

Dieser Plausibilitätsverlust der Missionierung hat auch Konsequenzen für die Kirchengeschichte. Sie hat dadurch eine Erweiterung erfahren: Die Rede ist nun von Christentumsgeschichte und Religionsgeschichte, von transkontinentaler Geschichte und Globalgeschichte.<sup>131</sup> Es ist zu einer „Konvivenz“<sup>132</sup>, einem Zusammenleben der Kulturen, Religionen<sup>133</sup> und kirchlichen Traditionen gekommen. Aus Gebenden sind Empfangende geworden und umgekehrt. Mission ist damit nicht zu ihrem Ende gekommen. Anzeigt es vielmehr ein epochaler Transformationsprozeß der Weltkirche. Die Orden, die im 19. und 20. Jahrhundert in Europa für die „Heidenmission“ gegründet wurden, schicken sich in umgekehrter Verantwortlichkeit an, bei der Neuevangelisierung ihres Ursprungskontinents mitzuwirken. Für eine globalgeschichtliche Perspektive bieten sich hier weiterführende fruchtbare Ansatzpunkte.

DER WANDEL DER TSCHECHISCHEN  
(NICHT-)RELIGIÖSITÄT IM 20. JAHRHUNDERT  
IM LICHTE SOZIOLOGISCHER FORSCHUNGEN\*

VON ZDENĚK R. NEŠPOR

Im „Historischen Jahrbuch“ wurde im Jahr 2006 von dem Autor dieses Aufsatzes eine Studie publiziert, die zeigte, wie die Religiosität der tschechischen Gesellschaft an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert allmählich schwand. Dies war lange vor der Zeit, in der soziale Folgen der Modernisierung sichtbar wurden, auf deren Annahme die sogenannte Säkularisierungsthese basierte und mit denen das antireligiös orientierte kommunistische Regime rechnete.<sup>1</sup> Um also die weitere Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert sowie den gegenwärtigen Zustand zu verstehen, in dem sich die tschechische Gesellschaft als eine der am stärksten säkularisierten Gesellschaften der Welt präsentiert<sup>2</sup>, wird uns diese Erklärung der Säkularisierungsthese nicht mehr genügen. Statt dessen müssen die weiteren Veränderungen im 19. und 20. Jahrhundert bedacht werden, und es muß danach gefragt werden, welche Faktoren sie verursachten, was für Folgen sie auf dem Gebiet der organisierten Religiosität hatten und, für den Fall, daß sie tatsächlich zu deren schwindender Bedeutung führten, ob sich eventuell im Gegenzug an anderer Stelle eine Art „unsichtbarer Religion“ etablierte.<sup>3</sup> Dank der Münchner wissenschaftlichen Gesellschaft „Collegium Carolinum“ ist im Jahr 2009 das „Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert“ erschienen<sup>4</sup>, das in dieser Hinsicht nicht wenig Neues

\* Diese Studie entstand im Rahmen des Projekts „Česká sociologie nábožensství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“ [Tschechische Religionssoziologie im internationalen und interdisziplinären Kontext] (Nr. IAA700280701), das von der Grantagentur der Nationalen und interdisziplinären Republik unterstützt wurde.

<sup>1</sup> Zdeněk R. Nešpor, Nation statt Konfession. Der Niedergang konfessioneller Wahrnehmungsmuster und das Anwachsen des Nationalbewußtseins in Böhmen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 126 (2006) 191-219.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Andrew M. Greeley, Religion in Europe at the End of the Second Millennium. New Brunswick/London 2003; Pippa Norris/Ronald Inglehart, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

<sup>3</sup> Thomas Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg/Br. 1963.

<sup>4</sup> Martin Schulze Wessel/Martin Zückert (Hgg.), Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, München 2009.

<sup>131</sup> Vgl. Klaus Koschorke, Kirchengeschichte, Missionsgeschichte, transkontinentale Christentumsgeschichte, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 79 (1995) 134-144; Ulrich van der Heyden/Heike Liebau (Hgg.), Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996.

<sup>132</sup> Theo Sundermeier, Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft. Anläßlich seines 60. Geburtstages, Erlangen 1995; ders., Konvivenz. Christliche Präsenz im Spannungsfeld zwischen Dialog und Mission, in: Ordensnachrichten 39 (2000) 19-32.

<sup>133</sup> Vgl. Young-Sik Park, Konvivenz der Religionen, Frankfurt/M. 2006.



bringt. Die Historiker vergessen jedoch gelegentlich, daß es – zumindest für das 20. Jahrhundert und in manchen Gebieten schon früher<sup>5</sup> – soziologische Forschungen gibt, deren Ergebnisse dazu beitragen können, die Vergangenheit besser zu verstehen. Noch bedenklicher ist es jedoch, wenn sie an die Ergebnisse dieser Forschungen unkritisch herantreten. Dies stellt allerdings ein Problem dar, das nicht nur die tschechische Historiographie betrifft. Während niemand im Fall der „klassischen“ historischen Quellen an der Notwendigkeit ihrer kritischen Bewertung (einschließlich der Analyse des Kontexts und der Motivation ihrer Entstehung) zweifelt, treten die Historiker an die soziologischen Quellen oft so unkritisch heran, als ob es um „unwiderlegbare“ und „harte“ Fakten ginge. Dies ist jedoch auch im Fall der quantitativen Forschungen und/oder Ergebnisse der Volkszählungen, die häufig über längere Zeitperioden hinweg keine Vergleichsbasis besitzen, ein Irrtum.<sup>6</sup>

Weil die angeführte Kritik auch vice versa gilt, wird es Ziel dieser Studie sein, die im „Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert“ angeführten Informationen um die historisch-soziologische Dimension zu ergänzen. Eine solche Erweiterung allein genügt jedoch nicht<sup>7</sup>: Da die soziologische

<sup>5</sup> vgl. auch Martin Zückert, Religion im Spannungsfeld von Diktaturerfahrung, nationaler Differenz und Moderne. Neue Veröffentlichungen und Projekte zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert, in: Bohemia 45/2 (2004) 469-484.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. zu Großbritannien Robin Gill, The „Empty“ Church Revisited, Avebury 2003; in den Vereinigten Staaten bedeutete die Publikation von Roger Finkle/Rodney Stark, The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy, New Brunswick 1992, buchstäblich eine Revolution in der Auffassung der religiösen Geschichte dieses Landes.

<sup>7</sup> Tschechische und tschechoslowakische Volkszählungen bis 1950 enthielten z. B. eine Frage über die formale Kirchenzugehörigkeit, deren falsches oder Nichtbeantworten strafbar war. Die Volkszählungen in den Jahren 1991 und 2001 hingegen enthielten die Frage, zu welcher Kirche man sich nach seiner Überzeugung zugehörig fühlt; diese durfte unbeantwortet bleiben. Weiterhin muß bedacht werden, daß zwischen der Kirchenzugehörigkeit und ihrer subjektiven Bedeutung Unterschiede bestehen können. Zu diesen Fragen vgl. Milan Kučera, Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991 [Konfession im Inhalt der Volkszählung im Jahre 1991], in: Demografie 33/1 (1991) 60-63; Karol Pastor, Výpovedná hodnota štatistických údajov o religiozite [Der Aussagewert der statistischen Angaben über Religiosität], in: ebd. 36/3 (1994) 173-179.

<sup>8</sup> Eine Übersicht über die Geschichte der tschechischen Religionssoziologie bot Zdeněk R. Nešpor, Brněnský výzkum religiozity z roku 1930. Současná interpretace [Die Brüner Forschung der Religiosität aus dem Jahre 1930. Zeitgenössische Interpretation], in: Religio, Revue pro religionistiku 15/1 (2007) 87-108; ders., Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance [Empirische Untersuchungen der (zeitgenössischen) Religion in den Jahren 1946–89. Prolegomena zur Entwicklung der tschechischen Religionssoziologie in der Zeit der marxistischen Dominanz], in: Soudobé dějiny 14/2-3 (2007) 399-438; ders.,

Forschung auf einer verhältnismäßig eingeschränkten Quellenbasis und Arbeitsmethodik beruht, muß ihr eine tiefere Analyse aus dem Blickwinkel der Kirchen- und Religionshistoriker zur Seite treten. Die Positionen ergänzen sich gegenseitig, und es ist nicht sinnvoll, eine dieser Sichtweisen isoliert darzustellen. Die beispielhafte Untersuchung der tschechischen Gesellschaft, die durch ein hohes Maß an Nicht-Religiosität gekennzeichnet ist, bietet einen Beitrag zur allgemeineren Diskussion über die religiöse Entwicklung in (West-)Europa im 20. Jahrhundert.

Nachfolgende Erörterung wird nach den gängigen Periodisierungen der politischen Ereignisgeschichte gegliedert sein. Als Zäsuren dienen die „großen Jahre“ 1918 (Entstehung der Tschechoslowakei), 1938/39 (Münchener Abkommen, deutsche Okkupation), 1945 (Befreiung), 1948 (Kommunistischer Umsturz), 1968 („Prager Frühling“) und 1989 (Zusammenbruch des Kommunismus), die nicht nur politische Umwälzungen en gros, sondern (meistens) auch wesentliche Veränderungen der staatlichen Politik gegenüber den Kirchen und Gläubigen brachten und die Sphäre der Religion als solche betrafen. Diese Jahresszahlen haben noch dazu insofern eine symbolische Bedeutung, als sie auch (pseudo-)religiöse Züge annehmen konnten. Eines der populären tschechischen Lieder der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wies z. B. darauf hin, daß die genannten Ereignisse kein „bloßer Zufall“ gewesen seien<sup>8</sup> – dies überrascht kaum in einer Gesellschaft, die zwar eine organisierte Religiosität ablehnt, aber den alternativen, dezentralisierten und stärker privaten religiösen und spirituellen Formen zugeneigt ist.<sup>9</sup>

#### VORSPIEL:

#### DIE K.K. MONARCHIE VON GOTTES GNADEN BIS 1918

Österreich (seit 1867 Österreich-Ungarn) war ein Staat, der seine Existenz auf das Gottesgnadentum stützte. Obwohl die Gültigkeit der sogenannten oktroyierten Verfassung vom April 1848 nicht lange vorhielt, garantierte

<sup>8</sup> Česká sociologie náboženství v letech 1948–89 [Tschechische Religionssoziologie in den Jahren 1948–89], in: Sociologický časopis/Czech Sociological Review 43/4 (2007) 675-698. An dieser Stelle werden nur Ergebnisse der soziologischen Forschungen angeführt, d. h. keine Beschreibung der Entwicklung der tschechischen Religionssoziologie.

<sup>9</sup> Mirek Černý: „Sto let“.

<sup>10</sup> Vgl. Zdeněk R. Nešpor, Religious Processes in Contemporary Czech Society, in: Sociologický časopis/Czech Sociological Review 40/3 (2004) 277-295. Vgl. auch Michal Krta (Hg.), Český ateismus: příčiny, klady, zápory [Der tschechische Atheismus: Ursachen, Positiva, Negativa], Benešov 2006.



das Staatsgrundgesetz doch einerseits die Freiheit des Gewissens und des Glaubensbekenntnisses, andererseits vertrat es gleichzeitig die Herrschermacht von Gottes Gnaden. Die Privilegien der katholischen Kirche bestimmten u. a. das von 1855 bis 1870 (1874) gültige Konkordat, das nicht zufällig anlässlich des Geburtstags Kaiser Franz Josephs I. unterzeichnet wurde. Das Herrscherhaus blieb dem katholischen Glaubensbekenntnis treu, welches eine besondere Stellung auch dann noch genöß, als beide großen protestantischen Kirchen (1861), die (Griechisch-)Orthodoxe Kirche (1864), später auch die Juden, Angehörige kleinerer christlicher Kirchen und am Ende der Monarchie auch die Moslems (wegen der Annexion Bosniens und Herzegowinas) die gleichen Rechte erhielten. In diesem Zusammenhang wird oft vom Austrokatolizismus gesprochen, der an die vorherige habsburgische Ideologie einer politischen „pietas austriaca“ anknüpfte und sie zugleich den Anforderungen des modernen Staates unterordnete. Auf diese Weise wurden die Interessen der katholischen – gelegentlich so genannten – zweiten Konfessionalisierung im 19. Jahrhundert mit den Staatsinteressen in Übereinstimmung gebracht. Es ist offensichtlich, daß der Staat in diesem Bund die viel wichtigere Machtstellung einnahm und die Katholische Kirche manchmal lediglich für die eigenen Interessen instrumentalisierte. So wurde im Ganzen genommen auch mit den anderen (erlaubten) Kirchen umgegangen – dasselbe „Regalprinzip“ kam auch in anderen europäischen Ländern ungeachtet der jeweiligen Mehrheitskonfession des Landes zur Geltung.<sup>10</sup>

Die machtheologische Überlegenheit der katholischen Kirche sowie der Marginalcharakter der beiden protestantischen Kirchen in der tschechischen Gesellschaft<sup>11</sup> führten dazu, daß die überwiegende Mehrheit der

<sup>10</sup> Vgl. René Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles* (1798–1998), Paris 1998; zur sogenannten zweiten Konfessionalisierung in Deutschland vgl. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), *Religion im Kaiserreich*. Militäus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996; Olaf Blaschke (Hgg.), *Konfessionen im Konflikt*. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

<sup>11</sup> Das Toleranzpatent Josephs II. aus dem Jahr 1781 galt für die lutherische und die calvinistische Konfession, zu denen sich 2 % der böhmischen Bevölkerung bekannten. Zu einem Mitgliederswachstum dieser Kirchen kam es nicht einmal nach 1849 bzw. nach 1861, als sie den Katholiken gleichgestellt (d. h. von den bisherigen Beschränkungen befreit) wurden. Eduard Winter erklärt diese Situation mit der These, daß die religiöse Toleranz eigentlich die letzte Phase der Rekatolisierung gewesen sei (Eduard Winter, *Der Josefismus und seine Geschichte*. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848, Brünn 1943), mit diesen Quellen ist dies jedoch nicht zu belegen. Zur abweichenden Interpretation des Verfassers dieses Beitrags vgl. Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby*. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století [Religion an der Schwelle der neuen Zeit. Tschechische Volksfrömmigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts], Ústí nad Labem 2006.

Bewohner des Königreichs Böhmen der Katholischen Kirche „treu“ blieb. Bei der Volkszählung aus dem Jahre 1890 meldeten sich 96 % der Bewohner der böhmischen Länder (Böhmen, Mähren und das österreichische Schlesien) als der Katholischen Kirche zugehörig, 1,6 % waren Juden, 1,1 % Reformierte, 1 % Lutheraner, und weniger als 0,5 % der Bevölkerung gehörten anderen Konfessionen an. Von den letztgenannten nahmen nur die Altkatholiken, die fast ausschließlich aus böhmischen Deutschen (0,1 % der Population)<sup>12</sup> bestanden, eine bedeutendere Stellung ein. In der Katholischen wie der Lutherischen Kirche verschafften sich deutschsprachige Bewohner des Königreichs ähnlich Geltung. Sie stellten zwar eine Minderheit dar, hatten aber gewöhnlich die Kirchenführung inne. Deutschsprachig waren auch die meisten jüdischen Gemeinden. Die Tschechen gehörten hingegen mehrheitlich der Reformierten Kirche an, deren deutsche Gemeinden den tschechischen untergeordnet waren (in der Regel als Zweiggemeinden). Nur 1.180 Personen, d. h. 0,02 % der Bevölkerung, waren konfessionslos.

Die statistischen Angaben zur Religiosität entsprachen jedoch seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer weniger dem realen Stand der Dinge. Der Großteil der tschechischsprachigen böhmischen Gesellschaft entfremdete sich im Zuge der Nationalbewegung (Kritik am nicht- und antitschechischen Charakter der Kirche), des wachsenden Einflusses des Liberalismus (Ablehnung des Bündnisses von Thron und Altar und des Ultramontanismus) und aus anderen Gründen von der Kirche. Die Menschen standen ihr innerlich fern, obwohl sie ihr formal weiterhin angehörten.<sup>13</sup> Während in den deutschen Ländern und im geringeren Maße auch unter den böhmischen Deutschen der Antiklerikalismus zum Eintritt in die protestantischen Kirchen oder zum Übertritt zum Altkatholizismus führen konnte, wirkten der antideutsche Nationalismus und der unattraktive Zustand der lutherischen und reformierten Kirchen dieser Möglichkeit in der tschechischen Gesellschaft entgegen. Daraus resultierten antikirchliche Ausfälle, deren Urheber jedoch weiterhin formal katholisch blieben. Die Zahl der bekenntnislosen Personen wuchs zwar allmählich an (letzter österreichisch-ungarischer Zensus 1910: ohne Bekenntnis 11.000 Personen in Böhmen, 1.000 in Mähren, 700 in Schlesien), jedoch handelte es sich

<sup>12</sup> Vgl. Kristina Kaiserová, *Konfesiční myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století* [Das konfessionelle Denken der böhmischen Deutschen im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts], Úvaly u Prahy 2003.

<sup>13</sup> Vgl. Nešpor, *Náboženství* (wie Anm. 11); ders., *Une réinterprétation des traditions religieuses dans le processus de modernisation de la société tchèque*. L'annonce de la Martinisation, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 2009 [im Druck]. Vgl. auch Martin C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918* [Tschechische katholische Literatur im europäischen Kontext], Prag 1998.



dabei nur um die Spitze des Eisbergs: Die offen Bekenntnislosen waren ausgeprägte und kämpferische Antiklerikale, die oftmals in der Bewegung „Freier Gedanke“ („Volná myšlenka“) oder in anderen antikirchlichen Bewegungen tätig waren.<sup>14</sup> Die Mehrheit der Gesellschaft blieb im Gegensatz dazu in der Kirche und nahm gelegentlich an ihren Aktivitäten teil, zumindest an den kirchlichen Übergangsritualen.

Immer stärker wurde die Mehrheit jedoch von der massiven antiklerikalen Propaganda beeinflusst, die einige politische Parteien (liberale Jungtschechen/„mladočeši“, Sozialisten und nicht zuletzt auch die von den Mitgliederzahlen her zwar marginale, aber ideell bedeutende „Realistische Partei“ von Tomáš Garrigue Masaryk), Schriftsteller und weitere Intellektuelle verbreiteten. Von den bekanntesten Schriftstellern gehörten Jan Neruda, Václav Beneš Třebízský und Josef Svatopluk Machar zu den kämpferischen Antiklerikalen; die Haltung anderer Schriftsteller gegenüber der Katholischen Kirche war bestenfalls reserviert, besonders nachdem diese in der Enzyklika „Pascendi dominicus gregis“ die modernistische Bewegung abgelehnt hatte.

Für die zunehmende Entkirchlichung der tschechischen Gesellschaft gibt es zumeist jedoch nur indirekte Indizien. Trotz kirchlicher Verbote wuchs zum Beispiel die spiritistische Bewegung, die vor dem Ersten Weltkrieg den Großteil der tschechischen Landbevölkerung ansprach<sup>15</sup>; antiklerikales Gedankengut wurde häufig von intellektuellen und Lehrern verbreitet, also von denjenigen, die als Ideenführer wirkten. Auch die Kremationsbewegung meldete sich zu Wort. Es ist aber bezeichnend, daß die erste Feuerbestattung erst 1919 realisiert wurde. Das einzige Krematorium wurde trotz des Widerstands der Katholischen Kirche und des Widerstands zu österreichisch-ungarischen Gesetzen 1917 im nordböhmischen deutschen Reichenberg/Liberec erbaut. Dennoch annullierte das Obergericht das Verbot anderer Begräbnisformen als der Erdbestattung nicht.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Von der Bedeutung der böhmischen Länder für diese Bewegung zeugt die Tatsache, daß sie ihren Weltkongreß schon im Jahr nach ihrer Entstehung (1907) in Prag veranstaltete. Die Geschichte des tschechischen „Freien Gedankens“ verarbeitete Antonín K. K. Kudláč, Příběh(y) Volné myšlenky [Geschichte des Freien Gedankens], Prag 2005.

<sup>15</sup> Vgl. Zdeněk R. Nešpor, K původu a pramenům českého lidového spiritismu [Zum Ursprung und den Quellen des tschechischen Volksspiritismus], in: Lidé města 12 (2003) 59-81; Miroslav Plecháč, Spiritismus v Podkarkonosi [Spiritismus im Gebiet des Riesengebirges], Prag 1931; Emanuel Rádl, Co soudím o spiritismu [Was denke ich über den Spiritismus], Prag 1922.

<sup>16</sup> Vgl. Douglas J. Davies/Lewis H. Mates (Hgg.), Encyclopedia of Cremation, Aldershot 2005, 157. Vgl. auch Olga Nešporová, Believer Perspectives on Death and Funeral Practices in a Non-Believing Country, in: Sociologický časopis/Czech Sociological Review 43/6 (2007) 1175-1193; dies., Smrt, umírání a pohřební rituály v české společnosti ve 20. století

Das erste Krematorium errichteten demnach die böhmischen Deutschen, nicht die Angehörigen der tschechischsprachigen Mehrheitsbevölkerung, von denen die meisten die öffentliche Abkehr von der Katholischen Kirche für eine zu gefährliche SelbstdeklARATION hielten. Weil die Katholische Kirche faktisch – wenn auch nicht mehr formal – die Stellung einer Staatskirche innehatte, blieben die Tschechen „auf dem Papier“ katholisch und dachten sich das Ihre. Tomáš Garrigue Masaryk und viele Intellektuelle sprachen damals vom sogenannten Matrikelkatholizismus.

#### DIE RELIGION DES NEUEN TSCHECHOSLOWAKISCHEN STAATS 1918 BIS 1938

Die Entstehung der Tschechoslowakei, die aus den Trümmern Österreich-Ungarns hervorging, bedeutete das Ende des Austrokatolizismus. Zu dessen Sturz hatte auch der gesamteuropäische Verdruß am Ersten Weltkrieg beigetragen, in welchem die Kirchen unverhohlen unterschiedliche kriegsführende Parteien unterstützt hatten. Diese Situation wollten die tschechischen Protestanten ausnützen, die sich 1918 auf nationaler und historischer Basis zur einheitlichen Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder (Českobratrská církev evangelická, ČCE)<sup>17</sup> vereinigt hatten und die nun zugunsten ihrer Konfession zu agitieren begannen. Sie argumentierten damit, daß die tschechoslowakische Staatsgründung die Bestätigung von Masaryks Gedanken eines tschechischen Humanismus sei und das Erbe der böhmischen Reformation (im besonderen der Brüderunität) darstelle. Deshalb forderten sie von der Bevölkerung der befreiten Nation, die Katholische Kirche zu verlassen und in ihre Reihen zu treten. Ihr Erfolg war jedoch minimal, viel wesentlicher war die Sezession eines Teils der katholischen Geistlichen, die aus nationalistischen, kirchenreformerschen und persönlichen (nicht verpflichtendes, sondern nur freiwilliges Zölibat) Gründen erfolgt war und die 1920 zur Gründung der neuen Tschechoslo-

[Tod, Im Sterben liegen und Leichenrituale in der tschechischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert], in: Soudobé dějiny 14/2-3 (2007) 352-376.

<sup>17</sup> Die deutschen lutherischen Gemeinden (gemeinsam mit den wenigen Reformierten) blieben außen vor und vereinigten sich zur Deutschen Evangelischen Kirche (des Augsburg-Bekenntnisses) in Böhmen, Mähren und Schlesien; auch hier siegte das nationale Prinzip über das konfessionelle. Die Mehrheit der schlesischen Protestanten (sowohl der deutschsprachigen als auch der polnisch- und tschechischsprachigen) legte hingegen größeren Wert auf die Konfession und gründete die selbständige Augsburger Evangelische Kirche in Ostschlesien in der Tschechoslowakei.



wakischen Kirche (Cirkev československá, ČČS) führte.<sup>18</sup> Diese Kirche war die erfolgreichste aller katholischen Nationalkirchen, die in den Nachfolgestaaten Österreich-Ungarns entstanden.<sup>19</sup>

Die neue demokratische Republik, die sich als religiös neutraler Staat profilierte und deren ursprünglicher Verfassungsentwurf sogar eine Trennung von Kirche und Staat nach französischem Vorbild anstrebte, verhin-derte diese Entwicklungen zwar nicht, sie wurden von ihr aber auch nicht unterstützt und zwar sowohl aus außenpolitischen – Rücksicht auf den Vatikan – als auch vor allem aus innenpolitischen Gründen. Die katholi-sche Kirche blieb nämlich besonders in der Slowakei sehr einflußreich. Zur Vereinheitlichung der tschechischen und slowakischen Kirchengesetze (und zur Erlaubnis der Tätigkeit der Tschechoslowakischen Kirche in der Slowakei) kam es deswegen erst Mitte der 1920er Jahre. Die persönlichen religiösen Ansichten von Tomáš Garrigue Masaryk, der Präsident wurde, blieben somit zum größten Teil unberücksichtigt. Dieser bezog sich so-wohl auf seinen Protestantismus (als Präsident hat er seine Evangelische Kirche der böhmischen Brüder nie unterstützt und nur selten für das histo-rische Hussitentum plädiert) als auch auf den Aufruf von Christian von Ehrenfels zur Gründung der individualisierten und ethisch orientierten Religion des „realen Katholizismus“, über die Masaryk vor dem Krieg nachgedacht hatte.<sup>20</sup>

Der Austritt aus der bisherigen Konfessionskirche (in den meisten Fäl-len aus der Katholischen Kirche), der sich als Veränderung der Konfes-sion im Rahmen der Volkszählung äußern konnte, war darum nicht ganz einfach und wurde an die Bedingung der persönlichen Deklaration auf einem Bezirksamt geknüpft. Die tschechoslowakischen Politiker nahmen richtigweise an, daß dieses formale Hindernis die mit der Entstehung des neuen Staates verbundene Austrittswelle schwächen würde. Trotzdem kam es in der Tschechoslowakei zu den größten konfessionellen Verschie-bungen im damaligen Europa (abgesehen von der Sowjetunion).

<sup>18</sup> Seit 1971 nennt sie sich Tschechoslowakische Hussitische Kirche (Cirkev českoslo-venská husitická, ČČSH).

<sup>19</sup> Vgl. Ambrose Czakó, *The Future of Protestantism with Special Reference to South-East-ern Europe*, London 1925, 70-79. Vgl. auch Hans-Christian Maner/Martin Schulze Wessel (Hgg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen*, 1918-1939. Polen – Tschecho-slowakei – Ungarn – Rumänien, Stuttgart 2002.

<sup>20</sup> Vgl. Miroslav Pauza, *Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu [Von Ehrenfels' Aufruf an T. G. Masaryk zur Gründung des sog. realen Katho-lizismus]*, in: Jiří Gabriel/Jiří Svoboda (Hgg.), *Náboženství v českém myšlení. První polo-vina 20. Století [Religion im tschechischen Denken. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts]*, Brno 1993, 5-10.

Laut der Volkszählung aus dem Jahre 1921 verließen in den tsche-chischen Ländern mehr als 1.200.000 Personen die Katholische Kirche, 717.000 von ihnen blieben bekenntnislos, eine zweite große Gruppe schloß in Böhmen am deutlichsten zu spüren, wo plötzlich fast 660.000 Konfes-sionslose und 440.000 „tschechoslowakische“ Gläubige „auftauchten“, und zwar unter denen, die sich zugleich zur tschechoslowakischen Nation bekannten. Unter den böhmischen Deutschen waren nur 16.000 Personen konfessionslos, und zur national ausgerichteten Tschechoslowakischen Kirche bekannte sich begrifflicherweise keiner von ihnen.<sup>21</sup> Ganz anders sah die Situation in der Slowakei und in der Karpatenukraine aus. Dort stieg die Zahl der katholischen Gläubigen im Vergleich zur Vorkriegszeit um 97.000 an, und die Aus- und Übertrittsbewegung existierte praktisch nicht.

Die stürmischen Veränderungen bei der Mitgliedschaft in den christ-lichen Kirchen endeten damit jedoch noch nicht. Nach dem folgenden Zensus im Jahre 1930 meldeten sich trotz der fast zehnpromzentigen Zu-nahme der Bevölkerung nur 79 % der Bewohner des Gebiets der heutigen Tschechischen Republik als dem Katholizismus zugehörig, der Tschecho-slowakischen Kirche gehörten 7 % an, verschiedenen protestantischen Konfessionen 5 %, Konfessionslose bildeten 8 %, und an weiteren Grup-pen überschritt nur das Judentum einen Bevölkerungsanteil von einem Prozent. Im Vergleich zum Stand im Jahre 1921 (von der Situation vor dem Ersten Weltkrieg ganz abgesehen) sank also der Anteil der Katholi-ken weiter, und es wuchs sowohl die Zahl der Mitglieder der Tschecho-slowakischen Kirche als auch die der Konfessionslosen. Diese Verände-rungen zeigten sich vor allem in Mähren und Schlesien, in Böhmen war eine solche Situation zum größten Teil schon vor dem ersten Zensus der Republik zu verzeichnen gewesen, während in der Slowakei und der Kar-patenukraine derartige Tendenzen weiterhin überhaupt nicht feststellbar waren. Es handelte sich somit nicht um eine Folge des demographischen Wandels. Die Zahl der formalen Mitglieder der Tschechoslowakischen Kirche und der Mitglieder der protestantischen Kirchen sowie die der

<sup>21</sup> Zu den Ergebnissen der tschechoslowakischen Volkszählungen vgl. *Náboženské vyz-nání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991 [Glaubensbekenntnis der Bevölkerung nach den Ergebnissen der Volkszählung in den Jahren 1921-1991]*, Prag 1995. Vgl. hierzu auch Emil Čapek, *Politická příručka ČSR. Sociologická studie [Politisches Handbuch der Tschechoslowakischen Republik. Soziologische Studie]*, Prag 1931, 25-28; Václav Müller, *Náboženské poměry v Československé republice [Die religiösen Verhält-nisse in der Tschechoslowakischen Republik]*, Prag 1925; Emanuel Rádl, *Křesťanství po válce ve světě a u nás [Das Christentum nach dem Krieg in der Welt und bei uns]*, Prag 1925.



Bekennnislosen entsprach dabei offensichtlich den aktuellen persönlichen Überzeugungen der Menschen – wie tief und beständig diese waren, muß allerdings fraglich bleiben. Im Fall der Katholiken mangelte es mit Sicherheit an dieser Beständigkeit und einer gefestigten Glaubensüberzeugung: Die größte tschechische Kirche verlor faktisch viel mehr Gläubige als nur diejenigen, die die nötigen Amtsschritte auf sich nahmen und tatsächlich aus der Kirche austraten. Der schon aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bekannte „Matrikelkatholizismus“ wurde noch dominanter.

Die zeitgenössischen Religionssoziologen brachten die Veränderungen zu Recht mit der ethnischen (und Landes-) bzw. mit der Klassenzugehörigkeit (niedrigere Religiosität der von der sozialistischen Bewegung beeinflussten Arbeiter) in Zusammenhang.<sup>22</sup> Diese Erklärung ist jedoch unzureichend. Die Tschechen und die sozialistisch geprägten Bevölkerungsteile verzichteten aus ideologischen Gründen auf ihren (Matrikel-) Katholizismus bestimmt leichter als die Slowaken und die böhmischen Deutschen. Dies gilt jedoch nicht für alle, und die mit dem „Automatismus“ der ethnischen Zugehörigkeit begründete Erklärung zeigt nicht hinreichend, warum es zu den eingetretenen Entwicklungen kam. Hier bieten zwei spezielle, damals durchgeführte soziologische Erhebungen einen tieferen Einblick. Die erste Untersuchung unternahm die Tschechoslowakische Kirche selbst, die Ende der 1920er Jahre die Beweggründe erforschte, die Gläubige zur Wahl dieser Glaubensrichtung geführt hatten.<sup>23</sup> Sieht man einmal davon ab, daß der Hintergrund dieser Untersuchung (und ihrer Interpretation) ein theologisch-kirchlicher war und daß ihre Aussagekraft durch die Selbstauswahl der Respondenten, die noch dazu nur mittels kirchlichen Drucks gewonnen werden konnten (was eventuelle „Matrikelgläubige“ ausschließt), sicherlich gemindert wurde, so stimmten die meisten Befragten darin überein, daß sie die Sehnsucht nach „einer besseren Kirche“ zum Austritt aus der Katholischen Kirche und zur Wahl der Tschechoslowakischen Kirche geführt habe. Den Katholizismus lehnten sie aus nationalen Gründen und einer liberalen Grundhaltung heraus ab und erstrebten eine moderne Form der persönlichen Frömmigkeit, etwa den Intentionen der „Mystik“ entsprechend, über die zuvor bereits Ernst Troeltsch nachgedacht hatte.<sup>24</sup> Sie waren aber nicht imstande, ganz auf die

<sup>22</sup> Vgl. Zdeněk Ullrich (Hg.), *Soziologische Studien zur Verstärkung der Prager Umgebung*, Prag 1938, 206-211.

<sup>23</sup> František M. Hník, *Za lepší církví. Duševní studie o příčinách přestupu do Církve československé* [Hin zu einer besseren Kirche. Eine psychologische Studie über die Ursachen des Übertritts zur Tschechoslowakischen Kirche], Prag 1930.

<sup>24</sup> Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912. Vgl. Jean Séguy, *Ernst Troeltsch et ses Soziallehren*, in: *Archives de Sociologie des Religions* 6/11 (1961) 7-14.

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 511

Kirchenzugehörigkeit zu verzichten, wenn sie diese auch nicht für das wichtigste Charakteristikum der Frömmigkeit hielten und auch gegenüber der neuen Kirche manchmal kritisch waren. Der Typ von Gläubigen, den die angeführte Untersuchung registrierte, stimmte offensichtlich mit demjenigen überein, der vom „Matrikelkatholizismus“ zur ebenso vorrangigen formalen Mitgliedschaft in der Tschechoslowakischen Kirche übergegangen war. Ein kritischer zeitgenössischer Beobachter faßte dies Phänomen mit folgenden Worten zusammen: „[...] die meisten Spalter suchten so eine Kirche, die sie in ihrer Indifferenz weniger störte [...]. Sei in der Kirche und denke, was du willst! Das – wie es ab und zu schien – wird Bestandteil der angebotenen Bequemlichkeit sein.“<sup>25</sup>

Eine noch interessantere Untersuchung führte der Soziologe I. Arnošt Bláha 1930 unter den intellektuellen Brünns durch. Ihre Ergebnisse wurden jedoch nicht verarbeitet, und erst 75 Jahre später konnten sie rekonstruiert werden.<sup>26</sup> Zwar ist die Untersuchung aufgrund ihres lokalen Fokus nicht unbedingt repräsentativ, doch zeigt sie, daß die mährischen Meinungsführer, die später als ihre böhmischen Kollegen zu ihren Ansichten gelangt waren, diese dann aber einer breiteren Öffentlichkeit präsentierten. Eine große Mehrheit von ihnen hielt es für nötig, die beiden folgenden Kategorien zu unterscheiden: Einerseits war es die „Religion an sich“, welche die Beziehung des Menschen zu Gott, zur Allheit und zu sich selbst umfaßte bzw. die Moral und zwischenmenschliche Beziehungen bestimmte, andererseits waren es die historischen Religionsformen, vor allem das kirchliche Christentum, das oft (aber nicht ausschließlich) mit dem Katholizismus identifiziert wurde, die normativ wirkten.

Zur nichtkirchlichen „Religion an sich“ verhielten sich die Befragten viel entgegenkommender als zur Kirche. Ungefähr die Hälfte der Respondenten hielt Religiosität für eine anthropologische Konstante, betonte sogar ihre aktuelle Bedeutung und erwähnte oder bedauerte ihre zeitweilige Abwesenheit. Nur in Ausnahmefällen wurde die evolutionistische Überzeugung vom allmählichen Überwinden der Religion durch die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens vertreten. Die kirchliche Frömmigkeit schätzten die Befragten im Gegenteil fast immer negativ ein, als einen machtpolitischen Mißbrauch der Religionsidee, der mit der modernen Gesellschaft nicht kompatibel sei. Dabei standen sie den kirchlichen Ritualen und dem politischen Einfluß der Kirche besonders kritisch gegenüber. Bis auf Ausnahmen, zu denen einerseits überzeugte Katholiken, andererseits atheistisch orientierte Sozialisten gehörten, stimmten diejenigen Studienteilnehmer, die Religion für bedeutend hielten, zumindest in groben Zügen

<sup>25</sup> Ferdinand Peroutka, *Budování státu III.* [Der Aufbau des Staates III.], Prag 1991, 900f.

<sup>26</sup> Vgl. Nešpor, *Brněnský výzkum religiozity* (wie Anm. 7).



mit Masaryks Auffassung einer nichtkirchlichen, individuellen Religion überein, auf der sowohl das Funktionieren des Menschen in der Gesellschaft als auch seine transzendenten Werte- und Ideendimensionen basieren.<sup>27</sup>

Die Brünnner Forschung zur Religiosität aus dem Jahre 1930 bestätigt also die historisch-soziologischen Thesen vom relativ hohen Ausmaß des „Atheismus“ bzw. „passender gesagt, der Entkirchlichung der tschechischen Gesellschaft schon vor dem Antritt des kommunistischen Regimes, das diese Tendenz nur deutlich verstärkte.“<sup>28</sup> Das bedeutete keine Destruktion jedes religiösen Bewußtseins, sondern zeugt von dem Mißtrauen gegenüber den Kirchen, das aus der Enttäuschung sowohl über die antitschechische Haltung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert und früher als auch über die Aktivitäten der Kirchen während des Ersten Weltkriegs resultierte und zu dem nicht zuletzt auch die antireligiöse teleologische Vision des geschichtlichen Fortschritts beitrug. Die private, wenig an Traditionen gebundene Religiosität war davon nicht betroffen, in manchen Fällen wurde sie sogar verstärkt. Unbeeinträchtigt blieb auch das Interesse an der sozialen wie kulturellen Wirksamkeit der „wahren“ Religion – welche die Mehrheit der Gesellschaft immer noch mit dem Christentum identifizierte – und zwar im Sinne Masaryks als einer nichtkirchlichen, persönlichen Religion.

Marginal erschienen auch weitere Versuche zur Etablierung alternativer „moderner“ Religionen, die lediglich von wenigen intellektuellen rezipiert wurden.<sup>29</sup> Es wurden sogar Versuche zur „Verkirchlichung“ der antiklerikalen Bewegung „Freier Gedanken“ registriert, darunter das Gesuch um die Zuteilung von Kirchengebäuden, dem jedoch die Stadt- und Staatsautoritäten nicht entgegenkamen. Die Bewegung der Konfessionslosen errichtete allerdings ähnlich wie manche Kirchen erfolgreich soziale Anstalten.<sup>30</sup> In dem auf eine breite Öffentlichkeit zielenden Buch mit dem bezeichnenden Titel „Wohin von Rom?“ („Kam od Říma?“) (d. h. in welche Kirche soll man nach dem Austritt aus der katholischen Kirche gehen) etwa diskutierte Antonín Stržinec neben dem Übertritt zur Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder oder zur Tschechoslowakischen Kirche

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 513

auch den Eintritt in die organisierte Bewegung der Konfessionslosen, als ob es dabei um eine „moderne Analogie“ zu den Kirchen ginge.<sup>31</sup>

Im Hinblick auf die gesellschaftliche Resonanz war die „funktionale“ Auffassung der Religiosität bedeutsamer, die Josefina Marečková in ihrer Übersicht über die „geistlichen Strömungen“ innerhalb der modernen tschechoslowakischen Gesellschaft präsentierte. Ohne Scheu stellte sie nämlich sowohl Kirchen als auch vordergründig nichtreligiöse Bewegungen – Sozial- und Reformbewegungen, Freizeitaktivitäten, wissenschaftliche und parawissenschaftliche Aufklärungsstätigkeiten usw. – nebeneinander.<sup>32</sup> Für die tschechische Gesellschaft der Zwischenkriegszeit mußte also die „wahre Religion“ überhaupt nicht mit einer Kirche zusammenhängen, manche waren sogar der Meinung, daß die Begriffe „Kirche“ und „wahre Religion“ geradezu antithetisch seien. Neben den schon erwähnten Feuerbestattungen, die auch während der Ersten Republik zu den äußerst heiklen Themen gehörten, begann die Zahl der bürgerlichen (d. h. nichtkirchlichen) Eheschließungen beispielsweise zu ansteigen. Im Gegenzug sank die Zahl der Taufen, und noch schneller verschwanden Firmungen und Konfirmationen als gesellschaftlich verpflichtende Übergangsriten für die Jugendlichen.<sup>33</sup> Entsprechende Einstellungen waren auch bei manchem ausgewiesenen Katholiken sowie bei den in den Verhältnissen der Ersten Republik aufgewachsenen Intellektuellen zu finden, denen die „soziale Religion“ ebenso fernstand wie die politischen Aktivitäten ihrer Kirche. Letztere wurden durch Jan Šrámek und die Tschechoslowakische Volkspartei bzw. in der Slowakei durch Andrej Hlinka und die Slowakische Volkspartei repräsentiert. Sie forderten einen verinnerlichten Katholizismus, wie ihn Léon Bloy vertrat. Einen sehr ungenügenden Ausdruck dessen fanden sie in Form einer Gestalt, welche die meisten von ihnen nicht mochten – im Heiligen Wenzel.

#### DAS ST. WENZEL-INTERLUDIUM UND DIE DEUTSCHE OKKUPATION 1938 BIS 1945

Das Münchner Abkommen, das die Grenzgebiete mit deutschsprachiger Bevölkerungsmehrheit von der Tschechoslowakei abtrennte, bedeutete

<sup>27</sup> Diese Vorstellung, von der Ehrenfels den „realen Katholizismus“ und andere Interpreten weitere mögliche neue Glaubensformen ableiteten, präsentierte Masaryk vor dem Ersten Weltkrieg in einer ganzen Reihe von Vorlesungen und öffentlichen Auftritten. Am deutlichsten ist sie ausgedrückt in: Tomáš G. Masaryk, *V boji o náboženství* [Im Kampf um die Religion], Prag 1904.

<sup>28</sup> Vgl. Nešpor, *Religious Processes* (wie Anm. 9) 282-285.

<sup>29</sup> Vgl. Helena Pavlincová/Břetislav Horvna, *Filosofie náboženství* [Philosophie der Religion], Brno 1999, 197-223.

<sup>30</sup> Vgl. Kudláč (wie Anm. 14) 67-72.

<sup>31</sup> Antonín Stržinec (Hg.), *Kam od Říma?* [Wohin von Rom?], Prag 1921, 34-45.

<sup>32</sup> Josefina Marečková, *Duchovné proudy v naší republice* [Geistliche Strömungen in unserer Republik], Bratislava 1924.

<sup>33</sup> Vgl. Rádl, *Křesťanství po válce* (wie Anm. 21) 5.



den Untergang der Ersten Tschechoslowakischen Republik, dessen symbolischer Ausdruck die Resignation des Präsidenten Edvard Beneš war. Die Republik, die auf Masaryks politischer Philosophie des tschechischen Humanismus und seinen protestantischen Wurzeln aufgebaut war, existierte nicht mehr, und es war nötig, eine neue, alternative nationale Ideologie zu kreieren, die zugleich den slowakischen Anforderungen der Autonomie entgegenkäme, die vor allem Hlinkas Slowakische Volkspartei vertrat. Auf die Suche nach dem inneren Gehalt der nationalen Einheit und ihren ideologischen Grundlagen und Ausdrucksformen machten sich sowohl einzelne Intellektuelle<sup>34</sup> als auch der neugebildete „Nationale Kulturrat“ („Národní kulturní rada“), der als Dachorgan der offiziellen Kulturpolitik der sogenannten Zweiten Republik dienen sollte<sup>35</sup>. Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten die katholischen Intellektuellen eine den Katholizismus akzentuierende Nationalideologie<sup>36</sup> zu schaffen gesucht, die sich aber gegen die protestantisch-fortschrittliche (z. B. von Masaryk repräsentierte) Interpretation der tschechischen Kultur nicht durchsetzen konnte. Auch jetzt bezogen sich katholische Meinungsführer auf den Kult um den nationalen Landespatron St. Wenzel und betonten das katholisch-religiöse Bewußtsein. Diesmal waren sie jedoch – zumindest vorübergehend – erfolgreich. Der Vollständigkeit halber ist hinzuzufügen, daß das Verhältnis der tschechischen Gesellschaft zur katholischen Kirche schon seit Mitte der 1930er Jahre immer besser wurde. Aktiv trugen dazu auch die tschechoslowakischen Regierungen bei, die damit außenpolitische Ziele verfolgten. Der katholische Eucharistische Kongreß (auch Nationaler Katholischer Kongreß genannt), der im Juli 1935 in Prag stattfand, konnte auch als symbolischer Ausdruck der guten Beziehungen zwischen der Republik und der römischen Kirche begriffen werden. Erst der Sturz

<sup>34</sup> Als Beispiel kann das Wirken des adeligen Intellektuellen Karl VI. von Schwarzenberg gelten, der einige Zeit lang gar als Präsidentschaftskandidat gehandelt wurde. Schwarzenbergs von der Auffassung des „integralen Katholizismus“ beeinflusste Ideensuche (und sein Wirken) dokumentiert die folgende Auswahl seines literarischen Schaffens: Martin C. Puma (Hg.), Karel VI. Schwarzenberg. Torzo z díla [Karl VI. von Schwarzenberg. Torso seines Werkes], Prag 2007.

<sup>35</sup> Der „Nationale Kulturrat“ nahm besonders aktiv am Kampf gegen die sogenannte Schundliteratur teil; vgl. Pavel Janáček, Literární brak. Operace vyloučení, operace nahrazení. 1938–1951 [Schundliteratur. Operation des Ausschließens, Operation des Ersetzens. 1938–1951], Brno 2004, v. a. 76f. Janáček zeigt dabei, wie der kommunistische Totalitarismus später erfolgreich an die in der Zweiten Republik und während des Zweiten Weltkriegs angewandten Methoden der Reglementierung anknüpfte.

<sup>36</sup> Vgl. Petr Pabian, Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století [Katholisches Ghetto oder katholische Nation? Der tschechische katholische Patriotismus am Ende des 19. Jahrhunderts], in: Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny 7/1-2 (2005) 93-99.

der Ersten Republik und ihrer Staatsideologie führte dann jedoch dazu, daß sich die Mehrheit der tschechischen Nation und ihrer Repräsentanten unter der Fahne des heiligen Wenzel sammelte. Zum direkten Ausdruck dieser von oben verordneten Religiosität wurden z. B. die Liquidierung der Bewegung „Freier Gedanke“ („Volná myšlenka“) und weitere ähnliche Schritte. Die einheitliche katholischere „St. Wenzelsfront“ hatte jedoch keinen allzu langen Bestand. Der Staat, den sie legitimieren sollte, ging im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Okkupation und der Abtrennung der Slowakei und der Karpaten-ukraine unter, während der Rest der tschechischen Länder als „Protectorat Böhmen und Mähren“ ins Dritte Reich eingegliedert wurde. In der tschechischen Gesellschaft, die an ihrem Antiklerikalismus festhielt, gab es noch dazu kein ausreichend breites Fundament für diese „St. Wenzelsfront“. Es handelte sich eher um eine kulturpolitische Selbstertaltungsbewegung, die nur einige katholische Intellektuelle tatsächlich ernstnahmen. Die Mehrheit der Gesellschaft sah sich darüber hinaus vor praktische, mit dem Krieg verbundene Alltagsprobleme gestellt und hatte an einer Unterstützung der Kirche kein besonderes Interesse.

Ihrerseits wiederum bewiesen die tschechischen Kirchen in der Zeit der deutschen Okkupation kein besonderes Heldentum. Die christlichen Kirchen – einschließlich der größten und gesellschaftlich wichtigsten katholischen Kirche – teilten während des Kriegs im Grunde genommen das Schicksal der ganzen Nation. Mit dem Naziregime und Kollaborateuren arbeiteten sie kaum zusammen, sie erhoben sich allerdings aber auch nicht gegen diese und beteiligten sich nur in einem überaus geringen Maße tatsächlich am Widerstand. Diese „Durchschnittlichkeit“ konnte die antikirchliche und stark antiklerikal eingestellte Gesellschaft keinesfalls ansprechen, und die Menschen verloren das Interesse an den Kirchen. Wenn es im Laufe des Zweiten Weltkriegs – im Rahmen der durch die Protektionszensur gegebenen Beschränkungen – zur Akzentuierung des Tschementums, der Nationalgeschichte und nationalen Kultur kam, so ging es dabei vornehmlich um die Volkskultur und um die ehemalige historische Größe, die unmittelbar nicht mit den Kirchen, sondern höchstens mit einem allgemein aufgefaßten Christentum verbunden wurden. In manchen dieser Äußerungen war vielleicht eine Polemik gegen die nationalsozialistische Betonung der vorchristlichen (germanischen) Wurzeln Europas zu erahnen, aber keinesfalls ein Konfessionalismus.<sup>37</sup>

Deutlich davon unterschieden war die Situation in der Slowakei, die zu einem Marionettenstaat unter deutschem Einfluß wurde, in dem eine katholische politische Partei eine führende Rolle spielte, wenn auch bei

<sup>37</sup> Vgl. Jiří Horák, Naše lidová píseň [Unser Volkslied], Prag 1946, 92.



weitem nicht immer in Übereinstimmung mit den Absichten des Vatikans. Die Dominanz des Katholizismus in der Politik und in der öffentlichen Sphäre war offensichtlich, was den Widerwillen sowohl der protestantischen Minderheitskirchen (in erster Linie der Lutheraner) als auch der wenigen Atheisten erweckte. Nach der Beendigung des Kriegs und der Wiedervereinigung des Staats führte diese Entwicklung zu Problemen für die slowakischen Katholiken, die der Kollaboration bezichtigt wurden. In der Zeit der limitierten Demokratie zwischen der Befreiung und dem kommunistischen Umsturz (1945–1948) äußerten sich diese Vorbehalte und Vorwürfe in der Liquidierung der kirchlichen Grundschulen in der Slowakei und in den Bemühungen um eine Revision der Bodenreform der Ersten Republik (d. h. um die Beschränkung des kirchlichen Grundbesitzes), gegen die sich die Katholiken nicht wirksam verteidigen konnten.

#### AN DER SCHWELLE ZUR SOZIALISTISCHEN NEUORDNUNG 1945 BIS 1948

Der tschechische Kirchenhistoriker und ehemalige Botschafter im Vatikan František X. Halas hält „die Atmosphäre der Beziehung der Öffentlichkeit zur katholischen Kirche für viel günstiger als in den Anfängen der Ersten Republik“<sup>38</sup>, vergleicht allerdings nur den deutlich antiklerikalen Kampf am Anfang, der einige wenige Jahre währte, mit der folgenden andauernden Interesslosigkeit an den Kirchen. Die tschechische Gesellschaft war damals schon von der früheren Kampfhaltung weit entfernt. Die Ergebnisse, die das neuerrichtete „Tschechoslowakische Institut für die Erforschung der öffentlichen Meinung“ 1946 vorstellte, belegen, daß weit weniger Menschen in die Kirche gingen (20 % regelmäßig, 43 % zeitweise, 14 % an großen kirchlichen Festtagen und 23 % nie), als sich – laut Volkszählung des Jahres 1950 – den einzelnen Kirchen zugehörig meldeten.<sup>39</sup> Eine positive Beziehung zur (kirchlichen) Religion hatten vor allem Frauen, Angehörige der älteren Generation, Dorfbewohner und Bewohner des mährisch-schlesischen Landsteils (die Slowakei wurde in dieser Untersuchung nicht berücksichtigt), was aber nicht immer und unbedingt einen absoluten Glauben an kirchliche Grunddogmen beinhaltete. Die böhmischen Länder waren also von einer immer weiter fortschreitenden Säkularisierung gekennzeichnet, deren enormes Ausmaß nur von den

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 517  
demographischen Verschiebungen begrenzt wurde, die aus den Kriegsergebnissen resultierten.

Zwischen 1945 und 1948 kam es zur Ausweisung bzw. Vertreibung der überwiegend katholischen böhmischen Deutschen und infolgedessen nicht nur zur Abnahme der Zahl der Katholiken, sondern auch zum völligen Untergang der Deutschen Evangelischen Kirche und zur wesentlichen Dezimierung des Altkatholizismus. Allerdings war davon ebenso das nichtkirchliche Lager betroffen, da die Konfessionslosigkeit zur Zeit der Ersten Republik und im Laufe des Zweiten Weltkriegs deutlich auch unter den böhmischen Deutschen angestiegen war. Dieser Bevölkerungsschwund wurde jedoch durch Remigrationen der bisher im Ausland lebenden Tschechen und Slowaken gewissermaßen kompensiert. Als Rückwanderer kamen große Personengruppen aus Rumänien (Banat), Polen (Wolhynien, Żelów bei Łódź) und aus der Sowjetunion (Wolhynien). Diese Tschechen und Slowaken aus dem Ausland ließen sich vor allem in entleerten Grenzgebieten nieder und stärkten mehrheitlich die kleineren christlichen Kirchen, d. h. die protestantischen Kirchen (so die Evangelische Kirche der böhmischen Brüder) und die Griechisch-Orthodoxe Kirche. Konfessionslose gab es in diesem Personenkreis praktisch nicht. Die Immigranten erhielten sich ihre starke, auch innerhalb der einzelnen Kirchen spezifische Frömmigkeit zumindest in der ersten Generation, und auch später kam es langsamer zu ihrer Destruktion als im Fall der alteingesessenen tschechischen Mehrheitsgesellschaft.<sup>40</sup> Infolge der genannten Entwicklungen meldeten sich bei der Volkszählung im Jahre 1950 mehr Personen den einzelnen Kirchen zugehörig als im Jahre 1930. Nach dieser Volkszählung gab es in den böhmischen Ländern 76 % Katholiken, 11 % gehörten der Tschechoslowakischen Kirche und 4 % der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder an; 2 % bekannten sich zu kleineren Kirchen, 6 % waren Atheisten.

Die kurze Zeit der relativen Freiheit in den Jahren 1945 bis 1948 war von einem spezifisch tschechischen Weg der Durchsetzung des Sozialismus gekennzeichnet, dem der Gedanke von der Tschechoslowakei als der „Brücke zwischen Osten und Westen“ Ausdruck verlieh. Sowohl die politischen als auch die gesellschaftlichen wie kulturellen Eliten lehnten einerseits den Westen ab, weil die Westmächte die Republik durch das Münchener Abkommen „verraten“ hätten und weil der Kapitalismus ein ausbeute-

<sup>38</sup> František X. Halas, *Fenomén Vatikán* [Das Phänomen Vatikan], Brno 2004, 588.

<sup>39</sup> Vgl. *Čeněk Adamec, Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích* [Anfänge der Untersuchung der öffentlichen Meinung in den tschechischen Ländern], Prag 1996, 78f.

<sup>40</sup> Vgl. Olga Sládková [Nešporová], *Specifika v religiozitě protestantských reemigrantů z Volyně* [Spezifische Merkmale der Religiosität der protestantischen Reemigranten aus Wolhynien], in: *Lidé města 12* (2003) 111–120; Olga Nešporová, *Proměny religiozity v lhbýských Čechách* [Der Wandel der Religiosität der Tschechen aus Wolhynien], in: ebd. 17 (2005) 93–115.



nisches System sei, das zum Weltkrieg geführt habe. Andererseits wollten sie den Kommunismus stalinistischer Prägung nicht und weniger noch direkte russische Eingriffe in die tschechoslowakischen Angelegenheiten. Das Ergebnis war ein gemäßigter Sozialismus, der weder zur Ersten Republik zurückkehren noch zu weit gehen wollte.

Diese allgemeine Überzeugung, welche die Gefahr der sowjetischen Einmischung nicht aufkommen ließ, bejahten bald auch die Repräsentanten aller großen Kirchen. Während manche von ihnen sogar behaupteten, daß der Kommunismus eigentlich nichts anderes als implizite Religion sei<sup>41</sup>, ließ sich die Mehrheit zumindest zu einer deklarativen Annahme des Marxismus hinreißen. Es handelte sich dabei um eine theologische Selbstkritik, deren Ziel das Überwinden der „konterrevolutionären“ Religion und die Rückkehr zum ursprünglichen Vernächtnis Jesu mittels des Aufbaus der Volksdemokratie war. Bezeichnend war der Ausspruch eines protestantischen Theologen, daß Masaryks „Begriff des Realismus im Sinne des dialektischen Materialismus zu begreifen ist“<sup>42</sup>. Wenn auch die Katholiken gewöhnlich nicht so weit gingen, fanden gemäßigt sozialistische Gedanken auch bei katholischen Theologen Unterstützung. So waren die Kirchen in der Tschechoslowakei – wieder einmal – „allzu tschechisch“. Sie repräsentierten die Denkweise der Gesellschaft, deren Mehrheit sich über die Kirche keine allzu großen Gedanken machte. Die Kirchen übernahmen jedoch keine ideelle Führungsposition und wurden von der Gesellschaftsentwicklung eher gezogen, als daß sie diese beeinflussen hätten. Die katholische Kirche in der Slowakei behielt im Gegensatz dazu ihre starke Position trotz aller Propaganda, die sie der Kollaboration beschuldigte. Aus diesem Grund vermieden es die dortigen kommunistischen Ideologen zunächst, die Religion allzu sehr anzugreifen; um so härter wurde ihr Kampf gegen die Religion schon unmittelbar nach der Machtergreifung im Februar 1948.

#### DIE KOMMUNISTEN „HELLEN“ DEN VERBORGENEN KRÄFTEN DER GESCHICHTE 1948 BIS 1968

Die marxistische Ideologie setzte voraus, daß die Religion infolge des sozialen, von Revolution gekrönten Fortschritts untergehen werde: Galt sie doch als „Opium des Volks“, also als eine falsche Ideologie, welche die feudale und kapitalistische Klasse sowie ihre Ausbeutung, welche legitimierte. Die Ideologie des Klassenkampfes fand ihre Entsprechung im vehementen Antikommunismus der Kirchen (vor allem der katholischen Kirche). Wenn es sich dabei auch nicht um alle Kirchenrepräsentanten handelte, so wurden die Kirchen deswegen doch schweren Verfolgungen ausgesetzt.<sup>43</sup> Die Religiosität starb jedoch nicht so schnell, wie es die Kommunisten wünschten, wovon z. B. die schon erwähnte Volkszählung des Jahres 1950 zeugte.<sup>44</sup> Es war also nötig, den „Fortschritt“ und das Wachstum des Atheismus mit flankierenden Maßnahmen zu unterstützen. Dazu dienten die Repressionen gegenüber Kirchen und Gläubigen sowie einschlägige Aktionen auf dem Gebiet der Volksbildung und ideologischen Indoktrination. In dieser Hinsicht ist die Analyse derjenigen in den Jahren 1945 bis 1970 erschienenen Bücher kennzeichnend, deren Hauptthema die Religion war.<sup>45</sup> In den Jahren 1945 bis 1948 wurden durchschnittlich 12,5 tschechische religiöse Bücher jährlich publiziert – eine Zahl, die in erster Linie aufgrund des Nachkriegsmangels an Papier vergleichsweise gering ausfiel. 80 % von ihnen interpretierten Religiosität positiv bzw. handelten von religiösen oder kirchlichen Werken, 14 % waren religionsfeindlich, 6 % religionsbezügliche wissenschaftliche Abhand-

<sup>43</sup> Vgl. Stanislav Balík/Jiří Hanuš, *Katolická církev v Československu 1945–1989* [Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei 1945–1989], Brno 2007; Karel Kaplan, *Stát a církev v Československu, 1948–1953* [Staat und Kirche in der Tschechoslowakei, 1948–1953], Brno 1993; Ludvík Němec, *Church and State in Czechoslovakia. Historically, Juridically, and Theologically Documented*, New York 1955; Václav Vaško, *Neumřelá. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce* [Nicht zum Schweigen gebracht. Chronik der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei nach dem Zweiten Weltkrieg], Prag 1990.

<sup>44</sup> Wegen des hohen Maßes an Religiosität, das der marxistischen Vorstellung von ihrem Untergang nicht entsprach, wurde die Frage nach der religiösen Zugehörigkeit in den weiteren Volkszählungen unterlassen; erst nach dem Sturz des Kommunismus 1991 konnte sie wieder gestellt werden, wenn auch in anderer Form. Die zeitgenössische Begründung dieser Auslassung lautete allerdings, daß die religiöse Zugehörigkeit eine Privatangelegenheit jeden Bürgers sei.

<sup>45</sup> Vgl. *Bibliografie knižní filosofické literatury, 1945–1970* [Bibliographie der gedruckten philosophischen Literatur, 1945–1970], Prag 1972.

<sup>41</sup> Paradoxerweise handelte es sich dabei um diejenigen, die gleich nach der kommunistischen Machtergreifung zum Schweigen gebracht wurden (vgl. z. B. František Marek, *Lenin či Kristus? Zrození mythu [Lenin oder Christus? Geburt eines Mythos]*, in: *Katolík* 10/8, 1947, 2), aber auch um die kirchlichen Förderer des Regimes (exemplarisch: Josef Lukl *Hromádka, Kommunismus a křesťanství* [Kommunismus und Christentum], Prag 1946).

<sup>42</sup> František Linhart, *Nábožensví a světový názor* [Religion und Weltanschauung], Prag 1949, 5.



lungen. Nach der kommunistischen Machtergreifung nahm in den Jahren 1949 bis 1970 die Zahl der Werke mit religiöser Thematik überraschend langsam ab (durchschnittlich handelte es sich um 10,3 Bücher jährlich), allerdings veränderte sich ihre inhaltliche Gewichtung in bemerkenswerter Weise. Als positiv gegenüber der Religion eingestellt waren nun nur mehr 28 % zu verzeichnen, 63 % übten eindeutige Kritik an der Religion bzw. lehnten sie ab, und 9 % waren wissenschaftliche Werke. Die Übermacht der religionsfeindlichen ideologischen Werke wird dabei noch offensichtlich, wenn man die Auflagen der einzelnen Bücher berücksichtigt. Die religiösen Schriften erschienen in kleinen Auflagen für den innerkirchlichen Bedarf und wurden oft nicht auf die übliche Weise verbreitet, sieht man von einer gewissen Lockerung der Zensur in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre (und von der Langsamkeit der Zensur nach 1948) ab. Die kommunistischen Ideologen „halfen“ offensichtlich den „verborgenen geschichtlichen Kräften“ auch in dieser Hinsicht, um die Durchsetzung des Atheismus in der Gesellschaft möglichst zu beschleunigen.

Läßt man lediglich sogenannte objektive Charakteristika als Maßstab für Religiosität gelten wie z. B. den Besuch des Gottesdienstes, die Zahl der Taufen, kirchlichen Eheschließungen und Begräbnisse, welche die Partei- und Staatsorgane registrierten, ist in allen Fällen eine sinkende Tendenz zu beobachten.<sup>46</sup> Diese unter den Bedingungen einer auch in religiöser Hinsicht nicht freiheldlichen Gesellschaft gewonnenen Daten weisen also Säkularisierungstendenzen auf, wenn sie auch durch einen antikirchlichen Kurs und eine kirchenfeindliche Ideologie forciert wurden. Diejenigen, die nur zur Kirche gegangen waren, wenn „die Glocke für sie läutete“, wie es die französischen Soziologen umschrieben, besuchten sie nun überhaupt nicht mehr. Die kommunistische Propaganda knüpfte ziemlich erfolgreich an den älteren Antiklerikalismus an, dessen Tradition sie verschärft fortführte. Dabei benutzte sie zwei verwandte Argumentationsweisen. Erstens verband sie die Religion mit „Dunkelmännertum“ und mit „Schatten der Vergangenheit“, von denen der Fortschritt befreien sollte. Zweitens kämpfte sie vehement vor allem gegen die Katholische Kirche, gegen einige kleinere protestantische (mit dem pejorativen Begriff „Sekten“ bezeichnete) Denominationen und (im Auftrag von Stalin) ge-

<sup>46</sup> Für die Katholische Kirche untersuchte Václav Babička diese Charakteristika aufgrund der Berichte der Kontroll- und Repressionsorgane: Václav Babička, *Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989* (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní) [Die Entwicklung der katholischen Religiosität in den böhmischen Ländern in den Jahren 1949–1989 (auf der Grundlage der Untersuchungen des Staatsamtes für Kirchenangelegenheiten und des Kulturministeriums – des Sekretariats für Kirchenangelegenheiten)], in: *Sborník archivních prací* 55/2 (2005) 378–506.

gen die „verräterischen“ griechischen Katholiken (Unierten), die gemeinsam mit den Griechisch-Orthodoxen verbunden wurden.<sup>47</sup> Den protestanten, insbesondere der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder und der Tschechoslowakischen Kirche gegenüber war die kommunistische Propaganda gemäßiger. Diese Kirchen waren nämlich einerseits nur auf die tschechische Bevölkerung bezogen, weswegen keine Gefahr der „Spionage zugunsten des Vatikans“ oder zugunsten der „amerikanischen Imperialisten“ drohte, andererseits unterstützten sie selbst eindrücklich die Durchsetzung des Sozialismus.

Der Repräsentant der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder, Josef Lukl Hromádka, wurde mit seinem Ausspruch über die zwei wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der Menschheit – Jesu Geburt, also die Inkarnation, und die Oktoberrevolution – berühmt. Aufgrund seines westlichen Beziehungsnetzes und seines Einflusses wurde er so zu einem den Sozialismus rechtfertigenden „Exportartikel“, der die Befürchtungen der westlichen Gläubigen hinsichtlich einer Unterdrückung der Religionsfreiheit in der Tschechoslowakei entkräften sollte. Ungeachtet dessen, daß er 1956 die Unterdrückung der Ungarischen Revolution unterstützte, wurde er zwei Jahre später schließlich sogar mit dem Internationalen Lenin-Friedenspreis ausgezeichnet. Die Tschechoslowakische Kirche verfügte zwar nicht über vergleichbare Persönlichkeiten, sie unterstützte jedoch noch viel stärker als die Evangelische Kirche der böhmischen Brüder das kommunistische Regime. Außerdem bot sie den Kommunisten einen anderen Vorteil: Sie stand beispielhaft für eine von Rom abgetrennte „nationale katholische Kirche“. So bemühten sich die Kommunisten lange (und ohne Erfolg), einen ähnlichen Prozeß auch unter den Katholiken anderer Länder auszulösen. Die Protestanten und die „Tschechoslowakischen“ konnten sich darüber hinaus als „Erben der tschechischen Reformation“ stilisieren, ebenso wie sich die Kommunisten zu Erben der hussitischen Traditionen erklärten, die sie allerdings auf ihre eigene Weise interpretierten. Aus kommunistischer Sicht war der Hussitismus eine sozialrevolutionäre Bewegung und keine religiöse Revolution.<sup>48</sup> Die Grundkonstanten von Masaryks Auffassung der tschechischen Geschichte, welche die Hussitenzeit und den Gedanken der Evolution des humanistischen Fortschritts betonten, blieben trotzdem erhalten. Dieses Konzept mußte allerdings auf

<sup>47</sup> Die tschechoslowakische (Griechisch-)Orthodoxe Kirche gewann hingegen 1951 aufgrund von Stalins Diktat die Autokephalie.

<sup>48</sup> Die offizielle Auffassung des Hussitentums als soziale Revolutionsbewegung präsentierte Josef Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí* [Tabor in der hussitischen Revolutionsbewegung], Prag 1952. Zdeněk Nejedlý, *Komunisté dědici velkých revolučních tradic českého národa* [Die Kommunisten – Erben der großen Revolutionsstraditionen der tschechischen Nation], Prag 1946, charakterisierte die Kommunisten als „Erben der Hussiten“.



den Namen seines Schöpfers (des „Bürger-Präsidenten“) verzichteten und um so mehr noch auf dessen Deutung der religiösen Vorsehung, die dem tschechischen Volk einen weltgeschichtlichen Rang zuteilte. Die Vorsehung wurde zwar marxistisch „aufgehoben“, aber de facto existierte sie weiter als implizit religiöse Idee des Fortschritts, als weltlich-eschatologischer Glaube an den baldigen Aufbau „des Paradieses auf Erden“.

Abgesehen von der Slowakei, in der die Entkirchlichung viel langsamer vonstatten ging, kam es zwar zur Säkularisierung, ihre Ergebnisse entsprachen jedoch nicht den Erwartungen der radikalen Kämpfer gegen die Religion. Eine unabhängige soziologische Untersuchung, die 1963 unter Leitung von Erka Kadlecová im Nordmährischen Kreis durchgeführt wurde, kam zu dem Schluß, daß der Anteil der meßbaren (besonders der nichtkonformen und katholischen) Religiosität zwischen 1946 und 1963 sank und die religiöse Toleranz anstieg.<sup>49</sup> Zugleich ging auch das Interesse an der religiösen Erziehung in den Schulen zurück, aber bei weitem nicht so stark, wie es die marxistische Theorie annahm. Je 30 % der Bevölkerung blieben Gläubige und Atheisten, während 40 % sich irgendwo dazwischen befanden. 30 % der Gläubigen fühlten sich dem nichtkonformen Glaubentyp zugehörig, 58 % der Bevölkerung gaben an einer Kirche anzugehören (76 % der katholischen, 15 % der protestantischen und 7 % der Tschechoslowakischen Kirche). Die Forschung zeigte eine weit überdurchschnittliche Religiosität bei Frauen (einschließlich der nicht ausgeprägten, das heißt konfessionslosen und/oder nicht orthodoxen Religiosität), vor allem bei Hausfrauen oder in Berufen mit niedrigem Status Tätigen sowie bei Angehörigen der älteren Generation; die niedrigste Religiosität wurde im Fall der 30- und 40jährigen Personen festgestellt.

Die marxistische Überzeugung, nach der die Arbeiterklasse an der Spitze des gesellschaftlichen Fortschritts stand, wurde von der stabilen Religiosität der tschechischen Arbeiter konterkariert. Nur 24 % der Arbeiter zählten zu den Atheisten, ein Wert, der sogar unter dem für die Rentner ermittelten lag (29 %). Unter den gebildeteren Bevölkerungsschichten und unter den Städtern war der Anteil der Atheisten höher, was sich sowohl mit den durchlaufenen Bildungsprozessen (zeitgenössische Interpretation) als auch als eine Folge der Angst vor beruflicher Benachteiligung aufgrund der Religiosität erklären läßt. Die Untersuchung, deren Ergebnisse in gewissem Maße auf die ganze Tschechoslowakei zu extrapolieren waren,<sup>50</sup> kam auch zu dem Schluß, daß sich der Rückgang der kirchlichen Religiosität künftig noch langsamer ausnehmen würde und mittels der

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 523

Machinstrumente des Staats nicht zu erzwingen sei. Die Verantwortlichen der Untersuchung setzten in „Lösungsvorschlägen“ eher auf Volksaufklärung, wobei es sich jedoch um eine solche neuen Typs handeln sollte: „Falls wir *nur* bei der Bekämpfung religiöser Vorstellungen und Gewohnheiten bleiben, erreichen wir höchstens das Wachstum der Gruppe der Bürger, die zwar den religiösen Glauben verloren, aber keine andere Lebens- und Weltanschauungsorientierung gewonnen haben; sie bleiben gleichgültig gegenüber allen Problemen, die ihr unmittelbares Alltagsinteresse übersteigen. Der Nutzen solcher „Umerziehung“ ist sehr problematisch.[...] sie kann den Lebensstil der sog. Konsumgesellschaft verbreiten, der dem Sozialismus nicht weniger fremd als Religion ist.“<sup>51</sup>

Aber nicht einmal diese Einschätzung erfaßte die ganze Situation, weil die damalige Religionssoziologie (nicht nur in den sozialistischen Ländern) sich vornehmlich auf die Soziologie der kirchlichen Pargemeinden, also organisierter Gruppen, konzentrierte und die nichtkirchlichen Religionsformen überging.<sup>52</sup> Eine erneute Verwertung derselben Erhebungsdaten zeigte unlängst im Gegenteil ein hohes Maß an nichtkirchlicher Religiosität in der tschechischen Gesellschaft.<sup>53</sup> Anders gesagt: Zwar gelang es mittels der kommunistischen Repressionen, einen großen Teil der Gläubigen vom Besuch der Kirchen und des Gottesdienstes abzubringen und eine antikatholische Gesinnung hervorzurufen bzw. zu stärken, jedoch bedachten die Initiatoren der Repressionen dabei nicht, daß statt dessen das Interesse an einer privateren und weniger traditionsbewußten Religion wuchs. Als es in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zu einer gewissen Lockerung nicht nur des antikirchlichen Drucks kam, rief dies ein neues Verlangen der Öffentlichkeit nach religiöser Literatur und geistiger Orientierung hervor, das jedoch nicht mehr in die Kirchen führte. Die Menschen waren höchstens dazu bereit, die damals beliebte Jazzmesse zu besuchen, mit einem regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes oder einem aktiven kirchlichen Leben aber war kaum zu rechnen.

Populär wurde auch der Dialog zwischen Marxisten und Christen, der in der Tschechoslowakei als einzigem Land des Ostblocks an westeuropäische Formen erinnerte,<sup>54</sup> während sich die Kirchen von der bisherigen Unterdrückung erholten. An die Spitze des „Staatsamts für kirchliche Angelegenheiten“, das die nun positivere, wenn auch weiterhin marxistisch

<sup>49</sup> Kadlecová, Sociologický výzkum (wie in Anm. 49) 158.

<sup>50</sup> Diesen Zustand kritisierte v. a. Luckmann (wie Anm. 3).

<sup>51</sup> Vgl. Dana Hamplová, *Institutionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji* [Institutionalisierte und neinstitucionalisierte Religion in der tschechischen Nachkriegsentwicklung], in: *Soudobé dějiny* 8/2-3 (2001) 294-311.

<sup>52</sup> Vgl. Paul Oestreicher (Hg.), *The Christian Marxist Dialogue*, London 1969, 103-136.

<sup>53</sup> Vgl. Paul Oestreicher (Hg.), *The Christian Marxist Dialogue*, Minneapolis 1981, 111-128.

<sup>54</sup> Paul Mojzes, *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*,

<sup>49</sup> Erka Kadlecová, *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje* [Die soziologische Erforschung der Religiosität des nordmährischen Kreises], Prag 1967.

<sup>50</sup> Vgl. Erka Kadlecová, *Czechoslovakia*, in: Hans Mol (Hg.), *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*, Den Haag/Paris 1972, 117-134.



ablehnende Politik gegenüber der Katholischen Kirche proklamierte, kam 1968 für kurze Zeit die Soziologin Erika Kadlecová, welche die oben erwähnte Untersuchung der Religiosität in Nordmähren organisiert hatte.

In der Zeit des „Prager Frühlings“ und kurz danach war es auch möglich, eine weitere Erhebung zur öffentlichen Meinung in religiösen Fragen durchzuführen und ihre Ergebnisse den Medien und damit einer breiten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen. Die von dem neuentstandenen „Institut für die Erforschung der öffentlichen Meinung der tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften“ (Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV) geleitete Untersuchung kam zu dem Ergebnis, daß „es möglich ist, das religiöse Fühlen [...] noch als stark genug zu bezeichnen und zwar auch nach 20 Jahren der nicht geringen Propaganda des Atheismus“<sup>55</sup>. In die Erhebung hatte eine Frage Aufnahme gefunden, welche die Grundweltanschauung der Bevölkerung betraf, was auch für weitere ähnliche Forschungen kennzeichnend wurde. In dieser anonymen Befragung bezeichneten sich nur 10 % der Bevölkerung als Marxisten, aber 44 % als Christen. Interessant ist allerdings auch, daß sich 79 % der Respondenten zu Rundfunkausstrahlungen des Sonntagsgottesdienstes äußerten, was von einem gewissen Interesse an Religion zeugt – falls dieses keine Gefährdung mit sich brachte. Das bestätigt auch die Tatsache, daß es offensichtlich eine verhältnismäßig große Bevölkerungsgruppe gab, die zwar am öffentlichen kirchlichen Geschehen keinen Anteil nahm, der jedoch eine Art von „Hausreligiosität“ nicht gleichgültig war.

Das neostalinistische Regime der sogenannten Normalisierung, das die relative Freiheit der 1960er Jahre liquidierte und jede Erinnerung an diese „Konterrevolution“ möglichst schnell auslöschen wollte, hatte allerdings ganz andere Pläne. Was die Leitung des „Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten“ betrifft, ersetzte das Regime Erika Kadlecová durch Karel Hruza, der vor 1968 an der Spitze des Amtes gestanden hatte und die Rückkehr zur rigiden religionsfeindlichen Politik des Staats durchsetzte. Diesmal sollte diese Politik jedoch auch gegenüber den Protestanten und den „Tschechoslowakischen“ konsequente Anwendung finden. Denn der protestantische Theologe Josef Lukl Hromádka hatte sich gegen Ende seines Lebens in den Augen der Kommunisten kompromittiert, indem er die Invasion der Armeen des Warschauer Vertrags in die Tschechoslowakei eindeutig ablehnte. Die Illusion vom „fortschrittlichen“ (d. h. prokommunistischen) Charakter der protestantischen Kirchen und der Tschechoslowakischen Kirche zerschlug sich jedoch auch aus anderen Gründen.

<sup>55</sup> Josef Bečvář, Ústav pro výzkum veřejného mínění ČSAV 1967–1972 [Institut für die Erforschung der öffentlichen Meinung der tschechoslowakischen Wissenschaftsakademie 1967–1972], Prag 1996, 114.

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 525

## DIE ÄRA DES „GULASCHSOZIALISMUS“ IN DER ČSSR 1968 BIS 1989

Der Samizdat-Philosoph und -Publizist Milan Šimečka bezeichnete die Zeit der sogenannten Normalisierung treffend als „Gulaschsozialismus“. Nach der gewaltsamen Unterdrückung des „Prager Frühlings“ glaubte nämlich praktisch niemand mehr an die großen Ideale der kommunistischen Bewegung. Das neostalinistische Regime gründete seine Macht auf ein ungeschriebenes Abkommen mit der Bevölkerung, das politisches Desinteresse der (meisten) Bürger mit der Erhöhung ihres Lebensniveaus erkaufte. Der Verlust der Ideale äußerte sich dabei paradoxerweise auch im Bereich der Religion, also in einer Sphäre, deren Existenz den Kommunisten nicht genehm war. Der Trend der Entkirchlichung setzte sich nämlich fort, wie inoffizielle Untersuchungen zur Religiosität belegen, die in dieser Zeit durchgeführt wurden. Obwohl deren theoretisches und methodisches Fundament nicht besonders qualitativ war und die Informationen für die Partei- und Staatsorgane manchmal jenseits der sozialen Realität produziert wurden, war der Gesamtrend des Rückgangs der sogenannten objektiven Merkmale von Religiosität offensichtlich.

Ganz anders war es jedoch im Fall der generellen weltanschaulichen Verankerung. Während sich 1974 41 % und 1985 gar 45 % der Bevölkerung für Marxisten hielten, sank der Anteil vier Jahre später auf 34 %. Der Prozentsatz derer, die sich für religiös gesinnt hielten, wuchs in derselben Zeit von 20 % auf 25 % an. Während dieser Anteil bis Anfang der 1980er Jahre dann erneut sank, begann er Mitte der 1980er Jahren wieder anzusteigen.<sup>56</sup> Dieser „religiösen Erneuerung“ entsprach die riesige Resonanz auf die Jubiläumfeier der Heiligen Cyrill und Method in Velehrad im Mähren im Jahr 1985. Damals piffen die versammelten 100.000 bis 200.000 Teilnehmer den kommunistischen Kulturminister aus, weil er in seiner Rede die slawischen Missionare mit den sowjetischen Truppen verglichen hatte, die nach 1968 in der Tschechoslowakei geblieben waren. Die Wallfahrt von 1985 war die bis dahin größte Demonstration gegen die Regierung seit der Unterdrückung des „Prager Frühlings“.

<sup>56</sup> Vgl. Josef Blovský, Výzkumná zpráva 89-05. Aktuální otázky püsobení církvi [Der Forschungsbericht 89-05. Aktuelle Fragen zur Wirkung der Kirchen], Prag 1989, 9 (Manuskript, scheinungsbericht des Soziologischen Instituts der Tschechischen Wissenschaftsakademie in der Bibliothek des Soziologischen Instituts der Bevölkerung zeigte eine geheime aufbewahrt). Ein noch größeres Maß an Religiosität in der Bevölkerung zeigte eine gemeinsame soziologische Forschung, die der Exilsoziologe Zdeněk Strniška in Zusammenarbeit mit den einheimischen Dissidenten durchgeführt hatte: Zdeněk Strniška, Výsledky nezávislého průzkumu současného myšlení v Československu [Ergebnisse der unabhängigen Untersuchung der gegenwärtigen Gesinnung in der Tschechoslowakei], in: Svědectví (Paris) 20/78 (1986) 265-334.



Die institutionalisierte Religionssoziologie wußte nicht, wie sie diese Entwicklung interpretieren sollte, und die Staats- und Parteiorgane befanden sich schon in so großer Auflösung, daß sie entsprechende Konsequenzen nicht mehr ziehen konnten. Ganz im Widerspruch zur Säkularisierungsthese schien es zu einer Wiederbelebung der kirchlichen Religiosität zu kommen. Die damals im Untergrund wirkende Erika Kadlecová brachte diese Entwicklung einerseits mit der Unfähigkeit des kommunistischen ideologischen Apparats und andererseits mit der moralischen Integrität, welche die Kirchen bewiesen hatten, in Zusammenhang.<sup>57</sup> Ihrer Meinung nach hatte die gewaltsame Durchsetzung des Atheismus nicht dazu geführt, daß die wirklichen Gläubigen von den Kirchen abfielen, vielmehr traten lediglich diejenigen aus, die sich aus rein sozialen Gründen zu ihnen bekannt hatten. Der Zustand des gesamtgesellschaftlichen „Marasmus“, die Einschränkung kirchlichen Lebens und das Mißtrauen gegenüber Ideologien habe im Gegenteil erneut zum Glauben geführt und zwar auch in der stark säkularisierten tschechischen Gesellschaft. Mit ihrer Argumentation schloß sich Kadlecová einer ganzen Reihe moderner christlicher Denker an, welche die Säkularisierung für einen Segen für das „wahre“ Christentum halten.

Ein tieferes Verständnis des Phänomens entwickelte eine andere im Untergrund wirkende Soziologin, Jiřina Šiklová. Sie erklärte, daß ein Teil der „neuen Gläubigen“ religiöse Ausdrucksformen und Anspielungen ganz einfach als Zeichen antikomunistischer Gesinnung nutzte.<sup>58</sup> Ihrer Meinung nach waren die wirklichen Christen nicht besonders zahlreich. Diese unterteilte sie in solche, die aus traditionellen religiösen Kreisen stammten, und in die spontanen „Jungchristen“.

Im Fall der ersten Gruppe (der traditionell Gläubigen) setzte sie einen tief religiös-kirchlichen Hintergrund, entsprechende Kenntnisse der Glaubenslehre und ein danach ausgerichtetes Handeln voraus, wobei dieses freilich von dem Bemühen bestimmt war, die eigene Religiosität öffentlich eher nicht zur Schau zu stellen. Die „Jungchristen“ hingegen agierten offensiver: „Sie halten sich selbst für Christen, wenn es auch manchmal den üblichen Kriterien nicht entspricht [...] Manche wissen nicht, was der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ist, sie lasen weder das erste noch das zweite, sie wissen nicht, was das Evangelium ist, sie kennen weder den Inhalt noch die Interpretation der heiligen Messe

<sup>57</sup> Erika Kadlecová, *Nejistoty života a jistota víry* [Unsicherheiten des Lebens und Sicherheit des Glaubens], in: *Svědectví* (Paris) 20/78 (1986) 352-360; derselbe Text erschien auch in: *Studie* (Rom) 104-106 (1986) 188-196.

<sup>58</sup> Jiřina Šiklová, *Mládež v ČSSR a náboženství* [Die Jugend in der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik und die Religion], in: *Svědectví* (Paris) 20/79 (1986) 513-520.

Der Wandel der tschechischen (Nicht-)Religiosität im 20. Jahrhundert 527

oder den Sinn der Eucharistie und sie können nicht erklären, worin der Unterschied zwischen den Katholiken, Protestanten und Orthodoxen liegt. Bei manchen von ihnen fließt sogar das Christentum mit dem Animismus, mit dem Glauben an Astrologie, mit dem Mystizismus oder z. B. mit der Parapsychologie zusammen.“<sup>59</sup> Gerade diese Gruppe tendierte – zusammen mit dem (eher kleinen) Teil der „negativ Gläubigen“ – immer deutlicher zu den nicht institutionalisierten, wenig traditionsgebundenen und individualisierten religiösen Formen, die in vollem Maße erst nach 1989 zum Vorschein kamen.

Zu ähnlichen Feststellungen führt die Untersuchung der Folkmusikbewegung, die in der tschechischen Gesellschaft von den 1960er bis zu den 1980er Jahren eine eindrucksvolle (wenn auch aufgrund ihres Protestpotentials verbotene) Komponente der populären Musikkultur bildete und an der Wende zu den 1990er Jahren sogar eine Zeitlang zum Mainstream wurde.<sup>60</sup> In der Situation der entkirchlichten tschechischen Gesellschaft, die von einem niedrigen Niveau religiöser Grundkenntnisse geprägt war, konnte gerade diese Musik weltanschauliche und religiöse Funktionen erfüllen. Während dies in den 1960er Jahren nur ausnahmsweise geschah, trat später die Generation des ausgeprägt religiösen Folks hervor, die (auch) gegenüber den Kirchen kritisch eingestellt war und durch Verbote gewaltsam unterdrückt wurde. Die neue Welle des Folks der 1980er Jahre entwickelte diese Ausprägung ohne Rücksicht auf das Kirchenchristentum, weil ihr Publikum danach verlangte. Die Religiosität, die sich in den Liedern fand, hatte allerdings mit dem traditionellen Christentum nur wenig gemeinsam, noch weniger mit den Kirchen, die zwar idealisiert wurden, aber eher in abstrakter Form – niemand hatte konkretes Interesse daran, Näheres von ihnen und von ihrem Funktionieren zu erfahren.

Die kirchliche Frömmigkeit blieb den ländlichen Gebieten vorbehalten und wurde für „rückständig“ gehalten, und zwar nicht nur von seiten des kommunistischen Regimes, sondern auch von dessen Gegnern, die aus der Ablehnung des Kommunismus heraus eigene religiöse oder spirituelle Vorstellungen entwickelt hatten. Je weniger sich nämlich die Gesellschaft für die Kirchen interessierte, desto mehr nahmen der normale Bürger und das Untergrundmilieu jene Samizdat-Äußerungen der Spiritualität auf, die sich z. B. auf Raymond A. Moodys „Leben nach dem Tod“ und weitere ähnliche Texte bezogen.

<sup>59</sup> Ebd. 515f.

<sup>60</sup> Vgl. Zdeněk R. Nešpor, *Děkuji za bolest...* Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.-80. let [Danke für den Schmerz... Religiöse Elemente in der tschechischen Folkmusik in den 60er bis 80er Jahren], Brno 2006.



Aus der Ära des „Gulaschkommunismus“, die mit der Novemberrevolution im Jahre 1989 endete, gingen also als Besiegte nicht nur die Kommunisten hervor, sondern paradoxerweise auch diejenigen, die zu dieser Zeit zu siegen schienen, d. h. die christlichen Kirchen und vor allem die Katholiken. Denn obgleich sowohl die Kanonisierung der neuen tschechischen Heiligen Agnes von Böhmen am 12. November 1989 in Rom als auch der Besuch des Papstes Johannes Paul II. in der Tschechoslowakei im Januar des folgenden Jahres zu Ereignissen gesamtnationaler Bedeutung wurden, zeigte sich doch sehr bald, daß die Hinwendung der tschechischen Gesellschaft zu den Kirchen nur oberflächlich und vorübergehend war.<sup>61</sup> Auf lange Sicht überwogen eher die antikirchlichenhaltungen, die hinter der marxistischen Religionskritik nicht zurückblieben, jedoch schon vornarristische Wurzeln haben. Diese Haltungen sind jedoch nicht Ausdruck des Atheismus, sondern der nichtkirchlichen „Spiritualität“ – diesen Terminus zieht die Mehrheitsgesellschaft dem der „Religiosität“ vor, den sie auf die kirchliche Frömmigkeit bezieht.

Auch für diese Entwicklung muß zwischen dem tschechischen und dem slowakischen Teil der damals noch einheitlichen Republik unterschieden werden. In der Slowakei hatte die traditionelle Kirchenreligiosität auch zur Zeit der kommunistischen Diktatur viel langsamer abgenommen als in Böhmen und Mähren<sup>62</sup>, und es war verschiedentlich sogar – ähnlich wie in Polen – zur faktischen Zusammenarbeit zwischen Kommunisten und gläubigen Christen gekommen.<sup>63</sup> Deshalb konnte eine nichtkirchliche „Spiritualität“ dort erst gar nicht zur Geltung kommen. Die Slowakei wurde im Gegenteil nach 1989 zur Brutstätte der kirchlichen Erneuerung, und nach der Teilung des gemeinsamen Staates, bei der auch religiöse Argumente eine bestimmende Rolle spielten („Säkularismus“ der Tschechen und „religiöse Blindheit“ der Slowaken), begann hier eine starke Entsäkularisierung, von der vor allem die Katholische Kirche profitierte.<sup>64</sup> Wäh-

<sup>61</sup> Vgl. Dušan Lužný, *Náboženská situace v České republice po roce 1989* [Die religiöse Situation in der Tschechischen Republik nach 1989], in: *Religio, Revue pro religionistiku* 6/2 (1998) 213-225; Nešpor, *Religious Processes* (wie Anm. 9) 280ff., 285ff.

<sup>62</sup> Damit hatten auch die marxistischen „wissenschaftlichen Atheisten“ gerechnet, vgl. z. B. Miroslav Foret, *Statistická analýza náboženskosti okresů ČSSR* [Statistische Analyse der Religiosität der Bezirke der Tschechoslowakischen Sozialistischen Republik], in: *Ateizmus* 16/5 (1988) 470-480; Lubomír Sivák, *Sekularizácia a vývoj religiozity na Slovensku v rokoch 1968-1986* [Säkularisierung und Entwicklung der Religiosität in der Slowakei in den Jahren 1968-1986], in: ebd. 17/4 (1989) 394-403.

<sup>63</sup> Vgl. z. B. Josef Kandert, *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století* [Der Alltag der Dorfbewohner der Mittelslowakei in den sechziger bis achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts], Prag 2004, 184-193.

<sup>64</sup> Vgl. Miroslav Tižik, *K sociologii novej religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí* [Zur Soziologie der neuen Religiosität. Zu den Formen der Veränderungen des

rend sich die Slowakische Republik also dem überwiegend katholischen Polen angleicht (obwohl die Rückkehr der Kirche in den öffentlichen Raum in beiden Ländern auch kritische Reaktionen hervorruft), nähert sich die Tschechische Republik denjenigen postkommunistischen Ländern an, in denen es zu keiner Kirchenerneuerung kam.<sup>65</sup>

#### SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR DAS SÄKULARISIERUNGSPARADIGMA

Im Zusammenhang mit der Säkularisierungsthese, die während des überwiegenden Teils des 20. Jahrhunderts die Religionssoziologie sowie historische Forschungen zu diesem Thema dominierte, wurden die tschechischen Länder oft als Beispiel für eine erfolgreiche Säkularisierung angeführt, die als notwendige Folge der Modernisierung begriffen wurde.<sup>66</sup> Die statistischen Angaben dokumentierten die Abnahme der tschechischen (kirchlichen) Religiosität, die – neben den in ganz Westeuropa verlaufenden Modernisierungsprozessen, die zu einem Rückgang des Interesses an den Kirchen führten – als Folge der kommunistischen Atheismuspropaganda und der Beschränkung der Kirchen interpretiert wurde. Die Religionssoziologie zog dennoch das Säkularisierungsparadigma während der letzten Jahre ausdrücklich in Zweifel<sup>67</sup>, und zugleich traten weitere Gründe zutage, warum diese Erklärung im Fall der tschechischen (Nicht-)Religiosität ungenügend ist. Die Abneigung gegen die Kirchen begann sich in den tschechischen Ländern früher als in anderen Gebieten Europas zu verbreiten, ohne daß deshalb von einer höheren Entwicklungsstufe Böhmens,

religiösen Lebens im 20. Jahrhundert], Bratislava 2006, 218-330; ferner Adela Kvasničková, *Náboženstvo ako kolektívna pamäť. Prípady Slovenska a Čiech* [Religion als Kollektivgedächtnis. Das Beispiel der Slowakei und Böhmens], Bratislava 2005.

<sup>65</sup> Vgl. Dettlef Pollack, *Religiosity Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe*, in: *Social Compass* 50/3 (2003) 321-334.

<sup>66</sup> Vgl. z. B. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; der tschechischen Religion widmete auch Werner Stark große Aufmerksamkeit: Werner Stark, *Sociology of Religion. A Study of Christendom*, London 1966-1972.

<sup>67</sup> Das Säkularisierungsparadigma wurde z. B. von seinen folgenden ehemaligen Vertretern aufgegeben: Peter L. Berger, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York 1992; David Martin, *The Secularization Issue. Prospect and Retrospect*, in: *British Journal of Sociology* 42/4 (1991) 465-474; vgl. auch Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington/Grand Rapids 1999. Von den europäischen Religionssoziologen äußert sich v. a. Steve Bruce zum Säkularisierungsparadigma: Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.



Mährens und Österreichisch-Schlesiens ausgegangen werden könnte, wie sie die Auffassung der Säkularisierung als einer automatischen Folge der Modernisierung aber nahelegt. Eine wachsende Abneigung vor allem gegenüber der katholischen Kirche zeigte sich sogar zeitlich noch vor dem massenhaften Aufkommen der typischen Modernisierungsphänomene, zu denen u. a. Industrialisierung, Urbanisierung, Bildungszunahme und „post-aufklärerische“ Rationalität zu zählen sind. Wenn sich dieser Prozeß der modernisierenden Säkularisierung auch vordergründig als wachsende Indifferenz und Atheismus äußerte, betraf er de facto hauptsächlich die kirchliche Religiosität, während die nichtinstitutionalisierten Religionsformen sogar an Bedeutung gewannen. Dabei steht eine derartige „religiöse Erneuerung“ in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre in direktem Gegensatz zum erwarteten Säkularisierungstrend.

Die mit der tschechischen Religionsgeschichte besser vertrauten Autoren betrachteten die Säkularisierung in den tschechischen Ländern als Tatsache, die sie aber mit anderen Faktoren als mit der Modernisierung in Bezug setzten. In diesem Zusammenhang betonten sie vor allem den tschechischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts, welcher die katholische Kirche wegen ihrer antitschechischen Haltung und wegen der Verbindung zwischen „Thron und Altar“ in der Österreichisch-Ungarischen Monarchie abgelehnt hatte.<sup>68</sup> Manche Interpretationen gingen aber auch dahin, daß es sich bei der Säkularisierung um einen Restbestand des mittelalterlichen hussitischen Widerstands gegen die katholische Kirche handle und daß die Tschechen schon seit einigen Jahrhunderten verborgene Atheisten seien.<sup>69</sup> Dies sind jedoch ahistorische Fiktionen, die mit empirisch gewonnenen Fakten bezüglich der religiösen Entwicklung in den Epochen des Ultraquismus und der Gegenreformation leicht zu widerlegen sind.

Die Bedeutung des Nationalismus als „Ersatzreligion“, die gegen ihre traditionell religiöse Konkurrenz Stellung nahm, schien hingegen ganz offensichtlich. Auch diese Erklärung ist jedoch unzureichend; sie muß um das schon früher diskutierte tschechische „hussitische Bewußtsein“ ergänzt werden, das sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ausformte und insbesondere seit 1800 im Zuge der historisch-sprachlichen Verankerung der tschechischen nationalen Wiedergeburt betont wurde. Gerade an dieses Bewußtsein des Hussitentums knüpften nämlich alle weiteren Deutungen der „hussitischen“, also weder katholischen noch antikatolischen oder antikirchlichen, Wurzeln der tschechischen Nation an: Masaryks Ideologie der Vorsehung und des Humanismus, die protestan-

W

tische Züge trug und eine moderne „nichtkirchliche Religion“ implizierte, außerdem die Selbstauffassung der Kommunisten, die sich in ihrem Streben nach sozialer Gerechtigkeit und dem Aufbau der klassenlosen Gesellschaft zu „Nachfolgern der Hussiten“ stilisierten, und schließlich auch die gegenwärtige, nicht institutionalisierte Spiritualität, die den Kirchen ihre „Sünden der Vergangenheit“ vorwirft, ohne sie wirklich zu kennen, und die unter dem Deckmantel des Atheismus eine alternative Transzendenzsuche betreibt.

Die böhmischen Länder des 19. und 20. Jahrhunderts sind ein Musterbeispiel dafür, was José Casanova auch anderswo in Europa vorgefunden hat, d. h. für das Vorherrschen der Ideologie des Säkularismus, der die Gestalt einer impliziten Religiosität annahm.<sup>70</sup> Ein westeuropäisches – und es läßt sich hinzufügen: im besonderen tschechisches – Spezifikum war Casanovas Meinung nach die gleichzeitige Geltendmachung dreier Dimensionen der Aufklärungskritik an der Religiosität: erstens, der kognitiven Kritik an der Religion als vorrationaler Weltauffassung, die durch den wissenschaftlichen Fortschritt ersetzt würde, zweitens, der politischen Kritik an der öffentlichen Religion und der „Thron-Altar-Verbindung“ mit dem Ziel der Unterdrückung der breiten Volksmassen und endlich, drittens, der humanistischen Kritik an der Gottesidee selbst als einer „selbstentfremdenden“ Projektion des Menschen. Deswegen sei es zur Emanzipation der weltlichen Sphäre von der religiösen Legitimierung und Dominanz gekommen, zur Aufgabe der religiös-kirchlichen Überzeugung und eines von ihr bestimmten Verhaltens und schließlich zur Privatisierung der Religion, die deren institutionelle und kirchliche Ausprägungen weiter schwächte. Weil diese Prozesse durch das Bildungssystem im weitesten Sinne (d. h. vom Schulunterricht bis zur kulturprägenden öffentlichen Wirkung der antikirchlichen Intellektuellen) unterstützt wurden und weil sie in Wechselwirkung mit verschiedenen zeitgenössischen populären Ideologien (Liberalismus, Nationalismus, Wissenschaftsgläubigkeit, aber auch Sozialismus und Kommunismus bzw. weiteren politischen Ideologien in anderen Teilen Europas) traten, kam es zur Schwächung und zum Verfall der traditionellen Religion. Diese wurde jedoch keineswegs durch eine „rationale“ Weltauffassung ersetzt, sondern durch andere Ideologien und Utopien.<sup>71</sup> In Bezug auf die tschechische Gesellschaft sind diese Veränderungen durch historisch-soziologische Untersuchungen gut zu dokumentieren.

<sup>68</sup> Vgl. Sabrina P. Ramet, *Nilhil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham/London 1998, 113ff.

<sup>69</sup> Vgl. Remond (wie Anm. 10) 278.

<sup>70</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; vgl. auch ders., *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt/M. 1996, 181-210.

<sup>71</sup> Vgl. u. a. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris 1993.



Die (mit der Entwicklung in der sowohl katholischen wie – weniger – lutherischen Slowakei kontrastierende) Entkirchlichung der tschechischen Länder, zu der es im Laufe des 19. und des 20. Jahrhunderts kam, ist also kein Beispiel für eine Modernisierungssäkularisierung. Im Rahmen der gegenwärtigen Kritik an den Säkularisierungsparadigmen sollte es gleichwohl nicht unberücksichtigt bleiben, nur weil es nicht in die eine oder andere Theorie paßt. Es geht im Gegenteil darum, die vielfältigen und komplexen Ursachen, die in Westeuropa zur Abkehr von der kirchlichen Frömmigkeit führten, zu reflektieren. Es ist offensichtlich, daß im 19. und 20. Jahrhundert etwas Neues an die Stelle der traditionellen, u. a. mit dem Besuch des Gottesdienstes verbundenen christlichen Religiosität trat. Das muß nicht unbedingt einen allgemeinen Verfall der Religiosität bedeuten. In diesem Sinne gewinnt die Behandlung der modernen Religionsgeschichte der tschechischen Länder eine größere Relevanz, weil sich am Beispiel Böhmens, Mährens und Tschechisch-Schlesiens besonders prägnant gewisse Entwicklungen im Spannungsfeld von Säkularisierung, Modernisierung und Religiosität herausarbeiten lassen, die auch für andere Gebiete Westeuropas gültig sein dürften.