

Religion – Gesellschaft – Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas¹

von Martin Schulze Wessel

Daß die Erforschung der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion ein Desiderat der neuzeitlichen Gesellschafts- und Kulturgeschichte ist, ist eine Einsicht, die sich für die deutsche Geschichtsschreibung erst seit dem Beginn der 90er Jahre durchzusetzen beginnt.² Zwar betonten einzelne Autoren, nicht zum geringen Teil angloamerikanischer Herkunft, schon in den 80er Jahren, daß Religion auch in der Moderne noch ein bestimmender und nicht immer „rückschrittlicher“ Faktor des gesellschaftlichen Wandels in Deutschland gewesen sei.³ Grundsätzlich galt aber die gesellschaftliche Modernisierung als der *master factor* umfassender Säkularisierung, die Religion als bloße Residualkategorie der Moderne erscheinen ließ. Ein Übriges tat die institutionelle Trennung der konfessionell gebundenen Kirchengeschichte von der Neueren Geschichte, die die Beachtung des Paradigmas Religion in der sozialwissenschaftlich orientierten Geschichtsschreibung behinderte. Erst in den letzten Jahren ist eine Reihe von Studien zur gesellschaftlichen Bedeutung von Religion für die deutsche Geschichte des 19./20. Jahrhunderts erschienen bzw. in Angriff genommen worden, in denen ein Brückenschlag zwischen den Er-

¹ Es handelt sich um die erweiterte Fassung des auf der Tagung des Verbandes der Osteuropahistoriker Deutschlands und des Herder-Instituts „Wo steht die deutsche historische Osteuropaforschung?“ (27.–28. Februar 1999) gehaltenen Vortrags. Die Ausführungen beschränken sich im wesentlichen auf die russische bzw. sowjetische, polnische und tschechische Geschichte. Eine Vollständigkeit der bibliographischen Nachweise ist nicht angestrebt.

² Als erste Problemskizze vgl. Richard van Dülmen, Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980), S. 36-59. Als kritische Bestandsaufnahme mit vergleichendem Blick auf die internationale Forschung vgl. das Heft: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992) mit Aufsätzen von Jonathan Sperber, Étienne François, Heinz Hürthe, Michael Welker, Michael Beintker, Ernst Feil, Peter Maser, Gerhard Ringshausen/Hans G. Ulrich. Vgl. auch Wolfgang Schieder, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. dems., Stuttgart 1993, S. 11-28.

³ Vgl. z.B. David Blackburn, *Class, Religion, and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Center Party in Württemberg before 1914*. Wiesbaden 1980; Margret Lavinia Anderson, *Windthorst. A Political Biography*. Oxford 1981; Winfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der Politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland*. Düsseldorf 1984.

kenntnissen der an den theologischen Fakultäten beheimateten Kirchengeschichte und der Neueren Geschichte unternommen wird.⁴

Die Situation der Osteuropäischen Geschichte unterscheidet sich in mancher Hinsicht von der auf Deutschland bezogenen Neueren Geschichte. Zum einen ist im Hinblick auf Osteuropa nie die andauernde, bis in die Moderne hineinwirkende Bedeutung von Religion zu leugnen gewesen. Zum anderen hat die Osteuropäische Geschichte in Deutschland ihren Gegenstand nicht allein. Sie befindet sich im Austausch mit Historiographien, in denen der Stellenwert von Religion sehr verschieden, aber – auch vor 1989 – keineswegs marginal war, wie ein kurzer Blick auf die russische bzw. sowjetische, die polnische und die tschechische Geschichtsschreibung zeigt.

Eine gewisse Ähnlichkeit in der institutionellen Trennung von kirchlich gebundener Kirchengeschichte und allgemeiner Säkulargeschichte wie in der deutschen Historiographie kann man für die russische vorrevolutionäre Historiographie feststellen. In der liberalen Historiographie des 19. Jahrhunderts galt Religion nicht als dominantes Paradigma, nicht selten wurde es nur im Zusammenhang der Erzählung von den Aufklärungsbemühungen des Staates im Kampf gegen den Obskurantismus der Kirche erwähnt.⁵ An Ressourcen für Kirchengeschichtsschreibung mangelte es dabei nicht, aber selbst Werke mit repräsentativem Anspruch wie die vielbändige Kirchengeschichte Makarijs entstanden oft in einem „theologischen Ghetto“ (Paul Bushkovich). Obwohl der sowjetischen Historiographie eine reduktionistische Sichtweise auf Religion als „Opium für das Volk“ vorgeschrieben war, ist ein intensives Interesse für die Erforschung der Religion in den 1920er Jahren festzustellen. Im Hinblick auf die weitere Entwicklung der sowjetischen Geschichtsschreibung sind bedeutsame Außenseiter zu nennen, die z.T. bahnbrechende kultur- und religionshistorische Studien vorlegten, überwiegend allerdings zu den vormodernen Epochen: so etwa G.P. Fedotovs Studien zur russischen Religiosität oder die semiotischen Arbeiten der Tartuer Schule.⁶

In der polnischen Historiographie ist Religion als Paradigma der Geschichtsschreibung nie ignoriert worden; als herausragendes Beispiel für diese Kontinuität sei auf die Arbeiten Jerzy Kłoczowskis hingewiesen. Seit dem Beginn der 80er Jahre haben Arbeiten zur Religions- und Ge-

⁴ Repräsentativ dafür: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann. Gütersloh 1996.

⁵ Paul Bushkovitch, V.O. Kliuchevskii as Historian of Religion and the Church, in: Canadian-American Slavic Studies 20 (1986), H. 3-4, S. 357-366.

⁶ Vgl. dazu Samuel H. Baron, Nancy Shields Kollmann, Introduction, in: Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine, hrsg. v. dens. DeKalb 1997, S. 3-18.

sellschaftsgeschichte Polens im 19. und 20. Jahrhundert einen größeren, zentralen Stellenwert erlangt. Wichtigstes Zentrum für diese Studien ist die Lubliner Universität.⁷ Dort wurde im September 1996 eine Bilanz der religionsgeschichtlichen Forschungen zur polnischen Geschichte gezogen.⁸

Für die tschechische Historiographie sind gewiß weniger religionsgeschichtliche Studien als für die polnische zu nennen. Doch spielt das Paradigma der Religion eine wichtige Rolle bei der Neubestimmung des tschechischen Geschichtsbilds, wie sich bereits in der unabhängigen Dissidentenhistoriographie vor 1989 und um so mehr in der tschechischen Geschichtsschreibung einiger jüngerer Autoren nach 1989 zeigen läßt. Dabei geht es um die Auseinandersetzung mit einem im 19. Jahrhundert entstandenen und nach 1948 mit einigen neuen Akzenten festgeschriebenen Geschichtsbild, in welchem die Epoche der Gegenreformation nach 1620 als eine Zeit der „Finsternis“ gilt, die erst mit der nationalen Wiedergeburt des 19. Jahrhunderts und ihren Anknüpfungen an die hussitische Tradition zu dämmern begann. Bemerkenswert ist dabei, daß die Relativierung dieses Geschichtsbilds heute nicht mehr – wie noch in der unabhängigen Geschichtsschreibung vor 1989 – eine Sache der relativ kleinen katholischen Intelligenz ist, sondern professionell, von konfessionellen Gesichtspunkten unabhängig, betrieben wird.⁹

Säkularisierung, verstanden als umfassender, linearer Prozeß der Moderne, ist also in der deutschen wie der russischen, polnischen und tschechischen Historiographie ein überwundenes Interpretament. Um einige Arbeitsfelder und Perspektiven osteuropäischer Religionsgeschichte vorzustellen, erscheint eine Ordnung nach den klassischen religionssoziologischen Problemstellungen sinnvoll. Dabei kommt das Säkularisierungsproblem allerdings wieder ins Spiel. Denn Säkularisierung, verstanden als allmählicher Prozeß der Entkirchlichung und Entchristlichung des öffentlichen Lebens, hat die Religionssoziologie in ihrer Entstehung herausgefordert. Der prekäre Status der Religion stand als grundlegende Er-

⁷ Vgl. z.B. die Arbeiten Jerzy Kłoczowski und, im Hinblick auf die nationale Bedeutung von Religion, stellvertretend die Studien: Zigmunt Zieliński, *Kościół i naród w niewoli* (Kirche und Volk in Gefangenschaft). Lublin 1995; ders., *Epoka rewolucji i totalitaryzmów. Studia i szkice* (Die Epoche von Revolution und Totalitarismus. Studien und Skizzen). Lublin 1993.

⁸ Christianity in East Central Europe and its Relations with the West and the East, Lublin, 2.–6. September 1996, Kongreß der „Commission Internationale d’Histoire Ecclésiastique Comparée“. Eine Auswahl der Vorträge vgl. in: *Churches, States, Nations in the Enlightenment and in the Nineteenth Century*, hrsg. v. Mirosław Filipowicz. Lublin 2000.

⁹ Vgl. z.B. Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježišovo. Jezuité v Čechách* (Die Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten in Tschechien). Praha 1995; Vít Vlnas, *Jan Nepomucký, česká legenda* (Jan Nepomucký, eine tschechische Legende). Praha 1993.

fahrung gleichsam an der Wiege der großen Theorien Webers und Durkheims, aus deren Schatten die religionssoziologische Debatte bis heute in den Schlüsselfragen nicht herausgetreten ist. Dabei ist gerade im Säkularisationsproblem eine Wasserscheide des religionssoziologischen Denkens zu erkennen, die auch die religionshistorischen Arbeiten strukturiert: Für Weber war die Entzauberung der Welt ein Grundtatbestand, der ihn nach der Ausdifferenzierung und Auflösung von Religion in der sozialen Welt fragen ließ. Religion wird dabei als ein Muster für die Welt aufgefaßt, das, der Interessenleitung des Menschen vorgeschaltet, Weichenstellungen des sozialen Handelns beeinflusst. Durkheim dagegen beobachtete den Säkularisationsprozeß als Transformation des Religiösen. An die Stelle der kollektiven, nicht hinterfragbaren religiösen Vorstellungen treten seiner Auffassung nach entsprechende säkulare. Den Platz Gottes nimmt die Gesellschaft als neues Kollektivsubjekt ein. Nicht so sehr das Muster für die Welt als das Muster von der Welt steht hier im Vordergrund.

Die religionshistorische Forschung hat sich zumindest außerhalb Frankreichs wesentlich mehr an der Fragestellung Webers als der Durkheims orientiert. Hans-Ulrich Wehler hat übrigens in seinem Essay-Band über „die Herausforderung der Kulturgeschichte“ das Desinteresse an Durkheim beklagt, allerdings ohne Durkheim selbst einen Essay zu widmen.¹⁰ Weniger mit Weber selbst als mit einer bestimmten Weber-Rezeption ist das Zurücktreten von religionsgeschichtlichen Fragen in der Geschichte als historischer Sozialwissenschaft verbunden. Religion den Status eines wichtigen Paradigmas zurückgegeben zu haben, ist nicht zuletzt die Leistung einer Reihe jüngerer, aus der Gesellschaftsgeschichte kommender Historiker, die sich religionsgeschichtliche Fragen neu erschlossen haben. Die Fragen Max Webers stehen dabei, z.T. neu interpretiert, durchweg im Vordergrund. Es lassen sich, selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit, fünf Arbeitsfelder umreißen. Auch die Frage, was die Osteuropäische Geschichte dazu beigetragen hat oder beitragen könnte, ist angesprochen:

1. Ein grundlegendes Thema für religionsgeschichtliche Forschung ist die Erforschung der Berufsgruppe der Kleriker. In der deutschen Geschichte ist dies mit klassischen sozialgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Methoden von Oliver Janz, Frank Michael Kuhlemann u.a. vorangetrieben worden. Dabei geht es nicht nur um die Professionalisierung des Klerikers, sondern auch um dessen Beziehung zur Lai-

¹⁰ Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München 1998.

enwelt, um den Kleriker als Bildungsbürger und die langfristigen Änderungen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Priester. Für die russische Geschichte ist dieses Arbeitsfeld zweifellos eine Domäne amerikanischer Historiker, vor allem von Gregory Freeze, aber auch anderer wie z.B. John Geekie.¹¹ Für die böhmische Geschichte sei auf die Untersuchungen Kurt A. Hubers hingewiesen, der sich der Frage der tschechischen und böhmisch-deutschen Klerusverbände gewidmet hat. Eine Studie über die politischen Einstellungen des böhmischen Klerus insbesondere in der Nationalitätenfrage hat Barbara Schmidt-Egger vorgelegt.¹² Auch der polnische Klerus ist vorrangig als wichtige Elite der polnischen nationalen Bewegung untersucht worden. Dabei hat sich allerdings in der umfangreichen Pionierstudie Paweł Kubickis über die „Kämpferischen Kapläne für die Sache des Vaterlands und der Kirche in den Jahren 1861–1915“ das Erkenntnisinteresse auf die Auswahl der Fälle unzulässig niedergeschlagen. Nur patriotisch engagierte Geistliche, nicht die national Lauen oder gar die Kollaborateure, wurden zum Gegenstand der Untersuchung.¹³ Moderne Untersuchungen fragen nach den sozialen Handlungsfeldern der Geistlichen, etwa in bäuerlichen Genossenschaften oder in akademischen Vereinen.¹⁴

2. Doch ergibt sich aus der Klerusforschung allein schwerlich ein Aufschluß über die gesellschaftliche Relevanz von Religion. „Will man überhaupt den Einfluß einer Religion auf das Leben studieren,“ postulierte Max Weber, „so muß man zwischen ihrer offiziellen Lehre und derjenigen Art des tatsächlichen Verhaltens unterscheiden, das sie in Wirklichkeit, vielleicht gegen ihr eigenes Wollen, im Diesseits oder

¹¹ Gregory L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton 1983; ders., *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge 1977; John H.M. Geekie, *The Church and Politics in Russia, 1905–1917. A Study of the Political Behaviour of the Russian Orthodox Clergy in the Reign of Nicholas II*. University of East Anglia 1976.

¹² Kurt A. Huber, *Klerusverbände in den böhmischen Ländern*, in: *Archiv für Kirchengeschichte Böhmen – Mähren – Schlesien* 9 (1988), S. 7–50; Barbara Schmidt-Egger, *Klerus und Politik in Böhmen um 1900*. München 1974.

¹³ Paweł Kubicki, *Bojownicy kapłany za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*. 3 Tle., Sandomierz 1933–1939.

¹⁴ Vgl. z.B. Stanisław Gajewski, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914 (Das gesellschaftliche Wirken der Geistlichkeit im Königreich Polen 1905–1914)*. Lublin 1990; ders., *Chrześcijańskie organizacje akademickie w Polsce (1889–1939) (Christliche akademische Organisationen in Polen [1889–1939])*. Rzeszów 1993. Für den polnischen Episkopat in der Zwischenkriegszeit vgl. Krzysztof Krasowski, *Episkopat Katolicki w II Rzeczypospolitej: Myśl o ustroju państwa – postulaty, realizacja (Der katholische Episkopat in der II. Rzeczypospolita: Gedanken zum Staatsaufbau – Postulate, Realisierung)*. Warszawa 1992.

Jenseits prämiert...“¹⁵ Aus der Klerusforschung ergibt sich also als komplementäres Desiderat die Erforschung der Volksreligiosität und damit auch des Spannungsfelds zwischen Amtskirche und Laienfrömmigkeit. Für die deutsche Geschichte ist schon seit Beginn der 80er Jahre eine Reihe von Studien Werner Blessings, Etienne François', Jonathan Sperbers u.a. zu diesem Thema erschienen.¹⁶ In der internationalen wie der deutschen Osteuropahistorie wird diesem Thema in jüngerer Zeit ebenfalls Aufmerksamkeit geschenkt, wie die Studie Stefan Plaggenborgs über „Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda in der frühen Sowjetunion“¹⁷ und Vera Shevcovas Untersuchung über „populäre Orthodoxie“ im ausgehenden Zarenreich zeigen.

3. In bezug auf die Volksfrömmigkeit wie im Prozeß der Entkirchlichung sind für die deutsche Geschichte erhebliche Differenzen zwischen den Geschlechtern analysiert worden; es läßt sich von einer „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert sprechen. Symbolisiert wurde dieser Prozeß durch den Marienkult, wie er im 19. Jahrhundert weit verbreitet und intensiv gepflegt wurde.¹⁸ Im Hinblick auf die osteuropäische Geschichte scheint bzgl. des Komplexes von Religions- und Geschlechtergeschichte ein großes Forschungsdefizit zu bestehen. Für die böhmische Geschichte anregend ist die Studie der französischen Historikerin Marie-Elizabeth Ducreux über die geschlechtsspezifische Verbreitung von Andachtsliteratur in Böhmen im 18. Jahrhundert.¹⁹ In welchem Maße die These von der „Feminisierung der Religion“ auch für Rußland gilt, scheint eine ganz offene Frage zu sein.
4. Eine klassische Weber-Frage schließlich ist die nach dem Einfluß religiöser Ethik auf die Entstehung von sozialen Schichten und Klassen. Für die osteuropäische Geschichte hat die Sektenforschung und die Erforschung der Altgläubigengemeinden weiterführende Ergebnisse

¹⁵ Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. 3. Aufl., Berlin 1958, S. 310.

¹⁶ Vgl. stellvertretend: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, hrsg. v. Wolfgang Schieder. Göttingen 1986.

¹⁷ Stefan Plaggenborg, *Revolutionskultur, Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln 1990; ders., *Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda in der frühen Sowjetunion*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 32 (1992), S. 95-130; Vera Shevcova, *Popular Orthodoxy in Late Imperial Russia*. Ann Arbor 1995.

¹⁸ *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, hrsg. v. Clarissa Atkinson, Constance Buchanan u. Margret Miles. Cambridge 1985; *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, hrsg. v. Edith Saurer. Wien (u.a.) 1995.

¹⁹ Marie-Elizabeth Ducreux, *Männerbücher und Frauenbücher. Bücher für Männer und Frauen. Überlegungen zur Andachtsliteratur des 18. Jahrhunderts in Böhmen*, in: *Religion* (wie Anm. 18), S. 137-168.

erbracht, sei es durch Manfred Hildermeiers Studie, sei es durch die historisch-literaturwissenschaftlichen Forschungen Aleksandr Etkinds über die „chlysty“.²⁰ Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und sozialen Schichten betrifft auch die Erforschung religiöser Milieus, einem seit der Etablierung des Milieu-Begriffs durch Rainer Lepsius im Jahr 1966 gut verankerten Forschungsgebiet in der deutschen Geschichte. Es geht um „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz von mehreren Strukturmerkmalen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtenspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“.²¹ Dieses Konzept, das von Josef Mooser, Doris Kaufmann, Thomas Mergel u.a. mit viel Erfolg auf den deutschen Katholizismus angewandt wurde, ist auf Ostmitteleuropa sicherlich übertragbar. Ob man den Milieu-Begriff in Lepsius' Sinn auch bzgl. der russischen Sekten- bzw. Altgläubigengruppen verwenden kann, scheint fraglich, sofern man der regionalen Identität einen hohen Stellenwert einräumt.

5. Ein wichtiges, von Osteuropahistorikern in Deutschland bislang kaum bearbeitetes Forschungsfeld ist der Zusammenhang von politischer und religiöser Bewegung. Auch für die Moderne gilt noch, daß politischer Wandel nicht zuletzt durch Religion konzeptionalisiert wurde. Für den deutschen Vormärz ist der Vermittlungszusammenhang von religiöser Oppositionsbewegung und politischem Protest sehr überzeugend nachgewiesen worden: Die Entstehung der politischen Formationen im Revolutionsjahr war durch die Herausbildung dissentierender religiöser Gruppen im Vormärz in gewissem Maße präformiert. Zur Erklärung von sozialem und politischem Wandel kann nicht nur die Erforschung religiöser Erneuerung und religiösen Dissenses, sondern auch religiöser Praktiken wie Wallfahrten dienen, die bereits im 19. Jahrhundert als Ausdrucksformen von religiösem Konservativismus galten. Ihre massenmobilisierende Kraft ist ein Moment, das mit sozialem Wandel eng korrespondierte und die politische Kultur in hohem Maße bestimmen konnte.²² Inwieweit Religion in Osteuropa ein

²⁰ Manfred Hildermeier, *Alter Glaube und Neue Welt. Zur Sozialgeschichte des Razkol im 18. und 19. Jahrhundert*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* N. F. 38 (1990), H. 3, S. 372-398; H. 4, S. 504-525. Vgl. die literaturwissenschaftlich orientierte Studie von Aleksandr Etkind, *Chlyst. Sekty, literatura i revoljucija (Chlyst. Sekten, Literatur und Revolution)*. Moskva 1998.

²¹ M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*, hrsg. v. W. Abel. Stuttgart 1966, S. 371-393.

²² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1978; Sylvia Paletschek, *Frauen und Dissens*.

Vehikel für politischen Wandel war, ist sicherlich differenziert zu beantworten: In bezug auf Böhmen und Polen lassen sich für das 19. Jahrhundert zweifellos analoge Fragen stellen, wie sie für die deutsche Geschichte aufgeworfen worden sind. Mit einer gewissen Verzögerung ist aber auch Rußland in diesen religiös-politischen Wandel einbezogen: Auch für die Russisch-Orthodoxe Kirche kann man seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts die Entstehung religiöser Parteien feststellen, die in den politischen Raum hineinwirkten. Für die Zeit nach 1917/18 stellt sich die Frage nach dem Vermittlungszusammenhang von Religion und Politik für ganz Osteuropa in einem neuen Kontext.

Der zweite Problemkomplex der religionsgeschichtlichen Forschung der Moderne läßt sich grundsätzlich der von Durkheim gewiesenen Richtung der Transformation des Religiösen zuordnen. In der allgemeinen Geschichtsforschung haben nicht nur Durkheim und die amerikanische Diskussion um Zivilreligion eine anregende Rolle gespielt, sondern auch Eric Voegelins Arbeit über die politischen Religionen, der das Religiöse wie das Politische unter der „Autorität kämpferischer Sprachsymbole“ sieht.²³ In Peter Walkenhorsts Studie über die religiöse Dimension nationalistischer Ideologien im Kaiserreich ist dieses Konzept aufgegriffen worden. Walkenhorst kann zeigen, daß die Nation im Kaiserreich zu einer Gemeinschaft stilisiert wurde, die das Leben des einzelnen überstieg und transzendente Qualität erhielt, so daß von einer religiösen Dimension des Nationalen, ja von einer Sakralisierung der Nation zu sprechen ist.²⁴

Nicht nur die nationale Ideologie des deutschen Kaiserreichs weist Spuren des „Religoiden“ – so der von Simmel geprägte Terminus – auf. Eine religiöse Dimension läßt sich auch im Handeln und im Bewußtsein der erklärten Gegner der Kirchen, den Freidenkern, nachweisen, die sich

Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852. Göttingen 1990; Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontanen am Oberrhein 1844–1866. Paderborn 1994. Zum Phänomen der Wallfahrten: Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14 (1974), S. 419–454. Eine hervorragende Zusammenführung verschiedener Forschungsansätze bietet David Blackbourns Untersuchung der Marienerscheinungen in Marpingen und ihrer Wallfahrten: Wenn ihr sie wieder seht, fragt, wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Hamburg 1997.

²³ Eric Voegelin, Die politischen Religionen, hrsg. v. Peter J. Opitz. 2. Aufl., München 1996.

²⁴ Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Religion (wie Anm. 4), S. 503–530.

nach der Studie Frank Simon-Ritz' als „Propheten einer neuen Religion“ verstanden.²⁵

Die Strukturverwandtschaft von Religiösem und Politischem ist in der historischen Osteuropaforschung bislang selten programmatisch zum Gegenstand der Forschung gemacht worden. Auf zwei Feldern gibt es aber Ansätze dazu: erstens in der Sozialismus- und speziell in der Staliniismusforschung und zweitens in der Nationalismusforschung.

1. Die umfassendste Studie zu diesem Themenkomplex ist die Arbeit des polnischen Historikers Andrzej Chwalba mit dem Titel „Sacrum i rewolucja“.²⁶ Chwalba geht es um die Erforschung jener religiösen Strukturelemente, die von der sozialistischen Bewegung in Polen übernommen und umgedeutet wurden. Riten wie Erstkommunion, Gelöbnisformeln oder Begräbnisfeiern spielen dabei ebenso eine Rolle wie Elemente des religiösen Diskurses und der Ikonographie. Die Unterschiede, die bei der Untersuchung der politischen Kultur der Sozialisten in Polen zutage treten, bringt Chwalba in Zusammenhang mit dem unterschiedlichen Status, den Religion im öffentlichen Leben der drei Teilungsgebiete Polens hatte.

In der deutschen Osteuropa-Historie gibt es einige Studien zur politischen Kultur der Sowjetunion, die deren religioide Elemente registriert haben. So weist Benno Ennker in seiner Untersuchung des Leninkults auf die quasi religiösen Allegorien in dem ZK-Aufruf zum Tod Lenins hin, in dem es im Sinne einer Transsubstantiationslehre heißt: „Jedes Mitglied unserer Partei ist ein Teilchen von Lenin. Unsere ganze kommunistische Gemeinschaft ist eine kollektive Verkörperung von Lenin.“²⁷

2. Wichtiger ist das Problem der Transformation des Religiösen für die historische Nationalismusforschung.²⁸ Der konsequenteste Versuch, die Strukturverwandtschaft von Religiösem und Nationalem zu belegen, stammt von dem tschechischen Historiker Vít Vlnas. Er weist in

²⁵ Frank Simon-Ritz, Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich, in: Ebenda, S. 457-473; ders., Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland. Gütersloh 1997 (Religiöse Kulturen der Moderne. 5).

²⁶ Andrzej Chwalba, *Sacrum i rewolucja* (Sacrum und Revolution). Kraków 1992.

²⁷ Benno Ennker, Die Anfänge des Leninkultes in der Sowjetunion. Köln/Weimar 1997, S. 90. Zum Zusammenhang vgl. Manfred Hildermeier, Revolution und Kultur: Der „neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (1996), S. 51-68.

²⁸ Heinz-Gerhard Haupt, Charlotte Tacke, Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Kulturgeschichte Heute*, hrsg. v. Wolfgang Hartwig u. Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996, S. 255-283, v.a. S. 269-273.

seinem leider nur skizzenhaften Aufsatz „Der Barocke Gott im Volke der Hussiten“ nach, wie die Strukturen barocker Frömmigkeit Böhmens in die tschechische Nationalbewegung mit ihren säkularen Festen überführt wurden.²⁹ Für die deutsche wie auch die internationale Nationalismusforschung steht sonst weniger das Problem der Strukturanalogien und -kontinuitäten als vielmehr die verwandte Frage nach der Funktion für Nationalbewegungen bzw. Nationalstaatsideologien im Vordergrund. Konfession als Vehikel der Nationswerdung – für dieses Thema ist Südosteuropa ein privilegiertes Terrain der deutschen Forschung. Emanuel Turczynski, Srečko Džaja, Wolfgang Höpken u.a. legten zu diesem Thema Untersuchungen vor.³⁰ Für die ukrainische und galizische Nationalbewegung sind Studien über den Zusammenhang von Konfessionellem und Nationalem zu erwarten.

Einen besonderen Stellenwert hat diese Frage für die Nationalstaatsforschung. In den 1918 in Ostmitteleuropa entstandenen Nationalstaaten gab es – nicht anders als z.B. in dem 1870/71 gegründeten Deutschen Reich – sehr wirksame Bestrebungen, die äußere Souveränität durch eine kulturelle Homogenisierung zu vollenden. Bei dieser inneren Nationsbildung ist die Frage der Konfessionalität nicht zu unterschätzen. Für die Erforschung der Zwischenkriegszeit in Ostmitteleuropa ergibt sich hier ein weites Forschungsfeld, dem sich eine Projektgruppe am Leipziger „Geisteswissenschaftlichen Zentrum für Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas“ angenommen hat. Dabei können sowohl aus den Historiographien Ostmitteleuropas als auch aus der amerikanischen Geschichtswissenschaft einige Anregungen aufgenommen

²⁹ Vít Vlnas, *Barokní bůh v národe husitů*, in: *Sacrum et profanum*, hrsg. v. Marta Ottlová u. Milan Pospíšil. Praha 1998.

³⁰ Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*. Düsseldorf 1976; Srečko M. Džaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804*. München 1984; Wolfgang Höpken, *Konfession, territoriale Identität und nationales Bewußtsein. Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg*, in: *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, hrsg. v. Eva Schmidt-Hartmann. München 1994; Aydin Babuna, *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode*. Frankfurt a.M. 1996; Ludwig Steindorf, *Von der Konfession zur Nation. Die Muslime in Bosnien-Herzegowina*, in: *Südeuropa-Jahrbuch* (1997). Auch die Arbeit des Theologen Thomas Bremer über die ekklesiale Struktur und Ekklesiologie der Serbischen Orthodoxen Kirche ist in diesem Zusammenhang zu nennen, da das theologische Thema in einen historischen Kontext eingebettet wird: Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbisch Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg 1992; *Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5. bis 9. April 1995 in Freising*, hrsg. v. dems. Bonn 1996.

werden.³¹ Bei der Erforschung von konfessionellen Konflikten, die sich mit nationalen Konflikten kreuzen und überlagern, geht es darum, die Verbindung von nationalen und konfessionellen Codes in den Blick zu nehmen. Die exklusive Legitimität, die die dominierende Nation in „ihrem“ Nationalstaat in Anspruch nimmt, stützt sich wechselseitig mit entsprechenden Ausschließlichkeitsansprüchen einer Konfession, die nicht die numerisch größte sein muß.³²

Die Wirksamkeit dieser Verbindung von Politischem und Religiösem ist nicht nur auf der Ebene der Ideologie, sondern auch des sozialen Handelns zu suchen: Die bei der inneren Nationsgründung geschaffenen, religiös-konfessionell überhöhten Codes von richtig und falsch haben weitreichende Folgen für die individuellen sozialen Handlungsräume, angefangen bei der Möglichkeit bzw. dem Zwang zur Konversion bis hin zu Heiratsoptionen. Zu diesem thematischen Komplex gehört auch die Frage nach dem konfessionellen Antijudaismus bzw. Antisemitismus, die in der allgemeinen Geschichte sehr viel häufiger und intensiver gestellt wird als in der Disziplin der Osteuropäischen Geschichte.³³

Wer die Wirkungen der Transformation des Religiösen ins Politische nicht aus den Augen verliert, wird mit der großen Fragestellung Durkheims nicht unkritisch umgehen. Dessen Konzept ist in der Situation eines national-konfessionellen Kulturkampfes entstanden, in dem Konflikt zwischen *laïcité* und *catholicité* im Frankreich der Zwischenkriegszeit. Nicht von ungefähr orientiert es sich in hohem Maße an dem Begriff der Integration. In der Durkheim-Rezeption, in der Debatte um „civil religion“, ist gerade dieses Moment von Robert Bellah und anderen Vertretern der Neo-Durkheim-Schule in einem durchaus affirmativen Sinn hervorgehoben worden.³⁴ Nun ist in der amerikanischen soziologischen Diskussion eine bewußte Abkehr von dem analytischen Modell Durkheims postuliert worden. Dessen Integrationskonzept sei nicht geeignet,

³¹ Konrad Sadkowski, *From Ethnic Borderland to Catholic Fatherland: The Church, Christian Orthodox, and State Administration in the Chelm Region, 1918–1939*, in: *Slavic Review* 57 (1998), H. 4, S. 813–835; Martin Schulze Wessel, *Tschechische Nation und katholische Konfession vor und nach der Gründung des Tschechoslowakischen Nationalstaats*, in: *Bohemia* 38 (1997), H. 2, S. 311–327.

³² Zu den beiden zusammenhängenden, aufeinander bezogenen Prozessen der „Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation in Ostmittel- und Südosteuropa in der Neuzeit“ wird am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO) vom 30. 11. bis 2. 12. 2000 eine Tagung stattfinden. Siehe: www.uni-leipzig.de/gwzo/

³³ Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. 2. Aufl., Göttingen 1999.

³⁴ Robert Bellah, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21.

so R. Stephen Warner, die religiöse Erfahrung in den USA zu konzeptionalisieren. Statt dessen wendet Warner sich, wie eine Reihe weiterer Forscher, pluralistischen Modellen eines „religiösen Marktes“ zu.³⁵

Gerade für die Osteuropäische Geschichte erscheint es bedenkenswert, Integration nicht unreflektiert als jene vorgegebene Funktion anzusehen, die Religion in ihren vielfältigen Wirkungszusammenhängen auszuüben hat.

³⁵ R. Stephen Warner, *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, in: *American Journal for Sociology* 98 (1993), Nr. 5 (March), S. 1044-1093. Vgl. auch Hartmut Tyrell, *Religionssoziologie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 428-457.