

Neuzeit

Lehmann, Hartmut, Geyer, Michael (Hrsg.): Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte. Göttingen: Wallstein 2004, 474 Seiten, ISBN 3-89244-668-7.

Nach Jahren, ja Jahrzehnten der Vernachlässigung des Religiösen im Bereich der Profanhistoriographie ist auch hier die Wiederkehr der Religion fast schon zu einem Topos geworden. Der vorliegende Band, den Michael Geyer und Hartmut Lehmann herausgegeben haben, beschäftigt sich in überaus gehaltvoller Weise mit einem ganz zentralen Aspekt dieser Wiederkehr, dem ambivalenten und komplexen Verhältnis von Religion und Nation im 19. und 20. Jahrhundert. In immer wieder neuen, mitunter sehr spannenden Anläufen wird der Frage nachgegangen, was eigentlich passiert, wenn eine bislang partikuläre Loyalität zum dynastisch gedachten Staat durch die totalisierenden Universalitätsansprüche des modernen Nationalstaates überformt wird, wodurch der Staat dann zu einem umfassenden Referenzhorizont für sämtliche weiteren partikulären Loyalitäten mutiert. Gerade für die Religion, die ja in Gestalt der Weltreligionen gleichfalls potentiell universale Ansprüche an die Loyalität ihrer Anhänger stellt, wirft dieser Prozess Probleme auf, die in Spannungen und Konflikten münden können. Genau diese Konfliktfelder versucht der Sammelband, dessen Beiträge auf eine gemeinsame Tagung deutscher und US-amerikanischer Historiker und Kulturwissenschaftler im Oktober 2000 zurückgehen, zu umreißen und näher zu beleuchten. Man merkt sämtlichen Beiträgen, auch denjenigen, die sich mit zeitnahen Entwicklungen etwa in Israel befassen, an, dass sie noch nicht im Bann des 11. Septembers 2001 stehen, sondern sich um einen längeren, wissenschaftlich-analytischen Atem bemühen. Dies kommt dem umfangreichen und weithin gut lesbaren Werk erkennbar zugute. Kaum weniger lobenswert ist der durchweg gelungene Versuch, jüngeren Forschern mit relativ kleinräumig gewählten Fallbeispielen, die dann aber in einen weiteren analytischen Rahmen eingebaut werden, breiten Raum zur Darstellung ih-

rer Thesen zu geben. Dadurch ergibt sich im Laufe der Lektüre eine Art von Diskussion der Texte untereinander, die durchaus bereichernd ist. Nur drei generelle Kritikpunkte seien vorab angesprochen, ehe ich mich dann den einzelnen Aufsätzen zuwende.

Zum einen bindet der Band zwar ganz unterschiedliche methodische und theoretische Ansätze zusammen, was insofern lobenswert ist, als es dem Leser einen guten Einblick in einen wichtigen Teil der gegenwärtigen profanhistorischen Forschung zur Religion in der Moderne vermittelt. Allerdings bilden hermeneutische, ideengeschichtliche Zugriffe unterschiedlicher Provenienz den überwältigenden Schwerpunkt sämtlicher Darstellungen. Hier hätte man sich manchmal dann doch einen Rückgriff auf Methoden der klassischen Sozialgeschichte gewünscht, um so den gesellschaftlichen Ort religiöser beziehungsweise religiös-nationaler Entwicklungen präziser zu bestimmen können. Die Betriebsblindheit der Sozialhistoriker gegenüber dem Phänomen Religion hat inzwischen zweifellos ein Ende gefunden. Dies hätte stärker berücksichtigt werden können. Gleichzeitig will der Band Ausdruck der kulturwissenschaftlichen Wende in der Geschichtswissenschaft sein. Hier erwirbt er sich auch manches Verdienst. Dennoch mangelt es an Versuchen, genuin kulturanthropologische Fragestellungen und Methoden einzubeziehen. Dadurch bleiben viele Beiträge doch ein wenig konventionell. Im Endeffekt führt dies dazu, dass etwa die rituell-symbolischen Funktionen von Religion nur gelegentlich angesprochen werden und der Aspekt der Zivilreligion vor allem im liberaldemokratischen Nationalstaat vielfach ausgeblendet bleibt. Allein im fünften Hauptabschnitt zur „politischen Religion“ werden derartige Fragestellungen detaillierter aufgegriffen.

Die zweite Kritik bezieht sich auf die räumliche und sachliche Auswahl der Themen. Angesichts der transatlantischen Pluralität der Beiträgerschar verwundert es doch ein wenig, dass die USA bestenfalls randständig einbezogen werden. Ausgerechnet in den Artikeln amerikanischer Autoren zur deutschen Geschichte

wird manches als typisch deutsch beschrieben, was sich so bei genauerem Blick in den USA beispielsweise genauso finden lässt. Tatsächlich wird darüber hinaus auch Großbritannien nicht berücksichtigt, so dass die gesamte angelsächsische Welt etwas außen vor bleibt, was schade ist, weil die dortigen evangelikalen Erweckungsbewegungen einiges zur Adaption christlicher Religiosität an die veränderten Rahmenbedingungen marktkapitalistischer Nationalstaatlichkeit beigetragen haben. Demgegenüber nimmt der Band einen bevorzugt eurozentrischen Standpunkt ein. Dadurch ist es ihm freilich möglich, transnationale Dimensionen vorrangig im Rahmen von Katholizismus und Judentum zu erfassen, die ansonsten unter Umständen verborgen geblieben wären. Gleichzeitig führt diese Perspektive dazu, dass der Katholizismus deutlich überrepräsentiert vorkommt. Angesichts des Konfliktpotentials speziell zwischen dem aufkommenden Nationalstaat und dem ultramontanen Katholizismus des 19. Jahrhunderts verwundert das nicht übermäßig. Trotzdem besteht die Gefahr einer gewissen Schiefelage, da man das Verhältnis zwischen Religion und Nation auf diese Weise zu sehr von seinen Extremen her bestimmt. Ähnliches gilt für das Judentum, das ebenfalls überrepräsentiert ist. Ein intensiverer Eingehen etwa auf liberale, kulturprotestantische Strömungen hätte möglicherweise ganz andere Ergebnisse zur Folge gehabt.

Drittens muss ausdrücklich positiv vermerkt werden, dass der Band an keiner Stelle dem derzeit doch recht modischen Trend erliegt, nach langen Jahren religiöser „Enthaltsamkeit“ in der Geschichtswissenschaft plötzlich die Religion zum Passepartout des historischen Geschehens zu machen und insbesondere Konflikte primär oder ausschließlich auf religiöse Ursachen zurückzuführen. Gerade unter den Stichworten „Fundamentalismus“ oder „Religion als Gegenaufklärung“ wird hier gegenwärtig mancher Unfug behauptet. Plötzlich werden säkulare Konflikte zum Produkt sinistrierer religiöser Fanatiker umgedeutet und zugleich die Lösungskompetenz aufgeklärter Rationalität unglaublich überschätzt, ganz so als hätte es in Phasen geringerer religiös-politischer Aktivität keine gewaltsam ausgeprägten Interessenkonflikte gegeben. Demgegenüber sind die Autoren des vorliegenden Werkes durchgehend wesentlich vorsichtiger in ihren Wertungen und bemühen sich darum, religiöse Motivationen politischer und gesellschaftlicher Akteure in den jeweiligen soziokulturellen Kontext zu stellen, wobei gleichwohl

die ökonomische Ratio mitunter etwas zu kurz kommt.

Der Band setzt sich insgesamt aus 18 Artikeln zusammen, die wiederum in fünf Kapiteln geordnet sind. Deren Überschriften („Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“, „Konfessionsinterne Konflikte“, Ethnizität, Nationalität und religiöse Zusammengehörigkeit“, „Religion als supranationale Kraft“, und „Politische Religionen in Deutschland“) deuten eine gewisse thematische Offenheit an, sind aber mehrheitlich nicht völlig beliebig gewählt. Einzig das zweite Kapitel über die konfessionsinternen Konflikte zeichnet sich durch einen gewissen Mangel an inhaltlicher Kohärenz aus. Man könnte jeden der dort platzierten Beiträge an anderen Orten unterbringen, ohne dass es inhaltliche Probleme aufwerfen würde. Der Hauptteil wird durch zwei weitere Artikel gerahmt, die von den beiden Herausgebern verantwortet werden. In seiner gleichermaßen gediegenen wie gedankenreichen Einleitung befasst sich Michael Geyer mit dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Umgang mit der Religionsgeschichte. Nachdem die Modernisierungstheorie mit ihrem Säkularisierungsparadigma lange versucht habe, das Phänomen Religion für erledigt zu erklären und wegzudefinieren, hätte sich nicht zuletzt dank der kulturwissenschaftlichen Wende in den Geschichtswissenschaften die Überlebensfähigkeit der Religion gezeigt. Dadurch sei sie auch wieder zu einer erklärungsächtigen Größe innerhalb der historiographischen Forschung geworden. Auch gegenüber der häufig anzutreffenden These, die Religion wandle angesichts gesellschaftlicher Veränderungen ihrer Gestalt, ist Geyer zu recht kritisch. Er plädiert gegenüber makrotheoretischen Erklärungsangeboten eher für eine kleinteilige, fallorientierte Herangehensweise, die gegenüber der Vielfalt religiöser Phänomene im nationalstaatlichen Kontext prinzipiell offen bleiben muss. Gerade die Mannigfaltigkeit unterschiedlichster Formen wechselseitiger Verknüpfungen von Religion und Nation im 19. Jahrhundert belege, dass man nicht von der Religion als solcher oder gar von der Religion als anachronistischem Relikt einer überholten Vormoderne sprechen könne. Diesem Ansatz bleibt dann der gesamte Band seiner Anlage nach treu. In seinem knappen Nachwort geht Hartmut Lehmann demgegenüber mehr auf die Zielsetzung und Durchführung der Konferenzserie ein, der sich der Sammelband verdankt. Dadurch erschließen sich die Anlage des Werkes und seine thematische Auswahl recht gut.

Das erste Hauptkapitel ist dann der These vom 19. Jahrhundert, genauer der Epoche zwischen 1850 und 1950 als „zweitem konfessionellen Zeitalter“ gewidmet. Im Hintergrund steht selbstverständlich der Ansatz des Trierer Historikers Olaf Blaschke, auf den Geyer bereits in seiner Einleitung verweist. Blaschke ist ja wiederholt wegen der angeblichen Einseitigkeiten und Überspitztheiten seiner Behauptungen attackiert worden, doch belegen gerade die differenzierten Ergebnisse des vorliegenden Bandes, dass er durchaus in die richtige Richtung weist, wenn er dem Konfessionalismus des genannten Zeitraums nicht nur theologisch, sondern überdies gesellschaftlich einen immens hohen Stellenwert zumisst. Der erste Aufsatz von Kevin Cramer über „Religious Conflict in History: The Nation as the One True Church“ relativiert indes sofort Blaschkes Erkenntnisse, indem er sich einem typisch bürgerlich-ästhetischen Modell von Ersatzreligiosität im 19. Jahrhundert zuwendet: der Geschichte als nationaler Legitimationswissenschaft. Dabei hebt er die besondere Leidenschaftlichkeit hervor, mit der in Deutschland historische Debatten geführt worden seien. Als Beleg dienen ihm die Diskurse über den Dreißigjährigen Krieg, in denen eine Fülle weiterer, oftmals hochaktueller Themen verhandelt worden seien. Anhand zahlreicher Beispiele gelingt es ihm, die religiöse Struktur dieser Diskurse herauszuarbeiten, die sich dem eschatologischen Narrativ der jüdisch-christlichen Tradition verdankten. Im Unterschied zur eher institutionenorientierten Geschichtsschreibung der Briten oder Franzosen, seien die deutschen Autoren daran interessiert gewesen, sich in beinahe theologischer Manier der eigenen Erwähltheit vor Gott zu versichern. Auf diese Weise sei eine besondere Leidenschaft und Opfertopologie in die deutsche Geschichtswissenschaft jener Jahrzehnte um die Reichsgründung herum eingebracht, die konfessionell besetzt war. An diesem Punkt schließt der Autor dann wieder an Blaschkes Vorgaben an. Es gelingt Cramer recht überzeugend, seine Position deutlich zu machen. Allerdings spitzt er seine Erkenntnisse unnötig zu. Zum einen wäre ein intensiverer Vergleich mit der Historiographie anderer Staaten sinnvoll gewesen. Ein Blick in die Struktur US-amerikanischer Darstellungen aus dem 19. Jahrhundert kann rasch bestätigen, dass auch hier nur mühsam säkularisierte eschatologische Darstellungsmuster aufzufinden sind. Selbst für Großbritannien und Frankreich lassen sich parallele Entwürfe finden. Zum anderen fehlt eine eingehendere Analyse der

erzählerischen Struktur der großdeutsch-föderalistischen und katholisch-konservativen Geschichtsschreibung in Deutschland. Die Tradition eines Onno Klopp, Constantin Frantz, Johannes Janssen oder die ultramontane Geschichtswissenschaft eines Ludwig von Pastor wird komplett ausgeblendet. In Anbetracht der Rolle, die dem Katholizismus ansonsten in diesem Sammelband zukommt, erstaunt diese Lücke ein wenig, zumal man auf diese Weise einige der Thesen des Autors deutlich hätte relativieren können.

Auch Robert F. Hogg nimmt in seinem Aufsatz „Fighting the Religious War of 1866: Silesian Clerics and the Anti-Catholic Smeat Campaign in Prussia“ die Blaschke-These als unausgesprochenen Ausgangspunkt für seine Ausführungen. Eingebettet in eine breit angelegte Schilderung der kirchenpolitischen Verhältnisse in der preußischen Provinz Schlesien seit dem Ausgang der Aufklärungsepoche, interpretiert er den Krieg von 1866 als konfessionellen Konflikt. Allerdings vermeidet er jedwede Form der Einseitigkeit, indem er die grundlegende Polyvalenz der Kriegsursachen herausstreicht. Dennoch gelingt es ihm, die konfessionellen Zwiste, welche den Krieg begeleiteten, gut herauszuarbeiten und zu kontextualisieren. Dabei spielt selbstredend die spezifische konfessionelle und politische Grenzsituation in Schlesien eine gewichtige Rolle. Gerade sie führt zu einer nachdrücklich religiösen Deutung des Krieges sowie der Spannungen, die ihm vorausgingen. Im Unterschied aber etwa zum bayerischen Katholizismus war wegen der Zugehörigkeit Schlesiens zum preußischen Staat keine generell antipreußische oder antinationalstaatliche Linie denkbar. Aus diesem Grunde tendierte der schlesische Klerus eher dazu, den Krieg zu entkonfessionalisieren und ausschließlich auf Provokationen der Gegenseite zu reagieren. Hogg legt hier eine sorgfältige, quellensättigte Analyse vor, die manchmal ein wenig zu kleinteilig operiert, dafür aber in einer klaren, jargonarmen Diktion daher kommt. Dadurch gelingt es ihm, die These vom zweiten konfessionellen Zeitalter so zu modifizieren, dass sie anderen, säkularisierenden Interpretationen nicht mehr wirklich widerspricht.

Ganz ähnlich, wenngleich von vollkommen anderen Materialien ausgehend, ist Doris L. Bergens profunder Beitrag „Christianity and Germanness: Mutually Reinforcing, Reciprocally Undermining“ angelegt. Wie es der Titel bereits nahe legt, bemüht sie sich darum, die Dialektik im Verhältnis von (protestantischer) Christlichkeit und national interpretiertem Deutschtum deutlich zu machen.

Nach ihrer Ansicht stützten sich die beiden Konzepte mit Hilfe wechselseitiger Impulse. Dies erlaubt es ihr, die Historizität und Wandelbarkeit jedes einzelnen Konzeptes sowie die Flexibilität im Verhältnis beider zueinander gekannt darzustellen. Im Gegensatz zu George L. Mosse sieht sie im Nationalstaat dann eben nicht mehr nur statisch eine säkulare Religion, sondern kann das Amalgam aus Religion und nationalstaatlichem Denken dynamisch interpretieren. Am Beispiel des Ersten Weltkrieges etwa zeigt sie, wie die zunehmende theologische Deutung des Krieges jeden Gedanken an eine Niederlage unmöglich machte. Eigentlicher Fluchtpunkt ist, wie so oft, der Nationalsozialismus. Am Beispiel des Tages von Potsdam und des Verhältnisses von christlichem Antijudaismus und nationalsozialistischem Antisemitismus reflektiert die Autorin abschließend das Gefahrenpotential der gegenseitigen Durchdringung protestantischer Christlichkeit und Deutschumsideologie. Insgesamt handelt es sich um einen überzeugenden Beitrag, der alleine darunter leidet, dass das knappe, dem Hauptteil vorgeschaltete Kapitel zu den Mennoniten inhaltlich nicht ganz mit dem Rest verbunden ist.

Noch einmal und brisanter ist der Aufsatz von Tamara Neumann, der sich mit „Religious Nationalism, Violence, and the Israeli State: Accommodation and Conflict in the Jewish Settlement of Kiryat Arba“ beschäftigt. Am Beispiel des gesellschaftlichen Hintergrundes des Attentäters Baruch Goldstein, der aus der Siedlung Kiryat Arba stammte und 1994 bei einem Anschlag auf betende Moslems 29 Menschen tötete und über 100 verwundete, sowie seiner ganz persönlichen Verflechtung mit der israelischen Verwaltung und dem israelischen Militär spürt die Autorin überaus sorgfältig dem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen jüdischen Siedlern und israelischer Administration in den besetzten Territorien Palästinas nach. Ganz wie die anderen Autoren unseres Sammelbandes vermeidet auch Neumann einseitige Schuldzuweisungen an die Adresse der Religion, selbst in ihrer fundamentalistischen Spielart. Vielmehr geht sie davon aus, dass die Radikalisierung des israelisch-palästinensischen Verhältnisses seit den 1960er Jahren ohne die enge Kooperation säkularer Konservativer und jüdischer religiöser Fanatiker gar nicht denkbar gewesen wäre, die beide jeweils ihre Agenda verfolgen. Bis zu einem gewissen Grade, so Neumann, habe der Staat die Religion politisiert und instrumentalisiert. In diesem Zusammenhang wirft sie unter anderem die Frage

nach der Authentizität politischer Religion auf, nicht ohne sofort den Mangel an Authentizität dieser besonderen Religionsform zu betonen. Hier wäre indes ein etwas sorgfältigerer Umgang mit dem Konzept der politisierten oder politischen Religion notwendig gewesen. Nicht allein im Judentum mit seiner spezifischen Gemengelage von Ethnie und Religion, sondern auch darüber hinaus entsteht das Problem der politischen Religion ja überhaupt erst durch die moderne, liberale Trennung von Politik und Religion sowie der sachlich unzutreffenden Behauptung, Religion sei Privatsache (was sie ihrer Natur nach nie sein kann). Überdies geht die Autorin überraschenderweise nicht auf die besondere Note ein, welche innerjüdische Konflikte zwischen liberalem Reformjudentum und Orthodoxie in den USA den Problemen der Siedler im Westjordanland und dem Gazastreifen zugefügt haben. So hat jüngst Samuel G. Freedman darauf hingewiesen, dass ohne die stetigen Eingriffe amerikanischer nationalorthodoxer Juden vieles am Palästinakonflikt nicht nachvollziehbar sei. Diese Einwände ändern indes nichts an der Subtilität dieser Analyse der Strukturbedingungen eines verheerenden Attentats in Hebron.

Den Auftakt zum zweiten Teil bildet Thomas Schulte-Umbergs Beitrag „Berlin-Rom-Verdun: Überlegungen zum Verhältnis von Ultramontanismus und Nation“, der möglicherweise im ersten Teil besser aufgehoben gewesen wäre. Der Autor versteht den Ultramontanismus analog zu Benedikt Andersons Konzept der Nation als „imaginierte“, in diesem Kontext allerdings transnationale Gemeinschaft und als eine spezifische katholische Form einer Sondergesellschaft, heute würde man eventuell von Parallelgesellschaft sprechen. Dabei ist ihm sehr wohl bewusst, dass der Begriff anfänglich pejorativ, also als antikatolischer Kampfbegriff, geprägt war. Dies muss indes nichts an seinem analytischen Wert ändern. Schulte-Umberg zeigt dann anhand der Entwicklung im Bistum Münster, wie sich in drei Phasen der Übergang vom aufgeklärten Staatskirchentum am Ende des 18. Jahrhunderts zur ultramontanen, zentralisierten Klerikerkirche des späten 19. Jahrhunderts vollzog. Er interpretiert diesen Prozess korrekt als Generationenkonflikt innerhalb der klerikalen Elite des katholischen Milieus um die Revitalisierung des Glaubens, wobei der Kampf gegen den Hermesianismus als theologischer Aufhänger für diese Entwicklung gedient habe. Mit Blick auf das Verhältnis des ultramontanen Katholizismus zur Nation kommt er zu dem Schluss, dass es den

Ultramontanen keineswegs um einen generellen Kampf gegen die Idee des Nationalstaates gegangen sei, sondern darum, die Kirche als freie Kirche neu zu positionieren. Angesichts der tief verinnerlichten Ordnungstopologie des explizit konservativen Ultramontanismus ist das kaum verwunderlich. Mit dem Ersten Weltkrieg habe sich nach Ansicht des Autors, die „Nationalisierung“ der ultramontanen Sonderkultur dann endgültig durchgesetzt. Zwei Aspekte dieses Artikels lohnen ein weiteres Nachdenken: Zum einen denkt der Autor zu sehr vom Nationalstaat als Sollfall her, dem der ultramontane Katholizismus gewissermaßen als Abweichung gegenübergestellt wird. Das aber ist zu sehr vom Ende her gedacht. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts handelte es sich doch eher um zwei divergierende, gleichermaßen universale Ordnungsvorstellungen, die miteinander um soziokulturelle Hegemonie rangen und dabei auf unterschiedlichen sozialen Formationen fußten. Zum anderen wird die Bedeutung des Ersten Weltkrieges bei der nationalen Integration des deutschen Katholizismus wohl doch überschätzt. Ein intensiver Blick in die 1880er und vor allem die 1890er Jahre dürfte zeigen, dass hier die formative Phase für einen reichsorientierten wilhelminisch-spätorussischen Katholizismus lag, der dann im Weltkrieg seine nationale Zuverlässigkeit unter Beweis stellen wollte.

Chronologisch wie sachlich knüpft der Aufsatz von Keith Pickus über „Native Born Strangers: Jews, Catholics, and the German Nation“ an die Ausführungen von Schulze-Umberg an. Pickus denkt freilich mehr von der deutschen, kulturprotestantischen und nationalliberalen Mehrheitsgesellschaft her. Ausgehend vom Fallbeispiel des Großherzogtums Hessen-Darmstadt untersucht er die soziopolitische Funktion von Kulturkampf und Antisemitismus im wilhelminischen Kaiserreich. Beides seien letztlich gescheiterte Versuche gewesen, über die Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg die neue Nation zu homogenisieren und so eine distinkte Nationalkultur zu begründen. Pickus untersucht diese Vorgänge vor dem kulturanthropologischen Hintergrund der Frage nach dem Umgang der deutschen Mehrheitsgesellschaft mit einem fallweise konstruierten „Anderen“. Man hätte auch noch die Klassenfrage berücksichtigen und die Sozialistenverfolgungen einbeziehen können. Offenbar bedurfte die „nervöse Großmacht“ (Ullrich) stets eines negativ konstruierten „Anderen“, um sich der eigenen, wankenden Identität zu versichern. Pickus ge-

hört zu den wenigen Autoren dieses Bandes, denen es gelingt, kulturanthropologische Ansätze für ihre Untersuchung fruchtbar zu machen, etwa wenn er die besonderen Schwierigkeiten von Juden selbst im Vergleich mit den Katholiken auf mangelnde symbolische Gemeinsamkeiten mit dem Christentum zurückführt. Demgegenüber neigt er aber dazu, die Besonderheiten des deutschen Falles über Gebühr zu betonen. Bis hin zum späten Auftauchen einer nationalidentifikatorischen Symbolik in Gestalt von Fahne oder Hymne hätte man einen nahezu identischen Aufsatz über die Konstruktion des „Anderen“ im Interesse der Identitätsstiftung eines brüchigen „Selbst“ für die USA des ausgehenden 19. Jahrhunderts schreiben können. Sogar die Feinde (Katholiken, Juden, sozialistische Arbeiter) wären die gleichen gewesen. An diesem Punkt wäre es sinnvoll gewesen, Pickus anfänglichen Ausgangspunkt, die Frage nach dem Umgang mit der „Moderne“ im Prozess der Nationwerdung, stärker zu entfalten. Das würde bedeuten, intensiver nach der in der Moderne und ihrem Verständnis von Staatlichkeit inhärenten Zwang nach diskursiver und faktischer Ausgrenzung des „Anderen“, nach Pluralitätsverlusten in der Moderne, zu fragen.

Fast schon eine Parallele zu Pickus bildet der Aufsatz von Lisa Swartout: „Culture Wars: Protestant, Catholic, and Jewish Students at German Universities, 1890–1914“, in dessen Mittelpunkt der lange vernachlässigte akademische Kulturkampf der Jahre 1904–1907 sowie das Aufkommen des studentischen Antisemitismus seit der Gründung der Verbandes der Vereine deutscher Studenten (VVdSt) 1880 stehen. Anders als Pickus definiert Swartout den Kontext jedoch weniger vom übergeordneten nationalidentitären Gesichtspunkt, als von der sozialen Redefinition der Funktion deutscher Universitäten in diesem Zeitraum her. In ihrer Interpretation waren der akademische Antisemitismus und Antikatholizismus der Versuch, bildungsbürgerlicher Kreise, ihre kulturelle Hegemonie an einer Institution zu bewahren, die nach den gesellschaftlichen Gesetzen des 19. Jahrhunderts beinahe schon a priori mit dem protestantischen Bildungsbürgertum identisch war. Juden und Katholiken aber verfügten nicht über dessen kulturelle Traditionen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Dies zeigt Swartout beispielsweise an der Duellproblematik, die Katholiken lange den Zugang zu etablierten akademischen (und militärischen) Eliten verschloss. Bei Juden hingegen wurde eine Mischung aus überkommenen Vor-

urteilen und neuem Rassismus zum Hindernis bei der gesellschaftlichen Neupositionierung. Ohne das Problem des Antisemitismus zu minimieren, gelingt es der Verfasserin überzeugend aufzuzeigen, dass der akademische Antisemitismus lange gerade nicht hoffähig war. Antisemitische Bildungsbürger pflegten, gerade weil sie Bildungsbürger waren, einen gewissen Abstand zum rhetorischen Rabaukentum des politischen Antisemitismus zu halten. Insgesamt gelangt die Verfasserin zu äußerst differenzierten, abgewogenen Urteilen. Man hätte gleichwohl einen genaueren Blick auf die zeitgenössische Kritik der studentischen und universitären Traditionen werfen können, die im linksliberalen, intellektuellen Flügel des Bildungsbürgertums damals durchaus ihren Platz hatten und in den studentischen Verbindungen als Hauptträgern der etablierten Tradition mitunter durchaus Gehör fanden, wie unter anderem die Zabelschen Reformen im Corpsstudententum des frühen 20. Jahrhunderts belegen. Dies hätte Raum für ein abgewogeneres Verständnis des keinesfalls monolithischen protestantischen Bildungsbürgertums in Deutschland gegeben.

Der Begriff des Monolithischen ist gleichfalls für Geneviève Zubrzyckis aktuellen Beitrag „The Broken Monolith: The Catholic Church and the 'War of Crosses' at Auschwitz, 1998–1999“ entscheidend. Es handelt sich um eine kritische Bestandsaufnahme der gesellschaftlichen Situation des Katholizismus in Polen nach dem Zerfall des Kommunismus. Im Zentrum der Überlegungen der Autorin steht dabei die Geschichtspolitik der katholischen Kirche und der daraus resultierenden binnenkirchlichen Konflikte, die nach Ansicht Zubrzyckis den allmählichen Zerfall des einst so geschlossenen katholischen Milieus in diesem osteuropäischen Land markieren. Das ist durchweg sehr gelungen und konzise durchgeführt. Einzig die Frage, ob der „Monolith“ katholische Kirche in Polen nicht eventuell doch eher ein Mythos gewesen sein könnte, hätte noch eine ausgiebigere Diskussion verdient gehabt.

Der anschließende dritte Hauptteil ist wohl der kohärenteste des gesamten Buches. Die drei Artikel von James Bjork („Nations in the Parish: Catholicism and Nationalist Conflicts in the Silesian Borderlands, 1890–1922“), der bis zu einem gewissen Grade an Hogg anschließt und ebenfalls den Reiz der schlesischen Grenzlage auslotet, Klaus Buchenau („Katholizismus und Jugoslawismus: Zur Nationalisierung der Religion bei den Kroaten, 1918–1945“) und Paul Hanebrink („The

Redemption of Christian Hungary: Christianity, Confession, and Nationalism, 1919–44“) harmonisieren chronologisch und inhaltlich bestens miteinander. Sie üben sich zudem allesamt in der Dekonstruktion historisch-legitimatorischer Mythen über die angeblich unveränderliche Zusammengehörigkeit ethnischer und konfessioneller Identität in bestimmten Regionen. Demgegenüber betonen sie das allmähliche Werden solcher Identitäten, ihre Historizität. Besonders eindrucksvoll gelingt dies Buchenau, der darauf hinweist, wie sehr am Beginn jugoslawischer Staatlichkeit das Kroaentum noch von der Idee dieser neuen südslawischen Nation durchdrungen war. Selbst der Klerus hätte um 1920 noch keine Identität von Kroaentum und Katholizismus propagiert und sich auch lange dagegen gesperrt. Erst die Enttäuschungen über den serbischen Dominanzanspruch hätten daraufhin das Wachsen einer kroatisch-nationalistischen Bewegung eingeleitet, die anfangs vom Klerus mit großem Misstrauen beäugt worden sei. Im Laufe der 1920er Jahre schaukelten sich dann kroatischer und serbischer Nationalismus gegenseitig hoch und wurden nun in wachsendem Maße religiös aufgeladen. Erst jetzt, und weiterhin nicht ohne Bedenken, hätten sich Episkopat und Niederklerus unter Führung des neuen Erzbischofs Stepinac an dieser Entwicklung beteiligt, die am Ende in den klerikofaschistischen Ustaschastaat Ante Pavelics der 1940er Jahre mündete. Buchenau vermeidet mit seinem tiefeschürfenden analytischen Ansatz jede Einseitigkeit, ohne dass darunter die Deziertheit seines Urteils über das moralische Versagen weiterer Teile des kroatischen Katholizismus während der brutalen Serbenverfolgungen jener Jahre leiden würde.

Der vierte Abschnitt widmet sich der Supranationalität von Religion im Zeitalter der Nationalstaatlichkeit. Sarah Abrevaya Stein greift dabei das wichtige und gelegentlich vernachlässigte Thema der alten dynastischen Imperien als gewissermaßen geborene Gegenspieler des modernen Nationalstaates auf. Obwohl deren Tradition mit dem Ersten Weltkrieg endgültig erlosch und bereits in den Jahrzehnten zuvor national überformt worden war, lohnt sich ihr Blick auf die Perspektiven jüdischer Kultur und Sprachlichkeit in den divergierenden Kontexten des zarischen Russlands und des Osmanischen Reiches. Anders als die meisten Autoren wählt Stein einen komparatistischen und eher großflächigen Zugriff auf ihr Thema. Gegen Benedict Anderson bemerkt sie, dass im Falle des Judentums in

den Imperien das Entstehen einer nationalsprachlichen Presse zwar zu kultureller Eigenständigkeit geführt habe, nicht aber zur Ausbildung nationalistischer Agitation. Vielmehr hätten die Juden in beiden Reichen am Streben nach sozialer Akkommodation festgehalten. Dies war allerdings nur möglich, solange die Imperien an ihrer traditionellen dynastischen Legitimation festhielten. Mit dem Aufkommen russischer oder türkischer Nationalisierungskampagnen wandelten sich die Paradigmen jüdischer Akkommodation.

Roland Löffler wendet sich danach wieder einer kleinteiligeren Untersuchung zu. Sein Beitrag über „Protestantismus und Auslandsdeutschum in der Weimarer Republik und dem Dritten Reich“ gehört zu den längsten des gesamten Bandes, was insbesondere an seiner immens breiten Quellengrundlage liegt. Der Autor stellt seine Untersuchung in den breiteren Zusammenhang der Migrations- und Protestantismusforschung. Leider tendiert er gelegentlich dazu, zwischen verschiedenen Regionen und Zeitabschnitten hin und her zu springen, was die Lesbarkeit nicht eben erhöht. Etwas mehr Konzentration auf die wichtigsten Linien der Argumentation hätte dem Aufsatz sicher gut getan. Sehr gelungen ist allerdings die Art und Weise, wie der Verfasser den Mangel an semantischer Präzision in der häufig ungemein bombastischen Rhetorik der völkischen Theologie im deutschen Auslandsprotestantismus aufzeigt. Er kann damit deutlich machen, dass bereits in der Weimarer Republik hier ein Potential an rassistischem Überlegenheitsdünkel theologisch untermauert wurde, auf das der Nationalsozialismus dann ohne große Mühe zurückgreifen konnte. Insofern geht es weniger um die Supranationalität von Religion, es sei denn man denkt nur von den nationalstaatlichen Grenzen her, sondern eher um den völkischen Basisanteil im deutschen Protestantismus um 1920.

Völlig im Zeichen katholischer Supranationalität in der Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg steht hingegen der informative Aufsatz von Ronald Granieri: „Thou shalt consider thyself a European: Catholic Supranationalism and the Sublimation of German Nationalism after 1945“. Im Grunde zeigt bereits der Titel die These Granieris an. Allerdings unternimmt er zusätzlich den Versuch, insbesondere die Mannigfaltigkeit der hinter dem Konzept „Abendland“ stehenden Vorstellungen deutlich werden zu lassen. Dabei wäre es indes sinnvoll gewesen, die Diskurse über das Abendland stärker von jenen über den Westen abzugrenzen und

nach den jeweiligen sozialen Trägerschichten zu fragen. Granieri hat sicher recht, wenn er auf den katholischen Hintergrund der Abendlandsideologie hinweist. Dennoch sollte man das konservative, naturrechtlich orientierte und anti-barthianische Luthertum der Zeit nicht außer Acht lassen. Auch erscheint mir der beim Verfasser recht fließende Übergang vom Abendland zum Gaullismus in Kreisen konservativ-katholischer Anhänger der Europaidee zu viel Kontinuität anzudeuten. Tatsächlich war der Gaullismus ungleich moderner als die Abendlandsideologie, wengleich man Granieri zubilligen muss, dass die deutschen Gaullisten meist gar nicht verstanden, worum es General de Gaulle in Frankreich eigentlich zu tun war.

Der abschließende fünfte Hauptteil nimmt eine Diskussion auf, die seit dem Ende des Kommunismus und dem folgenden Wiederaufleben der Totalitarismustheorie immer wieder fröhlich Urständ feiert: diejenige um das Konzept der „politischen Religion“. Ingo Wiwjorra trägt dazu einen wissenschaftshistorisch ungemein spannenden Aufsatz über „Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert“ bei. Die dazugehörige Dissertation ist inzwischen ebenfalls erschienen und trägt dazu bei, die vorgestellten Thesen noch zu vertiefen. Wiwjorra untersucht bürgerliche nationale Legitimationskonzepte, die sich vorrangig einer archaisierenden Topologie bedienen. Demnach konstruierten Wissenschaftler im 19. Jahrhundert in ihren jeweiligen Ländern national stereotypisierte Urgeschichten, aus denen sie dann das eigene Volk in nahezu ungebrochener Tradition hervorgehen ließen. Dies fügte sich nahtlos in den gleichermaßen modernen wissenschaftlichen Rassismus der Zeit ein und erlaubte ein Verständnis der eigenen Nation, das gleichermaßen wissenschaftlich und mythisch war, das also Verstand und Gefühl bedienen konnte. Was bei Wiwjorra etwas fehlt, ist die Frage nach dem genuin religiösen Charakter dieser Vorstellungswelten. Man könnte einwenden, dass er ästhetisch-kulturelle Formen bürgerlicher Ersatzreligiosität und nicht primär Religion beschreibt, also das, was dem Bildungsphilister nach dem Absterben traditionaler Spiritualität bleibt.

Genau diese Rückfrage aber steht im Zentrum der äußerst gewissenhaften und weiterführenden skeptischen Überlegungen von Richard Steigmann-Gall, der in seinem Beitrag „Was National Socialism a Political Religion or a Religious Politics“ eine fundamentale Kritik des Konzepts der politischen Religion bietet. Vollkom-

men zu recht weist er darauf hin, dass die Verfechter dieses Ansatzes dazu neigen, soziale Funktionen und mediale Formen als Äquivalente religiöser Inhalte zu deuten. Zwar könne man im Faschismus und im Nationalsozialismus sehr wohl etwa liturgieanaloge Formen entdecken, das ändere indes nichts am säkular-politischen, ja antireligiösen Charakter der Inhalte. Im Grunde würde es sich beim Konzept der politischen Religion demnach um einen Kategorienfehler handeln, der sich religionsphänomenologisch nicht rechtfertigen lässt. Mit diesem Argument rührt Steigmann-Gall in der Tat an einem Kernproblem der gesamten Diskussion, die zudem nicht leichter wird, wenn man bedenkt wie schwer sich die Religionswissenschaften tun, den Begriff Religion überhaupt zu definieren. Ganz konsequent genommen würde der Ansatz des Autors dazu führen, auch etablierte Begriffe, wie Zivilreligion, aus der wissenschaftlichen Diskussion zu nehmen. Hier wird man wohl noch länger weiter nachdenken müssen.

Sigrid Schütz erspart sich in ihrem Aufsatz über „Die sozialistische Alternative: Jugendweihe, Religion und Nation in der DDR“ derartige theoretische Komplikationen, indem sie in erster Linie auf die Jugendweihe als identitätsstiftende pseudo-religiöse Ersatzhandlung des sozialistischen Staates DDR abhebt. Dabei greift sie weit bis in das Kaiserreich und die Weimarer Republik zurück, um die komplexe, widersprüchliche und selbst in der Arbeiterbewegung nie unumstrittene Geschichte der Jugendweihe mit hinlänglicher Präzision nachzuzeichnen. Dadurch gelingt ihr eine gut lesbare und tiefgründige Darstellung dieser verwickelten Geschichte.

Auch David Bates geht in „Legitimität' and 'Legalité': Political Theology and Democratic Thought in an Age of World War“ nicht direkt auf Steigmann-Galls konzeptionelle Fragen ein. Dafür wendet er sich einem aufschlussreichen Vergleich von Legitimationsstrategien im kaiserlichen Deutschland und der französischen Dritten Republik zu, die allenfalls unter dem recht losen Gebrauch des Religionsbegriffs leidet. Ansonsten handelt es sich um eine gelungene Untersuchung der jeweiligen Zivilreligionen.

Insgesamt bietet der vorliegende Band in übersichtlicher, konziser und reflektierter Weise vielfach gelungene Einsichten. In mehr als einer Hinsicht lädt er zu weiterem Nachdenken ein. Das ist gewiss nicht das Schlechteste, was man über ein Buch sagen kann.

München Michael Hochgeschwender

Aufbruch in soziale Verantwortung II: Beispiele kirchlicher sozialer Arbeit in Westfalen in der Weimarer Republik. Hrg. von Wolfgang Belitz, Günter Brakelmann, Norbert Friedrich. Waltrop: Hartmut Spenner 2004 (= Schriften der Hans-Ehrenberg-Gesellschaft, 12). 377 S. Brosch. ISBN 3-933688-97-3.

Die Zeit der Weimarer Republik konfrontierte die evangelische Kirche unausweichlich mit der Moderne. Im Kaiserreich noch vom Wohlwollen der staatlichen Politik getragen, konnte die evangelische Kirche auf ein solches Wohlwollen nun nicht mehr rechnen, sondern musste sich im konfessionell neutralen Staat den gesellschaftlichen Herausforderungen unmittelbar stellen. Eine Publikation, die sich mit der Wahrnehmung dieser gesellschaftlichen Situation und den kirchlichen Reaktionen beschäftigt, kann deshalb Interesse beanspruchen. Der vorliegende Band konzentriert sich auf die kirchlich-sozialen Aktivitäten der westfälischen Provinzialkirche der altpreußischen Union, die Norbert Friedrich als Mitherausgeber in der Einleitung zum vorliegenden Band als „Laboratorium“, ja „Experimentierfeld“ für neue Formen sozialer Praxis rühmt (S. 10f.). So nimmt man den vorliegenden Band gespannt zur Hand. Tatsächlich wird eine bemerkenswerte Fülle von Themen behandelt: die Stellungnahmen der Provinzialsynode zur sozialen Frage, das soziale Engagement wichtiger Repräsentanten der Kirche, die Entwicklung von Institutionen wie der Volksmission, der Studentenseelsorge, einer Volkshochschule u. a.

Schon der erste Aufsatz von Wolfgang Belitz, der die Behandlung der sozialen Frage in der Provinzialsynode untersucht, weckt Zweifel am Urteil, hier läge ein besonderes Laboratorium und Experimentierfeld vor. Denn die Provinzialsynode behandelte die sozialen Fragen kaum; sie verließ sich vielmehr auf die Berichte des Sozialpfarrers Reinhard Mumm, der als einflussreicher Reichstagsabgeordneter in Berlin so gebunden war, dass er nach Westfalen kaum Impulse vermitteln konnte. Wichtig und vorbildlich war die Institution des Sozialpfarramts, doch nahm gerade Mumm als erster Inhaber dieses Amtes in Westfalen die damit gegebenen Verpflichtungen kaum wahr. Das wurde zwar von manchen Synodalen deutlich gesehen, doch schien fast allen der politische Gewinn des konservativen Abgeordneten Mumm so wichtig zu sein, dass sie darauf verzichteten, ihren Sozialpfarrer zu einer intensiveren Arbeit für sein Pfarramt zu zwingen.