Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation in Ostmittel-, Südost- und Osteuropa im 19. und 20. Jhd. (Leipzig, 30.11.-02.12.2000)

Veranstalter: Geisteswissenschaftliches Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V., Leipzig

Datum, Ort: 30.11.2000–02.12.2000, Leipzig

Bericht von: Klaus Buchenau, Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin

Tagung des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas e.V., Leipzig, 30.11.-2.12.2000

Ob Karol Wojtyła im Vatikan, Jimmy Carter in Washington oder Ayatollah Khomeini in Teheran - alle drei haben, jeder auf seine Weise, schon in der 2. Hälfte der 70er Jahre die bis dahin gängigen Saekularisierungstheorien infrage gestellt. Die verbreitete Ansicht, in der Moderne verliere der religiöse Glaube zwangsläufig seine öffentliche Verbindlichkeit und werde in die Privatsphäre des Einzelnen abgedrängt, erwies sich selbst als Glaube - und zwar als solcher, der sich im Gegensatz zu „Gottes Ratschluss“ erstaunlich leicht falsifizieren liess.

Nicht nur religiöse, auch wissenschaftliche Glaubenssysteme sind erkenntnisresistent. So schnell, wie der polnische Papst die Menschenmassen in Warschau, Krakau oder Posen mobilisierte, so langsam reagierte die Wissenschaft. Dies gilt zumindest für die ost- und südosteuropäische Geschichte: „Historisch kann man das Interesse an unserem Thema wellenförmig beschreiben“, meinte Martin Schulze Wessel (Halle) auf seinem einleitenden Vortrag zu dieser Tagung, mit der sich die deutsche Osteuropahistorie zum ersten Mal so konzentriert mit dem Zusammenhang von Religion und Nation beschäftigte. „Auf ein gerade in der Osteuropäischen Geschichte intensives Interesse bis in die 1950er Jahre folgte eine Phase, in welcher Nationalismusgeschichte, aber vor allem Religionsgeschichte, mehr und mehr vernachlässigt wurde. Das neue Interesse an dem Problemkomplex hat seinen Ausgangspunkt in der Nationalismusforschung, die sich seit der Mitte der achtziger Jahre intensiver entwickelt. Der Zusammenhang von Nationalismus und Religion ist

dabei erst sehr spät thematisiert worden.“ Ein erster Blick in die Runde der Konferenzteilnehmer vermittelte daher den Eindruck, hier würde ein Treffen des wissenschaftlichen Nachwuchses veranstaltet - fast alle Teilnehmenden arbeiten zur Zeit an Dissertationen oder Habilitationen. Der Titel der Tagung suggeriert, dass sich der Themenkomplex Religion - Nation in zwei komplementäre Prozesse untergliedern lässt - in „Nationalisierung der Religion“ und „Sakralisierung der Nation“. Mit ersterem ist die Anpassung der traditionellen Glaubensgemeinschaften an die nationalen Deutungsmuster der Moderne gemeint, mit zweiterem die - in der Regel erst darauf folgende - Übertragung von Funktionen und Ausdrucksformen von der Religion auf die Nation. Dabei solle Religion - so Schulze-Wessel - nicht als blosses Kulturmuster mit orientierender Funktion verstanden werden, „das durch gemeinsame Praktiken abgestützt ist“, aber aber auch nicht auf Kirchlichkeit im engeren Sinne reduziert werden. Denn im ersteren Fall würden Religion und Nationalismus als Untersuchungsgrößen ununterscheidbar; im zweiten bliebe dem Forscher nichts anderes übrig, als im hergebrachten Sinne eine ständig fortschreitende Saekularisierung zu behaupten, ohne auf neue Formen der Religiosität eingehen zu können.

Im Einklang mit Schulze-Wessel forderte Heinz-Gerhard Haupt (Bielefeld) in seiner Darstellung zum Zusammenhang von Religion und Nation aus westeuropäischer Sicht, sich von beliebten reduktionistischen Sichtweisen zu lösen - zum Beispiel von der Vorstellung, Nationalismus sei im 19. Jahrhundert als „Ersatzreligion“ an die Stelle der traditionellen Religiosität getreten. Statt apriorisch einen Gegensatz zwischen Religion und Nationalismus zu postulieren, solle man lieber offenen Blicks untersuchen, wie sich Nation und Religion konkret verbunden haben. Dass sich dieses WIE im östlichen und westlichen Europa tendentiell unterscheidet, deutete schon die Reaktion der anwesenden Osteuropahistoriker auf den Vortrag Haupts an. Haupt sprach vor allem vom NationalSTAAT und seinem Verhältnis zur Religion - eine Vorstellung, die sich offensichtlich an „Modellen“ wie England oder Frankreich orien-

tiert, aber nicht zur staatenlosen Existenzform der allermeisten osteuropäischen Nationen im 19. Jahrhunderts passt. Denn hier vollzogen sich die Nationalisierung der Religion wie die Sakralisierung der Nation im Rahmen multinationaler Imperien, die in religiöser Hinsicht zwar heterogen, aber nicht pluralistisch waren. Ein Grossteil der Bevölkerung im Osmanischen Reich gehörte zwar der Ostkirche an - aber der Islam war Staatsreligion. Umgekehrt war die Orthodoxie die Staatskirche des Zarenreichs - aber diverse nichtrussische Nationalitäten in ihm waren nicht orthodox, sondern muslimisch, katholisch oder protestantisch. In der Habsburgermonarchie dominierte der römische Katholizismus - aber gerade unter den Nicht-Titularnationen, bei Serben, Ukrainern oder Rumänen herrschte die Orthodoxie bzw. die griechisch-katholische Kirche vor. In Preussen lebten neben der protestantischen Mehrheit auch eine katholische Minderheit, die vor allem aus Polen und Oberlausitzer Sorben bestand. Wie die meisten Vorträge auf der Tagung zeigen sollten, wird das Verhältnis von Nationalismus und Religion erst vor dem Hintergrund dieser Konstellation verständlich, oder besser: dieser Konstellation.¹

Da sind zum einen die Fälle, wo die Nationalisierung der Religion besonders leicht fällt, weil die sich konstituierende Nation auf eine Glaubensgemeinschaft zurückgreifen kann, die nicht mit der imperialen Reichskirche identisch ist. Stefan Laube (Wittenberg) zeigte am Beispiel Polens, wie sehr diese Ausgangslage die „Polonisierung“ der Heiligen Stanislaus und Wojciech gefördert hat. Die katholische Kirche grenzte die geteilte Nation von den protestantischen Preussen wie von den orthodoxen Russen ab, und war in der Teilungszeit die einzige nationale Struktur. Katholische Kulte konnten so zum Kristallisationspunkt einer „Erinnerungsgemeinschaft“ werden, in der Katholizismus und nationales Freiheitsstreben ein grosse Schnittmenge bildeten. Im konfessionell geteilten Deutschland, so Laube, sei dies nicht möglich gewesen; unter anderem deswegen habe der deutsche Nationalismus eine verstärkte Tendenz zum säkular-völkischen entwickelt.

Ähnlich demonstrierte Harald Binder (Wien), wie religiös inszeniertes Trauern

nach dem gescheiterten Novemberaufstand 1861 zum grenzüberschreitenden Medium der polnischen Nationalbewegung wurde. Er kam zu dem Schluss, dass nicht von linearen Prozessen der Sakralisierung bzw. Säkularisierung der Nationalbewegung gesprochen werden kann. „Sakrale Formen und Deutungen werden begünstigt durch Situationen der nationalpolitischen Ohnmacht (Leidensmystik, 1861) oder aber durch solche der kirchlichen Macht in Staat und Gesellschaft (1883). Säkulare Formen und Deutungen geraten hingegen in den Vordergrund durch eine Rationalisierung der Politik (1869) sowie durch ein Vordringen nicht- oder antireligiöser Ideologien (1898), denen allerdings kirchlicherseits mit einer Resakralisierungsoffensive begegnet wird.“

Christoph Mick (Tuebingen/Konstanz) zeigte am Beispiel Zwischenkriegspolens, wie schwierig sich das Ritual des nationalen Trauern gestaltet, wenn nicht klar ist, wer eigentlich zur Nation gehört. Der Kult um Stanislaus oder Wojciech hatte sich eindeutig an das katholische Polentum als Adressaten gerichtet. Mit der Wiedererringung des polnischen Staates wurde aber ein Symbol benötigt, das zur Integration der zahlreichen Minderheiten in der Lage war. Dies versuchte man - auf inkonsequente Weise - mit dem Denkmal des „Unbekannten Soldaten“, das Anfang der 20er Jahre in Warschau eingeweiht wurde. Aber wessen Überreste sollten in das Denkmal verbracht werden? Da das Los auf einen polnischen Soldaten aus Lemberg fiel, den offensichtlich eine ukrainische Kugel getroffen hatte, musste das Symbol bei der Integration der ukrainischen Minderheit versagen.

Ein anderes Beispiel für eine katholisch geprägte Nationalbewegung lieferte Martin Walde (Bautzen). Die Obersorben waren ursprünglich, wie auch ihre deutsche Umgebung, konfessionell in Katholiken und Protestanten geteilt. Als allerdings die sorbische Nationalbewegung entstand, hatte sich der konfessionelle Schwerpunkt bereits zum Katholizismus verschoben. Während sich die Pro-

¹Vgl. dazu den anregenden Aufsatz von Willfried Spohn: Religion und Nationalismus in Osteuropa: Ein vergleichender Erklärungsansatz. In: *Informationes Theologiae Europae* 5/1996, S. 211-224.

testanten, vor allem ihre Pfarrer, durch in-terethnische Heiraten zunehmend germanisierten, grenzten sich die katholischen Sorben von ihrer protestantischen Umwelt ab - hier wurden die zölibatär lebenden Priester zur Vorreiter des Sorbentums. Laube zeigte, wie seit dem Kulturkampf die sorbische nationale Selbstbehauptung und der katholische Antimodernismus eine Symbiose eingingen, der sich auf die Formel „kein Sorbentum ohne Katholizismus“ reduzieren liesse. Um Nation und überkommene Religiosität zu bewahren, wurden in der sorbisch-katholischen Presse agrarromantische Leitbilder produziert und die Moderne mit Germanisierung gleichgesetzt. Die Entwicklung eines säkularen Nationsverständnisses ist unter diesen Bedingungen stark gehemmt worden - bis in die heutige Zeit.

Auch die Serben sind ein Beispiel für eine besonders intensive Gleichsetzung von Religion und Nation. Schon das mittelalterliche serbische Königreich verfügte über eine selbständige orthodoxe Staatskirche, die unter osmanischer und habsburgischer Herrschaft streckenweise erhalten blieb und so zur einzigen (proto-)nationalen Institution der Serben werden konnte. Da es aber etwa hundertmal so viele Serben wie Sorben gibt, konnten sie sich eine grössere Differenzierung ihrer Nationalbewegung leisten - sie spaltete sich im 19. Jahrhundert in einen klerikalen und einen antiklerikalen Flügel. Klaus Buchenau (Berlin) zeigte anhand des Kultes um den Heiligen Sava, den Gründer der serbischen autokephalen Kirche, wie serbische Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchten, der säkularen Intelligencija die Führung im nationalen Diskurs streitig zu machen und diesen zentralen Heiligen der Orthodoxie „zurückzugeben“. Während in den 30er Jahren modernistische und antimoderne Konzeptionen des Svetosavlje (Heilig-Sava-tum) nebeneinander bestanden, verengte es sich unter dem Eindruck des 2. Weltkrieges zu einem Amalgam von orthodoxem Antiochizidentalismus und serbischem Nationalismus, das auch in den jugoslawischen Auflösungskriegen der 90er Jahre wieder wirksam geworden ist. Bojan Aleksov (Berlin) wies nach, dass auch in der serbischen Kirchenarchitektur der

ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts modernistische und antimodernistische Strömungen miteinander konkurrierten. Bei der Planung der monumentalen Sava-Kirche in Belgrad setzten sich in den 20er Jahren die Traditionalisten durch, welche die Verbindung des modernen Serbiens mit dem mittelalterlichen Vorläuferstaat sowie die Orientierung an Byzanz unterstreichen wollten. Durch den 2. Weltkrieg wurde der Bau unterbrochen, und als er Ende der 80er Jahre wieder aufgenommen wurde, war die modernistische Option durch den Sozialismus offensichtlich so diskreditiert, dass der konservative serbo-byzantinische Entwurf ohne weitere Diskussionen umgesetzt wurde.

Unzweifelhaft ist, dass auch der mit Rom verbundenen, aber vom Ritus her orthodoxen griechisch-katholischen Kirche in der Westukraine eine ganz zentrale Rolle in der ukrainischen Nationalbewegung zukam. Anna Veronika Wendland (Leipzig) beschrieb, wie hier wiederum der konstellative Faktor wirksam wurde: Die griechisch-katholische Kirche konnte zum Medium der ukrainischen „Bauernnation“ werden, weil sich letztere in Opposition zu den polnischen, römisch-katholischen Gutsbesitzern formierte. Dabei spielte der niedere Klerus eine ungleich bedeutendere Rolle als etwa im serbisch-orthodoxen Fall. Denn im Gegensatz zu ihren orthodoxen Kollegen verfügten die griechisch-katholischen Priester über eine solide Ausbildung und konnten so die erste Bildungselite ihres Volkes stellen. Als ab 1880 säkular ausgebildete Priestersöhne die Führerschaft übernahmen, wurde die klerikale Vorprägung der ukrainischen Nationalbewegung zwar abgeschwächt, aber nicht mehr beseitigt. Bis heute seien daher in den Text- und Symbolformen der westukrainischen Nationalbewegung kirchliche Vorbilder erkennbar.

Bereits aus den bisher genannten Beispielen geht hervor, dass die Konstellation zwischen Nationalbewegung, Konfession und der Staatsreligion des Imperiums wichtiger für den Zusammenhang von Religion und Nation zu sein scheint als die Konfession selbst. Obwohl die katholische Kirche mit ihrem päpstlichen Zentralismus und ihrer lateinischen Liturgiesprache auf den ersten

Blick nicht als nationales Medium geeignet scheint, zeugen das polnische oder das sorbische Beispiel vom Gegenteil. Dass umgekehrt die orthodoxen Kirchen trotz ihrer verbreiteten Selbstsicht als nationale Institutionen laengst nicht immer die nationale Entwicklung foerdern, zeigt das Beispiel der oestlichen Ukraine. John-Paul Himka (Alberta) arbeitete heraus, dass hier die orthodoxe Kirche nur sehr wenig zur Unterstuetzung der ukrainischen Nationalbewegung beitragen konnte. Waehrend sich ihre Hierarchie mit dem russischen Reich identifizierte, ist ueber die Rolle des niederen Klerus nur wenig bekannt - aber es ist anzunehmen, dass er wie in Serbien aufgrund seines niedrigen Bildungsstandes keine prominente Rolle einnehmen konnte. Als dann in der zweiten Haelfte des 19. Jahrhunderts die Priestersoenne an Bildung kamen, konnten sie auch hier staerkeren Einfluss auf die ostukrainische Gesellschaft nehmen - nun allerdings nicht mehr im kirchlichen, sondern im sozialistischen und atheistischen Sinne. Ricarda Vulpius (Berlin) zeigte allerdings auf, dass die Orthodoxie in den Revolutionsjahren zwischen 1917 und 1921 dann doch eine bedeutende Rolle in der ukrainischen Unabhängigkeitsbewegung gespielt hat. 1920/21 riefen nationalistische Geistliche die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche aus, die sofort erheblichen Zulauf unter der bauerlichen Bevoelkerung fand. In diesem Zusammenhang stelle sich die Frage, ob diese Ukrainisierung der Orthodoxie nicht doch mehr sei als ein spontanes Ergebnis der Revolutionswirren und laenger zurueckreichende Wurzeln habe. Bereits in Vulpius' Vortrag hatte sich ein paradigmatisches Element des orthodoxen Osteuropas angedeutet: hier ist Nationsbildung in aller Regel mit Versuchen zur Bildung einer selbstaendigen Nationalkirche verbunden. So ist es auch im georgischen Fall, den Oliver Reissner (Berlin) untersuchte. Nachdem sich die saekularen Eliten Georgiens weitgehend in das Establishment des Zarenreichs eingefuegt hatten, konnten hier die orthodoxen Priester sehr wohl zur „kritischen Masse“ der Nationalbewegung werden. Sie reagierten nicht zuletzt auf die aggressive Russifizierungspolitik in der Priesterausbildung, welche bei den nichtslawischen Georgiern auf ganz andere Folgen haben musste

als in der Ostukraine mit ihren schwer definierbaren Ueborgaengen von Ukrainer- zu Russentum. Die russische Kirche antwortete auf die georgische Forderung nach kirchlicher Selbstaeendigkeit, es ginge den Georgiern nur vordergruendig um die Kirche, in Wirklichkeit aber - um einen unabhängigen Nationalstaat. Aehnliche Vorwuerfe sind nicht nur aus der Ukraine bekannt, sondern auch aus Makedonien, wo sich 1968 die makedonische orthodoxe Kirche fuer unabhängig von der serbischen erklarte. Die begleitenden Diskurse enthalten stets dieselben Motive: die „neue Kirche“ beruft sich auf eine schon frueher einmal dagewesene Selbstaeendigkeit oder erfindet eine solche, sie nimmt bestimmte Nationalheilige der Mutterkirche „weg“ und beansprucht sie fuer sich, sie versucht sich Legitimitaet zu verschaffen, indem sie die Nation zu „Kirchenvolkskonzilen“ zusammenruft. Die Mutterkirche verweist demgegenueber auf die mangelnde Kanonizitaet der neuen Hierarchie, wirft den Gegnern vor, sie braechten „Nationalismus“ in die doch sonst vollaegig unpolitische Kirche, und noch dazu den Nationalismus einer Nation, die es garnicht gaebe ... Regelmuessig verweist sie auch darauf, dass jede Abspaltung der Froemmigkeit schade, die Orthodoxie schwaeche und vaticanischer Einmischung Tuer und Tor oeffne. Die Frage, wie denn die Mutterkirche selbst an ihre Autokephalie gekommen ist, bleibt dabei natuerlich ausgeklammert.

Waehrend orthodoxe Minderheitennationalismen im orthodoxen Imperien unweigerlich nach einer eigenen Kirche streben, muessen katholische Minderheiten in katholischen Imperien andere Wege suchen - denn der Katholizismus kennt keine vergleichbare Verselbstaendigung von Ortskirchen. Wie die Tagung gezeigt hat, gibt es fuer diesen Fall keinen generalisierbaren Weg, sondern verschiedene Moeglichkeiten: Im slawischen Bereich bestand ein Ausweg in der Foerderung des Kultes um die Heiligen Kyrill und Method, jene griechischen „Slawenapostel“, die im 9. Jahrhundert n.Chr. erstmals Teile der Bibel und die byzantinische Liturgie in den slawischen Dialekt Makedoniens uebersetzten und zu diesem Zweck ein eigenes Alphabet schufen, aus dem spaeter die kyrillische Schrift hervorging. Auch wenn die beiden Brueder

vor der Kirchenspaltung von 1054 gewirkt hatten, galten sie der Orthodoxie als Teil der Ost-, nicht der Westkirche. Seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts antwortete allerdings die katholische Kirche auf Panlawismus und slawischen Nationalismus, indem sie sich dem Kult um Kyrill und Method öffnete und betonte, sie seien Heilige der Gesamtkirche. Vor allem bei den Kroaten hat so die „kyrillo-methodianische Idee“ grosse Bedeutung erlangen können.

Bizarr nimmt sich dagegen der tschechische Fall aus. Martin Schulze-Wessel (Halle (Saale)) beschrieb, wie die Nationalbewegung in dem zu 95% katholischen Land einen Ketzer zu ihrer Kultfigur erhob: Jan Hus, der 1415 von der katholischen Kirche verurteilt und verbrannt worden war. Obwohl die Mehrheitskirche in Opposition zu dieser Entwicklung blieb, entwickelte der Hus-Kult seit den 1870er Jahren eine erhebliche Mobilisierungskraft - als Nationalkult mit antikleikalischen Bedeutungen, aber oft parareligiösen Ausdrucksformen.

Kommt zur Konstellation „katholische Minderheit in katholischem Imperium“ auch noch konfessionelle Heterogenität der Nationalbewegung hinzu, sinkt die Wahrscheinlichkeit einer Nationalisierung der Religion noch weiter. Alexander Maxwell (Madison/Wisconsin) beschrieb den slowakischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts zwar als eine aus Katholiken wie Protestanten zusammengesetzte Klerikerbewegung, die aber ausschliesslich saekulare Themen hatte - vor allem den Kampf gegen die Magyarisierung und fuer die Muttersprache in Verwaltung und Bildungswesen. Dass die Bewegung dennoch vor allem von Priestern getragen wurde, haenge damit zusammen, dass andere Eliten schlichtweg nicht zur Verfuegung standen.

Es besteht auch die Moeglichkeit, dass in konfessionell geteilten Nationen die Kirchen mit jeweils eigenen nationalreligiösen Kulturen in Konkurrenz zu einander treten. Arpad v. Klimó (Berlin) analysierte, wie in Ungarn die katholische Kirche nach 1848 auf die drohende Monopolisierung des nationalen Gedankens durch die reformierte Kirche reagierte, indem sie den mittelalterlichen Sankt-Stephans-Kult zur Manifestation

des Magyarentums befoerderte. Der konfessionelle Gegensatz wurde in der zweiten Jahrhunderthaelfte zunehmend durch saekularvoelkische Elemente ueberbrueckt - aehnlich wie im deutschen Fall. Nach dem Ersten Weltkrieg aber war die katholische Kirche wieder voll da. Wie Norbert Spannenberger (Leipzig) zeigte, machte sie sich jetzt die nationale Frustration ueber die Gebietsabtrennungen durch den Vertrag von Trianon ebenso zueigen wie Antisemitismus, Antislawismus und Antigermanismus. Der haeufig von Nationalisten an die katholische Kirche gerichtete Vorwurf, sie untergrabe die Glaebigen gegen Staat und Volk, trifft in diesem Fall ins Leere: Tatsaechlich wurden die nationalen Leitgedanken der Kirche meist von Laien entworfen und dann von der kirchlichen Hierarchie rezipiert. Dabei ging man sogar so weit, die „nationale Einheit“ als Synthese der protestantischen und katholischen Tradition zu interpretieren.

Auch die rumaenische Nationalbewegung in Siebenbuergen hatte zwei Konfessionen, auf die sie sich stuetzen konnte: die griechisch-katholische und die orthodoxe Kirche. Hans-Christian Maner beschrieb, wie im 18. Jahrhundert der unierte Bischof Inochentie Micu Klein den nationalen Diskurs praegte. Die orthodoxe Hierarchie war zu dieser Zeit stark serbisch gepraeagt, so dass sie kaum fuer eine nationale Vorreiterrolle bei den Rumaenen infrage kam. Erst in der 2. Haelfte des 19. Jahrhunderts uebernahm der orthodoxe Bischof Andrei Saguna eine dominante Rolle. Wie bei den Ungarn, unterschieden sich auch hier die konfessionell gepraeagten Geschichtskulte: Waehrend Micu Klein die Rumaenen zu Nachfahren der Roemer stilisierte, bezeichnete die orthodoxe Variante die Rumaenen als Nachfahren der Daker und hob damit ihre Autochthonitaet hervor. Die konfessionelle Spaltung hat auch hier die Saekularisierung der Nationalbewegung gefoerdert.

Die beiden Tagungsbeitraege zum russischen Nationalismus bestaetigten die Wichtigkeit des „konstellativen Faktors“ ein weiteres Mal. Im Gegensatz zu allen anderen Fallstudien geht es hier um eine Nation, die nicht nur der imperialen Konfession angehört, sondern gleichzeitig auch imperiales Volk ist, also Mehrheitsvolk im eigenen Reich. Das

hat nicht nur die Entwicklung des russischen Nationalismus in den Imperialismus umgeleitet. Auch die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation verlaufen hier auf unklarerem, stets vom Imperialismus durchkreuzten Bahnen. Vera Urban (Berlin) zeigte anhand slawophiler wie westlicher Kulturtheorien des 19. Jahrhunderts, dass hier nicht so sehr die russische Nation an sich im Vordergrund steht, sondern der globale Gegensatz von Orthodoxie und Katholizismus. Russland ist hier das, was nicht zum Westen gehört, denn Russland ist orthodox, wogegen der Westen als Produkt des Katholizismus gesehen wird. In dieser Optik verschwindet die innere Differenziertheit des russischen Reiches, und die Orthodoxie wird nicht so sehr den Russen als Nation zugeschrieben, sondern Russland als Staat oder gar Zivilisationstypus. Auch der Beitrag von Benjamin Schenk (Berlin) deutete auf die Besonderheit des russischen Nationalismus hin. Die Versuche von Historikern des 19. Jahrhunderts, den mittelalterlichen Feldherrn Aleksandr Nevskij als Beschützer des russischen Volkstums, als nationale Figur zu etablieren, konnten sich nicht durchsetzen. Nevskij blieb eingespannt zwischen zwei Konzeptionen: der kirchlich-volkstuemlichen, die ihn als Mönch darstellte, und der säkular-imperialen, die ihn zum Vorfahren Peters des Grossen und zum Stadtpatron von St. Petersburg stilisierte.

Für den aufgeklärten, aber wissenschaftsfernen Zeitgenossen dürften das Syntagma „Sakralisierung der Nation“ vor allem eine Assoziation hervorrufen - Gefahr. Denn erst die sakralisierte Nation kann in den Rang der „letzten Dinge“ erhoben und damit jeglicher rationaler Kritik entzogen werden; erst die sakralisierte Nation darf ohne weitere Begründung das grösste Opfer verlangen - Menschenleben. Der Theologe Thomas Bremer (Münster) wies darauf hin, dass dieses gefährliche Potential im Selbstverständnis der Religionen angelegt sei: „Wo es um ewiges Leben und Verdammung geht, können Kirchen nicht als Friedensstifter auftreten.“ Zwar liess er mit Ausnahme der Kreuzzüge die meisten Konflikte (wie etwa den 30-jährigen Krieg oder die Auflösung Jugoslawiens) nicht als „Religionskriege“ gelten, da hier die Instrumentalisierung der Religion

für politische Zwecke zu offensichtlich sei. Aber unabhängig davon sei die religiöse Bereitschaft, für die eigene letzte Wahrheit zu sterben, ein konfliktverschärfender Faktor. Erst am Vorabend des 1. Weltkrieges versuchten einige protestantische und orthodoxe Kirchen, das gefährliche Potential zu entschärfen - auf der ökumenischen Konferenz in Edinburgh 1912 wurde das Motto der „Einheit in der Vielfalt“ geprägt, versuchten also Kirchen, sich trotz aller Unterschiede gegenseitig zu respektieren. Wie der Vortrag von Juliane Brandt zeigte, waren die ungarischen Protestanten im Ersten Weltkrieg noch nicht so weit. Zwar entwickelten sie keine geschlossene „Kriegstheologie“, aber sie sahen in diesem Krieg ein unausweichliches „Weltgericht“, bei dem nicht nur Gott, sondern auch Ungarn sein Recht bekommen sollte.

Ähnlich wie Thomas Bremer beschäftigte sich auch Dirk Uffelmann (Erfurt) mit einigen sehr grundsätzlichen Strukturanalysen zwischen Religion und Nationalismus. In dem Poem „Predswit“ des polnischen romantischen Schriftstellers Zygmunt Krasinski stiess er auf zwei unterschiedliche Denkfiguren, mit denen Nation und Religion zueinander in Beziehung gesetzt werden: Die proportionale, wo die Nation Subjekt der religiösen Vorsehung ist und sich aus religiöser Einheit nationale Einheit ergibt und umgekehrt. Auf der anderen Seite steht die umgekehrt proportionale Denkfigur, wo das Schlechte den Kern des Guten bereits in sich trägt, und wo die nationale Erniedrigung Vorbedingung für die religiöse Führerschaft ist. Beide Denkfiguren dürften sich auch bei anderen Historiosophen finden lassen - die erstere in der Konstruktion idealer nationaler Urzustände und Zukunftsträume, die andere in der Sinnschöpfung aus Niederlagen.

Doch die wechselseitige Verstaerkerung des Religiösen und des Nationalen auf diskursiver Ebene sagt noch nichts darüber aus, wie die Sakralisierung der Nation bei den Adressaten ankam. Joachim v. Puttkamer (Freiburg) konnte in seiner Untersuchung zu ungarischen Schulfesten in der Doppelmonarchie keine Anzeichen dafür entdecken, dass die gottesdienstähnlichen Formen dieser Feiern Begeisterung bei den Schülern geweckt ha-

ten. Dies sei auch nicht weiter verwunderlich, denn wer habe „sich nicht schon einmal in der Kirche gelangweilt?“

Damit hatte v. Puttkamer einen Aspekt eingebracht, der auch in der Schlussdiskussion wieder auftauchte. In den meisten Referaten standen national-religiose Diskurse und Rituale im Mittelpunkt, wogegen die Rezeption durch die Bevölkerung nur wenig beleuchtet wurde. Zwar konnte die Sakralisierung der Nation an vielen Beispielen nachgewiesen und beschrieben werden - aber die Frage, ob es sich hier um ein Eliten- oder Massenphänomen handelt, blieb oft unbeantwortet. Neben der Erweiterung auf sozial- und alltagsgeschichtliche Ansätze wurde ganz allgemein eine intensivere interdisziplinäre Forschung gefordert, vor allem eine engere Zusammenarbeit mit der Theologie. Und auch wenn der Konsens erhalten blieb, dass Ost- und Ostmitteleuropa sich im Verhältnis von Religion und Nation von Westeuropa häufig unterscheiden, gibt es doch ein Interesse, auch andere Regionen der Welt in die Betrachtung einzuschließen und so den Blick für Besonderheiten wie Gewohnlichkeiten des östlichen Europas zu schärfen.

Tagungsbericht *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation in Ostmittel-, Südost- und Osteuropa im 19. und 20. Jhd.* (Leipzig, 30.11.-02.12.2000). 30.11.2000–02.12.2000, Leipzig, in: H-Soz-Kult 13.12.2000.