

Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht

von

Martin Schulze Wessel

„Alle Tschechen werden katholisch sein“, prophezeite der katholische Schriftsteller Jaroslav Durych 1923.¹ Etwa zur selben Zeit wurde in der tschechischen Freidenkerbewegung „Volná Myšlenka“ das Ende aller öffentlichen, kirchlichen Religiosität proklamiert. Religion werde, wenn überhaupt, Privatsache sein.² Beide Vorhersagen waren übermäßig pointiert, doch waren sie nicht einfach nur bizarr, vielmehr spiegelten sie in ihrer Widersprüchlichkeit die Ambivalenz der religiösen Entwicklung in den böhmischen Ländern nach 1918 wider. Einerseits verlor Religion an Bedeutung, wenn man dies an der Zahl der Kirchenmitglieder mißt. Aus der katholischen Kirche, die vor dem Ersten Weltkrieg mit einem Anteil von etwa 95% die größte Kirche in den böhmischen Ländern gewesen war, traten nach 1918 Hunderttausende in die Konfessionslosigkeit über.³ Andererseits kann man viele Symptome für eine religiöse Erneuerung für die Zeit nach 1918 finden, meist allerdings am Rand der Kirchen. Besonders deutlich ist diese Tendenz bei den Deutschen in den böhmischen Ländern festzustellen: Hier entwickelten sich nach 1918 eine lebhafte eucharistische Bewegung und eine katholische Jugendbewegung. Beide waren wichtige religiöse Vermittlungsinstanzen.⁴ Auch auf tschechischer Seite kann man viele Zeichen für eine religiöse Erneuerung feststellen. Einmal entstanden elitäre Zirkel katholischer Schriftsteller, in denen erstmals seit dem Beginn der modernen tschechischen Nationalbewegung katholische Literatur mit nationalem Anspruch verfaßt wurde, zum anderen wurde eine Nationalkirche gegründet. Mit 800 000 Mitgliedern wurde sie zur zweitgrößten Konfession in der ČSR.⁵

¹ JAROSLAV DURYCH: Husové oslavy [Hus-Feiern], in: Lidové Listy, 10.6.1923, S. 1.

² OTAKAR KUNSTOVNÝ: Co má dělat volný myslitel? [Was soll ein Freidenker tun?], Praha 1920; LUBOMÍR MILDE: Zápas o práci Volné Myšlenky [Die Kämpfe und die Arbeit der Volná Myšlenka], Praha 1930.

³ ANTONÍN BOHAČ: Přehled nejdůležitějších výsledků posledního sčítání lidu [Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der letzten Volkszählung], in: Statistický obzor 14 (1933), 3–4, S. 173–191, hier S. 175.

⁴ KURT A. HUBER: Die liturgische Bewegung in den Sudetenländern, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien 9 (1988), S. 51–65; HANS SCHMID-EGGER, ERNST NITTNER: Staffelstein. Jugendbewegung und katholische Erneuerung bei den Sudetendeutschen zwischen den Großen Kriegen, München 1983.

⁵ JAROSLAV KADLEC: Přehled českých církevních dějin [Überblick über die tschechische Kirchengeschichte], 2 Bde., Rom 1987, Bd. 2, S. 249 ff. Zur Vorgeschichte: MARTIN C.

Allein diese stichpunktartig vorgetragenen Befunde sprechen gegen die weit verbreitete Auffassung, daß Religion in der Moderne nicht mehr als ein Traditionsrest sei. Religion hatte Bedeutung, offenbar auch „neue“ Bedeutung. Wie ist die neue Bedeutung von Religion konzeptionell zu fassen? Einen Ansatzpunkt dafür bietet die These Olaf Blaschkes vom 19. Jahrhundert als „Zweitem Konfessionellen Zeitalter“, die im Folgenden vorgestellt, kritisiert und im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit auf die ostmitteleuropäische Geschichte geprüft werden soll.⁶ Blaschke bringt die Wirksamkeit von Religion in der Moderne auf eine einprägsame Formel. Das 19. Jahrhundert, das Blaschke nicht chronologisch auffaßt, sondern als Metapher für den Zeitraum etwa von den 1830er Jahren bis in die 1930er Jahre, sei ein „Zweites Konfessionelles Zeitalter“ gewesen – ein Zeitalter also, in welchem Religion nicht noch Bedeutung hatte, sondern wieder Bedeutung gewann, ein Zeitalter, das in mancher Hinsicht mit dem „Konfessionellen Zeitalter“ der Frühen Neuzeit, also der Epoche von Reformation und Gegenreformation, vergleichbar ist. Als Strukturanalogien zwischen beiden Zeitaltern nennt Blaschke unter anderem:

1. Wie im 16./17. Jahrhundert – und anders als im 18. Jahrhundert – richteten die Kirchen große Anstrengungen darauf, ihre Lehren einheitlich zu gestalten und ihren Klerus entsprechend zu schulen.

2. Wie im ersten Konfessionellen Zeitalter und anders als im 18. Jahrhundert spielte Konfessionalität im 19. Jahrhundert für die Selbstdefinition der Staaten eine große Rolle. Dem Grundsatz des „cuius regio, eius religio“ entsprach in gewisser Hinsicht der Versuch vieler Nationalstaaten, die dominierende Stellung der Staatsnation auch konfessionell zu unterstreichen.

3. Wie im 16./17. Jahrhundert – und anders als im 18. Jahrhundert – spielten Konflikte zwischen den Bekenntnissen eine große Rolle. Namentlich der Bikonfessionalismus im Reich wurde auf allen Ebenen als Konflikt virulent: als „Kulturkampf“ um die nationalstaatliche Identität des Bismarck-Reiches und zugleich als Konflikt, der das individuelle Verhalten in politischer, gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht leitete: Welche Partei man wählte, mit wem man Geschäfte machte, mit wem man verkehrte, wen heiratete, wurde nicht zuletzt vom religiösen Bekenntnis bestimmt.

Zweifelloos ist die These Blaschkes geeignet, auf die Bedeutung hinzuweisen, die der Religion im 19. Jahrhundert zukam. Bereits in diesem Jahrhundert stellte sich die Frage, ob Religion ein Signum ihrer Epoche sei. Dies

PUTNA: Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918 [Die tschechische katholische Literatur im europäischen Kontext], Praha 1998. Zur Entstehung der Tschechoslowakischen Kirche: MARTIN SCHULZE WESSEL: Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern bzw. (Sowjet-)Rußland 1848–1918 (erscheint 2002).

⁶ OLAF BLASCHKE: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75.

wurde z.B. auch in den zeitgenössischen Debatten in den böhmischen Ländern diskutiert. So schrieb der katholische Publizist František Lenz 1890: „Alle, die meinen, daß die religiöse Frage im 19. Jahrhundert keinen Platz hat, haben sich getäuscht, und sie täuschen sich noch immer. Kein Jahrhundert war so sehr von religiösen Ideen oder, besser gesagt, religiösen Fragen überfüllt wie gerade unser Jahrhundert.“⁷ Produktiv erscheint Blaschkes Modell vor allem in seinem letzten Punkt: Konfessionen in ihrer Beziehung zueinander aufzufassen. Wie Thomas Nipperdey schon 1988 feststellte: Katholisch zu sein bedeutete in Deutschland im 19. Jahrhundert nicht, alle Glaubens- und Sittenlehren der Katholischen Kirche zu kennen und zu befolgen, sondern vor allem sich vom Protestantismus abzugrenzen. Protestantismus wiederum bedeutete in Deutschland vor allem Antikatholizismus.⁸ Den Bikonfessionalismus kann man als einen der wichtigsten Bezüge für die Selbstbeschreibung der deutschen Gesellschaft auffassen: Binäre Kodierungen wie „fortschrittlich – rückschrittlich“, „fremd – eigen“ usw. waren die Oppositionen, welche nicht zuletzt in bezug auf die beiden Konfessionen zur Selbstbeschreibung genutzt wurden.

Aber ist es möglich, von einem konfessionellen Zeitalter zu sprechen? Ein Zeitalter muß sich in seiner chronologischen Definition von vorhergehenden Zeitaltern abgrenzen, und es muß geographisch einen angemessenen Geltungsbereich haben – ein Zeitalter kann sicherlich nicht allein nationalgeschichtlich, sondern nur europäisch oder universal begründet werden. In beiderlei Hinsicht, in der Abgrenzung der Zeit und des Raums, sind gegen Blaschkes Modell wesentliche Einwände zu erheben.

In bezug auf die zeitliche Situierung der Kategorien Religion und Konfession hat Blaschkes These vom 19. Jahrhundert als „Zweitem Konfessionellen Zeitalter“ zweifellos den Vorzug, daß es weder einen allmählichen, annähernd linearen Einflußverlust von Religion und Konfessionalität annimmt noch – im Sinne des Begriffs der „Rekonfessionalisierung“ – eine abbildhafte, ausgedünnte Wiederkehr des Konfessionellen Zeitalters im 19. Jahrhundert feststellt. Die Formulierung vom „Zweiten“ konfessionellen Zeitalter spricht etwas Richtiges an, nämlich daß es sich im 19. Jahrhundert um neue religiöse Traditionsbildungen handelte. Sie setzt dabei voraus, daß es zwischen dem „Ersten“ und dem „Zweiten“ konfessionellen Zeitalter wohl Strukturanalogien, aber keine Kontinuität gab. Die Funktion der nicht-konfessionellen Zwischenzeit nimmt bei Blaschke das 18. Jahrhundert ein, ein Zeitraum, in dem „manche Bräuche verwässerten, die konfessionelle Scharfmacherei erschlaff-

⁷ FRANTIŠEK LENZ: *Služno-li zváti Jana Husa mučenníkem za pravdu?* [Darf man Hus als einen Märtyrer für die Wahrheit bezeichnen?], Praha 1890, S. 4: „Všichni ti kteří za to měli, že otázky náboženské v XIX věku nemají msta, se klamali, a klamou se až po ten den. Žádné století nebylo tak veskrze náboženskými věcmi čili spíše otázkami přeplněno, jako právě náš věk.“

⁸ THOMAS NIPPERDEY: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988.

te“.⁹ In dieser pauschalen Weise ist das 18. Jahrhundert als vermeintlich nicht-konfessionelles Zeitalter dem 19. Jahrhundert jedoch gewiß nicht gegenüberzustellen. Selbst wenn man sich wie Blaschke ausschließlich auf die Verhältnisse im Reich bezieht, ist es unübersehbar, daß es im 18. Jahrhundert, vor allem in dessen erster Hälfte, zahlreiche Fälle von „konfessioneller Scharfmacherei“ gab. Nur ein Beispiel dafür ist das Echo, das die Verhängung von Todesurteilen gegen protestantische Mitglieder des Thorner Magistrats 1724 durch das Warschauer Hofgericht in den protestantischen Territorien des Reiches, aber auch in den Generalstaaten, in England und in Dänemark fand. Eine ähnlich konfessionell-polarisierende Wirkung hatte auch die Vertreibung der Protestanten aus Salzburg 1731.¹⁰ Die Autoren, auf die sich Blaschke bei seinem Urteil über das 18. Jahrhundert beruft, argumentieren sehr viel differenzierter und nehmen nur eine kurze Phase des Bedeutungsverlusts des Konfessionellen zwischen den 1780er Jahren und dem beginnenden 19. Jahrhundert an.¹¹ Aber selbst wenn man mit Wolfgang Altgeld eine wachsende religiöse Gleichgültigkeit für das späte 18. Jahrhundert konstatiert, ist damit noch nicht zwangsläufig eine Aussage über das Zurücktreten der Konfession als Paradigma getroffen, denn selbst religiöse Gleichgültigkeit kann dem Konfessionellen verhaftet sein. So spricht Altgeld von einer wachsenden aufgeklärt religiösen Indifferenz gegenüber den alten konfessionalistischen Standpunkten „vornehmlich in den protestantischen Eliten“.¹² Auch das Entstehen einer „neuartigen literarisch-politischen Öffentlichkeit“, das Altgeld als Signum für die aufgeklärten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts ansieht, kann man durchaus als Erweiterung oder Transformation alter konfessioneller Gegensätze begreifen. Zumindest in Frankreich waren die Vertreter der Aufklärung ein durch das Paradigma der Konfession definiertes Lager. Voltaire's Kampf gegen alle positiven Religionen richtete sich mit besonderer Schärfe

⁹ BLASCHKE (wie Anm. 6), S. 41.

¹⁰ STANISŁAW KUJOT: *Sprawa toruńska z r. 1724* [Die Thorner Affäre des Jahres 1724], in: *Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu* 20 (1894); FRANZ JACOBI: *Das Thorner Blutgericht 1724*, Halle 1896; GERHARD FLOREY: *Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32*, Wien 1977; MARTIN SCHULZE WESSEL: *Religiöse Intoleranz. Grenzüberschreitende Kommunikation und die politische Geographie Ostmitteleuropas im 18. Jahrhundert*, in: *Europäische Öffentlichkeit. Transnationale Kommunikation vom 18. bis 20. Jahrhundert*, hrsg. von DEMS. und JÖRG REQUATE (im Erscheinen). Siehe auch: KARL BORGMANN: *Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719/20*, Berlin 1937. Eine unvollständige Übersicht über konfessionelle Konflikte im 18. Jahrhundert bietet: JÜRGEN LUH: *Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz zwischen 1648 und 1806*, Potsdam 1995.

¹¹ Die Annäherung der Konfessionen betonen: E. HEGEL: *Zum Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Zwischen Polemik und Irenik*, hrsg. von GEORG SCHWAIGER, Göttingen 1977, S. 11–18; WOLFGANG ALTGELD: *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992, S. 78 f.

¹² ALTGELD (wie Anm. 11), S. 79.

gegen die katholische Kirche („écrasez l'infâme“), und sein Traktat über die Toleranz von 1763 hatte die Hinrichtung eines Hugenotten zum Anlaß.¹³ Die Instanz einer aufgeklärten Öffentlichkeit als in ihrem Selbstverständnis neutrale, tatsächlich dezidiert antikatholische Partei im Konfessionskonflikt ist ein Phänomen, die das 18. Jahrhundert nicht vom 19. Jahrhundert trennt, sondern, im Gegenteil, verbindet: Man denke an die Rolle der französischen kritischen Intelligenz etwa im Dreyfus-Prozeß, die ganz im Sinne der Parteinahme Voltaires aufgeklärt war, ohne sich mit ihrer programmatisch-antikatholischen Stoßrichtung über das Paradigma der Konfession zu erheben.

Insbesondere der Blick nach Ostmitteleuropa erweist die völlige Haltlosigkeit der These, daß das konfessionelle Paradigma im 18. Jahrhundert zurückgetreten sei. In Polen gewann in den 1760er Jahren Konfessionalität eine nationale Geltung, da Rußland und Preußen im 18. Jahrhundert wiederholt den Schutz „ihrer“ konfessionellen Minderheiten mit politischer und militärischer Macht durchsetzten. Die Konföderation von Bar, die in dem Ziel der Wahrung des Vorranganspruchs des Katholizismus in Polen zusammenfand, verknüpfte konfessionelle und nationale Forderungen und versuchte darin, das Land gegen die konfessionspolitischen Eingriffe von außen, vor allem durch den russischen Botschafter Repnin, zu einen.

Auch in der geographischen Situierung ist Blaschkes „Zweites Konfessionelles Zeitalter“ zu kritisieren. Wie die Auffassungen zum 18. Jahrhundert so sind auch Blaschkes Thesen zum 19. Jahrhundert an dem Material der deutschen Religionsgeschichte entwickelt. Ausgehend von diesen Ergebnissen, zieht Blaschke einige vergleichende Perspektiven zur Geschichte einiger westeuropäischer Länder, ohne den geographischen Geltungsbereich der These vom „Zweiten Konfessionellen Zeitalter“ genau zu definieren. Das suggestive Verfahren, ein scheinbar allgemeingültiges „Zeitalter“ im wesentlichen anhand der deutschen Geschichte zu entwickeln, ist nicht nur lückenhaft, sondern – gerade im Bereich der Religionsgeschichte – grundsätzlich verfehlt. Die vom Bikonfessionalismus geprägten Verhältnisse im Reich sind so speziell, daß sie keineswegs als Ausgangspunkt für die Konstruktion eines europäischen oder universalen Modells geeignet sind.

Konzentriert man sich auf die Frage der konfessionellen Lagerbildungen im 19. Jahrhundert, so ist beispielsweise der Unterschied zwischen dem Neben- und Gegeneinander der beiden Konfessionen in Deutschland und den religiös-politischen Verhältnissen in Frankreich zu beachten. Hier standen sich nicht Katholiken und Protestanten in den Konflikten um die öffentliche Geltung von Religion gegenüber, sondern Katholiken und Laizisten. Zwar war auch dies eine langfristig wirksame Lagerbildung, die von der Französischen Revolution bis in die Schulkonflikte der 1980er Jahre prägend war. Doch waren die Lager weniger kohärent und abgeschlossen, der Wechsel

¹³ JACQUES VAN DEN HEUVEL: Préface, in: Voltaire, *L'affaire Calas et autres affaires*, hrsg. von DEMS., Paris 1975, S. 10.

vom Katholizismus zum Laizismus geschah in der Regel in einem allmählichen Bildungsprozeß, der vom Katholizismus zum Protestantismus war nur durch die schwere Entscheidung des Konfessionswechsels möglich. Außerdem unterscheiden sich die Konflikte zwischen Laizisten und Katholiken auch inhaltlich von den Konflikten im deutschen Bikonfessionalismus: Sie betreffen nicht die Geltung einer Konfession, sondern die Geltung von Religion überhaupt – etwa im Eherecht, vor allem aber in Wissenschaft und Unterricht. Für die Selbstbeschreibung einer Kultur ist es ein wesentlicher Unterschied, ob binäre Kodierungen wie „fortschrittlich – rückschrittlich“ innerhalb eines konfessionellen Systems verteilt sind wie in Deutschland oder zwischen Religion und Nicht-Religion wie in Frankreich.¹⁴

Allein der vergleichende Blick auf den deutschen und den französischen Fall zeigt, daß die Konstruktion eines konfessionellen Zeitalters wesentliche Differenzen der nationalen Konfliktgeschichten berücksichtigen muß. Die europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts läßt sich nicht auf einen einfachen religionsgeschichtlichen Nenner bringen. Eine angemessene Vorstellung von der Religionsgeschichte in Europa kann man nur gewinnen, wenn man einzelne National- oder auch Regionalgeschichten im Hinblick auf gemeinsame Merkmale vergleicht und auf Einflüsse hin erforscht. Dabei ist nicht nur zwischen einzelnen Nationalgeschichten, sondern auch innerhalb der Vergleichsfälle auf Differenzen zu achten. Die Bedeutung von Religion in der Moderne ist nur in Relation zu anderen Kategorien wie Ethnizität, Zugehörigkeit zu sozialen Schichten und Geschlecht zu begreifen. Vor allem für Ostmitteleuropa und Osteuropa gilt, daß die konfessionelle Gliederung nicht ohne die ethnische Segmentierung von Gesellschaften zu verstehen ist. Dabei stellt sich die Frage, ob in ethnisch segmentierten Gesellschaften tatsächlich Konfessionalität oder nicht Ethnizität die Rolle eines epochenbestimmenden Paradigmas einnimmt.

Der Versuch, zu allgemeinen Aussagen über die Geltung von Religion im 19. Jahrhundert zu gelangen, müßte also verschiedene nationalgeschichtliche Fälle in gleicher Gewichtung vergleichen, dabei auf innere Differenzierungen, auf Kategorien wie Ethnizität, Geschlecht und Klasse achten. Nur so kann man zu einer europäischen Typologie fortschreiten.

Dies ist in der Form eines Aufsatzes selbstverständlich nicht zu leisten. Um die Tragfähigkeit des vorgeschlagenen Vorgehens zu prüfen, soll im Folgenden skizzenhaft versucht werden, die Religionsgeschichte der böhmischen Länder in Relation zur Religionsgeschichte Deutschlands und Frankreichs zu beschreiben und dabei ein Moment der Binnendifferenzierung, das der Ethnizität (d.h. die Differenzierung hinsichtlich der nationalen Sprachgemeinschaften von Tschechen und Deutschen), zu berücksichtigen. Der Vergleich mit den religionsgeschichtlichen Verhältnissen in Deutschland und Frank-

¹⁴ CLAUDE LANGLOIS: Catholiques et laïcs, in: *Les lieux de mémoire*, hrsg. von PIERRE NORA, 3 Bde., Bd. 3.1: *Les Français. Conflits et partages*, Paris 1993, S. 140–183.

reich ist auf die Frage der konfessionell-politischen Lagerbildungen konzentriert, die für beide Nationalgeschichten als gut erforscht gelten kann. Die Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte der böhmischen Länder nimmt Bezug auf:

1. die Opposition von Katholizität und Laizität im Vergleich zum französischen Fall und
2. die Opposition katholisch-protestantisch, entsprechend dem Muster des deutschen Bikonfessionalismus.

1. Katholizität und Laizität

Im 19. und im 20. Jahrhundert waren die beiden größten Ethnien der böhmischen Länder, Tschechen und Deutsche, mit großer Mehrheit katholisch. Der Anteil fiel von etwa 95% um 1910 auf weniger als 90% bei den Sudentendeutschen und weniger als 80% bei den Tschechen um 1930. In beiden Ethnien gab es eine protestantische Minderheit. Aber die Konflikte um die gesellschaftliche Bedeutung von Religion verliefen nicht entlang der konfessionellen Grenzen, sondern zwischen der katholischen Kirche einerseits und einem Lager liberaler Freisinnigkeit andererseits. Insofern glich die Konfliktgeschichte sowohl im Hinblick auf die Lagerbildungen als auch auf den konkreten Inhalt der Konflikte eher dem Muster, das für die Geschichte Frankreichs und anderer europäischer Nationen typisch war, in denen der Katholizismus eine überwältigende Mehrheit und Einfluß auf den Staat geltend machen konnte. Dem klerikalen Anspruch, alle Bereiche des Lebens – sei es Wissenschaft, Medizin, Eherecht, Schulunterricht etc. – zu regulieren, widersetzte sich eine gebildete Schicht von Liberalen. Liberalismus und Katholizismus definierten sich dabei in negativer Weise gegenseitig – etwa in dem Maße, wie es bei den großen Konfessionen im Bikonfessionalismus des Reiches der Fall war. Dieser Gegensatz hatte bei der Strukturierung des politischen Lebens in den böhmischen Ländern seit den 1860er Jahren eine Leitfunktion.

Bei den Deutsch-Böhmen ist dies zuerst festzustellen. In Nordböhmen faßte bereits in den 1860er Jahren ein Liberalismus Fuß, der sich nicht zuletzt in seinem Antiklerikalismus definierte. 1873 kam es auf dem Kongreß von Teplitz zu einer Spaltung der liberalen deutschen Verfassungspartei in einen sogenannten „alten“ Flügel der „Liberalen Linken“ und einen „jungen“ Flügel des „Fortschrittsklubs“. Der Flügel der „Jungen“ zeichnete sich vor allem durch einen ausgeprägteren Nationalismus und eine Frontstellung gegen den Katholizismus aus. Diese Spaltung wurde wenig später beispielgebend für die tschechische Politik.¹⁵

¹⁵ TOMÁŠ VORTÉČ: *Mladočeši a boj o politickou moc v Čechách* [Die Jungtschechen und der Kampf um die politische Macht in Böhmen], Praha 1980, S. 20.

In der tschechischen Politik dagegen verzögerte das gemeinsame nationale Bestreben nach der Anerkennung des böhmischen Staatsrechts durch Wien die Differenzierung nach dem Gesichtspunkt von Konfessionalität und Laizismus.¹⁶ Erste Spannungen zwischen tschechischen Abgeordneten, die eine laizistische Orientierung verfolgten, und anderen, die sich einer antiklerikalen Symbolpolitik widersetzen, traten im Jahr 1866 auf. Am 19. Dezember 1866 reichte der Abgeordnete Edvard Grégr im Reichsrat eine Interpellation ein, in der gefordert wurde, den Jesuiten den Aufenthalt in Böhmen zu verbieten. Die Resonanz, die dieser Antrag unter den tschechischen Abgeordneten fand, war gering. Bis 1871 blieb die relative Einheitlichkeit des tschechischen Lagers erhalten, dann, nach dem Scheitern der Ausgleichsversuche Hohenwarts, begann sich die Lage zu ändern.¹⁷ In den 1870er Jahren erhielt der Gegensatz Katholizität vs. Laizität für die Tschechen eine ähnliche Bedeutung wie für die Deutsch-Böhmen zuvor. Die Entstehung des wesentlichen politischen Gegensatzes bis zur Jahrhundertwende, der Gegensatz zwischen den Parteien der sogenannten Altschechen und Jungtschechen, war gerade in Fragen der gesellschaftlichen Geltung von Religion begründet.

Das Ziel der Jungtschechischen Partei, die ihren Schwerpunkt in Prag, in den Elbegebieten, in Nordost- und Westböhmen hatte, faßte die Zeitung „*Národní listy*“ am 30. Dezember 1874 so zusammen: „Bürgerliche Selbstverwaltung, gegründet auf eine gerechte demokratische Wahlordnung, ist das Programm der Freisinnigen Partei.“¹⁸ Für die Formulierung dieses demokratischen Programms spielte der Gegensatz von Laizität und Katholizität eine entscheidende Rolle. Auf ihrem konstituierenden Parteitag am 27. Dezember 1874 nahm die National-Freisinnige Partei einstimmig ein Programm an, das noch vor den Grundfragen des tschechischen Nationalprogramms, d.h. der Frage des Staatsrechts und der Taktik des passiven Widerstands, das Thema des Laizismus aufwarf. In dem ersten Punkt des Parteiprogramms hieß es: „Da gerade kleinere Völker wie das tschechische sich nur dann einen ehrenhaften Platz unter den Völkern sichern können, wenn sie durch Bildung und Aufklärung über ihre Nachbarn ragen, bedarf das tschechische Volk der politischen Freiheit und Gleichheit der Bürger. Aus demselben Grund setzt sich

¹⁶ So lautet auch die Interpretation eines der wesentlichen Wortführer der tschechischen Politik in den 1870er Jahren: Die Februarpatente oder die Schmerlingverfassung hätten das staatliche und historische Recht des Königreichs Böhmen so verletzt, „daß die ganze Nation sich konzentrieren und ihre Kräfte zu einem einzigen Ziel anspannen mußte, zur Verteidigung seiner Eigenständigkeit, seiner Selbstbestimmung, seiner alten unaufgebbaren Rechte... In dieser Sache bildete das ganze tschechische Volk eine einzige Partei“. EDVARD GRÉGR: *K objasnění našich domácích sporů* [Zur Erklärung unserer internen Streitigkeiten], Praha 1874, S. 11.

¹⁷ Ebenda, S. 19, 40.

¹⁸ VOJTĚCH (wie Anm. 15), S. 24. Zum Kontext siehe: *Bratři Grégrové a česká společnost v druhé polovině 19. století* [Die Grégr-Brüder und die tschechische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jhs.], hrsg. von PAVLA VOŠALIKOVÁ und MILAN ŘEPA, Praha 1997.

die Partei für die Freiheit des Gewissens und das gleiche Recht aller religiösen Konfessionen ein.“¹⁹ Der Stellenwert des Gegensatzes Katholizität vs. Laizität für die Gruppierung des politischen Lagers der Jungtschechen geht vor allem aus den programmatischen Schriften ihres Führers Eduard Grégr hervor. In seinem berühmten „Offenen Brief“ an den Führer der sogenannten Altschechen František Rieger postulierte er nicht nur den vielfach zitierten Abschied vom nationalpolitischen Programm des historischen tschechischen Staatsrechts, das, so Grégr, „keine Pfeife Tabak wert“ sei, sondern forderte auch nationale Authentizität: „Wir müssen wieder wir selber werden.“ Dieses neue Nationalprogramm, das dem Entwurf einer nationalen Gemeinschaft Priorität vor dem Festhalten an der Integrität der historischen Grenzen einräumte, mußte sich aus der Sicht Grégrs gegen den Katholizismus richten. „Oder glauben Sie tatsächlich“, fragte er Rieger rhetorisch, „daß unser Volk in der Verbindung mit dem Ultramontanismus Erfolg haben kann?“ Die „Notwendigkeit ihrer Existenz“ sehe die Freisinnige Partei in ihrem Kampf gegen die „sehr wirksam organisierten Bestrebungen der Ultramontanen“.²⁰ In einer weiteren Programmschrift verknüpfte Edvard Grégr seinen Entwurf der tschechischen Nation, die seiner Auffassung zufolge „in ihrem Kern“ freisinnig und antikatholisch sei, mit der politischen Lagerbildung in den böhmischen Ländern. Diese war aus seiner Sicht durch ein religionspolitisches Paradigma, den Gegensatz von Katholizität und Laizität, geprägt: „Diese Parteien [die klerikale und die freisinnige, MSW] können und dürfen sich nirgendwo und niemals versöhnen, eine Versöhnung zwischen ihnen ist nicht einmal denkbar, da das, was die eine Partei will, das Gegenteil von dem ist, was die andere anstrebt. Es kann keine größeren Gegensätze, keine größeren Widersprüche als die zwischen der freisinnigen und der klerikalen und rückschrittlichen Partei geben. Alle anderen Parteien auf der Welt lassen sich eher miteinander versöhnen als die klerikale und die freisinnige Partei. Die eine Partei bewegt die Menschheit nach vorn, die andere zieht sie zurück, die eine will Aufklärung und Bildung der gesamten Menschheit, die andere will das Volk in Unwissenheit und Aberglauben halten. Die eine will Licht, die andere Dunkelheit, die eine allgemeine Freiheit, die andere Sklaverei.“²¹ Das war politische Rhetorik, die selbstverständlich dem Gegenlager

¹⁹ Program Národní strany svobodomyšlné [Das Programm der National-Freisinnigen Partei], in: Politické programy českých národních stran v letech 1860–1890 [Die politischen Programme der tschechischen nationalen Parteien in den Jahren 1860–1890], hrsg. von PAVEL CIBULKA, Praha 2000, S. 213 ff., hier S. 214.

²⁰ EDUARD GRÉGR: Otevřený list panu dru. Fr. L. Riegrovi [Offener Brief an Herrn Dr. Fr. L. Rieger], Praha ²1876, S. 23 f.

²¹ DERS., K objasnění (wie Anm. 16), S. 6: „Strany tyto [klerikální i svobodomyšlná] nikde a nikdy nemohou a nasmějí se smířit, smíření mezi nimi nedá se ani mysliti, poněvadž to, co jedná strana chce, jest pravý opak toho, čeho se domáhá strana druhá. Nemůže býti větších protiv, větších odporův, nežli mezi stranou svodomyšlnou a stranou klerikální a zpátečnickou. ... Všechny strany na světě se dají spíše smířiti, vyrovnati a sjednotiti, než strana klerikální a strana svobodomyšlná. Strana jedna popohání lidstvo

nicht gerecht wurde. Bemerkenswert ist allein, daß das Gegenlager der Jungtschechen nicht etwa mit sozialen oder nationalpolitischen, sondern mit religionspolitischen Gesichtspunkten konstruiert wurde. Den Gegensatz zwischen Klerikalismus und Antiklerikalismus faßte Edvard Grégr 1874 als „den Schlüssel zu allen unseren internen Streitigkeiten“ auf.²² Dieser Konflikt war, aus der Perspektive der Beteiligten, ein äußerst heftig geführter Kampf, der keineswegs nur in der hauptstädtischen Elite ausgetragen wurde. Der Jungtscheche Antal Stašek berichtete: „Nicht nur die Prager, sondern die gesamte tschechische Atmosphäre war von diesem Kampf durchdrungen. Es gab keine Stadt, ja kaum ein Dorf, dessen Rathaus, Gastwirtschaften oder Wohnstuben verschont geblieben wären.“²³

In diesem Kampf bedienten sich die Laizisten nationaler historischer Symbole. Einer der führenden Jungtschechen, Alfons Šťastný, konstruierte die Tschechen im Rückgriff auf die hussitische Tradition als antiklerikale Nation, indem er das Stigma der Tschechen als „Nation der Ketzer“ positiv umwertete: „Ich bin also ein Tscheche und ein tschechischer Ketzer, über beides bin ich außerordentlich froh und rühme mich dessen.“²⁴ Eine große Rolle für den Aufstieg der Jungtschechen als antiklerikale Bewegung hatte auch das Symbol Karel Havlíček. Der berühmte tschechische Journalist und ehemalige katholische Seminarstudent hatte sich in der Revolution von 1848 als Kritiker der katholischen Kirche exponiert und war in der neoabsolutistischen Zeit nach 1848 in der Haft in Brixen gestorben. Havlíček wurde von den Jungtschechen als ein Märtyrer der tschechischen Nation gezeichnet, der sein Leben für Antiklerikalismus und Demokratie hingegeben habe. Auf dieses Symbol beriefen sich bis in die Erste Tschechoslowakische Republik die Nachfolgeparteien der Jungtschechen, vor allem die Partei der Nationalen Sozialisten.²⁵ Wenn auch nationale Traditionen zur Konstruktion des tsche-

kupředu, strana druhá tahá ho nazpátek, jedna chce osvětu, vzdělanost všech lidí celého člověčenstva, druhá naproti tomu snaží se udržeti lid v nevědomosti a bludu. Jedna chce světlo, druhá tmu; jedna chce všeobecnou svobodu, druhá otroctví.“

²² Ebenda, S. 41: Die klerikale Partei versuche nach französischem Vorbild eine Massenmobilisierung für den Katholizismus zustande zu bringen. „Unser historischer Adel hat sich mit der klerikalen Partei verbunden, und bei jeder Gelegenheit wird der Kampf zur Vernichtung der Freisinnigen Partei erklärt und betrieben. Das ist die wahre Ursache, das ist die wahre Bedeutung, das ist der Schlüssel zu unseren internen Streitigkeiten.“ („Historická šlechta naše sloučila se se stranou klerikální a při každé příležitosti vypovídán a podněcován boj za zničení strany svobodomyšlné. Tatof jest pravá příčina, pravý význam nynější situace, to jest klíč k naším domácím sporům.“)

²³ ANTAL STAŠEK: Vzpomínky [Erinnerungen], Praha 1926, S. 380.

²⁴ ALFONS ŠŤASTNÝ: O spasení po smrti [Über die Rettung nach dem Tod], Praha 1873, S. 6 f.

²⁵ Národ o Havlíčkovi [Die Nation über Havlíček], hrsg. von ANTONÍN HAJN, Praha 1936; ALEXANDER STICH: Karel Havlíček očima následující generací [Karel Havlíček in den Augen der nachfolgenden Generation], in: Karel Havlíček Borovský. Výbor prací z let 1846–1851, Bd. 2, Praha 1986, S. 11–33; DERS.: Havlíček contra Sabina v letech 1848–

chischen Laizismus herangezogen wurden, so war den Führern der jungtschechischen Partei zugleich auch der zeitgenössische internationale Bezug ihres Kampfes bewußt. Als Vorbilder dienten die Konflikte in Frankreich und Italien.²⁶

Der Gegensatz Katholizismus-Laizismus hatte sich bei den Deutschen in Nordböhmen eher herausgebildet als bei den Tschechen. Aber während die sudetendeutsche Politik sich seit den 1890er Jahren zunehmend nationalisierte und in der Folge ihre Binnendifferenzierung in klerikale und antiklerikale Lager schwächer wurde, verschärfte sich dieser Konflikt in der tschechischen Politik. Dies war auf eine Affäre zurückzuführen, die fast gleichzeitig mit dem französischen Dreyfus-Prozeß die tschechische Öffentlichkeit erschütterte. Es ging um einen der letzten Ritualmordprozesse in Europa, der 1899 in Böhmen stattfand. Ein Jude namens Leopold Hilsner wurde bezichtigt, aus rituellen Motiven ein christliches Mädchen ermordet zu haben. Der Verlauf dieses Prozesses, der mit der Verurteilung des unschuldigen Hilsner endete, ist hier nicht nachzuzeichnen. Die Wirkung dieses Prozesses auf die tschechische Politik war beträchtlich: Wie im Dreyfus-Prozeß in Frankreich, in dem ein jüdischer Hauptmann der Armee fälschlich des Hochverrats angeklagt worden war, war der Ritualmordprozeß von einer Welle des Antisemitismus begleitet, die auch weite Teile des liberalen Lagers erfaßte. Ein zunächst kleiner Teil der Intelligenz widersetzte sich dem: Émile Zola verfaßte seine berühmte Schrift „J'accuse“, und der spätere Staatspräsident der Tschechoslowakischen Republik Tomáš Masaryk schrieb eine entsprechende Verteidigungsschrift für Hilsner. Der französische und der tschechische Fall erschienen den Beteiligten dabei als zwei Facetten eines europäischen Problems. Zola wie Masaryk machten neben der institutionellen Struktur ihrer Staaten – der französischen Armee bzw. der Justiz des Habsburgerreichs – vor allem den katholischen Klerikalismus für die Atmosphäre verantwortlich, in der es zu den eklatanten Fällen von Justizirrtum kommen konnte. So klein die Unterstützerguppen um Zola bzw. Masaryk anfangs auch waren und so lange der Erfolg vor allem im tschechischen Fall auch auf sich warten ließ – es waren diese Affären, die, gedeutet als Konflikt zwischen kritischen Intellektuellen einerseits und einem Komplex von Staatsmacht, katholischem

1849 a pozdější tradice. Některé textologické problémy a jejich axiologické souvislosti [Havlíček gegen Sabina in den Jahren 1848–1849 und die spätere Tradition. Einige textologische Probleme und ihre axiologischen Zusammenhänge], Litomyšl 1998, S. 105–141; MICHAL ŠIMŮNEK: Karel Havlíček. Jeho kult v praxi českých politických stran [Karel Havlíček. Sein Kult in den politischen Parteien], in: Osobnost v politické straně. Sborník referátů z konference „Úloha osobností v dějinách politických stran na území českých zemí a Československa v letech 1861–1999“ [Die Persönlichkeit in der politischen Partei. Sammelband von Referaten der Konferenz „Die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte der politischen Parteien auf dem Gebiet der böhmischen Länder und der Tschechoslowakei in den Jahren 1861–1999“], Olomouc 2000, S. 170–180.

²⁶ GRÉGR, K objasnění (wie Anm. 16), S. 41.

Klerikalismus und Antisemitismus andererseits, den Begriff der Intellektuellen als kritischer und normativer Instanz hervorbrachten.²⁷ Dieser unterschied sich wesentlich vom Selbstverständnis des deutschen Bildungsbürgertums, das weniger politisch und mehr kulturell geprägt war. In der Staatselite der Tschechoslowakischen Republik, in dem sogenannten Kreis der Burg um den Staatspräsidenten Tomáš Masaryk, erhielt das kritische und ausgesprochen politische Selbstverständnis der geistigen Elite einen offiziellen Rang. Damit war eine programmatische Einstellung gegen den Antisemitismus verbunden, aber auch eine Befestigung der alten Lagerbildung zwischen Katholizismus und Laizismus, die in dem nach wie vor mehrheitlich katholischen Land erst in den 1930er Jahren schwächer wurde.²⁸

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der Gegensatz katholisch – laizistisch seit den 1860er Jahren die Politik in den böhmischen Ländern prägte. Er reicherte sich später durch den Gegensatz Antisemitisch vs. Anti-Antisemitisch zusätzlich an. In bestimmten Situationen reichte der Gegensatz offenbar bis in die Alltagswelt hinein. Auf dieser Ebene, der alltagsgeschichtlichen, wurde der Gegensatz aber zweifellos nicht so prägend wie der Bikonfessionalismus in Deutschland.

2. Bikonfessionalismus

Zweifellos war im Hinblick auf die öffentliche Geltung von Religion der Gegensatz zwischen Laizismus und Katholizismus die vorherrschende Lagerbildung, die nicht nur den Bereich der Religion, sondern auch das politische Leben in erheblichem Maße strukturierte. Daneben bestand aber auch ein interkonfessioneller Gegensatz, der es sinnvoll erscheinen läßt, nach Vergleichsmöglichkeiten oder Einflüssen in bezug auf den deutschen Bikonfessionalismus zu fragen. Selbstverständlich konnte in den böhmischen Ländern kein Bikonfessionalismus wie im Reich existieren, dagegen sprach schon das zahlenmäßige Verhältnis zwischen der Mehrheit der Katholiken und der numerisch fast verschwindenden Minderheit der Evangelischen bei Deutschen wie bei Tschechen. Dennoch war der Bikonfessionalismus schon wegen der Nachbarschaft Deutschlands ein wirksamer Einfluß und ein Muster, nach dem sich Politik und individuelles Verhalten teilweise richteten.

²⁷ JIŘÍ KOVTUN: Tajuplná vražda. Případ Leopolda Hilsnera [Der geheimnisvolle Mord. Der Fall Leopold Hilsner], Praha 1994; ZDENĚK ŠOLLE: Malá česká dreyfusiáda [Die kleine tschechische Dreyfusiade], in: Dějiny a současnost 1968, 5, S. 20–24; HELENA KREJČOVÁ: Hilsneriáda [Die Hilsneriade], in: Dějiny a současnost 1992, 3, S. 20–24; HILLEL J. KIEVAL: Death and the Nation: Ritual Murder as Political Discourse in the Czech Lands, in: Allemands, Juifs et Tchèques à Prague. Deutsche, Juden und Tschechen in Prag 1890–1924. Actes du colloque international de Montpellier 8–10 décembre 1994, hrsg. von MAURICE GODÉ, JAKUES LE RIDER und FRANÇOISE MAYER, Montpellier 1996, S. 83–99.

²⁸ ANTONÍN KLIMEK: Boj o hrad [Der Kampf um die Burg], 2 Bde., Bd. 1: Hrad a pětka [Die Burg und die Pětka], Praha 1996.

Es ist nicht überraschend, daß es die deutschen Protestanten in Nordböhmen waren, die aus ihrer numerischen Minderheitenposition heraus zuerst den Anspruch erhoben, eine gleichrangige Konfession neben dem Katholizismus zu sein. Im Anschluß an die Gründung des preußisch-deutschen Reiches 1870/71 entstand in Nordböhmen eine sogenannte Los-von-Rom-Bewegung, deren Anhänger sich von der katholischen Kirche abwandten und zum Teil in die evangelisch-lutherische Kirche übertraten, welche durch den reichsdeutschen Gustav-Adolf-Verein beträchtlich gefördert wurde. Auch wenn die Zahl der Übertritte mit weniger als 50 000 bis zum Ersten Weltkrieg verhältnismäßig gering blieb, konnte die evangelische Kirche doch mit dem Anspruch auftreten, die eigentlich nationale Kirche der Deutschen auch in den böhmischen Ländern zu sein. Dabei handelte es sich offenbar um ein geborgtes Prestige, das sofort nachließ, nachdem das Deutsche Reich im Ersten Weltkrieg geschlagen worden war.²⁹ Das Muster des Bikonfessionalismus gewann stattdessen für die Tschechen nach dem Weltkrieg größere Bedeutung. Es entstand ein, wenn auch kleines protestantisches Lager, als sich die Protestanten helvetischen und augsburgischen Bekenntnisses 1918 zusammenschlossen und 150 000 Katholiken zu ihnen übertraten. Dies wurde noch dadurch verstärkt, daß die 1920 gegründete tschechoslowakische Nationalkirche den Protestanten in vieler Hinsicht nahestand. Wichtiger aber ist in dem Zusammenhang, daß sich der Tschechoslowakische Staat auf eine protestantische, antikatholische Geschichtstradition berief. Die Funktion des tschechischen Reformators Jan Hus als Symbolfigur des tschechoslowakischen Nationalstaats war durchaus mit der Rolle zu vergleichen, die Luther bei der religiös-politischen Symbolisierung des Deutschen Reiches nach 1870/71 spielte. Die Kulturkämpfe, die in Deutschland nach 1870/71 und in der Tschechoslowakei nach 1918 einsetzten, waren jedoch in ihrer sozialen Reichweite sehr verschieden. Der deutsche Katholizismus wurde in den 1870er Jahren bekanntlich milieubildend, d.h. er konnte verschiedene soziale Klassen in einem durch Parteien, Vereine und andere Geselligkeitsformen abgeschlossenen Lager zusammenfassen. Dagegen blieb der Zusammenhalt der Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik außerhalb des kirchlichen und z.T. des politischen Bereichs relativ gering. Die Wagenburgmentalität der rheinischen Katholiken in den 1870er Jahren war für tschechische katholische Publizisten ein bewundertes, aber fernes Beispiel.³⁰ Auch auf sudetendeutsche Katholi-

²⁹ ANDREW G. WHITESIDE: *The Socialism of Fools*. Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism, Berkeley u.a. 1975, S. 243–262; FRIEDRICH GOTTAS: *Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie*, in: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, hrsg. von ADAM WANDRUSZKA und PETER URBANITSCH, Bd. 4: *Die Konfessionen*, S. 489–595, hier S. 586–591.

³⁰ Als Beispiel dafür siehe das Buch des Abts des Augustinerklosters Staré Brno: JAN FRANTIŠEK BAŘINA: *Mozaikový obraz sociální soustavy vybudované na podkladě a zásadách křesťansko-katolického náboženství v rámci hanackém* [Mosaikbild des

ken übte der tschechoslowakische Kulturkampf nicht die integrierende Wirkung des reichsdeutschen Kulturkampfes aus. Offenbar wurden sich viele sudetendeutsche katholische Priester dessen erst nach der Vertreibung bewußt. Davon berichtet der Prämonstratenser Augustin Huber: Dem sudetendeutschen Katholizismus habe trotz der kirchlich-politischen Spannungen nach 1918 die Erfahrung eines wirklichen Kulturkampfes und das Verständnis für den hingebungsvollen Ultramontanismus der reichsdeutschen Katholiken gefehlt. In den böhmischen Ländern sei man, ob Tscheche oder Deutscher, nicht „römisch-katholisch“, sondern „böhmisch-katholisch“ gewesen.³¹

Mit dem Paradigma des „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“ kann man, zusammenfassend gesagt, durchaus Trennlinien des politischen und sozialen Verhaltens in der Moderne beschreiben, sofern man in bezug auf die böhmische Geschichte nicht nur die Konfessionen, sondern auch Konfession vs. Laizismus als wirksame Lagerbildungen auffaßt. Es ist aber auch nach den Momenten zu fragen, die sich dem Modell des konfessionellen Zeitalters entziehen, nach den spezifisch modernen Bedingungen für Religion in der Gesellschaft. Gerade sie sind für die neue Bedeutung von Religion verantwortlich.

Religion verlor in der Moderne tendenziell ihre verbindliche Geltung, die im konfessionellen Zeitalter durch die Macht der Amtskirche verbürgt worden war. Sie gewann neue Bedeutung, indem sie sich diversifizierte nach Kategorien wie Ethnizität, Geschlecht, Alter, sozialer Schicht. Religion wurde individueller, ohne zur bloßen Privatsache zu werden. In der religiösen Kultur bei den Tschechen wie bei den Deutschen bildete sich ein weites Spektrum heraus, das sich stärker als zuvor nach den beiden Ethnien und innerhalb beider Ethnien differenzierte. Zwischen den Ethnien kam es zu einer Differenzierung ungeachtet der Tatsache, daß die Kirchenorganisation national indifferent war. Obwohl Tschechen und Deutsche nicht getrennt in verschiedenen Bistümern lebten, kam es auch innerkirchlich zu einer ethnischen Segregation, die offenbar stärker war als die kirchenorganisatorische Zusammengehörigkeit.³² Der katholische Theologe Karl Hilgenreiner

sozialen Systems, das auf der Grundlage und den Prinzipien der christlich-katholischen Religion im Rahmen der Hanna errichtet ist], Brno 1926, S. 8.

³¹ KURT A. HUBER: Das religiös-kirchliche Leben der Sudetendeutschen 1918–1938, in: Kultur und Gesellschaft in der ersten Tschechoslowakischen Republik, hrsg. von KARL BOSL und FERDINAND SEIBT, München 1982, S. 199–226; DERS.: Der sudetendeutsche Katholizismus. Kräfte, Strukturen und Probleme, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien 1 (1967), S. 41–61.

³² Abgesehen von dem Bistum Leitmeritz, in dem es nach der Volkszählung von 1920 eine Mehrheit von deutschsprachigen Katholiken von 75% gab, bildeten die Deutschen in den anderen Diözesen eine Minderheit mit einem Anteil von etwa zwanzig bis dreißig Prozent. Im Prager Erzbistum betrug der Anteil 33%, im Bistum Budweis 24%, im Bistum Königgrätz 21%, im Erzbistum Olmütz 29%, im Bistum Brünn 18%. (Die Zahlen beziehen sich nicht auf die Gebiete der Bistümer, die über die Staatsgrenze der

stellte 1936 fest, daß „die Katholiken beider Zungen in der gleichen Diözese weniger Beziehungen zueinander haben als die deutschen Katholiken verschiedener Diözesen untereinander“.³³ Diese Trennung des Katholizismus nach ethnischen Gesichtspunkten bedeutete aber nicht, daß zwei geschlossene national-konfessionelle Lager entstanden wären. Vielmehr diversifizierten sich auch die ethnisch-konfessionellen Gruppen in theologischer und weltanschaulicher Hinsicht. Bei den Tschechen reichte das neue Spektrum in den ersten Jahren nach der Staatsgründung von einem radikal-reformerischen Flügel des Klerus, der 1920 in einem Schisma eine neue Nationalkirche, die Tschechoslowakische Kirche, gründete, bis zu einer integralistischen, ultramontanen Richtung, die sich vor allem als literarische Gruppe um Jaroslav Durych konstituierte. Nach der Abspaltung der Tschechoslowakischen Kirche kam es zwar zu einer Festigung der amtskirchlichen Autorität durch den neuen Prager Erzbischof František Kordač, erhebliche weltanschauliche Spannungen zwischen dem konservativen Prager Domkapitel um Bohumil Stašek und der kompromißbereiten Führung des politischen Katholizismus um Jan Šrámek bestanden aber weiterhin.

Neben diesen weltanschaulichen Differenzen innerhalb der Führungsschicht der Amtskirche und des politischen Katholizismus gab es auch wichtige generationenspezifische Trennlinien. Als in den 1930er Jahren die antidemokratischen Tendenzen im tschechischen Katholizismus stärker wurden, bildeten Jugendbünde, vor allem die sogenannte „Junge Generation“ der Tschechoslowakischen Volkspartei, das Zentrum dieser Strömung. Eine führende Rolle in dieser Organisation spielte die Laienintelligenz, unter anderen der Journalist Jan Scheinost, der während seines Aufenthalts in Italien die korporativen Ideen des italienischen Faschismus kennengelernt und zu Beginn der 1920er Jahre zu den führenden Vertretern der „Nationalen faschistischen Gemeinde“ in der ČSR gehört hatte. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums der Katholiken entstand eine dezidiert republikanische Strömung, deren wichtigster Vertreter Alfred Fuchs war.³⁴

Bei den Sudetendeutschen trat neben der traditionellen Amtskirche z.B. die katholische Jugendbewegung als religiöser Sinnvermittler auf. Gerade diese

Tschechoslowakei hinausreichten.) Umgekehrt hatte das Erzbistum Breslau in Mähren-Schlesien einen Anteil von 29% deutschsprachigen Katholiken. ALFRED ALBRECHT: Statistik der deutschen Katholiken in Böhmen und Mähren, in: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik. Eine Sammlung von Beiträgen zur geistlichen und religiösen Lage des Katholizismus und des Deutschtums, hrsg. von HEINRICH DONAT, Warnsdorf 1934, S. 39–73.

³³ KARL HILGENREINER: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei, ihre Geschichte und ihre Gegenwartslage, in: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik (wie Anm. 32), S. 17–28, hier S. 17.

³⁴ JAROSLAV ŠEBEK: Der tschechische Katholizismus im Spannungsfeld von Kirche, Staat und Gesellschaft zwischen den Weltkriegen, in: Religion im Nationalstaat in Ostmitteleuropa zwischen den Weltkriegen, hrsg. von HANS CHRISTIAN MANER und MARTIN SCHULZE WESSEL (im Erscheinen).

Jugendbewegung belegt besonders anschaulich die Tendenz der Individualisierung von Religion: Wer der Jugendbewegung beitrug, war nicht nur als Katholik, sondern auch als Sudetendeutscher, als junger Mensch, als Junge oder Mädchen angesprochen.³⁵ Mit der Individualisierung von Religion ging einher, daß sich eine wesentliche Funktion von Religion, die Funktion der Weiterklärung, zunehmend aus der Autorität der Kirche herauslöste und sich auf das Individuum bzw. Vermittlungsinstanzen wie die Jugendbewegung verlagerte. Hier verband sich Religion mit säkularen Weltanschauungen, im gegebenen Fall mit dem sudetendeutschen Nationalismus. Und nur dieses Hybrid aus Katholizismus und Nationalismus konnte jene integrative Wirkung haben, die Blaschke dem kirchlichen Konfessionalismus zuschreibt. Besonders anschaulich kann man dies an der katholischen Jugendbewegung Staffelstein zeigen: Sie brachte, wie aus Selbstzeugnissen deutlich hervorgeht, in den 1920er Jahren viele Jugendliche aus liberalem Elternhaus der Religion und der Kirche näher. Diesen Erfolg erzielte sie durch die Verbindung von religiösem und nationalem Diskurs, von religiösen und jugendorientierten Praktiken, wie Jugendlagern u.a. In den 1930er Jahren stellte sich die Bewegung in mancher Hinsicht gegen die traditionalistische kirchliche Autorität. Zumindest aus der Sicht ihrer amtskirchlichen Kritiker betrieb der Staffelstein eine politische Theologie, die der völkischen Sammlungsbewegung zugute kam. Hierin könnte man auf den ersten Blick ein Merkmal von Blaschkes Modell wiedererkennen: Religion hatte die Funktion, zur kulturellen Integration einer ethnischen Gruppe beizutragen. Aber ganz im Gegensatz zu Blaschkes Thesen hatte sich diese Religion weitgehend aus der Autorität der Kirche gelöst, ja konnte sogar als Bedrohung der kirchlichen Autorität aufgefaßt werden. Besonders deutlich geht dies aus einer Kampfschrift hervor, die aus der Amtskirche heraus 1938 gegen den Staffelstein gerichtet wurde: „Das Ideengut (des Staffelstein) ist Allgemeingut der sudetendeutschen Katholiken geworden, sogar des jungen Klerus... Und dieses Ideengut arbeitet auf weiterer Basis fort – zur Nationalkirche hin.“³⁶ Der Angriff des deutschsprachigen katholischen Autors bezog sich dabei nicht auf die Tätigkeit des Staffelstein in dem Krisenjahr 1938, sondern ausdrücklich auf sein Wirken seit der Gründung der Tschechoslowakischen Republik insgesamt. In der Polemik spiegelt sich die Machtlosigkeit der Amtskirche gegenüber der ethnischen und generationenbezogenen Segregation des Katholizismus in einem vermeintlich „konfessionellen Zeitalter“.

Der in der Einleitung zitierte Widerspruch – alle Tschechen werden katholisch sein bzw. Religion wird, wenn überhaupt, bloße Privatsache sein – löst sich, so gesehen, auf scheinbar paradoxe Weise auf: Gerade weil nicht alle Tschechen (und analog: alle Deutschen) in einem integralistischen Sinne

³⁵ HANS SCHMID-EGGER, ERNST NITTNER (wie Anm. 4), vor allem S. 202–219.

³⁶ CHISTIANUS (Pseud.): Die Totengräber des sudetendeutschen Katholizismus. Eine Studie, o.O. 1938 (Neudruck Ulm 1999), S. 150.

katholisch wurden bzw. blieben, wurde Religion nicht, wie von dem Freidenker-Verband Volná Myšlenka erwartet, zur reinen Privatsache. Daß Religion öffentliche Bedeutung behielt, hing u.a. auch damit zusammen, daß sich religiöse Diskurse und Praktiken mit nationalen verbanden. Am Ende waren, zugespitzt gesagt, nicht alle Tschechen bzw. alle Deutsche Katholiken, aber alle Katholiken waren Deutsche bzw. Tschechen.

Summary

The 19th century as a "Second Confessional Age"? Reflections on the religious history of the Bohemian lands in a European context

Based on the religious history of the Bohemian lands, the present article discusses Olaf Blaschke's thesis of the 19th century being a "Second Confessional Age", which, according to Blaschke, ranges from about 1830 to 1930. It criticizes both the classification of the 18th century as a "non-confessional" age and the inadequate definition of the geographical sphere of the "Second Confessional Age". Taking a look at the history of the Bohemian lands, the article examines whether Blaschke's thesis, which was primarily developed in the context of German history, is also valid for an East Central European country.

It can be observed that the contrast of Catholicism and laicism, a paradigm of religious history, was a structuring factor in the development of political camps among the Czechs and the Germans in 19th century Bohemia. However, there were no denominationally and ideologically shaped social milieus as they evolved in Germany at the time of the Kulturkampf. The virulence of the religious factor was less determined by the involvement of denominational milieus than by the differentiation of religion in terms of nationality, generation and gender, especially after the foundation of the Czechoslovakian Republic. In this process of differentiation, the churches were often powerless. These findings, however, are not consistent with the concept of a "Confessional Age".