



Johannes Gleixner

## »Menschheitsreligionen«

T.G. Masaryk, A.V. Lunačarskij und die  
religiöse Herausforderung revolutionärer Staaten

Johannes Gleixner: »Menschheitsreligionen«

**V&R** Academic

# Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von

Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf, Przemysław Matusik  
und Martin Schulze Wessel

Band 9

Vandenhoeck & Ruprecht

Johannes Gleixner

# »Menschheitsreligionen«

T. G. Masaryk, A. V. Lunačarskij und die religiöse  
Herausforderung revolutionärer Staaten

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung:

A. V. Lunačarskij hält ein Kind anlässlich dessen Oktjabriny (feierliche Registrierung von Neugeborenen) in einem Moskauer Arbeiterklub (1924). © Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv Kinofotodokumentov (RGAKFD) – Russisches Staatsarchiv für Film- und Fotodokumente.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-0955

ISBN 978-3-647-31034-3

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U. S. A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | [www.text-form-art.de](http://www.text-form-art.de)

# Inhalt

1. Einleitung: Europäische Intellektuellengeschichte im Vergleich . . . .	7
2. Zugang und Kontext: Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich . . . . .	15
2.1 Komparative historische Semantik . . . . .	15
2.2 Bedeutungswandel des Religiösen im langen 19. Jahrhundert . .	20
2.3 Kontextualisierte Leitbegriffe . . . . .	35
3. Religion und Fortschritt in den Böhmisches Ländern . . . . .	45
3.1 Entstehung eines religiös-politischen Feldes . . . . .	45
3.2 Akteure im religiös-politischen Feld in den Böhmisches Ländern	57
3.3 Der Realismus als religiös-politische Bewegung im engeren Sinne	78
3.4 Masaryk: Der Intellektuelle als religiöse Projektion . . . . .	97
3.5 Abschließend zu Realismus und Masaryk . . . . .	108
4. Religion und Sozialismus im Russländischen Reich . . . . .	111
4.1 Intelligencija, Marxismus und religiöse Debatten . . . . .	111
4.2 Das Bogostroitel'stvo: Vom Neologismus zum Skandalbegriff . .	126
4.3 Die Politisierung religiöser Sprache und die Öffentlichkeit des Marxismus . . . . .	129
4.4 Religion und Politik in der russischen Intelligencija . . . . .	136
5. Sowjetreligionen . . . . .	147
5.1 Sowjetische Religionsvorstellungen: Entwicklung und Institutionalisierungen . . . . .	147
5.2 Die Normierung eines religiösen Expertenwesens . . . . .	165
5.3 Lunačarskij: Die sowjetische Religion der Öffentlichkeit . . . . .	178
5.4 Die religiöse Überlastung des Staates . . . . .	198
6. Die Tschechoslowakische Republik als religiöser Kampfplatz . . . . .	209
6.1 Der revolutionäre Staat und seine religiöse Aufgabe . . . . .	209

6	Inhalt	
6.2	Experten des Religiösen und ihre Institutionalisierung . . . . .	224
6.3	Religiöse Vereinnahmung und Rückzug . . . . .	227
7.	Das »Reich Gottes auf Erden« oder »Neuer Wein in alten Schläuchen«?	233
7.1	Zur Metaphorik der neuen Religion . . . . .	233
7.2	Ausblick . . . . .	235
	Dank . . . . .	239
	Abkürzungen . . . . .	241
	Quellen- und Literaturverzeichnis . . . . .	243
	Personenregister . . . . .	267

# 1. Einleitung: Europäische Intellektuellengeschichte im Vergleich

Am Ende des 19. Jahrhunderts sprachen die gebildeten Schichten Europas in seltener Einigkeit von einer allumfassenden gesellschaftlichen Krise. In ihr manifestierte sich das erwartete Zerschneiden der bestehenden Ordnung. Gleichzeitig sahen die vielen Untergangspropheten aber im befürchteten Zusammenbruch auch die Chance auf einen allgemeinen Neuanfang. Die Zuspitzung der allgemeinen Krise war zugleich der Schlüssel zu deren endgültiger Überwindung. Ein letztes, endgültiges Mal sollten die auseinandertretenden Welten von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft wieder in einen einzigen sinnhaften Zusammenhang gebracht werden, der alle Widersprüche auslöschte. In diesem Lichte entstand nach der »sozialen« die »religiöse Frage«: »Religion« war noch wenige Jahrzehnte zuvor ein Weltzugang, der ausgespielt zu haben schien. Gemeinsam mit der »Kultur« stieg sie nun zur ambivalenten Zentralkategorie der intellektuellen Neuordnung der Welt auf. Religion konnte alles sein: Fluchtbegriff der Wissenschaft, Waffe der Kirchenkritik, Schlachtruf der revolutionären Umgestaltung der Welt. Vor allem aber musste Religion, anders als der praktizierte Glaube in den Kirchen, tatsächlich universal, menschheitsumfassend sein. Das öffentliche Bekenntnis zu einer solchen Religion der Menschheit war daher immer eine zutiefst politische Aussage über die Rolle der Religion in Staat und Gemeinwesen.

»Sind wir Zeugen einer Auflösung oder einer Weiterentwicklung der religiösen Idee und des religiösen Gefühls?« fragte der »*Mercure de France*« 1907 im Rahmen einer internationalen Erhebung.<sup>1</sup> In den böhmischen Ländern erhielt der Prager Universitätsprofessor Tomáš Garrigue Masaryk die schriftliche Anfrage, sich zu dieser Frage zu äußern.<sup>2</sup> Seine Antwort blieb offenbar aus. Vielleicht auch deswegen, weil Masaryk sich im Wahlkampf gegen den politischen Katholizismus um ein Mandat im Abgeordnetenhaus des Wiener Reichsrates befand.

1 »Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux?« Siehe *Charpin, Frédéric*: La Question Religieuse. Enquete internationale. In: *Mercure de France* 65/2 (1907) 577–622, hier 578.

2 Siehe den im Masaryk-Archiv erhaltenen Fragebogen an Masaryk: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, v. v. i., AÚTGM, fond Masaryk, Tomáš Garrigue, Korespondence I-46. Weitere Belege aus der am Masaryk-Institut vorliegenden Korrespondenz Masaryks werden wie folgt abgekürzt. AÚTGM, f. TGM, Kor. Einzelne Blätter sind jeweils angegeben, sofern eine entsprechende Signatur vorhanden war. Falls präziser, wird die entsprechende »Kiste« (krabice, kr.) angegeben.



## 8 Einleitung

Ein junger russischer Marxist, Anatolij Vasil'evič Lunačarskij, wäre hingegen gerne gefragt worden, wie seine enthusiastische Besprechung der russischen Beiträge zu der Umfrage des »Mercure«, die er zu einer eigenständigen Antwort auf die gestellte Frage weiterentwickelte, nahelegt.<sup>3</sup>

Beide standen aber stellvertretend für die Faszination vieler Intellektueller durch die »religiöse Frage« und die Hoffnung, es könne eine zufriedenstellende Antwort darauf geben.

Intellektuelle Religionsvorstellungen gab es viele, und viele blieben folgenlose akademische Übungen und weltabgewandte Ideen. In den hier näher untersuchten Fällen war das nicht so: Sowohl in den Böhmisches Ländern, dem Kerngebiet der späteren Tschechoslowakischen Republik, als auch im ausgehenden Zarenreich und dem späteren Sowjetrussland gab es beträchtliche personelle Überschneidungen zwischen den Vorkriegsintellektuellen und den neuen politischen Eliten, die nach der Umwälzung des Weltkrieges an die Macht kamen. Die beiden Protagonisten der folgenden Arbeit, Tomáš Garrigue Masaryk und Anatolij Vasil'evič Lunačarskij, aber nicht nur sie, mussten Antworten auf die diese Untersuchung bestimmende Frage finden: Was geschieht, wenn intellektuelle Menschheitsreligionen beim Wort genommen werden? Wenn sie politische Macht und gesellschaftlichen Sinn tatsächlich begründen müssen? Welche Besonderheiten entwickelten die beiden Fälle und welche Schwierigkeiten fanden sie gleichermaßen vor? Welche Religion »besaßen« die Intellektuellen und welche wurde ihnen zugeschrieben? Etwas plakativ zusammengefasst lautet die leitende Frage der folgenden Überlegungen also: Was geschieht, wenn Intellektuellenreligionen ernst machen müssen?

Der Untersuchung liegen wie jeder vergleichenden Arbeit einige erklärungsbedürftige Annahmen zugrunde. Ein vergleichender Blick erfordert immer eine Begründung. Der historische Vergleich legt zwar keine Methode fest, lässt sich aber auch nicht beliebig durchführen, da er eine Systematisierungsleistung einfordert und methodische Vorannahmen sichtbar macht. Außerdem ist zu klären, welche Akteure und Institutionen aufeinander bezogen werden. Beginnen will ich aber mit der Hintergrundhermeneutik des Vergleichs, dem *tertium comparationis*.

Zunächst gehe ich davon aus, dass es einen gemeinsamen europäischen Referenzrahmen für intellektuelle Debatten im späten 19. Jahrhundert gab. Dieser

3 Lunačarskij, Anatolij V.: Buduščee religii [Die Zukunft der Religion]. In: *Obrazovanie: žurnal literaturnyj i obščestvenno-političeskij* 16/10–2 (1907) 1–25; Ders.: Buduščee religii. (Okončanie) [Die Zukunft der Religion (Ende)]. In: *Obrazovanie: žurnal literaturnyj i obščestvenno-političeskij* 16/11–2 (1907) 30–67. Vgl. Scherrer, Jutta: Wunschttheorien der Religion. Auf der Suche nach der »Wahrheit des Sozialismus«. In: Auerbach, Inge/Hillgruber, Andreas/Schramm, Gottfried (Hg.): *Felder und Vorfelder russischer Geschichte. Studien zu Ehren von Peter Scheibert*. Freiburg 1985, 178–205, hier 180.

länderübergreifende Topos ist in der Intellektuellengeschichtsschreibung seit einiger Zeit etabliert und zieht historische Vergleiche an. Insbesondere die Entstehungszeit des modernen Intellektuellen an der europäischen Jahrhundertwende ist ein gut untersuchtes Feld, auch wenn der Intellektuellenbegriff mittlerweile analytisch ausgedehnt wurde.<sup>4</sup>

In der Regel bezieht sich diese Forschung aber auf einen westeuropäischen Zusammenhang.<sup>5</sup> In jüngster Zeit haben mehrere Studien die europäische Ebene auch in transnationaler Perspektive als eigenständige Sphäre betrachtet, die mit den nationalen Diskursen im Wechselspiel stand.<sup>6</sup>

Dazu steht die sehr ausgeprägte nationalgeschichtliche Intellektuellenhistoriographie in einem gewissen methodischen Spannungsverhältnis, da ihr ähnliche Fragestellungen, aber unterschiedliche Strukturannahmen zugrunde liegen. Ob französische Intellektuelle, deutsche Gelehrte oder russischen Intelligencija, immer besteht eine vage Begriffsverwandtschaft, die aber nicht ohne weiteres auf Vergleichbares zurückgeführt werden kann.<sup>7</sup> Christophe Charle hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Systematisierungsleistung eines historischen Vergleichs im Falle der Intellektuellen allein durch solche Grenzen der Begrifflichkeit erschwert wird, da man nicht auf die vermeintlich leichter vergleichbaren Aggregatsbegriffe der Sozialgeschichtsschreibung (Bürgertum, Milieu u. a.) zurückgreifen könne.<sup>8</sup> Dem ließe sich zumindest entgegenen, dass auch dieser naheliegenden Vergleichbarkeit eine im westeuropäischen Fall plausibel

4 Siehe neben vielen anderen die Arbeiten von Christophe Charle im französischen sowie Gangolf Hübinger und Friedrich Wilhelm Graf im deutschen Sprachraum: *Charle*, Christophe: *Vordenker der Moderne*. Frankfurt am Main 1997; *Hübinger*, Gangolf/*Mommsen*, Wolfgang J. (Hg.): *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*. Frankfurt am Main 1993; *Graf*, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Intellektuellen-Götter: Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne*. München 2009.

5 Vgl. dazu *Charle*, Christophe: *Historischer Vergleich der Intellektuellen in Europa: Einige methodische Fragen und Forschungsvorschläge*. In: *Kaelble*, Hartmut/*Schriewer*, Jürgen (Hg.): *Diskurse und Entwicklungspfade. Der Gesellschaftsvergleich in den Geschichts- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, New York 1999, 377–400. *Bialas*, Wolfgang/*Fuchs*, Eckhardt: *Intellektuelle in der Zwischenkriegszeit im Spannungsfeld von Macht und Geist. Ein internationaler Vergleich*. In: *Comparativ* 5/6 (1995) 7–14. Einen weiter gespannten Zusammenhang untersucht *Sdvižkov*, Denis: *Das Zeitalter der Intelligenz: Zur vergleichenden Geschichte der Gebildeten in Europa bis zum Ersten Weltkrieg*. Göttingen 2006.

6 Siehe *Borutta*, Manuel: *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen 2010; *Dittrich*, Lisa: *Antiklerikalismus in Europa: Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich Spanien und Deutschland (1848–1914)*. Göttingen 2014. Lisa Dittrich verdanke ich nicht zufällig viele hilfreiche Anregungen.

7 So weist etwa Kaelble ausdrücklich auf die Schwierigkeit hin, den sowjetischen Intelligenzbegriff auf westeuropäische Gesellschaften zu übertragen. *Kaelble*, Hartmut: *Der historische Vergleich: Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main u. a. 1999, 137.

8 Vgl. *Charle*: *Historischer Vergleich* 378 f.

## 10 Einleitung

erscheinende Fiktion zugrunde liegt, die im Falle ost- und ostmitteleuropäischer Gesellschaften deutlicher als solche zutage tritt.<sup>9</sup>

Eine vergleichende Intellektuellengeschichte erfordert also Definitionsleistungen. In den nächsten Abschnitten will ich daher drei gleichermaßen analytische und methodische Ebenen festhalten, die den Vergleich rechtfertigen:

Zu Anfang stehen einige knappe methodische Offenlegungen im Geiste einer komparativen historischen Semantik.

In einem zweiten Schritt zeichne ich ein kurzes Panorama religiösen Denkens in Europa im späten 19. Jahrhundert. Diese Ebene ist die Hintergrundhermeneutik des Vergleichs. Sie sorgt für den gemeinsamen begrifflichen Referenzrahmen der historischen Akteure.

In einem dritten Schritt abstrahiere ich diesen Referenzrahmen zum Zweck einer systematischen Begriffsbildung, die hinter die Binnensicht der Akteure blickt. Hier spielen der Begriff der »Menschheitsreligionen« und das ihn umgebende semantische Feld eine zentrale Rolle. Ebenso versuche ich, das »Religiöse« und das »Politische« abzugrenzen sowie einen Arbeitsbegriff des »Intellektuellen« zu gewinnen.

Die gewählten Beispiele gewinnen eine allgemeine Vergleichbarkeit zwar aus dem erwähnten europäischen Rahmen. Der eigentliche Vergleich beruht aber auf Strukturannahmen, die in der revolutionären Situation nach 1917/1918 wurzeln. Erst in der Retrospektive gewinnt also die Untersuchung der Jahrhundertwende spezifisch im tschechischen und russischen Kontext eine Bedeutung. Zugleich, das soll die Einführung in den europäischen Kontext andeuten, erschöpft sich der mögliche Erkenntnisgewinn nicht in diesen beiden Fällen.

Der anschließende analytische Teil der Arbeit verläuft in zwei großen Schritten: Im ersten Teil, den Kapiteln drei und vier, werden Begriffe, Semantiken und Metaphern eines religiös-politischen intellektuellen Feldes und seiner wichtigsten Akteure vor dem Weltkrieg rekonstruiert. Dieser Abschnitt entspricht der klassischen Jahrhundertwende der Jahre zwischen 1890 und 1914 und zeigt eine Untersuchung europäischer Intellektuellendiskurse über Religion an zwei spezifischen Fallbeispielen. Das Aufeinandertreffen von religiöser und politischer Bedeutung wird dann anhand der Fälle »Realismus« einer- und »Gott-

9 An dieser Stelle sei nur kurz auf die Diskussion darüber verwiesen, ob im späten Zarenreich bürgerliche oder jedenfalls äquivalente Strukturen existierten. Der Vorschlag Manfred Hildermeiers, den Bürgertumsbegriff auch für die russische Geschichte beizubehalten, ihn aber eher funktional zu verwenden, ist für vergleichende Begriffsbildung ebenfalls fruchtbar. Vgl. *Hildermeier*, Manfred: Liberales Milieu in russischer Provinz. Kommunales Engagement, bürgerliche Vereine und Zivilgesellschaft 1900–1917. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 51/4 (2003) 498–548, hier 504–506. Diese Diskussionen lassen sich im russischen Fall nahezu beliebig fortführen. Vgl. dazu die Beiträge in *Thiergen*, Peter (Hg.): *Russische Begriffsgeschichte der Neuzeit: Beiträge zu einem Forschungsdesiderat*. Köln u. a. 2006

erbauertum« (bogostroitel'stvo) andererseits diskutiert. Dem Realismus kommt dabei das deutlich größere Gewicht zu, da er sich schon vor dem Krieg zu einer politischen Bewegung unter religiösen Vorzeichen entwickelte. Daher folgt hier auch eine eingehende Betrachtung der Wirkung T. G. Masaryks im tschechischen Vorkriegskontext. Hingegen blieb das bogostroitel'stvo eine Randnotiz des russischen Marxismus, allerdings eine folgenreiche.

Zeitlich sind diese Fälle nicht vollkommen deckungsgleich, jedoch fallen die wesentlichen Auseinandersetzungen um die Rolle des Religiösen in der Begründung von politischem Handeln in das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Als Zäsur erscheint hier demnach nicht allein der Weltkrieg, sondern bereits die Jahre 1909/1910. Sowohl im Russländischen Reich wie in der Habsburgermonarchie schwand die Relevanz (universal)religiöser Begründungen in der Politik nach dem Jahr 1909, nur um in beiden Fällen ab 1917 wieder neu aufgegriffen zu werden. Damit wird ein enger Zusammenhang von Politik- und Diskursgeschichte behauptet, markiert das Jahr 1907 doch in beiden Fällen eine politische Wende: Im Habsburgerreich trat das sogenannte »Volksparlament« erstmals zusammen; im Russländischen Reich hingegen wurden die der Revolution von 1905 folgende Phase einer konstitutionellen Einhegung der Autokratie durch die Auflösung der Staatsduma am 3. Juni 1907 beendet.

Der hier angenommene Bedeutungshorizont ist der erwähnte gesamteuropäische; die Besonderheit der zwei Fälle erschließt sich daher erst im zweiten Schritt der Untersuchung, der die Kapitel fünf und sechs umfasst. In diesem zweiten Teil wird dieser Bedeutungskontext »eigensinnig«. Die Beispiele der Tschechoslowakei und Sowjetrusslands im Zeitraum 1917–1929 stehen für den Anwendungsfall intellektueller Religionen im Diskurs quasistaatlicher Akteure. Beide Staaten bildeten eine Schicht intellektueller religiöser Experten aus, deren Genese und Institutionalisierung nachvollzogen wird. Zuerst wird der sowjetrussische Fall diskutiert, einschließlich der Rolle Lunačarskijs. Als populärer Redner in religiösen Disputen exemplifizierte er die Schwierigkeit der Bol'seviki im Umgang mit universalreligiösen Vorstellungen und Projektionen. Der Umgang der Tschechoslowakei mit den an Staat und Gründerpräsidenten gerichteten Erwartungen folgt erst darauf. Gewissermaßen bildet das »gelungene« tschechische Beispiel, religiöse Erwartungen an den Staat auszuhalten, eine rhetorische Klammer um das »mislungene« russische. Die Analyse beider Fälle schließt eine Diskussion der religiösen Ansprüche und Vereinnahmungen, vor die sich die neuen Staaten gestellt sahen, ab.

Darauf gründet sich die leitende Frage der Arbeit, die den ersten Teil damit vorstrukturiert: Was geschieht, wenn »Menschheitsreligionen« in die Pflicht genommen werden und staatliches Handeln begründen müssen? Hier sind die beiden Beispiele spezifisch, wenn auch nicht einzigartig.

## 12 Einleitung

Diese Besonderheit lässt sich nur unter der Vorannahme einer strukturellen Analogie beider Fälle behaupten. Sie lautet, knapp formuliert, dass revolutionäre Staaten und insbesondere die revolutionären Staaten, die im Laufe des Ersten Weltkriegs entstanden, ein sehr eigenes Verhältnis zu Religion(en) entwickelten, das über die reine Verwaltung religiöser Praktiken bzw. deren Delegation an Glaubensgemeinschaften und Kirchen hinausging: Sie erbten das religiöse Denken der Jahrhundertwende auf eine sehr unmittelbare Weise.

Ein verwandtes Argument wurde für das Verhältnis imperialer Staaten und der sie legitimierenden Staatskirchen bereits vorgebracht.<sup>10</sup> Dieser Zusammenhang der Legitimität staatlicher Herrschaft und ihrer religiösen bzw. religionsanalogen Begründung lässt sich in die unmittelbare postimperiale Zeit fortführen. Hier gilt es einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Die Untersuchung von Stellungnahmen quasistaatlicher Akteure (»religionsinteressierter Intellektueller«) zur Rolle der Religion im neuen Staat unterstellt keine Äquivalenz von Religion in imperialen und revolutionären Staaten, ohne damit die Möglichkeit spezifisch postimperialer Äquivalenzen ausschließen zu wollen. Die Frage der Kontinuität von imperialer Herrschaft vor und nach der Revolution stellt sich mir nicht. Sie stellt sich schon deswegen nicht, da der Zweck des Vergleichs auch in der Kritik nationalgeschichtlicher Kontinuitätsunterstellungen liegt. Aus der Untersuchung gleichzeitiger Phänomene auf ihre Ähnlichkeiten und Unterschiede hin lassen sich keine diachron gültigen Feststellungen ableiten.<sup>11</sup> Die Annahme funktionaler Äquivalenz im engeren Sinne bezieht sich deswegen mit Absicht nur auf den untersuchten Zeitraum im zweiten Teil der Arbeit. Der erste Teil dient der rückwärtigen Heuristik dieser Fragestellung und ihrer Einbettung in einen europäischen Kontext.<sup>12</sup> In diesem Sinne arbeitet der Vergleich systematisierend.

Natürlich geht die leitende Frage der Arbeit an anderer Stelle sehr wohl von Kontinuität aus. Diese bestand in der fortlaufenden Präsenz bestimmter Fragen und in den Erfahrungen, die intellektuelle Akteure vor dem Krieg machten und auf die sie – nahezu zwangsweise – zurückgreifen mussten. Die Debatten der Zeit 1900–1910 waren in beiden Staaten ab 1917 präsent und konnten nicht einfach ignoriert werden.

Meinem Verweis auf transnationale Ereignisse zum Trotz will ich keine *histoire croisée* schreiben und bleibe einem klassischen Vergleich verpflichtet.

10 Vgl. Schulze Wessel, Martin: Religion, Politics and the Limits of Imperial Integration: Comparing the Habsburg Monarchy and the Russian Empire. In: Leonhard, Jörn/Hirschhausen, Ulrike von (Hg.): Comparing Empires. Encounters and Transfers in the Long Nineteenth Century. Göttingen 2010, 337–358.

11 Ein solcher diachroner Zugriff wäre deswegen natürlich nicht sinnlos. Es ist aber ein anderer.

12 Wollte man nur intellektuelle »Menschheitsreligionen« der europäischen Jahrhundertwende vergleichen, befasste man sich mit anderen Untersuchungsgegenständen und Akteuren.

tet: Das Transnationale bleibt im Hintergrund. Das grundsätzliche »Hinken« des historischen Vergleichs lässt sich jedoch produktiv nutzen, soweit die untersuchten historischen Prozesse sich über einen kurzen Zeitraum erstrecken und der Angelpunkt des Vergleichs vergleichbare Problemstellungen sind. Die Spannung von Synchronie und Diachronie bleibt dann ein vielleicht theoretisch unüberwindbares, aber empirisch beherrschbares erkenntnistheoretisches Problem.<sup>13</sup>

13 Vgl. zu dieser Debatte: *Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte*: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28/4 (2002) 607–636, hier 609–612.



## 2. Zugang und Kontext: Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich

### 2.1 Komparative historische Semantik

#### *Methode*

Ein struktureller Vergleich sucht Äquivalenzen und setzt sie doch voraus. Der Gegenstand der folgenden Untersuchung sind intellektuelle Debatten, die sich nicht an (vergleichbare) Institutionen rückbinden lassen, anhand deren man organisatorische oder sozialstrukturelle Ähnlichkeiten untersuchen könnte. Diese methodische Unschärfe gereicht insbesondere einem religionsgeschichtlichen Schwerpunkt aber zum Vorteil: Er löst die Debatte um »Religion« aus dem institutionellen Kontext der Religionsgemeinschaften.

Untersucht werden demzufolge diejenigen Semantiken, die religiöse Debatten erzeugen, ordnen und begrenzen. Eine komparative historische Semantik muss dabei nicht nach sprachlichen Äquivalenzen oder semantischen Transfervorgängen fragen, sondern zunächst nach äquivalenten Situationen des Wortgebrauchs.<sup>1</sup> Insofern sie sich situativ und auf einen angemessen kompakten Zeitraum beschränkt, ist die Annahme von Struktur analogien gerechtfertigt.<sup>2</sup> »Historische Semantik« wird dabei als die »undogmatische Sammelbezeichnung« verstanden<sup>3</sup>, als die sie sich in der Geschichtswissenschaft auch etabliert hat: Es geht um die systematische Rekonstruktion semantischer Felder und deren Veränderung im gegebenen Zeitraum. Der Verzicht auf eine klare Trennung von Theorie, Methode und Gegenstand ist dabei beabsichtigt, wenn nicht sogar epistemologische Bedingung aller darunter gefasster An-

1 Siehe dazu *Steinmetz*, Willibald: Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen. in: ders., Politik: Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit. Frankfurt am Main, 9–45, hier 19.

2 Überhaupt hat die neuere Ideengeschichte Abstand von epochalen Zusammenhängen genommen. Vgl. *Hacke*, Jens: Politische Ideengeschichte und die Ideologien des 20. Jahrhunderts. Im Spannungsfeld historischer und politiktheoretischer geleiteter Absichten. In: *Hacke*, Jens/*Pohlig*, Matthias (Hg.): Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens. Frankfurt am Main 2008, 147–170, hier 152.

3 Eine konzise Zusammenfassung dieser Überlegungen findet sich bei: Kollmeier, Kathrin: Begriffsgeschichte und Historische Semantik, Version: 2.0. Docupedia-Zeitgeschichte, 29.10.2012, URL: [http://docupedia.de/zg/Begriffsgeschichte\\_und\\_Historische\\_Semantik\\_Version\\_2.0\\_Kathrin\\_Kollmeier](http://docupedia.de/zg/Begriffsgeschichte_und_Historische_Semantik_Version_2.0_Kathrin_Kollmeier) (am 30.4.2016).



## 16 Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich

sätze.<sup>4</sup> Um analytische Begriffe und Quellensprache aber nicht vollständig verschwimmen zu lassen und damit den Strukturvergleich seines Mehrwerts zu berauben, ist ein semantisches Raster nötig.

Im vorliegenden Fall dienen diese Grundannahmen zur Rekonstruktion von Semantiken, die die europäischen Debatten um Religion an der Jahrhundertwende konstituieren. Dabei geht es um Leitunterscheidungen, anhand deren sich Debattenräume abgrenzten, und um die verschiedenen begrifflichen Ausprägungen semantischer Felder; kurz gefasst darum, das Gesagte und das Sagbare voneinander zu unterscheiden und abzubilden. Der Begriff »Diskurs« findet sich hier oft, hat aber keine näher definierte Bedeutung, als in vager Form die Ordnung des Sagbaren zu beschreiben.<sup>5</sup>

*Akteure, Institutionen, Orte*

Gegenstand der Untersuchung sind religiös interessierte Intellektuelle, ihre Debatten und die Art und Weise, in der diese Debatten ideologisch gerinnen und schließlich politische Handlungen definieren. Schwerpunktartig greife ich dabei zwei Personen heraus: Tomáš Garrigue Masaryk und Anatolij Vasil'evič Lunačarskij. Beide verstehe ich jeweils als Referenzrahmen der sich um sie herum entwickelnden tschechischen bzw. russischen Debatten, da sie an ihnen nicht nur über einen langen Zeitraum teilnahmen, sondern auch als Persönlichkeiten in diesen Debatten selbst prominent thematisiert wurden und hinreichend ausführliche Lösungen der »religiösen Frage« vorlegten. Andere Akteure sind jedoch von gleichrangiger Bedeutung. Masaryk wie Lunačarskij sind methodische »Anker« einer Fragestellung, die an einzelnen Institutionen vorbeiblicken will, und nicht einzigartige historische Subjekte.<sup>6</sup> Ihre Prominenz gewinnen sie durch die Kombination ihrer Wirkung und den Positionen, die sie in den revolutionären Staaten nach 1917/1918 einnahmen. Betrachtet man nur ihre jeweilige Position an der Jahrhundertwende, sind sie typische, aber keine ungewöhnlichen Vertreter religiös interessierter Intellektueller.

4 Vgl. *Konersmann*, Ralf: Der Schleier des Timanthes: Perspektiven der historischen Semantik. Zweite, durchgesehene Auflage. Berlin 2006, 53–55. Anders: *Sarasin*, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt am Main 2003, 43 f. Sarasin gelingt zwar eine beeindruckend feine Unterscheidung zwischen »hermeneutischer« und »diskurs-theoretischer« Kulturgeschichte, aber dafür kein eindeutiges Forschungsprogramm.

5 In diesem Sinne ist die Untersuchung auch keine Diskursanalyse im strengen Sinn und knüpft semantische Vergleichbarkeit an strukturelle Voraussetzungen. Vgl. eine entsprechende Kritik der Ideengeschichte durch Skinner: *Skinner*, Quentin: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: *Mulsow*, Martin/*Mahler*, Andreas (Hg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin 2010, 21–87.

6 In diesem Punkt folgt die Argumentation der Subjektkritik diskursanalytischer Ansätze. Vgl. *Landwehr*, Achim: Historische Diskursanalyse. Frankfurt am Main 2008, 93; *Sarasin*: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse 30.

Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) erlangte als Gründungspräsident der Tschechoslowakischen Republik im Jahr 1918 weltweite Bedeutung. In der tschechischen und österreichischen Gesellschaft war er jedoch schon vor dem Krieg kein Unbekannter. Aus einfachen Verhältnissen stammend gelang ihm ein ungewöhnlicher sozialer Aufstieg. Er konnte in Wien studieren, wurde dort auch promoviert und schließlich mit einer Schrift über den Selbstmord habilitiert, in der er bereits Grundzüge einer eigenen Philosophie entwickelte. Den Weg in die tschechische nationale Öffentlichkeit fand er im Jahr 1882, als er nach der Teilung der Prager Universität in eine deutsche und eine tschechische an letztere als Professor für Philosophie berufen wurde. In Prag angekommen engagierte sich Masaryk schnell in der Öffentlichkeit. Masaryk war ein international angesehener Mann, der mehrere Vortragsreisen durch die Vereinigten Staaten unternahm und enge Kontakte nach Russland pflegte. In seinem Wesen war er immer ein Grenzgänger, der zwischen akademischer Welt, öffentlicher Polemik und geregelter Politik wandelte. Wie nichts anderes interessierte ihn der vermutete religiöse Mangel des modernen Menschen, dem die existierenden Religionen nicht mehr entsprechen konnten. Im Laufe mehrerer öffentlicher Polemiken erwarb er eine Rolle als intellektuelle Leitfigur mit einem eingeschworenen Kreis von Anhängern. Durch sein Wirken im Weltkriegsexil wurde er für viele von einem marginalisierten Intellektuellen in der Habsburgermonarchie schließlich zur Lichtgestalt der Tschechoslowakischen Republik.<sup>7</sup>

Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875–1933) war seiner Herkunft nach ein typischer russischer Intellektueller. Er stammte aus gesicherten Verhältnissen, die ihm ein Studium ermöglichten. Wie viele andere radikalisierte er sich dabei und schloss sich sozialistischen Zirkeln an, was ihm die Verbannung und Kontakte ins sozialdemokratische Exil erbrachte. In der Emigration machte er die Bekanntschaft führender Sozialdemokraten, zu denen auch Lenin gehörte, dessen bol'sevistischer Fraktion er beitrug. In die Geschichte ging er in zwei Funktionen ein: Zum einen forderte er gemeinsam mit anderen Bol'seviki ab 1907 Lenins Führungsanspruch heraus. Dessen wütende Kritik an seinen Theorien zum Sozialismus als höchste Form der Religion verschaffte ihm in marxistischen Kreisen eine zweifelhafte Berühmtheit. Zum anderen wurde er nach der

<sup>7</sup> Es existieren mehrere Biographien Masaryks. Eine kritische und kontextorientierte Darstellung steht aber noch aus. Ich greife nur exemplarisch drei Darstellungen aus unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Sprachen heraus, ohne damit eine gültige Auswahl getroffen zu haben: *Nejedlý, Zdeněk: T. G. Masaryk I.: Kniha první. 1850–1882. Praha 1930. Nejedlý, Zdeněk: T. G. Masaryk I.2: Kniha první. Část druhá. Praha 1931. Hoffmann, Roland J.: T. G. Masaryk und die tschechische Frage. München 1988. Soubigou, Alain: Tomáš Garrigue Masaryk. Praha 2004.*

## 18 Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich

Oktoberrevolution – wieder als Teil der bol'sevistischen Partei und Unterstützer Lenins – der erste Volkskommissar für Bildung und Volksaufklärung im revolutionären Sowjetrußland. Lunačarskij Interesse an religiösen Fragen, in denen er eine Weiterentwicklung der marxistischen Lehre zu finden hoffte, dauerte jedoch in der Sowjetära ebenso fort wie das Wissen anderer um diesen Umstand. Nach 1929 entmachtet entging er dem Schicksal der allermeisten Altbol'seviki wohl nur durch einen frühen natürlichen Tod. Gleichwohl galten seine Theorien und Ideen im Stalinismus als beispielhafter Verrat an der reinen marxistischen Lehre.

Eine reine Geistesgeschichte intellektueller Menschheitsreligionen müsste neben den beiden hier vorgestellten noch weitere Akteure mit ihren jeweiligen Hauptwerken definieren, deren Kernaussagen geistesgeschichtlich zuordnen und eine Genealogie des titelgebenden Begriffs beifügen. Man würde also Masaryk, Lunačarskij und andere Beteiligte als Philosophen ernst nehmen und den Gehalt ihrer Theorien auf Konsistenz, Einflüsse, Schulenzugehörigkeit und Ähnliches prüfen. Das führt zweifellos zu wertvollen Ergebnissen.<sup>8</sup>

Es droht damit aber ein wesentliches, vielleicht sogar strukturnotwendiges Element der historischen Debatten verlorenzugehen, da eine so verfasste Philosophiegeschichte ahistorische Konsistenzbedingungen an ihre Gegenstände stellt. Wie zu zeigen sein wird, institutionalisierten sich die religiös-politischen Debatten, um die es hier gehen soll, oft kontingent. Damit sei gesagt, dass zwar bestimmte geistige Verwandtschaften wahrscheinlicher waren als andere, die tatsächliche Gruppen- und Lagerzugehörigkeit aber erst im Verlauf der Debatten erzeugt wurde, und dann schnell zu ideologischen Fronten gerann. Daran schließt ein Ideologiebegriff an, der Ideologie nicht als Formulierung eines konsistenten Gedankengebäudes, sondern als kontingente Ausschaltung von Reflexivität bzw. Uneindeutigkeit versteht,<sup>9</sup> die dann allerdings Eigendynamik und Wirkung entfalten konnte. Zu den russischen Debatten der Jahrhundert-

8 Als Beispiel für eine gelungene Zusammenfassung und Analyse der Masarykschen Philosophie: *Batscha, Zwi*: Eine Philosophie der Demokratie: Thomas G. Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie. Frankfurt am Main 1994. Eine entsprechende und ebenfalls gelungene Einordnung Lunačarskij's liefert: *Sesterhenn, Raimund*: Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909: Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteischule von Capri. München 1982, 60–134. Lunačarskij steht als marxistischer Philosoph und Sozialwissenschaftler jedoch im Schatten seines Freundes und Mitstreiters Alexandr A. Bogdanov, dessen Werke insbesondere die westliche Forschung in mehreren Wellen seit den 1960er Jahren beschäftigen. Vgl. aktuell *Plaggenborg, Stefan/Soboleva, Majja E.* (Hg.): Alexander Bogdanov: Theoretiker für das 20. Jahrhundert. München 2008; *Oittinen, Vesa* (Hg.): Aleksandr Bogdanov revisited. Helsinki 2009.

9 Mithin steht nicht die interne Konsistenz der Begriffe im Vordergrund, sondern die Frage nach dem, was nicht mehr gesagt wird, dem diskursiv Ausgeschlossenen.

wende hat etwa Catherine Evtuhov angemerkt, dass die Beteiligten einen erstaunlichen Willen an den Tag legten, sich verschiedenen Lagern zuzuweisen, denen keine zwangsläufige philosophische Verwandtschaft vorausging, die sich aber auch nicht willkürlich neu gruppierten.<sup>10</sup> Im Sinne der schon andernorts und mehrfach geäußerten Bedingungen einer neuen Ideengeschichte fragt also auch diese Arbeit nach denjenigen Ideen, die entgegen der scheinbar unaufhalt-samen geschichtlichen Kontingenz nur über kurze Zeiträume bindende Kraft entfalten konnten und auf lange Sicht scheiterten bzw. verblassten.<sup>11</sup>

Um dieser Kontingenz Rechnung zu tragen, wird in der vorliegenden Arbeit auch nach dem Ort und dem Verlauf der Debatten gefragt. »Ort« wird dabei sowohl im Wortsinne als geografisch, als auch übertragen als Zugangsform zur Debatte verstanden. Damit sei lediglich gesagt, dass der diskursive Rahmen, in dem sich Debatten institutionalisierten von der Form ihrer Veröffentlichung abhing: In welcher Zeitschrift, unter welchen rechtlichen Bedingungen, vor welchem Publikum tätigten die Beteiligten ihre Äußerungen?

Die Frage nach den Bedingungen des Sprechens ist auch die Frage nach diesen institutionellen Voraussetzungen. »Institution« soll hier in einem weiten Sinne verstanden werden als Bedeutungsrahmen, der Aussagen formt, vereinheitlicht und wiederum von diesen geformt wird, aber nicht die Grenze des Sprechens im Sinne eines Foucaultschen Diskurs bezeichnet. Ein solcher Rahmen können sich als Gesinnungsgemeinschaften konstituierende Gruppen, publizistische Einheiten wie Zeitschriften oder Verlage, aber auch die Legalität oder Illegalität bestimmter Aussagen sein.<sup>12</sup> »Orte« sind in diesem Sinn nicht nur räumlich, sondern als eindeutig definierter Rahmen für Aussagen zu verstehen. Folglich sind etwa Zeitschriften und die in der russischen Öffentlichkeit stark präsenten *sborniki* (»Sammelbände«) wichtige Orte, da sie etwas über die Voraussetzung und Ausschlusskriterien von schriftlichen Äußerungen verraten.

10 Evtuhov, Catherine: *The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy*. Ithaca u. a. 1997, 67–68. Im betreffenden Fall ging es um eine Debatte zwischen Sergej Bulgakov und Lunačarskij.

11 Ein solches Verständnis von Ideen wirkt auch dem Vorwurf einer reinen »Bedingungsgeschichte des Denkens« entgegen. Siehe dazu Hacke: *Politische Ideengeschichte* 147–150.

12 Vor allem im Fall der bol'sevistischen Religionsdebatten im Zeitraum 1899–1914 selektierte der Zugang zur legalen Presse nicht nur Themen, sondern definierte sie neu. Siehe das Kapitel »Sozialismus und Religion«.

## 2.2 Bedeutungswandel des Religiösen im langen 19. Jahrhundert

### *Strukturwandel des Denkens zwischen Spätaufklärung und Jahrhundertwende*

Das frühe 19. Jahrhundert stand ideengeschichtlich noch im Zeichen des Sieges der Philosophie über die Theologie.<sup>13</sup> Theologische Gesellschaftsbeschreibungen büßten ihre Wirkung ein, die Art der Gesellschaftsbeschreibung ändert sich aber nicht, da immer noch von einem zentralen Ort ausgegangen werden konnte, an dem diese Gültigkeit erlangten. Noch bei Auguste Comte, auf den die Verbreitung des Begriffs Menschheitsreligion (Religion de l'Humanité) zurückgeht, sieht man die Ablösung der kirchlichen durch die positive Religion als Vertrauen auf diese Möglichkeit. Schon zuvor bildeten zwar religiöse Fragen gesellschaftliche und politische Konflikte ab.<sup>14</sup> Dennoch scheint etwa noch die in der französischen Revolution auftretende Vorstellung eines vernunftgesteuerten »höchsten Wesens«, das an die Stelle der positiven Religionen trete, eine Synthese kirchlich verfasster Religion zu sein und keine Weltanschauung neuer Art. Zwischen den religiösen Debatten des Vormärz und der Wende zum 20. Jahrhundert lässt sich so unterscheiden. Solange der Glaube an den Fortschritt stabil war, wurden die Bedingungen der Möglichkeit religiöser Letztdeutung nicht als politisches Problem thematisiert.<sup>15</sup> Ein solcher intellektueller Religionsbegriff, der sowohl eine analytische Differenzierung von Glaubenspraktiken und religiösem Gefühl leisten, als auch die Bedingung der eigenen Denkbarkeit wissenschaftlich reflektieren wollte, entstand erst im späten 19. Jahrhundert.

Diese Annahme erscheint plausibel, unterstellt man einen radikalen Wandel des europäischen Denkens im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.<sup>16</sup> Ich folge hierbei der These, wonach die Zeit der erweiterten Jahrhundertwende (1890–1914) eine neue Phase der europäischen Geistesgeschichte einleitete, in der die Vorstellung von Fortschritt, Wissenschaft und Aufklärung selbstreflexiv wurden und damit aus dem Bereich absoluter Geschichtsmetaphern in den Bereich des Sagbaren gerissen wurden.<sup>17</sup> Der Kern dieser Unterscheidung von Spätaufklärung

13 Vgl. dazu: *Luhmann*, Niklas: Das Medium der Religion: Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen. In: *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie* 6/1 (2000) 39–51.

14 Siehe zu Comte aber auch allgemein zur Ambivalenz, mit der eine religiöse Aufklärung politische Akteure zu gewinnen versuchte, den nach wie vor anregenden Artikel von Billington: *Billington*, James H.: The Intelligentsia and the Religion of Humanity. In: *The American Historical Review* 65/4 (1960) 807–821.

15 Eine philosophiegeschichtliche Darstellung bevorzugte mit guten Gründen eine andere Einteilung und setzte bei der Religionskritik Kants ein.

16 *Hobsbawm*, Eric: Das imperiale Zeitalter 1875–1914. Frankfurt am Main 1989, 305.

17 Vor allem die deutsche Intellektuellengeschichtsschreibung hat diese These nachhaltig vertreten. Über die Frage nach dem genauen Gehalt dieses geistigen Umbruchs, besteht

und Jahrhundertwende beruht auf zwei Annahmen: Erstens wurden die gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen selbstreflexiv und mussten den eigenen Standpunkt im Bewusstsein anderer möglicher Beschreibungen formulieren. Religiös-politische Synthesen, die bewusst als solche formuliert waren, mussten daher in einer grundsätzlichen Paradoxie die eigenen Denkvoraussetzungen adressieren.<sup>18</sup>

Damit verbunden änderten sich zweitens die semantischen Bedingungen, unter denen politische Begründungen religiöse Entsprechungen fanden. Politische Fragen waren nun notwendigerweise zugleich religiöse und umgekehrt. Die folgende Untersuchung wird zeigen, dass eine solche Syntheseideologie sich nicht nur in intellektuellen Weltanschauungen fand, sondern auch als Partizipationsstrategie auf religiöse Minderheiten anziehend wirkte.

Politische und religiöse Begründungen griffen zunehmend aufeinander über. Damit berührt die Untersuchung nun das klassische Thema des Verhältnisses von Religion und Politik in der europäischen Moderne. Die wechselseitige Legitimation von religiösen und politischen Institutionen in den Imperien Ostmittel- und Osteuropas ist mittlerweile von einer offenen Forschungsfrage zu einem gut untersuchten Feld geworden, bei dem sich vor allem eine gesamteuropäische Perspektive als lohnend erwiesen hat.<sup>19</sup> Insbesondere die Nationalismusforschung hat von religionsgeschichtlichen Perspektiven stark profitiert.<sup>20</sup>

aber kein Konsens. *Hübinger*, Gangolf: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit: Eine Intellektuellengeschichte. Göttingen 2006, 17–19. Siehe außerdem: *Oexle*, Otto Gerhard: Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. In: Geschichte und Gesellschaft. Sonderheft 16, Kulturgeschichte heute (1996) 14–40, hier 15.

18 Niklas Luhmann, dessen systemtheoretischem Ansatz ich hier nicht folge, hat in diesem Sinne »Zivilreligion« passend als paradoxalen, aber vorübergehend funktionalen Versuch semantischer Vollinklusion beschrieben. Im hier untersuchten Zeitraum gelingt dann diese Inklusion durch eine »Religion über den Religionen« nicht mehr. Vgl. *Luhmann*, Niklas: Grundwerte als Zivilreligion. In: *Kleger*, Heinz/*Müller*, Alois (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. Münster 2004, 2. Aufl., 175–194. Im Interesse einer strafen Argumentation folgt hier keine weitere Erörterung religiöser und politischer Semantiken zwischen den Polen Begriffssystematik und Quellsprache. In die vorliegende Arbeit sind außerdem eingeflossen: *Luhmann*, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt am Main 2002; *Riesebrodt*, Martin: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen. München 2007.

19 Vgl. *Osterhammel*, Jürgen: Russland und der Vergleich zwischen Imperien. Einige Anknüpfungspunkte. In: *Comparativ* 18/2 (2008) 11–26. Zum Problem von transnationaler und Globalgeschichte in Hinblick auf Ostmitteleuropa siehe: *Haslinger*, Peter: Osteuropäische Geschichte zwischen Europäischer Geschichte und Globalgeschichte? H-Soz-u-Kult, 24.03.2006, URL: <http://www.hsozkult.de/article/id/artikel-708> (am 30.4.2016). Siehe außerdem die Beiträge in: *Gleixner*, Johannes/*Höhlzwitter*, Laura/*Preusse*, Christian/*Tricoire*, Damien (Hg.): Konkurrierende Ordnungen: Verschränkungen von Religion, Staat und Nation in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. München u. a. 2015.

20 Vgl. den Band *Schulze Wessel*, Martin: Religion und Politik: Überlegungen zur modernen Religionsgeschichte Russlands als Teil einer Religionsgeschichte Europas. In: *Graf*,

## 22 Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich

Der hier geschilderte »Strukturwandel des Denkens« deckt sich jedoch nur phasenweise mit einer strukturgeschichtlichen Perspektive auf den europäischen Zusammenhang von Religion und Politik. Aus Sicht des Imperienvergleichs ist das gegenseitige Legitimationsverhältnis von Staat und Kirche von Interesse, das nach derselben Logik zu einer gegenseitigen Stützung wie zu einem gegenseitigen Legitimationsverlust führen kann. Demgegenüber fragt eine an Diskursen orientierte Untersuchung eher nach den Bedeutungen und den Grenzen des Religiösen in der Öffentlichkeit. Doch gibt es auch Parallelen zwischen beiden Ansätzen. Die sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts häufenden Krisen der imperialen Herrschaft im Habsburgerreich und im Russländischen Reich erscheinen in der Strukturgeschichte auch als Steuerungsproblem, multikonfessionelle Toleranz und staatskirchlichen Einheitsanspruch in der Praxis zu regeln.<sup>21</sup> Aus der Perspektive einer europäischen Ideengeschichte fällt diese Krisenphase wiederum mit den geistigen Umwälzungen der »erschütterten Gewissheit der Wissenschaften« (Gangolf Hübinger) bzw. mit dem Auftreten der »vagierenden Religiosität« (Thomas Nipperdey) zusammen.<sup>22</sup> Und tatsächlich setzten die allgegenwärtigen intellektuellen Krisendiagnosen der erweiterten Jahrhundertwende ja zumindest im österreichischen (bzw. tschechischen) und russischen Fall die Kritik an der imperialen Herrschaft mit einer Kritik aller deren bisheriger Alternativen gleich.

*Europäisches Krisendenken in den böhmischen Ländern und Russland*

In den 1890ern setzte ein europaweites Krisendenken ein, eng begleitet von einer Welle »neuer« Religiosität, die zwar die existierenden konfessionellen Identitäten – vor allem im politischen Katholizismus – stärkte, aber auch eine ungekannte Differenzierung religiöser Bekenntnisse in der Öffentlichkeit sichtbar werden ließ.<sup>23</sup> Dieser Wandel von der Annahme einer vernunftbegabten Uni-

Friedrich Wilhelm/*Große Kracht*, Klaus (Hg.): Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 2007, 125–150.

21 Hierzu insbesondere: *Schulze Wessel*: Limits 351–358.

22 Siehe: *Hübinger*: Gelehrte 15–16. Zu Nipperdey u. a.: *Nipperdey*, Thomas: Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900. In: *Historische Zeitschrift* 246/3 (1988) 591–615, hier 605–607.

23 Damit ist ein kleinster gemeinsamer Nenner der vielen religionsgeschichtlichen Untersuchungen zum späten 19. Jahrhundert und der Jahrhundertwende formuliert. Siehe zur Debatte allgemein: *Blaschke*, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) 38–75. Aus ostmitteleuropäischer Perspektive kritisch dazu: *Schulze Wessel*, Martin: Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht. In: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 50/4 (2001) 514–530. Zu einem religiösen Feld, das über die Konfessionen hinausgeht, siehe *Graf*, Friedrich Wilhelm: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900. In: *Geschichte und Gesellschaft*. Sonderheft 18 (2000) 185–228. Klassisch dazu auch *Nipperdey*: Religion und Gesellschaft.

versalreligion zu einem hochgradig selbstreflexiven Synthesebegriff von Religion als letztinstanzlicher, oft mystischer Lösung aller kulturellen Probleme interessiert die Forschung seit geraumer Zeit.<sup>24</sup> So ist in der neueren deutschen Geschichtswissenschaft ein sprunghaft gestiegenes Interesse an den Organisationen der Monisten und anderer Wissenschaftspropheten festzustellen. Dabei rücken immer stärker die religiösen und eschatologischen Vorstellungen der gebildeten Schichten des deutschen Kaiserreichs in den Vordergrund.<sup>25</sup> Eine vergleichbare Fragestellung ist in der Forschung zur russischen Intelligencija immer gegenwärtig gewesen und lässt sich auf die historischen Akteure selbst zurückführen.<sup>26</sup> Auch wenn nationalgeschichtliche Eigenheiten in Rechnung gestellt werden, wiesen zumindest die Fragen und Probleme, denen sich die Akteure der Jahrhundertwende gegenüber sahen, klare Analogien auf.

Es entstanden europaweite religiös-intellektuelle Autoritäten, zu deren bekanntesten Søren Kierkegaard, Lev Tolstoj, Maurice Maeterlinck und Friedrich Nietzsche zählten.<sup>27</sup> Vor allem der Letztgenannte stand für die Notwendigkeit eines radikal neuen Denkens im Angesicht der Krise.<sup>28</sup> In Russland erfuhr er eine außergewöhnlich enthusiastische Rezeption, die sich auch auf marxistische

24 Siehe auch die rückblickende Feststellung Georg Simmels nach dem Weltkrieg, wonach das Jahr 1880 die geistige Wasserscheide zwischen alt und neu gewesen sei. *Lichtblau*, Klaus: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main 1996, 405.

25 Siehe vor allem die neue Studie von Weir: *Weir*, Todd H.: *Secularism and Religion in Nineteenth-century Germany: the Rise of the Fourth Confession*. New York 2014. Zu den Intellektuellen der Jahrhundertwende haben neben vielen anderen vor allem Gangolf Hübinger und Friedrich Wilhelm Graf geforscht. Vgl. *Vom Bruch*, Rüdiger/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Stuttgart 1989; *Hübinger*, Gangolf/*Vom Bruch*, Rüdiger/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II: Idealismus und Positivismus*. Stuttgart 1997. Des Weiteren: *Zander*, Helmut: *Der Himmel auf Erden? Jenseitskonzept um 1900 und die Traditionen einer monistischen Eschatologie*. In: *Hölscher*, Lucian (Hg.): *Das Jenseits: Facetten eines Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007, 138–151.

26 Vgl. *Williams*, Robert C.: *The Russian Revolution and the End of Time: 1900–1940*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 43/3 (1995) 364–401, hier 364. Siehe insbesondere *Berdjaev*, Nikolaj A./*Bulgakov*, Sergej N./*Geršenzon*, Michail/*Izgoev*, Aleksandr/*Kistjakovskij*, Bogdan A./*Struve*, Petr/*Frank*, Semen (Hg.): *Vechi. Wegzeichen: Zur Krise der russischen Intelligenz*. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt am Main 1990.

27 Eine entsprechende Liste »antikirchlicher religiöser Intellektueller« erstellten mit Ernst Troeltsch und Max Weber bereits Zeitgenossen. Vgl. *Hübinger*, Gangolf: *Intellektuelle, Intellektualismus*. In: *Kippenberg*, Hans G./*Riesebrodt*, Martin (Hg.): *Max Webers »Religionssystematik«*. Tübingen 2001, 297–313, hier 306.

28 Zur Stellung Nietzsches vgl.: *Köhnke*, Klaus Christian: *Neukantianismus zwischen Positivismus und Idealismus?* In: *Hübinger*, Gangolf/*Vom Bruch*, Rüdiger/Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus*. Stuttgart 1997, 41–52, 42 f.



## 24 Intellektuelle Experten des Religiösen im Vergleich

Kreise erstreckte, und auf den älteren Topos des russischen »Nihilisten« aufsetzte.<sup>29</sup> In der russischen Ideengeschichtsschreibung hat das bis zu der Vorstellung eines besonderen Strangs Nietzscheanischen Denkens geführt, dessen Substrat bis in die bol'sevistische Ideologie reicht.<sup>30</sup> Angesichts des europäischen Rezeptionsrahmens ist diese Vorstellung mindestens unausgewogen, wenn nicht irreführend, da sie retrospektiv einen russischen Sonderweg gerade dort konstruiert, wo es keinen gab. Geradezu verhängnisvolle Folgen zeitigte diese Tradition dann in der Religionsgeschichte der Sowjetunion, wo man einen Zusammenhang von revolutionärer Utopie und Nietzscheanischem Denken dann als evident voraussetzte.<sup>31</sup> Diese Unschärfe ist so lange nicht überwunden, wie man die sowjetischen Religionspolitik als selbstverständlich atheistisch versteht ohne die enormen semantischen Schwierigkeiten zu sehen, die gerade die Vorkämpfer dieses Atheismus hatten.<sup>32</sup>

In jedem Fall zeigte sich eine Krise des klassischen Fortschrittsdenkens. Das scheint etwa im Fall der Böhmisches Länder auf den ersten Blick widersprüchlich, da hier erst in den 1890er Jahren eine politische Fortschrittsbewegung auftrat. Allerdings verstand auch sie sich programmatisch als Antwort auf die Krise des Althergebrachten. Dass der Charakter dieser Krise als ein umfassender galt, zeigten die dieser Bewegung zuzuordnenden Autoren des sogenannten »Manifests der Tschechischen Moderne«, die eben nicht bei der Kritik der etablierten politischen Führung der Nationalbewegung stehenblieben, sondern darüber hinaus die ganze Gesellschaft der Kritik unterwarfen.<sup>33</sup> Im russischen Fall sei neben den weiter unten ausführlich besprochenen Versuchen einer religiösen Relevanz des Sozialismus auf die »religiös-philosophischen Zusammenkünfte« der Jahrhundertwende verwiesen, in denen die Verbindung der Krisendiagnose

29 Vgl. *Billington: The Intelligentsia* 810f. *Clowes, Edith W.: The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature, 1890–1914.* DeKalb 1988. Dazu auch *Günther, Hans: Der sozialistische Übermensch: Maxim Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos.* Stuttgart, Weimar 1993, 84f.

30 Ursprünglich findet sich dieser Begriff bei George L. Kline: *Kline, George L.: »Nietzschean Marxism« in Russia.* In: *The Boston College Studies in Philosophy. Demythologizing Marxism: A Series of Studies on Marxism* 2 (1969) 166–183. Weiter siehe dazu: *Tumarkin, Nina: Lenin Lives!: The Lenin Cult in Soviet Russia. Enlarged Edition.* Cambridge, Mass. u. a. 1997; *Rosenthal, Bernice Glatzer: New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism.* University Park, Pennsylvania 2002.

31 So etwa bei *Stites, Richard: Bolshevik Ritual Building in the 1920s.* In: *Fitzpatrick, Sheila/Rabinowitch, Alexander/Stites, Richard (Hg.): Russia in the Era of NEP. Explorations in Soviet society and culture.* Bloomington u. a. 1991, 295–309.

32 Unlängst auch wieder in dem ansonsten hervorragenden Band von C. Wanner: *Wanner, Catherine (Hg.): State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine.* New York 2012.

33 *Krejčí, F. V./Šalda, F. X./Třebický, J./Březina, O., et al.: Česká moderna [Die tschechische Moderne].* In: *Rozhledy* 5/2 (1895–1896) 1–4.

mit der Forderung einer revolutionären und zugleich religiösen Neuerfindung der Gesellschaft ein Dauerthema war.<sup>34</sup> In beiden Fällen gingen diese neuen Ideen außerdem Hand in Hand mit der »sozialen Frage«, deren Lösung im Rahmen einer neuen Weltanschauung die sich in den 1880er Jahren organisierende politische Linke für sich in Anspruch nahm. Die Vorstellung, dass politische Organisation einer umfassenden weltanschaulichen Doktrin bedurfte, wirkte in das politische Denken des Bürgertums zurück.<sup>35</sup>

In den 1890er Jahren entstand so ein intellektuelles Spektrum, in dem über neue Gesellschaft, neue Religion und deren wissenschaftlicher Begründung diskutiert wurde. Nationalsprachliche und -staatliche Öffentlichkeiten adaptierten Themen und spielten sie in neuer Form wieder auf die europäische Ebene zurück. Viele Debattenteilnehmer schrieben auf die eine Weise für die heimatische Öffentlichkeit und auf eine andere für die europäische.<sup>36</sup> Eine nicht zu unterschätzende Rolle als Koordinator und Impulsgeber der europäischen Intelligenz spielte die Sozialdemokratie, die länderübergreifend mit dem Anspruch einer einheitlichen wissenschaftlichen Weltanschauung auftrat und damit bürgerliche

34 Siehe vor allem *Scherrer*, Jutta: Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Berlin u. a. 1973; *Scheibert*, Peter: Die Petersburger religiös-philosophischen Zusammenkünfte von 1902 und 1903. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 12/4 (1965) 513–560.

35 Die Emanzipation der Sozialdemokratie und deren Folgen für die bürgerlichen Freigeistigen im deutschen Fall hat neulich Weir nachgezeichnet. Vgl. *Weir*, Todd H.: The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the Freigeistig Movement in Germany 1844–1933. In: *Franzmann*, Manuel/*Gärtner*, Christel/*Köck*, Nicole (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden 2006, 155–176, hier 157. Auch T. G. Masaryks Rezeption des Marxismus verlief entlang der Erkenntnis, dass der Marxismus eine unhaltbare Ideologie darstellte, eine Ideologisierung/weltanschauliche Verfasstheit des politischen Denkens ansonsten wünschenswert und zeitgemäß sei. In der Geschichtsschreibung des Deutschen Kaiserreichs hat sich für diese ideologische Verdichtung der von Karl Mannheim geprägte Begriff der »Fundamentalpolitisierung« etabliert, dessen Anwendung auf den österreichischen Fall noch aussteht. Vgl. *Retallack*, James: Obrigkeitsstaat und politischer Massenmarkt. In: *Müller*, Sven Oliver/*Torp*, Cornelius (Hg.): *Das deutsche Kaiserreich in der Kontroverse*. Göttingen 2009, 121–135, hier 127–133.

36 T. G. Masaryk ist hierfür ein hervorragendes Beispiel, da er wie auch andere tschechische Intellektuelle die sprachliche Differenzierung von nationaler tschechischer und reichsweiter österreichischer Öffentlichkeit nutzte, um intellektuelles Kapital aufzubauen. Siehe dazu die Studien von Doubek und Kostrbová im folgenden Band: *Kostrbová*, Lucie/*Ifkovits*, Kurt/*Doubek*, Vratislav (Hg.): *Die Wiener Wochenschrift Die Zeit (1894–1904) als Mittler zwischen der Tschechischen und Wiener Moderne*. Prag, Wien 2011 Für die nicht-marxistische russische Intelligencija seien die Beispiele Nikolaj Berdjaev und Petr Struve genannt, die beide im wichtigsten Theorieorgan der deutschen Sozialdemokratie »Die neue Zeit« publizierten. Dieses vor allem im ost- und ostmitteleuropäischen Raum verbreitete bewusste Spiel mit mehrsprachlichen Öffentlichkeiten ist meines Wissens noch überhaupt nicht untersucht.