der Wahrheit entspricht die Anmerkung, dass tschechische Zöllner in der Zeit des so genannten organisierten Transfers direkt in den Eisenbahntrans-

porten die Sachen der Ausgesiedelten beschlagnahmten (S. 242). Die abgeschobenen Deutschen wurden schon in den Sammellagern vor der Verladung in Waggon vom Zoll abgefertigt. Hier war das Vorkommen solcher Unregelmäßigkeiten relativ häufig, während der eigentlichen Beförderung oder bei der Übergabe der Transporte in die amerikanische Zone war aber solches Vorgehen (mit Ausnahme von Eingriffen von Seiten mancher Angehöriger des militärischen Geleits), und zwar gerade aufgrund der Anwesenheit der Amerikaner, limitiert.

Störend wirkt die Tatsache, dass im Überblick des Autors zumindest die grundlegenden Angaben über die Politik des tschechoslowakischen Staates gegen die deutsche Minderheit in den Jahren 1947-1948/1950 völlig fehlen. Seine Behauptung (S. 154), dass zum Weggang der Deutschen ins Ausland auch weiter „großer Druck“ ausgeübt worden sei, entspricht nur für einen zeitlich begrenzten Abschnitt der Wahrheit. Diese Angelegenheit war, was die Bewertung der Entscheidungsvorgänge betrifft, bei weitem komplizierter. Die Ansichten zur Lösung der „deutschen Frage“ in der Republik entwickelten sich in dieser Etappe und unterlagen Veränderungen (die Übernahme des Monopols der politischen Macht durch die Kommunisten im Februar 1948 stellte zunächst auf diesem Gebiet keine grundlegende Zäsur dar). Man muss betonen, dass es in der gesamten Etappe nach dem Abschub bis zum Beginn der fünfziger Jahre zu verschiedenen Formen kam, wie Deutsche die Republik verließen. Dazu zählten vereinbarte Transporte im Rahmen der Zusammenführung getrennter Familien, individuelle und Gruppenausreisen sowie das illegale Verlassen des Staatsgebietes. Nach neuesten Forschungen konnten im Zeitabschnitt von Ende 1946 bis zum Frühjahr 1951 insgesamt bis zu 80.000 Personen ausreisen. Das besondere Problem, das vom Standpunkt des Hauptinteresses des Autors an Gründen, Verlauf und Folgen der Zwangsaussiedlung und Umsiedlung ethnischer Gruppen in der tschechoslowakischen „Causa“ seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen konnte, war die Durchführung der „Verschiebung“ und „Zersplitterung“ eines nicht geringen Teils der Deutschen aus ihren ursprünglichen Wohnorten in den Grenzgebieten ins Landesinnere. Es handelte sich um eine Aktion, die durch Aspekte der staatlichen Sicherheit und der Wirtschaft (Mangel an Arbeitskräften) begründet war und zweifellos zur Intensivierung des Assimilierungsprozesses beitragen sollte. In den Jahren 1947-1949 wechselten so unter Druck – vorübergehend oder dauerhaft – realistisch geschätzt mehr als 30.000 Menschen ihre Wohnorte. Die Obergrenze könnte aber auch höher sein. Ein besonderer, bisher relativ wenig bekannter Fall war zum Beispiel im Jahre 1948 die Umsiedlung und Einsetzung zur Arbeit von 5.000 bis 7.000 Deutschen und ihren Familienangehörigen in der Uranerzförderung im Gebiet von Jáchymov (Sankt Joachimsthal).¹¹

Diese präzisierenden und ergänzenden Anmerkungen zu Naimarks Text über die Vertreibung und Aussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei wurden

¹¹ Diesen Fragen widmete sich nach gründlichem Studium der umfangreichen und bisher nur in begrenztem Umfang verwendeten Dokumentationen, die in tschechischen Archiven liegen, der junge Schweizer Historiker Adrian von Arburg in seiner bislang unveröffentlichten Dissertation (*Arburg, Adrian von: Zwischen Vertreibung und Integration. Tschechische Deutschenpolitik 1947-1953. Masch. Diss. Praha 2004.*)

nicht aus Selbstzweck ausgeführt bzw. mit der Absicht, Wert und Bedeutung seiner Publikation insgesamt zu schmälern. Der Rezensent wollte nur darauf hinweisen, dass sich in einem sonst in jeder Hinsicht wertvollem Buch, das eine Reihe von Fachleuten und eine breite internationale Öffentlichkeit anspricht, Mängel zeigen, die den Erkenntniswert der Darstellung schwächen und auch in gewissem Maße die Glaubwürdigkeit des ausgebreiteten Bildes der tschechischen (tschechoslowakischen) Zusammenhänge beeinträchtigt. Ihrer objektiven Betrachtung und Bewertung tut dies sicher nicht gut. Die Darstellung des Verlaufs und der Bedingungen von Vertreibung und Aussiedlung der deutschen Bevölkerung aus dem Gebiet des heutigen Polens wirkt dagegen für den Rezensenten angemessener und prägnanter ausgearbeitet. Dazu hat sicher auch die Verwendung einer breiteren Quellengrundlage und die Vertrautheit mit der polnischen Fachliteratur beigetragen. Das können jedoch interessierte polnische Forscher besser beurteilen.

Die Schlussbemerkungen zu Naimarks Buch (S. 231-248) stellen eine umfassende, zur Verallgemeinerung und Typologisierung der untersuchten Erscheinungen dienenden Zusammenfassung einer wichtigen, in vieler Hinsicht immer noch aktuellen Problematik dar. In den einzelnen Abschnitten („Gewalt“, „Krieg“, „Totalitarismus“, „Gedenken und Erinnerung“, „Besitz“, „Geschlecht“ und „Zukunft“) sind noch einmal in Kürze und mit zweckmäßig gesetzten Akzenten die wichtigsten Züge, Umstände und Folgen von Akten des Genozids und „ethnischen Säuberungen“ im Europa des 20. Jahrhunderts erwähnt. Die erörterten Beispiele aus der ferneren und jüngsten Vergangenheit bieten dem Autor Gelegenheit, einen Vergleich der für sie bezeichnenden Charakteristik zu ziehen, auf ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede zu verweisen und gleichzeitig tiefer über die Gründe von Verfall und Zerstörung von Würde nachzudenken, auf die das selbstbewusste „moderne“ und „zivilisierte“ Europa soviel Wert legte und bis jetzt legt. Als wertvoll sind vor allem seine Überlegungen zu Stellung und Schicksal der Frauen im Strudel der Ereignisse, die von unterschiedlichsten Äußerungen von Willkür und Gewalt begleitet sind, anzusehen. Naimarks Prognose, was die Möglichkeit eines neuen Aufflammens von Konflikten auf ethnischer oder religiöser Grundlage (diesmal in globalem Ausmaß) betrifft, ist zu Recht nicht allzu optimistisch. Sie ist eng mit den oft schwer vorhersehbaren Veränderungen in den sozialen Beziehungen und politischen Strukturen oder mit der Erweiterung und Verankerung irriger ideologischer Konzepte verbunden. Man kann ihm nur zustimmen, dass die Lehren aus der Vergangenheit wirklich ernst genommen werden müssen. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist Naimarks Buch in höchstem Maße notwendig und es ist gut, dass es geschrieben wurde.

Übersetzung Martin Dippold

SYMPOSION 15 JAHRE SAMTENE REVOLUTION

15 Jahre nach den November-Tagen des Jahres 1989 in der Tschechoslowakei ist die „Samtene Revolution“ nicht nur im historischen, sondern auch im „lebendigen“ Gedächtnis der Akteure von damals wie auch der tschechischen (und slowakischen) Gesellschaft zu verorten.¹ Zu einer solchen Bestandsaufnahme luden die Waldviertel Akademie, das Österreichische Ost- und Südosteuropainstitut und der Verein Kulturen an der Grenze am 10. und 11. Dezember 2004 zu einem Symposium nach Waidhofen/Thaya. Unter dem Titel „15 Jahre Samtene Revolution“ diskutierten nicht nur Historiker, sondern auch Akteure und Zeitzeugen über die damaligen Ereignisse und ihre heutige Bewertung.

Der Tagungsverlauf zeigte, dass sich diese Verbindung unterschiedlicher Perspektiven bewährte. Beata Blehová, Assistentin am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Wien und Mitarbeiterin des Österreichischen Ost- und Südosteuropainstituts, führte in ihrem Referat über die späten 80er Jahre in der Tschechoslowakei in die Vorgeschichte des Themas ein. Blehová arbeitete darin vor allem die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Fraktionen innerhalb der Kommunistischen Partei heraus, die sich 1987 nach dem Rücktritt von Gustáv Husák als Parteichef und der Nachfolge von Miloš Jakeš immer stärker bemerkbar machten. Sie ging dabei vor allem auf die Rolle der letzten beiden tschechoslowakischen KP-Ministerpräsidenten Lubomír Štrougal und Ladislav Adamec ein, denen sie zwar den Willen zu (vor allem ökonomischen) Reformen zubilligte, von denen sie jedoch glaubte, dass sie diese aufgrund der mangelnden Unterstützung innerhalb der KPČ, aber auch von Seiten Moskaus (Gorbačev) nicht durchsetzen konnten.

Diese differenzierte Sicht auf die Strukturen innerhalb der KPČ traf nicht auf ungeteilte Zustimmung. Jan Čarnogurský, führender katholischer Dissident in der Slowakei der 1980er-Jahre, betonte vor allem die veränderte geopolitische Situation nach dem Machtantritt Gorbačevs als den auslösenden Moment für die Reformbemühungen bzw. den späteren Zusammenbruch des Regimes. In seinem Vortrag strich er die große Bedeutung des katholischen „Untergrunds“ für die innere Zersetzung des „real existierenden Sozialismus“ in der Slowakei heraus. Die oppositionellen bürgerlich-liberalen Gruppen, aber auch die 1968/69 aus der Partei ausgeschlossenen Reformkommunisten spielten hingegen in der Slowakei im Gegensatz zu den böhmischen Ländern keine besondere Rolle, obgleich sie in den späten 1980er-Jahren zu einer gewissen Form der Kooperation untereinander fanden.

Kam mit Čarnogurský ein Dissident zu Wort, der nach 1989 zum Bestandteil des Establishment wurde, so blieb Emanuel Mandler seiner „Dissidentenrolle“ in gewissem Sinne auch nach 1989 – wenn auch ungewollt – treu. Mandler hatte vor 1989, im Gegensatz zur Charta 77 mit ihrer Betonung auf den moralischen und menschen-

¹ *Válka*, Josef: Zápiskník [Notizbuch]. In: *Dějiny a současnost* 27 (2005) Heft 1, 50.

rechtlichen Charakter des „Dissens“, eine betont (partei-)politische Orientierung vertreten, die 1987 in der Gründung der Demokratischen Initiative (Demokratická iniciativa) und dem Versuch der Umwandlung zur politischen Partei noch vor der November-Wende 1989 gipfelte. Mandlers Vorwürfe an die Charta, der er „elitäre Abgehobenheit“ vorwarf, übertrugen sich nach 1989 relativ rasch auf die neuen Eliten. So sah er in den Vorbehalten Havels gegen die klassische Parteipolitik eine Fortsetzung seiner „antipolitischen Politik“ des Dissens. Den mangelnden Erfolg der Demokratischen Initiative sieht Mandler in ihrer gezielten Ausschaltung von Seiten der neuen Eliten nach 1989 begründet, die sich mit dem „Ancien Regime“ auf die Art und Weise der Machtübernahme geeinigt und in der Demokratischen Initiative nur einen lästigen Konkurrenten gesehen hätten. Diese – von Mandler im übrigen in zahlreichen Publikationen² vorgelegten – Thesen riefen scharfen Widerspruch von Černogurský, aber auch Václav Žák hervor. Žák, Erstschriftsteller der Charta und 1989 im inneren Zirkel des Bürgerforums (Občanské Forum) aktiv, wies darauf hin, dass dieses sich nicht als Opposition, sondern als Gründungsnukleus für neue Parteien verstanden hätte. Václav Havel sei 1989 der Mann mit der höchsten politischen, Václav Klaus der mit der größten ökonomischen Autorität gewesen, deshalb hätten sich gerade diese beiden durchgesetzt. Niemand habe etwa die Demokratische Initiative daran gehindert, bei den ersten freien Wahlen 1990 als eigenständige Liste (wie etwa die Christdemokraten) anzutreten.

Mit Mandler in gewisser Weise konform ging Čestmír Císař, einer der führenden Politiker des „Prager Frühlings“. Er war in den späten 1980er-Jahren einer der Gründungsväter der „Obroda“ (Wiedergeburt), des „Klubs für den demokratischen Sozialismus“, und war 1989 wie schon 1968 als Präsidentschaftskandidat im Gespräch. Císař schilderte die Entstehungsgeschichte der „Obroda“, die sich im Windschatten der sowjetischen „Perestrojka“ und mit den zu einem Großteil gleichen Personen um eine Renaissance des tschechoslowakischen Reformprojekts von 1968 bemüht hatte. Die „Obroda“ unterschied sich mit ihrer dezidiert politischen Ausrichtung ähnlich wie die Demokratische Initiative von der Charta, war aber personell eng mit dieser verbunden. Obwohl sie die Gruppe mit dem wohl am detailliertesten ausgearbeiteten Reformprogramm gewesen war, spielte sie nach dem Umbruch keine wesentliche Rolle mehr. Císař führte dies einerseits auf die zu große Kompromissbereitschaft der Obroda-Führung gegenüber dem Bürgerforum, das eine Rückkehr zum „Sozialismus mit menschlichen Antlitz“ energisch ablehnte, aber auch auf die allgemeine Stimmung in der Bevölkerung, die vom „Sozialismus“ in allen seinen Varianten einfach genug gehabt hätte, zurück. Císařs Einschätzungen, die auch der deutsche Politikwissenschaftler Markus Mauritz teilt, stehen in gewissem Widerspruch zu Meinungsumfragen³, die kurz vor und nach dem November 1989 durchgeführt wurden und in denen sich eine überwiegende Mehrheit für die Beibehaltung des „sozialistischen“ Modells aussprach – dieses allerdings mit den „Annehmlichkeiten“ des westlichen Lebensmodells verbinden wollte.

² Etwa Mandler, Emanuel: *Oba moji prezidenti: [Meine beiden Präsidenten]*. Praha 2004.

³ Vaněk, Miroslav: *Veřejné mínění o socialismu před 17. listopadem 1989 [Die öffentliche Meinung über den Sozialismus vor dem 17. November 1989]*. Praha 1994.

Jan Bureš, Historiker an der Prager Karls-Universität, versuchte die Ereignisse rund um den 17. November 1989 theoretisch einzuordnen und stellte die Frage, ob man dabei von einer Revolution sprechen könne. Er kam zu dem Schluss, dass der Begriff – alleine auf die Novembertage angewandt – nicht zutreffe. Begreift man die Ereignisse aber in einer längeren Perspektive bis hin zum Dezember 1992, so könne man durchaus von revolutionären Veränderungen sprechen. Bureš kam auch auf die zentralen Fragen rund um die Ereignisse des 17. Novembers zu sprechen. Bis heute ist nicht klar, wer den Befehl zum brutalen Einsatz der Sicherheitskräfte gegen die demonstrierenden Studenten auf der Prager Národní třída (Nationalstraße) gab und wer ein Interesse an der Weitergabe der Falschmeldung über den dabei getöteten Studenten Martin Šmid gehabt hatte. Sollte es der Staatssicherheit mit diesem Vorgehen darum gegangen sein, die KP-Führung zu diskreditieren und eine Art tschechoslowakische „Perestrojka“ in Gang zu bringen, so scheiterte dies zum einem an den diametral entgegengesetzten Vorstellungen des sich rasch bildenden Bürgerforums, dem es gelang, die „Straße“ für sich zu gewinnen, zum anderen an der Unfähigkeit des Regimes, auf die Ereignisse angemessen zu reagieren. Der Versuch von Ministerpräsident Ladislav Adamec, ohne Rücksprache mit der paralysierten und handlungsunfähigen Parteiführung die führende Rolle an sich zu reißen und somit zu retten, was noch zu retten war, wurde ebenso wenig von Erfolg gekrönt wie die Vorschläge aus der Armeeführung, die Massenproteste gewaltsam niederzuschlagen. „Die Partei reagierte, aber agierte nicht“, so Bureš. Als Schlüsselfigur für die Inszenierung der friedlichen Übergabe der Staatsmacht sollte sich schließlich der KP-Minister Marian Čalfa erweisen, der – ursprünglich Vertrauensmann von Adamec – die Wahl von Havel durch das KP-Parlament zum neuen Staatspräsidenten arrangierte und damit dem ursprünglichen Favoriten Alexander Dubček, dem aus der Versenkung wieder aufgetauchten Symbol des Prager Frühlings, den Weg ins höchste Staatsamt verwehrte. Die Aussage von Bureš, wonach die Dissidenten (etwa im Unterschied zu Polen) auf die Machtübernahme nicht vorbereitet gewesen seien, rief wiederum scharfen Widerspruch bei den anwesenden Zeitzeugen aus den Reihen des „Dissens“ hervor.

Die Beiträge der österreichischen, ungarischen und tschechischen Zeitzeugen Ferenc Wilfing, Vilmos Heiszler, Barbara Coudenhove-Kalergi, Přemysl Janýr und Václav Žák stellten interessante Ergänzungen zu den Referaten dar. Der Politologe Lukáš Valeš gab anhand des Kreises Westböhmen einen Einblick in die Geschehnisse in der „Provinz“ und stellte die Frage, wie groß die Handlungsspielräume der einzelnen Akteure auf regionaler Ebene gewesen sind. Valeš wies zunächst auf die herausragende Rolle der Metropole Prag hin, relativierte dies aber zugleich, indem er die Eigeninitiative oppositioneller Gruppen in den Regionen betonte, die ohne auf „Anweisungen“ aus Prager Dissidentenkreisen zu warten, am Wochenende des 18. und 19. Novembers 1989 damit begannen, den Umsturz zu organisieren. Valeš teilte die Akteure des Umsturzes in die Unterzeichner der Charta 77, die allerdings im Unterschied zu den führenden Prager Dissidenten aufgrund ihrer gesellschaftlichen Außenseiterpositionen keine führende Rolle spielten, die Vertreter der „grauen Zone“, die in ihrem unmittelbaren Lebensumfeld gut verankert, sich durch zivilgesellschaftliche oder kirchliche Aktivitäten vom Regime abgrenzten und im ent-

scheidenden Moment die Führungsrolle übernahmen, die „Alt-68er“ in- und außerhalb der „Obroda“, deren großes Plus das Wissen um das Funktionieren der Strukturen war, die „umgeschwenkten“ Angehörigen der nichtkommunistischen Parteien und Organisationen der „Nationalen Front“, sowie örtliche „Opinion Leaders“ ohne organisatorische Verankerung ein. Valeš wies auch darauf hin, dass regionale Unterschiede (Grenznähe zu Deutschland respektive Österreich, Umweltbelastung, Siedlungsstrukturen) sowohl für das Ausmaß an Stabilität des KPČ-Regimes als auch für Protestfaktoren eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hatten. Genau so wie in Prag sieht Valeš auch für die Regionen im mangelnden Entscheidungswillen des alten Regimes die Hauptursache für dessen so schnellen Zusammenbruch. Daneben betonte Valeš auch die Kompromissbereitschaft der staatlichen Strukturen (Orts-, Bezirks- und Kreisverwaltungen), die, obwohl kommunistisch dominiert, relativ rasch bereit waren, mit den oppositionellen Kräften in Verhandlungen zu treten.

Jan Rychlík, Professor und Vizedekan der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität, skizzierte in seinem eingesandten Beitrag den Weg von der „Samtenen Revolution“ zur „samtenen Teilung“ des Landes.

Insgesamt bot die Konferenz eine gute (und in ihrer Vielfalt einzigartige) Plattform, um 15 Jahre danach eine Bilanz der Vorgeschichte des Ablaufs der „Samtenen Revolution“ in der Tschechoslowakei zu ziehen. Ihren besonderen Reiz erhielt sie durch die Anwesenheit der Akteure aus dem Dissens, die das damalige ideologische Spektrum abdeckten und mit ihren Referaten und Kommentaren Einblicke in die Mechanismen der Machtübernahme ermöglichten, aber auch ihre damalige – und heutige – Sicht der Dinge kritisch reflektierten. Die Diskussionen zeigten, dass von einem einheitlichen Block des Dissens nicht gesprochen werden kann. Das gleiche gilt auch für das Regime. Leider ist es nicht gelungen, aus diesem Kreis ebenso relevante politische Vertreter zur Teilnahme zu bewegen. Es werden weitere Forschungen notwendig sein, um die Mechanismen zwischen Bevölkerung, Macht und Opposition auf allen (auch regionalen) Ebenen zu untersuchen. Ein Tagungsband zur Konferenz (gemeinsam mit weiteren Beiträgen) wird noch 2005 erscheinen.

Waidhofen an der Thaya

Niklas Perzi

GEGENSEITIGE WAHRNEHMUNG ALS SPANNUNGSFELD DEUTSCH-TSCHECHISCHER NACHBARSCHAFT

Zum zweiten Mal lud die Forschungsgruppe Deutschland des Centrums für angewandte Politikforschung (CAP) an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 3. Februar 2005 zu einem von der Münchener Universitätsgesellschaft geförderten Studientag zu Fragen deutsch-tschechischer Nachbarschaft. Dass es sich bei der gegenseitigen Wahrnehmung von Deutschen und Tschechen, dem diesjährigen Schwerpunktthema der Veranstaltung, um ein noch immer aktuelles Spannungsfeld der Nachbarschaft handelt, unterstrichen in ihrem Eröffnungsvortrag Michael Weigl (München) und Lukáš Novotný (Chemnitz/Ústí nad Labem). Auf Basis aktueller Forschungsergebnisse zur Bedeutung des „Anderen“ für regionale Identitätskon-

strukture im bayerisch-böhmischen Grenzraum legten sie dar, dass dem jeweiligen Nachbarstaat selbst in den Grenzregionen mit zunehmendem Desinteresse begegnet wird. Der Gruppe derjenigen, die Böhmen bzw. Bayern mit Teilnahms- und Regungslosigkeit begegnen, sind demnach in den bayerisch-böhmischen Grenzregionen bereits eine Vielzahl von Bürgern zuzurechnen. Gleichfalls nur bedingt am grenzüberschreitenden Dialog nimmt ferner die größte Gruppe der Bevölkerung teil, die dem jeweiligen „Anderen“ in ambivalenter Distanz gegenübersteht. Für Vertreter beider Handlungsorientierungen – „Regungslosigkeit“ wie „Distanzierung“ – gilt gleichermaßen, dass sie ihre raumbezogenen Identitäten häufig auch ohne das Wissen und die Herausarbeitung lokaler wie regionaler historischer Traditionsstränge konstruieren. Die Handlungsorientierungen „Abwehr“ und „Entgegenkommen“ gegenüber dem „Anderen“ sind dagegen sowohl in Bayern wie auch in Böhmen eng mit Ausprägungen des regionalen und lokalen Geschichtsbewusstseins verknüpft. Für Bayern deutet sich an, dass der Nachbar umso positiver in der eigenen Identität eingebettet ist – beispielsweise durch den Verweis auf Bayern wie Böhmen verbindende Handelswege des Mittelalters –, je stärker das regionale Geschichtsbewusstsein in Verbindung mit einem Europabewusstsein ausgeprägt ist. In Tschechien hingegen scheint von Bedeutung, wie sehr Konstruktionen von Geschichtsbewusstsein weiterhin in der kommunistischen Propaganda des Kalten Krieges verhaftet sind und damit auch deutsche Traditionslinien des Grenzraumes einbinden oder ausblenden.

Dass sich in den Handlungsorientierungen „Abwehr“ und „Entgegenkommen“ nur eine Minderheit der Bürger beiderseits der Grenze wieder findet, die Mehrheit hingegen kein Interesse am Nachbarn hegt, verdeutlichte auch eine von Melanie Hoffarth (Kaiserslautern) vorgestellte Studie zu den Beziehungen zwischen den Grenzorten Philippsreut und Strážný. Die Frage, ob es sich beim ländlichen Grenzraum bereits um einen Verflechtungsraum handle, verneinte sie nachdrücklich. Interaktionen zwischen den Gemeinden bestehen zum heutigen Zeitpunkt kaum, beide Seiten glänzen durch Unkenntnis über den jeweils anderen Ort, die auf ein mangelndes Interesse am Nachbarn schließen lässt. Da jedoch Deutsche vorwiegend das billige Angebot der Vietnamesenmärkte in Strážný nutzen, Tschechen hingegen Philippsreut aufgrund seiner mangelnden Infrastruktur zumeist links liegen lassen, kommt es selbst in dieser Hinsicht kaum zu rudimentären Kontakten. Die Sprachbarriere sowie die als unterschiedlich aufgefasste Identität hemmen zudem die Interaktion. Um dies zu ändern und langfristig tatsächlich einen Verflechtungsraum zu etablieren, reichen nach Hoffarth Kooperationen nur aus Notwendigkeiten und Handlungszwängen nicht aus. Vielmehr müsse im gegenseitigen Kennenlernen das Interesse am Anderen geweckt und zugleich ein kreatives Potential der Interaktion gefördert werden.

Dass mangelndes Interesse am „Anderen“ die grenzüberschreitende Praxis belastet, untermauerte auch die Unternehmensberaterin Marketa Hahn (München). Oftmals sei in der Wirtschaft zu beobachten, dass deutsche Führungskräfte nach Tschechien kämen und diese Auslandserfahrung als Karrieresprung interpretierten, sich aber in keiner Weise mit dem auseinandergesetzt hätten, was sie im Nachbarland erwartet. Tschechische Mentalität und tschechische Befindlichkeiten seien ihnen

fremd, weshalb das Auftreten der deutschen Protagonisten bei Tschechen häufig ein Gefühl von Geringschätzung auslöse. Initiativen zur frühzeitigen interkulturellen Kompetenzausbildung beispielsweise auch an Universitäten unterstützte Hahn nachdrücklich. Im deutsch-tschechischen Kontext müsste dabei unter anderem deutlich gemacht werden, dass die straffen Regeln, die für deutsche Unternehmen üblich sind, nicht mit dem tschechischen Ideal des freien Unternehmertums harmonieren. Ebenso entspräche eine von deutschen Unternehmen geförderte und eingeforderte „Corporate Identity“ mit dem Haus nicht dem postkommunistischen Individualismus-Anspruch der Tschechen. Sollte der traditionelle tschechische Minderwertigkeitskomplex gegenüber den Deutschen nicht noch verstärkt werden, sei es deshalb für deutsche Unternehmen dringend geboten, im Nachbarland nicht im Selbstbewusstsein des deutschen Wirtschaftswunders mit breiter Brust aufzutreten, sondern stattdessen aufnahmebereit zu sein für das Neue, das sie erwartet.

Den Kristallisationspunkt und eine Eruption tschechischer Mentalität wie Identität stellte die „Samtene Revolution“ im Jahr 1989 dar. Auf den Straßen verhalfen die Menschen ihrem Ideal der Freiheit zum Recht, indem sie die Fesseln der unterdrückten Meinungsfreiheit lösten. Nicht zuletzt bedienten sie sich dabei nach Claudia Beier (München) der Sprache und belegten damit die Worte Christa Wolfs, wonach jede revolutionäre Bewegung auch die Sprache befreie. Die Parolen der Demonstranten hätten im Herbst 1989 mit Witz statt Aggression eine 40 Jahre lang vom Regime gebändigte Sprache konterkariert und ein Wir-Gefühl unter den Demonstranten geschaffen, indem sie um die Werte und Forderungen Freiheit, Pluralismus und Demokratie kreisten. Spätestens mit dem Eingang der Sprache der einfachen Bevölkerung in den öffentlichen Sprachgebrauch und ihrer Verbreitung durch die Medien sei die Unumstößlichkeit der politischen Veränderungen besiegelt gewesen. Die zuvor von der Politik missbrauchte Sprache sei im November 1989 vom Volk „zurückerober“ worden und befinde sich seitdem in einem Prozess der Destandardisierung, der gleichfalls die Annäherung an den Westen – beispielsweise durch die Integration zahlreicher Anglizismen – zum Ausdruck bringe. Dass Sprache aber auch im postkommunistischen Tschechien – wie in allen anderen Staaten – nicht vor Missbrauch gefeit ist, offenbaren rhetorische Amokläufe wie die des ehemaligen Ministerpräsidenten Miloš Zeman, der die Sudetendeutschen als „fünfte Kolonne Hitlers“ bezeichnete.

Zemans Aussagen belasteten die deutsch-tschechischen Beziehungen schwer und führten 2002 sogar zur Absage eines Prag-Besuches von Bundeskanzler Gerhard Schröder. Dennoch könnten, so Birgit Vierling (Regensburg) in einem Überblick zu den Nachbarschaftsbeziehungen zwischen 1998 und 2002, die Beziehungen inzwischen als relativ unproblematisch charakterisiert und als „normalisiert“ bezeichnet werden. Zwar habe es gerade in den Themenfeldern „sudetendeutsches Problem“, Atomkraftwerk Temelín und im Umfeld des Erweiterungsprozesses der Europäischen Union Irritationen gegeben, die jedoch inzwischen auf der politischen Spitzenebene in Berlin und Prag weitgehend ausgeräumt seien. Der – nachgeholt – Besuch Schröders in Prag im September 2003 könne hierfür als Beispiel gelten. Noch ist dieses „neue“ deutsch-tschechische Nachbarschaftsverhältnis nicht nachhaltig gefestigt, wie Debatten um ein „Zentrum gegen Vertreibungen“ oder auch fortlebende

Spannungen zwischen München und Prag belegen. Sowohl Deutschland wie auch Tschechien hätten jedoch zum Ausdruck gebracht, dass sie die Beziehungen nicht mehr mit Geschichte belastet sehen wollten; ein pragmatischer Vorsatz, der kulturelle Prägungen der Nachbarschaft weitgehend auszublenden versucht.

Nach der „Samtenen Revolution“ fand sich Tschechien (bis 1993 als Teil der Tschechoslowakei) in einem Europa wieder, das einerseits die – inzwischen verwirklichte – Chance auf eine Mitgliedschaft in der Europäischen Union eröffnete, andererseits aber auch Raum für die Wiederbelebung historischer Selbstverständnisse im Verhältnis zu seinem deutschen Nachbarn wie zu Europa bot. Anne Sophie Krossa (Göttingen) machte darauf aufmerksam, dass beispielsweise im Denken von František Palacký (1798-1876) die tschechische Geschichte als Geschichte einer Nation gelte, die europäische Geschichte oft geprägt, aber häufig durch seine mächtige Nachbarn wie Deutschland blockiert worden sei. Ist dieses Deutungsschema auch mehr als eineinhalb Jahrhunderte alt, werde es in gegenwärtigen Situationen und politischen Konstellationen doch als mit aktuellen „Fakten“ belegbar wahrgenommen. Die so entstehenden kausalen Interpretationskreisläufe bewirkten entsprechend verfestigende Perzeptionswirkungen. So stelle Deutschland im aktuellen Kontext des tschechischen EU-Beitritts einen wichtigen Grund der tschechischen EU-Skepsis dar. Die Sorge vor einem deutschen Ausnutzen seiner starken Position münde in die Frage, ob Deutschland auf Kosten des relativ kleinen Nachbarn abermals eine mitteleuropäische Dominanzposition anstrebe. Deutschland bleibt in dieser Interpretation wie schon bei Palacký in Exklusion konstruierter „Anderer“ nationaler tschechischer Identität.

Nationale, regionale und mikroregionale (lokale) Identitätskonstrukte sind, so verdeutlichte der Studientag, für die gegenseitige Wahrnehmung und die grenzüberschreitende Praxis von Deutschen und Tschechen bis zum heutigen Tag von großer Bedeutung. Besonderes Gewicht kommt dabei dem Geschichtsbewusstsein zu, das aber keinesfalls nur aus dem Zeitraum seit dem Nationalsozialismus schöpft. Vielmehr entfalten Traditionsstränge wie das Nationenverständnis Palackýs oder die mittelalterlichen Handelsbeziehungen bis heute ihre Wirkung. Sie können Chance wie Last der gegenseitigen Wahrnehmung sein. Soll das Projekt der „guten Nachbarschaft“ zwischen Deutschen und Tschechen jedoch einmal zum Ziel gelangen, ist die konstruktive Auseinandersetzung mit ihnen, welche nach Interesse am „Anderen“ verlangt, unabdingbar.

München

Michael Weigl

DAS 9. BOHEMISTENTREFFEN

Am 4. März 2005 fand bereits zum neunten Mal das Bohemisten-Treffen in München statt. Auf Einladung des Collegium Carolinum kommen zu diesem jährlich veranstalteten Treffen Wissenschaftler und Studierende verschiedener Fachrichtungen zusammen, um sich über Projekte und Forschungsvorhaben zu den böhmischen Ländern, der Tschechoslowakei bzw. Tschechien und der Slowakei auszutauschen. Mittlerweile hat sich das Bohemisten-Treffen, das seit 1997 stattfindet, zu einer ech-

ten Institution in der Bohemistik und der Ostmitteleuropaforschung entwickelt. Den etwa 100 Teilnehmern war wie jedes Jahr die Möglichkeit gegeben, die Veranstaltung zum Informationsaustausch zu nutzen, um so auch eine Vernetzung der einzelnen Disziplinen untereinander zu ermöglichen. Dass dies großen Anklang findet, zeigen die konstant hohen Teilnehmerzahlen und die Anzahl von über 35 eingereichten Exposés¹, die über Magister- und Doktorarbeiten, Habilitationsprojekte und Forschungsvorhaben informierten.

Sowohl Martin Schulze Wessel (München) wie auch Robert Luft (München) hoben in Ihren einführenden Worten das anhaltende Interesse am Bohemisten-Treffen hervor und werteten die große Teilnehmerzahl als ein Zeichen dafür, dass sich das Konzept der „offenen Börse“ nachhaltig bewährt habe. Sie betonten, dass die vielfältigen Forschungen auf dem Gebiet der Bohemistik auf einen guten Zustand der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den böhmischen Ländern schließen lasse.

Christiane Brenner (München) leitete in ihrer Moderation zum ersten Panel über, in dem Forschungsvorhaben zur Ersten Tschechoslowakischen Republik vorgestellt wurden. Daniel Jetel (Zürich) wies bei der Präsentation seines Dissertationsprojekts zum Verhältnis zwischen der Tschechoslowakei und dem Völkerbund darauf hin, dass seit 1989 die wissenschaftliche Aufarbeitung zur tschechoslowakischen Außenpolitik voran gekommen sei. Eine spezifisch multilaterale Betrachtung fehle aber bisher. So seien die außenpolitischen Akteure der Zwischenkriegszeit zu wenig beachtet und die Rolle der ČSR als Gründungsmitglied im Völkerbund und in der Kommission zur friedlichen Streitbeilegung nicht ausreichend beleuchtet worden. Dies zeige sich nicht zuletzt an der fehlenden einschlägigen Literatur zu diesem Thema. Als Ziele seiner Arbeit nannte Jetel, die Politik der ČSR im Völkerbund darzustellen und hierbei Forschungslücken zu schließen sowie die tschechoslowakische Völkerbundpolitik vor dem Hintergrund der Außen- und Sicherheitspolitik zu betrachten. Im Zentrum der Arbeit steht die Frage, welche Funktion der Völkerbund innerhalb der Außen- und Sicherheitspolitik der Ersten Tschechoslowakischen Republik hatte. Hierbei nahm Jetel eine Einteilung in eine thematische und eine praktische Ebene vor. Auf der thematischen Ebene sei die Perzeption des Völkerbunds durch und die Bedeutung des Völkerbunds für die außen- und sicherheitspolitischen Akteure zu beachten, während auf der praktischen Ebene Inhalt, Intensität und Schwerpunkte der Politik der ČSR im Völkerbund untersucht werden müssten. In der anschließenden Diskussion wurde vor allem die Bedeutung der Minderheitenrechte thematisiert, die Jetel weitgehend ausgeklammert hatte.

Ebenfalls mit der Ersten Tschechoslowakischen Republik beschäftigte sich der Vortrag von Jana Lachmund (Frankfurt am Main), die an einem Dissertationsprojekt zur Verfassungsgerichtsbarkeit in der Tschechoslowakei in der Zeit zwischen 1920 und 1939 arbeitet. Lachmund verwies darauf, dass es sich bei diesem Gericht um die erste Einrichtung weltweit handelte, die sich ausschließlich mit Verfassungsfragen

¹ Die Exposés können beim Collegium Carolinum, Hochstr. 8, 81669 München angefordert werden. Ein Verzeichnis der Exposés aller Bohemisten-Treffen findet sich unter www.collegium-carolinum.de.

auseinander setzte. Als Bestandteil der Austarierung der Staatsgewalten stand sie stets im Spannungsfeld zwischen Recht und Politik. In der Verfassungswirklichkeit habe das Gericht allerdings nicht die ihm zugedachte Bedeutung erlangen können. Es blieb ungeklärt, wer der Garant sein sollte, der Präsident oder das Parlament, ebenso wie die Verwaltungs- und Staatsstruktur ohne föderalistischen Ansatz blieb und zu einer Schwächung des Verfassungsgerichts führte. Ein großes Problem sei stets gewesen, dass eine Normenkontrolle nur durch eine parlamentarische Mehrheit als Überprüfung beantragt werden konnte und die obersten Gerichte kaum Anträge stellten. Die aus der Zeit der Habsburgermonarchie tradierte Rechtskultur habe bewirkt, dass von der Kontrolle der Verfassungswirklichkeit kaum Gebrauch gemacht wurde. In der Minderheitenfrage habe laut Lachmund kein Klagerecht für nationale Minderheiten bestanden. Ein Antragsrecht sei hemmend gewesen und habe ihnen einen zu großen Einfluss gewährt. In diesem Zusammenhang ergänzte Christiane Brenner in der Diskussion, dass dies zu den „Struktureigentümlichkeiten, aber auch Schwierigkeiten in der Innenpolitik der Ersten Tschechoslowakischen Republik“ gehört habe.

Nach dem ersten Themenblock folgten Informationen von Einrichtungen und Organisationen. Robert Luft stellte zunächst Inhalt und Auswirkungen des neuen tschechischen Archivgesetzes vor, das am 1. Januar 2005 in Kraft getreten ist. Er äußerte sich grundsätzlich positiv zu den Aktivitäten des tschechischen Gesetzgebers sowie zu den intendierten Veränderungen. Die plakativste Änderung ist dabei die Umbenennung des bisherigen „Zentralen Staatsarchivs“ (Státní ústřední archiv, SÚA) in „Nationalarchiv“ (Národní archiv, NA). Laut Luft werde sich in den kommenden Jahren zeigen, ob und wie die Zusammenarbeit zwischen den Nutzern und Archivaren in der Praxis funktionieren wird. Dies betrifft auch den grundsätzlichen Umgang mit den Datenbeständen der Bevölkerung. Archivalien, die älter als 30 Jahre sind, werden, wie in der EU üblich, zugänglich gemacht. Akten der Kommunistischen Partei sind bis 1989 freigegeben. Schwierigkeiten würden sich laut Luft allerdings bei sensiblen Personendaten ergeben, da bei lebenden Personen ein Einverständnis zur Nutzung dieser Daten einzuholen sei. Personen des öffentlichen Interesses seien zwar davon ausgenommen, allerdings stelle sich die Frage, wann ein Amtsträger in seiner Funktion öffentlich sei. In diesem „Spannungskonflikt“ zwischen dem Schutz persönlicher Daten und dem wissenschaftlichen Interesse könne es zu Schwierigkeiten kommen, etwa durch Verzögerungen bei der Bestellung von Dokumenten. Wissenschaftler, die im Rahmen ihrer Forschungen entsprechende Erfahrungen machen, sind aufgerufen, diese dem Collegium Carolinum mitzuteilen.

Im Anschluss an Robert Luft stellte sich der neue deutsche Leiter von Tandem Regensburg, Stephan Kruhl, vor. Die 1996 gegründete Einrichtung hat es sich zur Aufgabe gemacht, Jugendliche und Jugendgruppen bei bilateralen Projekten zu beraten, Projekte zu fördern sowie auch selbst solche durchzuführen. Mit der Pilsener Einrichtung von Tandem stehe man in einem „produktiven Spannungsverhältnis“, eine gemeinsame Homepage ist als Informationsportal eingerichtet worden.

Danach informierte Birgit Vierling (Regensburg) über das Bayerische Hochschulzentrum für Mittel-, Ost- und Südosteuropa (Bayhost) in Regensburg. Als Ein-

richtung aller Universitäten und Hochschulen in Bayern bestehen vielfältige Kooperationen zwischen Bayern, Tschechien und Ostmitteleuropa. Als Dienstleister in diesem Bereich werden Informationen und Beratung angeboten, Kontakte zu multilateralen Projekten vermittelt und Stipendien vergeben.

Der Vormittag endete mit der Vorstellung der über 35 eingereichten Exposés und den Kurzpräsentationen des Sudetendeutschen Musikinstituts in Regensburg sowie des in der Planung befindlichen Collegium Bohemicum in Ústí nad Labem.

Nach der Mittagspause stellte Herbert Werner (Prag) den Deutsch-tschechischen Zukunftsfonds als eine „Institution der Vermittlung und Förderung beiderseitiger Arbeit“ vor. Er betonte die Bedeutung von gegenseitigem Verständnis und Verständigung als Grundlage für die gemeinsame Arbeit. Eine Unterstützung wissenschaftlicher Kooperationen sei möglich, mittel- und langfristige Projekte könnten aus finanziellen Gründen allerdings nicht gefördert werden.

Im Nachmittagspanel zu kulturgeschichtlichen und kulturwissenschaftlichen Forschungsvorhaben übernahm Robert Luft die Moderation. Zunächst stellte Martin Zückert (München) die Konzeption des „Handbuchs der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert“ vor. Das am Collegium Carolinum angesiedelte Projekt wird von der Ackermann-Gemeinde und Renovabis unterstützt. In Kooperation mit zahlreichen Autoren wird eine Publikation erarbeitet, die einen umfassenden Überblick über religions- und kirchengeschichtliche Fragen bieten und damit eine große Lücke in der Forschung zu den böhmischen Ländern schließen helfen soll. Drei Aspekte stehen dabei im Zentrum: das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, die Stellung der Religion in der Gesellschaft und die Religion im Kontext der säkularen Gesellschaft. An zwei konkreten Beispielen verdeutlichte Zückert grundlegende Fragestellungen des Projektes, die das Verhältnis zwischen Religion und Nation sowie Religion und Moderne in den Blick nehmen. Sichtbar werde dies etwa am ambivalenten Verhältnis der Sudetendeutschen zur katholischen Kirche in den 1930er Jahren oder an der Rolle der Kirchen in der Tschechoslowakei nach 1945.

Daran anschließend stellte Zuzana Stolz-Hladká (Bern) ihr Habilitationsvorhaben zur Bedeutung von Sprache und Wort in der tschechischen Literatur des 20. Jahrhunderts vor. In der Gegenüberstellung von Logos, Verbum und Slovo, ausgehend vom Prager Strukturalismus, geht es Stolz-Hladká um das Wort und die Darstellung in allen Gattungen. In Textanalysen sollen elf Autoren untersucht werden, wobei eine repräsentative Auswahl ohne die Beschränkung auf spezifische Genres oder bestimmte Autoren vorgesehen ist. Die Funktion, Art und Präsenz des Wortes in der tschechischen Kultur seien ebenso zu beleuchten wie die „Sprachzentriertheit, der Logozentrismus“ in der Zeit der nationalen Wiedergeburt, angewandt auf das Vorher und Nachher. Das Wort sei im literaturwissenschaftlichen wie auch im eigentlichen Sinn als „Medium vieldeutiger Aussagen“ und als Mittel zur Bildung nationaler Identität zu verstehen. Im textanalytischen Teil betrachtet Stolz-Hladká beispielsweise „Das leere Wort“ von Václav Havel oder „20000 slov“ als wichtigen Begriff für das Verhältnis zwischen Wort und Welt.

Das abschließende Panel wurde von K.Erik Franzen (München) moderiert. Ulrich Theißen (Salzburg) erläuterte sein Forschungsprojekt zu Josef Bohuslav

Foerster, den er als Bindeglied zwischen Moderne und Gründerzeit sieht. Mit dem Tode Foersters im Jahr 1951 und der Schließung der Foerster-Gesellschaft durch die Kommunisten geriet dieser vielseitige Künstler, Dirigent und Komponist mangels Publikationstätigkeit und mangels Aufführungen seiner Werke fast in Vergessenheit. In einer „ganzheitlichen Dokumentation“ möchte Theißen den „böhmischen Bruckner“ untersuchen. Foerster betätigte sich auch als Rezensent, Dichter und Maler. Als geschätzter Musikkritiker erlangte er in Prag Bekanntheit und baute zu Gustav Mahler eine „tiefe künstlerische und persönliche Freundschaft“ auf. Aber auch außerhalb des künstlerischen Rahmens wurde er aktiv: als Mitglied in der Liga gegen Antisemitismus wurde Foerster als „Judenfreund“ diffamiert. Theißen meinte, dass die „Wiederentdeckung seiner Musik notwendig“ sei, er wolle einen vollständig redigierten Katalog der Werke Foersters erstellen, und eine Sichtung und Katalogisierung seines Nachlasses vornehmen. Im Jahr 2009 soll dann ein Kongress zum 150. Geburtstag Foersters veranstaltet werden.

Im letzten Vortrag stellte Hella Sabrina Lange (Düsseldorf) ein gemeinsam mit Gertrude Cegl-Kaufmann (Düsseldorf) durchgeführtes Forschungsvorhaben vor. Die „Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen“ und die „Preußische Akademie der Künste“ sollen hinsichtlich ihres Legitimationszwangs im 19. und 20. Jahrhundert betrachtet werden. Hierbei spiele die deutsche Identität in ihrer nationalen, aber auch supranationalen Entwicklung eine Rolle. In einem komparatistischen Ansatz gehe es darum, im Geflecht dieser beiden Akademien Formen der Öffentlichkeitsästhetik in Berlin und Prag zu betrachten und die Rhetorik über die jeweiligen Regionen sowie die spezifische Öffentlichkeit im politisch-kulturellen Diskurs zu hinterfragen. Der Ansatz des Projektes bestehe darin, die Interdependenz zwischen dem gesellschaftlichem und dem politischen Bereich zu erkennen und etwa die Abgrenzungsstrategien der tschechischen politischen Öffentlichkeit mit dem Einblick in die Lebenswirklichkeiten von Eliten in einen Kontext zu stellen.

In einem kurzen Fazit spannte Robert Luft den Bogen zu seinen einführenden Worten am Vormittag. Er betonte, dass die präsentierten Themen eine zunehmende Fokussierung auf das katholische/christliche Böhmen zeige. Es habe sich bestätigt, dass die Bohemistik aktuell und zeitnah sei und am aktuellen Diskurs rege teilnehme.

Damit endete offiziell das neunte Bohemisten-Treffen, an das sich wie jedes Jahr ein informeller Ausklang anschloss: wer wollte, folgte der Einladung zur „Nachbesprechung“ in den nahe gelegenen Hofbräukeller. Hier wurde noch in großer Runde über die Themen des Tages diskutiert.

Freiburg im Breisgau

Pirmin Hauck

DIE KULTURELLE ENTWICKLUNG IN DER TSCHECHOSLOWAKEI UND IN DEUTSCHLAND 1918-1945

9. deutsch-tschechische Schulbuchkonferenz

Obwohl die Geschichtswissenschaft schon seit längerer Zeit ihr Interesse auf wirtschaftliche, soziale und kulturelle Aspekte sowie interdisziplinäre Ansätze lenkt,

spielt im gegenwärtigen Schulunterricht nach wie vor die Politikgeschichte die Hauptrolle. Die vom Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung organisierte 9. Konferenz der Gemeinsamen deutsch-tschechischen Schulbuchkommission mit dem Titel „Parallelen, Verbindungen, Gegensätze zwischen der kulturellen Entwicklung in der Tschechoslowakei und in Deutschland 1918-1945: Beispiele und Vorschläge für fachübergreifende Unterrichtsprojekte“, thematisierte diese Diskrepanz zwischen Wissenschaft und Unterricht und stellte Ansätze sowie Methoden zur Diskussion. Die Tagung fand vom 7. bis 10. April 2005 in den Räumen der Bildungsstätte des Bistums Dresden-Meißen in Bautzen-Schmochtitz statt.

Von den insgesamt zwölf Referenten konzentrierten vier ihre Aufmerksamkeit auf Themenbereiche, die ihrer Meinung nach in Unterrichtseinheiten zu diesem Zeitraum nicht vernachlässigt werden sollten. Jiří Pešek (Prag) befasste sich in seinem Vortrag mit dem tschechischen Theater der 1920er und 1930er Jahre, konkret mit dem Phänomen des „Befreiten Theaters“ (Osvobozené divadlo). Dabei äußerte er sich dahingehend, dass gerade dieses ursprünglich dadaistische, später politische und das NS-Regime stark kritisierende Theater ein Bestandteil nicht nur des tschechischen, sondern auch des deutschen Geschichtsunterrichts sein sollte. Dies begründete er mit der Bedeutung des Theaters, das aktuelle Texte mit moderner Jazzmusik verband, für die damalige, noch weitgehend massenmedienlose Gesellschaft und seinem Einfluss vor allem auf die junge Generation. Einen weiteren Grund sah er im intensiven „Nachleben“ des Befreiten Theaters in den 1960er und 1990er Jahren, was ein Beweis für seine Qualität und Zeitlosigkeit sei.

Eine Übersicht über die tschechischen Frauenzeitschriften seit ihrer Entstehung in den 1860er Jahren bis in die Zwischenkriegszeit sowie einen Exkurs über die Lebenswege einiger ihrer wichtigsten Redakteurinnen bot Marie Bahenská (Prag). In der anschließenden Diskussion wies sie darauf hin, dass die tschechische Frauenbewegung eher für sich stand und nur wenige Kontakte zu gleichartigen Initiativen im Ausland unterhielt. Für eine breiter angelegte Analyse zur Emanzipationsfrage müssten andere Periodika der damaligen Zeit herangezogen werden.

Am Beispiel der Prager Tonfilmaffäre vom September 1930 schilderte Manfred Alexander (Köln) die ungleichgewichtige Dreiecksbeziehung zwischen Tschechen, Sudetendeutschen und Reichsdeutschen. Die heftigen tschechischen Proteste gegen die Einführung erfolgreicher deutscher Filme in Prag in ihrer Originalfassung und die ihnen folgenden Ereignisse hatten seiner Meinung nach einen deutlichen nationalpolitischen sowie innenpolitischen Kontext. Zugrunde lagen ihnen nicht nur latente antideutsche Stimmungen der tschechoslowakischen Gesellschaft und „Tschechisierungsängste“ auf der sudetendeutschen Seite, sondern auch unterschiedliche Ansichten zur Beteiligung sudetendeutscher Politiker an der tschechoslowakischen Regierung. Für den Geschichtsunterricht könne die Tonfilmaffäre als Krisensymptom in einer noch relativ ruhigen Zeit dienen.

Mit der Bedeutung Albert Leo Schlageters (1894-1923) und seines Kults für den deutschen Geschichtsunterricht setzte sich Stefan Zwicker (Mainz) in seinem aufschlussreichen Vortrag auseinander. Die Hinrichtung des jungen Freikorpsoffiziers durch die französische Besatzungsmacht führte in der Zwischenkriegszeit zu seiner Stilisierung als Märtyrer und nationales Symbol. Angesichts der Tatsache, dass er

gleichzeitig von mehreren, sogar konkurrierenden politischen Richtungen (Nationalsozialisten, Kommunisten, katholische Kreise) zum Objekt ihrer Verehrung und Propaganda wurde, biete sich das Thema Schlageter unter Verwendung ausgewählter zeitgenössischer Quellen zur Veranschaulichung der Atmosphäre der Weimarer Republik an.

Drei weitere Beiträge thematisierten neue Sichtweisen und Fragestellungen, mit deren Hilfe den Schülern die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts plastisch dargestellt werden könnte. Die unterschiedliche Beurteilung zweier tschechischer Komponisten des 19. Jahrhunderts – Bedřich Smetana und Antonín Dvořák – war Thema des Vortrags von Rüdiger Ritter (Bremen). Während Smetana als der wichtigste tschechische Komponist galt, wurde Dvořák trotz seiner Beliebtheit im Ausland als zweitrangiger Künstler angesehen. Eine genauere Untersuchung dieser Tatsache führte Ritter zur Erkenntnis, dass in diesem Fall die Qualitätsbewertung in erster Linie ein gesellschaftlicher, mit der Rolle der Tonkunst als Medium der Nationalbewegung eng verbundener Diskurs sei. Im Geschichtsunterricht könne man an diesem Beispiel die bedeutende Rolle der klassischen Musik für die damalige Gesellschaft zeigen.

Mit der modernen tschechischen Architektur befasste sich Zdeněk Beneš (Prag). Er stellte mit dem Nationaldenkmal auf dem Hügel Vítkov im Prager Stadtteil Žižkov und seinem wechselvollen Schicksal ein Bauwerk vor, an dem man seiner Meinung nach mehr als nur kunstgeschichtliche Aspekte demonstrieren könne. Das seit 1928 auf dem Ort des Hussiten-Sieges als eine die Tschechoslowakische Republik glorifizierende Nekropole gebaute, 1950 dann mit nur wenigen Veränderungen in ein Symbol des Sieges der Kommunistischen Partei umgewandelte Monument sei nicht nur ein bedeutendes architektonisches Werk, sondern auch ein gutes Beispiel für die Instrumentalisierung der Geschichte – der Verwendung historischer Legenden für politische Zwecke der Gegenwart.

Bodo von Borries (Hamburg) ging in seinem Vortrag der Frage nach der „Hochkultur“ und ihrer Bedeutung für den deutschen Geschichtsunterricht allgemein nach. Nachdem er sich mit den Begriffen „Elitenkultur“ und „Volkskultur“ auseinandergesetzt hatte, thematisierte er den „ästhetischen Chauvinismus“ des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert mit seinen Folgen sowie die starke Position der Massenkultur in der heutigen Zeit. Er zog den Schluss, dass die Hochkultur im Geschichtsunterricht zweifellos ihre Stelle habe. Sie sei ein unverzichtbarer Bestandteil der Allgemeinbildung, dürfe aber keinesfalls zu einer nationalen Sinnstiftung verwertet werden.

Auf der Tagung wurden auch mögliche neue Unterrichtsmethoden präsentiert. Marlis Sewering-Wollanek (Marburg) schilderte zunächst kurz die aktuellen Probleme des deutschen Geschichtsunterrichts – zu hohe Ansprüche der Lehrpläne, zu wenig Zeit in der Praxis – und stellte dann ein Lösungskonzept vor. Am Beispiel des Lebens einer ausgewählten Person wäre es ihrer Meinung nach möglich, die historischen Ereignisse und den Zeitgeist einer Epoche zu vermitteln und gleichzeitig von einem nationalen Blickwinkel zu einer europäischen Perspektive überzugehen – im Fall der Weimarer Republik und der NS-Zeit sei dies etwa anhand des Lebens der Journalistin Milena Jesenská möglich. Der Schwerpunkt solle allerdings nicht auf der

Vermittlung detaillierter Informationen, sondern wichtiger Strukturen als Grundlage für weitere Fragestellungen liegen. Eine besondere Rolle komme dabei Quellen unterschiedlicher Gattung, vor allem Bildquellen zu.

Alena Míšková (Prag) konnte krankheitsbedingt an der Tagung nicht teilnehmen und reichte ihren Beitrag schriftlich ein. Sie befasst sich darin einerseits mit der Gattung des journalistischen Textes, der als Gegenwartsreflexion von und für unterschiedliche Gruppen der Gesellschaft zu verstehen sei, andererseits mit den Nutzungsmöglichkeiten von Filmquellen, die den Studenten der Pädagogischen Fakultät der Prager Karls-Universität in speziellen Seminaren vorgestellt werden. Weiter problematisiert sie die geringe Zusammenarbeit der Historiker mit Filmemachern sowie den nachwirkenden Konservatismus der tschechischen Museumspädagogik.

Eine chronologisch nach den Epochen Erste Republik, Münchener Abkommen, Protektorat usw. gegliederte Übersicht der zahlreichen, zwischen den 1950er Jahren und der Gegenwart in der Tschechoslowakei bzw. der Tschechischen Republik gedrehten historischen Spielfilme, die sich mit der Landesgeschichte in den Jahren 1918-1945 befassen, bot Kamil Štěpánek (Brünn) in seinem Vortrag.

Stephan Dolezel (Göttingen) konzentrierte sich anschließend in seinem äußerst anregenden Vortrag auf zeitgenössische Filmdokumente, die seiner Ansicht nach im Unterricht genauso wie andere Quellengattungen benutzt und kritisch behandelt werden sollten. Für die Analyse der NS-Propaganda seien zum Beispiel die Wochenschauen eine besonders geeignete Informationsquelle. Der von ihm vorgeführte Film „Schicksalswende“ über die im tschechoslowakischen Staat angeblich unterdrückten Sudetendeutschen und ihren Weg „Heim ins Reich“ löste eine längere Diskussion aus, in der die Ähnlichkeit der NS-Propaganda der 1930er Jahre mit der kommunistischen Propaganda der 1950er Jahre sowie die Möglichkeit einer vergleichenden Perspektive im Unterricht thematisiert wurden. Ferner wurde darauf hingewiesen, dass Propaganda nicht nur als Phänomen vergangener Zeiten, sondern in Verbindung mit aktuellen Beispielen zu behandeln sei.

Eine Vorstellung von der Unterrichtspraxis sowie der Art, wie das Thema der „Hochkultur“ den Schülern vermittelt wird bzw. vermittelt werden kann, lieferten Schulbuchanalysen. Anhand der Untersuchung neuerer deutscher Schulgeschichtsbücher zog Zdeněk Beneš den Schluss, dass ihre Verfasser unter dem Begriff Kultur vornehmlich Ergebnisse künstlerischer Tätigkeit verstehen und für die Entwicklung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Schwerpunkt ihres Interesses deutlich auf die Kunst der „goldenen“ 1920er Jahre als Kontrast zu der „vergewaltigten“ Kunst der NS-Zeit legen. Behandelt werden dabei vor allem Werke der bildenden Kunst, der Architektur und der Literatur, weniger des Theaters. In den Aufgabenteilen der Lehrbücher finde man Übungen zur Filmanalyse oder zum Bildervergleich.

Die Ergebnisse der von ihr durchgeführten Analyse tschechischer Mittelstufen-Lehrbücher präsentierte Heidrun Dolezel (Rosdorf). Hinter jedem Kapitel finde man einen mehrseitigen Absatz zum Thema Kultur im Sinne der wichtigsten Werke der Literatur, Malerei, Architektur, Musik und des Theaters. Dabei handele es sich allerdings in der Regel nur um eine schematische Aufzählung von Namen und Werken. Die so verstandene Kultur werde als Bestandteil der Nationalbewegung präsentiert – vor 1918 mit einer national bildenden, 1918-1938 mit einer repräsenta-

tiven und 1938-1945 mit einer national schützenden Funktion. Sie werde dabei nicht in einen breiteren europäischen Rahmen gestellt. Von der Kultur der deutschsprachigen Bevölkerung würden meist nur die Prager jüdischen Schriftsteller erwähnt. In der anschließenden Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass die Unterrichtspraxis von der Schulbuchtheorie vor allem aufgrund des Zeitmangels oft deutlich abweiche. Zum Thema „Hochkultur“ werde deswegen noch viel weniger vermittelt, als dies die Schulbücher vermuten ließen.

Anregungen völlig anderer Art bot das reiche Rahmenprogramm der Tagung. Einen Einblick in die Geschichte und Gegenwart der sorbischen Minderheit ermöglichte der Besuch des 1951 gegründeten Sorbischen Instituts in Bautzen, das sich der Erforschung der Sprache, Geschichte und Kultur der Sorben in der Ober- und der Niederlausitz widmet, sowie die Besichtigung mehrerer sorbischer Dörfer. Eine sehr konkrete Vorstellung davon, wie totalitäre Regime mit ihren „inneren Feinden“ umgegangen sind, vermittelte wiederum der Besuch der Gedenkstätte „Bautzen II“ im Gebäude des ehemaligen „Stasi-Gefängnisses“ inmitten der Stadt Bautzen, wo nicht nur während der SED-Diktatur, sondern auch schon zur Zeit des Dritten Reiches und der sowjetischen Besatzung politische Gegner inhaftiert waren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Tagung neue Impulse für Unterrichtsthemen und Methoden zur Vermittlung kultureller Aspekte der Geschichte gab und zugleich einen Einblick in die gegenwärtige Schulpraxis und ihre Schwierigkeiten bot. Besonders hervorgehoben wurde die Notwendigkeit, Kultur in ihrer übernationalen Dimension zu verstehen und sie im Geschichtsunterricht in einem breiteren – europäischen oder internationalen – Rahmen zu vermitteln. Angesichts der Komplexität dieses Themas wäre eine Abschlussdiskussion lohnend gewesen. Die Publikation der Tagungsbeiträge ist geplant.

München

Helena Peřinová

NATION STATT GOTT IM 19. UND IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS.

Das 13. Aussiger Kolloquium

Als die Veranstalter – das Institut für slawisch-germanische Studien an der Jan-Evangelista-Purkyně Universität Ústí nad Labem, die Gesellschaft für die Geschichte der Deutschen in Böhmen und das Museum der Stadt Ústí nad Labem – das 13. Aussiger Kolloquium für den 21.-22. April 2005 planten, konnten sie nicht wissen, wie eng das Thema der Konferenz mit den aktuellen Tagesereignissen korrespondieren würde. Kurz nach der Wahl des neuen Papstes – dem ersten Deutschen seit knapp 500 Jahren – diskutierten tschechische, slowakische und deutsche Wissenschaftler unter der Frage „Nation statt Gott?“ über das Verhältnis von Religion und Nation. Die Überlappung von religiösem und nationalem Diskurs auf dem Gebiet der böhmischen Länder in der Zeit des ‚nation building‘ und der Nationalstaaten hat in den letzten Jahren zunehmend das Interesse der Historiker geweckt. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Studien von Pavel Marek,

Kristina Kaiserová sowie Martin Schulze Wessel hinzuweisen.¹ Einen Schwerpunkt setzten die Veranstalter auf die komplexe Beziehung der traditionellen christlichen Religionen zu den nationalen Ideologien und den beiden parallel verlaufenden Prozessen: der gesellschaftlichen Säkularisierung und der Sakralisierung der Nation während des „langen“ 19. Jahrhunderts sowie der Rolle der christlichen Religion in den nationalen Gesellschaften nach dem Ersten Weltkrieg. Drei zentrale Fragenkomplexe wurden von den Organisatoren vorformuliert: Welche Position nahmen der religiöse Glaube und die einzelnen Kirchen im Kontext des tschechischen und des deutschen Nationalismus ein? Welches Verhältnis entwickelten die anerkannten Kirchen sowie die inoffiziellen religiösen Gruppierungen zu den nationalen Bewegungen? Schließlich sollte die Übernahme religiöser Formen durch nationale Kulturen thematisiert werden.

Im einleitenden Vortrag skizzierte Jiří Rak (Prag) das Verhältnis der tschechischen Gesellschaft zur Religion in der Phase ihrer „nationalen Wiedergeburt“. Er wies darauf hin, dass die sich zum Liberalismus bekennenden tschechischen Patrioten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wie auch ihre europäischen Geistesverwandten eine skeptische Haltung zur Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft einnahmen und die Religion als rückständig und als Konkurrenz zu den nationalen Bestrebungen deuteten. Die von den Intellektuellen vorausgesehene und gewollte Säkularisierung zeichnete sich in den unteren Schichten der Gesellschaft jedoch keineswegs ab. Stattdessen steigerte sich die Religiosität des einfachen Volkes sogar noch im Laufe des Vormärz. Nach Rak spielten schon deswegen im Revolutionsjahr 1848 religiöse Angelegenheiten eine größere Rolle, als bisher von den Historikern angenommen. Folglich behandelten die tschechischen Patrioten die Kirche nach 1848 nicht mehr als feindliche Konkurrenz, sondern wollten sie eher für ihre Zwecke gewinnen, indem sie ihren Aufgabenbereich in der Praxis zu säkularisieren suchten. So wurde bereits zu dieser Zeit die Forderung erhoben, die Messe in der Nationalsprache abzuhalten. Der Priester sollte als Agitator für die nationale Sache werben und damit der Nation dienen. Rak stellte für die tschechische Gesellschaft ein äußerst ambivalentes Verhältnis zur Religion fest, das quer durch die sozialen Schichten erhebliche Unterschiede aufwies.

Anschließend verglich Miloš Řezník (Chemnitz) die Beziehung zwischen Konfession und Nation bei der Entwicklung nationaler Identitäten in anderen europäischen Ländern. Mittels dieser Gegenüberstellung leitete er in Anlehnung an Miroslav Hroch seine Schlussfolgerung ab, dass die Religion zwar als ein Bindeglied im nationalen Sinn interpretiert werden könne, sich dies aber nicht zwingend ergeben

¹ Vgl. besonders: Marek, Pavel: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918-1924)* [Die Kirchenkrise zu Beginn der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918-1924)]. Brno 2005. – *Ders.:* *Český katolicismus 1890-1914* [Tschechischer Katholizismus 1890-1914]. Olomouc 2003. – *Kaiserová, Kristina:* *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století* [Konfessionelles Denken der böhmischen Deutschen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. Úvaly u Prahy 2003. – *Schulze Wessel, Martin:* *Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Zum Problem des Status von Konfession im Nationalstaat.* In: *Maner, Hans-Christian/Schulze Wessel, Martin* (Hgg.): *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939: Polen – Tschechoslowakei – Ungarn – Rumänien.* Stuttgart 2002, 73-101.

müsse. Dabei wies er, ähnlich wie Rak, auf die Unbeständigkeit der Haltung, die Konfession als einen Bestandteil der nationalen Identität zu sehen, sowie auf grenzüberschreitende Einflüsse hin.

Jan Randák (Prag) führte am Beispiel des 1848 hingerichteten deutschen Revolutionärs Robert Blum (1807-1848) anschaulich vor, wie und zu welchen Zwecken religiöse Bilder von der nationalen Symbolik bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts übernommen wurden. Mit dem Tod Blums begann „sein Nachleben“ als Märtyrer. Die Anhänger der Revolution instrumentalisieren mit dieser messianischen Parabel seinen Tod, um der freiheitlichen Bewegung einen höheren Sinn zu verschaffen und das Scheitern der Revolution von 1848/1849 als einen moralischen Sieg und als Opfer für die Zukunft zu deuten.

Vít Vlnas (Prag) thematisierte in seinem Vortrag die Feiern zum 100. Jahrestag der Heiligsprechung des böhmischen Märtyrers Johannes von Nepomuk, die 1829 in Prag stattfanden. Er interpretierte dieses – nach Vlnas wohl letzte barocke Fest in den böhmischen Ländern – als Versuch, das Jubiläum seitens der Dynastie politisch zu instrumentalisieren. Der böhmische Märtyrer sollte nun die Staatsloyalität der Tschechen und Deutschen in Böhmen festigen, wobei neben Latein beide Landessprachen auf dem katholischen und österreichischen Fundament vereinigt werden konnten. Der Vormittag schloss mit einem eher deskriptiven Vortrag von Oldřich Doskočil (Litoměřice) über das Leben und Werk des vorwiegend im Nordböhmen tätigen und heute beinahe vergessenen Kirchenmalers Johann Gruss dem Älteren (1790-1855).

Nach der Mittagspause kamen weitere neun (!) Referate, die sich mit einer Ausnahme Themen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts widmeten. Lediglich Tomáš Veber (České Budějovice) behandelte in seinem Vortrag über „die Rolle der katholischen Priester bei der Erweckung des tschechischen Südens“ die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er folgte den Spuren der zwei südböhmischen Geistlichen und tschechischen Patrioten Josef Novák und Vojtěch Jůn und erläuterte den Beitrag, den sie als Pädagogen und Priester für die Propagierung der tschechischen Bewegung im Budweis der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts leisteten. Bemerkenswert ist dabei vor allem, dass Novák in seiner Funktion als Bischof zudem im kroatischen Zadar die kroatische Nationalbewegung zu beleben versuchte. Veber veranschaulichte, dass die pastorale Tätigkeit am Nationalismus nicht vorbei kam. Damit leitete er eine Serie von Beiträgen ein, in denen die Affinität der Kirche bzw. der Religion zur Politik problematisiert wurde.

Marie Macková (Pardubice) stellte in ihrem Referat die Frage, ob es für die katholischen Orden noch einen „dritten Weg?“ vorbei am Nationalismus gegeben habe. Am Beispiel von Redemptoristen und Ursulinen untersuchte sie die „übernationalen Äußerungen des Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den böhmischen Ländern“. Die Redemptoristen, die von der Referentin als „Schöpfer der modernen Wallfahrtsindustrie“ bezeichnet wurden, passten sich in ihren Aktivitäten dem umliegenden nationalen Milieu an und akzeptierten die jeweilige Kommunikationssprache der Pilger. Auch die im Schulbereich tätigen Ursulinen zeichnete nationale Toleranz aus. In ihren Erziehungsanstalten wurden beide Landessprachen unterrichtet, ja es gab sogar Schulen, in denen Klassen mit tschechischer

und deutscher Unterrichtssprache existierten. Grundlegende Erziehungsziele waren allerdings der Dienst an Gott und die Loyalität zum Kaiser. Auch wenn beide Gemeinschaften keine der beiden Nationen bevorzugten, sah Macková ihre nationale Toleranz weniger als Ansatz zur Überwindung des Nationalismus, sondern viel mehr bedingt durch praktische Bedürfnisse und pragmatische Einstellungen.

Zdeněk Bezecný (České Budějovice) erforschte in seinem Referat „Die katholische tschechische Nation in den Vorstellungen des tschechischen Adels“ anhand der Situation in Böhmen um das Jahr 1890 das Verhältnis zwischen Politik und konfessionellem Bekenntnis. Die Auseinandersetzung zwischen den Jungtschechen und den Alttschechen um die Frage des Hussitismus wurde politisch von den Jungtschechen ausgenutzt. Sie wollten sich als Patrioten profilieren, die das Erbe der Hussiten aufrecht erhielten. Dagegen stellte sich der tschechische Adel, der eine konservative Position einnahm und zusammen mit dem Großbauerntum und der katholischen Kirche eine Koalition gegen die Jungtschechen sowie gegen liberale Gelehrte und Intellektuelle einging. Die Adeligen, an der Spitze Karl von Schwarzenberg, bemühten sich zu zeigen, dass die politische Überzeugung nicht mit dem konfessionellen Bekenntnis zusammenhängen musste.

Jiří Pokorný (Prag) analysierte den „Tschechischen und Österreichischen Kulturkampf“, wobei er den Begriff „Kulturkampf“ als eine Metapher für die Opposition gegen die katholische Kirche verstand. Zunächst skizzierte er den Konflikt zwischen den regierenden österreichischen Liberalen und der katholischen Kirche, der im Kampf um das Konkordat gipfelte. Danach zeichnete er die Züge des tschechischen Antiklerikalismus nach. Obwohl beide Haltungen gegen die katholische Kirche gerichtet waren, kam es zu keinem gemeinsamen Vorgehen, da die Motivationen zu unterschiedlich waren. Der Regierung ging es darum, den Staat zu stärken, und die katholische Kirche stellte hier einen starken Konkurrenten dar. Die tschechische Partei beschäftigten vor allem die staatsrechtlichen Probleme, die sie zu einer antikatholischen Einstellung führten. So entstand ein konfliktreiches Dreieck aus Staat, katholischer Kirche und tschechischer Nation. In der anschließenden Diskussion wurde darauf verwiesen, dass in den böhmischen Ländern im Spiel der Kräfte zwischen katholischer Kirche, den Nationalbewegungen und dem Staat auch nicht-katholische Konfessionen sowie antireligiöse Bewegungen eine Rolle spielten.

Miloslava Melanová (Liberec) beschäftigte sich in ihrem Beitrag mit dem protestantischen Milieu der deutschböhmischen Stadt Reichenberg (Liberec), indem sie die „Evangelischen Feste in Reichenberg in den 1880er Jahren“ unter die Lupe nahm. Der untersuchte Zeitraum war laut Melanová durch die Auseinandersetzung zwischen national Orientierten und Liberalen im Stadtrat geprägt. Sie legte dar, dass es zwischen dem prozentualen Anstieg der Protestanten in der Stadt und der Verstärkung nationaler Töne einen Zusammenhang gab. Seit 1885 setzten sich die Nationalen im Stadtrat durch; die religiösen Feiern der Protestanten entwickelten sich allmählich zu deutschnationalen Festen.

Kristina Kaiserová (Ústí nad Labem) ging den „Formen der Nationalisierung der katholischen Kirche in den deutschböhmischen Regionen“ nach. Dabei schilderte sie chronologisch von den 1850er Jahren bis in die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts die Entfremdung deutscher Katholiken von der übernational ausgerichteten Kirche, die

durch den aufkommenden Nationalismus bedingt gewesen sei. Diese Tendenz habe ihren Höhepunkt in der „Los-von Rom Bewegung“ in den 1890er Jahren erreicht und innerhalb des katholischen Lagers Streitigkeiten zwischen Tschechen und Deutschen verursacht. Ein Ausweg aus den national motivierten Zerwürfnissen ließ sich schwerlich finden. Dies zeigte sich zum Beispiel an der Person des ehemaligen Rektors der deutschen Universität in Prag und späteren Prager Weihbischofs Wenzel Frind. Hinsichtlich zukünftiger Forschungen zu dieser Problematik plädierte Kaiserová für einen regionalen Zugang, da es im untersuchten Zeitraum noch keine einheitliche Gruppe der Sudetendeutschen gegeben habe.

Das Konfliktpotential zwischen der katholischen Kirche und der ebenfalls übernational ausgerichteten Sozialdemokratie wurde im Referat „Reflexion der Religion in der tschechischen Karikatur um die Jahrhundertwende des 19. und 20. Jahrhunderts“ von Václav Fronk (Prag) deutlich. Neben den Kreisen, die in der Kirche eine den Fortschritt hemmende Institution sahen, war es gerade die Sozialdemokratie, die der Kirche den Kampf ansagte. Auch die Sozialdemokratie hatte Ambitionen, die Gesellschaft auf einer wissenschaftlichen Grundlage zu verändern. Die Kirche wurde in den Karikaturen der tschechischen sozialdemokratischen Blätter „Šlehy“ (Schläge) und „Rašple“ (Die Raspel) nicht nur als rückständig, sondern manchmal sogar als asozial dargestellt, wie Bilder des von tschechischen Emigranten in den USA herausgegebenen „Šotek“ (Kobold) zeigen. In den sozialdemokratischen Bildsatiren über die Kirche wurde bis in die Jahre vor dem Kriegsausbruch 1914 so gut wie nie auf die nationalen Konflikte angespielt. Die weiteren von Fronk gezeigten Karikaturen stammten aus den antiklerikalen humoristischen Blättern, dem deutschsprachigen „Kladderadatsch“ und den tschechischen „Šípy“ (Pfeile). Dabei stellte er fest, dass beide national ausgerichteten Blätter nicht nur in ihrer chauvinistischen Haltung, sondern auch zum Ironisieren des Fremden mehrere identische Chiffren benutzten.

Die Beiträge von Josef Šebesta (Prag) „Der Dualismus der katholischen geistlichen Musik in Prag in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts“ und Jitka Bajgarová (Prag) „Helden und ‚Heilige‘ im Leben der Brüner Musikvereine um das Jahr 1900“ ließen den ersten Tag der Konferenz ausklingen. In der Diskussion zu den Referaten des ersten Tages hob Rak hervor, dass die negativen Stereotype auf beiden nationalen Seiten mit der Kirche identifiziert wurden, was die eigene Fortschrittlichkeit veranschaulichen sollte. Zudem wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die zahlreichen Statuen Kaiser Josephs II. in den überwiegend deutschsprachigen Gebieten der böhmischen Länder nicht seiner religiösen Toleranz wegen aufgestellt wurden, sondern dass der Kaiser hier als Schutzpatron der deutschen Sprache geehrt wurde.

Am nächsten Tag zeigte zunächst Tomáš Pavlíček (Prag) in seinem Referat über die „Freie reformierte Kirche“ den Widerspruch zwischen einem beabsichtigten unpolitischen Grundsatz und der Realität auf, indem er das Verhältnis einer kleinen Kirche zum Staat problematisierte. In der Realität konnte der Vorsatz, vom Staat unabhängig und gegenüber dem Nationalismus gleichgültig zu sein, nicht eingehalten werden. Die Anhänger der Kirche mussten sich – vor und nach 1918 – loyal zum Staat verhalten. Interessant war die Tatsache, dass sich einige Mitglieder in der Zwischenkriegszeit als aktive Kommunalpolitiker einen Namen gemacht haben.

Im nächsten Referat fragte Peter Macho (Bratislava) danach, wie sich der Kult des 1919 verunglückten tschechoslowakischen Astronomen, Politikers und Generals Milan Rastislav Štefánik (1880-1919) vor allem in der Westslowakei entwickelte. Dabei konnte er eine Dynamik „des Lebens nach dem Tod“ beobachten, die vom antiken Heros zum nationalen Märtyrer reichte. Macho hob die Tatsache hervor, dass sich schon von Anfang an in der Mythologisierung von Štefánik drei Ebenen herauskristallisierten: eine märchenhafte, eine an die griechische Mythologie angelehnte und eine christliche. Nach der Gründung der Republik wurde Štefánik in der Dichtung zunächst als Prometheus, Ikaros, aber auch als Herakles oder Äneas dargestellt; dabei wurde ein Befreiungsmythos gepflegt. Dies sei auf die Atmosphäre im neuen tschechoslowakischen Staat und auf die klassische Ausbildung der Künstler zurückzuführen. In den späteren Jahren setzte sich allerdings die christliche Symbolik in der Štefánik-Verehrung durch. Nun wurde er zum Messias, der sich für die Nation geopfert hatte. Diese Interpretation sprach vor allem das einfache Volk an. Der Märtyrerkult und das Bild von Štefánik als Christus ging sogar so weit, dass in manchen Haushalten Stücke seiner angesengten Uniform als Reliquie aufbewahrt wurden.

Aufgrund der Erkrankung von Jaroslav Šebek musste leider sein viel versprechendes Referat über die „Einflüsse des Nationalismus auf die katholische Kirche in der Republik 1918-1938/39“ entfallen. Die Situation der Katholiken in der ČSR wurde somit leider nur ansatzweise berührt.

Pavel Marek (Olomouc) trug die Ergebnisse seiner Forschungen über das Mitglied des hohen katholischen Klerus, František (Franz) Kordač (1852-1934), vor. Schon anhand seiner Biographie kann festgehalten werden, dass Kordač zwischen beiden Nationen stand. Für ihn war der Glaube wichtiger als die nationale Zugehörigkeit. Als Kordačs Lebensmotto könne laut Marek „Nation und Gott“ gelten, da ihm der Schutz der Nation vor der Säkularisierung besonders wichtig war. Zur nationalen Problematik wollte Kordač sich als konservativer und ultramontan orientierter Geistlicher nie äußern. Diese Haltung zeuge allerdings von einer gewissen Weltfremdheit. Die Deutschen in den böhmischen Ländern sahen in ihm stets einen Garanten für die nationale Versöhnung.

Anschließend beschäftigte sich Martin Zückert (München) mit der Rolle der Kirchen bei den gesellschaftlichen Transformationsprozessen in der Tschechoslowakei zwischen 1945 und 1948. Er untersuchte das Agieren der katholischen Kirche, der Tschechoslowakischen Kirche und der Kirche der Böhmisches Brüder in den durch den Bevölkerungswandel betroffenen Grenzgebieten. Zückert stellte fest, dass die Migrationsprozesse die kirchlichen Strukturen lähmten. Die Entwurzelung der Gläubigen, fehlende Traditionen und ein erheblicher Priestermangel, der jedoch bereits vor 1945 als Problem wahrgenommen worden war, förderte in der katholischen Kirche die Tendenz, das Grenzland als „Missionsland“ zu betrachten. In einem Konkurrenzklima versuchten die Katholiken, ihre Strukturen zu erhalten, die beiden anderen Kirchen, ihre auszubauen oder neue zu schaffen. Unterschiedlich waren auch die Reaktionen der Kirchen auf die nationalen Konzepte und den „Linksruck“ in der tschechoslowakischen Nachkriegsgesellschaft. Die Tschechoslowakische Kirche bekannte sich zu einer nationalen Ausrichtung und einer Annäherung an die Sowjetunion. Bei den anderen Kirchen herrschten dagegen keine

eindeutigen Festlegungen vor. Während einige katholische Organisationen ihren Einsatz in den Grenzgebieten als patriotische Pflicht interpretierten, versuchten andere, einen pragmatischen Umgang mit der neuen Situation zu finden. Abschließend stellte der Referent fest, dass die Kirchen eher die gesellschaftliche Heterogenität in den Grenzgebieten förderten als zur Bildung neuer gesellschaftlicher Formen beizutragen. Zukünftig müsste jedoch in einer Langzeitperspektive auch der Einfluss kommunistischer Religionspolitik nach 1948 betrachtet werden.

Im letzten Referat beschäftigte sich Miroslav Kunštát (Prag) mit der „Beziehung zwischen der katholischen und der sudetendeutschen Identität zwischen den Weltkriegen und nach 1945“. Kunštát verwies zunächst auf die Vielschichtigkeit von sozialen Zugehörigkeiten in Mitteleuropa, um dann die Frage der Loyalitäten und ihre Verschiebungen in den Mittelpunkt seines Referats zu stellen. Dies ermöglichte ihm, das Geflecht aus sudetendeutscher, katholischer und katholisch-sudetendeutscher Identität bei den Deutschen in den böhmischen Ländern seit 1918 auseinander zu halten. So konnte er einen Unterschied zwischen dem jungkatholischen Milieu und einer konservativen katholischen Richtung innerhalb der sudetendeutschen Gesellschaft feststellen. Während der Jungkatholizismus gegenüber der modernen Gesellschaft wie auch gegenüber Politik und Nationalismus anfällig war, blieb die geschlossene konservative Richtung dem Vatikan treu. Beide trugen jedoch weder zur Verbesserung der Kommunikation unter tschechischen und deutschen Katholiken noch zwischen Tschechen und Deutschen insgesamt bei. Diese Polarität bestand auch nach dem Krieg und der Vertreibung und Aussiedlung weiter. Kunštát verwies in diesem Zusammenhang auf die Studie von Rainer Bendel aus dem Jahr 2003². Abschließend plädierte er dafür, auch die Entwicklung während des Zweiten Weltkriegs mit einem kulturwissenschaftlichen Zugang zu untersuchen, um neue Impulse für die Erforschung der ‚sudetendeutschen‘ Kirche während dieser Jahre zu gewinnen. Das letzte Referat stellte somit einen würdigen Abschluss dar, da in ihm nochmals alle Fragestellungen der Tagung anklangen.

Auf der Konferenz wurden viele Aspekte des facettenreichen Wechselverhältnisses zwischen den beiden böhmischen Landesnationen und dem konfessionellen Bekenntnis angesprochen. Insgesamt behandelten 14 von insgesamt 18 Vorträgen das 19. Jahrhundert. Wenn man bedenkt, dass zwei der vier anderen Beiträge von ausländischen Gästen vorgetragen wurden, könnte man geneigt sein, den zeitlichen Schwerpunkt der bisherigen tschechischen Forschung im 19. Jahrhundert zu sehen. Zugleich verrät diese Tatsache, dass der Forschungsbedarf gerade im ‚kurzen‘ 20. Jahrhundert liegt. Dies untermauert die Tatsache, dass die vier Referate zum gerade vergangenen Jahrhundert keine ‚fertigen‘ Ergebnisse lieferten, sondern gerade weitere Forschungslücken aufdeckten. So forderte Miroslav Kunštát dazu auf, die Rolle der ‚sudetendeutschen‘ katholischen Kirche im Protektorat und im Sudetenland aufzuklären, indem sowohl Identitäten wie auch Loyalitäten untersucht werden. Martin Zückert plädierte dafür, die Rolle der Religion bei der Heraus-

² Bendel, Rainer: Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945-1965. Köln, Weimar u. a. 2003 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 34).

bildung neuer Identitäten bei den Neusiedlern in den tschechoslowakischen Grenzgebieten zu erforschen. Das Referat von Peter Macho regte wiederum dazu an, weitere „antike Heroen“ oder „nationale Märtyrer“ der Zeit nach 1918 unter die Lupe zu nehmen, um so den Transfer von Elementen aus der christlichen Tradition in den Bereich des Nationalen analysieren zu können.

Die von den Referenten demonstrierte Vielzahl methodischer Zugänge zeigte, wie gut sich der kulturwissenschaftliche Zugang für die Erforschung von religionsgeschichtlichen Themen eignet. Denn gerade er erlaubt neue Fragestellungen und damit neue Einblicke in die Problematik (Macho, Macková) und trägt wesentlich dazu bei, dass einige frühere Forschungsergebnisse neu interpretiert oder gar korrigiert werden können (Kunštát, Zückert).

Würde man den Tagungstitel als Frage danach verstehen, ob die Nation die Religion in den böhmischen Ländern tatsächlich ersetzen konnte, muss man sie anhand der vorgetragenen Referate verneinen. Die Konfessionszugehörigkeit gab in den böhmischen Ländern nur bedingt Aufschluss über die nationale Identität. Dennoch wird auch für die böhmischen Länder die bekannte These von Hartmut Lehmann belegt: Statt um eine Auswechslung der Religion durch nationale Bekenntnisse handelte es sich eher um einen Prozess der Politisierung von Religion, der mit dem Prozess der Sakralisierung der Nation einherging.³ Auf den Wandel der Gesellschaft im Zuge der Nationalisierung reagierten die Kirchen, indem sie sich der neuen Situation anzupassen versuchten. In diesem Zusammenhang war es schade, dass kein Beitrag dem für die böhmischen Länder typischen Laizismus gewidmet wurde.

In der Bilanz der Tagung muss hervorgehoben werden, dass diese auch mehreren jungen Wissenschaftlern die Chance bot, ihr Thema vorzustellen. Als problematisch erwies sich jedoch, dass zu wenig Zeit für die Diskussion blieb. Zusätzlich erschwert wurde die Diskussion dadurch, dass jeweils erst nach einem längeren Block von Vorträgen eine Besprechung stattfand und dadurch thematisch einheitliche Diskussionen kaum zustande kamen. Trotz diesem Manko dokumentierte die Konferenz wieder einmal, dass der Anspruch der nordböhmischen Stadt an der Elbe, sich als ein Zentrum der Erforschung der Geschichte und Kultur der Deutschen in den böhmischen Ländern zu profilieren, völlig berechtigt ist. Die Zusammenarbeit zwischen den beteiligten Institutionen verlief reibungslos und trug wesentlich zur Zufriedenheit der Tagungsteilnehmer bei.

Ústí nad Labem

Mirek Němec

MENSCHENRECHTE, POLITISCHE GRUNDRECHTE UND BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT IN DEN BÖHMISCHEN LÄNDERN IM 19. JAHRHUNDERT

Vom 22. bis 24. April 2005 fand in Bad Wiessee eine Konferenz zum Thema „Menschenrechte, politische Grundrechte und bürgerliche Gesellschaft in den böhmi-

³ *Lehmann*, Hartmut: Die Säkularisierung der Religion und die Säkularisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation. In: *Maner/Schulze Wessel: Religion im Nationalstaat* 13-27.

schen Ländern im 19. Jahrhundert“ statt. Die Tagung wurde gemeinsam von der Historischen Kommission für die böhmischen Länder und der Projektgruppe „Tschechische zivilgesellschaftliche Konzepte: komparative Untersuchungen zu Grundbegriffen des politischen Denkens“ des Bayerischen Forschungsverbundes Ost- und Südosteuropa (FOROST) organisiert. Das am Collegium Carolinum in München angesiedelte FOROST-Teilprojekt, dessen 2. Phase im Juni 2005 zum Abschluss gelangte, hat es sich zur Aufgabe gemacht, den sich wandelnden Bedeutungsgehalt von Schlüsselbegriffen zivilgesellschaftlicher Konzepte für die böhmischen Länder herauszuarbeiten und ihn mit demjenigen in Österreich und in Deutschland zu vergleichen.

Nachdem Robert Luft (München) in seinen einleitenden Worten das lange 19. Jahrhundert als wichtigen Zeitrahmen für die Entwicklung der Traditionslinien des Begriffs der „bürgerlichen Gesellschaft“ auf der deutschen und der tschechischen Seite hervorgehoben hatte, steckte er mit seinem Vortrag über „Grundrechte, Bürgerrechte und Bürgergesellschaft im östlichen Mitteleuropa – eine Einführung in Begriffe und Entwicklungen“ den begriffsgeschichtlichen Rahmen der Tagung ab. Luft wies darauf hin, dass Grundrechte wie Freiheit, Eigentum und Sicherheit bislang kaum Gegenstand der historischen Forschung gewesen seien. Zu den wichtigsten Fragen aus diesem Bereich gehören diejenigen nach der Umsetzung dieser Rechte in die Praxis und die Frage danach, inwieweit überhaupt über Grundrechte diskutiert wurde. Der Begriff für „Bürger“ lässt im Tschechischen ebenso wie im Englischen und Französischen zwei Übersetzungen zu: „měšťan“ und „občan“. Während „měšťan“ als Bezeichnung für Kleinbürger gilt, leitet sich der Begriff „občan“ von obec (Gemeinde) ab und bezieht sich damit sowohl auf die dörfliche als auch auf die städtische Gemeinschaft. In seinem Vortrag kam Luft zu dem Schluss, dass in Bezug auf die Habsburgermonarchie bereits um 1900 von einem Rechtsstaat die Rede sein kann, allerdings nicht von einem demokratischen.

Bedřich Loewenstein (Berlin) lieferte mit seinem Beitrag über „Sozialdarwinismus und Menschenrechte“ den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Tagung. Er ging dabei insbesondere auf den Zusammenhang von Sozialdarwinismus und der Philosophie von Kant bzw. dem Marxismus ein. Eine Verbindung zwischen der Lehre Darwins und dem Marxismus sieht Loewenstein im Selektionsprinzip, das als allgemeiner Regulator rassenhygienischer Maßnahmen galt und auch von marxistischer Seite als zivilisationsfördernd wahrgenommen wurde. Freilich war der „Flirt“ zwischen Sozialdarwinismus und Marxismus nicht konfliktfrei, wie Loewenstein betonte. Das Wirken des Darwinismus in Böhmen sei anhand des Vitalismus noch detailliert zu untersuchen, was sich Loewenstein für den schriftlichen Beitrag vorbehielt.

Der Vortrag von Karel Malý (Prag) beschäftigte sich mit den „Menschenrechten, den politischen Grundrechten und der bürgerlichen Gesellschaft in Österreich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts“. Da er krankheitsbedingt an der Tagung nicht teilnehmen konnte, wurde sein Beitrag verlesen. Malý nahm die Bürgerrechte, die nur in den Reichsratsländern in Kraft getreten waren, in den Blick und verwies auf die Abhängigkeit der Bürgerrechte von Ministerialverordnungen. Malý beleuchtete außerdem die Polizei- und Gerichtspraxis in Österreich und kam zu dem Schluss, dass die festgeschriebenen Rechte und vor allem ihre Durchsetzung, wie beispiels-

weise im Bereich des Presserechts und der Zensur, pessimistisch zu beurteilen sind, weil die Gesetzgebung die Durchsetzung der Bürgerrechte nicht gewährleistete, was unter anderem daran zu sehen war, dass Schöffengerichte nicht zugelassen waren.

In seinem Beitrag über die „Zivilgesellschaftlichen Elemente und die Programmatik in der politischen Publizistik Karel Havlíček Borovskýs“ thematisierte Stefan Zwicker (München/Mainz) anhand der Texte „Co jest obec?“ (Was ist die Gemeinde?), „Proč jsem občan?“ (Warum bin ich ein Bürger?) und „Něco o zákonném odporu“ (Etwas über den gesetzlichen Widerstand), die in den Jahren zwischen 1846 und 1851 entstanden, Havlíček's Auffassung von dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Havlíček zufolge kann die Gemeinde für Sicherheit und Fortschritt bürgen. Das Bewusstsein des Einzelnen für die Gemeinschaft ist hierbei die Grundvoraussetzung. Als „Gemeindemobiliar“ bezeichnet Havlíček Individuen, denen der Sinn für die Gemeinschaft abgeht, ein Umstand, der seiner Meinung nach in erster Linie fehlender Bildung zuzuschreiben ist. Die Notwendigkeit der Partizipation des Bürgers, insbesondere die Wahrnehmung seiner Rechte, hält Havlíček gerade im Hinblick auf den Gemeinsinn für äußerst wichtig. Zwicker wies am Ende seines Referats auf die Problematik der nationalen Mythisierung Karel Havlíček Borovskýs hin.

Den abschließenden Vortrag hielt Peter Haslinger (Wien/München) über das „Verhältnis von Individuum, Staat und Nation: Die tschechische Debatte um die Kreisverfassung 1880-1914“. Seit den 1880er Jahren mehrten sich Klagen über die Lage in Böhmen, in denen unter anderem die Passivität des Staates kritisiert wurde. Zudem wurden Forderungen nach einer bürgernahen Verwaltung laut. Die Kreise als neue Ebene zwischen den Bezirken und den Ländern sollten für ein neues Vertrauensverhältnis zwischen dem Staat und den Bürgern sorgen, Kompetenzen der Länder einschränken und Streitigkeiten zwischen den einzelnen Verwaltungsebenen zurückdrängen. Von deutschböhmischer Seite wurde zunächst eine Teilung in zwei Gebiete gefordert, die mit den regionalen Sprachenverhältnissen in Einklang stehen sollte. Ein späterer Vorschlag sah die Errichtung von 243 Kreisen vor, von denen – abgesehen von 10 zweisprachigen – 138 einsprachige tschechische und 95 einsprachige deutsche nationale Kreise sein sollten. Diese Ideen setzten sich nicht durch, da sie sowohl von der deutschböhmischen als auch von der tschechischen Seite verworfen wurden. Die Kreisverfassung hätte aber gerade aus tschechisch-nationaler Sicht aufgrund der Beteiligung der Bürger an der staatlichen Verwaltung eine Verbesserung ihrer Situation zur Folge gehabt. Eine solche bürgernahe Administration hätte aber gleichzeitig die Nationalisierung der Verwaltung bedeutet.

In der Abschlussdiskussion, die sich insbesondere mit der Problematik des Gemeinwohls, das einer der zentralen Begriffe der Tagung war, und der Frage nach dem Zusammenhang von Menschenrechten und Gemeinwohl beschäftigte, wurde nochmals die Brisanz des Themas deutlich. Nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass die Tagung nicht nur Historiker, sondern auch Wissenschaftler anderer Fachdisziplinen versammelte, kam es zu regen und kontroversen Diskussionen. Die Veröffentlichung der Tagungsbeiträge ist in Vorbereitung.

„BAYERN – BÖHMEN“

Kolloquium zur Bayerischen Landesausstellung 2007

Schon seit mehr als zwanzig Jahren veranstaltet das Haus der Bayerischen Geschichte (HdBG) jährlich eine Landesausstellung. Die jeweils an einem anderen bayerischen Ort gezeigten Ausstellungen verfolgen das Ziel, einem breiten Publikum die Geschichte und Kultur Bayerns zu vermitteln. Nachdem im Jahr 2001 in Passau das Thema „Bayern-Ungarn. 1000 Jahre“ präsentiert wurde, steht für das Jahr 2007 die Darstellung der bayerisch-böhmischen Nachbarschaft auf dem Programm. Das Collegium Carolinum fungiert dabei als Kooperationspartner und wird für die Ausstellung einen Sammelband mit wissenschaftlichen Beiträgen vorbereiten.

Als Ausstellungsort wurde die Stadt Zwiesel gewählt, die sich aufgrund ihrer grenznahen Lage im Bayerischen Wald für das vorgesehene Thema sehr gut eignet. Dort organisierte das HdBG in Verbindung mit dem Collegium Carolinum vom 2. bis 4. Mai 2005 ein Kolloquium, um die Ausstellungsidee zu diskutieren und einen Informationsaustausch zu ermöglichen. Beteiligt waren tschechische und deutsche Historiker, Kunsthistoriker sowie Heimatforscher, die neueste Forschungsergebnisse zu ausgewählten Themen der tausendjährigen Geschichte der böhmisch-bayerischen Nachbarschaft vorstellten, sowie weitere Wissenschaftler und Vertreter der regionalen Verwaltungen als Diskussionssteilnehmer.

Zu Beginn der Veranstaltung wies Robert Luft vom Collegium Carolinum darauf hin, dass sich schon die erste Tagung des Instituts im Jahre 1956 in Cham mit der bayerisch-böhmischen Geschichte befasste. Dies bedeute aber keinesfalls, dass zu diesem Thema schon alles gesagt sei. Anschließend stellten die mit der Organisation der Landesausstellung beauftragten Mitarbeiter des HdBG, Rainhard Riepertinger, Peter Wolf und Ludwig Eiber, ihr Ausstellungskonzept vor. Im Mittelpunkt der Ausstellung sollen demnach sowohl die vielfältigen Kontakte als auch die Konflikte zwischen Bayern und Böhmen stehen. Um ein möglichst breites Publikum ansprechen zu können, wird bei der Wahl der gezeigten Objekte großer Wert auf ihre Anschaulichkeit gelegt sowie die begleitenden Texte in beiden Sprachen verfasst werden. Die Ausstellung wird im Gebäude der ehemaligen Mädchenschule in Zwiesel stattfinden, das derzeit zur zukünftigen Nutzung als Museum umgestaltet wird. Dort soll die Ausstellung auf drei Stockwerken präsentiert werden: im ersten Stockwerk werden die Besucher etwas über die geographische Lage der beiden Gebiete sowie über ihre Begegnungen im Mittelalter erfahren, im zweiten werden Themen aus der Frühen Neuzeit sowie aus dem 19. Jahrhundert zur Sprache kommen; das gesamte dritte Stockwerk wird schließlich dem 20. Jahrhundert gewidmet sein.

Im darauf folgenden Vortragsblock beschrieben vier Referenten die böhmisch-bayerischen Beziehungen im Mittelalter. Die Bedeutung des Bistums Regensburg für die Missionierung Böhmens im 9. und 10. Jahrhundert skizzierte Karl Hausberger (Regensburg). Er verwies darauf, dass die Christianisierung die Macht der Přemysliden-Fürsten festigte, wobei die Gründung des Bistums Prag schließlich eine Emanzipation der böhmischen Kirche vom bayerischen Einfluss zur Folge hatte.

Lenka Bobková (Prag) befasste sich in ihrem anschaulichen Beitrag mit dem so genannten Neuböhmen: Um die Position seines Geschlechts im Reich zu festigen, plante Karl IV. mit Hilfe von Heiratspolitik, Landkauf sowie einer Reihe wirtschaftlicher und administrativer Maßnahmen, in der Oberpfalz ein neues Nebenland der Böhmisches Krone zu schaffen. Obwohl dieses Vorhaben bereits nach wenigen Jahrzehnten scheiterte, kann man noch heute in diesem Gebiet zahlreiche Spuren seiner einstigen Zugehörigkeit zur „corona Bohemiae“ finden.

Den aktuellen Stand der historischen Forschung zu den Wirtschaftsbeziehungen zwischen beiden Ländern im Zeitraum vom 13. bis zum 16. Jahrhundert stellte Roman Zaoral (Prag) vor. Die Intensität der Kontakte zwischen Prag und Regensburg bzw. Nürnberg sei anhand von Münzfunden gut nachvollziehbar. Dank ihnen wisse man heute zum Beispiel, dass die früher behauptete Isolierung der böhmischen Länder durch eine Handelsblockade in der Zeit der Hussitenkriege die damalige Situation nicht ganz treffe. Eher könne man sagen, dass sich der Schwerpunkt des Handels von Prag in die grenznahen Städte verlagerte.

Jan Hrdina (Prag) schilderte die Entwicklung des Pilgerwesens aus Böhmen in die westlichen Nachbargebiete vom späten 14. bis ins frühe 16. Jahrhundert. Er rekonstruierte dieses Phänomen anhand der Angaben in so genannten Mirakelbüchern bayerischer und fränkischer Wallfahrtsorte. Bei den Pilgern handelte es sich demnach überwiegend um Stadtbürger und seltener um Bauern aus den deutschsprachigen Grenzregionen. Zu den am meisten besuchten Zielen ihrer frommen Reisen zählten Vierzehnheiligen, Altötting und Regensburg.

Drei Referenten lenkten die Aufmerksamkeit auf Aspekte der böhmisch-bayerischen Nachbarschaft in der Frühen Neuzeit. Welche Rolle diese im Leben des damaligen Adels spielte, schilderte Václav Bůžek (České Budějovice). Er wies dabei auf Momente wie Studium, Reisen und Heirat sowie die mit ihnen verbundenen Erfahrungen und Veränderungen im Alltagsleben des Einzelnen hin. Gleichzeitig hob er die Bedeutung politischer, kultureller, geschäftlicher sowie familiärer Kontakte für die allgemeine Wahrnehmung des „Anderen“ hervor.

Jiří Pešek (Prag) analysierte den kulturellen Austausch zu Beginn der Frühen Neuzeit. Zunächst beschäftigte er sich mit Begegnungen auf dem Feld des Schulwesens. Dabei stellte er fest, dass in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Universität Ingolstadt nicht nur für katholische, sondern auch für evangelische Studenten aus Böhmen eine Zwischenstation auf ihrer Reise nach Italien darstellte. Anschließend richtete er seine Aufmerksamkeit auf die bisher unterschätzte Bedeutung der Produktion tschechischsprachiger Bücher in Nürnberg und anderen Reichsstädten sowie ihren Export nach Böhmen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Den religiösen und damit verbundenen künstlerischen Beziehungen im 17. und 18. Jahrhundert widmete sich Jan Royt (Prag). An zahlreichen Beispielen demonstrierte er die Verbreitung von Kopien bayerischer Gnadenbilder in Böhmen und umgekehrt. Zu den gemeinsamen Objekten der Verehrung gehörten neben der Jungfrau Maria der Eremit Günther, der heilige Wolfgang sowie der heilige Johann von Nepomuk.

Der Entwicklung im 19. Jahrhundert kam auf dem Kolloquium ebenfalls große Bedeutung zu. Mit den künstlerischen Kontakten zwischen Prag und München

befasste sich Roman Prahl (Prag). Als besonders bedeutsam hob er die 1840er Jahre hervor, in denen an der Prager Kunstakademie gleichzeitig mehrere Münchner Künstler tätig waren und als stilbildend galten. Obwohl nach der Revolution 1848 auf tschechischer Seite eine nationale Abgrenzung gegenüber Deutschen deutlich wurde und zum anderen Paris immer stärker als künstlerisches Vorbild wirkte, belegen neueste Forschungen, dass München der Stadt an der Moldau immer noch sehr nahe stand.

Einen Einblick in das Phänomen der Migration aus Böhmen nach Bayern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bot Reinhard Haller (Bodenmais). Am Beispiel des mittleren Bayerischen Waldes zeigte er, dass es sich bei den Migranten meist um deutschsprachige Handwerker, Dienstboten und Tagelöhner handelte, die ziemlich schnell – oft durch Heirat mit Einheimischen – die bayerische Staatsangehörigkeit erhielten. Trotz ihrer raschen Eingliederung kamen aber bei den „Altansässigen“ bald Vorurteile auf. Damals wie heute seien gegenüber Arbeitskräften aus Tschechien dieselben Stereotype präsent gewesen.

Jiří Kořalka (Prag) stellte die tschechischen Auslandsvereine vor, die von den 1860er Jahren bis in die 1940er Jahre in Deutschland und Bayern entstanden sind. In der anschließenden Diskussion wurden sudetendeutsche Vereine der Zwischenkriegszeit in Bayern sowie ihre Beziehungen zu den hiesigen tschechischen Vereinen erörtert. Dabei machte Kořalka darauf aufmerksam, dass nur die sudetendeutschen sozialdemokratischen Vereine ein positives Verhältnis zu ihnen entwickelten. Diese Feststellung gilt aber nur für die Zeit bis 1935.

Das Bild der Tschechen von ihren bayerischen Nachbarn im langen 19. Jahrhundert zu erforschen, nahm sich Zdeněk Hojda (Prag) vor. Er stellte seine bisherigen Ergebnisse vor, nach denen in dieser Zeit durchaus positive Einstellungen überwogen. Bayern sei von der tschechischen Seite als ein kulturell vorbildliches Land gesehen worden. München galt als Zentrum von Kunst und Wissenschaft sowie als moderne, gleichzeitig aber auch – aufgrund der vielen Festivitäten – als lebenslustige und freundliche Stadt. In der Diskussion wurde auf die Notwendigkeit hingewiesen, auch die umgekehrte Sichtweise zu erforschen.

Drei Vorträge behandelten Themen aus dem „kurzen“ 20. Jahrhundert. René Küpper (Bonn) ging der Rolle Bayerns in der Geschichte der böhmischen Länder in den Jahren 1938 bis 1945 nach. Dabei stellte er fest, dass Bewohner Bayerns im Protektorat im Gegensatz zu Sudetendeutschen und Deutschen aus anderen Teilen des Reiches keine herausragende Rolle spielten. Dennoch war das Land Bayern für die politische Entwicklung in Böhmen und Mähren in jener Zeit nicht unbedeutend: 1938 gingen von dort Angriffe sudetendeutscher Freikorpskämpfer aus und während des Krieges wurden viele Tschechen in Konzentrationslager verschleppt sowie in Betrieben als Zwangsarbeiter eingesetzt. Nach 1945 erfolgte dorthin die Vertreibung der meisten Sudetendeutschen.

Adrian von Arburg (Prag) widmete sich in seinem aufschlussreichen Beitrag der Vertreibung der Deutschen aus der Tschechoslowakei und der ihr folgenden sogenannten Wiederbesiedlung der Grenzgebiete. Er betonte dabei, dass diese Ereignisse im historischen Kontext des ethnischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts zu betrachten seien. Gleichzeitig äußerte er sich zu einigen politisch umstrittenen

Themen. So hält er zum Beispiel die Debatte über das geplante Zentrum gegen Vertreibungen – in seiner „Breslauer Variante“ – zwar für berechtigt, doch dürfe man die Deutschen nicht lediglich als Opfer darstellen, sondern müsse auch ihre Rolle als Täter verdeutlichen. Ferner lehnte er es ab, allein Edvard Beneš für die Vertreibung und die Art ihrer Durchführung verantwortlich zu machen. Dieser konnte seine Pläne und Vorstellungen nicht alleine durchsetzen, sondern musste zum Beispiel auch Forderungen des tschechischen Widerstandes berücksichtigen.

K. Erik Franzen (München) setzte sich in seinem Beitrag mit der Sonderstellung der Sudetendeutschen Landsmannschaft in Bayern im Zeitraum zwischen 1954 und 1974 auseinander. Dabei veranschaulichte er die Umstände, unter denen es zur Übernahme der Schirmherrschaft über die Sudetendeutschen von Seiten der Bayerischen Regierung kam, und analysierte die Vorstellung vom „Vierten bayerischen Stamm“. Diese selten hinterfragte Beziehung betrachtete er als frühes Beispiel einer Transformation von kommunikativen zu kulturellen Gedächtnisinhalten und damit als einen zentralen Grund für die Etablierung eines dauerhaften Vertriebenen-diskurses in Deutschland.

Mit der heutigen Situation befassten sich zwei Referenten. Michael Weigl (München) präsentierte die bisherigen Ergebnisse des von ihm koordinierten Forschungsvorhabens des Centrums für angewandte Politikforschung der Ludwig-Maximilians-Universität München zu „Historischen Prägestempeln in grenzregionalen Identitäten“. Mit Hilfe von Interviews werden dabei die Wurzeln der gegenwärtigen deutsch-tschechischen Wahrnehmung analysiert: Auf der bayerischen Seite ist demnach die Grenze als Folge des jahrzehntelangen Bestehens des Eisernen Vorhangs als eine Selbstverständlichkeit und als unumstößlich verstanden worden. Ihre Öffnung 1989 wecke kaum das Interesse an den Nachbarn jenseits der Grenze und werde unter anderem wegen der Arbeitsmigration eher mit Besorgnis betrachtet. Eine Ausnahme bilde die Oberpfalz, die sich als eine europäische Region verstehe.

Jaroslav Pánek (Prag) äußerte sich vor allem zum Konzept der Landesausstellung. Seiner Meinung nach sollte ein positives, ausgeglichenes Bild präsentiert werden, das der Zusammenarbeit und den friedlichen Beziehungen ein entsprechendes Gewicht einräumt. Auch in den Zeiten des Konfliktes – vor allem in den 1930er und 1940er Jahren – könne man am Beispiel von einzelnen Persönlichkeiten immer wieder Akte der Solidarität und des Widerstandes gegen die nationalsozialistische Diktatur zeigen. Pánek sprach von einer aktuellen Verschiebung von nationalen zu ökonomischen Problemen und plädierte dafür, die sich daraus ergebenden Fragen in der Ausstellung zu berücksichtigen.

In der Abschlussdiskussion hoben die Organisatoren noch einmal hervor, dass die Ausstellung die wichtigen Aspekte der Beziehungen in dieser langen Zeitspanne thematisieren werde – die Momente der Zusammenarbeit und des friedlichen Nebeneinanderlebens sowie die Differenzen und Konflikte. Der Standort der Ausstellung solle nicht dazu führen, der Grenze eine überproportional große Bedeutung beizumessen. Ferner würden der gesellschaftliche Diskurs sowie die vom aktuellen Kontext abhängigen Einstellungen zu historischen Ereignissen berücksichtigt. Zum Thema der Auswahl der Exponate betonten sie, dass die Anschaulichkeit zwar

Priorität besitze, aber selbstverständlich auch wichtige schriftliche Quellen gezeigt werden sollen. Bei der Darstellung des 20. Jahrhunderts würden zudem auch Medien wie Film, Radio und Fotografie eine wichtige Rolle spielen.

Die Vorträge, die in den Diskussionen angesprochenen Aspekte der bayerisch-böhmischen Geschichte sowie zahlreiche Hinweise auf mögliche Ausstellungsobjekte waren thematisch überaus vielfältig. Daher hat das Kolloquium seinen Zweck – nämlich einen breiten Informationsaustausch zur Vorbereitung der Ausstellung zu bieten – zweifellos erfüllt. Jetzt kann man nur noch mit Spannung darauf warten, wie das präsentierte Konzept realisiert und die diskutierten Themen umgesetzt werden.

München

Helena Peřinová

NETZWERKE IM STAATSSOZIALISMUS

Workshop des Zentrums für Zeithistorische Forschung in Potsdam

Die sozialwissenschaftliche Erforschung der zentral- und osteuropäischen Staatssozialismen hat nichts von ihrem nun schon mehr als ein Jahrzehnt andauernden Schwung verloren und arbeitet intensiv an der Verfeinerung ihres begrifflichen Instrumentariums. Diesen Sachverhalt dokumentierte ein Workshop über „Netzwerke betrieblicher und lokaler Eliten in der DDR als Institutionen der Stabilisierung und des Ausgleichs zentralwirtschaftlicher Defizite?“, der am 6. Juni 2005 im Potsdamer Zentrum für Zeithistorische Forschung stattfand. Über die DDR hinaus bezog die Tagung Polen und die Tschechoslowakei ein, wie es dem Engagement des Potsdamer Zentrums in der vergleichenden historischen Kommunismusforschung entspricht. Mit dem Workshop wurde ein Forschungsprojekt über „Netzwerke lokaler Eliten in der DDR in den 1970er und 1980er Jahren“ zur Diskussion gestellt, das Annette Schuhmann, Mitarbeiterin des Potsdamer Zentrums und Organisatorin des Workshops, konzipiert hat. Im Rahmen dieses Forschungsprojekts – erste Ergebnisse wurden bereits im Verlaufe des Workshops vorgelegt – sollen lokale Kooperationsbeziehungen untersucht werden, mit deren Hilfe unter den Bedingungen zentralstaatlicher Planwirtschaft ein „Ressourcenhandel“ außerhalb der zentralisierten Planung organisiert wurde, um soziale Probleme in Betrieben und Wohnorten zu lösen. Es geht um die Beantwortung der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Regulierung von Verteilungskonflikten zwischen Betrieb und kommunalem Umfeld. In den Netzwerk-Strukturen, die sich bei der Lösung solcher Konflikte herausbilden konnten, bestimmten nicht die Partei bzw. einzelne ihrer Repräsentanten die Handlungsräume und Vorgehensweisen, sondern ein sich wandelndes Netz lokaler Akteure mit divergierenden Interessenlagen.

Eingeleitet wurde die Tagung durch drei Grundsatzreferate von Annette Schuhmann, Peter Hübner (Potsdam) und Arnd Bauerkämper (Berlin), die sich mit den methodisch-konzeptionellen Aspekten des Themas befassten und den forschungsgeschichtlichen Hintergrund darlegten: Die (derzeit boomenden) Netz-

werk-Analysen von Wirtschaftswissenschaftlern, Unternehmenshistorikern und Soziologen untersuchen externe Netzwerke als Bedingungsfaktoren für Effizienz und Innovationsfähigkeit von Unternehmen und Branchen, da Unternehmen nach außen nicht nur über Märkte, sondern auch über ein vielfältiges Spektrum kooperativer Arrangements agieren. Das Augenmerk wird dabei vorerst aber fast ausschließlich auf marktstrukturierte Gesellschaften gerichtet.

An die einführenden Referate schlossen sich drei Fallstudien zu Netzwerken betrieblicher und lokaler Eliten in der DDR an. Jeanette Madarasz (Berlin) berichtete über Verbesserungen der Arbeits- und Lebensbedingungen in den sechziger Jahren und untersuchte dabei, in welchem Maße dieser Wandel auf zentrale Vorgaben oder auf betriebliche Eigeninitiative in Form von informellen Arrangements zurückzuführen war. Georg Wagner Kyora (Hannover) referierte über Netzwerkbildungen unter Chemikern und Ingenieuren der Leuna- und Bunaerwerke in den siebziger und achtziger Jahren. Annette Wilczek (Mannheim) analysierte die informelle Zusammenarbeit zwischen Industriebetrieben und lokaler Verwaltung im Bereich der Wohnungsversorgung zu Beginn der siebziger Jahre. Für Polen in der Gierek-Ära zeigte Małgorzata Mazurek (Warschau), wie die in reichem Maße vorhandenen Netzwerke betrieblicher und lokaler Eliten in verschiedenen politischen Situationen zu funktionieren pflegten und welche Probleme sie bearbeiteten. Frau Mazurek betonte, dass diese informellen Strukturen aus dem offiziellen Diskurs keineswegs herausfielen, sondern als selbstverständlicher Teil der Realität des polnischen Staatssozialismus behandelt wurden. Peter Heumos (Moosburg) erläuterte abschließend an drei Beispielen (informelle Beziehungen zwischen Ministerialbürokratie und Hüttenindustrie im Rahmen der Rohstoffversorgung; Planerfüllungspakt zwischen Arbeitern und Betriebsleitungen; das „Dreiecksnetz“ aus Betriebsärzten, Landärzten und Industriearbeitern) sekundäre Machtverhältnisse im industriellen Sektor der Tschechoslowakei zwischen 1945 und 1968.

Zieht man ein Fazit der gesamten Tagungsdiskussion, ist hervorzuheben, dass der Netzwerk-Ansatz für staatssozialistische Gesellschaften überwiegend als sehr ergiebig angesehen wurde. Gewisse Bedenken, ob im Rahmen des Forschungsprojekts Quellen in ausreichender Menge erschlossen werden könnten, da Netzwerke im Prinzip als systemwidrig galten und ihre Existenz daher vielfach nicht aktenkundig ist, traten im Verlauf des Workshops in den Hintergrund. Neben Polen wurde auch für die Tschechoslowakei geltend gemacht, die Sprachregelungen ex officio seien dort nie so rigide gewesen, dass sie die Thematisierung von Devianz selbst in hoch-offiziellen Quellen ausschlossen.

Eine im Grundsätzlichen kontroverse Position vertrat in der Diskussion André Steiner (Potsdam), der die Netzwerk-Problematik den (neuerdings wieder aufgenommenen) Debatten über *embedded economies*, das heißt über normenintegrierte Ökonomien, zuordnete und von daher bezweifelte, ob das Netzwerk-Konzept den Status eines eigenständigen theoretischen Ansatzes besitzt. Aus der Perspektive der tschechoslowakischen Verhältnisse wurde festgestellt, man könne sich im Blick auf betriebliche Netzwerkbildungen durchaus darüber streiten, ob eben diese Netzwerkbildung oder das damit verbundene Aufbrechen der hierarchischen Differenzierung betrieblicher Machtstrukturen der eigentlich interessante und analytisch

weiterführende Gesichtspunkt sei. In tschechoslowakischen Betrieben sei beides nicht immer Hand in Hand gegangen: Die Export-Abteilung der Pilsener Škoda-Werke habe beispielsweise in den fünfziger Jahren – vergleichbar mit den späteren Entwicklungen in den Buna- und Leunawerken in der DDR – aufgrund ihrer Erfolge stärkeren Einfluss auf die gesamte betriebliche Organisation beansprucht, der unter den gegebenen Bedingungen nur zu Lasten des Primats hierarchischer Differenzierung gehen konnte. Andererseits lassen sich in diesem Fall keine ausgeprägten Netzwerk-Verhältnisse erkennen.

Weitgehend einig waren sich die Teilnehmer des Workshops darin, dass bei der Untersuchung von Netzwerken fortwirkende oder (unter noch zu klärenden sozialen Bedingungen) wiederhergestellte Gruppen- und Berufs-Identitäten wie auch korporative Traditionen ins Auge gefasst werden sollten. Gewisse Formen elitärer Absonderung von Netzwerken im Leitungspersonal von Industriebetrieben (beispielsweise in den Buna- und Leunawerken) lassen sich offenbar am besten vor dem Hintergrund „bürgerlicher“ Verhaltensweisen entziffern, wie ein Referent anmerkte. Im Zusammenhang mit solchen hier und da zu beobachtenden elitistischen Tendenzen wird daher im Rahmen des Forschungsprojekts stets deutlich gemacht werden müssen, in welchem Maße die kompensatorischen Leistungen der Netzwerke sozial relevante Defizite der zentralen Planwirtschaft betrafen oder ob sich diese Initiativen – Anette Schuhmann führte dazu ein Beispiel an – auf Prestigeobjekte richteten, die Interessen anderer Art befriedigten.

Die auf dem Workshop vorherrschende positive Beurteilung des Netzwerk-Ansatzes lässt sich auch daran ablesen, dass sich alle Referenten unausgesprochen vom Konzept des „kommunistischen Neo-Traditionalismus“ absetzten, das – wie in erster Linie aus Untersuchungen zu den staatssozialistischen Gesellschaften Chinas, der Sowjetunion und auch der DDR hervorgeht – Netzwerke als bloß instrumentelle Form der Vergesellschaftung begreift und den Aspekt von Korruption herausstreicht. Wenn man diesem Erklärungsmuster nicht folgen will, gewinnt die in der Tagungsdiskussion nur am Rande berührte Frage Gewicht, ob und in welchem Ausmaß die realsozialistischen Netzwerke eine Ressource für die nachkommunistische Transformation zu einer Marktgesellschaft bildeten. Es ist zu erwarten, dass das Potsdamer Forschungsprojekt über staatssozialistische Netzwerke auch darauf eine fundierte Antwort geben wird.

Moosburg

Peter Heumos

DAS NEUE GLASMUSEUM FRAUENAU

Im Jahr 1975 wurde das Glasmuseum Frauenau gegründet, als ein kleines, kommunales Spezialmuseum, das die jahrhundertealte Glasmachertradition des Grenzortes im Bayerischen Wald ebenso reflektieren sollte wie die Rolle Frauenaus als Treffpunkt von internationalen Glaskünstlern und Kunstpublikum. Im Jahr 2005 präsentiert sich das Glasmuseum – sozusagen antizyklisch zu den Abstiegstendenzen der regionalen Handglasindustrie – neu konzipiert in einem ambitionierten Neubau. Die Dauerausstellung selbst ist auf 1300 Quadratmetern Ausstellungsfläche in einem

architektonisch bewegten Rundbau untergebracht, dessen „Dreh- und Angelpunkt“ in einem künstlerisch aus Glas inszenierten Glasofen zu finden ist – so wie die Glasschmelze und die Arbeit am Glasofen das „Herz“ jeder Glashütte bildet.

Diese Verklammerung von Innen und Außen, Architektur und Ausstellungsinhalt ist Programm. Das neue Museum sieht sein Anliegen nicht nur in der Präsentation seiner Sammlung von Gläsern aus zwei Jahrtausenden, aus den Glasregionen des Bayerischen Waldes, Europas und der Welt. Darüber hinaus entstand hier unter aktivem Einbezug von Glasbetrieben, Glashüttenarbeitern sowie von über 20 regionalen und internationalen Künstlern ein ‚szenografisches‘ Museum mit Modellcharakter.

Das Museumskonzept von Katharina Eisch-Angus und Jörg Haller nutzte dafür die vielfältigen Potentiale der Glasregion Bayerischer Wald ebenso wie die besonderen Materialeigenschaften und kulturellen Funktionen des Glases. Kein Material ist so wandelbar: Glas lebt und spielt mit Licht, Farbe und Transparenz. Es kann fließend geblasen werden, aber auch brillant geschliffen, verspiegelt oder bildhaft dekoriert werden. Aus Glas werden Trink- und Ziergefäße gefertigt, zugleich ist es ein zentrales architektonisches Medium. Aufgrund der ästhetischen Qualitäten, aber auch der aufwändigen Bearbeitung waren Glasprodukte von je her wertvoll. Entsprechend wurde das Glas in der Geschichte zu einem symbolischen Träger des Repräsentationswillens aufstrebender Schichten. Wo immer sich die europäische Zivilisation innovativ weiterentwickelte, fand sie auch neue Ausdrucksmöglichkeiten in Glas; Glashändler ebenso wie migrierende Glasarbeiter und -technologen sorgten für den Austausch von technologischem und kulturellem Wissen. Durch die Jahrhunderte bis zur Gegenwart zeigte sich Böhmen als Brennpunkt dieser Begegnungen – auch und gerade bei der Glasherstellung.

Dementsprechend wurde die erste Abteilung der Dauerausstellung im äußeren Umgang des Museumsrundbaus als Zeitreise durch exemplarische Schauplätze und Innovationszentren der europäischen Kulturgeschichte angelegt. Ausgehend von der antiken Glaserzeugung in den frühen Hochkulturen des Mittelmeerraums begegnet man den strahlenden Glasmalereien der gotischen Kathedralen des Mittelalters, wie sie sich zum Beispiel im Regensburger Dom als Ausdruck einer gesamteuropäischen Kulturbewegung präsentieren, oder den filigranen Objekten „à la façon de Venise“, die venezianische Glasmacher der Renaissance über Europa verbreiteten und die in der Handelsstadt Nürnberg in Konkurrenz zum böhmischen „Waldglas“ traten. Der Barock kreist um die Festkulisse des Versailler Spiegelsaals und anderer Fürstenthöfe, beliefert von nordböhmischen Glasveredlern. Im 19. Jahrhundert geht es um die Repräsentationsbedürfnisse des aufstrebenden Bürgertums, das sich in der ersten Weltausstellung im Londoner Kristallpalast selbst bespiegelte. Es bereitete den Weg für die Kaufhauskultur der Moderne, an der sich die Designbewegungen des 20. Jahrhunderts abarbeiteten und die heute mit der Globalisierung die Handglashütten überrollt.

Diese von Ausstellungsgestalter Stefan Haslbeck entworfenen Symbolkulissen und viele Inszenierungsdetails sind ganz oder teilweise aus Glas gebaut – von den Spitzbögen mittelalterlicher Kathedralen, den Arkadengängen der Renaissance über die Lustgärten des Barock bis hin zu den modernen Tempeln des Massenkonsums.

Jede Epoche besitzt zudem eine künstlerisch gestaltete Fensterfront, die die Zeitthematik noch einmal reflektiert und überhöht. Hier werden die technischen und ästhetischen Qualitäten des Werkstoffs Glas für den Ausstellungsbau nutzbar gemacht, die Thematik gleichzeitig illustriert und verfremdet, die Trennung von künstlerischem Exponat, Bau und Ausstellungsarchitektur wird gebrochen und aufgehoben.

Der beständige Querverweis auf die ländlichen Produktionszentren Böhmens und des Bayerischen Waldes führt immer wieder zurück auf eine grenzüberschreitende Kultur, die von den Glasleuten in der Mitte Europas mit begründet wurde. Vieles davon ist im Grenzgebiet um Frauenau noch lebendig. Die zweite Abteilung „Leben und Arbeiten mit Glas“ in der Mitte des Rundbaus rotiert wie die kulturgeschichtliche „Reise“ um die Inszenierung eines Schmelzofens, der teils aus Originalmaterial, teils aus Glas gebaut ist. Hier wird nun der Glasofen in die Darstellung der arbeitsteiligen Produktionsabläufe einer traditionellen Mundglashütte sowie der Sozialkultur einer Glashütten­siedlung mit einbezogen. Dabei vermeidet die Ausstellung konsequent jede puppenstubenartige Rekonstruktion einer imaginierten Vergangenheit, indem sie Gedächtnis, Erfahrung und Erinnerung der Betroffenen so ins Museum bringt, wie sie sich im Alltag zeigen: in einer Collage aus Werkzeugen und Objekten aus dem Betriebs- und Lebenszusammenhang, Halbprodukten (als ‚Museumsglas‘ auch im Museumsladen zu erwerben!), Fotos und Dokumenten aus lokalen Fotoalben sowie – zum Lesen und Hören – Zitaten aus lebensgeschichtlichen Interviews mit Zeitzeugen aus allen Arbeitsbereichen einer Glashütte. Die Betroffenen kommen selbst zu Wort, so dass auf wissenschaftliche Leittexte in diesem Bereich verzichtet werden konnte. Die Objekte und Dokumente aus neun Glashütten des Bayerischen Walds und des Böhmerwalds stammen aus dem ganzen Erinnerungszeitraum vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart und machen so den sozialen und kulturellen Wandel in der Glasindustrie deutlich. Es ist dies ein Versuch, den Anspruch, Alltagsgeschichte und Oral History im Museum zu vermitteln, konsequent aufzunehmen und umzusetzen.

Beide Abteilungen führen über Themen wie Globalisierung, Automatisierung oder Arbeitslosigkeit auf die Gegenwart zu, auf das – aus Glasofenbruchstücken drastisch inszenierte – Glashüttensterben im Bayerischen Wald, aber auch auf die offene Frage nach der Zukunft des Glasgewerbes. In kurzen Filmclips geben Betroffene aus aktueller Sicht ihre Statements dazu ab.

Einen künstlerischen „Ausweg“ bietet das Museum in der dritten Abteilung zum „Glas der Moderne“, konzipiert von Museumsleiterin Karin Rühl. In einer verglasten „Schale“ des Rundbaus wird auf zwei Etagen die große Sammlung von Werken internationaler Glaskünstler präsentiert sowie die Geschichte der internationalen Studioglasbewegung dokumentiert. Die internationale Studioglasbewegung, die in den 1960er Jahren in den USA ihren Ausgang nahm, hat durch die Aktivitäten des international renommierten Glaskünstlers Erwin Eisch einen europäischen Bezugspunkt in Frauenau. Dabei nehmen Arbeiten tschechischer Glaskünstler zentralen Raum ein.

Zwei weitere, hell verglaste Ausstellungsbereiche im Obergeschoss sind der Studiensammlung aus Depotbeständen des Museums gewidmet, sowie der

„Sammlung Schäfer“ mit Schnupftabakgläsern. Die Tradition der Schnupftabakgläser wird gerade im Bayerischen Wald mit großer Vitalität gepflegt; es handelt sich hier um ein Genre, das wie im Brennglas die technischen und kreativen Möglichkeiten der Glasgestaltung bündelt. Über die Dauerausstellung hinaus bietet das Glasmuseum Frauenau auch einen großzügigen Raum für Wechselausstellungen, eine gut sortierte Glasbibliothek sowie die Ausstattung für ein großes glashistorisches Archiv, das in Zukunft durch die Überlassung unter anderem des Glasarchivs Alfons Hannes sowie durch Nachlässe erweitert werden wird. Ort und Museum bieten sich mit den gläsernen und grenzüberleitenden Inspirationen auch für kleine Tagungen an.

Frauenau

Katharina Eisch-Angus

NEUE LITERATUR

Horská, Pavla/Maur, Eduard/Musil, Jiří: Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa [Die Geburt der Großstadt. Die Urbanisierung der böhmischen Länder im europäischen Kontext].

Paseka, Praha und Litomyšl 2002, 351 S., Abbildungen und graphische Darstellungen.

Bei der vorgelegten Monographie handelt es sich um Stadtforschung im besten Sinn: Ein Soziologe (Jiří Musil), ausgewiesen im Bereich der allgemeinen sowie der Stadt- und Wohnsoziologie, eine Historikerin (Pavla Horská) mit fundierten Kenntnissen der historischen Demographie, Wirtschafts- und Technikgeschichte sowie ein Frühneuzeithistoriker (Eduard Maur) haben gemeinsam den Versuch unternommen, die Urbanisierungsgeschichte Böhmens und Mährens vom Mittelalter bis in die Gegenwart – sowie prognostisch darüber hinaus – zu schreiben. Schon diese Bündelung unterschiedlicher Kompetenzen lässt eine souveräne Überschreitung enger disziplinärer Grenzen erwarten.

Das Buch gliedert sich formal in vier, faktisch in fünf große Abschnitte: einen allgemeinen theoretischen Rahmen (Musil), in dem das Konzept der Urbanisierung im europäischen Kontext skizziert wird (Teil 1), einen Abriss der Urbanisierungsgeschichte der böhmischen Länder im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Maur) sowie im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Horská; Teil 2) und eine Interpretation der Auswirkungen des Realsozialismus sowie der Transformationsphase nach 1989 auf die Siedlungs- und Stadtstrukturen (Musil; Teil 3 und 4). Eine kurze Einleitung umreißt die Absichten des Bandes, ein Anmerkungsapparat beschließt ihn. Schaubilder, Tabellen, Karten und Fotos lockern den Fließtext an einigen Stellen auf.

Gemäß dem Eingeständnis von Pavla Horská, dass die Historiker wohl ursprünglich auch gut ohne den Begriff der Urbanisierung ausgekommen wären (S. 121) – wobei sie im gleichen Atemzug den Wert interdisziplinärer Urbanisierungsforschung hervorhebt (ebd.) –, bleibt es dem Altmeister der tschechischen Stadtsoziologie, Jiří Musil, überlassen, das breite Konzept zu definieren und es in einen modernisierungsgeschichtlichen wie europäischen Kontext gleichermaßen zu stellen (S. 7-53). Wird Urbanisierung in der Einleitung noch sehr allgemein als der Übergang von einer vorherrschend ländlichen in eine überwiegend städtische Gesellschaft definiert (S. 5), so geht die Generalformel Musils analytisch wesentlich weiter. Sie fasst Urbanisierung als „komplexen gesellschaftlichen Prozess, der die räumliche Organisation der Gesellschaft ändert. Gemeinsames Merkmal [dieses] Wandels [...] ist die Konzentration ihrer Tätigkeiten in verhältnismäßig wenige Territorien und Zentren“ (S. 13). In sieben Thesen (S. 14-16) wird diese Definition dann näher erläutert – zentral und im Einklang mit anderen Zugängen der Geschichtswissenschaft

und Geographie (z.B. Reulecke, Lichtenberger, van den Berg u.a.) ist dabei die historische Kopplung an die Industrialisierung als Bestandteil des umfassenden gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. Die geläufige Unterscheidung von qualitativen und quantitativen Aspekten der Urbanisierung steht dabei nicht zur Debatte, es wird aber offenbar, dass qualitative Faktoren (Ausprägung von „Städtischkeit“) in diesem Zugang mindestens gleichrangig sind, ohne dass das absolute und relative Wachstum der Bevölkerung in Städten vernachlässigt wird.

Der Intention einer Urbanisierungsgeschichte bis in die Gegenwart geschuldet, führt der Autor eine weitere konzeptionelle Unterscheidung ein: Unter Urbanisierung soll sowohl der gesamte, bis in die Gegenwart anhaltende Ver(groß)städterungsprozess (womit nicht zuletzt dem geographischen Sprachgebrauch Genüge getan wäre) als auch, im engeren Sinn, der Prozess der „klassischen“, mit der Industrialisierung verbundenen, Verstädterung, die zugleich nur eine Phase des Gesamtprozesses darstellt (S. 16 f.), verstanden werden. Bereits an dieser Stelle (S. 19-52) erfolgt ein historischer Abriss vom Mittelalter bis in die Gegenwart, in dem es Musil vorrangig um gesamteuropäische Tendenzen sowie das Zusammenspiel komplexer ökonomischer, technologischer, sozialer, räumlicher und demographischer Faktoren geht. Die westeuropäische Entwicklung dient in aller Regel als Spiegel zur Einordnung und Erläuterung mittel- und osteuropäischer Trends. Zugleich gelingt es dem Autor, Verstädterung, Stadt- und Regionalentwicklung zu verbinden, das heißt unterschiedliche räumliche Skalen (vom Nationalstaat über die Region und die Stadt bis hin zu städtischen Teilräumen) zu berücksichtigen.

Ziel der nachfolgenden beiden Kapitel ist es, die Grundlagen der modernen Urbanisierung in den böhmischen Ländern herauszuarbeiten. Als über die Jahrhunderte relativ dauerhaftes Strukturmerkmal sind dabei in erster Linie das dichte Netz vor allem kleinerer Städte und die herausgehobene Stellung Prags in der Siedlungsstruktur zu nennen. Eduard Maur befasst sich mit der „Urbanisierung vor der Urbanisierung“ (S. 54-120) – ein etwas irreführendes Wortspiel, ist doch die Verwendung des Begriffs nach den konzeptionellen Vorüberlegungen Musils alles andere als angebracht. Entsprechend verweist der Autor einleitend auf ein abweichendes Verständnis des (Mittelalter- und Neuzeit-)Historikers, wonach Urbanisierung die „schrittweise Herausbildung des Städtetzes“ beschreibe. Beim aufmerksamen Lesen wird freilich deutlich, dass Maur den Urbanisierungsbegriff faktisch nur in der Überschrift und ansonsten konsequent in Anführungszeichen verwendet. Allerdings ist das – zuvor „gelöste“ – Definitionsproblem damit als wieder offen dargestellt, und ein zweites lässt nicht lange auf sich warten: Wohl keine stadt- und urbanisierungsgeschichtliche Arbeit kommt umhin, den eigenen Stadt-Begriff zu explizieren. Maur unterscheidet eine rechtliche, eine statistische und eine funktionale Definition, benennt die jeweiligen Vorzüge wie Nachteile und entscheidet sich dann – im Kontext des Mittelalters und der Frühen Neuzeit wenig überraschend – für die erstgenannte. Darauf baut eine der wieder und wieder formulierten Hauptthesen dieses Kapitels auf: die einer Kausalität zwischen städtischer Rechtsverfassung (mit dem Hauptkriterium der freien Bürgerschaft mit spezifischer rechtlicher Stellung) und einer dadurch geprägten, besonderen Mentalität. Leider bleibt diese These (u.a. S. 56, 58, 117 f.) ohne nähere Begründung und hätte doch den sonstigen Argumenta-

tionsstrang – der vor allem ökonomische Aspekte und die Bedeutung herrschaftlicher Initiative als zentrale Faktoren der Stadtentwicklung betont – erweitern können.

Pavla Horskás Ausführungen zur „klassischen Urbanisierung“ in den böhmischen Ländern (S. 121-236) merkt man die Schulung an der französischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – deren Hauptvertreter denn auch einfühend sämtlich benannt werden – insofern an, als Lebenswelten, Mentalitäten und Selbstwahrnehmungen von Zeitgenossen neben sozialen, technologischen, ökonomischen, städtebaulichen und demographischen Entwicklungen großer Raum eingeräumt wird. Dies äußert sich nicht zuletzt in der Quellenbasis, die in hohem Maße aus autobiographischen Materialien, teils auch aus Belletristik besteht (u. a. S. 132, 145 f., 157 f., 204 f., 221 f.). Entsprechende Lücken der tschechischen Historiographie, zum Beispiel hinsichtlich einer akteursbezogenen Bürgertumsforschung, werden mit Bedauern vermerkt (S. 144). Das Kapitel ist äußerst faktenreich, scheut aber auch die Synthese nicht und spannt einen weiten Bogen von den technologischen Grundlagen der industriellen Revolution über Mobilitäts- und Migrationsstrategien sowie die Wohnverhältnisse hin zu im engeren Sinn wirtschaftsgeschichtlichen Fragestellungen. Manch kommentiertes Schaubild hätte hier zu einer stärkeren Systematisierung der Aussagen beitragen können, so geht die Stringenz der Argumentation und partiell der Bezug zum Leitthema streckenweise etwas verloren. Im Mittelpunkt der Ausführungen stehen die Auswirkungen der einzelnen Teilprozesse und des Handelns unterschiedlicher Akteursgruppen auf die Stadtentwicklung und insbesondere die Zentrenbildung in Böhmen und Mähren. In diesem Zusammenhang hebt die Autorin die entscheidende Rolle der Metropolenbildung Wiens für den Beginn der Urbanisierung in Mitteleuropa und den böhmischen Ländern hervor (S. 154), bevor letztere in den 1870er Jahren – rein quantitativ gesehen – selbst in den Prozess der intensiven Urbanisierung eintreten. Um die Wende zum 20. Jahrhundert lässt sich dann von der urbanisierten Gesellschaft, mit dem zentralen Merkmal einer breiten Diffusion des städtischen Lebensstils (also der qualitativen Urbanisierung), sprechen.

Lag der Schwerpunkt dieses Kapitels auf der ersten von Musil (S. 237-242) unterschiedenen Urbanisierungswelle der böhmischen Länder (der „österreichischen“ zwischen 1869 und 1910), so steht – unter weitgehender Auslassung der zweiten, „tschechoslowakischen“ (1910-1950) – im Zentrum des nachfolgenden Kapitels die dritte Phase der „sozialistischen Urbanisierung“ vor allem in den Jahrzehnten zwischen 1950 und 1980 (S. 237-297). Ein Kernproblem, das Jiří Musil als langjährigen Beobachter dieses Vorgangs umtreibt, ist die Frage, ob es eine (spezifische) sozialistische Urbanisierung oder eher eine Urbanisierung in den sozialistischen Ländern gab. Wenn die Antwort darauf im ersten Kapitel (S. 43-46) noch relativ ausweichend war – demnach ließen sich für beide Ansätze Argumente finden –, so neigt der Autor jetzt der erstgenannten Richtung zu und hebt die Spezifika realsozialistischer Stadtentwicklung und Siedlungsstrukturen hervor. Im diachronen Vergleich zu den vorangegangenen Urbanisierungswellen betont Musil vor allem das verlangsamte Wachstum der Großstädte und die größeren Zuwachsraten bei den Klein- und Mittelstädten (S. 245). Im synchronen Vergleich mit westlichen Gesellschaften sind

der hohe Grad der öffentlichen Steuerung und die Dreiecksbeziehung Industriepolitik, Wohnungsbau und (quantitative) Urbanisierung auf der Grundlage verstaatlichten Eigentums auch an Grund und Boden sowie finanziert aus öffentlichen Mitteln, die vergleichsweise geringe Suburbanisierung, eine gewisse Unterurbanisierung (die sich in einem starken Pendelwesen anstelle ausgedehnter Siedlungserweiterungen äußerte, wenngleich dies in der Tschechoslowakei weniger ausgeprägt war als z.B. in Ungarn) und schließlich die Größenordnung des standardisierten Massenwohnungsbaus (Stichwort Neubaugebiete/*sídlišťe*) hervorzuheben. Bei aller Bedeutung öffentlicher Planung („gesteuerter Urbanisierung“) und ihrer Erfolge kommt Musil als Soziologe nicht umhin, mehrfach auf die Grenzen und unbeabsichtigten Folgen der Siedlungsnetzplanung und des Wohnungsbaus, bedingt durch die einseitig technokratisch-ökonomistische Ausrichtung der steuernden Akteure, zu verweisen (S. 256 f., 265 f., 284 f.). Insbesondere die Persistenz langfristig entstandener Siedlungsstrukturen und Industriestandorte, die bei aller Verringerung aufrecht erhaltenen regionalen Disparitäten zwischen dem West- und dem Ostteil des Landes sowie die Folgen der Vertreibung der Deutschen waren mit planerischen Mitteln nur begrenzt zu überwinden. Zusammenfassend spricht der Autor von einer „beschleunigten, wenn auch deformierten Urbanisierung“ (S. 316) in den Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg.

Ein letzter Abschnitt (S. 298-331) ist der Gegenwart und den Einflussfaktoren der künftigen Stadtentwicklung und Siedlungsstruktur Böhmens und Mährens gewidmet. Dabei handelt es sich zugleich um eine der wenigen systematischen Zwischenbilanzen der tschechischen Transformation aus stadtsoziologischer Perspektive – zwar war die tschechische Stadtsoziologie bis zum Beginn der 1990er Jahre in erster Linie mit dem Namen von Jiří Musil verbunden, doch hat sie danach kaum eine Fortsetzung erfahren, und die Forschungslücken sind entsprechend groß. Musil stellt die Ambivalenz von Wandel und Persistenz in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. So sehen sich die tschechischen Städte einerseits seit 1990 einer zweifachen Transformation ausgesetzt: der postsozialistischen, die Musil unter Rückgriff auf den Historiker François Furet mit dem Konzept der „Rektifikation“ (S. 298 f.), der Rückkehr auf ihren quasi-natürlichen Entwicklungspfad, zu fassen versucht, und den Folgen gesamteuropäischer und globaler Wandlungsprozesse. Andererseits sind räumliche Strukturen träger als zum Beispiel politische oder ökonomische Systeme, und gerade die Folgen der sozialistischen Urbanisierung wirken weit über das Ende des Realsozialismus hinaus – so datiert der Niedergang der Altindustriestandorte bereits aus den 1980er Jahren, und die neu geschaffenen städtebaulichen Strukturen werden langfristig stadtbildprägend bleiben. Zugleich wird auf die Bedeutung künftiger Herausforderungen verwiesen – neben den tief greifenden technologischen Veränderungen hebt Musil dabei die Folgen der sich vertiefenden regionalen Disparitäten und des demographischen Wandels hervor.

In der Zusammenschau ist der interdisziplinäre Ansatz des Buches unbedingt positiv herauszustreichen – vor allem Horská und Musil schauen weit über den Tellerrand ihres eigenen Faches hinaus und beziehen Ansätze der Geographie, Demographie, Technikgeschichte und Ethnologie ebenso wie eine Vielfalt von Quellengattungen fruchtbringend ein. Der im Titel formulierte Anspruch der Einbettung

in übergreifende europäische Zusammenhänge kann als weitgehend eingelöst bezeichnet werden, am konsequentesten geschieht dies bei Musil und Maur.

Es liegt nahe, bei einer solch umfassenden Monographie, die die Interdisziplinarität und Längsschnittperspektive von Stadtforschung so deutlich macht, noch mehr zu verlangen. Besonders bedauerlich ist aus einer chronologischen Sicht die fast vollständige Ausblendung der Zwischenkriegszeit – damit fehlt eine wichtige Epoche, die böhmische und mährische Städte allein architektonisch bis heute stark prägt. Auch konzeptionell ist diese Fehlstelle nicht nachvollziehbar, wird doch als eine von drei Urbanisierungswellen in den böhmischen Ländern (S. 237 ff.) die „tschechoslowakische“ (1910-1950) benannt, doch kaum weiter berücksichtigt. Als Manko ist des Weiteren die Vernachlässigung kultureller Faktoren (im weitesten Sinn) für die Stadtentwicklung zu benennen. So wird zum Beispiel die Rolle der Universitäten als stadtbildendem und -prägendem Faktor nur beiläufig erwähnt (z. B. S. 80, 116, 229, usw.), ohne dass damit nähere Ausführungen verbunden wären.

Auch das Zusammenspiel und die wechselseitige, insbesondere konzeptionelle Bezugnahme der drei Autoren aufeinander hätte durchaus stringenter sein können: Zwar bekennen sich die beiden Mitautoren zu Musils Konzept der Urbanisierung im engeren Sinne („klassische Urbanisierung“) bzw. im weiteren Sinne (der gesamte Verstädterungsprozess seit dieser Zeit bis in die Gegenwart), doch wenden sie das Konzept kaum systematisch an. Insbesondere in den Ausführungen von Pavla Horská hätte dabei auf Grenzen des im Wesentlichen von heute gedachten, eben soziologischen, Zugangs verwiesen werden können. Auch die bereits erwähnten, erst im letzten Abschnitt eingeführten drei Urbanisierungswellen finden in anderen Kapiteln keine Berücksichtigung – so fasst Horská die „österreichische“ und die „tschechoslowakische“ Welle als Phase der „intensivsten Urbanisierung“ (1869-1930) in einer zusammen (S. 197 f.). Ein gewisser Pragozentrismus ist an manchen Stellen unübersehbar, aber der Titel des Buches verweist ja auch auf die Großstadt als Hauptgegenstand der Untersuchung – und bekanntermaßen ist die Forschungssituation dabei für die tschechische Hauptstadt weitaus besser als für die anderen Großstädte der böhmischen Länder.

Kritisch lässt sich zudem anmerken, dass für den Lehrbuchcharakter, den das Werk streckenweise aufweist, manches Schaubild sowie weitere, kommentierte Tabellen einer Systematisierung vieler Einzelfakten zweckdienlich gewesen wären. Die gleiche Funktion hätten Zusammenfassungen der einzelnen Großkapitel erfüllt. Auch Verweise auf die Abbildungen sind überaus selten – was den Eindruck einer gewissen Beliebigkeit der Auswahl nur verstärkt. Insbesondere ist der Bezug der Farbabbildungen (nach S. 144), bei denen es sich um Werbe- und Kinoplakate handelt, alles andere als selbsterklärend. Schließlich wäre ein eigenes Literaturverzeichnis zwingend notwendig, ein Register (mindestens der Orte) gerade bei diesem Thema äußerst wünschenswert gewesen. Die Bedeutung des Buches als Ausgangspunkt für weitere Detailforschungen wird durch diese Kritikpunkte jedoch nicht geschmälert.

Fejtová, Olga/Ledvinka, Václav/Pešek, Jiří (Hgg.): Pražské městské elity středověku a raného novověku. Jejich proměny, zázemí a kulturní profil [Prager Stadteliten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Veränderungen, Umwelt und kulturelles Profil].

Scriptorium/Archiv hlavního města Prahy, Praha 2004, 394 S., Abb. (Documenta Pragensia 22).

Die Oberschichten mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Städte sind spätestens seit den 1960er Jahren Gegenstand innovativer Forschungen. Während sie aber zum Beispiel in der Bundesrepublik Deutschland seit dieser Zeit systematisch analysiert wurden, hat die tschechische Geschichtswissenschaft sie erst nach der politischen Wende 1989 für sich ‚entdecken‘ können. Davor war eine Beschäftigung mit diesem Thema aus ideologischen Gründen nicht erwünscht, sodass nur sehr wenige wegweisende Studien entstanden. Einige der Ergebnisse, zu denen tschechische (und polnische) Historiker seit den 1990er Jahren gekommen sind, wurden im Oktober 2002 auf einer Konferenz des Prager Stadtarchivs vorgestellt. Die Vorträge liegen nun gedruckt in einem Tagungsband vor.

Obwohl im Titel von den städtischen Eliten Prags die Rede ist, finden sich im Buch auch zahlreiche Aufsätze zu Oberschichten anderer böhmischer, mährischer sowie polnischer Städte – drei davon in polnischer Sprache. Genauso breit wie der geographische Fokus ist auch die Palette der Forschungsansätze. Schon der Untersuchungsgegenstand an sich wird von den Autoren unterschiedlich verstanden. Die Breite der Auffassungen reicht von der Identifizierung der ‚Elite‘ mit dem Stadtrat bis zu einer Ausweitung des Begriffs auf alle bedeutenden Stadtbewohner samt Adel. Was die Fragestellungen angeht, so befassen sich Kateřina Jíšová, Jaroslava Mendelová und Petra Bišková mit dem Strukturwandel der Ratsgremien, Alena Nachtmannová, Kamila Follprecht, Andrzej Klonder und Anetta Głowacka mit diversen Formen der sozialen Distinktion der ‚Elite‘ (Kleidung, Lage des Wohnsitzes, Ausstattung des Interieurs mit Luxusgegenständen), Blanka Zilynská, Marie Bláhová, Milada Říhová und Bohdana Divišová mit der Zugehörigkeit verschiedener Gruppen der Stadtbevölkerung (Geistliche, Ärzte, Intellektuelle) zur ‚Elite‘ sowie Jaroslav Jásek, Petra Večeřová und Zdeněk Vybíral mit den Lebensschicksalen und Karrieren einiger ausgewählter Persönlichkeiten. Ferner betrachten Hana Pátková die Beziehung zwischen den Repräsentanten jeweiliger Stadtteile und der ‚gesamtstädtischen Elite‘ sowie Tomáš Sterneček die Tätigkeit von Angehörigen der bürgerlichen Elite in den Steuerämtern. Terminologischen Fragen widmet sich Martin Nodl.

Behandelt werden somit sowohl Fragen der Sozial- und Alltagsgeschichte wie auch Fragen nach der Rolle kollektiver Identitäten. Nachteilig wirkt sich für den Leser allerdings aus, dass die 24 in ihrer Mehrzahl sehr aufschlussreichen Beiträge weder geographisch noch thematisch gegliedert sind.

Zumindest einige der Aufsätze sollen an dieser Stelle näher vorgestellt werden. Wertvolle Anregungen gibt Jiří Pešek in seiner „Einführenden Überlegung“. Am Beispiel einiger neuerer Studien vor allem deutscher Historiker demonstriert er die mühselige Suche nach der klaren und einheitlichen terminologischen Abgrenzung

des Forschungsgegenstandes. Weiter untersucht er mit einem komparatistischen Ansatz die Oberschichten böhmischer und mährischer Städte und warnt davor, diese allzu mechanisch mit den Eliten der Reichsstädte zu vergleichen: Angesichts der zahlreichen Abweichungen hinsichtlich Größe, politischem und rechtlichem Status, wirtschaftlicher Lage sowie historischer Entwicklung solle man die Aufmerksamkeit auf bestimmte gesellschaftliche Mechanismen und Erscheinungen richten, anstatt lediglich Einzelheiten gegenüberzustellen. Ferner schlägt er einige Ansätze vor, die sich für die zukünftige Erforschung mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Eliten (nicht nur) Prags als besonders wichtig und nützlich erweisen könnten, zum Beispiel eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Eliten und Herrscher oder die Verflechtung der Oberschichten diverser Städte untereinander.

Bezüglich der Begriffsbestimmung sind besonders die Aufsätze von Olga Fejtová und Ludmila Sulitková aufschlussreich. Sie kommen beide zu dem Resultat, dass unter ‚Elite‘ nicht nur die Ratsmitglieder, sondern die wohlhabendsten und einflussreichsten Stadtbürger verstanden werden sollten. Fejtová definiert in diesem Sinne die ‚bürgerliche Elite‘ als Gesamtheit der ökonomischen, politischen und intellektuellen Führungsschichten. Ferner zeigt sie auf, welche Möglichkeiten die Nachlassinventare von Angehörigen der bürgerlichen Elite der Prager Neustadt im 17. Jahrhundert bieten, um die Mentalität dieser Gesellschaftsschicht zu untersuchen. So analysiert sie anhand der in den Inventaren aufgeführten Bücher folgende Zusammenhänge: den Kontext zwischen Reichtum und Interesse an Büchern bzw. an Bildung im breiteren Sinne, zwischen Buchbesitz und äußerer Repräsentation, zwischen Größe der Bibliothek und Ausbildung ihres Besitzers, zwischen den Themen bzw. der Sprache der Titel und der Zugehörigkeit des Besitzers zur ökonomischen, politischen oder intellektuellen Elite.

Am Beispiel der Ratsgremien der Stadt Brno (Brünn) zu Beginn der Frühen Neuzeit konstatiert Sulitková, dass offensichtlich nicht alle vermögenden, gebildeten sowie Wappen tragenden und allgemein geachteten Personen an einer Beteiligung an der Stadtverwaltung interessiert waren und dass es daher in diesem Fall ein Fehler wäre, die Elite nur auf die Stadträte zu reduzieren. Der Text wurde allerdings ohne wissenschaftlichen Apparat abgedruckt, sodass der Leser für Quellenhinweise zu anderen, thematisch ähnlichen Aufsätzen der Autorin greifen muss.¹

Die bürgerlichen Eliten königlicher Städte in Nordwest-Böhmen stehen im Mittelpunkt des Interesses von Michaela Hrubá. Um eine genaue Auskunft über die Position einer Person oder Familie in der Struktur der Stadt bekommen zu können, muss man ihrer Meinung nach gleichzeitig vier Faktoren im Auge behalten: die ökonomische Situation, die Beteiligung an der Stadtverwaltung, das intellektuelle Potential sowie die kulturellen Aktivitäten bzw. den Lebensstil. Anschließend stellt sie einige Quellengattungen vor, die im Fall der betreffenden Städte zur Untersuchung dieser Aspekte schon benutzt wurden oder noch benutzt werden könnten.

¹ Vgl. *Sulitková*, Ludmila: *Patriciát nebo vrchní vrstva? Zamyšlení nad charakterem horní vrstvy obyvatelstva v Brně v předbělohorském období* [Patriziat oder Oberschicht? Gedanken über den Charakter der Oberschichtbevölkerung in Brünn in der Zeit vor dem Weißen Berg]. In: *Studia historica Tyrnaviensia* 3 (2003) 255-270.

Die Bandbreite der Fragestellungen sowie die Neuartigkeit vieler Ergebnisse lässt hoffen, dass diese Publikation den von den Organisatoren der Konferenz gewünschten Anstoß zu einer Diskussion über das Thema der Stadeliten gibt. Damit diese nicht nur der tschechischen und polnischen Sprache mächtige Leser führen können, befinden sich zu allen Aufsätzen am Ende des Sammelbandes Zusammenfassungen in deutscher Sprache – Pešeks Beitrag wurde sogar komplett übersetzt.

München

Helena Peřinová

Winkelbauer, Thomas: Ständefreiheit und Fürstenmacht, Teil 1 und 2. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter.

Verlag Carl Ueberreuter, Wien 2003, 621 und 567 S., Abb. (Österreichische Geschichte 1522-1699, hg. von Herwig Wolfram).

839 Textseiten, 4.125 Anmerkungen, 168 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis: Verglichen mit den bisher erschienenen zwölf Bänden der von Herwig Wolfram herausgegebenen „Österreichischen Geschichte“ wartet der nun vorliegende letzte (Doppel-) Band wahrlich mit Superlativen auf. Dass dieser Umstand nicht etwa einem ehrgeizigen „Überbieten wollen“, sondern allein der gewaltigen Fülle des Stoffes geschuldet ist, geht aus dem Vorwort des Verfassers hervor. Hier räumt Thomas Winkelbauer freimütig ein, dass sich erst im Laufe der jahrelangen Arbeit die Notwendigkeit abgezeichnet habe, dem zu behandelnden Zeitraum entgegen der ursprünglichen Planung nicht einen, sondern zwei Bände zu widmen.

Winkelbauers Hauptanliegen besteht „in der Vermittlung einer möglichst anschaulichen Vorstellung und solider Informationen über die große politische, rechtliche, soziale und konfessionelle Vielfalt“ der Habsburgermonarchie im 16. und 17. Jahrhundert. Im Zentrum sollen dabei die „innere Geschichte, die Geschichte der Staatsbildung sowie für deren Verständnis grundlegende Themenbereiche“ stehen (S. 9). Entsprechend findet die Außenpolitik nicht in einem eigenen Kapitel, sondern nur von Fall zu Fall Berücksichtigung. Dies gilt auch für den Bereich der frühneuzeitlichen Wirtschaft, der in der epochenübergreifenden Darstellung der österreichischen Wirtschaftsgeschichte aus der Feder von Roman Sandgruber (als Band 10 der „Österreichischen Geschichte“ 1995 erschienen) mit behandelt wird.

Nach einem einführenden Kapitel über Grundlinien der Bevölkerungsgeschichte (S. 13-24) widmet sich der *erste* Teilband drei großen Themenbereichen. Der erste, überschrieben mit „Der zusammengesetzte Staat der Habsburger in Mitteleuropa“ (S. 25-310), ist in vier (weiter untergliederte) Abteilungen angeordnet und nimmt mehr als die Hälfte des Bandes in Anspruch. Ausgehend von einer Charakterisierung, die die Habsburgermonarchie als „eine monarchische Union monarchischer Unionen von Ständestaaten und ein aus zusammengesetzten Staaten zusammengesetzter Staat“ benennt (S. 25), schildert und analysiert der Autor in der ersten Abteilung zunächst ausführlich und gegliedert nach den drei Ländergruppen (österreichische Erbländer; böhmische Länder; Ungarn, Kroatien und Siebenbürgen) die Entwicklung des wechselvollen Verhältnisses zwischen den habsburgischen Landesfürsten und den in den Landständen vertretenen politischen Eliten (S. 29-201). Diesem Problemkreis misst Winkelbauer den Stellenwert einer „Schlüsselfrage“

(S. 196) für das Verständnis des politischen Funktionierens der „composite monarchy“ bei. Die in diesem Kontext behandelten Aspekte decken ein breites thematisches Spektrum ab, so etwa die Bauernaufstände, das habsburgische Hausrecht und Thronfolgerecht, die Funktion des Kaiserhofes und das Entstehen einer „österreichischen Aristokratie“. Abschließend geht Winkelbauer der „Gretchenfrage“ hinsichtlich der Anwendbarkeit des Begriffs „Absolutismus“ auf das Regierungsprogramm bzw. den Regierungsstil der Habsburger nach, wobei er nach einer ausgewogenen Darstellung der neueren Forschung für den von Winfried Schulze geprägten Terminus „organisch-föderativer Absolutismus“ plädiert. Widmet sich die zweite Abteilung der Entwicklung der nebeneinander bestehenden Rechtssysteme der einzelnen Länder und den innerhalb der Ländergruppen zu beobachtenden Tendenzen zur Rechtsvereinheitlichung (S. 202-226), lesen sich die beiden anschließenden Abteilungen über ständische und höfische Geschichtsschreibung und Geschichtsbilder (S. 227-281) sowie über die Entwicklung der zeitgenössischen Kartographie in den einzelnen Ländern (S. 282-310) wie Bausteine zu einer „politischen Kulturgeschichte“ der Habsburgermonarchie, die sich – wie etwa im Kapitel über Geschichtsschreibung – nicht auf die Ständegemeinden und Adelskorporationen beschränkt, sondern auch Adelsfamilien, Klöster und Bürgergemeinden der Städte als Produzenten und Konstrukteure von Vergangenheit und Geschichtsdenken einbezieht.

Der zweite Hauptabschnitt beschäftigt sich mit einem Themenkreis, der bislang – wie Winkelbauer zu Recht moniert – in Darstellungen zur frühneuzeitlichen Geschichte Österreichs eher stiefmütterlich behandelt wurde: den komplexen und komplizierten Beziehungen zwischen dem Heiligen Römischen Reich und den habsburgischen Erblanden sowie der Bedeutung der Tatsache, dass die habsburgischen Landesfürsten seit der Niederlegung der Kaiserwürde durch Karl V. (1556) stets auch die Kaiserkrone trugen (S. 311-407). Nach einer kurzen Einführung in die Grundstrukturen des Reiches und seine wichtigsten politischen Institutionen (S. 314-327) untersucht Winkelbauer zunächst am Beispiel des Postwesens und von (Bild-) Medien wie Flugblättern und „Zeitungen“ das Reich und die Erblande als „Kommunikationsraum“ (S. 327-366). Es folgt ein ereignisgeschichtlich angelegter Überblick über die Entwicklung der Beziehungen zwischen den Reichsständen und dem Reichsoberhaupt von der Reformation bis zum Ende des 17. Jahrhunderts (S. 367-407).

Der dritte und letzte Themenbereich des ersten Bandes thematisiert „Kriegswesen und Finanzen“ (S. 409-529), wobei Winkelbauer eingangs zu Recht hervorhebt, dass die ständig wachsenden Summen zur Finanzierung der Verteidigung und der Kriege „der wichtigste Antrieb für die Weiterentwicklung der Steuer- und Finanzsysteme“ im Länderkomplex der Habsburger war (S. 409). Wie in den vorangegangenen Hauptabschnitten ist auch hier das inhaltliche Spektrum der behandelten Aspekte außerordentlich breit. Zur Sprache kommen etwa die Wandlungen des Kriegswesens, das Verhältnis zwischen dem Habsburgerreich und den Osmanen, das Finanz- und Kreditwesen der Habsburger, deren Staatsausgaben und Staatseinnahmen, die Aufteilung der Steuerlasten zwischen Grundherren und Untertanen in den einzelnen Ländergruppen und schließlich die Bedeutung der Steuern und direkter

militärischer Unterstützungen aus dem Reich für die habsburgische Kriegsführung.

Dem gesamten *zweiten* Band gibt Winkelbauer die Oberüberschrift „Religion, Staat und Gesellschaft“ (S. 9-305). Gegliedert nach den einzelnen Ländern werden zunächst sowohl gemeinsame Grundlinien und Strukturen als auch Unterschiede und Sonderentwicklungen im Prozess von Reformation und Gegenreformation herausgearbeitet (S. 14-90). An diesen stärker ereignisgeschichtlich orientierten Auftakt schließen sich strukturgeschichtliche Kapitel über Träger, Akteure und Förderer der Reformation „von unten“ und „von oben“ (S. 91-111) sowie der Gegenreformation und katholischen Reform an (S. 112-148). Nach einem eigenen Kapitel über „Religiöse Vielfalt und konfessionelle Intransigenz“ (S. 148-184), in dem Winkelbauer besonders auf die Täufer und Schwenckfeldianer, darüber hinaus auch auf Exulanten, Kryptoprotestanten und Transmigranten eingeht, zeichnet der Autor ein breites Panorama der katholischen Frömmigkeits- und Kultformen mit den Schwerpunkten Heiligenverehrung, Prozessionen und Bruderschaften (S. 185-239). Hier, wie auch im folgenden Kapitel über die Rolle und Bedeutung der Grundherren in den „funktional zusammenhängenden Prozessen“ (S. 245) der katholischen Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung sowie über die dagegen von den Untertanen entwickelten Protest- und Widerstandsformen (S. 240-266) macht Winkelbauer deutlich, dass sich durch das von Staat und Kirche gemeinsam initiierte und getragene Ziel der Schaffung eines konfessionell geprägten Regelverhaltens der Untertanen der Kontrollanspruch der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten auf Alltag und Frömmigkeit erheblich ausweitete. In einem eigenen Kapitel untersucht der Autor ausführlich Ursachen und Hintergründe für die Verfolgung von Hexen und Zauberern in den habsburgischen Ländern zwischen 1550 und 1750 (S. 267-310), wobei er als signifikante Unterschiede zum Reich einen vergleichsweise späten Höhepunkt der Verfolgungen (nämlich in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts), eine geringere Verfolgungsintensität und das nur selten anzutreffende Phänomen von wirklich großen Verfolgungswellen und Massenprozessen ausmacht.

Insgesamt erfüllt das durch ein Personen- und Ortsregister erschlossene und mit einer Zeittafel, Übersichtskarten, Tabellen und 182 (zum Teil farbigen) Abbildungen ausgestattete Werk die von Winkelbauer formulierten Ansprüche. Zu den besonderen Vorzügen des Werkes gehört, dass sowohl in den großen Abteilungen als auch in kleineren Unterkapiteln die einzelnen Länder bzw. Ländergruppen streng paritätisch und in gleicher Ausführlichkeit berücksichtigt werden. Dass die beiden Bände aber erheblich mehr als einen soliden Gesamtüberblick über die österreichische Geschichte im konfessionellen Zeitalter bieten und Kenner der Materie das Buch mit Gewinn lesen, liegt an zwei Dingen: zum einen beherrscht Winkelbauer die Kunst, auch auf knappem Raum ältere und neuere Forschungsstimmen konzis zusammenzufassen oder durch gut gewählte Zitate prägnant vorzustellen, diese dann ausgewogen zu beurteilen und Forschungsdesiderate kenntlich zu machen; zum anderen handelt es sich um den geglückten Versuch, Strukturen und Entwicklungen in der Habsburgermonarchie und im Reich immer wieder miteinander in Beziehung zu setzen und stärker als bisher zusammen zu sehen.

František Palacký: Briefe an Therese. Korrespondenz von František Palacký mit seiner Braut und späteren Frau aus den Jahren 1826-1860. Mit einem Geleitwort von Jiří Gruša herausgegeben und eingeleitet von Jiří Kořalka.

Dresden (Thelem) 2003, 624 Seiten, 9 Abb. (Mitteleuropa-Bibliothek 3).

Die 626 Briefe František Palackýs an seine Braut und spätere Frau Therese, die nun in einer Edition vorliegen, sind zwar nicht uneingeschränkt Ausdruck einer weitreichenden, überethnischen deutsch-tschechischen Symbiose (S. 5), schließlich macht Palacký, ungeachtet der verwendeten Verkehrssprache in den Briefen keinen Hehl aus seiner nationalen Identifikation. Wohl sind diese Briefe aber ein Ausdruck dafür, dass diese nationale Identifikation auch ohne die als zwingend vorausgesetzte Kategorie der ‚Nationalsprache‘ auskam. Diese Briefe sind darüber hinaus ein Beleg dafür, dass Palacký – und damit hebt sich dieser positiv von vielen seiner Mitstreiter ab – frei von dem zeittypischen nationalen Chauvinismus war.

Neben der in den Briefen skizzierten nationalen Problematik wird mit der Edition auf einer zweiten Ebene die sprachpolitische Dimension dokumentiert, schließlich bilden die Briefe ein herausragendes Beispiel der Zweisprachigkeit in Böhmen. Therese besaß wohl rezeptive Kompetenzen im Tschechischen, die Schriftsprache allerdings erlernte sie erst spät auf Drängen ihres Mannes, der in einem Brief vom 12. Februar 1851 unvermittelt die Sprache wechselt: „Jakž pak – mluvíváte-li mezi sebou česky, jakož ste si předsevzaly?“ [Sprecht ihr auch wohl tschechisch miteinander, wie Ihr Euch vorgenommen habt? (Übersetzung Jiří Kořalka)] (S. 503).

Palacký, der anfänglich bei sich selbst mangelnde Tschechischkenntnisse beklagte (so in einem Brief an Kopitar vom 8. Dezember 1822), berichtet denn auch voller Freude von einem Besuch im Hause Purkyně in Breslau:

Es wird hier im Hause mehr böhmisch als deutsch gesprochen; Prof. Purkinje's Mutter ist eine Böhmin; seine Frau, eine Berlinerin, sehr gebildet, hat aus Liebe zu ihrem Manne böhmisch gelernt, daß sie nicht nur alle böhmischen Bücher gut versteht, sondern auch ziemlich geläufig spricht. So vergesse ich hier oft, daß ich mich im Auslande befinde. (Brief vom 14.7.1833, S. 131)

Neben die sprachpolitische Ebene tritt in den Briefen die bildungspolitische und wissenschaftliche, berichtet Palacký doch immer wieder auf seinen Forschungsreisen von seinem Bemühen um die „Böhmische Geschichte“, die ihn – so wird zumindest mit einem Augenzwinkern berichtet – auch vor gefährlichen Wegen in Italien nicht zurückschrecken lässt.

An Gefahren hatte es eben nicht gefehlt, vorzüglich von Seite der Räuber, die jetzt in der Lombardei, bei aller Energie und Thätigkeit unserer dortigen Regierung, eben so häufig sind, wie im Kirchenstaate; denn man könnte fast sagen, die ganze Bevölkerung einiger Gegenden bestehe aus Räufern, die es entweder schon sind, oder erst werden wollen. Erst den Tag vor meiner Durchreise wurde ein Eilwagen zwischen Mailand und Brescia bei hellem Tage überfallen und die Reisenden ausgeplündert; an der Spitze der Räuber stand – ein Priester! (Brief vom 14./15.7.1837, S. 217 f.)

Schließlich zeugen die Briefe auf einer vierten Ebene von der Zeitgenossenschaft Palackýs. František Palacký als aufmerksamer Beobachter der politischen und sozialen Entwicklung seiner Zeit stand bekanntlich als Exponent der tschechischen Nationalbewegung im Zentrum der politischen Entwicklungen. Man erkennt aus

den Briefen die allmähliche Nationalisierung des vormärzlichen Diskurses, ob es sich nun um zunehmende Widerstände gegen die Magyarisierungspolitik in Ungarn handelt (S. 272) oder um Anfeindungen gegen den Gebrauch der tschechischen Sprache daheim (S. 293). Der Leser hat Teil an der Radikalisierung gerade im Verlauf der Revolution von 1848/49, die im Endeffekt zur Herausbildung sich national kategorisierender Parteien führt:

Alles dies ist ohne meine unmittelbare persönliche Mitwirkung, ja selbst ohne daß ich davon voraus gewußt, vor sich gegangen, ich habe keinen directen Theil daran gehabt; meine Zeit dürfte erst kommen, bis die unausbleibliche Reaction dagegen eintritt; denn daß ich mich von unserm Volk nicht trennen will und nicht trennen werde (es komme was da will), das weißt Du schon längst. (Brief vom 13.3.1848, S. 393)

Man erkennt in den Briefen die mentalen Verschiebungen im Verlauf der Revolution, von der ursprünglich übernationalen Euphorie, „wir sind ein anderes Volk geworden, [...] es herrscht eine Eintracht vor, wie ich sie kaum je zu hoffen wagte“ (so Palacký am 26.3.1848), führt der Weg über die Hoffnung von der „Eintracht der Böhmen und Deutschböhmen“ am 30. März 1848 und den Optimismus der Apriltage bis zur Phase abrupten Wandels nach Slawenkongress und Pfingstaufstand: „Hier in Prag herrscht noch immer der militärische Terrorismus, und sein Ende ist noch nicht abzusehen. Die Reaction ist in vollem Schwunge, [...].“ (Brief vom 22.6.1848, S. 403). In diesen Monaten will Palacký in den Briefen vor allem die Daheimgebliebenen beruhigen, immer wieder wird die Loyalität der ‚Tschechen‘ betont, die offizielle These von einer ‚Verschwörung‘ zurückgewiesen:

[...] dann aber müßte es sich herausstellen, daß unsere Nationalität wenigstens, als solche, dem Ganzen fremd war; aber ich glaube an überhaupt keine Verschwörung. Nur Eines ist gewiß, daß die Anhänglichkeit unseres Volks an die regierende Dynastie durch diese Vorfälle einen Stoß erhält, von welchem sie sich nimmermehr in alter Weise wieder erholen wird. (Brief vom 29.6.1848, S. 407)

Die allmähliche Annäherung der tschechischen und deutschböhmischen Positionen noch in Kroměříž (Kremsier) hinsichtlich der Föderalisierung Österreichs, auch die Gruppe um Ludwig Löhrer sagt sich von Frankfurt los und tritt für ein „einiges, starkes, unabhängiges *foederatives* Österreich“ ein (S. 432), kann Palacký am 25. November 1848 noch positiv vermerken. Und auch dem durch Revolution herbeigeführten Wandel wird seine prinzipielle Berechtigung nicht abgesprochen:

Es ist absolut unmöglich, daß große Staatsveränderungen, zumal wenn sie plötzlich erfolgen, allen Classen von Staatsbürgern gleiche Befriedigung gewähren; auf die Mißstimmung Einzelner muß man in vorhinein gefaßt seyn und sich dadurch nicht beirren lassen. Die Hauptfrage ist immer die: war die Bevorrechtung einzelner Classen an sich gerecht und in unsern Zeiten haltbar, oder nicht? Läßt sich das nicht bejahen, so gebietet es die Klugheit wie die Gerechtigkeit, das erkannte Unrecht nicht etwa tropfenweise nach und nach, sondern lieber gleich und ganz abzustellen. (Brief vom 9.9.1848, S. 421)

Dennoch folgt bekanntlich der unausweichliche Weg in die restaurative Ära Bach, die Schreiben nach Hause bzw. an die jeweiligen Urlaubsaufenthalte Thereses geraten zunehmend pessimistischer:

Meine Aussichten in die Zukunft Österreichs sind trübe; es bleibt nichts übrig, als mich vorläufig in Resignation zu fassen, ohne jedoch an meiner Aufgabe zum Verräther zu werden. (Brief vom 27.5.1849, S. 459 f.)

Verständliche Resignation ist der Tenor dieser Briefe angesichts fortschreitender Repression, so mit dem Verbot der „Union“ (Brief vom 13.11.1850), der zunehmend offenen Willkür der Regierung (Brief vom 3.11.1850) und dem faktischen Ende der Pressefreiheit (Brief vom 13.12.1850). Anlässlich des Begräbnisses des Mitstreiters Augustin Smetana vermerkt Palacký:

Wir leben hier in unserer alten stereotypen Weise fort. Ich schreibe meine Geschichte, arbeite mitunter in Museumsangelegenheiten, präsidire im Theatercomité oder in den Berathungen über das zu bearbeitende böhmische Conversationslexikon. (Brief vom 12.2.1851, S. 502)

In dieser Phase kann lediglich der Glaube an die Kraft der Loyalität und der physischen Stärke des tschechischen Volkes Hoffnung bieten, von dessen Zukunft Palacký mehr und mehr überzeugt erscheint:

Gegen die Slawen, die den Staat erhalten haben, hat man zwar keine Rache zu üben: aber die Abneigung gegen diesen Stamm überhaupt ist dagegen in gewissen Herzen, die leider die einflußreichsten sind, unglaublich stark und unüberwindlich. [...] Dagegen will ich für die geistige Veredlung unseres Volkes umso thätiger mich erweisen. Staaten und Dynastien vergehen schneller als Völker, zumal wenn diese geistig rege geworden sind. (Brief vom 24.2.1851, S. 504)

Insofern erscheinen die immer wieder eingefügten Andeutungen der nationalen Fortschritte, so der Bericht über die Tschechisierung des Altstädter Akademischen Gymnasiums (S.479) oder der Erfolg der Pränumeration von Karel Havlíček's „Kuttenberger Episteln“ (über 4.000 Bestellungen), als mehr denn nur ein „bedeutendes Zeichen von der Stimmung unseres Volks,“ (S. 517) auch wenn Palacký die Chancen auf nationale Autonomie realistisch einschätzt. Wahrhaft prophetisch, betrachtet man die weitere Radikalisierung in Böhmen, gerät dann eine aus den bedrückenden Zeitumständen entstammende pessimistische Lagebeschreibung:

Leider nimmt bei uns die Unduldsamkeit, Herrschsucht, Willkühr und Brutalität von oben herab immer mehr überhand. Nun, man säet Wind, man wird seiner Zeit Stürme ärndten; man provocirt den Haß der Völker auf leichtsinnige, wahrhaft unverantwortliche Weise. (Brief vom 3.3.1851, S. 506)

Die vorliegenden Briefe vertiefen das Bild von etwa 50 Jahren böhmischer Geschichte und dürfen somit als ein kulturhistorisches Dokument erster Güte gelten.

Weimar

Steffen Höhne

Pokorný, Jiří: Lidová výchova na přelomu 19. a 20. století [Volksbildung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert].

Karolinum, Praha 2003, 243 S.

Der Gedanke der Volksbildung entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er knüpfte an die Ideen der Aufklärung an und stand im Zusammenhang mit den religiösen, sozialen und nationalen Bestrebungen dieser Zeit, in manchen Ländern auch mit revolutionären Prozessen. Die Voraussetzungen für außerschulische Bildung schufen die Bemühungen um die Qualifikation der breiten Masse, die aus den Erfordernissen der modernen Industrie resultierten. Hinzu trat die Orientierung an neuen Informationen und der Einflussgewinn von Massenbewegungen auf das öffentliche Leben.

In der vorliegenden Publikation widmet sich der Historiker Jiří Pokorný eingehend der Geschichte der Volksbildung. Er erweist sich dabei als Autor, der mit dem Gegenstand aufgrund langjähriger Studien sehr vertraut ist. Seinem Thema nähert er sich aus der Perspektive verschiedener Disziplinen – der Kultur- und Bildungsgeschichte, der pädagogischen und der klassischen Kommunikation sowie aus der traditionellen Perspektive der politischen Geschichte. Seine Abhandlung ist in sechs Überblickskapitel gegliedert, in denen Pokorný die Entwicklung der Bildungs- und Aufklärungsarbeit im Ausland und in den böhmischen Ländern anhand einzelner Verbände und Vereinigungen nachzeichnet, deren Tätigkeit auf diesen Bereich des öffentlichen Lebens gerichtet waren. Im abschließenden Teil der Arbeit skizziert er den Einsatz des Films als Medium für die Bildungs- und Aufklärungsarbeit.

Das einführende Kapitel ist der Erläuterung der Gründe gewidmet, die Pokorný zur Abfassung des Buches führten. Darin macht er deutlich, wie schwer es ist, den Begriff der Volksbildung eindeutig zu definieren. Anschließend erläutert Pokorný seine Methodik, die er während seiner Forschungs- und Schreibearbeit entwickelt hat. Er geht auf die von ihm verwendete Literatur und die seiner Arbeit zugrunde liegenden Quellen ein, die insbesondere aus der zeitgenössischen Presse und Literatur bestehen. In geringerem Umfang wurden auch Archivquellen herangezogen – an erster Stelle Materialien aus dem Staatlichen Zentralarchiv Prag (Státní ústřední archiv) und dem ebenfalls in Prag angesiedelten Gewerkschaftsarchiv (Všeodborový archiv).

Das erste Kapitel ist der Entstehung und Entwicklung der Volksbildung in Europa gewidmet. Der Autor skizziert darin die Geschichte der Volksbildung in Großbritannien und den USA – Ländern, die auf die reichsten Traditionen der Volksbildung zurückblicken können. Daran anschließend gibt Pokorný Einblick in die Entstehung der Volksbildung in Dänemark, Deutschland und Österreich.

Im zweiten Kapitel analysiert Pokorný die Tätigkeit des tschechischen Turnvereins Sokol (Falke) auf dem Gebiet der Volksbildung. Er gelangt zu dem Schluss, dass sich die Aufklärungs- und Bildungsarbeit des Sokol – vom Bereich der Gesundheitsfürsorge abgesehen – nicht auf die Vermittlung von Kenntnissen konzentrierte, die bei der praktischen Lebensführung und beim gesellschaftlichen Auftreten hilfreich sein konnten. Wie Pokorný zeigt, ging es den Sokol-Aktivisten vielmehr um eine Bildung, welche die Basis für die Entstehung einer bestimmten Weltanschauung darstellen sollte, ja sogar für die Charakterbildung und die auf das Benehmen und Handeln des Einzelnen einwirken sollte. Die Werte, die über die Bildungsarbeit des Sokol vermittelt wurden, entsprachen im Großen und Ganzen der Orientierung eines Großteils des tschechischen Volkes. Pokorný stellt fest, dass der Sokol sich um politische Unabhängigkeit bemühte, seine Aktivitäten allerdings in großem Umfang zur Entstehung der vor dem Ersten Weltkrieg in den böhmischen Ländern herrschenden politischen Situation beitrugen.

Das folgende Kapitel ist der Aufklärungsarbeit der tschechischen Lehrer gewidmet. Pokorný zufolge war das Konzept der tschechischen Lehrerschaft von der Volksbildung unrealistisch: Einerseits überschätzte sie ihre eigene Rolle, andererseits kümmerte sie sich mehr um die Theorie als um die Praxis. Die führenden Repräsen-

tanten des Zentralausschusses der Lehrerverbände (Zemský ústřední sbor učitelských jednot) ignorierten die Interessen und Bedürfnisse der einfachen Leute, denn es ging ihnen, wie Pokorný argumentiert, primär um die Umerziehung der Nation, die sie vom Klerikalismus und Partikularismus der politischen Parteien bedroht sahen. Dennoch konstatiert er, dass auf der anderen Seite ein bedeutender Teil der Lehrerschaft der konkreten Erziehungsarbeit – bei „Bier und Pfeife“ – große Aufmerksamkeit widmete.

Im vierten Kapitel wendet sich Pokorný der Tätigkeit des Verbands für Volksbildung (Osvětový svaz) und anderen zentralen Institutionen der Volkserziehung zu. Er gibt einen kurzen Überblick über die Aufklärungsarbeit der deutschen Vereine und Verbände, die im Bereich der Volkserziehung wirkten, wie etwa der Deutsche Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse. Die Entwicklung des Verbands für Volksbildung verfolgt er von der Gründung des Zentralen Ausbildungsverbandes (Ústřední vzdělávací sbor), der 1906 in den Osvětový svaz überführt wurde, über seine Wirkung in der Zeit der Ersten Tschechoslowakischen Republik bis zur Gründung des Masaryk-Instituts für Volksbildung (Masarykovo lidovovýchovní ústav) im März 1925. Pokorný bezeichnet die Tätigkeit des Osvětový svaz als fruchtbarstes Kapitel der Geschichte der Aufklärungsarbeit in den böhmischen Ländern. Außer dieser Problematik widmet sich dieses Kapitel der Entwicklung der tschechischen wie auch der deutschen Verbände im Gebiet Böhmens und Mährens.

Im fünften Kapitel geht es um die Tätigkeit der sozialdemokratischen Arbeiterakademie (Dělnická akademie), einer Organisation, die mit den bürgerlichen Aufklärungsverbänden konkurrieren sollte. Sie wurde im Jahr 1896 gegründet – Tomáš G. Masaryk hatte übrigens an ihrem Programm mitgearbeitet – und im März 1925 in das Masaryk-Institut für Volksbildung (Masarykovo lidovovýchovní ústav) integriert. Pokorný widmet seine Aufmerksamkeit besonders den Personen – wie Josef Steiner – die sich um die Entstehung der Akademie verdient machten. Er analysiert die Tätigkeit der Akademie während des ersten Jahrzehnts ihrer Existenz, geht der Zusammenarbeit mit anderen der Volksbildung gewidmeten Institutionen sowie bekannten Persönlichkeiten des zeitgenössischen öffentlichen Lebens nach. Die Bemühungen der Akademie, Unterstützung von der Partei und von Seiten der Gewerkschaftsfunktionäre zu erhalten, wie auch die Anstrengungen, die sie unternahm, um die allgemeine Kultur der Arbeiterschaft zu heben und sie auf ihre künftige gesellschaftliche Rolle vorzubereiten, zeichnet er umfassend nach. Auch auf die Zeit des Ersten Weltkrieges geht Pokorný ein, auf die erneute Aktivierung der Akademie nach der Gründung der Republik und ihre Bestrebungen, sich von kommunistischen Aufklärungs- und Bildungsvereinen zu distanzieren.

Im letzten Kapitel des Buches befasst sich Pokorný mit der Entwicklung der öffentlichen Bibliotheken, ihrer Konzeption und Realisierung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Er schildert kurz die Entwicklung des Bibliothekswesens in der angelsächsischen Welt und in Deutschland und vergleicht diese anschließend mit dem Stand der Bibliotheksentwicklung in den böhmischen Ländern zu Ende des 19. Jahrhunderts. Ferner untersucht er die Bemühungen, ein Gesetz über Bibliotheken in den böhmischen Ländern vor dem Ersten Weltkrieg auf den Weg zu brin-

gen, und analysiert das tschechoslowakische Gesetz über öffentliche Bibliotheken und seine Verwirklichung. Zum Schlussteil des Buches gehört auch eine kurze Studie über die Verwendung des Films in der Volksaufklärung und Erziehung in den Jahren 1919–1928.

Der Schwerpunkt von Pokornýs Arbeit liegt allerdings auf dem Zeitraum zwischen 1890 und 1914. Für ein besseres Verständnis der Zusammenhänge greift er in manchen Fällen auf die Zeit vor 1890 zurück bzw. auf die Zeit nach 1914 voraus, um dem Leser zu verdeutlichen, dass erst unter den Bedingungen des neuen Staates die Verwirklichung einer ganzen Reihe von Idealen der Aufklärungsbewegung möglich war.

Den Kern der Arbeit bilden die Analysen der Aufklärungs- und Volksbildungsarbeit im böhmischen Milieu; allerdings bezieht Pokorný immer wieder internationale Zusammenhänge und Vergleiche in seine Betrachtung ein. Er erfasst nicht alle Institutionen, die sich mit der Volksbildung befassten, da viele von ihnen diese Tätigkeit nur nebenbei ausübten, sondern konzentriert sich auf die wichtigsten, deren Aktivitäten einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung erreichten. Pokorný konzentriert sich auf die Ziele und Programme der volkserzieherischen Tätigkeit, ihre organisatorische Verankerung und auf die ungefähre Angabe ihrer Ergebnisse.

Pokornýs Arbeit hat Pioniercharakter und leistet einen wertvollen Beitrag zur Sozial- und Kulturgeschichte der böhmischen Länder. Der Autor hat sich darum bemüht, die Entwicklung der Volksbildung und -erziehung in den böhmischen Ländern auf einer möglichst breiten Grundlage zu erforschen; er illustriert seine Erkenntnisse an zahlreichen Beispielen aus der zeitgenössischen Presse und greift auf Archivmaterial zurück. Die Breite seines Themas lässt es jedoch nicht zu, dass ein vollständiges Bild der Volksbildungsarbeit der untersuchten Zeit gezeichnet wird. Die Arbeit gibt einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Thema Volkserziehung im Kontext ihrer Entwicklung, und darüber hinaus über die äußeren Einflüsse, welche auf die verschiedenen Protagonisten wirkten. Weiter werden erst Spezialstudien zu einzelnen Themenbereichen gehen können. Für die Slowakei stellt Pokornýs Arbeit ein völliges Novum dar, denn die Problematik ist in der Slowakei noch gänzlich unbearbeitet und es bleibt zu hoffen, dass bald damit begonnen wird, auch diese Forschungslücke zu schließen.

Banská Bystrica

Michal Schvarc

Kováč, Dušan (Hg.): Na začiatku storočia. 1901-1914 [Am Beginn des Jahrhunderts. 1901-1914].

Bratislava 2004 EDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied (Slovensko v 20. storočí. Prvý zväzok).

Die Mitarbeiter der Slowakischen Akademie der Wissenschaften haben in den letzten Jahren sehr aktiv geschrieben und publiziert. Nun steht ein neues, sehr umfangreiches Projekt auf dem Programm: In einer siebenbändigen Reihe soll die Geschichte der Slowakei im 20. Jahrhundert ausführlich und synthetisierend behandelt werden. Der erste Band, der die Jahre 1901 bis 1914 umfasst, liegt nun vor.

In sieben Kapitel unterteilt, bietet das Buch in relativ traditioneller Herangehensweise einen gründlichen und soliden Überblick, der weit über das Niveau der vielen englisch- oder deutschsprachigen „Geschichten der Slowakei“ der letzten Jahre hinausgeht. Es beginnt mit einem Abschnitt zur Außenpolitik, wird fortgesetzt mit den Kapiteln „Gesellschaft“ und „Wirtschaft“, worauf drei Kapitel zur Politik folgen. Abgeschlossen wird der Band mit einem Abschnitt zur Kultur.

Insbesondere das Kapitel „Gesellschaft“, verfasst von Elena Jakešová, erfüllt ein Desiderat. Hier wird auf gut vierzig Seiten eine übersichtliche Gesellschaftsgeschichte der Slowakei entworfen, in der modernisierungstheoretische Ansätze zwar nicht unbedingt gründlich reflektiert, aber doch ausgewogen und dem Forschungsstand entsprechend relativiert werden. Die in anderen Synthesewerken häufig vorherrschende, oft implizite herkömmliche Vorstellung vom immobilen, idyllischen traditionellen Leben „der Slowaken“ wird hier problematisiert. Wirtschaftsgeschichte und demographische Untersuchungen, Nationalismusforschung und klassische Sozialgeschichte verbinden sich zu einem insgesamt überzeugenden Bild. „Die Slowakei“ wird nicht als Einheit begriffen, sondern als Konglomerat von sozialen Schichten, Regionen und Ethnien, die sich zusätzlich in Modernisierungsprozessen von unterschiedlicher Dynamik befanden. Ein wichtiges Element in diesem vielfältigen Panorama bilden die Migrationsgesellschaften innerhalb wie außerhalb Ungarns. So werden klassische Konzeptionen und Topoi der slowakischen Geschichte in Frage gestellt. Gleichzeitig gelingt es, eine Sozialgeschichte zu schreiben, die weder reine Defizitgeschichte noch Erfolgsstory ist: Modernisierung ist Maßstab, und die soziale „Unvollständigkeit“ der slowakischen Gesellschaft wird durchaus als Problem empfunden. Doch erscheint Modernisierung weitgehend als ein vielschichtiger Prozess, der nicht nur mehr als einen Weg zulässt, sondern auch nicht schematisch vereinheitlichend auf historische Realitäten anzuwenden ist.

In eine ähnliche Richtung geht auch Roman Holecs Kapitel „Wirtschaft“. Auch hier werden die Kehrseiten der Modernisierung hervorgehoben, ohne dass eine Idealisierung des idyllischen Dorflebens bemüht würde. Allerdings schreibt Holec doch deutlich eine „slowakische“ Erfolgsgeschichte, der Nutzen für die slowakische Nation bildet den Maßstab seiner Erzählung. Komplexität ist auch die Stärke der politikgeschichtlichen Kapitel von Milan Podrimavský und Dušan Kováč. Hier werden die Entwicklungen und Differenzierungen der slowakischen Kräfte untereinander mit dem Verhältnis zu Budapest und Wien in einen dynamischen Zusammenhang gesetzt. Das letzte Kapitel schließlich, Elena Mannovás „Ideelle Richtungen. Das kulturelle und gesellschaftliche Leben“ – unter Mitarbeit von Dušan Kováč und Roman Holec – bewegt sich von einer anfänglichen Darstellung der klassischen Hochkultur hin zu einer moderneren Kulturgeschichte, in der Religion, Bildung, Massenmedien und Vereine, aber auch Mode, Kino und Tanz als geschichtsmächtig erkannt werden.

Dass dieses Kapitel am Ende des Buches steht, ist wohl einem sehr klassischen Geschichtsverständnis zuzurechnen, das der Außenpolitik selbstverständliche Bedeutung zubilligt, Kultur aber als bloß interessantes Anhängsel betrachtet. Nicht nur aus prinzipiellen und geschichtstheoretischen Gründen ist dies zu bedauern. Vielmehr werden erst in diesem Kapitel Aspekte systematisiert, die an den Anfang des

Buches gehört hätten: Die Problematik des Nationsbegriffs, kurze Zusammenfassungen der Ergebnisse theoretischer Nationalismus- und Identitätsforschung sowie, vor allem, die ausdrückliche Konzeptionalisierung der Slowakei als multiethnisches Gebiet hätten Ansätze und Kategorien des Buches zu Beginn, nicht erst am Schluss klären können.

Die einzelnen Abschnitte bilden weitgehend überzeugende Darstellungen slowakischer Geschichte, die in den ungarischen, österreichischen und europäischen Kontext eingeordnet wird. Hier werden neuere Forschungen kurz, aber gründlich zusammengefasst. Damit ist das Buch vielen anderen Synthesen zur Slowakei weit überlegen. Dennoch bleiben einige Fragen offen, einige Punkte zu kritisieren. In erster Linie geht es dabei um die Gesamtkonzeption. Weshalb, diese Überlegung drängt sich geradezu auf, beginnt für die Herausgeber das 20. Jahrhundert tatsächlich so simpel und unreflektiert im Jahre 1901? Die einzelnen Kapitel zeichnen durchaus Linien, die diese künstliche Zäsur übergehen: 1867 bildet eine entscheidende Zäsur, das *Fin de Siècle* endet keineswegs mit dem Jahr 1900, und auch das „lange 19. Jahrhundert“ wird als Einheit betrachtet. Sollte das Jahr 1901 als bewusst künstliche Grenze erhalten werden, um den verschiedenen Aspekten von historischer Betrachtung ihre jeweilige „eigene“ Periodisierung zu ermöglichen? Ein solcher Gedanke ist durchaus nahe liegend, ein Hinweis darauf im Vorwort allerdings wäre dann wünschenswert gewesen.

Im Vorwort finden sich auch andere deutliche Schwächen. Hier werden, anders als in den einzelnen Kapiteln, unkritisch Topoi der slowakischen Geschichte reproduziert. Zunächst fehlt eine Klärung der Frage, welche Geschichte hier geschrieben wird: Eine Geschichte der Slowakei, der slowakischen Gesellschaft, der Slowaken? Bei aller Komplexität der einzelnen Kapitel wäre eine ausdrückliche Definition oder zumindest Problematisierung dieser Frage im Vorwort wünschenswert gewesen. Bedauerlich sind auch einige klischeehafte und vor allem apologetische Formulierungen. Das 20. Jahrhundert ist ein Jahrhundert der Extreme. Die Slowaken waren es – offenbar allein? – die nach 1918 erfolgreich ein Schul- und Bildungssystem aufbauten. Dies war Teil eines positiven Entwicklungsprozesses, der jedoch zweimal durch die Totalität unterbrochen wurde. Diese brach, so legt der Text nahe, wie eine Naturkatastrophe von außen über das Land herein. Doch die slowakische Gesellschaft behielt ihre eigene Dynamik bei, „und vor allem fanden die Menschen sich mit der Totalität nicht ab. Dies bewiesen der Slowakische Nationale Aufstand des Jahres 1944 sowie der antikommunistische Widerstand“.

Weiterhin wird der Text, wie wohl alle nach 1989 veröffentlichten Bücher, als wahrhaftige Gegengeschichte angekündigt. Das „deformierte“ Geschichtsbild des 20. Jahrhunderts solle nun einem neuen Blick auf dieses Zeitalter der Extreme weichen.

Diese aus wissenschaftlicher Perspektive unbefriedigende Formulierung des Vorwortes mag den marktorientierten Rücksichten auf einen breiten Leserkreis zuzurechnen und damit in gewisser Weise verständlich sein. Schade ist es dennoch, dass die zum größten Teil sehr ausgewogenen und neuesten Forschungen verpflichteten Kapitel auf eine solche nichts- bzw. in gewisser Weise sehr vielsagende Einleitung folgen müssen.

Zu bedauern ist außerdem, dass es zwar eine recht umfangreiche Bibliographie, aber keine Fußnoten gibt, in denen nicht nur ein direkter Bezug auf die aktuelle Forschung, sondern auch Hinweise auf wissenschaftliche Kontroversen ihren Platz hätten finden können. Dennoch wurde hier ein insgesamt sehr überzeugender und nützlicher Auftakt zu einem umfangreichen Werk vorgelegt, auf dessen weitere Bände man gespannt sein darf.

Berlin

Martina Winkler

Hettling, Manfred (Hg.): Volksgeschichten im Europa der Zwischenkriegszeit.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 372 S.

Die seit den neunziger Jahren geführte Debatte über die „Volksgeschichte“ hat sich lange Zeit auf die deutsche Historiographie beschränkt. Der von Manfred Hettling herausgegebene Band versucht eine Perspektivenerweiterung, indem er das Phänomen europaweit untersucht. Die dem Band zugrunde liegende Frage lautet: war die rassistisch-reaktionäre Volksgeschichte eine deutsche Besonderheit, oder ist sie auch in anderen Nationalhistoriographien der Zwischenkriegszeit auszumachen?

Der Herausgeber setzt sich in der Einleitung des Bandes mit der Diskussion über die „Volksgeschichte“ der letzten zehn Jahre auseinander und wendet sich dabei gegen eine pauschalisierende Verwendung des Begriffes. Um einen breiteren Kontext zu gewinnen, identifiziert er zuerst – von der deutschen Semantik des Wortes ausgehend – die vielfältigen Konstruktionsmodi des „Volkes“ als Gemeinschaft je nach Art der Zugehörigkeitsunterstellung (kulturell, historisch, politisch, religiös, biologisch, territorial). Den Ausgangspunkt für den Vergleich bildet die deutsche Tradition, in der der Begriff Volk als „Kompensationsbegriff“ angesichts der Schwächung der staatlichen Ordnung aufgewertet wurde. Allerdings scheint Hettlings Akzentuierung der Spezifika des deutschen Volksbegriffes etwas überzogen, denn er betont zwar ganz richtig die Herkunft des Begriffes von Herder und seine Orientierung an Sprache und Kultur als Quellen der Gemeinschaftlichkeit, lässt aber unerwähnt, dass sich auch die meisten Nationalgemeinschaften Mittel- und Osteuropas selbst sowohl als „vorindividuelle Einheiten“ wie auch als „außerstaatliche Größen“ beschrieben. Diese Selbstdefinition als die prominente Bedingung für die besondere Virulenz in Deutschland zu erklären bedeutet, den vergleichenden Blick doch allzu stark nach Westen zu richten und damit teilweise in die alte Falle der Sonderwegsthese zu geraten. Die These, dass die Funktion des Volksbegriffes als Kompensation für Defizite der staatlichen Verfasstheit eine deutsche Besonderheit war, ließe sich im *gesamteuropäischen Vergleich* durchaus diskutieren.

Bei der Beschreibung des Phänomens „Volksgeschichte“ verweist Hettling auf die Vielfalt der deutschen Historiographielandschaft der Weimarer Zeit und warnt vor einer vereinfachenden Sichtweise, die die ganze Epoche unter einen negativen Dachbegriff subsumiert. Tatsächlich lässt sich hier etwa auf die Berliner verfassungs- und wirtschaftshistorische Schule verweisen, die sich noch in die späten 1920er hinein entfaltete. Andererseits scheint in Hettlings Typologisierung problematisch, dass er nach einer „reinen“ Trennung von verschiedenen Typen der Volksgeschichte sucht und dabei dazu neigt, die „echte“ Volksgeschichte lediglich auf jene zu reduzieren,

die sich explizit auf den biologisierten Rassenbegriff stützte. Von einer ideologischen (sprich rassistisch-biologischen) Volksgeschichte könne erst dort die Rede sein, wo explizite rassenpolitische Forderungen auftauchen. Das klingt allzu sehr nach der traditionellen Ideologiekritik, die einseitig auf „Intentionen“ zielt, während scheinbar unideologische, für die Konstituierung eines autoritären Geschichtsdiskurses jedoch unentbehrliche Komponenten nur ungenügend in Betracht gezogen werden. Es ist kritisch zu fragen, ob diese scharfe Trennung zwischen einer „rassistischen“ und „nicht-rassistischen“ Volksgeschichte für einen europäischen Vergleich letztendlich die grundlegende ist. Nimmt man nämlich die rassistische Volksgeschichte à la Helbok oder Steinacker als Maßstab, dann ist das *tertium comparationis* erheblich verengt und man kommt schnell zu „negativen“ Ergebnissen. Eine Alternative wäre, „weichere“, vorrangig narrative Merkmale zum Vergleich heranzuziehen, wie zum Beispiel die Struktur und Intensität des Feind- und Hassdiskurses, den kämpferischen Sprachgebrauch oder die Rhetorik von Exklusion von „fremden Elementen“, gleich ob sie religiös, ethnisch-kulturell oder rassistisch definiert sind.

Infolge der auf Deutschland zugeschnittenen Fragestellung verstehen sich die meisten Einzelbeiträge als Bestätigung oder Widerlegung der „Präsenz der Volksgeschichte“. Moshe Zimmermann kann zwar für die zionistische bzw. national-jüdische Geschichtsschreibung der Zwischenkriegszeit sowohl strukturelle Ähnlichkeiten als auch persönliche Beziehungen zur deutschen Volksgeschichte ausmachen, doch ist diese Entwicklung in Ansätzen stehen geblieben: in der modernen israelischen Sozialgeschichte findet sich von reaktionär-volksgeschichtlichen Wurzeln so gut wie keine Spur. Für Italien und Frankreich fallen die Untersuchungen ebenfalls negativ aus. Christian Jansen macht deutlich, dass für den italienischen Faschismus der Staat den wichtigsten Bezugspunkt darstellte, nicht das Volk (wobei der Begriff „popolo“ sowieso nie ethnisch besetzt war). Vielmehr war ein ethnisch integrativer Universalismus bestimmend. Der nach 1936 in der offiziellen Ideologie Oberhand gewinnende Rassismus hatte keine Auswirkungen auf die Historiographie. Für Frankreich lehnt Lutz Raphael die Existenz einer Volksgeschichte kategorisch ab: in der französischen Geschichtsschreibung büßte die traditionelle Staatszentriertheit nie die Vorherrschaft ein, der Nationsbegriff wurde immer als überparteilich und neutral verstanden und der Rassenbegriff abgelehnt. Zur Abwesenheit der rassistischen Volksgeschichte hat auch der disziplinäre Kontext beigetragen, nämlich die schwache Stellung der Volkskunde oder die linke Dominanz in der Agrargeschichtsforschung. Hier war Marc Blochs Ansatz prägend, der eine ethnisch-völkische Grundlage der Agrartypen und damit auch die Verbindung von „Volk und Boden“ stets ablehnte.

Eine etwas komplexere Entwicklung zeichnet sich in Schweden ab. Hier wurde, wie Bo Stråth zeigt, der Volksbegriff seit dem späten 19. Jahrhundert von den Sozialdemokraten besetzt und seit den 1930er Jahren in den Dienst der Modernisierung genommen. Der Druck auf einen Konsens zwischen Staat, Gesellschaft und Gemeinschaft hatte zu Folge, dass der mit der deutschen Tradition verwandte Gemeinschaftsbegriff („*folkgemenskap*“) ohne politische Bedeutung blieb. Ausschlaggebend war für die schwedische Historiographie hingegen die Vorstellung vom Zusammenschluss zwischen dem König und dem vor allem aus freien, demokratisch

gesinnten Bauern bestehenden Volk. Im Baltikum (Beitrag von Anna Veronika Wendland) herrschte bei allen Unterschieden zwischen den Einzelländern in der Historiographie ein inklusionsorientierter, kombinationsfähiger Nationsbegriff vor; eine expansionsorientierte Ausrichtung setzte sich nicht durch. Im Falle Polens (Beitrag von Jan Piskorski) lassen sich auch mehrere Ähnlichkeiten – vor allem bezüglich der „polnischen Westforschung“ – mit der deutschen Volksgeschichte feststellen, von ihrer interdisziplinären Ausrichtung über den Glauben an das „einfache Volk“ bis hin zum autoritären Gedankengut und zum Antisemitismus. Doch, was die polnische Westforschung von der deutschen Volksgeschichte unterscheidet, so Piskorski, ist die relativ marginale Position radikaler, biologisch-rassistischer Wissenschaftler (Karol Stojanowski) sowie die Tatsache, dass sich die polnische Westforschung erst nach 1945 wesentlich entfalten konnte.

Peter Haslinger konzentriert sich in seinem Beitrag auf die tschechische akademische Geschichtsschreibung und zielt vor allem auf die Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Volk in den Darstellungen. Die Professionalisierung der tschechischen Geschichtswissenschaft ging Hand in Hand mit der Abkehr von romantischen Geschichtsauffassungen und mit der Zuwendung zur Verfassungs- und Staatsgeschichte (Goll-Schule). Dabei scheint Haslingers Bezeichnung der Ideologie des böhmischen Staatsrechts als ein territoriales Nationskonzept, das ein Volksgeschichtskonzept ausschloss, doch etwas überspitzt. Alternativ könnte man im Falle der tschechischen Nationalerzählung über eine erfolgreiche Verbindung von territorialen und ethnischen Definitionen sprechen. Es stimmt, dass die tschechische Historiographie stark auf den böhmischen Staat konzentriert war. Die Erzählungen über den Staat und sein Territorium waren jedoch zugleich in hohem Maße ethnisch aufgeladen. Dass in der Geschichtsschreibung keine territoriale Expansion gefördert wurde, muss nicht ohne weiteres bedeuten, dass der Aneignungs- bzw. der „Rückgewinnungsgedanke“ der tschechischen Geschichtserzählung vollkommen fremd war – der von Haslinger erwähnte Anspruch auf das „pohraničí“ (Grenzland) als „genuin tschechisch“ könnte hier wohl als Äquivalent verstanden werden. Dazu kommt die Vorstellung von den Deutschen in Böhmen als „Gästen“ sowie die im 20. Jahrhundert hindurch dominierende exklusive Betrachtungsweise, die die anderen Nationalitäten auf dem Gebiet der böhmischen Länder weder positiv noch negativ erscheinen lässt, sondern einfach ignoriert. Kurzum, die bloße Präsenz von Bezügen auf ein Territorium muss eine „Volksgeschichte“ noch nicht ausschließen. Die Problematik der schroffen Gegenüberstellung von volksgeschichtlichen und territorialen Darstellungen zeigt sich auch an Haslingers Charakterisierung des Streits um den „Sinn der tschechischen Geschichte“ als einer Kontroverse zwischen der völkisch-romantischen (Masaryk) und der staatsrechtszentrierten Konzeption (Pekař), warfen doch die Kritiker gerade Pekař vor, das „moderne“ – ethnisch verstandene – Nationalbewusstsein in vergangene Zeitalter zurück hineinprojiziert zu haben. Haslinger weicht diese etwas starre Dichotomie auf, indem er auch auf die Exklusionsdiskurse und damit auch auf das „volksgeschichtliche“ Potential der tschechischen Historiographie aufmerksam macht. Diese sind, so sein abschließendes Urteil, allerdings mit keiner Überlegenheitsdeutung versehen, vielmehr herrscht die Denkfigur des „Austausches“ vor.

Somit wird der Schwarze Peter einer reaktionären Volksgeschichte einzig der serbischen Geschichtsschreibung zugeschoben, für die Holm Sundhaussen volksgeschichtliche Züge nach deutschem Muster feststellt – den seit 1900 andauernden „Diskurs des Hasses“ gegenüber anderen Nationalitäten (Albaner, Muslime, Roma, Türken, Juden), den häufigen Gebrauch von Metaphern wie „fremde“ bzw. „unreine Elemente“ sowie die Involvierung serbischer Geisteswissenschaftler (z. B. Vasa Čubrilović) in Vertreibungsplanungen. Allerdings geht aus Sundhaussens Beitrag nicht ganz klar hervor, welche Stellung die radikal-nationalistische Historiographie im Gesamtrahmen der serbischen Geschichtswissenschaft hatte, weil andere, nicht-nationalistische Strömungen unerwähnt bleiben.

Zusammenfassend lassen sich zwei kritische Bemerkungen machen: Erstens muss konstatiert werden, dass nicht die Herausarbeitung eines Typus der Volksgeschichtsschreibung das Ergebnis des Bandes ist (wie der Titel gewissermaßen unterstellt), sondern eher eine Vielfalt von ethnozentrischen Historiographieformen, die mit dem deutschen „Muster“ letztendlich nur wenig zu tun haben. Zweitens gerät infolge der quasi „inquisitorischen“ Fragestellung des Bandes aus dem Blick, welche anderen historiographischen Strömungen der radikalen Volksgeschichte gegenüberstanden, die sie in den meisten Fällen nicht dominieren konnte. Das Beispiel der Annales-Schule sei hier als paradigmatisch genannt, ähnlich könnte man auf die in der Tschechoslowakei dominante positivistische Tradition mit ihrer wirtschafts- und sozialhistorischen Erweiterung etwa von Bedřich Mendl sowie auf die polnische Warschauer Schule mit der genauso bedeutenden sozialhistorischen Ausrichtung von Frantisek Bujak und Jan Rutkowski hinweisen.

Auf jeden Fall aber stellt der besprochene Band, der sich für einen Tagungsband durch eine ungewöhnliche innere Kohärenz auszeichnet, dank seiner europäischen Perspektive einen bedeutenden Beitrag zu einer transnationalen Einordnung der vielfältigen Umgangsformen europäischer Nationalgemeinschaften mit der Herausforderung der Moderne dar. Als Zukunftsaufgabe stellt sich nun die Erforschung der Zeit nach 1945: Dies ist vor allem bezüglich der sozialistischen Diktaturen in Osteuropa mit ihrer immer wieder überraschenden Verschmelzung von sozialistischem Zukunftsprojekt und nationszentriertem Vergangenheitsepos zu unterstreichen.

Potsdam

Pavel Kolář

Průcha, Václav a kolektiv: Hospodářské a sociální dějiny Československa 1918-1992. I. díl: období 1918-1945 [Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Tschechoslowakei 1918-1992. I. Teil: die Zeit 1918-1945].

Doplnek Brno 2004, 578 S.

Mit einer zweiteiligen Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Tschechoslowakei legt der führende Prager Wirtschaftshistoriker Václav Průcha mit sechs Co-Autoren die erste tschechische wirtschaftshistorische Publikation vor, in der die langfristige sozialökonomische Entwicklung des Landes seit der Staatsgründung (1918) über dessen Einverleibung als „Protektorat“ in das Dritte Reich, über die kommunistische Nachkriegsära und die Wende von 1989 hinweg bis hin zur Spaltung der Republik (Ende

1992) umfassend behandelt wird. Die vorliegende Rezension bezieht sich auf den bisher erschienen ersten Band des Werks, der die Periode von 1918 bis 1945 umfasst.

Die vier Kapitel des Bandes reflektieren insbesondere die innen- sowie außenpolitisch bestimmten ökonomischen sowie sozialen Entwicklungen in vier aufeinander folgenden Perioden. So wird im ersten Kapitel (*Formování hospodářství a sociální reformy nového státu: 1918-1921*) der wirtschaftspolitische Kurs und dessen Resultate nach dem Zerfall des Habsburgerreichs nachvollzogen, Kapitel zwei (*Nacestě ke stabilizaci hospodářství a konjunktury: 1922-1929*) erörtert die ökonomische Entwicklung in der bereits gefestigten Ersten Republik, das dritte Kapitel (*Od nástupu velké hospodářské krize k Mnichovu: 1930-1938*) analysiert den wirtschaftlichen Verlauf nach der Weltwirtschaftskrise bis hin zur Kapitulation von München, in Kapitel vier (*České země a Slovensko v německém velkoprostorovém hospodářství: 1938-1945*) wird schließlich die Einbindung des besetzten Landes („Protektorat“) sowie der „eigenstaatlichen“ Slowakei in die Kriegswirtschaft des NS-Staates dargestellt. Die empirisch gründlich abgesicherten wichtigsten Aussagen sollen wie folgt stichwortartig zusammengefasst werden.

Die Ausgangslage nach dem Ersten Weltkrieg – die Situation eines relativ kleinen, außenpolitisch sowie außenwirtschaftlich extrem abhängigen Nachfolgestaates, die nationalen Ambitionen der nunmehr selbstständigen „Tschechoslowaken“ sowie die von den neuen Eliten wahrgenommenen sozialen Belange – dies und weitere ökonomische Gegebenheiten haben die wirtschaftspolitischen Konzepte und Entscheidungen nach der Staatsgründung maßgeblich geprägt: so die Schaffung der eigenen Währung Hand in Hand mit einer erfolgreichen Inflationsbekämpfung, die sozial-reformerisch orientierte innenpolitische Befriedung der Bevölkerung, die zunächst von Schwankungen begleitete, allmählich jedoch erreichte Konsolidierung von Wirtschaft und Gesellschaft – all das wird im Eingangskapitel ausführlich dargestellt und belegt.

Die 1920er Jahre – insbesondere die Ende 1924 einsetzende Phase – bilden eine wirtschaftliche Erfolgsstory der Ersten Republik. Dies wird an vielen von den Autoren in Kapitel zwei präsentierten Daten deutlich – insbesondere im internationalen Vergleich. Der Rezensent würde die ökonomischen Erfolge noch etwas eindeutiger akzentuieren als dies in manchen Passagen dieses Abschnitts geschieht. Die günstigen Entwicklungsergebnisse waren in erster Linie auf die liberale Wirtschaftspolitik zurückzuführen. Freilich war der für die damalige Zeit relativ weitgehende wirtschaftsliberale Kurs – nicht zuletzt auf dem Gebiet des Außenhandels – nur insoweit möglich, als die stärkeren ausländischen Handelspartner ihrerseits keine allzu großen protektionistischen Maßnahmen ergriffen. Dass es zudem auf innenpolitischem Gebiet der Agrarlobby gelang, Schutzzölle für Agrarprodukte durchzusetzen, hat dem Freihandel ungünstig entgegengewirkt.

Die tschechoslowakische Wirtschaft konnte sich nach der Weltwirtschaftskrise der frühen 30er Jahre bis zu den Septemberereignissen von 1938 (Verlust der Grenzgebiete durch das Münchener Abkommen) nie mehr ganz erholen (Kapitel drei), das Nationalprodukt hatte in der Zwischenkriegszeit bereits 1929 seinen Gipfelpunkt erreicht. Die Krise war in der ČSR von längerer Dauer als in den übrigen betroffenen Volkswirtschaften, ein allmählicher Aufschwung zeichnete sich erst 1935 ab,

nicht zuletzt rüstungsbedingt. Der während der Krisenjahre um sich greifende Protektionismus dauerte fort. All das sowie weitere Einzelentwicklungen werden vom Team Průchas wiederum minutiös dargelegt.

Besonders lobenswert ist nach Meinung des Rezensenten die umfassende Darstellung der in Kapitel vier nachvollzogenen gewaltsamen Einbindung der tschechischen Wirtschaft in die Kriegsmaschinerie des NS-Staates. An dieses Thema haben sich tschechische (und andere) Wirtschaftshistoriker bislang nur sehr partiell heran gewagt, nachdem die Materiallage für eine empirische Analyse doch sehr dürftig ist. Die bis an den Rand gehende Ausbeutung des ökonomischen Potenzials der tschechischen Wirtschaft seitens der Besatzungsmacht und deren verheerende Folgen für die Bevölkerung, die weit über die materiellen Schäden hinausreichten – all das wird von den Autoren eindrucksvoll dargestellt.

Die vorliegende Arbeit der Autoren weist besondere Vorzüge auf, die hervorzuheben sind. Dies gilt zunächst für die ökonomische Analyse, in der sowohl die verfügbare statistische Datenbasis voll ausgeschöpft (die Arbeit enthält 110 Tabellen!), als auch die nicht quantifizierbaren Abläufe in ihrer konzeptionellen sowie faktischen Dimension eingehend dargestellt und bewertet werden. Weit ausführlicher als dies im wirtschaftshistorischen Schrifttum üblich ist, werden – wie bereits angedeutet – die politischen Rahmenbedingungen unter innen- sowie außenpolitischen Aspekten behandelt. Dass zudem besonderes Augenmerk auf die *soziale* Dimension der wirtschaftlichen Entwicklung gerichtet wird, kann ebenfalls als Bereicherung des Werks betrachtet werden.

Die folgenden kritischen Bemerkungen sollen die prinzipiell positive Bewertung der Publikation als Ganzes nicht schmälern. Dem tatsächlichen Sachverhalt entspricht nicht die von den Autoren formulierte Kennzeichnung der Entwicklungstendenz kapitalistischer Marktwirtschaften, die angeblich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Monopoltypus führen („Kapitalismus monopolního typu“: S. 56). Diese These wird erneut für die Periode der späten 1920er Jahre ins Spiel gebracht: „der hohe Konzentrationsgrad der Produktion (habe) die Bedingungen für eine Monopolisierung der Wirtschaft geschaffen“ (S. 135). Die folgenden Daten widerlegen die Aussage über den „hohen Konzentrationsgrad“ der tschechoslowakischen Wirtschaft: 1930 waren in 90,8 Prozent aller gewerblichen Unternehmen weniger als 6 Mitarbeiter beschäftigt (Tab. 3.40, S. 383); im gleichen Jahr waren 34 Prozent aller Erwerbstätigen „Selbstständige Gewerbetreibende und Pächter von Unternehmen“ (Tab. 3.32, S. 366). Schließlich subsumieren die Autoren unter den Begriff der Monopole partielle zwischenbetriebliche Absprachen bzw. Kooperationsformen wie Kartelle, Konzerne oder Syndikate (S. 281-282), obwohl Monopole ex definitione die alleinigen Entscheidungsträger auf einem Markt darstellen. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Kommentierung der zunehmenden Beteiligung von Auslandskapital in der tschechoslowakischen Wirtschaft. Die von den Verfassern formulierte Reduzierung der Motivation ausländischer Geldgeber, die ihre Mittel in hiesige Industrieunternehmen und Banken investieren, auf den Transfer ihrer Profite sowie auf ihr Interesse daran, „die Produktion sowie den Binnen- und Außenhandel des Importlandes, ja nicht selten auch ihre Politik zu beeinflussen“ (S. 330), ist zu kurz gegriffen. Direktinvestitionen aus entwickelten Volkswirtschaften, um die es

hier geht, transferieren in die inländischen Unternehmen zu deren Vorteil zusätzliche Mittel für Erweiterungs- sowie Modernisierungsinvestitionen und vermitteln zudem das notwendige Know-how einer modernen Betriebsführung. So ist eine internationale Kapitalverflechtung für beide Partner von Vorteil.

Mit der jüngst herausgegebenen Wirtschaftsgeschichte der Tschechoslowakei von Václav Průcha steht der in- sowie ausländischen akademischen Öffentlichkeit eine wissenschaftliche Arbeit ersten Ranges zur Verfügung. Für die Fortführung der wissenschaftlichen Forschung auf dem gegebenen Gebiet wäre es wünschenswert, wenn im Anhang einer zweiten Auflage ein Namens- und Sachregister sowie ein Literaturverzeichnis (das bislang in den zahlreichen Anmerkungen zu finden ist) angefügt wäre.

Bad Homburg

Jiří Kosta

Glettler, Monika/Lipták, L'ubomír/Míšková, Alena (Hgg.): Geteilt, besetzt, beherrscht. Die Tschechoslowakei 1938-1945: Reichsgau Sudetenland, Protektorat Böhmen und Mähren, Slowakei.

Klartext, Essen 2004, 363 S. (Veröffentlichungen der Deutsch-Tschechischen und Deutsch-Slowakischen Historikerkommision 11).

The title of the Deutsch-Tschechische and Deutsch-Slowakische Historikerkommision's eleventh volume, "Geteilt, besetzt, beherrscht," does justice to the main conclusions of its contributors. The fifteen essays in this collection by German, Czech and Slovak historians amply document that Czechoslovakia was divided, occupied, and ruled. At the same time, they overwhelmingly reinforce a monolithic image of the Czech and Slovak populations as passive objects of Nazi policies and terror. Ordinary Czechs, Slovaks, and Germans and their experiences and self-perceptions are absent in all but three of these 15 essays. Newer approaches and methodologies which focus on the "negotiation of consent" in occupied society, "Alltagsgeschichte", the contours of Nazi racial and biopolitics, gender, or even the very instability of the national categories which structured occupied society are almost absent, although one essay does draw on Karl Dietrich Bracher's 1956 theory on the "Gleichschaltung" of Nazi society. The editors insist in a brief introduction that they seek to "question traditional myths" about the Nazi occupation of Czechoslovakia. Several of the essays in the collection, discussed below, do make good on this promise. And yet the overwhelming focus on the policies and intentions of Nazi rulers and the responses of local elites reinforces, rather than challenges, many of the traditional myths and binaries which structure the history of Nazism, occupation, and Czechoslovakia.

The absence of ordinary Czechs and Slovaks, in particular, seems to consolidate an image of these populations as passive, "subjugated" victims of Nazi terror. And yet, the interactions of Sudeten Germans, Reich German Nazis, and ordinary Czechs and Germans in daily life shaped the dynamics of Nazi rule, including, at times, the policies of the Nazi occupiers. Two exceptional essays by Freia Anders and Peter Heumos question hybrid between collaboration and resistance, occupier and occupied, in innovative ways. Heumos and Anders draw on wartime and post-war court records, a rich source which illuminates the ways in which state power

interacted with individual subjectivity and social values. Both Heumos and Anders focus more on the values established and promoted by the courts than on the responses of the defendants, but in doing so they flesh out the historically, locally, and socially variegated meaning of terms like collaboration and resistance during and after the occupation.

Anders explores National Socialist conceptions of morality in the judgements of the provincial courts of the Reichsgau Sudetenland, emphasizing the interaction between "social norms and the norms of the colonizers." She emphasizes that while Nazi ideology exerted an indirect influence on the courts' judgements, these judgements were also informed by traditional bourgeois ideas about morality, with harsher penalties reserved for "lazy" workers, "self-interested" consumers, and women who defied traditional gender norms. Local nationalist concerns also came to the fore, as defendants' national reliability was put on trial. Anders documents how judge's own expectations of defendants also varied extensively based on the nation, gender, class of the accused, underscoring the extent to which the very definition of "collaboration" or "resistance" in occupied society depended on the specific social position of individuals. Her analysis also questions binary distinctions between the values and norms of colonizers and colonized, by demonstrating the extent to which the Nazi court's own judgements built on local and traditional values, thereby gaining legitimacy.

In a fascinating essay on postwar collaboration trials held by the Prague "Zentralrat der Gewerkschaften," Peter Heumos warns that collaborators are too often "exoticized" by historians as "moral scum of the nation," excluding any kind of objective consideration of their motives and interests (97). This becomes evident in a contribution on press censorship in the Protectorate by Dušan Tomášek, which tends to confirm a Švejk-like narrative about passive Czech subterfuge during the war, a narrative that Nazi officials ironically invoked to justify further repression. Those Czech journalists who did assume chief editorial positions in Czech newspapers under the occupation, Tomášek insists, constituted a mere "fanatic minority" of no more than a dozen people (86).

In fact, as Heumos argues convincingly, individuals did not always see their interests in national terms during the occupation. Other identities could and did shape individual action or non-action, including professional and class loyalties. Moreover, as Tatjana Tönsmyer persuasively demonstrates, even when an individual's primary loyalties were to the nation, as in the case of Slovak elites in Hlinka's "Party of National Unity", this nationalist orientation did not rule out collaboration with authorities in Berlin. Slovak elites, Tönsmyer argues, attempted to realize their own nationalist goals through the Nazi occupation (much like Petain's regime in Vichy France), and they enjoyed considerable latitude to implement their own domestic agenda (322).

Ralf Gebel, Jaroslav Hoffman, Volker Zimmermann, and Stanislav Biman all take up the issue of Sudeten German responses to the Nazi occupation. Gebel and Zimmermann tend to emphasize points of tension between Reich German Nazis and Sudeten Germans, over matters ranging from social and labor policy, to mobilization for the Wehrmacht, to the influx of civil servants from the Altreich. Gebel and

Zimmermann simultaneously remind us that these disagreements reflected Sudeten German disappointment when their exalted expectations of paradise on earth weren't met by the Nazi regime, rather than fundamental ideological tensions or resistance. Biman, in turn, emphasizes the participation of local Sudeten Germans at nearly all levels of the Nazi administration in the Gau Sudetenland, in order to counter the postwar claims of Sudeten German expellees that they were themselves powerless victims of a Nazi occupation. For example, he argues that Sudeten German members of the "Kameradschaftsbund" who were purged from the administration of the Sudetengau based on accusations of homosexuality in 1940 were not removed from power based on any real ideological differences with Nazis or the SS, but were genuinely purged because of their sexual orientation. In so doing he hopes to shatter the "legend" that these individuals strove only for autonomy for the Sudetenland and were not committed Nazis.

Nonetheless, Zimmermann actually shares Biman's agenda of deconstructing the myth of Sudeten German "collective innocence" under Nazi rule. Sudeten Germans in expellee associations, he argues, propagated a selective and sometimes false memory of the Nazi occupation, remaining conspicuously silent about the violence directed towards Jews or Czechs. Even more interesting (and equally damning) Zimmermann highlights continuities which characterized Sudeten German memory and self-perception during and after the Second World War. For example, Nazi informants during the Nazi occupation frequently reported grumbling among Sudeten Germans about the deployment of Reich German civil servants in the Sudetenland, which corresponded to the postwar claim that local Germans had no authority or power within the Nazi state. Sudeten German celebrations of their "liberation" in 1938 corresponded to a postwar insistence that the Munich Agreement fulfilled their right to national self-determination; the wartime claim that Czechs were often at an advantage because they were exempt from military service later mutated into memories about how "good times" Czechs had had under Nazism.

At a broader level, is it possible to move beyond discussing experiences under Nazism in binary terms that counterpose collective guilt and collective innocence? It seems far more helpful to our understanding of Nazi "Ostpolitik" and the dynamics of Occupation to retain a sense of the diverse interests and identities of Reich German and Sudeten German Nazis, for example. Making such distinctions need not excuse Sudeten German Nazis from their complicity in Nazi atrocities. After all, many Sudeten German administrators and ordinary citizens complained that Reich German Nazis were too "soft" on (or even friendly with) Czechs, that they didn't do enough to suppress the ongoing threat of "Czechification" in their towns and villages. Reich German and Sudeten German Nazis used each other under the occupation to achieve ideological and social goals which were certainly parallel but not always identical. Nor does exploring the ways in which ordinary Czechs or Slovaks exercised agency under the occupation detract from our understanding of the violence or brutality of the Nazi occupation. Appreciating these dynamics actually deepens our understanding of the terms on which accommodation, participation, and complicity were negotiated and secured in occupied Czechoslovakia.

Tönsmeyer, Tatjana: Das Dritte Reich und die Slowakei 1939-1945. Politischer Alltag zwischen Kooperation und Eigensinn.

Schöningh-Verlag, Paderborn, München, Wien, Zürich 2003, 387 S.

Im Mittelpunkt dieser sehr verdienstvollen Dissertation stehen die Wahrnehmung, die Perzeption der Slowaken und ihres Staates seitens der Akteure auf deutscher Seite, vor allem der Akteure vor Ort, und schließlich deren Auftrag, die Interessen und mit ihnen militärische wie politische Ziele des Dritten Reiches im „politischen Alltag“ umzusetzen. Wie sah die Praxis der in die Slowakei entsandten deutschen „Berater“ aus und welche Schlüsse lassen sich daraus ziehen für die Beantwortung von Fragen wie: Warum gab es überhaupt die Slowakei als Staat von Hitlers Gnaden? Was bedeutete es, ein „Schutzstaat“ im NS-Bündnissystem zu sein? Konnte sich ein solcher, und wenn ja, in welchem Ausmaß gegenüber seinem übermächtigen Nachbarn behaupten? Wie gestaltete sich „Einflussnahme“, wie die Zusammenarbeit und schließlich die Durchsetzung von deutschen und auch slowakischen Interessen?

Zu der Thematik der deutsch-slowakischen Beziehungen liegen auf deutscher Seite ältere, bislang vor allem diplomatiegeschichtliche Arbeiten vor. Auf slowakischer Seite zeichnen sich die wenigen nach 1989 erschienenen Beiträge „methodisch [...] durch einen ängstlichen Positivismus aus“ (so Tönsmeyer, S. 17). Ein solcher Forschungsstand auf slowakischer Seite ist darauf zurückzuführen, dass um dieses frühere Tabuthema der bis 1989 als ‚Klerikal-Faschismus‘ angeprangerten Staatsbildung seit 1989 heftige Auseinandersetzungen „um die Traditionsfähigkeit des Slowakischen Staates der Jahre 1939 bis 1945“ (ebenda) geführt wurden. Unbelastet von derlei geschichtspolitischen Auflagen rückte in der deutschen Forschung zur NS-Außenpolitik immer mehr die Frage nach den Entscheidungsprozessen und den Akteuren in den Mittelpunkt, so dass die Untersuchung der Akteure vor Ort eine konsequente Weiterentwicklung dieses Forschungsansatzes darstellt.

Ausgehend von theoretischen, vor allem aus der Politikwissenschaft übernommenen Überlegungen zu Perzeption (Robert Jervis), Einflussosphäre (John P. Vloyantes), penetriertem System (James N. Rosenau) und Alltag (Alf Lüdtke und Rudolf Vierhaus) sowie gestützt auf die Auswertung eines ungemein umfangreichen Archivmaterials deutscher wie slowakischer Provenienz untersucht die Autorin Wahrnehmungsmuster als Prädisposition für politische Entscheidungen und die davon bestimmten Interaktionen von Akteuren auf deutscher wie auf slowakischer Seite.

Tönsmeyer konstatiert eine bis 1938/39 wirksam gebliebene Tradition der Nicht-Wahrnehmung der Slowakei, eng verbunden mit der Fixierung auf die negativ stereotypisierten Tschechen, wobei für Hitler die Slowakei nur als Sprengsatz für den gemeinsamen tschechoslowakischen Staat wichtig war, so dass die slowakische Staatsgründung zu einem Nebenprodukt der Zerschlagung der Tschechoslowakei geriet. Der Slowakei wurde Eigenstaatlichkeit gewährt, bei gleichzeitiger Einbindung in den deutschen Machtbereich. Diese Einbindung sollte ab Sommer 1940 die Tätigkeit der 26 namhaft zu machenden Berater vor Ort sicherstellen und in die politische Praxis umsetzen.

Bei ihrer Untersuchung der Beratertätigkeit in den Bereichen soziale Fragen und innere Sicherheit, Wirtschaft, Massenorganisationen und Militär kommt die Autorin

zu dem Ergebnis, dass in allen Bereichen, in denen ein Transfer von „Know how“ von slowakischer Seite erwünscht und als Entwicklungshilfe willkommen war, die Zusammenarbeit als nützlich und effektiv wahrgenommen wurde. Im Besonderen gilt dies für die Wirtschaftsbeziehungen, in deren Rahmen die Ausschöpfung des slowakischen Wirtschaftspotentials für die deutsche Kriegswirtschaft ohnehin vertraglich geregelt und somit die „alltäglich“ wirksame Verpflichtung der slowakischen Seite festgeschrieben war.

In anderen Bereichen jedoch, in denen es wie bei der Staatspartei und ihren Massenorganisationen um die Angleichung oder den Aufbau von slowakischen Institutionen nach nationalsozialistischem Vorbild ging, also um einen „Ideologietransfer“, stießen alle Beratungsbemühungen „auf taube Ohren“ (S.326). Diese Spielart „revolutionärer Außenpolitik“ nach Ribbentrop war offenbar aus vielerlei Gründen zum Scheitern verurteilt, unter anderem auch deshalb, weil die Berater die tatsächlichen Interessen auf slowakischer Seite, nämlich einen eigenen Nationalstaat nach den Ideen eines korporativ verfassten, katholischen Ständestaates aufzubauen, entweder überhaupt nicht oder allzu oft missverstanden haben. Das autoritäre Staatsverständnis der slowakischen Politiker bildete einen auch nicht immer tragfähigen Boden für die Kooperation mit den Beratern. Versuche deutscher Einflussnahme auf die Organisation der slowakischen Gesellschaft hat die slowakische Regierung aus dem von ihr definierten „nationalen Interesse“ von vornherein abgeblockt. Ihr ging es nach Tönsmeier darum, die eigene Nation vor deutscher Überfremdung zu schützen. Diese Manifestationen slowakischen Eigensinns mit den damit verbundenen Reibungsverlusten in der deutsch-slowakischen Kooperation wurden von den Beratern entweder gar nicht wahrgenommen oder missverstanden, da diese von einer Interessenidentität als Basis der deutsch-slowakischen Beziehungen und Interaktionen ausgingen. Da die Berater selbst nicht weisungsberechtigt waren, fehlte ihnen die Möglichkeit, vor Ort Druck auszuüben, zumal auch der deutsche Gesandte Ludin die Ansicht vertrat, dass die Slowakei zwar ein verbündeter, doch auch ein selbstständiger Staat sei.

Es bleibt das Fazit dieser Arbeit, dass die Perzeptionslücke auf deutscher Seite den slowakischen Akteuren Handlungsspielräume eröffnet hat, die recht wirksam genutzt wurden, so dass die in der Fachliteratur bislang benutzten Zuschreibungen von „Marionetten-“, oder „Satellitenstaat“ sich für die Rekonstruktion der slowakischen Staatlichkeit von 1939 bis 1944 als untaugliche Stereotypen herausstellen. Die slowakischen Politiker agierten mitnichten als „Befehlsempfänger“ deutscher Machtrepräsentanten und ließen weder sich noch ihre Institutionen „gleichschalten“, sie bekamen vielmehr die Chance einer größeren Selbstständigkeit und damit die Möglichkeit, im „nationalen“ Bereich Eigensinn in Selbstbehauptung umzusetzen.

Dies gilt selbst für den Bereich der „Judenpolitik“, die bis in die Gegenwart irrtümlich als Exempel für die slowakische „Versklavung“ bemüht wird. Die autochthone Judenfeindschaft der slowakischen politischen Elite war ausschlaggebend für die antijüdischen Gesetze ab März 1939, die Deportation jüdischer Bürger im Herbst 1938 in die an Ungarn angeschlossenen Gebiete, die Enteignungs- bzw. „Arisierungs“-Maßnahmen im Frühjahr 1940. Das waren Maßnahmen, die noch vor

Ankunft des Judenberaters Dieter Wisliceny getroffen worden waren. Es bedurfte keines Drucks von deutscher Seite, um die „Judenfrage“ zu lösen, vielmehr wurde das deutsche Angebot der massenhaften Deportation deshalb akzeptiert, um alle durch Enteignung proletarisierten Juden mit ihren Angehörigen loszuwerden. „Der slowakischen Regierung ging es um den Besitz der betroffenen Menschen, nicht um die Menschen selbst“ (S. 160), so dass sich slowakische Judenfeindschaft und deutsches Organisationsangebot recht wirksam ergänzten und den Tod von 60.000 Angehörigen dieser Minderheit im Jahr 1942 herbeiführten.

Eine solche Interessenübereinstimmung gab es auch bei Rüstungslieferung und Kriegsbeteiligung, nicht jedoch bei der Organisation der slowakischen Gesellschaft, die nach Ansicht von Tönsmeier dennoch kein damit konkurrierendes Ziel darstellte. Übersehen wird hierbei, dass unter den besonderen Bedingungen von Kriegsführung und Kriegswirtschaft die ordnungspolitischen Vorstellungen deutscher Reichsstellen, zumal der SS, mit den damit implizierten Divergenzen nicht mehr oder nur bruchstückhaft zur Anwendung gekommen sind, so dass die Schlussfolgerung, dass es sich bei den deutsch-slowakischen Beziehungen der Jahre 1939 bis 1945 um ein „weitgehend problemloses Verhältnis zweier verbündeter Staaten handelte“ (S. 337), nicht sehr zutreffend erscheint. Dem Befund der Autorin betreffend die überraschend großen Freiräume für slowakische Politik im „nationalen“ Interesse – das sich nicht in allen, jedoch in wichtigen Bereichen mit dem „deutschen“ in Übereinstimmung bringen ließ – ist wohl zuzustimmen. Allerdings bleiben viele Fragen offen. Die zentrale Frage der fehlenden Weisungsberechtigung der NS-Berater hätte stärker problematisiert gehört, gerade in Rückbindung an die jeweiligen deutschen Auftraggeber. Es drängt sich förmlich der Eindruck auf, dass die gesamte Beratertätigkeit einen stark experimentellen Charakter hatte. Indirekt wird das von Tönsmeier bestätigt, wenn sie feststellt, dass es unter dem Gesandten Ludin (der nach Abberufung von Killinger ab der Jahreswende 1940/41 amtierte) zu einer Abkehr von der „revolutionären Außenpolitik“ gekommen war und man von „einer ‚Rückentwicklung‘ zu Formen der klassischen Politik zwischen zwei Staaten sprechen kann“ (S. 92). Ähnliches gilt auch für den auffälligen Erfolg des Wirtschaftsberaters, den Tönsmeier darauf zurückführt, dass „Abkommen und Verträge, also das klassische Instrumentarium der Außenpolitik, dafür ideale Voraussetzungen geschaffen hatten“ (S. 211). Das legt auch den Umkehrschluss nahe, dass „große Politik“ und die Materialisierung der Herrschaft vor Ort durch die Beratertätigkeit nicht immer identisch zu setzen sind und die Ausplünderung der Slowakei aufgrund entsprechender Verträge von 1939/40 keinesfalls als „problemloses Verhältnis“ beurteilt werden kann.

Das Scheitern dessen, was die Autorin etwas oberflächlich als „Ideologietransfer“ bezeichnet, denn gerade dieser war sicherlich als Instrument für die Penetration eines Systems, einer Gesellschaft vorgesehen, dieses Scheitern ist wahrscheinlich mit der Prioritätenliste des NS-Regimes in Zusammenhang zu bringen, in der nach dem Angriff auf Russland der „Endsieg“ ein größeres Gewicht hatte; doch aufgeschoben war nicht aufgehoben. Auch hat die polykratische Struktur der NS-Entscheidungsträger eine wirksame Koordinierung und damit auch die nachhaltige Kontrolle jeglicher Beratertätigkeit erschwert und damit ihre mögliche Effizienzsteigerung bei

der Geltendmachung deutscher Interessen von vornherein unterbunden. Die Untersuchung dieses Faktors durch stärkere Einbeziehung reichsdeutscher Machtstrukturen und Entscheidungsträger war offenbar im Rahmen dieser ohnehin sehr aufwendigen Untersuchung leider nicht möglich.

Es sind vor allem systemimmanente Gründe, wie zum Beispiel die ohnehin recht unscharfen Vorstellungen zur europäischen NS-Ordnungspolitik, die den von der Autorin angeregten Vergleich mit den bis 1944 im deutschen Machtbereich verbliebenen Staaten Südosteuropas erschweren, besonders wenn diesen von vornherein eine unterschiedliche Rolle in den NS-Raumordnungsplänen zgedacht war. Hier ist als Beispiel nur auf die unterschiedliche Behandlung von Slowenen und Kroaten hinzuweisen, die ideologisch begründet, das heißt sehr von rassistischen Überlegungen einer möglichen „Germanisierung“ geprägt war. Den Umgang mit den Juden und damit den Holocaust als Beleg dafür heranzuziehen, dass Länder wie Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Kroatien für Akteure der reichsdeutschen Außenpolitik gleichfalls eine Perzeptionslücke darstellten, die den einheimischen Akteuren größere Handlungsspielräume eröffnet hätten (S. 339), ist bei der Sonderstellung der „Judenfrage“ – wie selbst auch das slowakische Beispiel zeigt – überaus problematisch. Bei einem solchen Vergleich sollte auch keineswegs die Frage übersehen werden, in welchem Ausmaß in jenen Staaten überhaupt Berater aktiv geworden sind, was für Ungarn beispielsweise erst nach der Besetzung des Landes nach dem 19. März 1944 zutrifft. Ungarn hat bis 1941 territorial gesehen aus seinem Bündnis mit Hitler auf Kosten der Slowakei, Rumäniens und Jugoslawiens den größten Nutzen gezogen. Die Gründe hierfür sind sicherlich nicht in einer „Perzeptionslücke“ auf deutscher Seite zu suchen, verkörperte doch beispielsweise das ungarische Staatsoberhaupt Miklós Horthy mit seinem militärischen Rang als Admiral auch die damals vielgerühmte Waffenbruderschaft Ungarns mit dem Deutschen Reich im Ersten Weltkrieg.

Die kritischen Äußerungen der Autorin am Schluss ihres Buches über „Politik, Alltag und Kollaboration“ sind sehr zu begrüßen und ihre Forschungsergebnisse bieten eine gute Ausgangsbasis für eine für den Wissenschaftsdiskurs notwendige Dekonstruktion der Begriffe „Kollaboration“ und „Hegemonie“. „Die Kollaborationsforschung steht noch ganz am Anfang“ (S. 342), das ist angesichts der Widerstände, die ihr in den Ländern Südosteuropas bis heute entgegenschlagen, sicherlich zutreffend. Tönsmeyers Vorschlag, Herrschaft als sozialen Prozess zu untersuchen, „der sich im Alltag ‚materialisiert‘“ (S. 347), ermöglicht als „politische Alltagsgeschichte“ einen methodisch vielversprechenden und damit besseren Zugang zur Erforschung asymmetrischer Machtbeziehungen eines kleinen zu einem übermächtigen großen Staat als die bislang vorherrschende Praxis der Stereotypisierung solcher Beziehungen. Doch bleibt die Frage offen, ob die Anpassung des kleinen an die Kerninteressen des großen Staates seine weitgehende Gleichschaltung verhindern und ob ein solches Konzept tatsächlich sein Überleben sichern kann und wenn ja, zu welchem Preis.

Mallmann, Klaus-Michael/Paul, Gerhard (Hgg.): Karrieren der Gewalt. Nationalsozialistische Täterbiographien.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 282 S. (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart 2).

Das hier zu besprechende, von Klaus-Michael Mallmann und Gerhard Paul herausgegebene Buch, steht im Kontext der seit den 1990er Jahren intensiv geführten Auseinandersetzung über die Täter der nationalsozialistischen Diktatur. Diese erfuhr durch die „Goldhagen-Debatte“ und die Kontroverse über die vom Hamburger Institut für Sozialforschung erarbeitete Ausstellung zu „Verbrechen der Wehrmacht“ zahlreiche Impulse. Eingangs bieten die Autoren einen Überblick über den Stand der Täterforschung. Infolge der Einrichtung einer Forschungsstelle im Rahmen der Landesjustizverwaltung in Ludwigsburg war die Forschung früh formal institutionalisiert worden. Inzwischen wird in Forschungen weniger auf den mali-ziösen Charakter im Individuum fokussiert, sondern eher das Verhältnis zwischen Institutionen, Täterbiographien und Handlungsabläufen, sowie ihre gegenseitige Beeinflussung. Zugleich nimmt das Forschungsinteresse zur Rolle der Wehrmacht im Vernichtungskrieg sowie zu Täterbiografien in der deutschen Nachkriegsgesellschaft zu.

Das Buch intendiert die Betrachtung der Täter, die bisher nicht unmittelbar im Fokus der Wissenschaft standen. Dies erscheint als wichtig, da diese autonom handelten und somit die Tötungsmaschinerie forcierten. Die führenden Täter stehen im Sammelband nicht im Vordergrund. Der Blick wird auf Einzelpersonen gerichtet, Männer wie Frauen, die mit ihren Handlungen zur Vernichtung beitrugen. Anhand der Täterbiographien werden Schlussfolgerungen vom sozialen Umfeld auf die spätere Gewaltkarriere gezogen bzw. diskutiert, ob das Milieu die Hauptursache für die späteren Gewaltexzesse der Täter war. Das ehrgeizige Unternehmen der Autoren wurde jedoch von der Quellenlage begrenzt. Dass nicht alle Fragen beantwortet werden konnten, gereicht dem Band jedoch keineswegs zum Nachteil.

Allgemein lässt sich feststellen, dass die Täter aus der unteren Mittelschicht stammten, fast niemand in seinem erlernten Beruf arbeitete, aber die meisten nach Hitlers Machtergreifung den Quereinstieg in Polizei und Militär schafften. Prägend für die späteren Gewaltkarrieren wirkten die Zugehörigkeit zu völkisch-nationalen Kreisen der 1920er Jahre, das nationalsozialistische Milieu nach 1933 und das Terrorregime im Generalgouvernement sowie in den Reichskommissariaten in Osteuropa nach Kriegsbeginn. Die Erfahrungen im „Osten“, gepaart mit dem nationalsozialistischen Ideologiemodell von der Gefährlichkeit der Juden, des Bolschewismus und der Gegner des Nationalsozialismus, führte sukzessiv zur Gewaltanwendung. Die Täter konnten in den Ghettos, Lagern und Konzentrationslagern ihre latent vorhandene Gewaltbereitschaft ausleben, gleichzeitig verband diese die handelnden Männer. Die Beteiligten schaukelten sich in ihren Gewalthandlungen demnach gegenseitig hoch.

Die Täter verübten ihre Exzesse nach Beginn des Krieges in Polen und in der Sowjetunion. Die Kriegereignisse wirkten folglich als eigene Sozialisationsmaschinerie, welche die Täter von einer bürgerlich-bürokratischen Ebene zur Gewalt-

entgrenzung in den Kampfhandlungen brachte. Gleichfalls treten die Regionen in den Vordergrund, in denen Gewalt verübt wurde. Die besetzten Ostgebiete erwiesen sich als ideale Operationsbasen, um die eigene Gewaltbereitschaft ausleben zu können.

Bei der Untersuchung kristallisieren sich fünf Typen von Tätern heraus: Zum einen gab es Opportunisten wie etwa Adolf von Bomhard (Aufsatz von Florian Dierl), die sich bietende Gelegenheiten ausnützten. Zwar handelte es sich oftmals nicht um linientreue Nationalsozialisten, aber rassistische Überzeugungen waren bei ihnen sehr wohl vorhanden. Dieser Täterkreis ergriff nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten die Gelegenheit, auf der Karriereleiter nach oben zu gelangen.

Weltanschauungstäter, die sich ihrer Handlungen bewusst waren und diese mit der nationalsozialistischen Neuordnung Europas rechtfertigten, repräsentieren Erich Ehrlinger (Michael Wildt) und Paul Zapp (Konrad Kwiet). Exzesstäter, die aus purer Lust an der Gewalt agierten, ohne hierfür eigens Befehle erhalten zu müssen und dabei ihre Macht auslebten, sind ebenso zu beobachten. Oskar Dirlewanger (Knut Stang) ist ein exemplarischer Vertreter in dieser Gruppe. Schreibtischtäter, wie Gertrud Slotke (Elisabeth Kohlhaas), welche die Vernichtung mit Engagement und über ihre Befehle hinaus betrieben, sind gleichfalls vertreten. Für diesen Typus sind antisemitische Ressentiments gepaart mit Eigeninitiative zur Realisierung der nationalsozialistischen Ideologie charakteristisch. Häufiger ist jedoch eine Mischform aus den vier genannten Gruppen anzutreffen. Georg Heuser (Jürgen Matthäus) erteilte Befehle weiter, die er erhielt, arbeitete aber auch selbst Direktiven aus und sorgte für deren Umsetzung. Teilweise legten die Täter, so zum Beispiel Rudolf Pallmann (Gerhard Paul), selbst Hand an und beteiligten sich an Tötungsdelikten.

Die Biografien der Täter nach Kriegsende werden gleichfalls untersucht. Hierbei bleibt festzuhalten, dass die meisten von ihnen wieder ihr bürgerliches Leben aufnahmen, das sie vor 1933 führten und sich in die Gesellschaft der Bundesrepublik eingliedern konnten. Nur ein kleiner Prozentsatz kam durch Todesurteile, Selbstmord oder Lynchjustiz zu Tode. Zwar wurde knapp die Hälfte der vorgestellten Täter verurteilt, aber nur wenige verbüßten das volle Strafmaß. Die Herausgeber des Bandes formulieren abschließend die Perspektive der Täterforschung dahingehend, weniger auf die direkte Befehlskette von oben nach unten zu blicken, sondern vielmehr die Streuung der Verantwortung im Vernichtungsprozess zu untersuchen.

Der vorliegende Band bietet einen gelungenen Überblick über die inzwischen intensiv betriebene Täterforschung. Die Biographien verdeutlichen, dass Täter, männlich wie weiblich, sich nicht wie blutrünstige Unmenschen gebärden mussten, sondern rational und teilweise emotionslos die Vernichtung der Juden steuerten und forcierten. Interessant ist die Tatsache, dass sich die meisten Täterprofile auf Prozessakten stützen und ohne diese die Biographien nicht hätten geschrieben werden können. Eine Antwort auf die Frage, wie sich Menschen, die in der Zwischenkriegszeit meist unauffällig lebten, während des Krieges in Gewalttäter verwandelten, kann der Band nicht geben und intendiert es auch nicht.

Frommer, Benjamin: National Cleansing. Retribution against Nazi Collaborators in Postwar Czechoslovakia.

Cambridge University Press. Cambridge 2005 (Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare 20). 387 Seiten.

Während es inzwischen eine relativ umfangreiche Literatur zur Verurteilung von Tätern und Kollaborateuren des Nationalsozialismus nach dem Krieg im westlichen Teil des damals besetzten Europas gibt, erfassen die neuesten gesamteuropäischen Überblicke die Situation in den böhmischen Ländern bisher nicht einmal annähernd.¹ Die grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse im östlichen Europa ermöglichte zwar nach 1989 den Zugang zu bis dato geheim gehaltenen Archivquellen, dennoch blieben auch die Arbeiten tschechischer Historiker zur Geschichte der Retributionsgerichtsbarkeit bis auf wenige Ausnahmen eher auf der Ebene von Regionalstudien. Auch deshalb ist der Versuch einer Synthese dieser Problematik, der zudem von der anderen Seite des Ozeans stammt und somit unbelastet vom „europäischen“ Blick ist, nicht nur ein mutiges, sondern auch ein aktuelles und notwendiges Unterfangen. Zugleich handelt es sich – dies kann bereits eingangs konstatiert werden – um ein sehr gelungenes Unterfangen.

Für die Bewältigung dieser Aufgabe eignete sich Benjamin Frommer gründliche fachsprachliche und historische Kenntnisse an, um die umfangreichen Archivbestände zu den Retributionsgerichten zu analysieren und die Folgen der Gerichtsentscheidungen für die damalige Gesellschaft, die sich in einer schwierigen Entwicklungsphase befand, zu bewerten. Bereits die ersten Ergebnisse seiner Forschungen deuteten an, dass es ihm nicht um die bloße Beschreibung der Ereignisse geht.² Er möchte auch feststellen, welche Rolle sie in der gesellschaftspolitischen Entwicklung in diesem Teil Europas der Nachkriegszeit spielten. Das verzögerte Erscheinen der endgültigen Synthese trug erheblich zur Präzisierung der Forschungsergebnisse und zur Vertiefung der Analyseergebnisse ebenso wie zum eleganten Stil und zur präzisen Sprache bei.

Die einzelnen Kapitel des Buches umfassen thematisch alle wichtigen Bereiche der Retributionsproblematik und ihrer Entwicklung in den böhmischen Ländern. Die umfangreiche Einleitung bewertet den Forschungsstand und zeichnet den historischen Kontext des Kriegsverlaufs in den böhmischen Länder nach, was für das Verständnis dieser Problematik unerlässlich ist. Der Text selbst beginnt mit einer Analyse der „wild retribution“. Dabei handelt es sich um Formen spontaner und willkürlicher Gewalt gegen Personen, die der Kollaboration mit den Nationalsozialisten im Frühjahr 1945 verdächtigt wurden. Der Autor betont, dass diese Erscheinungen blutiger Anarchie nicht nur die unumgängliche Vergeltung für die brutale Okkupation waren, sondern dass sie gleichzeitig das Ergebnis der Entscheidungen der tschechischen Regierungsvertreter waren, die diese während und kurze

¹ Vgl. z.B. *Deák, István/Gross, Jan T./Judt, Tony* (Hgg.): *The Politics of Retribution in Europe. World War II and its Aftermath.* Princeton 2000.

² *Frommer, Benjamin: To Prosecute or to Expel? Czechoslovak Retribution and the „Transfer“ of Sudeten Germans.* In: *Ther, Philipp/Siljak, Ana* (Hg.): *Redrawing Nations. Ethnic Cleansing in East-Central Europe, 1944–1948.* Lanham, Boulder, New York, Oxford 2001, 221–240.

Zeit nach dem Krieg trafen. Frommer beschreibt die Entstehung und die Wirksamkeit des Retributionsgesetzes, das die Bestrafung der nationalsozialistischen Täter und der Kollaborateure ermöglichte. Er macht auch auf die fortdauernden irrtümlichen Ansichten der westlichen Historiographie aufmerksam, die seinerzeit die Vertreter Moskaus und das kommunistische Regime für die geistigen Väter der Retributionsgerichtsbarkeit hielt, während die Dekrete aber in den Kreisen um Präsident Edvard Beneš in London entstanden. Der Schwerpunkt der Studie liegt in der Untersuchung der Arbeit der 24 außerordentlichen Volksgerichte, die in den böhmischen Ländern mehr als 32.000 Angeklagte verurteilten. Dargestellt wird die Rolle der Polizei, der Ankläger, der Volksgerichte und der professionellen Rechtsanwälte in der Retribution, die sich aus einem anfangs harten Vollstrecker revolutionärer Gerechtigkeit gleichsam in ein Schutzschild gegen polizeiliche Willkür, persönliche Rache und parteilich beeinflusste Justiz verwandelte.

Frommer führt auf der Grundlage seiner Forschungen zur Tätigkeit der Retributionsgerichte in Mittelböhmen eine tiefgründige Analyse des Problems der Denunziation – der „Krankheit unserer Zeit“ – durch. Anhand des Beispiels der Gerichtsverhandlung über die Redakteure der antisemitischen Wochenzeitschrift „Árijský boj“ (Arischer Kampf) stellt er plastisch die Reflexion über die Probleme der Juden in der tschechischen Gesellschaft dar und wertet auf ähnliche Weise eine Reihe weiterer konkreter Fälle aus.

Der Autor unternimmt eine umfassende Beschreibung der Retribution, weshalb er nicht umhinkommt, die Tätigkeit des Nationalgerichts, das die bekanntesten tschechischen Kollaborateure einschließlich der Angehörigen der Protektoratsregierungen verurteilte, in die Analyse einzubeziehen. Ebenso geht er auf das Wirken der lokalen Säuberungskommissionen ein, die das so genannte kleine Retributionsdekret dazu ermächtigte, zahlreiche kleinere Verstöße gegen die nationale Ehre zu ahnden. Frommer beleuchtet auch die Beziehung der Retributionsgerichtsbarkeit zum Abschub (Transfer) der deutschen Bevölkerung und belegt, dass die Gerichte die Vertreibung (expulsion) der Sudetendeutschen unterstützten und somit gleichzeitig die Möglichkeit untergruben, viele tatsächliche Kriegsverbrecher vor Gericht zu stellen. Die gerichtlich geahndeten Verbrechen Einzelner berechtigten in den Augen der Öffentlichkeit zu einer kollektiven Bestrafung der gesamten deutschen Minderheit, gleichzeitig stimmten tschechische Ämter lieber dem Abschub Tausender deutscher Verdächtiger zu, als deren Verbleiben im Land nach einer bereits erfolgten Abschiebung zu dulden. Im letzten Kapitel beschreibt Frommer den Versuch des kommunistischen Regimes, die Retributionsgerichtsbarkeit nach der Regierungsübernahme im Februar 1948 zu erneuern. Obwohl diese Aktion dem Regime half seine Macht zu festigen, brachte sie keine sichtbaren Resultate und wurde noch im selben Jahr abgebrochen. Das Buch wird ergänzt durch einen umfangreichen Anmerkungsapparat, eine selektive Bibliographie zu den Quellen, den Abdruck aller drei Retributionsdekrete, ein Personen- und Ortsregister und eine Karte mit den jeweiligen Sitzen der Retributionsgerichte in den böhmischen Ländern. Von der präzisen Arbeitsweise des Autors zeugt ebenso die Tatsache, dass Frommer am Ende eines jeden der acht Kapitel seine Ergebnisse zusammenfasst und auch die Zusammenfassung seiner Forschungen sorgfältig formuliert.

Zu seinen Ergebnissen gehört auch die Feststellung, dass es selbst mit dem Abstand von mehr als einem halben Jahrhundert einfach wäre, auf die Fälle des Missbrauchs der Retribution durch Interessen von Einzelnen und Gruppen hinzuweisen, dass aber die Bemühungen um eine legitime Wiedergutmachung des Unrechts, das durch die Okkupation der böhmischen Länder verursacht wurde, nicht zu bestreiten sind: „Despite its undeniable shortcomings, postwar Czech retribution represented a serious and thorough attempt to face the crimes of the past, including those committed by the Czechs themselves.“ (S. 347) Letztlich fehlt vielleicht nur der Vergleich der Ergebnisse mit denen anderer Länder des östlichen Mitteleuropas einschließlich der Slowakei. Ähnlich qualitative Überblicke über die Entwicklung der Retributionsgerichtsbarkeit in diesen Ländern lassen allerdings noch auf sich warten.

Opava

Mečislav Borák

Danyel, Jürgen/Ther, Philipp (Hgg.): Flucht und Vertreibung in europäischer Perspektive.

Metropol Verlag, Berlin 2003, 104 S. (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 51/1).

Seitdem die BdV-Präsidentin und Bundestagsabgeordnete Erika Steinbach öffentlich den Vorschlag unterbreitete, in „räumlicher und historischer Nähe“ zum Berliner Holocaust-Mahnmal ein ‚Zentrum gegen Vertreibungen‘ (ZgV) zu errichten, reißt die Debatte darüber nicht ab. Sie beschäftigt die deutsche, aber zugleich auch die polnische, tschechische und verstärkt auch die internationale Öffentlichkeit. Dieser Sachverhalt war Anfang 2003 selbst für die renommierte „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“ Anlass genug, in einem Themenheft einige Fachleute dazu zu Wort kommen zu lassen. Dass es sich dabei in erster Linie um deutsche Stimmen handelt, mag als grundsätzliche Kritik allen weiteren Überlegungen vorausgeschickt werden.

Doch welche Quintessenz lässt sich aus den einzelnen, recht heterogenen Beiträgen ziehen? Karl Schlögel vertritt die Auffassung, die deutschen Historiker der Nachkriegszeit seien unfähig gewesen, sich der Vertreibungsthematik anzunehmen. Nach 1989 habe man auch die Chance verspielt, dies mit einer europäischen Perspektive zu tun. Für das Gedenken sei kein zentraler Ort geeignet, sondern es kämen dafür viele Orte in Frage, in denen allerdings Aufklärung vermittelt und keine „pompöse Trauer“ inszeniert werden sollte. Der tschechische Soziologe Miloš Havelka skizziert die vielschichtige deutsch-tschechische Beziehungsgeschichte. Er legt den Schwerpunkt auf die individuelle Erinnerung anstelle kollektiver Haltungen. Gegenüber dem ZgV äußert Havelka verhaltene Skepsis. Als dritter äußert sich der amerikanische Historiker Norman M. Naimark, der bereits mit seiner umstrittenen Monographie über „ethnische Säuberungen“ einen fachlichen Anstoß zur Diskussion geliefert hatte.¹ Wie dort versucht er eine kontinuierliche Reihe von der Vertreibung der Armenier aus der Türkei 1915 bis zu den Ereignissen auf dem

¹ *Naimark, Norman M.: Fires of Hatred. Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe.* Cambridge, Mass., 2001.

Kosovo in den frühen neunziger Jahren zu konstruieren, was auch in diesem Fall wenig überzeugend wirkt. Naimark entwirft eine programmatische Ausgestaltung für ein mit vergleichender Perspektive arbeitendes ‚Europäisches Zentrum gegen Vertreibungen‘, das seiner Meinung nach die Rolle des modernen Staates, die Beteiligung von Spezialisten und die menschlichen Verluste unter die Lupe nehmen sollte. Dabei unterscheidet Naimark zwischen den Begriffen des Genozids (physische Vernichtung) und der ethnischen Säuberung. Dennoch gelingt es ihm auch hier nicht, eine saubere Differenzierung zwischen dem Holocaust und der Vertreibung der Deutschen zu präsentieren.

Jürgen Danyel und Christoph Kleßmann bekennen ihre Sympathie für den von Adam Michnik und Andrzej Krzemiński eingebrachten Vorschlag eines europäischen ZgV in Wrocław (Breslau), wodurch ein „neuer Zugang“ zum Thema eröffnet werde. Dabei sollte auch die deutsche Scheu behandelt werden, sich öffentlich mit der Vertreibung auseinander zu setzen. Abschließend plädieren sie für eine Art Wanderausstellung, an die zahlreiche lokale Projekte im östlichen Mitteleuropa geknüpft werden könnten. Diesem Vorschlag schließt sich auch Philipp Ther an, der unter Bezugnahme auf Norman M. Naimark und Zygmunt Baumann die Vertreibung als „Produkt der europäischen Moderne“ interpretiert. Er sieht in dem transnationalen Charakter zahlreicher Erinnerungen von Vertriebenen die Chance für etwas Verbindendes in Europa. Auf die Interferenzen zwischen zeithistorischer Forschung und individueller Erinnerung macht Claudia Kraft aufmerksam, die darüber hinaus die neuen Chancen anspricht, die sich seit der ‚Wende‘ von 1989 ergeben hätten. Dadurch seien nicht nur deutsche und osteuropäische Fachkollegen, sondern auch „Opfer“ und „Täter“ („die nicht selten in mehrfachen Rollen auftreten“) ins Gespräch gekommen. Ein ZgV würde ihrer Ansicht nach diesem Dialog mehr schaden als nützen.

K. Erik Franzen bestreitet, dass die Vertreibung in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland ein Tabuthema gewesen sei. Er weist auf die Konjunktur der Betroffenenperspektive in Fernsehserien hin, die generationenübergreifend stark wahrgenommen worden seien. Gleichzeitig macht er auf die Risiken einer einseitigen Opferperspektive aufmerksam. Einem Plädoyer für europäische Formen der Erinnerung verschreiben sich Monika Flacke und Ulrike Schmiegelt vom Deutschen Historischen Museum in Berlin, die beiden Autorinnen der Ausstellung „Mythen der Nationen. Kampf der Erinnerungen“. Sie betonen, dass seit den neunziger Jahren bis dahin vertrauten Positionen weitgehend Debatten gewichen seien, und beschreiben anhand dieses konkreten Projekts die Unschärfe von Begrifflichkeiten wie „Flucht“, „Deportation“ und „Vertreibung“ sowie deren unterschiedliche Wertigkeit in den einzelnen nationalen Erinnerungskulturen. Mathias Beer hingegen steuert der Textsammlung einen historischen Rückblick auf die publizistische und mediale Aufarbeitung des Vertreibungsthemas in der Bundesrepublik Deutschland bei. Er macht sich abschließend – unter Bezugnahme auf das Naimarksche Paradigma – für eine Einbettung in „das weite Feld nationalstaatlich bedingter europäischer Zwangsmigrationen des späten 19. und 20. Jahrhunderts“ stark. Sein polnischer Historikerkollege Jerzy Kochanowski berichtet von den bislang vergeblichen Versuchen der polnischen Umsiedler aus den am Ende des Zweiten Welt-

kriegs an die UdSSR verlorenen ehemaligen östlichen Wojewodschaften, vom polnischen Staat Entschädigungsleistungen zu erwirken.

Am befremdlichsten wirkt in dem ZfG-Heft der Aufsatz des Wiener Osteuropahistorikers Arnold Suppan, der versucht, die Vertreibungsvorgänge aus der Tschechoslowakei und Jugoslawien zwischen 1944 und 1948 miteinander zu vergleichen. Unter der Kapitelüberschrift „Rache und Vergeltung“ befließigt er sich selbst einer aggressiven Terminologie und starker antitschechischer und antijugoslawischer Stereotypen. Ohne die damit verbundenen Ereignisse beschönigen zu wollen: Der Ausdruck „Aussiger Pogrom“ ist ein Fehlgriff, der die Grenze des guten Geschmacks überschreitet und an die Sprachregelung von Vertriebenenpublikationen aus der Zeit des ‚Kalten Krieges‘ erinnert. Nicht minder fragwürdig ist, dass sich Suppan zur Stützung seiner Aussagen Argumentationshilfe bei Journalisten amerikanischer Magazine holt, anstatt die neueste tschechische und südslawische Literatur zu rezipieren, die vergleichsweise zu „fortschrittlicheren“ Ergebnissen kommt. Mit „Tabu und Erinnerung“ in der DDR beschäftigt sich Michael Schwartz. Die DDR, die immerhin ein Drittel aller aus dem östlichen Europa vertriebenen Deutschen aufnahm, tabuisierte seit den frühen fünfziger Jahren politisch das Vertreibungsthema, während allerdings auf literarischem Gebiet, wie Schwartz anhand illustrativer Beispiele aufzeigt, durchaus eine Ersatzform der Erinnerung möglich war.

Den Abschluss der Veröffentlichung bildet eine Erklärung, die auf einer Veranstaltung des Deutschen Polen-Instituts (DPI) in Darmstadt am 5.-7.12.2002 auf Initiative von Dieter Bingen, Stefan Troebst und Włodzimierz Borodziej beschlossen wurde. Sie nimmt auf den damaligen Diskussionsstand Bezug und setzt sich für die Einrichtung eines Europäischen Zentrums gegen Vertreibungen ein, das die Komponenten Dokumentation, Forschung, Konferenz, Politikberatung, Opfer-Täter-Dialog, Ausstellung/Wanderausstellung und „Mahnbereich – europäisches Denkmal“ enthalten sollte. Da fragt sich der kritische Leser, ob dieser Vorschlag, der mit dem Konzept des BdV beinahe deckungsgleich ist, nicht dazu angetan sein wird, dieses Zentrum lediglich unter anderen Vorzeichen zu schaffen. Für eine Alternative jedenfalls wirkt dieser Vorschlag herzlich farb- und ideenlos. Insofern passt er zu den meisten der in dieser ZfG-Nummer abgedruckten Beiträge. In ihrer Heterogenität vermögen diese die Vertreibungsdebatte kaum zu erhellen.

Oldenburg (Oldb.)

Tobias Weger

Ahonen, Pertti: After the Expulsion. West Germany and Eastern Europe 1945-1990.

Oxford University Press. Oxford 2003, 313 S.

Manche mögen es kaum glauben: Willy Brandts markante Stimme schallte durch die Lautsprecheranlage auf dem Schlesiertreffen in Hannover im Juni 1961. Unter einer Abbildung des Schlesierschildes, das sich an den Schlesischen Abstimmungsadler anlehnt, hielt der Regierende Bürgermeister von Berlin eine leidenschaftliche Rede. Ein Foto von diesem Auftritt hat Pertti Ahonen für das Cover seines englischsprachigen Buches, das eine erweiterte Fassung seiner 1999 eingereichten

Dissertation darstellt, mit Bedacht ausgewählt. Denn über die Analyse dieses Bildes gelangt man an den Kern von Ahonens Anliegen.

Während das Coverfoto einen Hinweis auf die Intention des Buches erlaubt, produziert der Untertitel des Werks etwas Verwirrung, da er in eine falsche Richtung führt: Es geht hier nämlich nicht um eine Diplomatiegeschichte der bundesrepublikanischen Ostpolitik unter besonderer Berücksichtigung des Vertriebenenproblems. Im Zentrum des Buches steht vielmehr das diskursive Verhältnis zwischen den Bundesregierungen respektive den politischen Parteien und den Vertriebenenorganisationen in Bezug auf die Außenpolitik Deutschlands.

Willy Brandt und die Vertriebenenverbände? Die Erinnerung an die Phase der neuen Ostpolitik der sozial-liberalen Koalition ab 1969 weckt zunächst oberflächlich das Bild einer extrem konflikthaften Beziehung: so weit, so bekannt. Gerade deshalb ist die Auswahl einer Fotografie aus dem Jahr 1961 spannend, da sie einen Moment beschreibt, der diese Mainstream-Erinnerung aufzubrechen vermag. Das Anliegen des Autors ist es, dem Einfluss der Vertriebenen beziehungsweise ihrer Verbände auf die Ostpolitik der Bundesrepublik nachzuspüren. Ahonen geht dabei chronologisch vor: einer Erläuterung der Programme und Strategien der Vertriebenenorganisationen folgen die Analysen zur frühen Nachkriegspolitik Adenauers, zur Etablierung des von ihm mitgestalteten Musters der Vertriebenenpolitik in den Folgejahren und schließlich zur Ausgestaltung beziehungsweise Ausdifferenzierung der so genannten Neuen Ostpolitik. Ein Schlusskapitel ergänzt die Ausführungen bis zur Vereinigung Deutschlands 1990.

Der oben geschilderte Auftritt Brandts fällt in eine Periode, in der die SPD mit dem Bad Godesberger Programm von 1959 eine wichtige strategisch-politische Neujustierung vollzogen hatte. Neben der Abkehr von marxistischen Leitvorstellungen beinhaltete das auch eine veränderte außenpolitische Positionierung, die nun unter anderem ein Bekenntnis zur (west-)europäischen Integrationspolitik Adenauers einschloss. Ein anderes – damit eng verbundenes – öffentliches Bekenntnis war jedoch ebenso auffällig: die intensiviertere Hinwendung zu den Vertriebenen beziehungsweise die verbale Unterstützung der Ziele ihrer Lobby. Pertti Ahonen gelingt es nun, anhand einer hervorragenden quellengestützten Basis, das Wechselspiel der bundesdeutschen Vertriebenenpolitik – immer verstanden als Politik von Vertriebenen und Politik für Vertriebene – genau zu beleuchten.

Die Annäherungsversuche der Sozialdemokratie an das politisch organisierte Vertriebenenmilieu waren keineswegs neu. Neu war jedoch die selbstkritische Erkenntnis, dass das bisherige Bemühen um die Aufmerksamkeit dieser Gruppierung besonders im Vergleich mit den Unionsparteien nicht von Erfolg gekrönt war. Und an dieser Stelle scheint eines der zentralen Motive auf, die Ahonen für die langanhaltende Subventionierung der außenpolitischen Forderungen der Verbände quer durch die Parteienlandschaft ausmacht: das Werben um die Millionenzahl vertriebener Wähler. Ahonens Verdienst in diesem Zusammenhang ist es, das stereotyp benutzte Argument vieler Akteure im Vertriebenenendiskurs nachhaltig zu verifizieren: nicht nur, dass die verschiedenen Parteien intern ganz offen dieses Thema verhandelten, auch die Verbandsfunktionäre waren sich der Tatsache bewusst, dass hier ihre entscheidende Trumpfkarte lag und spielten sie selbstbewusst aus. Und so muss

man die Rede von Willy Brandt, der 1961 nicht nur als Regierender Bürgermeister von Berlin, sondern auch als Kanzlerkandidat gegen Konrad Adenauer auftrat, als Wahlkampfereignis verstehen.

Brandt bewegte sich zu diesem Zeitpunkt auf der Linie des von der SPD eingeschlagenen Kurses gegenüber den Vertriebenenverbänden: der im Zuge des Fortschreitens des Integrationsprozesses ausgelöste Niedergang der Vertriebenenpartei BHE entwickelte sich zu einem forcierten Wettlauf der großen Parteien um die Besetzung von Themen und Positionen im Diskurs über die Vertriebenen. Im Januar 1961 hatten sich Vertreter des SPD-Präsidiums und der Sudetendeutschen Landsmannschaft (SL) nach einer gemeinsamen Konferenz auf ein Papier geeinigt, das ebenso wie das im April 1961 verabschiedete, potenzielle Regierungsprogramm explizit die zentralen Forderungen der SL nach Durchsetzung des Rechts auf die Heimat und des Selbstbestimmungsrechts unterstützte.

Das taten fast alle Parteien. Ähnlich lautende Vereinbarungen gab es in dieser Zeit beispielsweise auch zwischen der SL und der CSU sowie der FDP, von der ebenfalls 1961 urkundlich bestätigten Übernahme der Schirmherrschaft Bayerns über die Sudetendeutschen ganz zu schweigen. Ahonen skizziert in diesem Zusammenhang eine Geschichte der doppelten Zungen im Verhältnis der Bundesregierungen und der Lobbyvereinigungen: Während in der Öffentlichkeit die verbale Unterstützung postuliert wurde, machte man hinter vorgehaltener Hand – in internen Besprechungen verschiedener Gremien – keinen Hehl daraus, dass man die propagierten Forderungen für unrealistisch hielt und zum Teil sogar außenpolitisch als völlig kontraproduktiv betrachtete und die Vertreter der Verbände gelegentlich als unbelehrbare Nationalisten verurteilte. Wieso dann die Förderung der Anliegen der Verbände? Weil sie bis zu dem Zeitpunkt, an dem sich ein grundsätzlicher Wechsel in der bundesdeutschen Ostpolitik zu manifestieren begann – nämlich in der Ära der Großen Koalition – mit ihren „heimatpolitischen“, das heißt außenpolitischen Ansätzen ein verlässlicher Partner in der anti-kommunistischen, westeuropäisch orientierten Politik waren.

Eines von Ahonens Ergebnissen ist, dass beide Partner einen Preis für dieses Agreement bezahlt haben. Die Bundesregierungen bis zur Großen Koalition haben zunächst nicht gemerkt, wie sie mit ihrer anscheinend selbstverständlichen Subventionierung der Anliegen der Vertriebenenverbände im Laufe der Zeit zu Gefangenen dieser selbst gewählten Strategie wurden, als sich die internationalen Koordinaten in Richtung einer neuen Verbindung zu den Staaten jenseits des Eisernen Vorhangs verschoben hatten und sich in der Folge in der Bundesrepublik ein innen- und außenpolitisches Dilemma auftrat. Auf der anderen Seite haben die Verbände nicht wirklich gemerkt, wie sie – schon zu Adenauers Zeiten – instrumentalisiert worden sind. Denn bei aller Einbindung ihrer außenpolitischen Vorstellungen in den politischen Willensbildungsprozess sind sie im Wesentlichen nicht an die Schaltstellen der Macht vorgedrungen – trotz eines Bundesvertriebenenministeriums.

Dass dieses Verhältnis der Lobbyverbände zur Bundespolitik keine dauerhafte Rückversicherung darstellte, lässt sich an der Politik Brandts illustrieren: denn der Kanzler von 1969 war nicht mehr der Kanzlerkandidat aus dem Jahr 1961. Seine Suche nach flexiblen Antworten auf eine veränderte weltpolitische Lage wollten

oder konnten die Verbände nicht mitmachen. Mit ihrer Beharrungs-Strategie manövierten sie sich und ihre Politik selbstverschuldet ins gesellschaftliche Nischendasein, in dem sie auch während der Ära Kohl wirkten.

Ahonen schildert diese Entwicklung wohlthuend sachlich. Er entzieht sich der Gefahr einer polarisierenden Darstellung durch die abgewogene Auswahl seiner Quellen und den vielzitierten kühlen Blick von Außen. Es liegt auf der Hand, dass ein politikgeschichtliches Überblickswerk zu einem Zeitraum von knapp fünfzig Jahren jüngster Geschichte vieles außer Acht lassen muss. Beispielsweise bleibt besonders die Politik der verschiedenen Akteure auf Seiten der Vertriebenen recht undifferenziert, da der Autor die biographiegeschichtliche Komponente weitgehend ausblendet. Aber Ahones Buch war überfällig, denn die Forschung zur Geschichte zum Vertriebenen Diskurs in Deutschland befindet sich noch am Anfang, wie nicht zuletzt die Debatte um ein „Zentrum gegen Vertreibungen“ schmerzlich vor Augen geführt hat. Ahonen hat die zentralen Aspekte eines Elitendiskurses analysiert und dankenswerterweise Ordnung in das System von Urteilen und Vorurteilen gebracht. Jetzt können die notwendigen Sonden in die verschiedenen Diskurskanäle gelegt werden.

München

K. Erik Franzen

Bauer, Michal: Ideologie a paměť: Literatura a instituce na přelomu 40. a 50. let 20. století [Ideologie und Erinnerung: Literatur und Institutionen an der Wende der 40er/50er Jahre des 20. Jahrhunderts].

H & H, Jinočany 2003, 359 S.

Gegen Ende des Jahres 2003 stellte der Literaturhistoriker Michal Bauer einen der Öffentlichkeit bisher unbekanntem Komplex von zehn lose zusammenhängenden Studien vor, die unter der Bezeichnung „Ideologie und Erinnerung“ einige bedeutende Aspekte des tschechischen literarischen Lebens an der Wende der 40er und 50er Jahre des 20. Jahrhunderts nachzeichnen. Bauer arbeitet am Lehrstuhl für Bohemistik der Südböhmischen Universität in České Budějovice (Budweis) und befasst sich insbesondere mit Literatur und Literaturgeschichte des vergangenen Jahrhunderts. Bekannt geworden ist er vor allem durch die systematische Erforschung unbearbeiteter Dokumente, die sich im Literarischen Archiv der Gedenkstätte des nationalen Schrifttums befinden. Zudem publiziert er regelmäßig seine Ergebnisse in der literarischen Zeitschrift „Tvar“. Seit 1996 sind dort ebenfalls in Form umgearbeiteter Texte Teile des Buches „Ideologie und Erinnerung“ erschienen.

Bauer geht in der Erörterung der Problematik, eingegrenzt durch die Jahre 1948 bis 1952, weitgehend chronologisch vor. Zunächst erforscht er den Verlauf der Säuberungen nach dem Februar 1948 unter den Schriftstellern. Anschließend schildert er die Umgestaltungen des Schriftstellerverbands (der schriftstellerischen Schlüsselorganisation) und die Entwicklung des daraus hervorgehenden Wahlverbandes. Darauf folgend geht er auf die Herausgeberebene nach dem Februar 1948 wie die bekannte Konferenz junger Schriftsteller im März 1948 in Dobříš und ihre Bestrebungen hinsichtlich der Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, ein. Das Buch schließt mit einer ausführlichen Analyse von Maßnahmen, die für den untersuchten Zeit-

raum charakteristisch sind (Jirásek-Aktion, das Fučíkabzeichen, Werktätige in die Literatur). Deutlich wird, dass sich die Literaturgeschichte diesen Maßnahmen bisher nicht ausführlich widmete. Das Buch illustrieren Schriftstellerportraits, und Faksimile von Dokumenten und gedruckten Quellen. Bedeutend sind auch die inhaltlichen Anlagen: der Vorschlag der Revisionskommissionen einer „qualitativen Durchforstung“ der Mitglieder der Gewerkschaft der Schriftsteller ab dem Frühjahr 1948, ein Verzeichnis der für die Mitgliedschaft im Schriftstellerverband vorgeschlagenen und nicht vorgeschlagenen Belletristen, eine Aufstellung „der in den Verlagen gepfändeten Bücher“, erörtert auf der Versammlung des Aktionskomitees der Gewerkschaft der Schriftsteller Anfang Februar 1949, und ausgewählte Wettbewerbstexte, die anlässlich der Aktion „Werktätige in die Literatur“ eingesandt wurden.

Durch die Erforschung unbearbeiteter Archivfonds, die sich im Literarischen Archiv der Gedenkstätte des nationalen Schrifttums befinden, ist es dem Autor gelungen, die erörterten Aspekte in den führenden Gremien des Schriftstellerverbands in den Jahren 1948/1949 relativ kompakt zu rekonstruieren. Eine weitere substantielle Quelle sind die umfangreichen Exzerpte zeitgenössischer literarischer Prosa. Sie dokumentieren die Wahrnehmungen bedeutsamer Geschehnisse des literarischen Lebens. Die Konzentration auf unbearbeitetes Archivmaterial, vor allem auf den Bestand des Schriftstellerverbands, ist ein großer Vorzug der Bücher Bauers. Allerdings stellt dies gleichwohl auch eine gewisse Schwäche dar. Zwar versucht der Autor, das institutionelle Hinterland des literarischen Lebens an der Schwelle der 40er und 50er Jahre zu schildern; dieses Hinterland lässt sich jedoch schlecht aus dem engen Blickwinkel einer Schriftstellerorganisation untersuchen. Ebenso ist es notwendig, sich zumindest umrisshaft die Schlüsselrolle der Partei- und Staatsorgane anzusehen, was zudem das Studium von Archivfonds erfordert hätte, insbesondere des Staatlichen Zentralarchivs (und hier besonders des Archivs des Zentralausschusses der KPTsch), gegebenenfalls des Archivs des Gewerkschaftsbunds. Ansonsten entsteht nämlich der Eindruck, dass ein bedeutender Teil der Aktivitäten und Motivationen der Leitung des Schriftstellerverbands die Politik des Verbands als autonome Organisation innerhalb des Systems der Kulturpolitik nach dem Februar 1948 widerspiegelt, was jedoch gewiss nicht Bauers Absicht war.

Diese Kritik erstreckt sich aber lediglich auf diejenigen Kapitel, die der Organisation der Säuberungen unter den Schriftstellern, der Umwandlung der Schriftstellergewerkschaft in einen Verband und vor allem der Editions politik gewidmet sind, welche den kleineren Teil der Publikation ausmachen. Aber auch hier hat Michal Bauer eine Reihe wertvoller Angaben gesammelt, von denen einige vielleicht die automatische Übernahme „traditioneller“, jedoch ungenauer Angaben etwa über die Anzahl der Mitglieder der Schriftstellerorganisation, verhindern. Weiter kartiert er hier detailliert die allmähliche Veränderung der Mitgliederverzeichnisse des künftigen Verbands. Die Literaturhistoriker werden zweifellos die Erkenntnisse begrüßen, die Bauer durch das sorgfältige Studium der Position der jungen Schriftstellergeneration in der Phase nach dem Februar 1948 gewann. Von der Darstellung der berühmten Konferenz junger tschechischer Schriftsteller in Dobříš verlagerte sich sein Interesse darauf, die zunehmend gesteuerte Auflösung der „Dobříšer Plattform“ zu dokumentieren und das komplizierter gewordene Verhältnis der Leitung

der Gewerkschaft der Schriftsteller zu den Versuchen der jungen Literaten, eine eigenständige Position innerhalb der Gewerkschaft zu erreichen, zu schildern. Das Kapitel, das dem Klub der jungen Schriftsteller gewidmet ist, belegt unter anderem sehr plastisch, wie unter den Bedingungen der übereilten Radikalisierung der Kulturpolitik im Herbst 1948 Einzelinitiativen ihren ursprünglichen Sinn einbüßten und unter Zwang transformiert wurden, damit sie dem Regime willfährig waren. Dieser Trend betraf auch die Bestrebungen zur Herausgabe von „Únor“ (Februar), einer literarischen Zeitschrift junger Schriftsteller, die schließlich von der Leitung des Syndikats vereitelt wurde und Vorbereitungen zur Herausgabe der repräsentativen Monatsschrift „Nový Život“ (Neues Leben), die verworfen wurde, was hier ebenfalls ausführlich und gelungen belegt wird. Die Arbeit Bauers gipfelt in einer sehr sorgfältigen Dokumentation der drei auf die tiefgreifende Manipulation des tschechischen literarischen Lebens gerichteten Aktionen, und der Darstellung des Lebens ausgewählter gesellschaftlicher Gruppen – die Jirásek-Aktion, das Fučík-abzeichen und der Wettbewerb „Werkstätige in die Literatur“. Diese Kapitel halte ich für die gelungensten des ganzen Buchs; sie verweisen zugleich auf die besten Seiten von Bauers Arbeitsmethode: Die Jirásek-Aktion wird nicht als reine Propagierung der Werke Alois Jiráseks verstanden, sondern auch als erster konsequenter Versuch des kommunistischen Regimes, das Volkskulturerbe und die tschechische Geschichte umzuwerten. Bauer beachtet alle wesentlichen Erklärungen der Jirásek-Aktion und des Fučíkabzeichens und dokumentiert das Übergreifen der Jirásek-Aktion auf die übrigen künstlerischen Bereiche. Das Exposé der Aktion literarisch Tätiger sieht er als nützliches Programm der verschiedensten künstlerischen Wettbewerbe, von denen das Regime erwartete, dass sie unter anderem an das Kunstschaffen der so genannten neuen Thematiken im Geiste des sozialistischen Realismus erinnern werden. Ausführlich analysiert er die Motive des kommunistischen Regimes bei der Auswahl der „Arbeiterautoren“ sowie das Bestreben, die Anzahl der Mitglieder des durch Säuberungen dezimierten Verbands aus den Reihen der Arbeiter zu erhöhen (S. 233-234). Daraufhin analysiert er sorgfältig die Vorbereitungen der Aktion, den Verlauf, aber vor allem die folgende „Arbeit mit dem Autor“ auf den Dobříšer Schulungen der Jungschriftsteller in den Jahren 1950-1951. Diese Aktion unterschied sich grundsätzlich von den übrigen „Wettbewerben“. Sehr wertvoll für die weitere Forschung werden Auszüge aus internen Gutachten der Kommission professioneller Schriftsteller sein, die Ende des Jahres 1949 eingesandte literarische Beiträge bewertete. Bauer weist separat mit einigen Gutachten das aufrichtige Entsetzen über das Sprachniveau einiger „Wettbewerber“ aus den Reihen der Arbeiter nach (S. 238-244). Im Grunde genommen zeigte sich, dass weder das Thema selbst noch der Aufbau oder die „Klassenherkunft“ die geforderte Qualität des literarischen Werks garantieren konnte. So schlug eine weitere Prämisse, auf die sich die Kulturpolitik nach dem Februar 1948 stützte, und die eine glatte Wendung zur „Neuen Thematik“ gewährleisten konnte, fehl.

Die Sammlung der Aufsätze von Bauer ist als wertvoller Beitrag zur Geschichte der politisch-kulturellen Entwicklung nach 1948 anzusehen. Die Arbeit hat dort Stärken, wo sich der Autor ausführlich der Analyse und Dokumentation einer konkreten Einzelpersone widmet. Bauers Methode weist dagegen Schwächen bei

der Untersuchung komplexer Prozesse auf. Hervorzuheben ist vor allem die dokumentarische Bedeutung des Buchs und eine Reihe treffender Bemerkungen und Denkstöße zu Forschungsdesideraten. Es wäre beispielsweise notwendig, den kulturellen Teil des Wettbewerbs im Jugendschaffen detailliert zu erfassen. Diese positiven Aspekte lassen auf weitere Forschungsergebnisse Bauers hoffen, die sich derzeit auf das Werk des Dichters František Halas richten.

Opava

Jiří Knapík

Pavka, Marek: Kádry rozhodují vše! Kádrová politika KSČ z hlediska teorie elit (Prvních pět let komunistické vlády) [Die Kader entscheiden alles! Die Kaderpolitik der KPČ vom Standpunkt der Elitentheorie (Die ersten fünf Jahre der kommunistischen Herrschaft)].

Prius, Brno 2003, 126 S.

In der vorliegenden Studie beschäftigt sich der junge Historiker Marek Pavka mit den Prinzipien und dem Wandel der Kaderpolitik der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei in den Schlüsseljahren 1948-1953. Bei der Publikation, deren Titel auf einen Ausspruch Josef Stalins vor Absolventen der Akademie der Roten Armee vom Mai 1935 zurückgeht, handelt es sich um den siebten Band der Edition „Krise des kommunistischen Systems in der Tschechoslowakei 1953-1957“. Sie gehört zum gleichnamigen, von Jiří Pernes geleiteten Projekt und ist aus mehreren Gründen zu begrüßen.

Pavka konzentriert sich auf ein in der Historiographie vernachlässigtes Thema der Geschichte des kommunistischen Systems, das allerdings sehr eng an seine alleinige Existenz und Erhaltung gekoppelt ist. Früher konnten Historiker im Grunde genommen nur aus den Arbeiten Karel Kaplans und Jiří Maňáks schöpfen (allerdings hat der Autor die Arbeit Maňáks überraschenderweise nicht herangezogen). Zudem geht Pavka die Problematik der Kaderpolitik der KPČ nicht traditionell, sondern als Versuch eines praktischen Tests verschiedener moderner Elitentheorien, soziologischer und damit zusammenhängend quantitativer Methoden an. Unter Berücksichtigung der Studie Pavel Kotláns über den tschechischen Faschismus,¹ von der er wiederum eine Reihe politologischer Verfahren übernommen hat, zeigt sich abermals die Attraktivität und Berechtigung der Kombination „klassischer“ historischer Methoden mit verwandten Wissenschaftsdisziplinen. Für seine Forschung hat Marek Pavka zudem eine Reihe von bisher wenig beachteten Archivdokumenten ausgewertet. Seine Arbeit ist deshalb zweifellos auch von faktographischer Bedeutung. Neben vierzig Tabellen, die mit Erläuterungen des Autors versehen sind, beinhaltet die Publikation weitere zweckmäßige Anlagen: eine Systematisierung der Kaderabteilung des ZK der KPČ in den Jahren 1947-1951, Verzeichnisse der Kompetenzen der Parteiorgane in Kaderangelegenheiten in den Bezirken (bis März 1950) und in den Kreisen (bis Januar 1951), eine Übersicht der Nettogehälter der Kader-

¹ *Kotlán, Pavel: Fašismus a jeho česká podoba (Národní obec fašistická 1926-1933 a fašismus současný) [Der Faschismus und sein tschechisches Ebenbild (Die nationale Faschistengemeinde 1926-1933 und der gegenwärtige Faschismus)].* Přerov 2001.

sekretäre der nationalen Bezirksausschüsse und des Betriebsdirektoriums ab dem Jahr 1949, eine Direktive für den Vorschlag zur Auszeichnung mit dem Orden des 25. Februars und schließlich Grundlagen für das Modell zur Unterbringung der Absolventen der zentralen Volksschule des Landwirtschaftsministeriums in leitenden Funktionen der Industrie (Korrelationskoeffizient).

Seine Interpretation eröffnet Marek Pavka mit einem dem Forschungsstand gewidmeten Überblick zur Elitentheorie. Dies schafft zusammen mit der Klärung von Grundbegriffen und methodologischen Schwierigkeiten eine unentbehrliche Grundlage für die Forschung der Kaderpolitik der KPČ in der Zeit nach dem Februar 1948. Daran anschließend belegt der Autor überzeugend, wie selbst zu Beginn des kommunistischen Regimes zunächst ein politisch-ideologisches Kriterium, das bis zur Jahreswende 1948/49 unter dem Druck der unteren Parteistrukturen als entscheidender „Klassen“-Zugang aufgenommen wurde, maßgebend war. Darauf folgt eine Darstellung der Organisation der Kaderpolitik in allen drei Zentren: den gewählten Organen der KPČ, den Kaderabteilungen der Partei und den außerparteilichen Institutionen. Unter ihnen richtet Pavka sein Augenmerk vor allem auf den ökonomischen Bereich (das General- und Betriebsdirektorium). Er schildert ausführlich die Gründung völlig neuer „Rekrutierungsmechanismen“ für die Elite nach der kommunistischen Machtübernahme – die Gründung zentraler Volks- und Parteischulen und die praktische Auswirkung der Politik, Arbeiter in leitende Funktionen einzusetzen. In diesem Zusammenhang belegt Pavka, dass „gerade in den Bereichen, die das kommunistische Regime am meisten bevorzugte, also im Maschinenbau, die Quote der Arbeiterdirektoren unter dem Durchschnitt lag; in einer Branche, die der Kern der Wirtschaft sein sollte – im Schwermaschinenbau, wurden sogar am wenigsten Arbeiter von der Produktion in Funktionen der Direktoren nationalisierter Betriebe gebracht“ (S. 51). Pavka kann demnach einen bedeutenden Unterschied zwischen der offiziell proklamierten Politik und ihrer Umsetzung nachweisen. Einen weiteren Zug der Kaderpolitik sieht er in ihrem unsystematischen Umgang mit dem Mangel an geeigneten „Kadern“. So wird ein Vorgehen deutlich, bei dem Betriebe, Kreise oder Bezirke für zentrale Partei-, Staats-, Wirtschafts- und Sicherheitsinstitutionen die besten und qualifiziertesten Kräfte anforderten, von denen es jedoch anschließend zu wenige zur Erfüllung des Plans gab. „So brach buchstäblich ein Kampf um die Kader aus, als Betriebe es ablehnten von den Zentralorganen ausgewählte Kader zu entlassen und sie häufig geradezu versteckten.“ (S. 60)

Vom Standpunkt der Beziehungen zwischen den einzelnen Zentren der KPČ-Kaderpolitik konzentriert sich Pavka vor allem auf das Anwachsen der Kompetenzen und der Macht der Kaderabteilungen auf allen Ebenen des Parteiapparats. Er weist plastisch nach, wie die drei Zentren der Kaderpolitik rivalisierten, so etwa die Kaderabteilung im Herbst 1951, die zusammenbrach, als sie durch die Überprüfungstätigkeit, auch unter dem Einfluss einer allgemeinen Krise innerhalb der KPČ, paralytisch wurde. Weiter stellt Pavka die Ineffizienz der übrigen Zentren der Kaderpolitik und den Übergang zu einem völlig neuen Modell ab dem Jahr 1952/53 fest: Die kommunistische Partei überließ die Heranbildung neuer „Kader“ den Hochschulen als traditionelle Institutionen und konzentrierte sich selbst lediglich auf eine passive Kaderpolitik, das heißt die Schaffung umfangreicher Kaderordnun-

gen. Damit zusammenhängend kam es zu einer Schwächung des „Klassen“-Kriteriums für die Bildung von Eliten und zu einer zunehmenden Bedeutung von Ideologie- und Leistungskriterien. Im letzten Teil seiner Studie analysiert Pavka die Mobilität innerhalb der Eliten in den Jahren 1948-1954, namentlich im Außen- und Landwirtschaftsministerium, bei Zentral-, -Bezirks- und Kreiswahlen der KPČ (hier die Sondierung für den Kreis Brno). Der Blick wird dabei auf die Alters- und Sozialstruktur gerichtet. Der Autor kommt in seiner Studie zu der Schlussfolgerung, dass die Änderungen der Kriterien für die Kaderpolitik in den Jahren 1948-1953 grundsätzlich auch den Zustand der Eliten nach der kommunistischen Machtübernahme zeigten. Mit Blick auf alle Ebenen des Parteiapparats, also der gewählten Organe sowie auch der Generations- und Sozialstruktur, stellt er heraus, dass „im Laufe von fünf bis sechs Jahren nach dem Februar 1948 bereits kein anderer mehr herrschte, als die, welche den Februar-„Sieg“ steuerten und erkämpften“ (S. 90).

Die Studie Marek Pavkas beinhaltet neue Erkenntnisse über die Anfänge des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei. Zu nennen ist vor allem die bedeutende Feststellung des Autors, dass die Kaderpolitik in den Jahren 1950/51 im Zusammenhang mit den Missständen im gesamten System in eine tiefe Krise geriet. Als Forscher, der sich mit der Kulturpolitik dieses Zeitraums beschäftigt, kann ich seine Schlussfolgerung bestätigen und zusammen mit Jiří Pernes ebenfalls die These bekräftigen, dass „der Beginn der Krise des KPČ-Regimes vielleicht viel früher datiert werden muss als in das Jahr 1953 und das Todesjahr Stalins und Gottwalds, das Jahr der Finanzreformen in der Tschechoslowakei, aber auch der beginnenden Entstalinisierung in unserer Situation einen frühen Höhepunkt der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise bedeutete und nicht den Beginn ihrer Überwindung sondern ihren Anfang“ (S. 8).

Opava

Jiří Knapík

Corbea-Hoisie, Andrei/Jaworski, Rudolf/Sommer, Monika (Hgg.): Umbruch im östlichen Europa. Die nationale Wende und das kollektive Gedächtnis.

Studien Verlag, Innsbruck u.a. 2004, 168 S. (Gedächtnis – Erinnerung – Identität 5).

Die Beschäftigung mit „Erinnerungsorten“ und dem kollektiven Gedächtnis gehörte in den letzten Jahrzehnten zu den fruchtbarsten Forschungsansätzen, die in der Geschichtswissenschaft Verwendung fanden. Auch für Ostmittel- und Osteuropa hat sich diese Fragestellung, gerade in Anbetracht der Umbrüche nach 1989 und den daraus resultierenden Transformationen als Gewinn bringend erwiesen. Der vorliegende Band, der auf den Referaten einer Tagung basiert, die im März 2002 in Brünn (Brno) von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und dem Österreichischen Ost- und Südosteuropa-Institut veranstaltet wurde, liefert dazu einen wertvollen Beitrag. Positiv hervorzuheben ist die übernational ausgerichtete, vergleichende Perspektive der meisten Aufsätze, womit nicht gesagt sein soll, dass diejenigen, die den Blick auf ein Land richten, eindimensional wären.

Den Auftakt bilden die Überlegungen des Berliner Ethnologen Peter Niedermüller zum „Mythos der Gemeinschaft. Geschichte, Gedächtnis und Politik im heu-

tigen Osteuropa“, in denen er die moralischen Ansprüche, die bei der Überwindung sozialistischer Staats- und Gesellschaftsstrukturen gestellt wurden, analysiert. Zwar sei das Wiedererstarken des Nationalismus nicht die allein treibende Kraft in den postsozialistischen Ländern. Es sei aber im östlichen Europa eine Denkweise weit verbreitet, die in der Nation „nicht nur eine politische Gemeinschaft, sondern die einzig mögliche moralische und kollektive Grundform sozialer Existenz“ sehe (S. 13). Daher werde als Gegenentwurf zum gescheiterten kommunistischen Modell ein vom eigenen, gruppenspezifischen Gedächtnis dominiertes Verständnis der Geschichte propagiert, wobei diese oft nur dann als „wahr“ verstanden werde, wenn sie als „nationale Geschichte“ interpretiert werde und das kollektive Gedächtnis auch „homogen“ in jenem Sinne funktioniere (S. 16 f.). So sei auch die häufig auftretende Verherrlichung der Zwischenkriegszeit als letzte Epoche, in der angeblich noch Werte wie Tradition und Nation etwas gegolten hätten, zu verstehen. Gleichzeitig biete diese Art von „rethinking history“ eine Vorstellung von Sicherheit für eine ungewisse Zukunft.

Rudolf Jaworski (Kiel) weist in seinem Vergleich „Osteuropäischer Vergangenheitsdiskurse“ darauf hin, dass kaum von einem Neuanfang oder einer Rückkehr zur Geschichte zu sprechen sei, zumal die Renaissance des „Nationalen“ in manchen Staaten (etwa Rumänien) schon lange vor 1989 begonnen habe. Diese Prozesse seien jedoch zu komplex, um sie vereinheitlichend mit populären Theorien und Vergleichen wie der des „Dampfkessels“ oder des „Vakuums“ zu interpretieren (S. 28f.). Gemeinsam sei jedoch allen ehemals sozialistischen Staaten die massive Rückkehr nationaler Geschichts- und Gedächtniskulturen, die sich nicht selten in der unkritischen Glorifizierung der vorkommunistischen Zeit äußere. Dazu müssten nationale Entwürfe neu gedacht werden, etwa in der Slowakei oder den Nachfolgestaaten der Sowjetunion und Jugoslawiens als verspätete oder erneuerte Staatsbildungen. Gleichzeitig habe man auf tschechischer, russischer oder serbischer Seite die Abkehr von der alten Doktrin des multinationalen Staates unter eigener Führungsrolle vornehmen müssen. Auch Jaworski spricht schließlich das identitätsstiftende Element der „nationalgeschichtliche(n) Selbstbestimmung“ im gesamteuropäischen Kontext an, sei sie doch von der Sorge gespeist, in einem solchen „Einheitsbrei untergerührt“ zu werden (S. 39).

Nationalhymnen als ein grundlegendes Symbol von Staaten und Nationen untersucht Csaba G. Kiss (Budapest). Nach einer Betrachtung der Rolle, die Hymnen bei den Protestbewegungen in der Zeit des Umbruchs gespielt haben, stellt er zur Frage der Kontinuität drei Typen gegeneinander: In Polen, Ungarn und Tschechien wurden die alten Hymnen, die seit dem 19. Jahrhundert im Gebrauch waren, übernommen, ebenso in Kroatien und der Slowakei (bei diesen wie auch beim tschechischen „Kde domov můj“ nach 1918 als Bestandteil einer „übernationalen“ Hymne Jugoslawiens bzw. der ČSR). In Rumänien und Slowenien habe man alte beliebte Lieder als Symbol eines Neuanfangs gewählt. Die dritte Gruppe bildeten die Staaten, in denen bis in die Gegenwart die Hymne umstritten sei, so in Bulgarien, wo eine Konkurrenz zwischen der alten Hymne aus der Zeit vor 1947 und der aktuellen bestehe, sowie in den übrigen Nachfolgestaaten Jugoslawiens und in der Ukraine.

Dem unerfreulichen Thema des Antisemitismus widmet sich Michael Shafir (Prag), der eine „motivational Taxonomy“ aufstellt. Er unterscheidet vier Erscheinungsformen und macht dabei auf Elemente antisemitischer Demagogie besonders im politischen Leben Polens, Ungarns und Rumäniens aufmerksam.

Der Reflexion und Rezeption der kollektiven Identität und der Vergangenheit in der ehemaligen Tschechoslowakei gehen der Brünner Philosoph und Soziologe Jaroslav Strítecký sowie Jan Pauer (Bremen) nach. Strítecký fragt pointiert, ob in Tschechien „kollektives Gedächtnis oder kollektive Selbstverdrängung“ bestimmend seien. So sei der Sozialismus, zumindest in Böhmen, keineswegs eine von außen oktroyierte Ordnung gewesen, sondern habe durchaus seine Wurzeln in der Nationalbewegung seit dem 19. Jahrhundert. Im Dissens (in dem außerdem auch nach 1968 zum Teil noch Vorstellungen von einem „reformierten“ Sozialismus gepflegt wurden) wie auch in der Politik nach 1989 habe man dies nicht selten gerne verdrängt. Stattdessen sei eine nicht näher definierte „bürgerliche Gesellschaft“ gefordert worden (S. 81 f.). In der gegenwärtigen tschechischen Politik gebe es weit verbreitete Tendenzen, auf alte national motivierte Vorurteile und Autostereotypen zurückzugreifen, was sich auch die starke Kommunistische Partei zu Nutze mache. Jan Pauer konzentriert sich zuerst auf die Slowakei und ihre besonderen historischen Voraussetzungen, bevor er die Rezeption von Erster Republik und Kommunismus in beiden Staaten vergleicht.

Drei Aufsätze betrachten neu entstandene Geschichtsdarstellungen und entsprechende Schulbücher und arbeiten dabei die Problematik solcher Werke heraus, die zwar nicht mehr von sozialistischen, dafür aber anderen politischen Vorgaben bestimmt werden: Marina Hausleitner (Berlin) analysiert Abrisse der nationalen Geschichte aus Rumänien, Moldawien und der Ukraine. Als gemeinsamen Nenner stellt sie dar, dass in praktisch allen vorgestellten Werken das „eigene“ Volk vorwiegend in einer Opferrolle gezeigt wird, während die Verantwortung für die kommunistische Herrschaft jeweils den „Anderen“, den ethnischen Minderheiten zugeschrieben wird: Im Falle Rumäniens den Ungarn und Ukrainern, im Falle Moldawiens den Ukrainern und Russen, in der Ukraine den Russen und sozusagen „natürlich“ in allen Fällen auch der jüdischen Bevölkerungsgruppe. Elena Mannová (Bratislava) beschreibt Probleme bei der Einführung neuer Schulbücher, die auch nicht mit der Regentschaft von Premier Vladimír Mečiar endeten: Ein fachlich allgemein hervorragend bewertetes Werk zur slowakischen Geschichte des 20. Jahrhunderts in den neunziger Jahren stieß auf Ablehnung „nationaler“ Kreise, die eine Kompilation des rechtsextremen Autors Milan S. Ďurica propagierten. Das hatte zur Folge, dass seitdem beide Bücher parallel an den staatlichen Schulen im Gebrauch sind. Ein Lehrbuch zur Geschichte der Roma wiederum fiel einem Gemisch aus privaten Intrigen und staatlicher Ablehnung oder zumindest Nachlässigkeit zum Opfer. Victor Neumann (Timisoara) wirft einen sehr kritischen Blick auf die im vergangenen Jahrzehnt in Rumänien entstandenen Geschichts-Schulbücher: Bis auf ein einziges würden alle eine auf die rumänische Nation zentrierte Sichtweise verfechten, die der historischen Realität und der polyethnischen Vergangenheit auf dem heutigen Staatsgebiet in keiner Weise gerecht werde. Die genannte Ausnahme, die diesen Sachverhalt auch nur in Ansätzen schildere, hätte wiederum empörte

Reaktionen hervorgerufen, da das Lehrbuch wiederum als nicht „national“ genug empfunden wurde.

Abschließend vergleicht Karin Liebhart (Wien) „Tourismus-Images und nationale Selbstbilder in Bulgarien, Österreich und Ungarn“ und legt dar, welche Ähnlichkeiten sich dabei trotz aller historischen und wirtschaftlich-sozialen Unterschiede finden lassen: Die Brücken-Metaphorik und die Betonung europäischer Ideale und Vorstellungen, von denen man sich (glaubt man den Fremdenverkehrsämtern) leiten lasse, bildeten eine Konstante.

Insgesamt bietet der vom Umfang her schmale Band konzise, aufschlussreiche Einblicke zum Fragenkomplex von kollektiver Erinnerung und Identität. Dem von den Herausgebern gestellten Anspruch der „exemplarischen Probebohrungen“ (S. 8) in eine vielschichtige Thematik wird er zweifellos gerecht. Dies wird auch durch kleinere Unstimmigkeiten, die das Lektorat möglicherweise hätte vermeiden können, nicht getrübt: So könnte etwa in Stríteckýs äußerst lesenswertem Aufsatz der Terminus „bürgerliche Gesellschaft“ (tschechisch „občanská společnost“) eher mit „Bürgergesellschaft“ oder „Zivilgesellschaft“ wiedergegeben werden; auch war der V. Parteitag der KSČ 1929, nicht 1928 (beides S. 82). Bei Shafir mutiert ein slowakischer zum slowenischen („Slovenian“) Funktionär (S. 62).

München

Stefan Zwicker

Hudalla, Anneke: Außenpolitik in den Zeiten der Transformation: Die Europapolitik der Tschechischen Republik 1993-2001.

Lit-Verlag, Münster, Hamburg, London 2003, 376 S. (Tschechien und Mitteleuropa 4).

Die Politikwissenschaftlerin Anneke Hudalla hat sich eines interessanten Themas angenommen: die Außen- und Europapolitik der 1993 neu gegründeten Tschechischen Republik in Zeiten der Transformation. Das Titelfoto beinhaltet bereits eine wichtige Aussage: es zeigt den heutigen Präsidenten Václav Klaus und den Ex-Premier und aktuellen EU-Kommissar Vladimír Špidla bei der im Jahr 2003 erfolgten Unterzeichnung der EU-Aufnahmeverträge in Athen. Zwei Politiker, die gleichzeitig Symbolfiguren für die EU-skeptizistische auf der einen und die EU-integrationsfreundliche Strömung auf der anderen Seite in der tschechischen Politik und Gesellschaft darstellen.

Die Untersuchung der für die tschechische Europapolitik prägenden Faktoren auf verschiedenen Ebenen steht im Zentrum der Analyse. Mit Recht betont die Autorin in der Einleitung (S. 10), dass sich die Transformationsforschung sowohl in Westeuropa als auch in den postkommunistischen Staaten selbst bislang weitgehend auf innenpolitisch-ökonomische Umgestaltungsprozesse konzentriert hat und Wechselwirkungen mit der konkreten Ausgestaltung der Außenpolitik dabei eine ziemlich untergeordnete Rolle spielten. Die Feststellung, Außenpolitik in den postkommunistischen Ländern sei deutlich stärker „nach innen gerichtet“ als in Staaten mit längerer demokratischer Tradition, ist zutreffend. Die noch nicht ausgebildeten politischen Entscheidungs- und Machtstrukturen ermöglichen meist noch keine dauerhafte Emanzipation der Außenpolitik von innenpolitisch vorherrschenden Stimmungslagen. Vielleicht hätte man dennoch etwas deutlicher ausführen können,

dass das Phänomen der „innenpolitisch motivierten Außenpolitik“ keineswegs ein allein auf postkommunistische Länder beschränktes Spezifikum sein muss, sondern in vielen demokratischen Staaten vor allem dann auftreten kann, wenn grundsätzliche und staatspolitisch so bedeutende Entscheidungen wie etwa der internationale Einsatz von Truppenverbänden oder eben auch die Mitgliedschaft in einem wirtschaftlichen oder militärischen Bündnis Gegenstand innenpolitischer Diskussionen sind oder werden.

Die Gliederung folgt konsequenterweise den drei Legislaturperioden innerhalb des Untersuchungszeitraums 1993-2001, in denen jeweils Regierungen amtierten, die in der Europapolitik teilweise unterschiedliche Akzente setzten. Zutreffend beschreibt Hudalla die Außen- und insbesondere die Europapolitik der Tschechischen Republik als bis 1996 vor allem vom Ministerpräsidenten Václav Klaus bestimmt, der als Chef der stärksten Regierungspartei Demokratische Bürgerpartei (ODS) eine EU-kritische, „eigentlich ja, aber-Richtung“ eindeutig vorgab. Das Anfang der 90er Jahre noch stark zersplitterte Parteiensystem und das mitten im politischen Selbstfindungsprozess steckende, schwache Parlament erleichterten ihm dies erheblich. Nicht der Geist einer politischen Überzeugung oder der Wunsch, die europäische Integration aktiv mitzugestalten, prägten somit das tschechische EU-Beitritts-gesuch von 1996 (geschweige denn war eine EU-Mitgliedschaft für den tschechischen Premier eine „Herzensangelegenheit“, wie der deutsche Bundeskanzler Gerhard Schröder sein Plädoyer für enge deutsch-tschechische Beziehungen in Europa einmal nannte). Für Klaus war der angestrebte Beitritt vor allen Dingen ein Gebot wirtschaftspolitischer Vernunft, basierend auf seinen neoliberalen Überzeugungen, für den es – man möchte in seinem Sinne fast hinzufügen, „bedauerlicherweise“, – keine Alternative gebe. Der Einfluss des „Dichter-Präsidenten“ Václav Havel als außen- und europapolitischer Akteur, der häufig gegen Klaus Position bezog und mit dem ihn eine herzliche Abneigung verband, war hingegen über fast den gesamten Untersuchungszeitraum realpolitisch beschränkt, trotzdem er gerade im EU-Ausland insbesondere bis 1998 als die verlässlichste Symbolfigur für eine „integrationswillige“ Tschechische Republik galt.

Die systempolitisch- und historisch-psychologisch bedingten Faktoren und Grundlagen der tschechischen Europapolitik, ihre Ausprägung auf verschiedenen Ebenen und ihre fassbaren innenpolitischen Konsequenzen werden von Hudalla plausibel und sehr gründlich analysiert. Die euroskeptische Position von Klaus bestimmte nicht nur die tschechischen Beitrittsdiskussionen, sondern wurde trotz diesbezüglicher koalitionsinterner Differenzen mit der Demokratischen Bürgerallianz (ODA) auch beinahe deckungsgleich offizieller europapolitischer Standpunkt der Tschechischen Republik. Ob diese Dominanz des tschechischen Ministerpräsidenten und seines Europabilds einen Sonderfall in den Kandidaten-Ländern darstellte und wenn ja (wofür einiges spricht), aus welchen Gründen, hätte man durch einen komparativen Blick auf andere postkommunistische Staaten anschneiden können. Ähnliches gilt hier für eine mögliche Übertragbarkeit des von der Autorin zu Grunde gelegten „Dramatic-actor-models“ Peter Calverts, das unter anderem ein Defizit an kollektiven Entscheidungsprozessen in der Außenpolitik von postkommunistischen Staaten konstatiert, auf Länder wie Polen oder Ungarn.

Die zeitliche Verschleppung der von der EU angemahnten Reform der öffentlichen Verwaltung und Verzögerungen bei der Privatisierung von Staatsunternehmen und Banken waren innenpolitisch motiviertem Kalkül geschuldete, sichtbare Konsequenzen dieser Politik. Daran änderte auch die EU-Kritik an der Beitrittsreife Tschechiens zunächst nur wenig. Die Ära Klaus endete schließlich nach mehrmonatiger Agonie einer nach den Wahlen 1996 schon geschwächten Mitte-Rechts-Regierung, deren tragenden, von Flügelkämpfen geschüttelten Parteien ODS und ODA nicht mehr die Kraft hatten, wegweisende Reformadaptionen durchzusetzen. Hudallas Auffassung, Klaus habe 1997 vor dem Hintergrund der sich verschärfenden tschechischen Wirtschaftskrise weniger kritische Töne gegenüber Brüssel angeschlagen und offensiver für einen Beitritt geworben, ist zuzustimmen. Für diesen Kurswechsel waren politisch-taktische Erwägungen und nicht „modifizierte“ europapolitische Überzeugungen verantwortlich, was die Autorin überzeugend begründet. Dies beweist nicht nur der einsetzende „Rückfall“ der ODS und ihres Vorsitzenden in alte EU-fundamentalkritische Rhetorik nach ihrem Wechsel in die Opposition im Jahre 1998, auch aktuelle Statements des heutigen tschechischen Präsidenten Václav Klaus zum Europäischen Integrationsprozess (Ablehnung einer Europäischen Verfassung etc.) unterstreichen dies.

Zuletzt behandelt das Buch die tschechische Europapolitik unter dem sozialdemokratischen Ministerpräsidenten Miloš Zeman in der Zeit des so genannten Oppositionsvertrags, eines dem Modell der Tolerierung ähnlichem und auch als „Kryptokoalition“ bezeichneten Stillhalteabkommens zwischen oppositionellen Bürgerdemokraten (ODS) und regierenden Sozialdemokraten (ČSSD). Der ökonomische und legislative Anpassungs- und Reformprozess beschleunigte sich allmählich auch unter dem Druck einiger kritischer Bestandsaufnahmen Brüssels und eines geschrumpften Zeitpuffers bis zum anvisierten Beitrittsjahr 2004. Trotz wiederholter parteipolitischer Scharmützel über die Europapolitik kann man ab dem Jahr 2000 von einem de-facto-Konsens aller Parteien mit Ausnahme der Kommunisten bei der Verabschiedung notwendiger gesetzlicher Maßnahmen sprechen.

Wer sich für die Interdependenz von tschechischer Innen- und Europapolitik und die dortige Beitrittsdiskussion in der spannenden Phase der Transformation näher interessiert und wer außerdem auch mehr über die Hintergründe europapolitischer Entscheidungsprozesse in den einzelnen Parteien erfahren möchte, dem kann man Hudallas Buch guten Gewissens empfehlen. Eine später noch vorzunehmende Ergänzung um die letzte Etappe der drei Jahre bis zum tschechischen Beitritt im Mai 2004 wäre wünschenswert. Dabei könnten die europapolitisch-innenpolitischen Wechselwirkungen während der Vorbereitung und (schließlich erfolgreichen) Durchführung des im Juni 2003 abgehaltenen Beitritt-Referendums eine zentrale Rolle spielen.

Holý, Jiří: Geschichte der tschechischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Aus dem Tschechischen übersetzt von Dominique Fliegler und Hanna Vintr. Herausgegeben von Dominique Fliegler.

Edition Praesens. Verlag für Literatur- und Sprachwissenschaft, Wien 2003. 435 S., 31 Abb.

Schamschula, Walter: Geschichte der tschechischen Literatur. Band III. Von der Gründung der Republik bis zur Gegenwart (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte NF, Reihe A: Slavistische Forschungen, 14).

Böhlau-Verlag. Köln, Weimar, Wien 2004, 673 S., 28 Abb.

Literaturgeschichten sollen – so ihre integrative Funktion – bekanntlich literarische Texte sinnvoll ordnen, was zu teilweise komplexen Ein- und Ausgrenzungen führen kann. Dies wurde für die tschechische Kultur in der Zeit der Normalisierung in besonders drastischer Weise deutlich, als umfangreiche Säuberungen auch in den Literaturgeschichten dafür sorgten, dass nur offiziell geduldete Autoren und Werke Erwähnung fanden. Weder das, was im Samizdat erschien, noch die Literatur des Exils wurden berücksichtigt. Die Wende von 1989 bedeutet also auch hier eine Neuorientierung, was sich an Jiří Holýs „Geschichte der tschechischen Literatur des 20. Jahrhunderts“ zeigt. Holýs Literaturgeschichte wendet sich, so kann man dem Vorwort entnehmen, an deutschsprachige Studierende der Bohemistik und Slawistik sowie an Literaturinteressierte. Die erste, tschechischsprachige Fassung des Textes erschien 1998 im Rahmen des Handbuchs „Česká literatura od počátků k dnešku“ (Tschechische Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart), das 2002 in zweiter, ergänzter Auflage erschienen ist. Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um eine umfangreiche Abhandlung zur tschechischen Literatur seit dem Einsetzen der Moderne, die sich bekanntlich recht eindeutig mit der Zeitschrift „Moderní revue“ (1894) und dem berühmten, von Josef Svatopluk Machar und František Xaver Šalda verfassten Manifest „Česká moderna“ (1895) datieren lässt.

Holý gliedert den Zeitraum der modernen tschechischen Literatur in die Phasen des Modernismus (1895-1918), in die „glücklichen Jahrzehnte der tschechischen Literatur“ (1918-1938), in die Phase der Ersten Republik, die Literatur unter nationalsozialistischem und stalinistischem Totalitarismus (1939-1960) sowie in die Literatur bis zur Gegenwart, einsetzend mit Tauwetter, Prager Frühling und der Zeit der Normalisierung bzw. der nachkommunistischen Literatur. Damit legt er seiner Literaturgeschichte eine durchaus gängige Kategorisierung nach literaturästhetischen, vor allem aber nach politischen und kulturpolitischen Determinanten zugrunde. So werden in kenntnisreicher Weise die wechselseitigen Beeinflussungen zwischen Literatur und Politik herausgearbeitet, die für ein Volk ohne ‚Nationalstaat‘ eine besondere Dimension erhalten:

Die Tschechoslowakische Republik und ihre Literatur erscheint somit als Vollendung der Bestrebungen des 19. Jahrhunderts, das Tschechentum in der Gesellschaft und insbesondere in der Kultur als maßgeblich zu etablieren. [...] Daraus resultieren für die Literatur folgende Charakteristika: erzieherische Funktion im Sinne der Heranbildung eines Nationalgefühls, Forderung nach Verständlichkeit, Abzielen auf eine nationale Geschichte und die Methode des illusionistischen Realismus. (S. 75 f.)

Dieser Vollstreckerthese, nach der die Kunst insgesamt auf ihre Funktionalität im Blick auf nationalidentifikative Brauchbarkeit reduziert wird, entziehen sich jedoch die Autoren der Moderne und der Avantgarde, die im Verlaufe des 20. Jahrhunderts den Anschluss der tschechischen Literatur an die Weltliteratur herbeiführen sollten. Gerade die großen Persönlichkeiten der tschechischen Kultur, angefangen von Mácha bis zum „Manifest der tschechischen Moderne“, sollten eine Gewähr für eine ästhetisch-literarische Überwindung beschränkter Nationalismen bieten, deren Vertreter von den Zeitgenossen eigentlich aller Kulturen nur zu oft für die wahren Literaten und Künstler gehalten wurden.

Die so genannten glücklichen Jahrzehnte enden abrupt mit dem Abkommen von München, es beginnt die Zeit totalitärer Herrschaft, die gerade auf Kunst und Literatur massive Auswirkungen haben sollte. Gerade die jungen Autoren der Kriegsgeneration wachsen „auf in der Zeit einer tiefen Krise des Humanismus, der Demokratie und der bisher gültigen Werte.“ (S. 207) In der Literatur beginnt die Zeit der ‚Parallelwelten‘: Neben die heimische, öffentliche bzw. offizielle Literatur tritt der Untergrund bzw. Samizdat sowie die Literatur des Exils, eine Spaltung von Literatur und Literaturmarkt ist die Folge, die sich erst seit 1989 allmählich wieder schließt.

Leider trüben viele Fehler in der Übersetzung den Lesegenuss. Es finden sich merkwürdige Neologismen wie „der Tschechendeutsche Peter Demetz“ (S. 229) und falsche terminologische Benennungen, so für den Prager Linguistik-Zirkel, der als „Prager Linguistischer Kreis“ übersetzt wird (S. 173 f.). Man findet stilistische Fehlgrieffe wie „der zwanzigjährige Lackaffe Danny“ [Smřický] aus Škvoreckýs „Feiglingen“ (S. 246), falsche Attribuierungen (die „Prager poetische Weinstube Viola“, S. 259) und vieles mehr. Ungenaue alltagssprachliche Formulierungen wie „Knapp vor dem November 1989 begannen die Bürger wieder den Kopf höher zu tragen“ oder „Noch im Dezember 1987 manifestierten am Tag der Menschenrechte nur einige Dutzend Personen“ (beide S. 347) widersprechen wissenschaftlichen stilistischen Standards. Hinzu kommen inhaltliche Ungenauigkeiten, so wenn Milan Kundera und Pavel Kohout, beide konventionellem Erzählen verpflichtet, als postmodern klassifiziert werden (S. 341), eine Kategorisierung, die vor allem dann problematisch erscheint, wenn man an die wirklich postmodernen Erzähler wie Bohumil Hrabal oder Jiří Kratochvíl denkt. Diese Beispiele mögen wieder einmal aufs Neue belegen, wie nachlässig mitunter redigiert wird. Dennoch wird man die vorliegende Literaturgeschichte mit Gewinn zur Hand nehmen, eröffnet sie doch einen sowohl literarhistorischen wie literaturpolitischen Einblick in die noch immer viel zu wenig bekannte Literatur unseres Nachbarlandes.

Das von Walter Schamschula verfasste, umfangreichste Werk zur tschechischen Literatur in deutscher Sprache findet mit dem nun vorliegenden dritten Teil seinen Abschluss. Erfasst wird die Literatur von der Gründung der Tschechoslowakei 1918 bis zur Gegenwart. Der Band besteht aus zwei Teilen: Der erste behandelt die Literatur der neu gegründeten Republik, in deren Zentrum zum einen die Avantgarde, die proletarische Dichtung und der Devětsil, erweitert um eine kurze Darstellung des Strukturalismus (S. 183-189), stehen, zum anderen der Kreis um Karel Čapek, die „pragmatische“ Generation. Der zweite Teil, als Zeit der totalitären „Plagen“ gekennzeichnet, umfasst die Phasen totalitärer Herrschaft.

Ähnlich wie für Holý fungiert auch für Schamschula die nationale Frage als eine der zentralen Kategorien der Literaturgeschichtsschreibung, wenngleich Schamschula in ungleich kritischerer Weise die Staatgründung von 1918 problematisiert. Das Konzept der tschechischen Hegemonie als Teil der Staatsideologie zu verstehen bedeute – so Schamschula –, den neuen Staat mit der gleichen Hypothek zu belasten, welche die Habsburger Monarchie belastet hatte. Als Kronzeugen führt Schamschula führende tschechische Intellektuelle wie Josef Pekař, Zdeněk Kalista und František X. Šalda an, die vor einer solchen Konstruktion warnten. Allerdings vermisst man bei Schamschula eine grundlegende Problematisierung von Nationalliteratur, die ja ihrerseits als ein Konstrukt im Dienste der nationalen Idee verstanden werden kann. Bei der gewählten nationaldeterminierenden Perspektive kommt es somit auch nicht zu einer weitergehenden Analyse supranationaler Tendenzen, die – wie beispielsweise im Prager Kreis – für die literarische Kultur des Landes doch in bedeutender Weise prägend waren. Die nationale Perspektive erweist sich somit erneut als eine selbstgewählte Begrenzung und Verkürzung.

Das Erlebnis des Krieges und seine Verarbeitung in Karikatur, Grauen und Glorie wird bekanntlich in einem, wenn nicht dem zentralen Werk der tschechischen Literatur der Neuzeit verarbeitet. Hašek's „Švejk“, in populären Auffassungen Personifikation des Tschechischen schlechthin, wurde in der Zeit der totalitären Herrschaft tatsächlich zur Chiffre (wie später ja auch Kafka) und „als Lebenshilfe gelesen und damit richtig populär.“ (S. 197) Versuche, die zunehmende Identifikation Švejks mit dem tschechischen Nationalcharakter zu zerschlagen und diesem Zerrbild einen positiven tschechischen Heldentypus, einen Anti-Švejk, entgegen zu setzen, werden vor allem in der Literatur aus dem Kreis der hierzulande wenig bekannten tschechischen Legionäre sichtbar (S. 209). Allerdings erliegt Schamschula selber den stereotypen Kategorisierungen, die das argumentative Potential des „Švejk“ offenkundig bereitstellt, wenn er in einem späteren Kapitel die Reaktionen nach dem Münchener Abkommen mit dem Topos der ‚kleinen Nation‘ bzw. dem des ‚kleinen Mannes‘ erklären zu können meint: „Die tschechischen Staatsvertreter fielen also nach dieser Ernüchterung gleichsam in die Rolle des kleinen Mannes zurück, aus der sie das internationale Ansehen des Präsidenten Masaryk herausgeführt zu haben schien.“ (S. 372)

Das zweite Hauptkapitel zur Literatur der Ersten Republik befasst sich mit der „pragmatischen“ Generation um die Brüder Čapek. Die Kategorisierung als pragmatisch erscheint durchaus passend, da die Autoren um Karel Čapek den Wahrheitsbegriff an die eigene Aktion binden, womit im Ästhetischen eine „Abkehr vom Absolutheitsanspruch und die Rückführung des menschlichen Denkens auf die humane Dimension [erfolgt, die] eine Annäherung an die Alltagsrealität, ferner eine Entheroisierung des Menschenbildes“ (S. 218) hervorruft.

Werden die zwanzig Jahre der Ersten Republik sehr umfassend (auf 367 Seiten) und detailreich geschildert, so müssen die folgenden 50 Jahre totalitärer Herrschaft mit weniger als 200 Seiten auskommen, die Zeit nach der Samtenen Revolution findet eine lediglich fragmentarische Berücksichtigung. Angesichts dieses Ungleichgewichts kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, das Werk hätte rasch beendet werden müssen, anders lassen sich Verkürzungen auch in der Darstellung politi-

scher Entwicklungen wohl nicht erklären. Kommentarlos wird für die Zeit nach dem Münchener Abkommen konstatiert, dass am „5. Oktober Beneš [abdankte] und sich in die USA ins Exil [begab]. Am 30. November wurde der Konservative Dr. Emil Hácha [...] zum neuen Staatspräsidenten gewählt. Am 14. März 1939 erklärten die Slowakei unter dem Ministerpräsidenten Tiso und die Karpathoukraine, die kurze Zeit später von Ungarn annektiert wurde, ihre Unabhängigkeit.“ (S. 372) Einen Hinweis auf die Repressionen seitens des Deutschen Reichs in dieser Phase sucht man vergeblich.

Weimar

Steffen Höhne

Zand, Gertraude/Holý, Jiří (Hgg.): Vertreibung, Aussiedlung, Transfer im Kontext der tschechischen Literatur – Vyhnaní, odsun, transfer v kontextu české literatury.

Host, Brno 2004, 198 S.

Kein anderes historisches Thema ruft seit etwa fünfzehn Jahren in der tschechischen Öffentlichkeit so viele Diskussionen hervor wie der Transfer (der Abschub, die Aussiedlung, die Vertreibung) der deutschen Bevölkerung nach dem Zweiten Weltkrieg. Auch Politiker haben es in Angriff genommen und mit überraschender Vehemenz aus einer bilateralen Angelegenheit ein Objekt des innenpolitischen Kampfes gemacht. Die Publizistik ist nicht zurückgeblieben: auf den Seiten von Zeitungen, Zeitschriften und Revuen wird eine vielfältige Debatte geführt, an der sich außer Politikern und Publizisten auch weitere öffentliche Repräsentanten und Intellektuelle beteiligen, die Historiker miteingeschlossen. Diese betreiben allerdings in erster Linie eine autonome fachliche Forschung, die seit der Lockerung der gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Jahre 1990 auf tschechischer Seite eine Intensität erreicht hat, wie sie vordem – in Zeiten ideologischer Aufsicht – undenkbar war. Dank der Wiener Slawistin Gertraude Zand und des Prager Literaturwissenschaftlers Jiří Holý dehnt sich der wissenschaftliche Diskurs über den Transfer nun auf ein weiteres Gebiet aus – auf die Literaturwissenschaft. Im Mai 2004 veranstalteten die beiden eine Konferenz, die auf die Frage zielte, wie sich das Thema „Abschub“ in der schönen Literatur spiegelt. Aus der Konferenz ging der vorliegende Sammelband hervor, der ähnlich wie das Arbeitstreffen zweisprachig ist – tschechische und deutsche Texte stehen nebeneinander und sind darüber hinaus mit Zusammenfassungen in der je anderen Sprache versehen.

Der Sammelband wird mit Beiträgen aus den Bereichen der Geschichtswissenschaft und Sozialpsychologie eröffnet. Die Autoren der historischen Aufsätze sind hinsichtlich der behandelten Thematik zwei der profundesten Kenner. Detlef Brandes widmet sich seit vielen Jahren der tschechischen Geschichte des 20. Jahrhunderts; er hat einige grundlegende Monographien geschrieben, unter anderem zur Genese der Aussiedlung der Deutschen aus Polen und der Tschechoslowakei. Im vorliegenden Band verfolgt er in seinem Beitrag die Entwicklung dieses Plans für die Tschechoslowakei. Es interessiert ihn, wie sich die Haltung von Edvard Beneš zur sudetendeutschen Frage entwickelte, beginnend mit den Bemühungen um eine Einigung mit den sudetendeutschen Politikern im Jahr 1938 und endend mit der Befürwortung einer radikalen Lösung, zu der er unter dem Druck seiner heimischen

politischen Partner und Opponenten am Ende des Zweiten Weltkrieges gelangt war. Für Jiří Pešek stellt das 20. Jahrhundert zwar nicht das Hauptfeld seines wissenschaftlichen Interesses dar, er ist jedoch an der Tätigkeit der Deutsch-Tschechischen Historikerkommission aktiv beteiligt und verfolgt auch die gegenwärtige deutsche historiographische Produktion sehr genau. Sein Beitrag fasst neuere tschechische Arbeiten zusammen, die der Problematik des Transfers gewidmet sind. Angesichts der Menge der nach 1990 entstandenen Forschungsarbeiten ist jeder kritische Überblick wertvoll, der eine Klassifikation und Wertung beinhaltet. Von Pešeks Feststellungen sollte vor allem diejenige nicht unerwähnt bleiben, die darauf verweist, dass die Politiker bislang nicht fähig oder willens waren, die neuen historischen Erkenntnisse in ihre Überlegungen einzubeziehen. Im Unterschied zu den beiden historiographischen Beiträgen fällt die Studie von Ruth Kronsteiner aus dem Konzept des Sammelbandes deutlich heraus. Als einzige äußert sich Kronsteiner – sieht man von den persönlichen Erfahrungen ihrer Mutter mit dem „Abschub“ ab – nicht direkt zum Thema; sie bewegt sich auf einer allgemeineren Ebene. Vom Standpunkt der so genannten Ethnopschoanalyse ausgehend, behandelt sie kollektive Traumata, die mit den historischen Grenzerfahrungen von Krieg, Holocaust oder Exil zusammenhängen. Das mindert jedoch in keiner Weise die Qualität ihrer Studie; in einem thematisch anders konzipierten Band würde sich diese gleichwohl besser ausnehmen.

Bei der Analyse der literarischen Werke, die den Nachkriegstransfer der deutschen Bevölkerung aus der Tschechoslowakei thematisch behandeln, bietet sich eine Schlüsselfrage an: unterliegt die Literatur den zeitgenössischen Mehrheitsmeinungen und dient sie der herrschenden Ideologie, oder bietet sie einen Raum, in dem es möglich ist, alternative Ansichten zu formulieren? Die ersten drei literaturgeschichtlichen Beiträge zeugen eher vom Zutreffen der ersten Variante. Für die tschechische Literatur besonders ungünstig fällt die Studie über das Bild des Deutschen in der tschechischen Poesie der Jahre 1945-1946 aus. Ihr Autor, Jan Wiendl, erfasst in seiner Untersuchung mehr als hundert lyrische Werke, über die eine verhältnismäßig eindeutige Bilanz gezogen werden kann: es überwiegen demonstrative und deklarative Verse mit einer revolutionären, kämpferischen politischen Diktion. Sie fordern Vergeltung und wenden das Prinzip der Kollektivschuld gegen die Deutschen an. Dass in Wiendls Auflistung auch Namen wie zum Beispiel Vladimír Holan oder František Halas nicht fehlen, überrascht nur die schlecht Informierten; dennoch macht diese Tatsache angesichts der Bedeutung der beiden Dichter erneut betreten. Wesentlich ist die These des Autors, dass die verfolgte Zeitspanne eine grundlegende Diskontinuität in die Entwicklung der tschechischen Poesie brachte.

Während die Lyrik eher die Stimmung der Zeit erfasste, ermöglichten es die Mittel der Prosa, konkrete historische Prozesse darzustellen, einschließlich des Transfers der deutschen Bevölkerung und der anschließenden Besiedlung des tschechischen Grenzlandes. Tendenziösen Werken widmen Filip Tomáš und Gertraude Zand ihre Beiträge. Tomáš behandelt den exponierten Regime-Schriftsteller Bohumil Říha und die weniger bekannte Anna Sedlmayerová; seine Erörterung bereichert er mit Zitaten aus der Diplomarbeit von Svatopluk Horečka vom Beginn der fünfziger Jahre zum Thema Abschub und Besiedlung des Grenzgebietes im tschechischen

Roman. Gertraude Zand konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf einen Modellroman dieser Zeit – auf Řezáčs „Nástup“ (Antritt), den sie sehr einfallsreich auffasst: nach Zand trägt dieses Werk Züge der kolonialen Literatur. Sie nennt einige Genre-Merkmale, wie zum Beispiel den Typ des „Bösen Wilden“, mit denen der Autor einige sudetendeutsche Figuren charakterisiert. Die Besiedlungsromane sind in ihrer Auslegung gleich in doppelter Hinsicht „kolonial“ – gleichzeitig mit der Besiedlung der ehemaligen sudetendeutschen Gebiete durch die tschechische Bevölkerung expandierte nämlich auch die sowjetische kommunistische Macht in den Westen, in die Tschechoslowakei. Vermutlich wird der von Zand gewählte Interpretationsschlüssel besonders im tschechischen Umfeld, wo man mit den Begriffen des „Postkolonialismus“ nicht operiert, als ungewöhnlich empfunden werden. Für die Mehrheit der Tschechen ist es unvorstellbar, über die eigene Geschichte in Kategorien von Expansion oder Kolonisation nachzudenken. Zands Argumentation ist jedoch überzeugend; sie stützt sich hauptsächlich auf die Funktion, die Řezáčs „Nástup“ erfüllen sollte: den Prozess der tschechischen Besiedlung des Grenzlandes zu legitimieren.

Vier Referenten (Aleš Haman, Jiří Holý, Václav Maidl und Vladimír Papoušek) beziehen sich auf Werke, welche ideologische und politische Stereotypen aufbrechen, die allzu eindeutig Sieger und Besiegte, Richter und Schuldige, Täter und Opfer identifizieren. In den von ihnen ausgewählten Prosawerken geht es nicht in erster Linie um ein Abbild der Zeit, wie das zum Beispiel bei Řezáč der Fall ist. Die historischen Ereignisse bilden darin vielmehr nur einen Hintergrund, eine Kulisse, vor der sich menschliche Schicksale abspielen. Haman greift in diesem Sinne Václav Vokoleks „Pátým pádem“ (Mit dem fünften Fall), Vladimír Körners „Adelheid“ und Jaroslav Durychs „Boží duha“ (Gottes Regenbogen) auf. Maidl wiederum weist auf eine bemerkenswerte Ambivalenz in den Romanen von Pavel Kohout hin – auf den Gegensatz zwischen der Form einer Unterhaltungsprosa, die für einen breiten Leserkreis bestimmt ist, und dem Inhalt, in dem Kohout die traditionelle Auffassung vom tschechisch-deutschen Antagonismus absichtlich aufstört und so mit der Mehrheitsmeinung der Rezipienten seiner Werke bricht. Jiří Holý entdeckt in Lojzek Lapáček Züge, welche der Gestalt des Švejk nahe stehen – er ist ein „Antiheld“, der sich weigert, Teil der ideologisch vergewaltigten Geschichte zu werden. Mit Lapáček's Hilfe „depathetisiert“ der Autor die Geschichte. Vladimír Papoušek entdeckt das literarische Schaffen von Olga Barényi für die tschechische Literatur wieder, einer Landsmännin aus dem rumänisch-ungarischen Grenzgebiet, die als Ehefrau eines nationalsozialistischen Offiziers abgeschoben wurde. Nach Papoušek bemüht sich Barényi, aus ihren Werken die Historizität zu eliminieren, denn sie betrachtet das Schicksal der Abgeschobenen ohne Rücksicht auf den breiteren zeitgeschichtlichen Kontext.

Die drei letzten Beiträge überschreiten die Grenzen der tschechischen Literatur. Elke Mehnert unterscheidet drei Möglichkeiten, den Stoff literarisch zu verarbeiten, und zwar auf der Basis einer Analyse der Werke von Hanns Cibulka, Josef Mühlberger und Gudrun Pausewang. Ihren Beitrag eröffnet sie mit der These, dass die sudetendeutsche Literatur, die sich auf das Thema Aussiedlung bezieht, sowohl im Osten als auch im Westen Deutschlands marginalisiert worden sei. Auf Unterschiede

zwischen der tschechischen und polnischen Situation weist in seinem Aufsatz der Polonist Václav Burian mit Hilfe des Tagebuchs von Stefan Kisielewski hin. Eine vergleichende Sicht ist auch der Ausgangspunkt von Ute Raßloff, die beim Blick auf die slowakische Literatur konstatiert, dass darin im Unterschied zur tschechischen Literatur der Abschied der ungarischen Bevölkerung kein besonders behandeltes Thema darstellt. Eine noch breitere komparative Ausrichtung wäre für einen Sammelband mit einer solchen Thematik übrigens kein Nachteil gewesen; sie hätte nämlich die Frage beantworten können, ob die tschechische Literatur im Angesicht der Kriegs- und Nachkriegsereignisse eine Anomalie darstellt, oder ob sie einige typische Züge mit anderen nationalen Literaturen teilt, denen ein ähnliches historisches Schicksal bestimmt war.

Der Sammelband trägt zur Erkenntnis des rein historischen Verlaufs des „Abschieds“, seiner Ursachen und Konsequenzen nicht wesentlich bei; das war allerdings auch gar nicht das Anliegen seiner Herausgeber. Die Literaturwissenschaftler widmen verständlicherweise einen bedeutenden Teil ihrer Aufmerksamkeit formalen, literaturtheoretischen Gesichtspunkten, was am offensichtlichsten bei Aleš Haman, Jiří Holý oder Ute Raßloff zum Ausdruck kommt; historische Perspektiven treten dabei notwendigerweise in den Hintergrund. Die einzelnen Beiträge verbindet das Bemühen um eine objektive, nicht national eingenommene Sicht – und das so konsequent, dass Anzeichen von persönlichen Standpunkten nicht einmal im Subtext kenntlich werden; dies gilt vor allem für die Texte der tschechischen Literaturwissenschaftler. Ein Unterschied ergibt sich hingegen aus dem Vergleich der Sprache und der Argumentationsweise der Autoren – einige österreichische und deutsche Beiträge (Gertraude Zand, Ute Raßloff und Ruth Kronsteiner) operieren mehr mit der Fachterminologie der Sozialwissenschaften und des literarischen Kritizismus.

Brno

Milan Řepa

Machovec, Milan: „Der Sinn menschlicher Existenz“. Aus dem Tschechischen von Gerhard Loettel.

Tyrolia Verlag, Innsbruck 2004 126 Seiten.

Der Prager Philosoph Milan Machovec (1925–2003) verkörperte jenen Typus eines mitteleuropäischen Intellektuellen, wie es ihn heute kaum mehr gibt. Umfassend humanistisch und philologisch gebildet, polyglott, gut erzogen in einem bürgerlich-konservativen Sinne und sozialistisch ausgerichtet, was die Hoffnung auf eine künftige Werteordnung einer menschlichen Zivilisation betrifft, die sich nicht einer einseitig ausgerichteten Profitmaximierung unterwerfen wird. Machovec hatte anlässlich einer Lohengrin-Aufführung in Prag am 9. Februar 1944 ein, wie er es selbst bezeichnete, „Bekehrungserlebnis“. Er gewann eine Ahnung, dass Musik eine Verbindung herzustellen vermag, die den intellektuellen Genuss und eine Mystik ohne religiöse Liturgie zulässt. Die Hinwendung zum marxistischem Sozialismus erfolgte bei Milan Machovec nicht zuletzt aufgrund einschneidender Erlebnisse im vom nationalsozialistischen Deutschland besetzten Protektorat.

Im Frühjahr 1945 begann Machovec mit einem Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie an der Prager Karls-Universität. Von 1953–1970 lehrte er

dann als Professor an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag. 1965 erreichte eines seiner Bücher besondere Aufmerksamkeit: „Vom Sinn des menschlichen Lebens“. Es wurde 1971 auch in deutscher Übersetzung veröffentlicht. Das nun vorliegende Bändchen „Der Sinn menschlicher Existenz“ belegt, dass Machovec das philosophische Fragen nach „Sinn“ und „menschlicher Existenz“ über Jahrzehnte hinweg nicht losgelassen hat. Dabei war in der Zwischenzeit nicht wenig passiert. Nachdem er im Jahr 1964 das unter seiner Leitung stehende „Seminar für marxistische Religionskritik und Religionsgeschichte“ an der philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag in ein „dialogisches Seminar“ umgewandelt hatte, erlangte es bald einen Bekanntheitsgrad weit über die Grenzen hinaus. Philosophen wie Erich Fromm oder Arnold Künzli und Theologen wie Gustav Wetter, Albert Rasker aber auch Karl Rahner nahmen als Gäste an diesen Seminaren teil, um einen authentischen Austausch religiöser und philosophischer Fragestellungen zu pflegen. Es folgte die Hoffnung auf einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“, den der Reformkommunist Alexander Dubček im Frühjahr 1968 in der Tschechoslowakei umzusetzen versprach. Nach dem bewaffneten Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten am 21. August 1968 war die Hoffnung auf eine Liberalisierung in der ČSSR brutal zerstört worden. Auch Milan Machovec wurde, wie Tausende seiner Landsleute, aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen und zum Schweigen verurteilt.

Das vorliegende Buch „Der Sinn menschlicher Existenz“ bildet in gewisser Weise ein Vermächtnis der Denkanstöße von Milan Machovec. Sein Inhalt ist in sechs Bereiche aufgeteilt, die Machovec Zeit seines schöpferischen Lebens in lebhafter, wie er formuliert hätte, „dialogischer“ Weise behandelt hatte. Neben dem Ausgangsproblem des „Sinns menschlicher Existenz“ werden Kategorien wie „Gott“, „Fetischisierungen“, „Weltall“, „Humanismus“ und selbstredend das Phänomen „Dialog“ behandelt. Gerade für diesen hatte sich Milan Machovec in der politisch bewegten Zeit der 60er Jahre massiv persönlich eingesetzt. Er praktizierte nicht nur einen systemübergreifenden und weltanschaulich divergierenden Dialog, sondern erarbeitete differenzierte Kategorien, die einen „echten Dialog“ kennzeichnen sollten: *„Wenn sich ein Dialog entwickeln soll und wenn ich wirklich überzeugt bin von der tief menschlichen Wichtigkeit ‚meiner Sache‘, dann kann ich nicht nur, sondern gerade dann muß ich – auch im Augenblick leidenschaftlichen Streites und gegenüber meinem heftigstem Gegner – in ihm den ‚anderen‘ sehen, den schon potentiellen Bundesgenossen ‚meiner Sache‘“.*

Milan Machovec hat diese Sammlung nach dem Zusammenbruch des ehemaligen „real existierenden Sozialismus“ geschrieben. Nicht zufällig befindet sich Machovec in deutlicher Nähe zu Papst Johannes Paul II., der neben unmissverständlicher Kritik an den Experimenten eines gottlosen Sozialismus auch den maßlosen Kapitalismus schonungslos kritisiert hat. Machovec geißelt einen Konsumismus, der sich der Frage nach einem „Sinn“ oder gar nach „Gott“ erst gar nicht stellt: „Die Philosophie muss dazu zurückkehren, Angelegenheit eines jeden gesunden intelligenten Menschen zu sein.“

SUMMARIES

THE SAINT AND THE NATION. ALEXANDER NEVSKY AND ST. WENCESLAS IN THE CULTURAL MEMORY OF THE RUSSIAN AND CZECH NATION

Frithjof Benjamin Schenk

Selecting the examples of Alexander Nevsky and Wenceslas, the author attempts to evaluate the scope of the comparative history of the development of national memories in application to a Russian and a Czech national patron. At the centre is the question how the image of the two holy princes changed in Russian and Czech cultural memories across the centuries, to what extent those radical changes may be interpreted as expressions of how collective identities changed, too, and what similarities and differences may be perceived. Whereas the parallels point towards structural analogies of the respective collective (dynastic, ecclesiastic or national) identity discourses, the differences suggest that if one compares the Czech and the Russian recollecting communities, there are significant time shifts between certain phases and sometimes different directions the quest for sense has taken.

“VELEHRAD IS OUR PROGRAMME.” THE IMPORTANCE OF THE CYRILLO-METHODIC IDEA AND THE VELEHRAD MOVEMENT FOR 19TH AND 20TH-CENTURY MORAVIAN CATHOLICISM

Franz Machilek

In the course of the 19th century, the adoration of the Saints, Cyril and Methodius, grew among Slavic peoples. More and more, it became linked up with national demands and finally lead to the so-called Cyrillo-Methodic idea which aimed at a rapprochment between the Catholic and Orthodox denominations. Velehrad, where St. Methodius is said to be buried, evolved into a Moravian centre of this idea as well as Czech catholicism in general. Beginning with the late 19th century, a circle around Antonín Cyril Stojan, who later became archbishop of Olomouc, sought to counteract endeavours to politically exploit Velehrad and the Cyrillo-Methodic idea, and instead to devote greater attention to religious questions such as the relationship with the Orthodox world. Starting in 1907, several Union Congresses took place which were devoted tu just this goal. It is important to note that the Catholic reform movement “Jednota”, which had been revived after the first World War, was a con-

sequence of the Velehrad movement to a certain extent, and that some of the founders of the Czechoslovak Church had been part of it as well. After 1948, the communists sought to make the Cyrillo-Methodic idea a symbol of close relations with the Soviet Union. With this in mind, they also exploited a widespread interest in pilgrimages to Velehrad. Whereas the 1000th anniversary of the death of St. Methodius in 1985, due to many restrictions by the communist rulers, had of necessity to be observed in a rather restrained fashion, the visit in April 1990 by Pope John Paul II became a celebrated event and a symbol of changed political circumstances.

CZECH CATHOLICISM AFTER THE FIRST WAR FROM THE PERSPECTIVE OF THE HOLY SEE

Emilia Hrabovec

Soon after Czechoslovakia had been founded, the Bohemian Lands witnessed a strong anti-catholic current, the aims being secularization of public life, a separation of church and state and an eventual emancipation of the nation's own church. Pope Benedict XV reacted to this crisis by striving to establish contacts with the new state as soon as possible. By 1919, the extent of the reform demands was perceived by the Vatican as being equivalent, in the most radical variant, to the conversion of the Catholic church into a separate ecclesiastic organisation of the new nation. The reasons of the crisis were located in changing political and spiritual values, in the legacy of the Austrian state religion, in an influence of the protestant, positivistic outlook on history, but first and foremost in the clergy lacking appropriate training. Gradually it dawned upon those in charge that in the laicist republic, the future of the church was dependent upon the discipline of the clergy. At this point, a decision was made to examine to what extent the Jednota movement, a grouping of priests outspokenly demanding reforms, could be adapted to the new situation. Finally, after the Czechoslovak National Church had been established, "Jednota" was disbanded. In spite of further attempts at mediating, in the course of 1920 the Vatican gradually reached the conclusion that not by making concessions, but only by drawing very clear lines between the Catholic Church and other parts of society and by the church reforming from within could the crisis be overcome.

RELATIONS BETWEEN CZECH AND GERMAN CATHOLIC
STRATA DURING THE FIRST CZECHOSLOVAK
REPUBLIC (1918-1938)

Jaroslav Šebek

The relations between Czech and German catholic parts of society in interwar Czechoslovakia belong to those topics in the history of Cech-German relations scholars have tended to neglect so far. Within the overall period, three distinct stages may be discerned. In the years immediately following the setting up of the Czechoslovak state, the Catholic church had to struggle in order to deflect a succession of anti-Catholic attacks. However, powerful national animosities existed between Czech and German Catholics, preventing constructive cooperation. Neither the stabilisation of the ecclesiastic and political situation in the second half of the 1920s nor the celebration of the 1000th anniversary of the death of the nation's patron, St. Wenceslas, in 1929 did succeed in reconciling them. The 1930s constituted the most dynamic stage in the evolution of both Catholic communities, marked on one hand by positive intellectual and spiritual developments, and by growing anti-democratic and nationalist tendencies on the other. An experiment with a large-scale reunion of Catholics of every conceivable national descent during the first national Catholic Congress in 1935 did not meet with much success. The 1938 Munich Pact and the occupation of the border regions by the Nazi army brought a definitive end to Czech-German coexistence, not only in the ecclesiastic sphere. Today, believers belonging to both national groups are exemplary in their quest for goodwill and mutual understanding.

CATHOLIC RHETORIC AMONG EXPELLED SUDETEN
GERMANS AFTER THE WAR

Tobias Weger

Setting off with the extremist positions adopted by Emmanuel Reichenberger, this contribution examines patterns of argumentation and stereotypes of catholic rhetoric among Sudeten Germans (perceived as an ethnic group defined by common national interests) after 1945. Arguments centered around demands for an equal status in society and for a political reversion as well as the right to return, which was derived from natural law. While some evolved concrete strategies to achieve this, there were also cautious, differentiated statements by individual expelled clergymen. The "Cold War" lent new force to earlier stereotypes (such as Edvard Beneš, Hussitism, the "Peril from the East") and occidentalism (Emil Franzel). Apart from religious argumentation being exploited für political and publicistic goals, the fate of expulsion generated many popular ways of coming to terms with it. All of this had nothing to do with metaphysical needs, it served to furnish a familiar cultural matrix for Sudeten German political endeavours (the so-called "Heimatpolitik") after 1945.

RELIGION AGAINST A BACKDROP OF DICTATORSHIP,
NATIONAL ANTAGONISMS AND THE MODERN ERA

New publications and projects relating to 20th-century religious
and ecclesiastic history in the Bohemian Lands

Martin Zückert

In recent years, historians more often than before have worked on themes pertaining to religious and ecclesiastic history, with questions related to religion and society in the 19th and 20th centuries being frequently analysed in their relationship to historical developments of a more general nature. The present contribution aims at giving a general impression of recent research activities devoted to religious and ecclesiastical developments in the Bohemian Lands during the 20th century. In addition, topics still awaiting coverage are named, and relations to questions of a broader nature are shown. The principal topics discussed are nation, dictatorship, and the modern era. One result is that only in very basic terms have questions relating to the importance of religion and ecclesiastic institutions hitherto been analysed from a viewpoint of everyday life history. As a final touch, the author presents a brief sketch of a project on religious history being currently carried out at the Collegium Carolinum.

NORMAN NAIMARK ON "ETHNIC CLEANSING"
IN THE 20TH CENTURY
A REVIEW AND SOME REMARKS ON THE „CASE“
OF CZECHOSLOVAKIA

Tomáš Staněk

With his book, Norman N. Naimark has undertaken a very ambitious task. He aims at presenting a synthesis of last century's ethnic purges discussing their principal causes, their realisation phase with all its differences and inconsistencies, and the tragic consequences. In several concise introductory chapters, he sketches the current stage of the discussion among scholars concerning matters of definition, methods, and typology. Building on this foundation, Naimark demonstrates corresponding tendencies as well as specific factors relating to the causes and the course of "ethnic purges" in application to several examples. Whereas some of the cases, such as the "Armenian catastrophe", illustrate the facts very well, his presentation of the deportation and expulsion of ethnic Germans from postwar Czechoslovakia seems rather sketchy and somewhat simplistic. This may be due to a very narrow selection of sources and the fact that results of recent Czech research have been used only to a very limited extent. A case in point is the presentation of the so-called "Ústí massacre", with Naimark adopting suppositions that have already been completely dis-

proved. A certain lack of precision becomes also apparent concerning the number of victims, the manner in which the deportations were carried out, and the situation of those ethnic Germans who remained after 1946. To a certain extent this analysis of the Czech "case" gives the book less credibility and detracts from the benefit to be derived from it. Apart from those shortcomings, however, Naimark's book proves very valuable, as it considerably advances analysis and typology of a problem which continues to exist.

RÉSUMÉS

LE SAINT ET LA NATION. ALEXANDRE NEVSKI ET SAINT VENCESLAS DANS LA MÉMOIRE CULTURELLE TCHÈQUE ET RUSSE

Frithjof Benjamin Schenk

En prenant pour exemple les saints Alexandre Nevski et Venceslas/Václav, cet essai tente de sonder le potentiel des histoires comparables d'un saint patron russe et tchèque transmises dans la mémoire collective. La question centrale qui se pose est de savoir comment l'image des deux princes s'est transformée au cours des siècles dans la mémoire culturelle russe et tchèque, dans quelle mesure ces mutations se laissent lire comme l'expression du changement des concepts de l'identité collective, et quelles ressemblances et différences on peut remarquer. Tandis que les parallèles indiquent des analogies structurelles des discours correspondants de l'identité collective (dynastique, ecclésiastique ou nationale), les différences par contre permettent de déduire qu'il y eut des phases divergeantes caractéristiques et des besoins de sens différents dans la mémoire collective tchèque et russe.

„VELEHRAD EST NOTRE PROGRAMME“ AU SUJET DE LA SIGNIFICATION DE L'IDÉE CYRILLO- MÉTHODIENNE ET DU MOUVEMENT VELEHRAD POUR LE CATHOLICISME EN MORAVIE AU XIX^e ET XX^e SIÈCLE

Franz Machilek

Au cours du XIX^e siècle, le culte des saints Cyrille et Méthode se répandit parmi les peuples slaves. Il rejoignait dans une ampleur grandissante les idées nationales et aboutit à la soi-disant idée cyrillo-méthodienne, qui aspirait à un rapprochement entre l'Église catholique et l'orthodoxie. Le lieu de Velehrad, où selon la tradition saint Méthode serait enterré, devint le centre de cette idée et du catholicisme tchèque en Moravie. Depuis la fin du XIX^e siècle, un cercle autour de l'ancien archevêque d'Olomouc Antonín Cyril Stojan tentait d'agir contre les efforts d'utiliser Velehrad et l'idée cyrillo-méthodienne à des fins politiques dans le cadre d'idées panslavistes et de placer au premier plan des questions religieuses telles que les rapports avec l'orthodoxie. Depuis 1907, il y a eu plusieurs congrès d'union organisés dans ce but. Il

est assez significatif que le mouvement catholique réformiste „Jednota“, qui connut un renouveau après la Première Guerre mondiale, ainsi que les fondateurs de l'Église tchécoslovaque sont issus en partie du mouvement Velehrad. Après 1948, les communistes tentèrent d'ériger l'idée cyrillo-méthodienne en symbole de rapprochement avec l'Union soviétique. Ils utilisèrent également à cet effet le pèlerinage à Velehrad. Après que les festivités pour célébrer le millénaire de la mort de saint Méthode en 1985 ont été fortement restreintes par des règles très strictes imposées par les gouvernants communistes, la visite de Jean-Paul II en avril 1990 a constitué un grand évènement indiquant un changement politique.

LE CATHOLICISME TCHÈQUE APRÈS LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE VU DU SAINT-SIÈGE

Emilia Hrabovec

Après la fondation de la Tchécoslovaquie surgit dans les pays bohèmes une forte vague anticatholique, qui était orientée sur la sécularisation de la vie publique, la séparation de l'Église et de l'État ainsi que sur l'émancipation ecclésiastique nationale. Face à cette crise, pape Benoît XV réagit en essayant de créer rapidement des contacts avec le nouvel État. Au cours de l'année 1919, le Saint-Siège prit la mesure des revendications de réformes qui, dans leur variante la plus radicale, auraient signifié la réorganisation de l'Église catholique en une organisation ecclésiastique nationale. Le Saint-Siège voyait les causes de la crise intérieure de l'Église dans le changement des valeurs politico-spirituelles, dans l'héritage de l'Église étatique sous les Habsbourg, dans l'influence de l'historiographie protestante et positiviste, mais cependant surtout dans la formation insuffisante du clergé. Il devenait de plus en plus évident que l'avenir de l'Église dans la République laïque dépendait de la discipline du clergé. Le mouvement des prêtres, „Jednota“, qui poussait à des réformes, devait être contrôlé pour savoir s'il était réformable. Après la formation de l'Église nationale tchécoslovaque, il fut finalement dissous. Après d'autres tentatives de médiations, on commença au cours de l'année 1920 à être convaincu au Saint-Siège que l'issue à la crise conduisait à ne faire aucune concession, mais purement et simplement à une séparation stricte de l'Église catholique vers l'extérieur et à un renouvellement intérieur.

LA RELATION ENTRE LE MILIEU CATHOLIQUE TCHÈQUE ET ALLEMAND À L'ÉPOQUE DE LA PREMIÈRE RÉPUBLIQUE (1918-1938)

Jaroslav Šebek

Les rapports entre le milieu catholique tchèque et allemand dans la Tchécoslovaquie de l'entre-deux-guerres comptent parmi les thèmes les moins recherchés de l'histoire des relations tchéco-allemandes. En ce qui concerne ces rapports, on distingue trois phases. Dans les années qui suivirent la fondation de l'État tchécoslovaque, l'Église catholique se mit sur la défensive à la suite d'une vague d'attaques anticatholiques. Entre les catholiques tchèques et allemands, il régnait cependant une forte animosité, qui empêchait une coopération constructive. Ni la stabilisation des rapports de l'Église et de l'État dans la deuxième moitié du XX^e siècle, ni les festivités en 1929 pour fêter l'anniversaire du millénaire de la mort de saint Venceslas, le saint patron, ne contribuèrent à rapprocher les deux communautés catholiques. La deuxième phase, qui recouvre les années 30, constitua l'étape la plus dynamique dans le développement des deux communautés nationales catholiques, qui était empreint autant d'impulsions spirituelles positives que de la montée de la pensée antidémocratique et du nationalisme. En 1935, à l'occasion de la première journée catholique nationale, la tentative d'une grande rencontre entre les catholiques de toutes les nationalités ne rencontra pas le succès souhaité au niveau de l'entente nationale. En 1938, le Traité de Munich et l'occupation violente des zones frontalières par l'armée national-socialiste entraîna la fin définitive de la vie intercommunautaire tchéco-allemande, et ce non seulement dans la sphère ecclésiastique. De nos jours, les croyants des deux nationalités ont une attitude exemplaire dans leur quête de bonne volonté et de compréhension mutuelle.

LA RHÉTORIQUE CATHOLIQUE CHEZ LES SUDÈTES- ALLEMANDS DEPLACÉS DANS L'APRÈS-GUERRE

Tobias Weger

En prenant comme point de départ la position extrême d'Emmanuel Reichenberger, la contribution suivante étudie les modèles d'argumentation et les stéréotypes de la rhétorique catholique des (en tant que communauté ethno-nationaliste) Sudètes-Allemands après 1945. Les argumentations tournaient autour des revendications sur la mise sur un pied d'égalité sociale et sur la révision politique, de même que autour du droit au retour fondé sur le droit naturel. Pendant qu'on développait dans ce but des stratégies concrètes, on trouve aussi les prises de position différenciées de quelques curés déplacés. La guerre froide revitalisa des stéréotypes plus anciens (comme par ex. Edvard Beneš, l'Hussitisme, „menace de l'est“) et l'idéologie de l'Occident (Emil Franzel). A côté de l'instrumentalisation des argumentations religieuses en

politique et dans le journalisme, il existait également de multiples formes populaires d'appréhender les choses. Les motifs décrits n'avaient rien à voir avec des besoins métaphysiques, mais formaient une matrice culturelle familière pour la „Heimatpolitik“ (politique de la patrie) des Sudètes-Allemands après 1945.

LA RELIGION DANS LA ZONE CONFLICTUELLE DE L'EXPÉRIENCE DE LA DICTATURE, DE LA DIFFÉRENCE NATIONALE ET DE LA MODERNITÉ

Nouvelles publications et projets sur l'histoire ecclésiastique et religieuse
dans les pays bohèmes au XX^e siècle

Martin Zückert

Ces dernières années, les historiens se préoccupent de plus en plus de thèmes ayant rapport avec l'histoire ecclésiastique et religieuse. A ce sujet, ils soulèvent souvent aussi des questions concernant la religion et la société au XIX^e et XX^e siècle en rapport avec les processus historiques généraux. La contribution suivante a pour but de donner un aperçu sur les nouvelles recherches concernant les développements ecclésiastiques et religieux dans les pays bohèmes au cours du XX^e siècle. En outre, les desiderata de la recherche y sont discutés et des liens sont établis avec des questions d'ordre général. Dans ce contexte, les chercheurs ont placé au centre des discussions les thèmes de „nation“, de „modernité“ et de „dictature“. Avec cela, il apparaît entre autres que, dans les recherches effectuées jusqu'à présent, les questions considérées depuis le point de vue de l'histoire quotidienne n'ont été traitées que dans des ébauches pour trouver la signification de la religion et des institutions ecclésiastiques. La contribution se termine par l'évocation rapide d'un projet historique sur la religion mené actuellement par le Collegium Carolinum.

NORMAN M. NAIMARK AU SUJET „DES NETTOYAGES ETHNIQUES“ AU XX^e SIÈCLE

Recension et remarques sur le „cas“ de la Tchécoslovaquie

Tomáš Staněk

Dans son livre, Norman N. Naimark s'est fixé des objectifs qui requièrent un travail très exigeant. Son but est une synthèse sur les raisons principales, le déroulement contradictoire et les conséquences tragiques auxquels on est venu au siècle dernier dans le cadre des „nettoyages ethniques“. Dans de courts chapitres introductifs, il résume d'abord la discussion concernant des questions de contenu, de méthode et de typologie. Puis en se basant là-dessus, Naimark montre à l'aide de plusieurs exem-

ples quelques tendances concordantes et les circonstances spécifiques dans les causes et dans le déroulement des „nettoyages ethniques“. Alors que dans certains cas qu'il a analysés, comme par exemple celui de la „catastrophe arménienne“, les faits sont bien documentés, sa description de l'expulsion et du déplacement des Allemands de la Tchécoslovaquie d'après-guerre est quelque peu simplifiée et présente des lacunes. Cela peut être attribué à une base trop étroite des sources ainsi qu'à l'utilisation limitée des résultats de recherches plus récentes effectuées par des chercheurs tchèques. Cela apparaît très bien par exemple en s'appuyant sur la description du „massacre d'Aussig“, dans laquelle Naimark répète des hypothèses déjà réfutées en profondeur. On trouve aussi des inexactitudes quant au nombre des victimes, la manière dont on a procédé pour déplacer les gens, et aussi quant à la situation des Allemands restés dans le pays après 1946. La présente analyse du „cas“ tchèque enlève d'une certaine manière de la crédibilité et de la valeur aux résultats de la description. Mises à part les réserves que nous venons de citer, le livre de Naimark est cependant très enrichissant car il constitue un pas important vers la généralisation et la classification en différents types d'une problématique toujours actuelle.

RESUMÉ

SVĚTEC A NÁROD. ALEXANDER NĚVSKÝ A SVATÝ VÁCLAV V RUSKÉM, RESP. ČESKÉM KULTURNÍM POVĚDOMÍ

Frithjof Benjamin Schenk

Na příkladu světců Alexandra Něvského a Václava se příspěvek pokouší změřit potenciál srovnávacích dějin paměti ruského a českého patrona. Těžištěm je přitom otázka, jak se obraz obou knížat v ruském, resp. českém kulturním povědomí měnil v průběhu staletí, jak dalece je možno tyto přerody chápat jako odraz změn v konceptech kolektivních identit a jaké podobnosti a rozdíly lze vysledovat. Zatímco paralely ukazují na strukturální analogie odpovídajících diskurzů kolektivních identit (dynastický, církevní či národní), připouštějí rozdíly vyvození závěru signifikantních fázových posunů a odlišných smyslových potřeb ruské, resp. české historické paměti.

„VELEHRAD JE NÁŠ PROGRAM“ K VÝZNAMU CYRILOMETODĚJSKÉ MYŠLENKY A VELEHRADSKÉHO Hnutí PRO KATOLICIZMUS NA MORAVĚ V 19. A 20. STOLETÍ

Franz Machilek

V průběhu 19. století získalo uctívání svatých Cyrila a Metoděje u slovanských národů na intenzitě. Stále větší měrou se pojilo s národními představami a vyústilo v tak zvanou cyrilometodějskou myšlenku usilující o sblížení katolické církve s pravoslávím. Centrem této myšlenky a českého katolicizmu na Moravě vůbec se stal Velehrad, podle tradice místo posledního odpočinku sv. Metoděje. Od konce 19. století se kruh kolem budoucího olomouckého arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana pokoušel působit proti snahám o politickou instrumentalizaci Velehradu a cyrilometodějské myšlenky v rámci panslavistických úvah a do popředí postavit náboženské otázky, jako právě vztah k pravoslaví. Od roku 1907 se konalo několik unijních kongresů, které tomuto cíli měly sloužit. Bez významu není skutečnost, že po první světové válce oživené reformní hnutí „Jednota“ stejně jako zakladatelé Československé církve z části vycházeli právě z velehradského hnutí. Po roce 1948 se komunisté snažili přetvořit cyrilometodějskou myšlenku v symbol sblížení se sovětským svazem. K tomu instrumentalizovali také poutě na Velehrad. Zatímco oslavy

tisíciletého výročí od smrti sv. Metoděje v roce 1985 měly ještě z důvodu silné reglementace komunistickou mocí velmi omezený průběh, návštěva Jana Pavla II. v dubnu 1990 se stala oslavovanou událostí a symbolem změněných politických poměrů.

ČESKÝ KATOLICIZMUS PO PRVNÍ SVĚTOVÉ VÁLCE Z POHLEDU SVATÉHO STOLCE

Emilia Hrabovec

Po vzniku Československa se v českých zemích zvedla silná protikatolická vlna zaměřená na sekularizaci veřejného života, odluku církve od státu a na národně církevní emancipaci. Na tuto krizi zareagoval papež Benedikt XV. tím, že se rychle snažil o navázání kontaktů s novým státem. V průběhu roku 1919 rozpoznal Svatý stolec rozměr reformních požadavků, jež by ve své nejradikálnější podobě znamenaly přetvoření katolické církve v národně církevní organizaci. Příčiny vnitřně církevní krize byly spatřovány v proměně politicko-duchovních hodnot, v dědictví rakouské státní církve, ve vlivu protestantsko-pozitivistického dějepisectví, především však v nedostatečné výchově kněží. Bylo stále jasnější, že v laicky orientované republice je budoucnost církve závislá na disciplině kléru. Proto měla být zkoumána reformovatelnost hnutí kněží „Jednota“. Po vzniku Československé národní církve byla však tato nakonec rozpuštěna. Navzdory dalším zprostředkovatelským pokusům se v průběhu roku 1920 u Svatého stolce prosadilo přesvědčení, že cesta z krize nevede přes ústupky, ale pouze přes jasné vymezení se katolické církve navenek a přes její vnitřní obrodu.

VZTAHY MEZI ČESKÝM A NĚMECKÝM KATOLICKÝM MILIEU V DOBĚ PRVNÍ REPUBLIKY (1918-1938)

Jaroslav Šebek

Vztahy mezi českým a německým katolickým prostředím v meziválečném období v Československu patří zatím k méně prozkoumaným tématům historiografie česko-německých vztahů. Ve vztahu obou komunit v tomto období lze rozlišit tři klíčové fáze. V letech krátce po vzniku československého státu se katolická církev v důsledku vlny protikatolických útoků dostala do defenzívy. Mezi českými a německými katolíky však panovaly silné národní animozity, které znemožnily konstruktivní kooperaci. Ke sblížení nepřispěla ani stabilizace církevně-politických poměrů ve druhé polovině 20. let, ani oslavy tisíciletého výročí od smrti zemského patrona sv. Václava v roce 1929. Období 30. let představuje nejdynamičtější etapu ve vývoji obou národních katolických komunit, přinášející jak pozitivní duchovní

impulsy, tak růst antidemokratického myšlení a nacionalismu. Němečtí katolíci usilovali o vytvoření duchovního společenství mezi sudetskými Němci na národních základech. Sklon k podpoře antidemokratických hnutí se projevoval rovněž mezi českými katolíky. Bez většího užitku v oblasti národního porozumění zůstal pokus o masové setkání katolíků všech národností v podobě I. celostátního katolického sjezdu v roce 1935. Mnichovská dohoda v roce 1938 a násilné obsazení pohraničí nacistickou armádou znamenala definitivní konec česko-německého soužití nejen v církevní sféře. V současné době slouží věřící obou národností jako příklad hledání dobré vůle a porozumění.

KATOLICKÁ RÉTORIKA ODSUNUTÝCH SUDETSKÝCH NĚMCŮ V POVÁLEČNÉM OBDOBÍ

Tobias Weger

Vycházející z extrémních pozic Emmanuela Reichenbergera zkoumá příspěvek argumentační vzory a stereotypy katolické rétoriky sudetských Němců (chápaných jako etnicko-nacionální společenství vůle) po roce 1945. Argumentace se točily kolem požadavků sociálního zrovnoprávnění a politické revize a kolem přirozeným právem odůvodněného nároku na návrat. Zatímco k tomu byly dokonce vytvářeny konkrétní strategie, lze se setkat také s diferencovanějšími postoji jednotlivých odsunutých duchovních. „Studená válka“ oživila starší stereotypy (např. Edvarda Beneše, husitství, „hrozbu z východu“) a západní ideologii (Emil Franzel). Vedle instrumentalizace náboženských argumentací v politice a publicistice existovaly také rozličné lidové způsoby zpracování. Popsané motivy neměly nic společného s metafyzickými potřebami, ale vytvářely důvěrně známý kulturní základ „politiky domova“ (Heimatpolitik) sudetských Němců po roce 1945.

NÁBOŽENSTVÍ MEZI ZKUŠENOSTÍ DIKTATURY, NÁRODNOSTNÍMI NESHODAMI A MODERNOU

Nové publikace a projekty k náboženským a církevním dějinám českých
zemí ve dvacátém století

Martin Zückert

V posledních letech věnují historici stále častěji pozornost církevním a náboženským dějinám. Přitom se ve zvýšené míře zabývají otázkami náboženství a společnosti v 19. a 20. století ve vztahu k obecným historickým procesům. Předložený příspěvek si klade za cíl podat přehled nových výzkumů církevního a náboženského vývoje v českých zemích v průběhu 20. století. Mimo to se zabývá nedostatky daného

výzkumu a jeho vazbami k obecným otázkám historického výzkumu. V tomto kontextu jsou jako klíčové prezentovány tematické celky „národ“, „moderna“ a „diktatura“. Při tom se mimo jiné ukazuje, že v dosavadních výzkumech byly otázky významu náboženství a církevních institucí pojednány jen náznakově z každodenní historické perspektivy. Příspěvek je zakončen krátkým nástinem v současné době zpracovávaného projektu Collegia Carolina k náboženským dějinám.

NORMAN M. NAIMARK
O „ETNICKÝCH ČISTKÁCH“ VE 20. STOLETÍ

Recenze a poznámky k „případu“ Československa

Tomáš Staněk

Norman N. Naimark si ve své knize stanovil nelehký úkol. Cílem je syntéza hlavních důvodů, rozporného průběhu a tragických důsledků, k nimž v minulém století došlo v rámci „etnických čistek“. V úvodních kapitolách nejprve shrnuje odbornou diskusi o obsahových, metodických a typologických otázkách. Následně demonstruje Naimark na několika příkladech shodné tendence a specifické podmínky příčin a průběhu „etnických čistek“. Zatímco některé jím analyzované případy, jako třeba „arménská katastrofa“, zdařilým způsobem dokumentují proběhlé události, jeho líčení vyhnání a vysídlení Němců z poválečného Československa působí poněkud mezerovitě a zjednodušeně. Důvodem může být úzká pramenná základna a nedostatečné zohlednění novějších výzkumných poznatků českých vědců. Patrné je to například na líčení „ústeckého masakru“, při němž Naimark znovu opakuje již dostatečně vyvrácené hypotézy. Nepřesnosti se objevují také při zmínce počtu obětí, při líčení samotného vysídlení a situace Němců, kteří po roce 1946 zůstali v zemi. Předložená analýza českého „případu“ zpochybňuje jistou měrou věrohodnost a vřpovědní hodnotu celého pojednání. I přes zmíněné výhrady však Naimarkova kniha má svou váhu, protože znamená krok k zobecnění a typologizaci stále ještě aktuální problematiky.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AA.EE.SS.	Archivio della Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Città del Vaticano
AAN	Archiwum Akt Nowych
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACV	Acta Conventus Velehradensis
AHI	Archiv des Herder-Instituts
AKBMS	Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien
AMV	Archiv Ministerstva vnitra
AMZV	Archiv Ministerstva zahraničních věcí České republiky
ASS	Acta Sanctae Sedis
ASV	Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano
AV ČR	Akademie věd České republiky
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BdV	Bund der Vertriebenen
BL	Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder
BohZ	Bohemia
CAP	Centrum für angewandte Politikforschung
CDU	Christlich-Demokratische Union
ČSČH	Československý časopis historický
ČSR	Československá republika
ČSSR	Československá socialistická republika
ČSSD	Česká strana sociálnědemokratická
DNVP	Deutschnationale Volkspartei
DPI	Deutsches Polen-Institut
FDP	Freie Demokratische Partei
FOROST	Forschungsverbund Ost- und Südosteuropa
GARF	Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj Federacii
HdBG	Haus der Bayerischen Geschichte
HIA	Hoover Institution Archives
KNA	Katholische Nachrichten-Agentur
KSČ	Komunistická strana Československa
LČL	Lexikon České Literatury
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NA	Národní archiv

NF	Neue Folge
ODA	Občanská demokratická aliance
ODS	Občanská demokratická strana
OFM	Ordo Fratrum Minorum
OSA	Ordo Sancti Augustini
OSB	Ordo Sancti Benedicti
OSN (ND)	Ottův Slovník naučný (Nové doby)
OSN	Ottův Slovník naučný
PZ	Parlamentní zpravodaj
ŘA	Řádové archivy
RGASPI	Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii
RKA	Reichsverband katholischer Auslandsdeutscher
SdP	Sudetendeutsche Partei
SHF	Sudentendeutsche Heimatfront
SL	Sudetendeutsche Landsmannschaft
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
SS	Schutzstaffel
SSR	Slovenská socialistická republika
SÚA	Státní ústřední archiv
SÚC	Státní úřad pro věci církevní
VCC	Veröffentlichungen des Collegium Carolinum
VOH	Verband der Osteuropahistoriker und -historikerinnen
VVM	Vlastivědný věstník moravský
ZfG	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZgV	Zentrum gegen Vertreibungen
ZK	Zentralkomitee

MITARBEITERINNEN UND MITARBEITER DES HEFTES

- Doc. PhDr. Mecislav *Borák*, Ústav veřejné správy a regionální politiky, Slezská univerzita, Hradecká 17, CZ-74601 Opava
- Christiane *Brenner*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Nicole *Cuzacq*, Hackerberg 4, 82152 Krailling
- PD Dr. Jörg *Deventer*, Lehrstuhl für die Geschichte der Frühen Neuzeit, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Hoher Weg 4, 01620 Halle (Saale)
- Dr. Katharina *Eisch-Angus*, St. Hermann-Weg 5, 94258 Frauenau
- Erik *Franzen*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Pirmin *Hauck*, Kirchstraße 25, 79194 Gundelfingen
- Dr. Peter *Heumos*, Forellenstraße 17, 85369 Moosburg
- Prof. Dr. Steffen *Höhne*, Hochschule für Musik Franz Liszt, Studiengang Kulturmanagement, Postfach 2552, 99406 Weimar
- Prof. Dr. Emilia *Hrabovec*, Institut für osteuropäische Geschichte, Universität Wien, Spitalgasse 2/Hof 3, A-1090 Wien
- Nadine *Kessler*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Dr. Jiří *Knapík*, Ústav historie a muzeologie, FPF, Slezská univerzita, Masarykova 37, CZ-74601 Opava
- Dr. Pavel *Kolář*, Zentrum für Zeithistorische Forschungen, Am Neuen Markt 1, 14467 Potsdam
- Prof. Dr. Jiří *Kosta*, Berliner Straße 8b, 61348 Bad Homburg
- Prof. Dr. Franz *Machilek*, Hohenstaufenstraße 10, 96049 Bamberg
- Silke Matz, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Dr. Esther *Neblich*, Geschwister Scholl-Platz 3, 95445 Bayreuth
- Mirek *Němec*, SNP 39, CZ-400 11 Ústí nad Labem
- PhDr. Helena *Peřinová*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Niklas *Perzi*, Waldviertel-Akademie, A-3830 Waidhofen an der Thaya
- PhDr. Milan *Řepa*, Historický ústav AV ČR, pobočka Brno, Veverí 97, CZ-602 00 Brno
- Dr. Benjamin *Schenk*, Abteilung für Geschichte Osteuropas und Südosteuropas, Ludwig-Maximilians-Universität München, Historicum, Schellingstraße 12, 80799 München
- Michal *Schwarc*, Múzeum SNP, Kapitulská 23, SK-97559 Banská Bystrica
- Dr. Wolfgang *Schwarz*, Adalbert-Stifter-Verein, Hochstraße 8, 81669 München
- PhDr. Jaroslav *Šebek*, Historický ústav AV ČR, Prosecká 76, CZ-190 00 Praha 9
- Dr. Gerhard *Seewann*, Südost-Institut, Güllstr. 7, 80336 München
- Doz. Dr. Tomáš *Staněk*, Mánešova 2, CZ-70200 Ostrava 2
- Anett *Steinführer*, Möckernsche Straße 2, 04155 Leipzig
- Volker *Strebel*, M. A., Rolf-Pinegger-Straße 8, 80689 München
- Norbert Vierbücher, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München
- Dr. Tobias *Weger*, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, Johann-Justus-Weg 147a, 26127 Oldenburg

Dr. Michael *Weigl*, Centrum für angewandte Politikforschung, Oettingenstr. 67, 80538 München

Dr. Martina *Winkler*, Manteuffelstraße 60, 10999 Berlin

Tara *Zahra*, The Minda de Gunzburg Center for European Studies at Harvard University, 27 Kirkland Street at Cabot Way, Cambridge, Massachusetts 02138, USA

Martin *Zückert*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München

Dr. Stefan *Zwicker*, Collegium Carolinum, Hochstraße 8, 81669 München