



Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

Fakultät für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften

Institut für Soziologie

Krista Zach

**Neue Karrieren für ostmitteleuropäische
Nationalpatrone
im modernen Säkularstaat?**

A r b e i t s b e r i c h t Nr. 52

Internet-Fassung

Dezember, 2008

ISSN-1615-8229

Zur Reihe der Arbeitsberichte

Die „Arbeitsberichte“ des Instituts für Soziologie versammeln theoretische und empirische Beiträge, die im Rahmen von Forschungsprojekten und Qualifikationsvorhaben entstanden sind. Präsentiert werden Überlegungen sowohl zu einschlägigen soziologischen Bereichen als auch aus angrenzenden Fachgebieten.

Die Reihe verfolgt drei Absichten: Erstens soll die Möglichkeit der unverzüglichen Vorabveröffentlichung von theoretischen Beiträgen, empirischen Forschungsarbeiten, Reviews und Überblicksarbeiten geschaffen werden, die für eine Publikation in Zeitschriften oder Herausgeberzwecken gedacht sind, dort aber erst mit zeitlicher Verzögerung erscheinen können. Zweitens soll ein Informations- und Diskussionsforum für jene Arbeiten geschaffen werden, die sich für eine Publikation in einer Zeitschrift oder Edition weniger eignen, z. B. Forschungsberichte und Dokumentationen, Thesen- und Diskussionspapiere sowie hochwertige Arbeiten von Studierenden, die in forschungsorientierten Vertiefungen oder im Rahmen von Beobachtungs- und Empiriepraktika entstanden. Drittens soll diese Reihe die Vielfältigkeit der Arbeit am Institut für Soziologie dokumentieren.

Impressum:

Magdeburg: Otto-von-Guericke-Universität

Herausgeber:

Die Lehrstühle für Soziologie der Fakultät für Geistes-, Sozial- und Erziehungswissenschaften an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

Anschrift:

Institut für Soziologie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
„Arbeitsberichte des Instituts“
Postfach 41 20
39016 Magdeburg

Sämtliche Rechte verbleiben bei den Autoren und Autorinnen.

Auflage: 150

*Redaktion: Prof. Dr. Barbara Dippelhofer-Stiem
Prof. Dr. Heiko Schrader*

Anmerkung:

Ein Teil der Publikation ist im Internet abgelegt unter <http://www.unimagdeburg.de/soz/publ/Arb.htm>

Schutzgebühr: 2,50 €

*Herstellung: Dezernat Allgemeine Angelegenheiten
Sachgebiet Reproduktion*

Neue Karrieren für ostmitteleuropäische Nationalpatrone im modernen Säkularstaat?

0. Einleitung

Freiheit, Demokratie, Souveränität – solch bewährte Schlagwörter figurieren seit 2004 auf den Agenden ostmitteleuropäischer Neumitglieder in der EU ganz oben. Sie verweisen, Losungen gleich, auf Strukturen, um welche herum sich Zivilgesellschaft, staatsbürgerliche Vergesellschaftung, Säkularisierung oder auch Selbstverantwortung, Kooperation und Normenkontrolle gruppieren lassen. Die Integration in eine darauf bauende Europäische Gemeinschaft vollzieht sich, wie schon 1957, auch diesmal – nach der Überwindung der Ost-West-Spaltung und dem Ende des Kalten Krieges – vorwiegend im Zeichen idealtypisch konstruierter *Einheit*.

Die drei Vollton-Losungen klingen bekannt – sie waren auch in der von kommunistischer Herrschaft zugelassenen Öffentlichkeit in osteuropäischen Gesellschaften reichlich in Gebrauch. Und war ‚Einheit‘ im östlichen Paktsystem nicht ebenso das stets beschworene Desiderat? Der semantische Gleichklang mag täuschen, und jene, die vom langsamen Gang der Reformen enttäuscht sind, entmutigen. Viele schenken diesen Slogans des Gleichklangs wegen keinen Glauben. Dennoch vollzieht sich in den modernen demokratischen Säkularstaaten des östlichen Europa die Integration als schrittweiser Fortschritt, u.a. entlang eines seit 1990 weitgehend reaktivierten, nachholenden Modernisierungsfahrplans nach westlichen Vorbildern, der auf präkommunistische Handlungsmuster rekurriert. Die Integration ist nicht gleichzusetzen mit Wirtschaftswachstum, und in der Phase des Übergangs, der s.g. Transition, ist der Wandel nicht allein an Labeln der Beipflichtens zum demokratischen Prozess wahrnehmbar wie es jene stereotypisch wiederholten Losungswörter nahe legen. Der Wandel wird ebenso auch durch die Beobachtung tiefer liegender Prozesse von langer Dauer – Identitätsbildung, Traditionsbindung, ritualisierte kollektive Verhaltensweisen, die in der kommunistischen Ära verdrängt worden waren – erfahrbar.¹ Dass diese das Postulat der ‚Einheit‘ nicht verletzen, wird im westlichen Europa oft nicht verstanden. Integration und Einheit sind ja nicht identische Zielsetzungen in der EU.

^{*)} Erweiterte Fassung eines im Juni 2008 an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg gehaltenen Vortrags.

¹ Aus der schier unüberschaubaren Fülle der Literatur kann auf einige grundlegende, knappe Werke mit Gewinn zurückgegriffen werden: SCHULZE 1990; LE GOFF 2004; HERZ 2003.

1. *Politische und kulturelle Identitätsbindung*

Die ‚Einheit‘ ist ein entscheidendes Ziel, wenn gemeinsame politische Institutionen, Normen und ein Wertekonsens angefragt sind, um der Union ihre stabile demokratische Grundordnung zu sichern. Überschreitet jedoch das Gebot zur ‚Einheit‘, so ungebührlich wie nutzlos, Grenzen anderer Art, beispielsweise hinsichtlich nationaler Traditionen, juristischer Normen und spezifischer Ausdrucksformen von kultureller Identitätsbindung, regionalen Mentalitätsausprägungen, entsteht mannigfach Irritation. In westeuropäischen Ländern sind Migrations- und Globalisierungsfolgeerscheinungen zu verkraften. Im östlichen Europa empfinden und hegen Menschen in der gegenwärtigen Transitionsphase ihrer Gesellschaften Identitätsverlustängste, die auf der kulturellen Ebene liegen.

Wie begründet sind solche Ängste, ist doch heute in vielen der siebenundzwanzig Länder der Union wieder das der Einheit gegensätzliche europäische Grundprinzip, die *Vielfalt*, deutlicher als in Phasen der Einigungseuphorie wahrzunehmen? Um die Dialektik von ‚Einheit‘ und ‚Vielfalt‘ mit ihrer gleichermaßen kreativen wie reaktiven Dynamik zu nutzen, wird vom Zentrum mehr Verständnis für kulturelle Differenz bei den Neumitgliedern an der Peripherie Europas erwartet. Letzteren, wiederum, bleibt der Lernprozess vorbehalten, dass Kultur gegenüber den politischen Agenden nachrangig ist.

Kulturelle Differenz

Hier stehen nicht Fragen zu den politischen Institutionen und Grundwerten der Gemeinschaft, die der Einheitlichkeit bedürfen, im Fokus. Es sind ausschließlich Fragen zur *kulturellen Differenz*, die heute in Europa, im positiven Sinn und oft recht eindrucksvoll, ein Muster farbfrohen Nebeneinanders statt abschottender Grenzziehungen und Gleichmacherei abbildet.² Die s.g. Kultur der Moderne, für die Europa heute steht, setzt den Umgang mit der Differenz voraus.³ Denn, je weiter die Union sich ost- und südostwärts ausweitet, umso dringlicher werden – dort, wo der Abstand zum alten Paradigma des Westens, dem Abendland, immer deutlicher wird – Fragen zur Toleranz von Differenz im Gesamt des Gemeinsamen gestellt. Stichwörter wie nationale Sprachen und Kulturen, die Orthodoxie als alteuropäische Kultform und ihre Theologie, Mentalitäten im sozialen Handeln wie in wirtschaftlicher Praxis, aber auch der Hinweis auf das Alter und die Valenzen südosteuropäischer Kultur erscheinen dann relevant. Sie lassen eine weiträumige regionale, bzw. transnationale Deskription zu. Es scheint somit viel eher geboten, die jeweilige Bedingtheit der politischen ‚Einheit‘ und die der differierenden kulturellen Identitäten der Europäer bzw. Europas⁴ nicht miteinander zu vermengen und Letzteren in ihrer Breite und Vielfalt den benötigten Entfaltungsraum frei zu halten.

Mit wie vielen Missverständnissen und Ambivalenzen dieser Weg gepflastert ist, kann eine wohlgemeinte Orientierungshilfe von deutscher Seite veranschaulichen. Die regionale Sektion der Europa-Union Deutschland hatte auf ihrem 41. Ordentlichen Kongress in Lübeck, im Oktober 1995, eine *Charta der Europäischen Identität* verabschiedet, und das in der Hoffnung, hiermit beispielgebend für andere Regionalsektionen gewirkt zu haben. Die altbekannten politischen Grundwerte als Fundament der Einheit sind hier thematisiert, so wie sie ein Jahr zuvor der amtierende tschechische Präsident Vaclav Havel angesprochen hatte.

² Auf die Vielfalt als konstitutives Element für eine erfolgreiche Integration hatte der damalige Kommissionspräsident Jacques Delors am 9. März 1992 in einer Ansprache fokussiert: „Wenn wir die Eigenartigkeit der Völker zunichte machen müssen, um die Union entstehen zu lassen, dann wird diese Union aufhören, europäisch zu sein.“ Zit. nach NIKOLAPOPOULOS 2004, 23.

³ So MEYER 2004, 74 und passim.

⁴ MEYER: 2004, 9 f., 21.

Das eher deklamativ denn affektiv überzeugend ausgefallene Dokument fand bei anderen EU-Mitgliedern wenig Nachhall.⁵

„Die Suche nach der Identität Europas ist [...] so alt wie der Versuch, den Kontinent als Einheit zu verstehen. Die Funde, die diese Suche im Laufe einer so langen Zeit erbrachte, sind zahlreich [...], voll von Widersprüchen und häufig geprägt von gewaltsamer Harmonisierung des Unverträglichen, dabei, im ganzen gesehen, aber ohne durchschlagende Überzeugungskraft geblieben. [...] Die Frage, was die Identität Europas sei, stellt sich nach all den großen Bemühungen noch immer in alter Schärfe, fast so, als würde das Fragen soeben erst beginnen.“⁶

Die Frage, ob eine (meist nur in Umrissen postulierte) Überdachung namens ‚europäische Identität‘ mehr Bedingung oder eher Bedrohung für eine stabile Demokratie in der Europäischen Staatengemeinschaft sei, erscheint seit dem dreimaligen ‚Nein‘ zur Verfassungsgebungsproblematik, das zwischen 2004 und 2008 Frankreich, die Niederlande und Irland erklingen ließen, allzu vordergründig gestellt. Sie vermeidet im Grunde schon das ernsthafte Nachdenken über Bedeutung und Toleranz von Differenz in der EU als Bestandteil der europäischen ‚Einheit‘.

Wertediskurs und Erinnerungskulturen

Die ‚kulturelle Differenz‘, die ‚Vielfalt von Identitäten‘ wie das Streben nach Einheit in Europa setzen auf ein allen seinen Völkern gemeinsames Wertefundament voraus. Das Gemeinsame ist an auf ‚Traditionen‘ von langer Dauer konstruierten Bereichen des Sozialen und Kulturellen, die das kollektive Gedächtnis speichert, deutlicher zu erkennen – so z.B. an der Präsenz sakraler Symbole und mit Religion verbundener diskursiver Handlungszusammenhänge – als an anderen Merkmalen – z.B. an Staatsformen und Institutionen, vor allem an solchen aus der Sphäre des Politischen, die viel jüngeren Datums sind. Dafür gibt es seit der Wende von 1989 im westlichen wie im östlichen Europa in deutlicher Häufung zahlreiche Beispiele. Besonders konkludent sind Beispiele, die auch religiöse Aspekte tangieren. Sie können vier bestimmten Kontexten – sakralen, geisteswissenschaftlichen, musealen wie diskurstheoretischen – zugeordnet werden.

Was heute als Vorwegnahme eines viel allgemeineren Trends erscheinen mag – ein auf Europa bezogener Wertediskurs im Umfeld des Sakralen mit Symbolcharakter – war bereits vor der Wende von kirchlichen Foren angestoßen worden, während ein solcher Diskurs im wissenschaftlichen Kontext Jahrzehnte lang als ‚exotisch‘ erachtet und verworfen wurde. Seit 1964 kanonisiert der Vatikan nicht nur neue katholische Selige und Heilige, es werden, in lockerer Folge zwar, auch Europa-Patrone ernannt. Sie sollen „die kulturellen Grundlagen Europas, seine nationale und spirituelle Vielfalt, seine Zerrissenheit und deren Überwindung durch den Glauben repräsentieren.“⁷ Auf Benedikt von Nursia⁸, den Vater des abendländischen Mönchtums und Schöpfer der benediktinischen Ordensregel, folgten 1980 die Slavenapostel Kyrill und Methodios; 1999 setzte ebenfalls Johannes Paul II. drei Frauen ein, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena und Teresia Benedicta vom Kreuz (Edith

⁵ So MEYER 2004, 12.

⁶ Zit. nach MEYER 2004, 11.

⁷ In: www.Partrone_Europas [Recherche: 27.07.2008]. „Als Heilige verehrte Männer und Frauen, deren Lebenswerk [...] in besonderer Weise mit der geschichtlich-kulturellen Prägung Europas verbunden ist und beispielhaft für wesentliche Momente heutiger europäischer Identität steht“ definiert das [Meyers Lexikononline](http://www.Meyers_Lexikononline) 1.0 die Europa-Patrone [Recherche: 27.07.2008].

⁸ Der Vatikan war „der Zeit voraus“, als der konservative Paul VI. 1964 eine neue Tradition begründete, indem er den ersten „Patron Europas“ einsetzte: www.Ökmenisches_Heiligenlexikon.de [Recherche: 27.07.2008].

Stein).⁹ Jeder dieser Europa-Patrone weckt die Erinnerung an bestimmte Werte oder verweist auf neue Entwicklungen. Sie stehen symbolisch für Arbeit und Ordnung, Spiritualität, Europas Grenzen wie religiösen Dialog, und das auch unabhängig von kurialer Glaubensgewissheit.

Nur einzelne Historiker und Kulturwissenschaftler haben, um die Mitte des im 20. Jahrhunderts, die sakralen Funktionszuschreibungen für Herrscher thematisiert, worauf noch zurückzukommen sein wird. Ein breiteres Forschungsinteresse für die religionsgeschichtlichen Aspekte, etwa im Anschluss an Max Webers Arbeiten, kam in den Sozial- und Kulturwissenschaften erst nach dem Zweiten Weltkrieg richtig zum Tragen. Dafür hat es neuer methodischer Zugeweisen und Instrumente bedurft, und auch ihre Anwendung erfolgte, insbesondere im deutschen Sprachraum, mit Verzögerung. Ausgehend von den das neue Forschungsfeld begründenden Untersuchungen zu Erinnerung und kollektivem Gedächtnis durch Maurice Halbwachs¹⁰ und Pierre Nora¹¹, der sie auf Orte der Erinnerung ausweitete, entwickelte Jan Assmann seine Theorie des ‚kulturellen Gedächtnisses‘.¹² Assmann hat eine Verbindung zwischen Vergangenheitsbezug und Identität postuliert. Historiographie wie Erinnerung würden beide jeweils in aktuellen Sinnzusammenhängen konstruiert, sie beschreiben nicht wirklich Realität. ‚Tradition‘ und kulturelles ‚Erbe‘ erschienen dann als Referenzbegriffe für das Erzählen von ‚Geschichte‘.¹³ Auf diesem Hintergrund hat sich inzwischen nicht nur die Holocaustforschung etabliert; hiervon geht in den beiden letzten Jahrzehnten, dem Interesse an Religion in den modernen Gesellschaften Europas etwas mehr Raum gebend, auch die Erforschung sakraler ‚Erinnerungskulturen‘¹⁴ aus.

Religiöse Kontexte und kulturelles Gedächtnis

Die aktuelle Konstruktion von Erinnerungskulturen mit religiösem Hintergrund, ihre öffentliche Wahrnehmung und ihr Studium innerhalb neuer Forschungskontexte (Anthropologie, Ethnologie, Mentalitätsgeschichte) können anhand der vier genannten Beispielbereiche schlüssig beschrieben werden. Zum eigentlichen sakralen Bereich zählen, erstens, die Ernennung von Europa-Patronen wie, im östlichen Europa, die Renaissance alter National- und Landespatrone parallel zur Kanonisierung neuer Heiliger, denen als nationale Patrone bestimmte Funktionen zugewiesen werden. In ihrem Namen bzw. zu ihrer Erinnerung sind dort unterschiedliche symbolhafte Inszenierungen zu beobachten. In Westpolen etwa ist an prominenter Stelle eine Renaissance des Marienkultes zu beobachten, die zugleich auch eine Neufunktionalisierung Marias (neben anderen traditionellen Patronen wie dem hl. Adalbert) beinhaltet¹⁵, in Südosteuropa werden alte volkstümliche ‚Volks-‘ und ‚National-‘ Heilige erstmals kanonisiert und zur nationalpolitischen Mobilisierung verwendet.¹⁶

⁹ Ebd.

¹⁰ Das Hauptwerk von HALBWACHS, Maurice: *La mémoire collective*. Paris [1939] 1950 (dt.: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M. [1985] 1991) wurde erst nach dem Krieg, zunächst in Frankreich, rezipiert und erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts allgemein zur Referenzlektüre.

¹¹ NORA, Pierre: *Les lieux de mémoire*. Bd. 1-3. Paris 1984-1992; dt.: *Erinnerungsorte Frankreichs*. München 2005.

¹² ASSMANN 1992, hier 13-15.

¹³ KOLMER 2008, 80-82.

¹⁴ Dazu wurde im GWZO Leipzig den Forschungsschwerpunkt „Erinnerungskulturen im östlichen Europa“ eröffnet. Ein erster Sammelband erschien 2007: *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. Hg. von Stefan SAMERSKI in Zusammenarbeit mit Krista ZACH. Köln, Weimar, Wien 2007. Dort s. auch SAMERSKI, Stefan – ZACH, Krista: Einleitung, 3.

¹⁵ GAŚIOR 2007; ŚMIGIEL 2007.

¹⁶ So in Bulgarien, Serbien und Makedonien: ROHDEWALD 2007.

Der zweite Bereich betrifft die wissenschaftliche Erforschung jener Kontexte, die über den sakralen Rahmen weit hinaus gehen, wie beispielsweise die Bedeutung und Verwendung älterer und neuer Erinnerungsnarrative, die Um- und Neufunktionalisierung von ‚politischen‘ und ‚nationalen‘ Heiligen, ihre gesellschaftliche Relevanz zu bestimmten Zeitpunkten etc. Neue Forschungs- und Buchprojekte dokumentieren dieses Interesse.¹⁷ Dieses in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts von der französischen *Annales*-Schule inaugurierte Forschungsfeld findet heute – mit dem noch wenig systematisch erforschten Schwerpunkt und Bezugsrahmen ‚Ostmitteleuropa‘ – in Deutschland, Österreich und seit Kurzem in Ostmitteleuropa zunehmende Beachtung seitens Sozial- und Geisteswissenschaftlern. Mit seiner aktuellen Ausmessung wurde bei der Epoche der Frühneuzeit begonnen, beispielsweise auch konkret mit Studien über den sogenannten „sakralen Raum“ im Sinne eines multifunktionalen Handlungsraums da, wo mehrere Konfessionen bzw. Religionen dicht nebeneinander existieren.¹⁸ Im letzten Jahrzehnt schließen sich daran auch Untersuchungen zum 20. Jahrhundert und der Nachwendzeit an.¹⁹

Projektionsflächen für das Interesse an Erinnerungskulturen mit sakralem Hintergrund bieten schließlich auch die großen Ausstellungen aus kulturpolitischer Initiative im EU-Europa und s.g. ‚Gespräche über Religion‘. Intensive mediale Begleitung bringt die hier angebotene Thematik an ein wachsendes Publikum heran. Im musealen Kontext fallen drittens und in ansteigender Zahl internationale Ausstellungen mit gesamteuropäischer religiöser Thematik²⁰ auf. Sie können im Internet abgerufen und gebucht werden. Viertens stützen interkonfessionelle Dialoge und Religionsgespräche unter Vertretern der

¹⁷ Pars pro toto nur einige Beispiele: Zu seinem Forschungsschwerpunkt „Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa“ veranstaltete das GWZO Leipzig u.a. 2003 eine Tagung über „Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570 – 1700“, deren Beiträge unter gleichem Titel publiziert wurden (Hg. v. Anna OHLIDAL – Stefan SAMERSKI. Stuttgart 2006). Im gleichen Jahr 2006 erkundete eine Gemeinschaftstagung von GWZO, Arbeitskreis für Siebenbürgische Landeskunde und Johannes da Lasco Bibliothek in Emden die „Formierung des konfessionellen Raumes. Eine vergleichende Sicht auf Siebenbürgen und Ostmitteleuropa“, worüber, mit erweitertem, Erfahrungsraum Evelin WETTER das neue Forschungswege eröffnende Buch *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Stuttgart 2008, herausgab.

Dass dieses Forscherinteresse jetzt auch im östlichen Europa angekommen ist, zeigte sich exemplarisch z.B. auf dem VII Internationalen ICCEES-Kongress 2005 in Berlin, wo religionsgeschichtliche Fragestellungen stark vertreten waren (s. das Programmheft, Hg. von BREMER – DÖRRENBÄCHER – DOSE: *Program.- Zwei Beispiele von 2007 aus Rumänien* weisen in die gleiche Richtung. An der Babeş-Bolyai-Universität Klausenburg wurde im November 2007 ein neues, überkonfessionelles Institut für Kirchengeschichte gegründet, das sich allen mitteleuropäischen Konfessionen zuzuwenden beabsichtigt. Die erste Tagung des neuen Instituts veranschaulichte, ausgehend von der Multikonfessionalität Westrumäniens, diese Zielsetzung: *Konfessionelle Identität in Ostmitteleuropa (17-21. Jahrhundert)*. Das rumänisch-italienische Symposium Antonio Possevino, *i gesuiti e la loro eredità in Transilvania*/Antonio Possevino, *iezuïții și moștenirea acestora în Transilvania* veranstaltete die Babeş-Bolyai-Universität Klausenburg gemeinsam mit der Philosophischen Fakultät der Universität und dem Consiglio Nazionale delle Ricerche, beide Rom, im Dezember 2007.

¹⁸ Dazu u.a., auf eine gleichnamige Tagung von 1997 in Leipzig folgend, *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Hg. von Joachim BAHLCKE – Arno STROHMEYER. Stuttgart 1999; CRĂCIUN – GHITTA – MURDOCH 2002; LEPPIN – WIEN 2005; WETTER 2008.

¹⁹ Dazu u.a. der von Martin SCHULZE WESSEL edierte Tagungsband *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation*. Stuttgart 2006; STEKL – MANNOVA 2003. Die Referate einer Münchner Tagung vom Juli 2007 zum Thema „Maria in der Krise“ werden im Herbst 2008 in Druck gehen (s. auch Anm. 56).

²⁰ Unter den zahlreichen Ausstellungen seien nur wenige erwähnt – 2003 im Europäischen Parlament eine Präsentation von Werken moderner Bildender Künstler zum Thema *Maria* und 2004 in München *Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe*. 2008 wurde in Venedig die Kunstaussstellung *Rom und die Barbaren – die Geburt einer neuen Welt* eröffnet. Die Verbindungen zwischen Römischem und den Importen durch die Fremden im 4. bis 7. Jahrhundert, als fast ganz Europa christlich wurde, verdeutlichen, wie sich kulturelle Vielfalt damals positiv für die Entstehung Europas auswirkte.

Weltreligionen, aber auch der beiden alten Kirchen in Europa miteinander – der lateinischen und der griechischen²¹ – diese Feststellungen weiter ab. Auch Diskurse transreligiösen Inhalts haben inzwischen ein gewisses Öffentlichkeitsinteresse erlangt, was der Blick in die einschlägigen wissenschaftlichen und politischen Zeitschriften wie ins Internet leicht zu erkennen gibt.²² Heute ist das zunehmende Interesse an Religion in allen Teilen Europas in dieser oder jener Form zu beobachten. Es berührt keineswegs die Säkularisierung, wohl aber den Umgang mit kultureller Differenz.

Vermehrtes Interesse an Religion in West- und Osteuropa

In den säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften fehlt die religiöse Komponente kultureller Identität heute ebenso wenig wie in den sich neu konstituierenden Gesellschaften des östlichen Europa. Das wieder aufkommende Interesse an Religion manifestiert sich im Westen²³ jedoch anderes als unter den kürzlich erst staatskommunistischer Gängelung entratenen Gesellschaften in Osteuropa.²⁴ Das gilt selbst für die Variante eines „Neuen Atheismus“.²⁵ Es wird dabei oft übersehen, dass sowohl Jean-Jacque Rousseaus Konzept einer für das heutige Wertefundament europäisch geprägter Gemeinwesen zentralen „*religion civile*“ als auch der – fast unbemerkte – alltäglich stattfindende Vollzug einer neuerdings als „Zivilreligion“ formulierten Praxis in allen westlichen Gesellschaften, selbst auch in Frankreich, ein fester Bestandteil der politischen Kultur sind.²⁶ Hierunter ist zu verstehen, dass in westlichen Ländern

„gewisse Bestände religiöser Kultur [...] in das politische System faktisch oder auch institutionell integriert sind. [...] Hierdurch wird symbolhaft ein Sinnbezug zu als vorhanden vorausgesetzter Religion zum Ausdruck gebracht und so das säkulare Gemeinwesen indirekt legitimiert.“ Dabei muss immer auch als sicher vorausgesetzt

²¹ NIKOLAPOPOULOS 2004.

²² Vielerorts in den politischen Stiftungen, den Akademien u. ä. Foren werden interreligiöse Diskussionen organisiert. Hier zwei Beispiele aus dem lokalen Umfeld: Zum Jahr 2006 vgl. Anm. 25. Zu 2008 die Evangelische Stadtakademie, wo über „Religionspolitik in München“, unter prominenter Beteiligung von Theologen, Philosophen, Soziologen und Historikern wie Ulrich Beck, Friedrich Michael von Brück, Wilhelm Graf, Julian Nida-Rümelin von der Ludwig-Maximilians-Universität zu „Religionspluralismus heute: Neue Rolle der Religion im öffentlichen Raum?“ diskutiert wird. info@evstadtakademie.de [Recherche: 27.07.2008]. Im Herbst 2008 eröffnet der Freisinger *Renovabis*-Kongress mit Blick auf Mittel- und Osteuropa eine auf mehrere Folgen geplante Diskussionsreihe zum Thema „Althergebrachte Identitätsmodelle“ und Suche nach neuen „in Sprache, Kultur und Religion bzw. Konfession“. Angesichts von „Unmut und Resignation“ in der EU wird gefragt. „Bruchstellen in Europa? Religion und Nation im 21. Jahrhundert“. www.renovabis.de

²³ Dazu NOLTE 2005, Kapitel 20,1; BEUMER 2006, 6, 15-28. Der Rechtshistoriker E.-W. Böckenförde spricht von „einer stärkeren Wiederkehr des Religiösen und dem Wachsen fundamentalistischer Strömungen“, welche damit „einhergehen“: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Wie können die Religionen friedlich und frei beisammen leben? Vortrag in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, Mai 2007; zit. aus dem Vorabdruck in: *Neue Zürcher Zeitung*, 23./24.06. 2007, 28 f. DERS.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert (Druckfassung dieses Vortrags). München 2007, 11-41, zit. 11.

²⁴ NIKOLAPOPOULOS 2004, hier 28; Patriarch TEOCTIST: „Europa hat christliche Wurzeln“. Im Osten wie im Westen zeige sich „der geistlicher Aufbruch“ nach 1989 ambivalent, er gehe mit „karitativem Engagement“ der Kirche, aber auch „fundamentalistischen Strömungen“ einher. Zeitgespräch geführt von Jürgen HENKEL. In: *Politische Studien* Nr. 405, 57 (2006), 8-17, hier 12 und 13.

²⁵ Aktuell zum westlichen Europa siehe die Tagung der Katholische Akademie in Bayern *Phänomen „Neuer Atheismus“* München, 15.-16. Februar 2008, insbesondere NASSEHI, Armin: Zwischen kämpferischem Atheismus und religiöser Indifferenz. Was will der „Neue Atheismus“? Dazu auch das Schwerpunktthema *Wie christlich ist Europa noch?* in gesamteuropäischer Perspektive, mit sechs Beiträgen, nachzulesen in: *Politische Studien* Nr. 397, 55 (2004), 19-61.

²⁶ BÖCKENFÖRDE 2007b, 24-31; NOLTE 2005, Kap. 20, insbes. 233-238.

werden können, dass diese Art religiöser Kultur kein „statischer, vor allem kein fester normativer Bestand“ sei, noch dass sie dazu gemacht werde.²⁷

Anders als in den Geschichts-Erzählungen aus Antike und Mittelalter, die von religionsgeschichtlichen Implikationen gesättigt sind, tritt das Interesse an Religion im westlichen Europa heute am deutlichsten in öffentlich geführten Diskussionen über den Islam und seinen Anteil an der europäischen Kultur hervor, wozu es seit Jahrzehnten fundierte Forschungsergebnisse gibt. Angesichts der stetig wachsenden islamischen Gemeinschaften in westeuropäischen Gesellschaften generieren diese Themen inzwischen ein besonderes emotionales Kraftfeld.²⁸

In den kürzlich noch von der atheistischen Staatsdoktrin des Marxismus-Leninismus disziplinierten Gesellschaften des östlichen Europa war der Religion bzw. den Kirchen – wenn auch in leicht unterschiedlichen Dosierungen, den Polen wurde etwas mehr zugestanden als etwa den Katholiken in der DDR, in Ungarn oder Rumänien – nur ein Schattendasein eingeräumt worden. Heute ist die öffentliche Präsenz des Religiösen – abgesehen von Theologie und interkonfessionellem Dialog, die hier nicht Thema sind – in den sich demokratisch erneuernden Gesellschaften Ostmitteleuropas eine Tatsache. Nicht nur die Kirchen, auch die Medien und der Schullehrplan geben Anstöße dazu. Unübersehbar sind religiöse Rituale, die Begehung kirchlicher Feste mit Prozessionen, Wallfahrten, Patroziniumsfeste u.a.m. in Polen. Der Kirchen- und Klosterneubau²⁹ aller Konfessionen und Religionen nimmt in Rumänien, aber auch in anderen Ländern Osteuropas wieder ein Segment im öffentlichen Raum der Gesellschaften ein. In Rumänien werden in allen während der sozialistischen Ära industrialisierten Städten an zentraler Stelle wie in den öden Plattenbauvierteln aus Mitteln der jeweiligen Gemeinde neue Kirchen gebaut; es sind Kirchen verschiedener Konfessionsgemeinden, darunter auch der Freikirchen. Muslime errichten auch außerhalb ihrer traditionellen Wohngebiete am Schwarzen Meer und in Bukarest eigene Bethäuser. Dagegen sind beispielsweise die (früher alle Staatsbürger verpflichtenden) Massenparaden zum 1. Mai auf das auch im Westen übliche Maß von Gewerkschaftskundgebungen geschrumpft.

In Osteuropa besteht hinsichtlich der *Reintegration* religiöser Bestände in die Kultur und die Alltagswelt ein großer Nachholbedarf. Dieser zeigt sich nicht unbedingt in intensivierten konfessionellen Frömmigkeitskulturen, wohl aber in der öffentlichen Darstellung des Religiösen. Der neue laizistische Staat gewährt nicht nur die von religiösen Anlässen bestimmen Freiräume wie Weihnachts- und Osterferien, die Menschen fordern sie auch ein – beispielsweise, wenn an Ostern die Kalenderdaten konfessionell auseinander fallen.³⁰ Trotz

²⁷ BÖCKENFÖRDE: Ebd., zit. 27 f.

²⁸ Dazu eine knappe Zusammenfassung des Theologen Stefan Jakob Wimmer, der auf die gegenwärtigen Ängste in Europas Gesellschaften eingeht: WIMMER, St. J.: Gibt es eine „islamische Gefahr“ für die Kultur Europas? In: *Politische Studien*, Nr. 405, 57 (2006), 33-41. – Die *FASZ* berichtete kürzlich von der pazifistisch inspirierten Handlung eines spanischen Dorfpfarrers in der Weingegend von La Rioja, der dem Landespatron St. Jakob das Schwert aus der Hand nahm und es dem Pferd zu Füßen legte. *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* Nr. 33, v. 17.08.2008, 7. Diese Umfunktionalisierung des Jakobus vom Maurenkämpfer der spanischen Reconquista zum Apostel der Gewaltlosigkeit solle, so die Meinung politisch korrekter Spanier, für alle wehrhaften Heiligen als Vorbild gelten. In einer multikonfessionellen Gesellschaft spricht das für sich.

²⁹ Diese sind in Polen überall sichtbar. Dazu GAŠIOR 2007.- Für Rumänien erklärte zwar Patriarch Teoctist im „Zeitgespräch“ mit Jürgen Henkel, der (allein in kirchlicher Regie stehende) Kirchenneubau sei in der kommunistischen Vergangenheit nicht möglich gewesen (Anm. 24, 9), unterlässt es aber, auf den politischen Opportunitätskontext hinzuweisen, der Ausnahmen durchaus zuließ.

³⁰ Das Problem der Osterferien ist an Schulen und Universitäten nicht gelöst, ad-hoc-Entscheidungen überwiegen. Die folgenden Beispiele beruhen auf Beobachtungen und Erfahrungen der Verfasserin von 2006/2008.

der verfassungsverbrieften Trennung von Staat und Kirche werden die Amtseinsetzungen von Ministern, Regierungen etc. in vielen der neuen Mitgliedsstaaten von einem religiösen Ritual begleitet und dieses wird im nationalen Fernsehen und im Rundfunk übertragen. Die Feiertagsnarrative, die jetzt öfter in Begleitung politischer Manifestationen aufscheinen, mehren sich, teilweise auch in der Form von religiöser Erinnerungskultur. Diese Erinnerungskulturen haben im östlichen Europa seit dem 19. Jahrhundert ein national-religiöses Gepräge. Ausgenommen die kommunistische Periode, sind sie immer eifrig gepflegt und kaum je in Frage gestellt worden. Heute mischen sich die religiösen Feierlichkeiten überall im östlichen Europa mit von rezenten nationalen Elementen durchtränkter geschichtlicher und nationaler Symbolik.³¹

Derartige Inszenierungen fehlten im 19. Jahrhundert auch im Westen nicht³², kamen aber im Verlauf des 20. völlig ‚aus der Mode‘. Auch in einem anderen Bereich der Erinnerungskulturen sind zwischen Ost- und Westeuropa Unterschiede bzw. unterschiedliche Formen des Erinnerns vorhanden. Mit Bezug auf den Holocaust scheint überall in Osteuropa eine gewisse Zurückhaltung zu bestehen, sei es, weil die Erforschung der Mittäterschaft sehr rezent ist und so auch die Akzeptanz noch fehlt, sei es, dass hier Antisemitismus durchschimmert. Die häufig zu beobachtende ökumenische Umrahmung des Holocaust-Gedenkens täuscht darüber keineswegs hinweg.

Zweigeteilte Erinnerungskulturen?

Die Präsenz des Religiösen lässt sich in den neuen Gemeinwesen Ostmitteleuropas an vielen Einzelheiten erkennen, nicht nur an Äußerlichkeiten. Sie erscheint bildhaft im öffentlichen Raum, wo Geistliche und nicht nur die Mönche und Nonnen der verschiedenen Denominationen meist Ornat tragen, wo viele Menschen sich angesichts einer Kirche bekreuzigen, und sie wird ebenso in neuen Sakralbauten mit ihrer einfühlsam aktualisierten Ikonographie sichtbar. Die Hinwendung zu symbolhaften Inszenierungen des Sakralen schließt nicht zuletzt die Patrone mit ein, die in bunt gemischter Präsenz von altbewährten mittelalterlichen Heiligen neben einigen Neukanonisierten – Mönchen, historischen Figuren und Heldengestalten aus lokaler geschichtlicher Überlieferung – erinnert werden.

Die markante Präsenz von Sakralkultur erscheint im Unterschied zu Westeuropa zeitverschoben. Im Westen, dem in kulturgeschichtlichem Zusammenhang oft mit dem ‚Abendland‘ identifizierten Teil Europas, begegnen vergleichbare Protektoren³³ – Heilige, Stifter, Reformatoren, der ‚Roland‘ – längst nur noch in der Stille der Kathedralen, auf Risaliten an Kirchen und vor Rathausfassaden. Besonders im deutschsprachigen Raum³⁴ werden sie als Zeugen der Vergangenheit gepflegt, konserviert bzw. wieder effektiv in den öffentlichen Raum gestellt. Die Traditionspflege gilt ebenso auch der Sakralkunst. Sie wird in opulent gestalteten Landesausstellungen oder in originalgetreu faksimilierten Prunkpublikationen nach sorgsam in Kühlräumen großer Bibliotheken verwahrten illuminierten Manuskripten aus frühchristlicher Zeit präsentiert. Jene dort als Zeugen

³¹ Dazu rezente Beispiele in BRUNNBAUER – TROEBST 2007.

³² Mit Bezug auf Stadt- und Landespatrone, s. dazu BORST 1988, 289-311; FLACKE 2004, als Begleitband zu einer großen gleichnamigen Ausstellung, die 1998 im Berliner Deutschen Historischen Museum gezeigt wurde. Leider gehören zu den 18 Beispielländern nur drei aus dem katholischen Osteuropa, Ungarn, Tschechien und Polen, was zugleich das Abendland-Paradigma bestätigt.

³³ BORST 1988., 292-294.

³⁴ Vgl. in knapper Beispielwahl nur, in München die Renaissancefassade von St. Michael, den Berliner Dom, Historien-Fassadenmalerei an Rathäusern in Oberösterreich und dem Bodenseegebiet, die Rolandsstatuen – in Bremen auf dem Rathausplatz, in ostdeutschen Städten wie Magdeburg oder Halberstadt nach der Wende erneuert – sie alle wurden kürzlich restauriert.

gesamteuropäischer kunsthistorisch dokumentierter Vergangenheit in feierlicher Stummheit lagernden, perfekt konservierten und archivierten Schätze werden heute immer mal wieder von Museumskonservatoren aus ihrer Versenkung befreit, um sie – als markante Anschauungsobjekte vergangener Frömmigkeitskulturen und der Kunstfertigkeit der Vorfahren – einem zahlreichen Publikum zu zeigen. Die Faszination des Mittelalters – ein wichtiger Zug der Romantik, vor allem in Deutschland und Frankreich nach der Französischen Revolution – scheint noch nachzuwirken und sich auch auf die Antike ausgeweitet zu haben.

Die Erinnerung und Pflege des Erbes, wie sie Touristen an Baudenkmalern geboten und Museumsbesuchern erläutert wird, lässt vor allem erkennen, dass die ost-westlichen Unterschiede eher äußerlicher Art, das die oft als substantiell bewerteten Verschiedenheiten dagegen eher formal sind. Die von spätrömischer und byzantinischer geprägte Formensprache in der Sakralkunst und die alten christlichen Symbole – wie Fisch, Taube, Fasan, Chrismonscheibe, Löwe, Adler, Stier und Engel – können immer noch zeigen, dass östliche wie westliche Ikonographie aus ein und derselben Wurzel stammen. Die 2006 in Magdeburg veranstaltete beeindruckende Präsentation zur Geschichte des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (Teil I.), wie die ihr 2005 vorausgehende große Memoria-Ausstellung zu Ehren des Reichsgründers Ottos I., der dort im Dom bestattet ist, zeigten vor allem Beispiele für Ost-West-Interferenzen. Werden die Anlässe für all diese Inszenierungen von Religion und Glauben bestimmt?

Für das Interesse der Menschen im westlichen Europa an der religiösen und künstlerischen Vergangenheit, den Traditionen Europas, dem ‚Erbe‘ – sei es Bildungshunger, kultivierter Zeitvertreib, Abenteuerlust³⁵ – gibt es unterschiedliche Erklärungsversuche. Auch dann, wenn der Diskussionsbedarf im Umgang mit christlichen Traditionszeugnissen um die Fragen von Besitz, Verwahrort der Kunstwerke, die sinnvolle Verteilung des kulturellen Erbes u.Ä. kreist, zeigt sich der gleiche de-sakrale Zug. Es handelt sich, wie auch im Fall des antiken materiellen Erbes in westlichen Museen, häufig nur um ein naives (Miss-)Verständnis von *political correctness* und inhaltlich keineswegs um Frömmigkeitskultur.

Die Argumentation ist auch im folgenden Fallbeispiel extrasakral. Britische Medien und Öffentlichkeit beschäftigte im Mai 2005 die Frage, ob ein kürzlich genau untersuchtes und dann faksimiliertes, einzigartig-kostbares frühes Glaubenszeugnis der Briten, das Lindisfarne-Evangeliar (entstanden um 708/720)³⁶, an seinen Entstehungsort – im Museumskiosk des nicht mehr bestehenden Klosters auf der Heiligen Insel dort – oder aber auf den Altar der Kathedrale von Durham – wo es lange aufbewahrt worden war und wo sich auch andere Objekte der Memoria aus der insularen Zeit befinden –, zurückgebracht werden sollte. Die aus ihrer regionalen Verankerung heraus argumentierenden Befürworter der ersten Option vermeinten Recht zu haben, das Lindisfarne-Evangeliar solle sich wieder im „englischen Nordwesten“ befinden, „wo es auch hin gehört“. Die Londoner Konservatoren vom British Museum widersprachen, handele es sich doch beim Lindisfarne-Evangeliar um ein einzigartiges gesamtbritisches Kulturgut, und um noch viel mehr, um ein einmaliges Zeugnis

³⁵ Der Altphilologe Johan Schloemann diagnostiziert in diesem von den Medien in Westeuropa mehr und mehr bedienten Interesse ein Doppeltes – ein Kompensationsbedürfnis für in Schule und Universität vorenthaltene Bildung im klassischen Sinn und ebenso auch Emotionsvermittlung, Abenteuerlust, mehr „Gefühl“ als „Wissen“. SCHLOEMANN, Johan: Antike für Anfänger. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 92, 19./20.04.08, 14. Der Vortrag eröffnete den Deutschen Philologenkongress 2008 in Göttingen.

³⁶ Neue Datierung von Michelle Brown, British Museum Library, London. Dazu ihr Vortrag über das Lindisfarne-Evangeliar im Rahmen der Vortragsreihe *Manuscriptum* an der Babeş-Bolyai-Universität, Freitag, 29. Januar 2008. Brown leitete auch das wissenschaftliche Analysenteam während der Faksimilierung.

des Weltkulturerbes, das aller pflegerischen Sorgfalt und Sicherheit bedürfe.³⁷ Lokalpatriotismus und nicht geistige Bezüge bestimmten diese Diskussion, Vernunftargumente entschieden sie zugunsten des British Museum.

Der Vortrag von Michelle Brown, der leitenden Konservatorin der British Library, gesprochen von der Kanzel des Domes zu Durham, erhellte der von der Idee ihres zurückzuerstehenden Erbes faszinierten Gemeinde den europäischen Grundwerte-Kontext der irischen und angelsächsischen Missionare und Gemeinden um 700, die auch dieses exemplarische Werk geschaffen hatten: An den hl. Bischof Cuthbert, dessen Kultstätte im Dom, nebenbei gesagt, schon lange keine Prozessionszüge mehr anziehe, sei hier zu erinnern: Er sei ein „charismatischer Prediger gewesen, der durch Beispielhaftigkeit überzeugte, [...] einer, der glaubend, Gefahren nicht auswich, [...] der Nothelfer war, Hoffnung spendete und für soziale Gerechtigkeit eintrat. Er wusste um die Gefahr, die gesellschaftliche Ordnung nur auf materiellen Werten zu gründen. Nahrung für den Körper genüge nicht, es gehe darum, den Geist zu nähren.“³⁸

Michelle Browns Kanzelrede zu Durham vom Mai 2005 macht deutlich, dass es verfehlt wäre, in den Disputen um den Verbleib eines zentralen Bestandteils des sakralen britischen Kulturerbes einen Beleg für moderne Frömmigkeitskultur in Nordwestengland zu sehen. Diese Rede war vor allem der wirksame Anlass, nicht allein an die gesamteuropäische Relevanz eines einzigartigen Kunstwerks, wie vor allem aber an die immer noch aktuelle Beispielhaftigkeit eines britischen Traditionszeugen aus der Frühzeit zu erinnern, in dessen Umkreis auch das Lindisfarne-Evangeliar entstanden war.

Erinnerungskulturen vergleichend zu erforschen, meint auch, die Europäische Kultur der Moderne bzw. eine ‚europäische Identität‘ im Blick, die Frage nach dem Umgang mit kultureller Differenz zu klären: Ist von signifikanten Unterschieden zwischen west- und osteuropäischen Erinnerungskulturen und der Pflege von Erinnerung auszugehen, werden formale Verschiedenheiten überbewertet? Thomas Meyer gibt, wie schon angedeutet, pertinente Hinweise dafür. Er arbeitet den paradigmatischen Unterschied zwischen der früheren *Kultur des Westens* (des Abendlandes) als einer Kultur der Gewissheiten aus dem Glauben und der *Kultur der Moderne*, die Pluralität und individuelle Entscheidung zulasse bzw. einfordere, heraus:

„Die *Kultur der Moderne*, für die Europa heute steht, ist im Kern eine Kultur des Umgangs mit Differenzen unter der Bedingung prinzipieller Erkenntnisungewissheit. [...] Eine Ungewissheitskultur aber war die Kultur des Westens zu keinem Zeitpunkt. [...] Der Schritt vom christlichen Abendland zur Kultur der Moderne ist ein Paradigmenwechsel vom Vorrang der Einheit zum Faktum unversöhnter Vielheit, von der Wahrheit des Allgemeinen zur Wahrheit des Individuellen.“³⁹

Jede Antwort auf diese zweiteilige Frage setzt ein zumindest grobmaschiges Raster der Beziehungen zwischen Staat und Kirche seit der westeuropäischen Kirchenaufspaltung im 16. Jahrhundert voraus.

2. Von der Dualität von Staat und Kirche zur Neutralität des modernen Staates

Staat und Kirche, die beiden Hoheitsträger *par excellence* in Europa standen im Verlauf der Geschichte Jahrhunderte lang in einem Dualitätsverhältnis zueinander. Dieses Verhältnis konnte sowohl komplementär, als auch antagonistisch codiert sein – die beiden

³⁷ Zu den Diskussionen JUDSON 2005 www.Michelle.Brown (Recherche vom 8. Februar 2008).

³⁸ Ebd.

³⁹ MEYER 2004, 74,76.

Hoheitsmächte Staat und Kirche(n) waren miteinander vereint, oder sie rangen, sich in stetiger Rivalität befehndend, um Vorrang. So war das im Mittelalter, und in scharfer Zuspitzung blitzt dieser Dualismus – seit der Reformation in katholischer und protestantischer Codierung zweigeteilt – noch im 17. und 18. Jahrhundert immer wieder auf. Vom Beginn einer dauerhaften Säkularisierung der staatlichen Ordnung in Europa kann erst seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert gesprochen werden, als die religiöse Legitimierung des Staates – zuerst in Frankreich, und allmählich auch im übrigen Kontinentaleuropa – aufgegeben wurde. Europäischer Konsens ist heute die religiöse Neutralität des Staates.

In der Alltagssprache wird die Laizierung oder Säkularisierung der staatlichen Ordnung die ‚Trennung von Staat und Kirche‘ genannt. Überall in Europa finden wir heute eine entsakralisierte, eine säkulare Staatsidee vor bzw. einen Staat,

„in dem die Religion bzw. eine bestimmte Religion“ nicht mehr die „verbindliche Grundlage“ der staatlichen Ordnung bildet. „Der Staat hat und vertritt keine Religion“, er agiert und versteht sich als „religionsneutraler Staat“⁴⁰,

so und ähnlich lauten klassische Definitionen des modernen, demokratischen Säkularstaates in Europa. Die Staaten legitimieren sich heute nicht mehr aus der Religion bzw. aus dem ‚Gottesbezug‘ (welchen auch immer), sondern aus rein weltlichen Zwecken, die in ihren Verfassungen festgelegt wurden, wie z.B. der Rechtmäßigkeit der Staatsgewalt, aus der Art, wie Macht, Recht und Ordnung in der Verfassung (oder ihrer Grundordnung, dort, wo keine geschriebene Verfassung – wie in Großbritannien – vorliegt) definiert worden sind. Genau genommen bedeutet das – sie legitimieren oder rechtfertigen sich quasi aus sich selbst. Dieser Rechtsgrundsatz gilt auch für die europäischen Monarchien – kein Monarch beansprucht mehr in Europa die sakrale Rechtfertigung aus dem Gottesgnadentum, so, wie sie zuletzt Fürst Metternich auf dem Wiener Friedens-Kongress 1815 im Namen des dynastischen Legitimitätsprinzips für legitime ‚Herrschaft‘ erklärt hatte.

Heute besteht zwischen Kirche und Staat in allen europäischen Ländern ein Verhältnis der ‚Neutralität‘, und zwar in dem Sinn, dass die Kirchen kein vom Staat gewährtes Hoheitsmonopol mehr besitzen noch ein solches beanspruchen bzw. dass der Staat auf jedwede Religionshoheit verzichtet. Das bedeutet jedoch nicht, dass moderne westliche Staaten quasi ‚gottlos‘ seien. Es gibt, jenseits des Verzichts auf Identifikation des modernen säkularisierten Staates mit einer Kirche, unterschiedliche Formen der Neutralität der Kirche(n) in bezug auf den Staat. Das wird gerade dann gut sichtbar, wenn das Religiöse im öffentlichen Raum präsent ist.

Die Neutralität ist am konsequentesten in Frankreich ausgebildet – dem eindeutigen Beispiel einer tatsächlich scharfen Trennung von Staat und Kirche. Sie wurde in der Revolutionsverfassung von 1791 erstmals verankert und 1905 von Aristide Briand in die moderne französische Verfassung aufgenommen. Dieses Modell machte später – mit Abstrichen – überall in der christlichen Welt Schule. Es gibt in vielen anderen modernen Staaten auch weniger rigide Regelungen, es sind Kompromissregelungen. In stärker katholisch geprägten Regionen Deutschlands hängen z. B. in vielen öffentlichen Gebäuden, staatlichen wie kommunalen, also Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern etc. Kreuze. In Staatsreden werden religiöse Bezüge oder Metaphern gebraucht, die als solche meist gar nicht auffallen. Einem deutschen Minister steht es bei seiner Eidesleistung auf die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland frei, der vorgeschriebenen Eidesformel die Worte „so wahr mir Gott helfe“ hinzuzufügen, die auf älteren Gebrauch zurückgehen, aber hier als ein strikt privates Bekenntnis zu verstehen sind. Zudem wird die Kirchensteuer in Deutschland, anders

⁴⁰ BÖCKENFÖRDE 2007b, zit. 12, 14.

als in Österreich, mit Hilfe öffentlicher Verwaltungsträger und nicht von den Kirchen direkt eingezogen. In Frankreich gibt es keine Kirchensteuerpflicht. In Großbritannien dagegen bestehen, um ein weiteres Beispiel zu nennen, zwischen Anglikanischer Staatskirche und Krone besondere Beziehungen, eine Säkularisierung im kontinentaleuropäischen Sinn hat hier nicht stattgefunden.

Auf einen aktuellen Schauplatz heftiger Auseinandersetzung zwischen säkularem Staat und islamisch formierter Gesellschaft sei hier nur am Rande hingedeutet, weil er den Facettenreichtum des religiösen Fundamentalismus im laizistischen Staat an einem Europa betreffenden Fall beleuchtet. Ende Juli 2008 hatte das Verfassungsgericht in der Türkischen Republik die regierende AKP⁴¹ für illegal erklärt, weil sie den Laizismus missachte, d.h., weil sie „die Türkei zum islamischen Gottesstaat machen“ wolle. Die AKP entgegnete, sie wünsche „ein Verständnis von Säkularismus wie es in Europa herrsche, wo dieser die Trennung von Staat und Religion bedeute“.⁴² Das knappe Abstimmungsergebnis in diesem Verfahren fiel dann beim Verfassungsgericht nicht so drastisch aus: um die Türkei vor chaotischen Zuständen zu bewahren, beschloss dessen Präsident, dass der AKP noch einmal eine Frist zu weiteren Reformen eingeräumt werde.⁴³

Die französische Variante rein weltlicher verfassungsstaatlicher Konformität in Religionsdingen wird als „distanzierende Neutralität“, genannt *laïcité*, beschrieben. Religion ist strikte Privatsache, viele Franzosen nehmen das in Anspruch, wie nicht zuletzt der Besuch Benedikts XVI. im September 2008 erwiesen hat.⁴⁴ Die deutsche Variante versteht sich als „übergreifende oder offene Neutralität“, sie erlaubt bei den sog. *res mixtae* auch das Erscheinen von religiösen Symbolen im öffentlichen Raum, ohne dass dabei Identifikationsverletzungen erfolgten.⁴⁵ Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland schützt daher die positive wie die negative Religionsfreiheit.

Zum Verhältnis von demokratischer Verfassungsstaatlichkeit und Religionsfreiheit in den modernen säkularen Gemeinwesen des Westens stellt der Rechtshistoriker und Bundesverfassungsrichter a. D. Ernst-Wolfgang Böckenförde einige grundsätzliche, thematisch hier weiterführende Überlegungen an:

„Ohne den säkularen Rechtsstaat gäbe es keine Religionsfreiheit. Die weltanschauliche Neutralität, zu der sich der Staat im Namen der Freiheit und aus der Erfahrung der Religionskriege heraus verpflichtet hat, kann allerdings verschiedenerlei Gestalt annehmen. Die Rede vom säkularisierten Staat ist heute weit verbreitet. Der säkularisierte Staat erscheint einerseits [...] weithin als *epochale politische Kulturleistung*, denn er hat es möglich gemacht, dass Menschen verschiedener religiöser Überzeugung und Weltanschauung friedlich und in Freiheit in und unter einer gemeinsamen Ordnung leben können. Andererseits erhebt sich die Frage, ob dieser Staat von seinem Konzept her den neuen Herausforderungen, die mit einer Wiederkehr auch des Religiösen und dem Wachsen fundamentalistischer Strömungen einhergehen,

⁴¹ Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP), die 2002 von rund 47 % der Wähler ins Amt gehoben wurde.

⁴² STRITTMATTER 2008, 8.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Die Diskussion ist älteren Datums: Rettet die Laïcité! hieß es schon im Februar 2008. Präsident Sarkozy legte mit dem Ausspruch nach, die Republik brauche „Leute, die hoffen, also Gläubige“. HONDL, Katrin In: www.dradia.de/dlf/sendungen/kulturheute/746105/. Zum Papstbesuch s. FISCHER, Heinz-Joachim: Auf der Suche nach Gott in Frankreich. In: *FASZ* Nr. 37 vom 14.09.2008

⁴⁵ BÖCKENFÖRDE 2007b, zit. 15 f.

hinreichend gewachsen ist, ob also nicht ein Umbau, vielleicht sogar eine Metamorphose zu einem postsäkularisierten Staat stattfinden müsse.“⁴⁶

Und dies sei hier noch einmal betont:

„Der Staat hat und vertritt keine Religion. [... Er] verzichtet – dies war in der Entwicklung ein langwieriger Prozess – auf jedwede Form von Religionshoheit“, und er verfolgt und legitimiert sich allein aus „weltlichen Zwecken“.⁴⁷

Den europäischen (westlichen) Staat von seinen christlichen Wurzeln zu trennen, bedeutete einen Substanzverlust, seine weitgehende Delegitimierung. Böckenförde schlägt daher vor, die Freiheitsordnung des Staates kraft Gesetzes so abzuklären, dass keine Unübersichtlichkeit in der Handhabung religiöser Toleranz mehr möglich ist. „Gesetzesloyalität“ sei die „Grundlage gemeinsamen Zusammenlebens“ kulturell heterogener Gemeinschaften in einem Staat.⁴⁸ Aus pragmatischen Gründen schlug der französische Präsident Nicolas Sarkozy kürzlich die Öffnung des *laïcité*-Grundsatzes vor, weil diese – bezogen auf alle in Frankreich sozial und pädagogisch tätigen Religionen und Konfessionen – einer gesellschaftlichen Realität entspreche und in der Gesellschaft allein moralische Kompetenz vertreten könne. Der Protest von Gewerkschaften, Intellektuellen, Menschenrechtsorganisationen usf. war enorm.⁴⁹

Für den griechisch-orthodox geprägten europäischen Osten Europas können die Präzisierungen des Staatsrechtlers Böckenförde erst für die jüngste Zeit Geltung beanspruchen. Viele moderne südosteuropäische Säkularstaaten bezogen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Ordnungsmodelle aus Westeuropa. Sie importierten zwar das Prinzip der Laizität nach westlichem (meist französischem) Vorbild zusammen mit den Verfassungsmodellen und führten Säkularisierungsmaßnahmen durch. Doch die Beziehungen zwischen dem Staat und den (orthodoxen) Landeskirchen folgten im allgemeinen auch weiterhin einem traditionellen, einst von Byzanz wie von Russland geprägten Muster, d.h., die Unterordnung der Kirche unter die staatliche Weisungsbefugnis wurde beibehalten.⁵⁰ Trotz seines weltlichen Charakters wahrte der Staat gegenüber der Kirche keineswegs Neutralität, er respektierte ihre Autonomie in inneren Angelegenheiten in keiner Weise, mischte sich massiv z.B. in die Ernennung von Hierarchen und in kirchliche Eigentumsverhältnisse ein. Die orthodoxen Landeskirchen hatten die Unterordnung unter die Staatsmacht Jahrhunderte lang akzeptiert. Sie nahmen auch die neuen Ansprüche des Staates im Verhältnis von Staat und Kirche hin. Bischöfe ernannte beispielsweise der rumänische Staat aufgrund von Vorschlagslisten der Kultusminister, das Kirchen- und Klostervermögen wurde 1863 enteignet. In den einzelnen Ländern gab es, in Variation, verschiedene Kompromissregelungen im engen, aber ambivalenten Verhältnis zwischen Staat und orthodoxer Kirche.⁵¹ Solcherart sprichwörtlich ‚enge Beziehungen‘ umschreiben im Grunde einen Euphemismus.

⁴⁶ Zit. aus dem Vorabdruck des genannten Vortrags (Anm. 19) *Wie können die Religionen friedlich und frei beisammen leben?*, 28. (Kursiv: K. Zach).

⁴⁷ BÖCKENFÖRDE 2007b, 12. (Kursiv: K. Zach). Böckenförde merkt an dieser Stelle an, dass hierbei leicht ein Dilemma entstehen könne: Ethische wie politische Normen und die Alltagskultur sind historisch auch von der Religion eines Landes, einer Gruppe, geprägt.

⁴⁸ BÖCKENFÖRDE 2007a, 28; BÖCKENFÖRDE 2007b, 34-36.

⁴⁹ Manifest „Rettet die laïcité“ vom 27.02.2008 (Anm. 44).

⁵⁰ Dazu mit einer vergleichenden Betrachtung der Säkularisierung in einigen Ländern West- und Osteuropas: MOȘNEAGU 2009 (im Druck).

⁵¹ MOȘNEAGU: Ebd.

Das orthodoxe Europa hatte an der großen, moderne Impulse gebenden Bewegung der Aufklärung nicht teilgenommen, was u.a. bedeutet, dass die in den modernen Verfassungen dieser Staaten dekretierte Trennung von Staat und Kirche bzw. ihre Gleichberechtigung, nicht vollgültig umgesetzt wurde. Unter dieser Einschränkung sind auch die Funktionalisierungen ostmitteleuropäischer Nationalpatrone im Säkularstaat des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu betrachten.

Seit der politischen Wende von 1989 wahrt der Staat auch im östlichen Europa Neutralität gegenüber den Kirchen, aber es bleibt ein Restbestand, eine Mischung von Tradition und Mentalität, der die Beziehungen zwischen Staat und Kirche prägt, sei das Polen mit seiner volksnahen katholischen Mehrheitskirche, sei es Rumänien, wo die orthodoxe Kirche dominiert.

Aus diesen historischen Gründen ergibt sich tatsächlich ein Unterschied zwischen Ost und West. Er betrifft nicht Essentielles, nicht die gemeinsamen Elemente wie die europäischen ‚Grundwerte‘, die Beziehung zwischen ‚Tradition und Identität‘; er zeigt sich vielmehr im Formalen, in Formen und Präsentationsweisen. Dafür gibt die Untersuchung der Erinnerungskulturen mit religiösem Substrat viele Beispiele, so im Folgenden hauptsächlich das Beispiel der ‚Nationalpatrone‘.

3. *Zwischen ‚Tradition‘ und Neufunktionalisierung von nationalen Patronen in Osteuropa*

Im östlichen Europa tritt ‚Tradition‘ mit religiösem Hintergrund heute wieder direkt und konkret, weniger museal und bildungskompensatorisch wie im Westen, in Erscheinung und ins öffentliche Bewusstsein. Das lässt sich anhand der herausragenden historischen Traditionszeugen, der alt bekannten lokalen und nationalen Schutzpatrone zeigen. Sie scheinen damit die gesamteuropäische mittelalterliche Tradition der sogenannten ‚politischen Heiligen‘⁵² und ihren Kult, in gewandelter Gestalt, wieder zu beleben. Der Begriff des ‚politischen Heiligen‘ ist neueren Datums⁵³, die Institution selbst besteht seit der Spätantike und dem Frühmittelalter.⁵⁴ Es geht im Wesentlichen darum, dass um sakralisierte Repräsentanten eines bestimmten Gemeinwesens „traditionsbildende Vorstellungen“ aus ihrer Gruppengeschichte so konstruiert werden, „dass sie gegenwärtigen Zielen“ zu dienen vermögen.⁵⁵ Diese Leitfiguren können weltliche wie auch geistliche Vorbildfiguren sein.

Nach Überwindung der gleichmacherischen ideologischen Gesellschaftskonzepte des Kommunismus werden Rückgriffe auf ältere regionale und nationale Traditionen der Frömmigkeitspraxis vor allem entlang neuer Grenzziehungen und alter konfessioneller Bruchstellen sichtbar. Dabei findet heute wieder eine Neufunktionalisierung der nationalen

⁵² Dazu die beiden Sammelbände von Jürgen PETERSOHN (Hg.): Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Wiesbaden 1987 (und darin JOHANEK) sowie Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Vorträge und Forschungen. Hg. von Jürgen PETERSOHN. (Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte. 42), Sigmaringen 1994 mit einschlägigen Beiträgen von SCHEINER: Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz. In: Ebd., 365-383; GIEYSZTOR, Aleksander: Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen. In: Ebd., 325-341; MORRIS, Rosemary: The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh Centuries. In: Ebd., 385-402; KÄMPFER, Frank: Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslaven. In: ebd., 423-445. – Für das mittelalterliche Zentraleuropa siehe auch KLANICZAY, Gábor: Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Mediaeval Central Europe. Cambridge 2002.

⁵³ Dazu SCHEINER 1994, 282.

⁵⁴ BECKER, 2007.

⁵⁵ Nach SAMERSKI – ZACH 2007, 2.

Patrone und Kulte statt. Solch eine Funktion hatte beispielsweise der Marienkult im 17. Jahrhundert im Zuge der katholischen Reform überall in Europa, der vor allem von marianischen Kongregationen, von Jesuiten und Franziskanern, transportiert wurde. Maria wurde zur Schutzpatronin Bayerns, Böhmens, des Habsburgerreiches, etwas später auch Polens und Ungarns konstruiert.

Polen

Die katholische Reformbewegung brachte im 17. Jahrhundert in dem von protestantischen Bekenntnissen fast gänzlich eingenommenen Polen die neuerliche Hinwendung zur alten Kirche und ihrer katholischen Frömmigkeitskultur. Einen neuen Inhalt erhielt diese gegen Ende des 18. Jahrhunderts infolge der dreimaligen Aufteilung des Landes unter seine mächtigeren Nachbarn. Maria transportierte nunmehr auch eine politische Botschaft. In der Volksfrömmigkeit verbanden sich Andacht mit Schutz- und Befreiungsfürbitten für die polnische Nation, Maria wurde zu deren Symbolfigur.

Eine neuerliche Umfunktionalisierung erfährt Maria in Polen nach dem Ende der kommunistischen Ära. Eine moderne, kräftig-populistische Instrumentalisierung der Gottesmutter wie sie gelegentlich an der deutsch-polnischen Grenze heute wahrzunehmen ist, mag nicht der Regelfall sein; sie dokumentiert einen nationalistischen Zug in der Gesellschaft, den beispielsweise auch manche hochrangige Politiker vertreten: Unsere Liebe Frau kehrt nach fünfhundert Jahren in das heutige Westpolen (Schlesien) zurück, woraus sie die fremden deutschen Protestanten vertrieben hatten: Maria werden in diesem Gebiet neue Kirchen in Klöstern, Andachts- und Wallfahrtsstätten geweiht.⁵⁶

Ein besonders augenfälliges Beispiel bietet der multifunktionale Wallfahrts- und Freizeitkomplex Licheń. Am Ort eines Kirchleins mit einem kleinen Marienbild aus dem 19. Jahrhundert entstand seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eine der größten Basiliken Polens. Wie die Basilika, ist die gesamte riesige, aus Spenden der Gläubigen finanzierte Anlage, in der jedem Lebensalter etwas angeboten wird, ein Ort der Identifikation mit national-polnischen und religiösen Werten. Selbst die Blumenornamentik auf den Kapitellen der Basilika bildet vorgeblich rein polnische Schneeglöckchen, Efeu, Lilien ab.⁵⁷ Der Gesamtkomplex von Licheń scheint den Erwartungen der zahlreich dorthin strömenden modernen Besucher zu entsprechen, wenn „der traditionelle Marienkult, dessen patriotischer und gar nationalistischer Aspekt in die Polyphonie der Massenkultur, der Kommerzialisierung mündet, einhergehend mit einer Verflachung der eigentlichen Botschaft, mit dem Einsatz spektakulärer Formen, die zur Unterhaltung breiter Massen beitragen.“⁵⁸

Rumänien

In der orthodoxen Kirche Rumäniens werden andere Formen der Andacht und der Frömmigkeit gepflegt, aber ebenso auch auf Traditionen zurückgegriffen. Spektakulär wirkt hier beispielsweise ein aus Bukarester Spenden neuerbauter Klosterkomplex in Siebenbürgen, dessen Kirche komplett mit einem Mosaik in moderner Glastechnik ausgestaltet wurde. Das

⁵⁶ OMILANOWSKA, Malgorzata (Warschau): Das Marienheiligtum in Licheń: Seine Architektur und Kunst als Instrument einer historischen, religiösen und nationalen Identifikation im postkommunistischen Polen; GAŚIOR, Agnieszka (GWZO, Leipzig): Die Politisierung des Marienkultes in Polen vor und nach 1989. Beide Vorträge gehalten auf der Tagung *Maria in der Krise*. Gesellschaftspolitische Instrumentalisierung einer religiösen Symbolfigur zur Zeit der Konfessionalisierung und im postkommunistischen Transformationsprozess in Ostmitteleuropa (München, 25.-27. Juli 2007).

⁵⁷ OMILANOWSKA: Ebd.

⁵⁸ OMILANOWSKA, Malgorzata: In: *Exposés zur Tagung Maria in der Krise*, 16.

Mosaik entstand unter der Anleitung einer Bukarester Chemikerin (heute die Oberin dieses Klosters), die vom kommunistischen Regime verfolgt worden war. Kloster Recea (Kreis Mureş) beherbergt auch eine Sommerschule mit historisch-theologischer Fachbibliothek und ein Museum für rumänische Volkskultur. Es steht am Rande eines kleinen rumänisch-orthodoxen Dorfes gleichen Namens in einer vorwiegend magyarisch bewohnten Region. Der Ort strahlt, wie orthodoxe Klosteranlagen überall, Ruhe und Weltabgewandtheit aus. Eine Gartenanlage am Hang mit Rosen und Zypressenpflanzungen verstärken diesen Eindruck. Darüber hinaus aber vermittelt Recea mit seiner regionalen Positionierung und seiner kultischen wie rumänische Kultur und Bildung präsentierenden Ausstattung eine kraftvolle identitätspolitische Botschaft.

Zwei ikonographische Einzelheiten dieser Anlage verdienen besondere Aufmerksamkeit. Abbildungen weltlicher Stifter sind in orthodoxen Kirchen durchaus keine Seltenheit. In der Klostervorhalle von Recea sind die beiden noch lebenden Stifter dargestellt, die Oberin und ihr Beichtvater, auch er ein Verfolgter des kommunistischen Regimes. Diese beiden Bilder sind kaum als realitätsnah zu bezeichnen, sie erscheinen in Gestalt von verehrenden Volksheiligen, als Kandidaten für spätere Kanonisierung. Die rumänische orthodoxe Kirche hat erst seit 1992 sogenannte ‚nationale‘ d.h. rumänische Heilige. In das ikonographische Programm der Klosterkirche von Recea, einem Neubau, wurden folgerichtig die 1992 für diese Region Siebenbürgens bestimmten drei Neuheiligen als Ganzkörpermosaik integriert – Ioan de la Prislop, Ioan din Galeş und Moisie Măcinic din Sibiel, rumänische Bauerngewänder tragend. Das geschah mit Bedacht, die Positionierung, gegenüber den traditionellen orthodoxen Soldatenheiligen, den Verteidigern des christlichen Glaubens aus der Frühzeit, erhöht ihren Symbolwert, denn – wer kennt schon die bescheidenen Narrative, die ihre Kanonisierung veranlasst haben? Interessant an Recea ist auch, dass die Orthodoxe Kirche Rumäniens in der kommunistischen Ära Verfolgte noch nicht unter ihre Glaubenszeugen und Märtyrer eingereiht hat.⁵⁹

4. *Identitätsbildung und Memoria – ein Rückblick*

Im 19. Jahrhundert übernahmen die orthodoxen Kirchen in den neukonstruierten Nationen Südosteuropas – der Griechen, Serben, Rumänen und Bulgaren – die verstärkte Propagierung der parallel dazu geformte Nationalstaatsideologien. Sie stützten sich in jenen überwiegend bäuerlichen Gesellschaften, in denen die Alphabetisierung erst wenige erreicht hatte, auf Elemente alter Kultradition. Man griff auf Schutzpatrone und Geschichtshelden aus der eigenen Gruppenvergangenheit zurück, und diese wurden mit neuartigen symbolischen und repräsentativen Funktionen investiert und ihnen ein Kult zugeordnet. Herausragende und überzeugende Repräsentanten der neu entstehenden ‚Nationen‘ – Nationalhelden und sog. „Nationalheilige“ – wurden so zu Nationalpatronen konstruiert.

Gezielte ‚Verkultung‘ und Staatskult im östlichen Europa

National eingebundene sakrale Erinnerungskulturen haben im östlichen Europa eine Jahrhunderte lange Tradition. Die Kataloge der Heiligen-Memoria aus dem Mittelalter weisen sowohl volkstümliche ‚Heiligen‘-Kulte (wie in den rumänischen Fürstentümern und Bulgarien) als auch Prozesse der „gezielten Verkultung“⁶⁰ von einheimischen Dynasten und

⁵⁹ Actul Sinodal al Bisericii Ortodoxe Autocefale Române privind canonizarea unor sfinți români. In: *BOR* 110 (1992), 7-10, pp. 7-17, hier 9, 10; ZACH 200.

⁶⁰ KÄMPFER 1973, hier 10.

ihren Metropolitenauf. Letzteres hatte beispielsweise in Serbien unter der Dynastie der Nemanjiden und in Russland unter Peter dem Großen mit Aleksandr Newskij stattgefunden.

Der Begriff *Verkultung* wurde von Frank Kämpfer geprägt, der den von ihm untersuchten serbischen Heiligenkult des 13. Jahrhunderts als Prozess einer „dynastischen Kulturpropaganda“ mittels der „Sakrifizierung der politischen Gewalt [der Monarchie] mit Hilfe der Verkultung ihrer Könige“ zu „Reichheiligen“ beschreibt. Diese sakral eingekleidete serbische ‚Hausmachtspolitik‘ wurde vor allem von Sava (1175–1235), dem Metropoliten, Mitherrscher und Bruder König Stefan II. Nemanjas und von dessen Nachfolgern betrieben, ihre Botschaft war eine politische.

Es war üblicher Brauch in der Ostkirche, vom Volk als fromm erachtete und verehrte Menschen heilig zu nennen. ‚Heilig‘ war eine konkrete Eigenschaft, nicht eine abstrakte Kategorie wie in der Westkirche. In diesem Sinn galten Märtyrer aus der Frühzeit der Kirche, Hierarchen, Asketen, Märtyrer, Heiler als Heilige. Ordentlichen Kanonisierungsverfahren fanden in der Ostkirche eher selten und spät statt, in der lateinischen Kirche war die regelgerechte Kanonisierung seit dem Tridentinum erforderlich.⁶¹ Die betreffenden Volksheiligen und Märtyrer, Dynasten und Bischöfe wurden zu „Heiligen“ erklärt⁶², weil das Volk sie als solche verehrte. Manche von ihnen wurden, meistens nur kurzfristig, als regionale Patrone verehrt. Sie wurden nicht immer völlig ‚vergessen‘, sondern konnten im Zusammenhang mit bestimmten historischen Ereignissen ‚reaktiviert‘ werden, wie Aleksandr Newskij, *sveti* Sava oder Johannes der Neue von Suceava.⁶³ Ihre tatsächliche Kanonisierung erfolgte in Südosteuropa meist erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Hierzu einige Beispiele:

Im frühen 15. Jahrhundert wurde im Fürstentum Moldau mit Johannes dem Neuen von Suceava durch die *translatio* seiner Reliquien vorübergehend ein Landespatron eingesetzt. Seine Verkultung hatte jedoch nicht die gleiche Nachhaltigkeit wie sie Projekte einer dynastischen Kulturpolitik, etwa bei den Nemanjiden und Arpaden, erlangte. Er war weniger repräsentativ als ein Dynast und wurde vielleicht auch vom Kult um einen Einheimischen als neuen, kriegerisch-kraftvolleren Beschützer des Landes in den Hintergrund gedrängt, der bald nach seinem Tod (1504) am Heiligenhimmel der Moldau aufzog. Es war Fürst Stefan III. aus der Dynastie der Muşat, das Volk in Legenden und Folkloredichtung sakrifizierte, nicht Johannes der Neue.

Johannes war ein frommer griechischer Kaufmann, der im Schwarzmeergebiet mit Devotionalien handelte. Er wurde in Maurocastro/Bălgrad/Akerman als Glaubenszeuge zu Tode geschleift und – so die Legende – von Christen vor den neuen „heidnischen“ Herren gerettet, die ihn aus seiner Grablege entführten und nach Suceava, der Metropole der Moldau, brachten. Fürst Alexander der Gute „erhebt ihn [um 1415] zum Schutzherrn seines Landes“⁶⁴ heißt es in Johannes’ des Neuen um 1437 niedergeschriebenen Vita. Doch der vom Herrscher als Moldaupatron eingesetzte Märtyrer gerät nach etwa hundert Jahren wieder in Vergessenheit. In einer viel späteren historischen Epoche, 1783, wird Johannes Novi von Suceava kurzzeitig – der im Mittelalter begonnenen Kultradition folgend – erneut politisch instrumentalisiert: Seinem Standort Suceava Rechnung tragend, wird er mit höchster Billigung zum Schutz des Habsburger Kronlandes Bukowina, einer ehemaligen Teilregion des Fürstentums Moldau, eingesetzt.⁶⁵

Der Johannes-Novi-Kult bleibt auch in der Bukowina lokal begrenzt. Nur in Suceava wird er seit sieben Jahrhunderten als wundertätiger Volksheiliger, Fürbitter und Nothelfer verehrt

⁶¹ Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. München, Zürich 1989, Sp. 2020.

⁶² ROHDEWALD 2007, 185 f.

⁶³ SCHENK 2004b; ZACH 2006, 1-4, 83-109.

⁶⁴ MĂNUILĂ – ZAMFIRESCU 1969, 24 f.

⁶⁵ DEMCIUC 1990, 33 f.

und 1955 schließlich als Märtyrer des Glaubens kanonisiert.⁶⁶ An seinen offenen Schrein im gleichnamigen Kloster zu Suceava, der alten Moldauhauptstadt, kommen täglich immer noch Menschen mit kleinen, in Geldscheine gewickelten Fürbittzetteln, so wie es auch an den anderen Heiligenschreinen Rumäniens, in Iași (hl. Parascheva), Argeș (hl. Philothea), Bukarest (hl. Dumitru Basarabov) Brauch ist. Doch diese ‚Volksheiligen‘ – die allesamt aus den von den Osmanen eroberten Balkanländern Bulgarien und Serbien in die beiden rumänischen Fürstentümer verbracht worden waren – haben am neuen Ort nicht mehr als lokale Verkultung erfahren. Keiner von ihnen schaffte es zu einem rumänischen Nationalheiligen oder Nationalpatron.

Nachhaltiger wirkte die Verkultung des bedeutendsten Fürsten der Moldau Stefans III., später der Große und in Legenden auch der Heilige genannt. Er herrschte fast fünfzig Jahre lang, von 1457 bis 1504. 1992 wurde Stefan der Große heilig gesprochen, und er gilt seitdem vielen Rumänen als ihr herausragender Repräsentant, als Nationalheld.⁶⁷ Über sein Leben und seine Ruhmestaten sind zahlreiche Legenden überliefert. Vom Volk wurde er früh schon als „heilig“ verehrt, wie der Chronist Grigore Ureche im 17. Jahrhundert berichtete, auch wenn sein Lebenswandel sehr weltlich gewesen war.

„Dieser Stefan war nicht hochgewachsen, aber jähzornig, er vergoss oftmals das Blut Unschuldiger; oft tötete er fahrlässig bei Gastgelagen. Ansonsten war er klug, unfaul [sic!] und tatkräftig, und wo man ihn am wenigsten vermutete, dort erschien er. Er beherrschte das Kriegshandwerk meisterlich, stürzte sich ins Schlachtgetümmel, und wenn die Seinen ihn sahen, liefen sie nicht davon, und so siegte er meistens. Und wenn die anderen ihn niederrangen, verlor er nicht den Mut [...].

Und nach seinem Tod und bis heute nennt man ihn heiliger Fürst Stefan [*sveti Ștefan vodă*], nicht um seiner Seele willen, die ist in Gottes Hand, denn er war auch ein sündiger Mensch, sondern wegen seiner mit keinem anderen Fürsten – vor oder nach ihm – vergleichbaren Ruhmestaten. [...]

Fürst Stefan herrschte 47 Jahre, zwei Monde und drei Wochen lang, [er] hat 44 Klöster errichtet und über das ganze Land geherrscht.“⁶⁸

Stefan der Große wurde seit dem frühen 19. Jahrhundert immer konsistenter zum weltlichen „Nationalhelden“⁶⁹, zum vornehmsten Repräsentanten der rumänischen Nation⁷⁰ konstruiert. Das ist er bis heute, aber seine nach 1821 begonnene mehrstufig verlaufene Funktionalisierung zum Nationalpatron des modernen Rumänien blieb nach 1918 unvollendet.⁷¹

Die Etappen dieses Prozesses begleiten die moderne Nations- und Nationalstaatswerdung der Rumänen. Als die Pforte den beiden rumänischen Fürstentümern nach 1821 wieder Herrscher aus einheimischen Bojarenfamilien gestattete, begann die Suche nach Vorbildern

⁶⁶ ZACH 2005; ZACH 2006.

⁶⁷ MEURS 2005.

⁶⁸ URECHE, Grigore: *Letopisețul Țării Moldovei ... de la Dragoș Vodă până la Aron Vodă* [Chronik der Moldau von Fürst Dragoș bis Fürst Aron]. Hg. von Dan Horia MAZILU. București 2003 nach der gleichnamigen Edition von Petre P. PANAITESCU. București ²1958, 1957], 35-67, hier 66 f. Diese Chronik umfasst über 50 Regierungszeiten, aber widmet Stefan III. den weitaus breitesten Raum. In der Ausgabe von 2003 sind es 33 von 145 Seiten.

⁶⁹ MEURS 2005, 92.

⁷⁰ POPA 2004, 76 f.; CIREȘ 2003, „Es kann mit Fug und Recht behauptet werden, dass er von Laien ‚sanktifiziert‘ und in den Pantheon der Rumänen aufgenommen worden war, lange bevor ihn Geistliche kanonisierten.“(429) – und: „Stefan der Große und Heilige versinnbildlicht das aus der Vorstellungswelt des Volkes auf seine höchsten Erwartungen hin projizierte Herrscherideal.“ (434).

⁷¹ Dazu ZACH 2007, 158-160.

unter den nationalrumänischen Geschichtshelden, patriotischen Ereignissen und deren Eignung zum Symbol. Es begann die Konstruktion eines Staatspatrons, und damit der von Staat und orthodoxer Kirche inszenierte, desakrale politische Kult – vor allem⁷² – um die Figur Stefans des Großen. Zur Begrüßung Karls von Hohenzollern-Sigmaringen (1866) in Rumänien wurde die traditionsreiche Symbolfigur Stefan ebenso eingesetzt wie zur Königskrönung Karls I. (1881) und im Bukowinakloster Putna begannen 1871 die Gedenkfeiern⁷³ an den großen Schlachtenhelden, christlichen Türkenkrieger, Kirchengründer und Staatsmann. Mit der Memoria zu seiner 400-Jahrfeier 1904 kulminierte der Konstruktionsprozess des Nationalpatrons.

Nach dem Ersten Weltkrieg zeigte es sich aber, dass das nationale Staatswerdungsnarrativ des alten Königreichs Rumänien mit Stefan dem Großen im Zentrum den Rumänen in den neuen westlichen Landesteilen nicht ebenso viel zu sagen schien. In den fünf heterogenen Landesteilen Großrumäniens galten nicht nur unterschiedliche kulturelle und Verwaltungstraditionen, es gab auch völlig verschiedene Vereinigungsnarrative.

Nicht immer entsteht aus der Sakrifizierung eines Dynasten ein *Staatskult* – wie in Serbien der Kult der „heiligen Rebe“ um die Nemanjidendynastie, der viel bekanntere Kult der „heiligen (Stephans)Krone“ in Ungarn⁷⁴, die auf den sakrifizierten ersten christlichen König des Landes, Stephan dem Heiligen, verweist, oder der Kult um die (selten gezeigte) Wenzelskrone mit vorgeschriebenem Prozessionsweg zum Hradschin in Prag.⁷⁵

In der Moldau hatte es im Mittelalter zwei einzelne, nicht miteinander zusammenhängende volksnahe Sakrifizierungen gegeben, vorübergehend einen regionalen Patron dieses Fürstentums – Johannes den Neuen –, aber nach 1918, und erstrecht während der kommunistischen Ära, misslang es, in Rumänien einen Staatskult um den Nationalhelden Stefan den Großen zu formen. Offen bleibt noch, ob Stefan der Große und Heilige nach seiner Kanonisierung (1992) den fortschreitenden Prozess der Modernisierung des desakralen rumänischen Staates legitimieren kann.

5. *Nationales ‚Erwachen‘ – nationale Traditionsbindung*

Nicht zufällig sind heute der multifokalen Aufklärung im Habsburgerreich⁷⁶ zugerechnete nationale Illuminismusbewegungen – wie der Serben, Kroaten, Slowaken und Rumänen – auf dem Boden der Monarchie entstanden. Die ‚Völker des Reiches‘, fanden anfangs Rückhalt an der Dynastie. Deren Reformprojekte in der Verwaltung, der Bildungs- und der Kirchenpolitik boten Vorteile für sie selbst und ebenso für die Regierung in Wien. In den Ländern der Stephanskrone hatte die spezifisch österreichische Aufklärung, die nicht antiklerikal wie in Frankreich war, ‚nationale‘, d.h. antimagyarische Akzente, die Bildungsangebote des Staates erreichten auch die Eliten dieser ‚Völker‘. Sie leiteten um die Wende zum 19. Jahrhundert auch in peripheren Zentren und Regionen einen Paradigmenwechsel ein, der im Übergang von konfessionellen zu laizistischen Positionsbestimmungen, in seiner säkularen Variante später als das ‚*Erwachen der Völker*‘ im östlichen Europa beschrieben wurde.

⁷² Stefan III. war nicht das alleinige, wohl aber das überzeugendste identitätsstiftende Konstrukt des Nationalhelden der Rumänen.

⁷³ Dazu POPA 2004, der alle Memoria-Veranstaltungen, beginnend mit 1871, beschreibt: 1904, 1926, 1935, 1957, 1966. Die rezenten Feierlichkeiten, vor allem die Kanonisierung von 1992, werden, „da zu nahe an der Gegenwart“ [...] „künftiger Forschung und Darstellung“ anheim gestellt, 204.

⁷⁴ ROHDEWALD 2007, 185.

⁷⁵ Den alten böhmischen Krönungsweg zum Veitsdom schritt Václav Havel bei seinem Amtsantritt 1989 ab. SAMERSKI, 2007, hier 110.

⁷⁶ EVANS 1999, 37; FILLAFER 2006, 63-85.

Ein Beispiel hierfür bietet das Projekt des „nationalen Erwachens“ der Serben, das im 18. Jahrhundert zuerst von der serbisch-orthodoxen Kirche auf dem Gebiet des Habsburgerreiches propagiert wurde. Der schon im Mittelalter als „Heiliger“ verehrte serbische Sveti Sava wurde in der Metropole zu Karlovac/Karlowitz 1774 „zum Nationalheiligen und Patron des serbischen Volkes“ erklärt und die Feiertage der anderen Heiligen wurden entsprechend zu Arbeitstagen degradiert.⁷⁷ Solche Maßnahmen förderten den Aufbruch der „illyrischen Nation“ zu selbstbewusster Wahrnehmung ihrer Eigenart.⁷⁸ In Serbien selbst wird der hl. Sava dann etwa 75 Jahre später, um 1845, als „Retter“ des Volkes und „neuer Schöpfer“ apostrophiert, der als Schulpatron für Bildung unter seinem Volk Sorge trage. Die Ideologie der Volkwerdung mit eigenständiger Kultur und Sprache tritt hier, ganz im Sinne Herders, deutlich zutage.⁷⁹ In der Zwischenkriegszeit geht die Indienstnahme Sveti Savas unter neuen Auspizien weiter. Eine nach ihm genannte Zeitschrift, *Svetosavlje*, verbreitet nationalkonservative Positionen, darunter den Kosovomythos, Panslavismus und eine großserbische *Jugoslovenstvo*-Ideologie, welche zu einem diffusen *Mobilisierungsprojekt* zugunsten des neuen Vielvölkerstaates der Südslaven aufrief.⁸⁰

Bei den Rumänen sind zwei verschiedene Problemkreise und ebenso zwei Trägergruppen illuministischen und national-rumänischen Gedankenguts zu unterscheiden. Dem nationalen ‚Erwachen‘ dienten vorwiegend die Schriften der Siebenbürgischen Schule, wie eine kleine Elitegruppe mit Wurzeln in der griechisch-katholischen Kirche des 18. Jahrhunderts später genannt wurde. Diese siebenbürgischen Geistlichen und Lehrer, die „im Geist des Josephinismus aufgewachsen waren“ und sich „eine großartige Vision der eigenen Nation“ konstruiert hatten, entwickelten zusammenhängende Thesen zur Latinität der rumänischen Sprache und zur Siedlungskontinuität der Rumänen im und um den Karpatenbogen, den s.g. Dakoromanismus.⁸¹ Dafür wurden die gemeinsamen sakralen Symbole und Zeichen der beiden alten Kirchen angeführt, nicht aber auf Volksheilige oder Geschichtshelden zurückgegriffen.

Auch das zweite Projekt wurde auf habsburgischem Gebiet gestartet, allerdings nur, weil Kloster Putna 1871 im österreichischen Kronland Bukowina lag. Kaiser Franz Joseph hatte die Memoria-Veranstaltung begrüßt, Putna lag, wie Karlowitz, in einer von Wien fernen Ecke des Reiches.⁸² Von rumänischen Studenten in Wien initiiert, trat mit ‚Putna 1871‘ die Figur des Moldaufürsten Stefans des Großen für die Anwesenden als säkulares Symbol der nationalen Verbundenheit aller Rumänen aus den verschiedenen Staatsgebieten erstmals in Erscheinung. Zu Stefans Gedenken waren Rumänen von überall her in die Bukowina gekommen. Der damals in Berlin studierende junge Historiker A. D. Xenopol betonte die integrative, allen Rumänen ein Gefühl der Identität verleihende Symbolkraft des Ortes und der historischen Gestalt Stefans.⁸³ Auch die Lied- und Gebetstexte deuten das an, die 1871 in

⁷⁷ Nach ROHDEWALD 2007, 185. Die Maßnahme sollte aus Wiener Sicht vor allem der Verringerung allzu zahlreicher orthodoxer Feiertage und der Bekämpfung traditioneller „abergläubischer“ Bräuche dienen. EVANS: Religion and Nation in Ungarn (Anm. 76), 34.

⁷⁸ EVANS 1999, hier 33-35, 38.

⁷⁹ ROHDEWALD 2007, 186.

⁸⁰ Ebd., 190.

⁸¹ EVANS 1999, 35-37, 38 f., Zit. 37.

⁸² SLAVICI, I(on): Serbarea dela Putna. In: *Convorbiri literare*, 38 (1904), 7, 37; POPA 2004, Chapter I. Serbarea din 1871, pp. 17-94.

⁸³ „Wir kommen heute in gemeinsamem Gedenken an das Grab Stefans des Großen in dem Glauben an eine gemeinsame Zukunft.“ XENOPOL, A. D.: Cuventarea festivă rostită la serbarea națională pe mormantul lui STEFANU CELU MARE. Putna 15 (27) Augustu 1871. In: *Convorbiri literare*, Iassi [Iași] 5 (1871), 12, 186-192, Zit. 187:

Putna rezitiert wurden.⁸⁴ Jedoch blieb dies eine Elitegruppe von Studenten und Intellektuellen, wie Popa auch anmerkt. Nur die Bauern aus der Umgebung Putnas hätten die Veranstaltung als sakralen Kult für Stefan den Großen wahrgenommen, den Fürsten aus den Legenden und der Volksdichtung.⁸⁵

An diesen Ort, ans Grab Stefans in Putna, war auch künftig die Memoria gebunden, hier fanden vor allem 1904, 1957 und 1992 große Feierlichkeiten mit Fahnen und Fanfaren, Reden und Gottesdienst statt, an denen politische und kirchliche Würdenträger zugegen waren. Im Jahr 1904 – zum 400. Todestag des Moldaufürsten – wurde Stefan der Große wie ein säkularer Landespatron gefeiert.⁸⁶ Doch die politischen Ereignisse von 1918, 1938, 1948 ließen die Thematik des Nationalpatrons als nicht opportun wieder zurücktreten.

6. *Nationalpatrone in neuen osteuropäischen Säkularstaaten*

Es wurde gezeigt, dass im 19. und frühen 20. Jahrhundert in Ostmittel- und Südosteuropa in der neu funktionalisierten Memoria altherwürdiger Landespatrone wie Volksheiliger und zuweilen auch bei staatskultischen Veranlassungen die Verknüpfung von christlich-sakralen mit nationalen Inhalten deutlich zutage tritt. Hinweise auf Orthodoxie, späte Nationsbildung und Vergleiche mit dem Westen erschienen als Erklärungsgrundlage nicht ausreichend. Angemessener erscheint es, von einem diskontinuierlichen Mehrstufenprozess auf der Zeitschiene auszugehen.

Den im Mittelalter bestehenden Staatskulten mit politischen Heiligen und der zugehörigen Erinnerungskultur widmet sich länderübergreifend seit geraumer Zeit schon eine komparative Forschungsrichtung.⁸⁷ Sie erfasst weite Teile des europäischen Raumes, weist einen stufenlosen Übergang von West- nach Osteuropa auf⁸⁸, bleibt im Wesentlichen aber monokonfessionell ausgerichtet⁸⁹; ostkirchliche Thematik wird nur im byzantinischen Segment mit einbezogen. Da zeigt sich dann die Notwendigkeit einer dezidiert multikonfessionellen Frageperspektive. Denn gerade die raumgreifenden Inszenierungen im modernen Osteuropa, die die Nationalstaatsbildungsprozesse vor und nach der kommunistischen Ära begleitet haben – Umzüge, Prozessionen zu Andachts- und Erinnerungsstätten, auf denen altbekannte und neue Symbole und Figuren erscheinen –, erlauben es erst, kulturelle, traditionsverhaftete Identität vergleichend darzustellen und kulturelle Differenz zu markieren.

Über die desakralen Aspekte solch symbolreicher Darstellungen im öffentlichen Raum Ostmitteleuropas liegen jetzt mehrere neue Arbeiten vor.⁹⁰ Über die hier ins Auge gefasste Paarung von national mit sakral im östlichen Europa, die auf Heilige und Geschichtshelden als neuartige synthetische Konstrukte fokussiert, die auch ohne sakralen Nimbus, die kulturelle Identität einer Kollektivität personalisieren, ist noch wenig geforscht worden.⁹¹ Heute findet diese als gelenkte Überformung kollektiver Identität wahrzunehmende Strategie im östlichen Europa unter kirchlichen Auspizien statt, der Staat hat daran – anders als im 19. und frühen 20. Jahrhundert – keinen direkten Anteil mehr. In allen ostmitteleuropäischen

⁸⁴ XENOPOL 1871, 186-192; SLAVICI, I(on): *Serbarea dela Putna*, 37 – eine Erinnerung des Dichters Slavici an die erste Veranstaltung dieser Art im Jahr 1871. Alle Hauptfeiern in: POPA 2004.

⁸⁵ POPA 2005, 76 f.

⁸⁶ Dazu POPA 2004, Kapitel II. (1904), 96, 99 f.

⁸⁷ LE GOFF 1974, 18-22; BLOCH 1983, 62 f., 246; BORST 1989; PETERSOHN 1987; PETERSOHN 1994.

⁸⁸ Ausgehend von NORA, Pierre: *Les lieux de mémoire*, Bd. 1-3, Paris 1986-1992. Für Mitteleuropa STEKL 2003, hier 15 f.

⁸⁹ LEHMANN 1997, 9-16; ANGENENDT 1994. Beide bleiben im katholischen Bereich.

⁹⁰ Beispielsweise: JILGE 1998, 85-113; BARTETZKI – DIMITRIEVA – TROEBST 2005; KEGHEL 2003.

⁹¹ SCHENK 2004b, 317, 351.

Gesellschaften sind ähnliche Phänomene zu beobachten, die als Konzept einer neuen kulturellen Identitätspolitik beschrieben werden können. Die Diskursgrenzen zwischen ‚Staat‘, ‚Nation‘, ‚Religion‘ und Erinnerungskultur sind in diesen neuen Narrativen fließend – und daher vielleicht einer ‚Transformationsperiode‘, wie sie Osteuropa heute durchläuft, angemessen. Der moderne ‚Mehrzweckpatron‘ induziert als „Nationalpatron“ kollektives ‚Bewusstsein‘. Sein Funktionalitätsspektrum harret noch einer eingehenden Untersuchung.

Kürzlich wurden in zwei Studienbänden⁹² der aktuellen Neufunktionalisierung einiger ostmitteleuropäischer „Nationalpatrone“ knappe Darstellungen gewidmet. Es sind dies die Patrone Wenzel/Venceslav für Tschechien, Kyrill und Method sowie Štefánek für die Slowakei, der hl. Stephan für Ungarn, Stefan cel Mare și Sfânt für Rumänien (und die Republik Moldau), Ivan Rilskij für Bulgarien, Sveti Sava für Serbien, Kliment von Ochrid für Bulgarien und Mazedonien, die hl. Maria sowie Adalbert von Gnesen für Polen und Aleksandr Njewskij für Rußland. Hier wird ein Prozess sichtbar, in dessen – mehrfach unterbrochenen – Verlauf lokale Traditionen, nationale Mythen und europäische Vorbilder gleichermaßen zu erkennen sind.⁹³ In den Balkanländern wie in Osteuropa streben vor allem die nationalen (orthodoxen wie unierten) Kirchen an, Partner oder Mitgestalter der wieder auflebenden nationalen Kulte mit alten bzw. neuen politischen Heiligen zu sein. Darin ist der Impuls zu erkennen, eine traditionell ihnen zugeordnete bzw. von ihnen beanspruchte, zentrale Rolle als richtungbestimmende kulturelle Institution und als gesellschaftlicher Integrationsfaktor neu zu beleben.⁹⁴

Die Kongruenz des Phänomens „Nationalpatron“ über die konfessionellen Grenzen hinweg, entfaltet, neben dieser erstaunlichen Bandbreite, auch eine bemerkenswerte Vielfalt. Geschichtshelden, Glaubensboten und Gründerfürsten des ostkirchlichen Mittelalters werden (neben den säkularisierten katholischen Landespatronen) seit 1990 adaptiert bzw. als emblematische Identitätsträger ihrer nationalen Gemeinwesen revitalisiert. Einige von ihnen werden jetzt erst kanonisch korrekt zu Heiligen proklamiert. Doch sie alle bedienen im Zuge eines Symbol- und Funktionswandels entlang traditionaler Leitlinien von Geschichte und Religion das moderne politische Bewusstsein der betreffenden Völker und finden in breiten Bevölkerungsschichten Akzeptanz. Die Funktionalisierungsfähigkeit kann von der Apostrophierung traditioneller Rollen, etwa dem ‚Beschützer und Patron des Volkes‘ (Mazedonien), der Region (Johannes der Neue von Suceava), der staatlichen Souveränität (König Stefan von Ungarn, Stefan der Große bei den Rumänen), der Propagierung von völkerverbindenden europäischen Aspekten wie bei Adalbert von Gnesen oder Kyrill und Method bis zur besseren wirtschaftlichen Vermarktung von Produkten reichen, wie mit Aleksandr Newskij (für Wodka), Maria in Licheń.

Über einige dieser Nationalpatrone liegen moderne Monographien⁹⁵ vor, über andere ist kaum noch geforscht worden. Der mit Schutzfunktionen für ein bestimmtes Gemeinwesen ausgestattete Patron, Nationalheld, National- oder Staatspatron ist jüngst auch Gegenstand mehrerer aktueller Forschungsprojekte.⁹⁶ Hier blickt die Forschung noch auf zahlreiche Defizite. Auch im Fall des erst im Jahr 1992 von der Orthodoxen Kirche Rumäniens kanonisierten Moldaufürsten Stefans III.⁹⁷ ist festzuhalten, dass über den historischen Fürsten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mehrere Monographien verfasst wurden, zuletzt 2005 das

⁹² SAMERSKI – ZACH 2007 sowie KIRSCHBAUM 2007.

⁹³ Diese Zusammenhänge erschließt erst der komparative Zugriff auf die Erinnerungskultur. Dazu SCHENK 2004b, 318, 352; Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa. Hg. v. Emil BRIX – Hannes STEKL, Wien 1997 bietet Material für diesen Ansatz; GAŠIOR 2007, 77-98.

⁹⁴ KRAFT 2006, 5. Thematisiert werden hier Rumänien, Ex-Jugoslawien und Griechenland.

⁹⁵ Wie SCHENK 2004b; SCHENK 2004a.

⁹⁶ Dazu <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/projekte/id=154>.

⁹⁷ ZACH 2007, 175-177.

monumentale Werk *Princeps omni laude maior*.⁹⁸ Es fehlen von rumänischer Seite aber noch Darstellungen Fürst Stefans als einer neuen, Symbolfigur aus dem Betrachtungswinkel der kollektiven kulturellen Identitätsbildung.

7. *Drei Thesen zum „Nationalpatron“ – ein Fazit*

Die aktuell wahrnehmbare Präsenz von Nationalpatronen in modernen ostmitteleuropäischen Säkularstaaten zeigt neben dem Rückgriff auf nationale Kultur und Tradition – und darin ist sie der abendländischen bzw. westlichen Tradition der sog. „politischen Heiligen“⁹⁹ vergleichbar – die mehrfache Umfunktionalisierung dieser Patrone. Ältere Konstrukte kultureller Identität werden integriert und alles Weitere ist dem Heute geschuldet, wie Beispiele aus Polen (Maria) und Rumänien (Stefan der Große) zeigten. Hierzu gibt es noch offene Fragen, z.B.:

- Spiegelt sich heute in den ostmitteleuropäischen Nationalpatronen und Geschichtshelden, die je länderspezifisch, neu in eine bestimmte Funktionalität eingesetzt werden, nur der situativ bestimmte soziale und politische Kontexte einer Transformationsära wider, in denen ein eben erst von Diktatur und gedanklicher Reglementierung befreites Gemeinwesen nach Schutzmechanismen und Gewissheiten gegen grenzenlos scheinende ‚Freiheit‘, Medienverfügbarkeit oder, schlicht, gegen die „prinzipielle Erkenntnisungewissheit“¹⁰⁰ der „Kultur der Moderne“ sucht? Ist darin dann also nicht mehr als ein Zeichen für Mario Castells „Widerstandsidentität“¹⁰¹ bzw. ein „reaktives Identitätsprojekt“¹⁰² wie auch von Thomas Meyer beschrieben, zu sehen?
- Stiften diese Nationalpatrone durch den selektiven Rückgriff auf Elemente aus der lokalen Erinnerungskultur jene institutionelle Stetigkeit und individuelle, identitätswahrende Selbstvergewisserung für manche, denen die Akzeptanz neuer, als ‚fremd‘ wahrgenommener Strukturen in der Zeit des Übergangs (der Transitionsperiode) als gefährdend erscheint? Oder bieten auch Nationalpatrone angesichts eines von außen an die moderne „Zivilgesellschaft“ mit ihren Freiräumen für Information, Kommunikation und Entscheidungszwang herangetragenen, pluralen Angebots an Lebens- und Politikentwürfen vielleicht eine doch an Tradition zurückgebundene Orientierungshilfe für den Einzelnen?
- Ist letzters – auch diese Frage sollte gestellt werden – zumindest in manchen Ländern, tatsächlich die Entstehung eines säkularen Staatskults mit bekannten, historischen Figuren zu beobachten? Falls ja, wie lässt sich das Zusammenspiel so unterschiedlicher Akteure – des säkularisierten ostmitteleuropäischen Nationalstaates mit den nationalen katholischen bzw. orthodoxen Kirchen, die versuchen, traditionelle Rollen in den neuen gesellschaftlichen Handlungsräumen einzunehmen, adäquat beschreiben?

Diese Fragen könnten auf einer übergeordneten Ebene gebündelt werden. Die Rolle von Nationalpatronen wird auch in modernen Gesellschaften traditionell rückgebunden wahrgenommen: sie beschützen und sie repräsentieren das betreffende Gemeinwesen. Die einfach formulierte Frage lautet: Welche politische und kulturelle Relevanz haben Nationalpatrone in den post-kommunistischen Gesellschaften Osteuropas? Ihre Beantwortung

⁹⁸ GOROVEI – SZEKELY 2005.

⁹⁹ Zu Aspekten dieser Traditionsbildung GRAUS 1965; GRAUS 1975; FOLZ 1984; FOLZ 1992; JOHANEK:1987; KANTOROWICZ 1989, 76. BOUREAU und INGERFLOM 1992.

¹⁰⁰ MEYER 2004, Kap. II, 9: Der Westen und die Moderne, 47.

¹⁰¹ CASTELLS 2003, 8-11.

¹⁰² MEYER 2002, 9 f., 13 f.

bedarf weiterer vergleichender Untersuchungen, lässt aber hier dennoch einige Festlegungen zu.

- a) Ich halte das Geschichtskonstrukt „Nationalpatrone“ nicht für ein ephemeres Phänomen, dessen alleinige, kurzfristige Funktion in ostmitteleuropäischen Gesellschaften die Unterstützung von strukturellen wie identitätsstiftenden Regenerationsprozessen wäre. Die alt-neuen „Nationalpatrone“ stehen sowohl für kulturelle Selbstvergewisserung von sozialen Kollektiven, als, aus geringerer Distanz betrachtet, für eine neuerliche Sinnstiftung aus eigenem Erbe, und zwar gerade da, wo, wie in Osteuropa, diese Kollektive durch totalitäre Politik einen massiven Identitätsverlust erfahren haben. Hier repräsentieren die Nationalpatrone in besonderer Weise kulturelle Differenz, sie sind geradezu die Symbole kulturellen Differenz.
- b) Für das jeweilige Gemeinwesen symbolisieren Wappen, Flaggen, Hymnen die Hoheitsgewalt nach innen wie nach außen. Nationalpatrone haben formal-repräsentativen Charakter und eine emotionale Codierung für den Binnenbereich. Sie sind nicht in „verbindliches kollektives Handeln“ auf der – übergeordneten – politischen Ebene involviert, noch erfordern sie ein solches Agieren.¹⁰³ Sie besetzen die kulturelle Ebene. Für die Politik europäischer Integration sind solche nationale Symbole kultureller Vielfalt und Identität also weniger relevant als die Hoheitszeichen, sie touchieren weder den Grundwertekonsens, noch behindern sie auf den Wegen zur Einheit. Zwischen den beiden Ebenen sollte, auch in Westeuropa, deutlich differenziert werden.
- c) Anlässe zur Verkultung von Dynasten und Volksheiligen gab es im östlichen Europa nicht nur im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert, sondern auch nach 1918, als durch die Versailler Friedensverträge neue oder vergrößerte Königreiche entstanden. Ikonenartige Bilder dieser Art finden sich nicht nur im Pronaos orthodoxer Kirchen, sondern auch in weltlichen Architekturensembles. Im Vestibül des Königspalasts zu Cotroceni, Bukarest wurden beispielsweise für das erste Königspaar Großrumäniens, Ferdinand und Maria, Mosaikbilder mit Nimbus im byzantinischen Stil angebracht. Doch im Unterschied zu den mittelalterlichen ‚politischen Heiligen‘ als Schutzpatrone von profanen Gemeinwesen – Königreichen, Fürstentümern, Städten – verdeutlichen die neuen Funktionalisierungen im östlichen Europa den Konstruktionsprozess von modernen kulturellen Identitätsprojekten. Eine ähnliche Entwicklung ist auch nach 1990 zu beobachten. Die identitätsversichernden Strategien werden jetzt eindeutig von Seiten geistlicher Foren und Institutionen in die postkommunistischen Gesellschaften hineingetragen. Die geistlichen Institutionen beanspruchen hier einen Logenplatz, obgleich sie heutzutage im Säkularstaat keine politische Macht mehr bilden noch besitzen. Sie wünschen auch, wieder an den gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozessen beteiligt zu sein. Die verfassungsgemäße Neutralität des Staates in Fragen der Religion sollte davon zwar nicht berührt werden, aber die aktuellen Entwicklungen in vielen Gesellschaften des östlichen Europa weisen in diesem Punkt noch wenig Eindeutigkeit auf.

Die symbolische wie die personalisierte Präsenz von „Nationalpatronen“ im öffentlichen Raum säkularer Nationalstaaten des östlichen Europa fällt heute im Vergleich mit dem westlichen Europa gerade wegen des unterschiedlichen Gebrauchs von Symbolträgern auf – berühmt und gerühmt, aber zum Denkmal erstarrt hier, facettenreich versinnbildlicht als wieder lebendig erscheinendes Traditionsgut mit Identitätskodierung dort.

¹⁰³ MEYER 2004, 52, 59, 87, auch mit Hinweis auf CERUTTI 2001.

Ein orthodoxer Theologe formulierte in seiner schlicht aufgemachten Sonntagsmorgensendung im rumänischen Fernsehen kürzlich, „Religion“ sei heute im Westen „eine Alternative“ [unter verschiedenen „ideologischen Optionen“], in der Welt der Orthodoxie jedoch „eine echte Lebensform“.¹⁰⁴

Da ertönt nun wieder das seit Jahrhunderten bekannte Lied vom Vorranganspruch, hier als Hierarchisierung des spirituellen Wertbezugs von ‚Religion‘ in der Welt der Moderne entlang der uralten konfessionellen Scheidelinie zwischen Ost und West in Europa. Es geht hier nicht um einen *modus vivendi* im ‚gemeinsamen Haus‘, nicht um das Zusammenleben verschiedener Konfessionsgemeinschaften, das sich auf gemeinsame politische und soziale Grundwerte gründet. Vielmehr bestätigt sich, indirekt zwar, die in der Ostkirche noch lebendige Tradition, einen spirituellen Vorsprung gegenüber der lateinischen Kirche für sich zu postulieren. Die Einübung eines positiven Verständnisses von kultureller Differenz auf der politischen Ebene benötigt im östlichen Europa noch ihre Zeit.

Die hier zitierte Positionsbestimmung in der Sonntagsansprache hat gewissen Verallgemeinerungswert: sie weist auf gelebte Tradition hin, darüber hinaus aber auch auf weiter reichende soziokulturelle Tendenzen. Gegenwärtig sind, gleich ob in Polen, Russland, Rumänien oder auf dem Balkan noch lebendige kollektive Frömmigkeitskulturen zu beobachten. Das wird von vielen als Beweis eines kulturellen Wertes wahrgenommen, welche den Osten Europas gegenüber dem Westen auszeichne.

Wenn die Nationalpatrone mehr als eine nur ephemere Regenerationserscheinung dieser Gesellschaften sind, dann bilden sie heute mit ihrer sakralen wie formal-repräsentativen Doppelrolle einen Teil des nationalen Symbolreservoirs der *longue durée*, und besitzen dann – anders als die weltlichen Symbolträger der staatlichen Hoheit wie Flaggen, Hymnen und Wappen – langfristige Relevanz. Sie können zwar in Vergessenheit geraten, aber bei Bedarf immer wieder neu bzw. umfunktionalisiert und identitätswirksam für die Aufwertung kultureller Identität neu eingesetzt werden.

Die Zusammenführung von kulturell unterscheidbaren (konfessionellen) Alltagswelten in einem gemeinsamen politischen Handlungsraum erzeugt bei vielen osteuropäischen Christen noch ein Problembewusstsein, das im Westen weitgehend der Vergangenheit angehört. Die pauschalen Identifikationen von Pole = Katholik, Rumäne, Serbe, Russe = Orthodoxer etc. warten immer noch auf eine intelligente, multikulturellen Gemeinwesen der Moderne angemessene Dekonstruktion. Dazu können desakrale Nationalpatrone Wesentliches beitragen.

Dennoch kann bilanziert werden: Die hier analysierten Beispiele der Verkultung von historischen Figuren aus der nationalen Geschichte beschreiben nur graduelle, nicht aber essentielle Unterschiede in der Wahrnehmung von formal-repräsentativen Symbolen zwischen West- und Osteuropa. Sie stehen für – politisch nicht relevante – kulturelle Differenz.

8. *Literatur*

Actul Sinodal al Bisericii Ortodoxe Autocefale Române privind canonizarea unor sfinți români. In: *BOR* 110 (1992), 7-10, pp. 7-17.

ANGENENDT, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München 1994.

¹⁰⁴ TVR-Cultura, 27. Januar 2008, 11:30, Școala de duminică [Sonntagsschule] .Jeden Sonntag ab 10:30 Uhr.

- ASSMANN, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992.
- BAHLCKE, Joachim/STROHMEYER, Arno (Hrsg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999.
- BARTETZKI, Arnold/DIMITRIEVA, Marina/TROEBST, Stefan (Hrsg.): Neue Staaten – neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918. Köln-Weimar-Wien 2005.
- BECKER, Hans-Jürgen: Heilige Landespatrone. Entstehung und Funktion einer kirchenrechtlichen Institution in der Neuzeit. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Hg. von Stefan SAMERSKI – Krista ZACH, Krista. Köln, Weimar, Wien 2007. 28-31.
- BEUMER, Thomas: Konfessionelle Konflikte aus theologischer Sicht. In: Nationalisierung der Religion und Säkularisierung der Nation im östlichen Europa. Ed. von SCHULZE WESSEL. Stuttgart 2006. 15-28
- BLOCH, Marc: Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale articulièrement en France et en Angleterre. Paris 1983.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Wie können die Religionen friedlich und frei beisammen leben? Vortrag in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, Mai 2007; zit. aus dem Vorabdruck in: *Neue Zürcher Zeitung*, 23./24.06. 2007a, 28 f.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert (Druckfassung dieses Vortrags). München 2007b, 11-41
- BORST, Arno: Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen. In: Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters. Hg. von Arno BORST. München, Zürich 1988, 289-311.
- BOUREAU, Alain/ INGERFLOM, Claudio S. (Hrsg.): La royauté sacrée dans le monde chrétien. Paris 1992.
- BREMER, Thomas/DÖRRENBACHER, Heike/DOSE, Inken (Hrsg.): Program. Berlin 2005.
- BRIX, Emil/ STEKL, Hannes (Hrsg.): Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa. Wien 1997.
- BRUNNBAUER, Ulf/TROEBST, Stefan (Hrsg.): Zwischen Amnesie und Nostalgie. Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa. Köln, Weimar, Wien 2007.
- CASTELLS, Manuel: Die Macht der Identität. Teil 2 der Trilogie Das Informationszeitalter. Opladen 2003 (Berkeley 1996).
- CERUTTI, Furio: Towards the Political Identity of the Europeans. In: A Soul for Europe. A Reader. Hg. von Furio CERUTTI–Enno RUDOLPH. Bd. 1-2. Leuven 2001.
- CIREȘ, Lucia: Mitul lui Ștefan cel Mare. In: Ștefan cel Mare la cinci secole de la moartea sa [Fünf Jahrhunderte seit Stefans d. Gr. Tod]. Hg. von Petronel ZAHARCIUC – Silviu VĂCARU. Iași 2003, 429-434.
- CRĂCIUN, Maria/GHITTA, Ovidin/MURDOCH, Graeme (Hrsg.): Confessional Identity in East-Central Europe. Aldershot 2002.
- DEMCIUC, Vasile M.: Viața, minunile și Acatistul Sf. Mare Mucenic Ioan cel Nou de la Suceava, cu un scurt istoric privind Mănăstirea Sf. Ioan cel Nou [Leben, Wunder und Akathist des hl. Großen Märtyrers J. d. N. v. S. mit einer kurzen Geschichte des Klosters zum hl. J. d. N.]. Suceava 1990.
- EVANS, Robert J, W.: Religion und Nation in Ungarn. In: Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie. Vom Leopoldinum bis zum Ausgleich. Hg. von Zsolt K. LENGYEL – Ulrich A. WIEN. Köln, Weimar, Wien 1999.

- FILLAFER, Franz: Das Josephinische Trauma und die österreichische Aufklärung. Eine Problemskizze. In: Zentraleuropa. Ein hybrider Kommunikationsraum. Wien 2006, 63-85.
- FISCHER, Heinz-Joachim: Auf der Suche nach Gott in Frankreich. In: *FASZ* Nr. 37 vom 14.09.2008.
- FLACKE, Monika (Hrsg.): Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama. Berlin DHS 2004.
- FOLZ, Robert: Les saints rois du moyen Age en Occident (VI^e-XIII^e siècles). Bruxelles 1984.
- FOLZ, Robert: Les saintes reines du moyen Age en Occident (VI^e-XIII^e siècles). Bruxelles 1992.
- GASIOR, Agnieszka: Die Gottesmutter. Marias Stellung in der religiösen und politischen Kultur Polens. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Hg. von Stefan SAMERSKI - Krista ZACH. Köln, Weimar, Wien 2007. 77-98.
- GOROVEI, Ștefan – SZEKELY, Maria Magdalena: Princeps omni laude maior. O istorie a lui Ștefan cel Mare. [Eine Geschichte Stefans des Großen]. Putna 2005.
- GRAUS, František: Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Prag 1965.
- GRAUS, František: Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter. Köln, Wien 1975.
- GIEYSZTOR, Aleksander: Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen. In: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994. 325-341.
- HALBWACHS, Maurice: La mémoire collective. Paris [1939] 1950 (dt.: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a. M. [1985] 1991).
- HENKEL, Jürgen: Zeitgespräch. In: *Politische Studien* Nr.405, 57 (2006), 8-17.
- HERZ, Dietmar: Die Europäische Union. München 2003.
- HONDL, Katrin: Rettet die laicite. In: www.dradia.de/dlf/sendungen/kulturheute/746105/
- JILGE, Wilfried: Staatssymbolik und nationale Identität in der postkommunistischen Ukraine. In: *Ethnos-Nation* 6 (1998), 85-113.
- JOHANEK, Peter: „Politische Heilige“ auf den britischen Inseln. In: Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Hg. von Jürgen PETERSOHN (Hg.): Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Wiesbaden 1987. 77-95.
- JUDSON, Paul. In: Celebrating the Gospels but the Controversy Continues. In: *Durham Newslink*, 17. Mai 2005 www.Michelle.Brown (Recherche vom 8. Februar 2008).
- KÄMPFER, Frank: Nationalheilige in der Geschichte der Serben. In: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 20(1973), 7-22.
- KÄMPFER, Frank: Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslaven. In: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994. 423-445.
- KANTOROWICZ, Ernst: Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age. Paris 1989.
- KEGHEL, Isabelle de: Die Staatssymbolik des neuen Rußland im Wandel. Vom antisowjetischen Impetus zur russländisch-sowjetischen Mischidentität (Forschungsstelle Osteuropa Bremen. Arbeitspapiere und Materialien Nr. 53 – Dezember 2003). Bremen 2003.
- KIRSCHBAUM, Stanislaw (Ed.): Central European History and the European Union. The Meaning of Europe. London, New York 2007.
- KLANICZAY, Gábor: Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Mediaeval Central Europe. Cambridge 2002.
- KOLMER, Lothar: *Geschichtstheorien*. Paderborn 2008.

- KRAFT, Ekkehard: Die Orthodoxie als politischer Faktor im Balkan. Traditionell enge Verbindung zwischen Staat und Kirche. In: *Neue Zürcher Zeitung* 136 (15. Juni 2006), 5.
- LE GOFF, Jacques: Tout ce qu'a dit un saint roi du XIII siècle. In: O'CONNELL, David: Les propos de saint Louis. Paris 1974, 18-22.
- LE GOFF, Jacques: Die Geburt Europas im Mittelalter. München 2004 (L'Europe est-elle née au Moyen Age? Paris 2003).
- LEHMANN, Hartmut: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Hg von Hartmut LEHMANN, Göttingen 1997, 9-16.
- LEPPIN, Volker/WIEN, Ulrich A. (Hrsg.): Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2005.
- Lexikon des Mittelalters. Bd. 4. München, Zürich 1989, Sp. 2020.
- MANUILA, G./ZAMFIRESCU, D. (Hrsg.): Literatura română veche [Alte rumänische Literatur]. Bd. 1 (1402-1647) București 1969.
- MEURS, Wim Van: Die Entdeckung Stefans des Großen. In: Stefan der Große – Fürst der Moldau. Symbolfigur und Bedeutungswandel eines mittelalterlichen Herrschers. Hg. von Edda BINDER IJIMA – Vasile DUMBRAVA. Leipzig 2005, 79-92.
- MEYER, Thomas: Die Identität Europas. Der EU eine Seele? Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- MEYER, Thomas: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede. Frankfurt a. M. 2002.
- MORRIS, Rosemary: The Political Saint in Byzantium in the tenth and eleventh Centuries. In: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994. 385-402.
- MOȘNEAGU, Bogdan: Die rumänische orthodoxe Kirche und die Moderne. Aspekte eines Säkularisierungsprozesses im 19. Jahrhundert. In: Vorbild Europa. Hg. von Flavius SOLOMON – Juliane BRANDT – Krista ZACH. Münster 2009 (im Druck).
- NASSEHI, Armin: Zwischen kämpferischem Atheismus und religiöser Indifferenz. Was will der „Neue Atheismus“?. In: *Politische Studien* Nr. 397, 55 (2004), 19-61.
- NIKOLAPOPOULOS, Konstantin: Christlichkeit und orthodoxer Beitrag im europäischen Kontinent. In: *Politische Studien* Nr. 397, 55 (2004), 21-29.
- NOLTE, Paul: Generation Reform. Jenseits der blockierten Republik. München 2005 (2004), Kapitel 20,1: *Religion und Gesellschaft heute: Jenseits der Säkularisierung?*, 233-238.
- NORA, Pierre: Les lieux de mémoire. Bd. 1-3. Paris 1984-1992, dt.: Erinnerungsorte Frankreichs. München 2005.
- OHLIDAL, Anna/SAMERSKI, Stefan (Hrsg.): Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570 – 1700. Stuttgart 2006.
- PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994.
- PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Überlieferung, Frömmigkeit, Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung. Wiesbaden 1987.
- POPA, Anghel: National Feasts at Putna [Text in Rumänisch]. Câmpulung Moldovenesc 2004.
- ROHDEWALD, Stefan: Sava, Ivan von Rila und Kliment von Ohrid. Heilige in nationalen Diensten Serbiens, Bulgariens und Makedoniens. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Hg. von Stefan SAMERSKI - Krista ZACH. Köln, Weimar, Wien 2007. 181-216.
- SAMERSKI, Stefan/ZACH, Krista (Hrsg.): Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Köln, Weimar, Wien 2007.

- SAMERSKI, Stefan: Wenzel: Altes und neues Staatssymbol der Böhmisches Länder. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Hg. von Stefan SAMERSKI – Krista ZACH. Köln, Weimar, Wien 2007, 99-115.
- SCHEINER: Aspekte der politischen Heiligenverehrung in Byzanz. In: PETERSOHN, Jürgen (Hg.): Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter. Sigmaringen 1994. 365-383.
- SCHENK, Frithjof Benjamin: Aleksandr Nevskij. Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen nationalen Gedächtnis 1263-2000. Köln 2004a (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. 36).
- SCHENK, Frithjof Benjamin: Der Heilige und die Nation. Aleksandr Nevskij und der Heilige Wenzel im russischen bzw. tschechischen kulturellen Gedächtnis. In: *Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Böhmisches Länder Bohemia* 45 (2) (2004b), 315-352.
- SCHLOEMANN, Johan: Antike für Anfänger. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 92, 19./20.04.08, 14.
- SCHULZE, Hagen: Die Wiederkehr Europas. Berlin 1990.
- SCHULZE WESSEL, Martin (Ed.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation. Stuttgart 2006.
- SLAVICI, I(on): Serbarea dela Putna. In: *Convorbiri literare*, 38 (1904).
- ŠMIGIEL, Kazimierz: Adalbert von Prag. Patron in Polen. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Hg. von Stefan SAMERSKI - Krista ZACH. Köln, Weimar, Wien 2007. 99-115.
- STEKL, Hannes/MANNOVA, Elena (Hrsg.): Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich. Wien 2003.
- STEKL, Hannes: Bausteine nationaler Identität als gesellschaftliche Konstrukte. In: Heroen, Mythen, Identitäten. Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich. Hg. von Hannes STEKL – Elena MANNOVA. Wien 2003.15-46.
- STRITTMATTER, Kai: Präsident und Dissident. Der Vorsitzende des türkischen Verfassungsgerichts verhindert ein AKP-Verbot und erhält die Hoffnung auf Wandel. In: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 177, 31.07.2008, 8.
- URECHE, Grigore: Letopisețul Țării Moldovei ... de la Dragoș Vodă până la Aron Vodă [Chronik der Moldau von Fürst Dragoș bis Fürst Aron]. Hg. von Dan Horia MAZILU. București 2003 nach der gleichnamigen Edition von Petre P. PANAITESCU. București 1958, 1957], 35-67.
- WETTER, Evelin: Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa. Stuttgart 2008.
- WIMMER, St. J.: Gibt es eine „islamische Gefahr“ für die Kultur Europas? In: *Politische Studien*, Nr. 405, 57 (2006), 33-41.
- XENOPOL, A. D.: Cuventarea festivă rostită la serbarea națională pe mormantul lui STEFANU ELU MARE. Putna 15 (27) Augustu 1871. In: *Convorbiri literare*, Iassi [Iași] 5 (1871), 12, 186-192.
- ZACH, Krista: Neomärtyrer und Identitätsträger – Johannes der Neue von Suceava. In: *Revue es Etudes sudest européennes* 44(2006), 1-4, 83-109.
- ZACH, Krista: Funktionswandel vom christlichen Märtyrer zum Nationalpatron der Moldau – Johannes der Neue von Suceava. In: Stefan der Große – Fürst der Moldau. Symbolfigur und Bedeutungswandel eines mittelalterlichen Herrschers. Hg. von Edda Binder Iijima – Vasile Dumbrava. Leipzig 2005, 61-77.
- ZACH, Krista: Stefan der Große: Landesfürst – Nationalheld – Heiliger. Von der Legende zum nationalen Symbol in Rumänien. In: Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Hg. von Stefan Samerski – Krista Zach (Hrsg.): Köln, Weimar, Wien 2007. 152-180.

ISOZ Arbeitsberichte/Working Papers

Erhältlich über das Sekretariat Makrosoziologie (Preis: je 2,50 €) oder kostenfrei als Download über die Homepage des Instituts: <http://www.uni-magdeburg.de/isoz/>

Nr. 1	Schrader, Heiko and Agliaya Toporova 2000: Dealing with Pawnshop Services in Saint Petersburg/Russia: The Customers' Perspective . 18 p.
Nr. 2	Dittrich, Eckhard 2000: Ungleich vereint - die deutsche Wiedervereinigung als sozialstrukturelles Projekt. 14 S.
Nr. 3	Angermüller, Johannes 2000: Narrative Analyse und gesellschaftlicher Wandel in der struktural-marxistischen Diskursanalyse am Beispiel von narrativen Interviews mit ArmenierInnen aus St. Petersburg. 20 S.
Nr. 4	Angermüller, Johannes 2000: Constructing National Identity among Ethnic Minorities in the Russian Federation - A Bourdieuean Perspective on Biographical Accounts of Armenians in Saint Petersburg. 18 p.
Nr. 5	Schrader, Heiko 2000: "Geld sofort" - Pfandkredit als Strategie der Lebensbewältigung im russischen Alltag. 27 S.
Nr. 6	Köhler, Georg 2001: Zur Tätigkeit der K1. Ein soziologischer Rekonstruktionsversuch zur Rolle und Stellung der Arbeitsrichtung I der Kriminalpolizei der DDR. 54 S.
Nr. 7	Dippelhofer-Stiem, Barbara und Jörg Jopp- Nakath 2001: Lehrveranstaltungen im Urteil von Studierenden. Ein empirischer Beitrag zur Qualitätsmessung. 148 S.
Nr. 8	Stojanov, Christo 2001: Zur Situation der Transformationsforschung. 15 S.
Nr. 9	Kollmorgen, Raj 2001: Postsozialismus im 21. Jahrhundert oder: Wozu heute noch Transformationsforschung? 44 S.
Nr. 10	Schrader, Heiko 2001: Akteurtheoretische Modifikationen für die kulturvergleichende Soziologie am Beispiel Russlands. 18 S.
Nr. 11	Dippelhofer-Stiem, Barbara 2001: Erzieherinnen im Vorschulbereich. Soziale Bedeutung und Professionalität im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung. 41 S.
Nr. 12	Angermüller, Johannes 2001: Zur Methodologie einer textpragmatischen Diskursanalyse. Felder symbolischer Produktion von französischen Intellektuellen 1960 bis 1984. 21 S.
Nr. 13	Schrader, Heiko 2001: Vertrauen, Sozialkapital, Kapitalismen. Überlegungen zur Pfadabhängigkeit des Wirtschaftshandelns in Osteuropa. 30S.
Nr. 14	Hessinger, Philipp 2002: Mafia und Mafiakapitalismus als totales soziales Phänomen: Ein Versuch über die Beziehungen von Moral und Sozialstruktur in zivilen und nicht-zivilen Gesellschaften. 24 S.
Nr. 15	Schmidt, Melanie 2002: Wie gewaltbreit sind Jugendliche in Sachsen-Anhalt? 24 S.
Nr. 16	Dippelhofer-Stiem, Barbara 2002: Die Bevölkerung Sachsen-Anhalts im Portrait. Sekundäranalytische Auswertung amtsstatistischer Daten. 36 S.
Nr. 17	Schrader, Heiko, Nikolai Skvortzov, Boris Wiener 2003: The Islamic and Turkic Factors in Identity Formation Processes and Discourses on Separatism: Dagestan and Tatarstan Compared. 19p.
Nr. 18	Schrader, Heiko 2003: Globalization, Fragmentation and Modernity. 24p.
Nr. 19	Hellmann, Kai-Uwe 2003: Fremdheit als soziale Konstruktion. Vortrag an der FGSE im Juni 2003 im Rahmen des Habilitationsverfahrens. 19 S.
Nr. 20	Schrader, Heiko, Jyothi K.K, and Kamini Prakash 2003: Thrift and Credit Groups in the Formation of a Women's Cooperative. 12 p.
Nr. 21	Kollmorgen, Raj 2003: Analytische Perspektiven, soziologische Paradigmata und Theorien sozialen Wandels - Eine metatheoretische Skizze. 37 S.
Nr. 22	Kößler, Reinhart 2004: Transformation oder Modernisierung? Zur Konzeptionalisierung

	gesellschaftlicher Umbrüche, nicht nur in Osteuropa. 15 S.
Nr. 23	Schrader, Heiko, Ivaylo Dimitrov, Eckhard Dittrich, Christo Stojanov 2004: Zur Situation von Kleinunternehmen in Bulgarien: Ergebnisse einer quantitativen Studie. 15 S.
Nr. 24	Schrader, Heiko, Ivaylo Dimitrov, Eckhard Dittrich, Christo Stojanov 2004: Zur Situation von Kleinunternehmen in Tschechien: Ergebnisse einer quantitativen Studie. 15 S.
Nr. 25	Schrader, Heiko, Ivaylo Dimitrov, Eckhard Dittrich, Christo Stojanov 2004: Zur Situation von Kleinunternehmen in Russland: Ergebnisse einer quantitativen Studie. 15 S.
Nr. 26	Schrader, Heiko, Ivaylo Dimitrov, Eckhard Dittrich, Christo Stojanov 2004: Kleinunternehmen im Vergleich: Bulgarien, Tschechien, Russland. 26 S.
Nr. 27	Bhowmik, Sharit K. 2004: Politics of Urban Space in Mumbai: 'Citizens' Versus the Urban Poor. 11p.
Nr. 28	Schrader, Heiko 2004: Landnutzungsrechte als Entwicklungschance: Überlegungen zur städtischen Armutspolitik am Beispiel Mumbais. 20 S.
Nr. 29	Dischinger, Norbert/Mögel, Nicole A. 2004: Wer besucht ein Pfandhaus? Nutzer gewerblicher Mikrokredite in Deutschland. 22 S.
Nr. 30	Ivleva, Irina 2004: Aufstieg und Transformation der Straßenökonomie in Russland: Sozioökonomische Erfahrungen im Zuge der postsozialistischen Entwicklung. 15 S.
Nr. 31	Döll, Patricia 2005: Studieren trotz Krankheit? Zur psychosozialen Lage von kranken und behinderten Studierenden. 20S.
Nr. 32	Lehrforschungsgruppe Türkei 2005: Ist die Türkei reif für Europa? Orientierungshilfen zur Frage eines Beitritts der Türkei zu Europa. 64 S.
Nr. 33	Gruber, Denis 2005: Revision und Aktualität des Konzepts der strategischen Gruppen. 20 S.
Nr. 34	Bhowmik, Sharit K. 2005: Globalisation, Governance and Labour: A Perspective from India. 10 p.
Nr. 35	Dippelhofer-Stiem, Barbara 2005: Wie gesund sind die Menschen in Sachsen-Anhalt? Befunde des repräsentativen Bevölkerungssurveys „Gesundheit und Wohlbefinden 2003“ im Überblick. 34 S.
Nr. 36	Gruber, D., A. Kirschner, S. Mill, M. Schach, S. Schmekel, Hardo Seligmann: Living and Working in Slums of Mumbai. 47p.
Nr. 37	Potter, Jens 2006: Das deutsche Gesundheitswesen - Ausgewählte Befunde zu den Wünschen und Erwartungen der Bevölkerung Sachsen-Anhalts. 22 S.
Nr. 38	Schrader, Heiko 2006: Social Equality and Social Justice: A Summary of theoretical and empirical approaches. 25 p.
Nr. 39	Schrader, Heiko 2006: Spar- und Kreditvereine als Mittel zur Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern. 17 S.
Nr. 40	Kollmorgen, Raj 2006: Zivilgesellschaft in Mittel- und Osteuropa: Kontexte, Probleme, Aussichten. 19 S.
Nr. 41	Dippelhofer-Stiem, Barbara/Jopp-Nakath, Jörg 2006: Nach dem Magisterexamen. Einmündung in den neuen Lebensabschnitt und Ertrag des Studiums. Eine Befragung der Absolventinnen und Absolventen des Magisterstudiengangs an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg. 46 S.
Nr. 42	Dittrich, Eckhard/Schrader, Heiko/Stojanov, Christo 2006: Die Entwicklung von Kleinunternehmen in Bulgarien, Tschechien und der Russischen Föderation. 22 S.
Nr. 43	Hessinger, Philipp 2006: Rationalitätskonflikte im Reorganisationprozess des Gesundheitswesens - mikropolitische Probleme und Forschungsbedarf. 35 S.
Nr. 44	Detka, Carsten 2007: Biographische Bedingungen für den Umgang mit einer chronischen Krankheit. 18 S.
Nr. 45	Mambetalina, Batima 2007: Lebensqualität in Kasachstan. Eine empirische Untersuchung. 24 S.
Nr. 46	Jopp-Nakath, Jörg/Dippelhofer-Stiem, Barbara 2007: Ein Dienstleister im Spiegel der Kundenzufriedenheit. Das Meinungsbild der Magdeburger Bürger und Bürgerinnen zur kommunalen Verwaltung der Stadt Magdeburg 2006. 38 S. und Anhang.

Nr. 47	Kollmorgen, Raj 2007: Transformation als Modernisierung. Eine meta- und gesellschaftstheoretische Nachlese. 21 S.
Nr. 48	Schrader, Heiko 2008: Entwicklungssoziologie - Eine Begriffsbestimmung. 21 S.
Nr. 49	Wendt, Sebastian 2008: Plattenbau, Loft oder Seniorenheim. Wie die Bevölkerung Sachsen-Anhalts in Zukunft wohnen wird? Ergebnisse der 3. Haushaltsprognose Sachsen-Anhalt 2006 bis 2025 . 30 S.
Nr. 50	Jopp-Nakath, Jörg/Dippelhofer-Stiem, Barbara 2008: Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Stadtverwaltung Empeiria. Arbeitsmotivation, Identifikation und Zufriedenheit im Spannungsfeld von betrieblichen Herausforderungen und subjektiven Ressourcen. 86 S.
Nr. 51	Kollmorgen, Raj 2008: Missachtung und Diskurs. Zur diskursiven Konstruktion von Anerkennung und Missachtung der Ostdeutschen nach der Vereinigung. 31 S.