

MARTIN ZÜCKERT

Böhmisch-Katholisch

Genese und Wahrnehmung eines regionalen Katholizismus

»Hochwürden, aber mit der Bauernbevölkerung hier kommen wir aus der C. S. R. alle nicht aus. Die sind nicht röm. kath., darunter verstehen wir alle etwas ganz anderes. Ich habe das auch dem Geistlichen Herrn im O. gesagt. Die Menschen hier beten bloß viel mehr als wir und rennen den ganzen Tag mit dem Rosenkranz um, aber von christl. Nächstenliebe haben sie keine Ahnung [...] und das im katholischen Bayern [...]«¹

So beschrieb Anfang Juni 1946 eine aus dem westböhmischen Egerland Vertriebene in einem Brief an ihren früheren Ortspfarrer das Zusammentreffen von böhmischen und bayerischen Katholiken in Oberbayern nach dem Zweiten Weltkrieg. Neben unterschiedlichen Vorstellungen von religiöser Praxis werden darin wie auch in vielen vergleichbaren zeitgenössischen Aussagen soziale Spannungen greifbar, wie sie oft im Zusammenleben von Einheimischen und Vertriebenen im Nachkriegsdeutschland nach 1945 auftraten. Entgegen der nationalsozialistischen Fiktion einer *Volksgemeinschaft* zeigte sich in der deutschen »Zusammenbruchsgesellschaft«² eine große soziale und kulturelle Diversität, die mit Abwehrhaltungen gegenüber Denjenigen einherging, die im Zuge der Zwangsmigrationen aus den historischen deutschen Ostprovinzen und deutschen Siedlungsgebieten in Ostmittel- und Südosteuropa in das Deutschland der Nachkriegszeit gekommen waren³. Ablehnende Haltungen von Seiten der einheimischen Bevölkerung betrafen insbesondere auch Diejenigen, die vor der seit 1938 erfolgten Integration ihrer Herkunftsregionen in den nationalsozialistischen Herrschaftsbereich andere staatliche und kulturelle Prägungen als die Bevölkerung im Deutschen Reich erfahren hatten. Zu ihnen gehörte auch die mit rund drei Millionen Betroffenen zahlenmäßig große Gruppe der Vertriebenen aus der Tschechoslowakei, für die sich im Laufe der Zwischenkriegszeit die Sammelbezeichnung Sudetendeutsche durchgesetzt

1 Zitiert nach: Georg R. SCHROUBEK, Wallfahrt und Heimatverlust. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart, Marburg 1968, 335f.

2 Zum Begriff vgl. Christoph KLESSMANN, Die doppelte Staatsgründung. Deutsche Geschichte 1945–1955, Göttingen 1991, 37.

3 Andreas KOSSERT, Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945, Bonn 2008, 71–86. Bereits im letzten Kriegsjahr kam es in der deutschen Bevölkerung zu abwertenden Äußerungen gegenüber den als »Volksdeutschen« bezeichneten Flüchtlingen, die aufgrund ihrer deutschen Nationalität von nationalsozialistischen Organen seit 1944 aus Ostmittel- und Südosteuropa evakuiert wurden. Vgl. zuletzt Martin ZÜCKERT, Die Evakuierungen 1944/45 im Kontext. Hintergründe, Beeinflussungen, Deutungen, in: DERS./Michal SCHVARC/Martina FIAMOVÁ, Die Evakuierung der Deutschen aus der Slowakei 1944/45. Verlauf, Kontexte, Folgen, Göttingen 2019, 259–308, hier: 278.

hatte. Ein großer Teil der überwiegend katholischen Sudetendeutschen fand nach 1945 in den späteren Bundesländern Bayern, Baden-Württemberg und Hessen Aufnahme, mehrere Hunderttausend von ihnen kamen in die Sowjetische Besatzungszone bzw. die spätere DDR⁴.

Auch im kirchlichen Bereich wurden die unterschiedlichen Erfahrungsräume von Einheimischen und neu Hinzukommenden früh sichtbar. Rasch machte der Begriff »böhmisch-katholisch« als Bezeichnung für die Glaubenshaltung vieler vertriebener Katholiken aus den böhmischen Ländern die Runde. Publizisten wie der rechtsgerichtete, selbst in Böhmen geborene Schriftsteller Wilhelm Pleyer (1901–1974) trugen zur Popularisierung des Begriffs bei. Er widmete ihm in seinem 1957 erschienen Lesebuch »Europas unbekannte Mitte« ein eigenes Unterkapitel, in dem er ausführte:

»Den Sudetendeutschen im allgemeinen wird mit Recht nachgesagt, daß sie laue Katholiken und laue Protestanten seien; manche sagen sogar: laue Christen, wofür jedoch jeder Anhalt fehlt. Gemeint kann nur sein, daß sie es am Kirchenbesuch, am Empfang der Sakramente, am Gebrauch der Gnadenmittel und überhaupt an den kirchlichen Übungen fehlen lassen. Ihre Religionsübung entzieht sich der Beobachtung; der aus ihrer Frömmigkeit folgende Lebenswandel jedoch kann sich neben dem der kirchenstrengen Katholiken und Protestanten sehr wohl sehen lassen.«⁵

Eine sich unterscheidende Glaubenspraxis wurde von Einheimischen wie Vertriebenen gleichermaßen wahrgenommen. So konstatierten nicht nur einheimische Katholiken im Alltag, sondern auch Würdenträger wie der Erzbischof von München und Freising, Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952, Erzbischof 1917–1952) abweichende Verhaltensweisen der neu hinzugekommenen Katholiken. Im Juli 1949 schrieb er in einem Brief an den Limburger Generalvikar Jakob Rauch (1881–1956, Amtszeit 1947–1951) zur Situation in der Erzdiözese München-Freising:

»Die Zahl der Katholiken in der Stadt München, früher 1 200 000, ist heute auf 1 700 000, also um eine halbe Million gestiegen. Die zugewanderten Sudetendeutschen sind religiös so mangelhaft unterrichtet, daß die Volksmissionen für unsere Missionare eine Heidenarbeit sind.«⁶

Auch wenn sich die von Kardinal von Faulhaber genannten Zahlen nicht auf die Stadt München, sondern auf die Erzdiözese München-Freising insgesamt bezogen⁷, verdeutlichen sie doch, wie groß der Bevölkerungswandel in Folge der Ankunft der Vertriebenen nach 1945 in Städten und Dörfern war. Der Zustrom von Millionen Menschen, die im

4 Vgl. aus kirchengeschichtlicher Perspektive: Rainer BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen, in: Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Martin SCHULZE WESSEL u. Martin ZÜCKERT, München 2009, 815–874, hier: 815f. Von den Sudetendeutschen zu unterscheiden sind die etwa 140 000 Deutschen aus der Slowakei, von denen etwa ein Drittel der evangelisch-lutherischen Kirche angehörte. – Vgl. allgemein Dušan KOVÁČ, Die karpatendeutsche Identität im Kräftefeld der mitteleuropäischen Politik 1918–1945, in: Nation, Nationalitäten und Nationalismus im östlichen Europa. Festschrift für Arnold Suppan zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Marija WAKOUNIG, Wolfgang MUELLER u. Michael PORTMANN, Wien – Berlin 2010, 249–262.

5 Wilhelm PLEYER, Europas unbekannte Mitte. Ein politisches Lesebuch, München – Salzburg 1957, 91.

6 Schreiben von Kardinal von Faulhaber an Generalvikar Jakob Rauch vom 23.7.1949, in: Akten Kardinal Michael von Faulhabers, Bd. III (1945–1952), bearb. v. Heinz HÜRTE, Paderborn u. a. 2002, Dokument 275, 487–489, hier: 488.

7 Ebd., vgl. die erläuternde Fußnote 3.

Zuge von Evakuierung, Flucht und Zwangsaussiedlung zwischen dem letzten Kriegsjahr und dem Ende der 1940er-Jahre in die vier alliierten Besatzungszonen kamen, führte zu einem umfassenden Bevölkerungswandel. Hinsichtlich der konfessionellen Struktur hatte dies laut Mathias Beer Veränderungen zur Folge, wie sie es in Deutschland seit dem Dreißigjährigen Krieg nicht mehr gegeben hatte⁸. Die dadurch bedingten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme führten zu Dynamiken, die prägend für die Frühphase der Bundesrepublik Deutschland wurden. In der entstehenden DDR waren die Voraussetzungen zwar andere, zumal für die offiziell als Umsiedler bezeichneten Vertriebenen anders als in Westdeutschland nicht die Möglichkeit bestand, sich in politischen, sozialen oder kirchlichen Gruppierungen zu organisieren. Lange Zeit in Forschung und Öffentlichkeit wenig berücksichtigt, war das Ausmaß des Bevölkerungswandels jedoch auch dort erheblich: So lag der Anteil der Vertriebenen in einigen Regionen wesentlich höher als in Westdeutschland: Im heutigen Bundesland Mecklenburg-Vorpommern erreichte er sogar 44,3 %⁹.

Auch für die Kirchen und das religiöse Leben setzte mit der Ankunft der Vertriebenen ein umfassender Wandel ein. Es darf zwar nicht vergessen werden, dass neue Formen der Mobilität und der Arbeitsmigration in der Moderne, in Deutschland seit den 1930er-Jahren verstärkt durch die Arbeitskräftemobilisierung, die Umsiedlungsmaßnahmen und das Zwangsarbeitersystem der nationalsozialistischen Diktatur, bereits in den Jahrzehnten zuvor die Kirchen vor strukturelle Probleme stellten. Eine Reaktion der katholischen Kirche auf migrationsbedingte neue Aufgaben war unter anderem die Idee der »Wandernden Kirche«¹⁰. Aber auch wenn die Folgen von Flucht und Vertreibung nicht als Startpunkt migrationsbedingter gesellschaftlicher wie kirchlicher Transformation in Deutschland im 20. Jahrhundert angesehen werden sollten, so war die Zäsur für das gesellschaftliche und das kirchliche Leben nach 1945 doch umfassend. Die regionale Zuweisung der Vertriebenen berücksichtigte kirchliche Prägungen oder Zugehörigkeiten nicht oder nur punktuell. Die Folge waren neue inter- wie auch intrakonfessionelle Konstellationen, aus denen vielerorts Probleme im alltäglichen Zusammenleben wie auch der religiösen Praxis erwuchsen. Langfristig beförderten diese Konstellationen neben anderen Faktoren eine umfassende Transformation in Kirche und Gesellschaft, die in den letzten Jahren wieder stärker in den Fokus der Forschung gerückt ist¹¹, die jedoch meist immer noch aus der Perspektive der Vertriebenenintegration und selten mit Blick auf einen Wandel der Gesellschaft wie auch des kirchlichen Lebens in Deutschland insgesamt betrachtet wird. Als Schutz vor isolierten Betrachtungsweisen lohnt sich hierbei auch ein vergleichender Blick, hatte doch das Jahrzehnt der Zwangsmigrationen seit dem Ende der 1930er-Jahre nicht nur

8 Mathias BEER, *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*, München 2011, 107.

9 Ebd., 99.

10 Thomas FLAMMER, *Migration und Milieu. Die Auswirkungen von Migration auf Kirche und Gläubige am Beispiel des »Katholischen Seelsorgedienstes für die Wandernde Kirche« 1934–1943*, in: *Kirchen im Krieg. Europa 1939–1945*, hrsg. v. Karl-Joseph HUMMEL u. Christoph KÖSTERS, Paderborn u. a. 2007, 399–417.

11 Vgl. mit Blick auf die Kirchen zuletzt Markus STADTRECHER, *Nicht unter Fremden? Die katholische Kirche und die Integration von Vertriebenen im Bistum Augsburg, Baden-Baden 2016*; Sabine VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland. Interaktion, Identität und ostpolitischer Diskurs 1945–1972*, Stuttgart 2007; Felix TEUCHERT, *Die verlorene Gemeinschaft. Der Protestantismus und die Integration der Vertriebenen in die westdeutsche Gesellschaft (1945–1972)*, Göttingen 2018.

in Deutschland gesellschaftliche Veränderungen sowie einen Wandel kirchlich-konfessioneller Strukturen ausgelöst und verstärkt, sondern auch in Ländern wie Polen oder der Tschechoslowakei«¹².

Im Prozess der Selbstwahrnehmung und kirchlichen Vergemeinschaftung der aus Böhmen und Mähren-Schlesien vertriebenen Katholiken als Gruppe, die über ähnliche Erfahrungen verfügte und sich im neuen Umfeld neu konstituierte, wie auch in Fremdbeschreibungen durch einheimische Katholiken erfuhr der Begriff »böhmisch-katholisch« nach 1945 eine Konjunktur. Wie nicht selten in vergleichbaren Zusammenhängen stand dem »abwertenden Signum«¹³ der Außenstehenden schon bald das zunehmend selbstbewusst vorgetragene Selbstverständnis der Betroffenen gegenüber. Im Begriff bündelten sich Alteritätserfahrungen von einheimischen und neu hinzugekommenen Katholiken im kirchlichen Alltag, er steht aber auch für die Herausbildung von einem Narrativ, das den Gruppenbildungsprozess der katholischen Sudetendeutschen innerhalb der westdeutschen Gesellschaft unterstützte, in dem mit ihm auf die Herkunft der Betroffenen rekurriert wurde. Nach Rainer Bendel trug gerade auch die Tatsache, dass religiöse Praxis im Nachkriegsdeutschland nicht von vornherein zu einem integrierenden Faktor wurde, dazu bei, dass die aus den böhmischen Ländern kommenden Katholiken im besonderen Maße über ihr eigenes kirchliches Leben reflektierten¹⁴.

Im Folgenden soll nach der Genese und Entwicklung eines regionalen Katholizismus gefragt werden, der durch die Zwangsmigration seiner Träger und dem Zusammentreffen mit dem kirchlichen Leben in Westdeutschland eine besondere Dynamik und eine veränderte Wahrnehmung erfuhr. Dabei ist zunächst klärungsbedürftig, worin die möglichen Besonderheiten einer spezifischen Glaubensausprägung in den böhmischen Ländern lagen. Die Bündelung von Besonderheiten zu einem Stereotyp ist immer auch ein Konstruktionsprozess, in dem bestimmte Phänomene hervorgehoben, andere wiederum bewusst weggelassen werden. Als ein wechselseitiger Prozess verstanden ist letztlich nicht zu trennen, ob in diesem Vorgang bestehende Verhaltensweisen und Praktiken zu einem Narrativ zusammengeführt oder zur Beschreibung und Verfestigung einer Differenz zwischen sozialen Gruppen entsprechende Phänomene bewusst gesucht werden. Wird von einem Konstruktionsprozess ausgegangen, ist auch nach den Akteuren dieses Vorgangs zu fragen: Es ist zu analysieren, wer entsprechende Vorstellungen entwickelte und welche Zielsetzungen hinter den eingeführten oder öffentlich unterstützten kollektiven Zuschreibungen standen.

Zur Klärung der benannten Fragen wird zunächst ein Blick auf das Phänomen »böhmisch-katholisch« und die damit verbundenen Zuschreibungen geworfen. Eine tiefergehende Analyse von Genese und Wahrnehmung dieses regionalen Katholizismus erfordert jedoch, die historischen Kontexte des religiösen Lebens und die Entwicklung der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern zu erfassen. Dazu werden in einem Folgeschritt historische Spezifika im Beziehungsgeflecht von Gesellschaft und Kirchen seit dem späten

12 Vgl. zur Entwicklung in Polen und der Tschechoslowakei nach 1945: Martin ZÜCKERT, Veränderungen kirchlichen Lebens in den tschechischen Grenzregionen nach 1945, in: Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation, hrsg. v. Martin ZÜCKERT u. Laura HÖLZLWIMMER, München 2007, 253–281; Robert ŽUREK, Die katholische Kirche Polens und die »Wiedergewonnenen Gebiete«. 1945–1948, 2 Bde., Frankfurt a. M. u. a. 2014.

13 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung (wie Anm. 4), 816.

14 Ebd.

18. Jahrhundert skizziert. Dies betrifft die Auswirkungen der josephinischen Reformen, die Folgen nationalisierender Dynamiken in der polyethnisch geprägten Region sowie die politischen Einschnitte nach dem Ersten Weltkrieg sowie dem »Münchener Abkommen«. Schließlich soll in einem letzten Schritt dargestellt werden, was das Zusammentreffen von Katholiken aus Böhmen und Mähren mit kirchlichen Strukturen und religiöser Praxis in Westdeutschland nach 1945 auslöste. Dabei ist auch danach zu fragen, inwieweit im Zuge der Vertriebenenintegration Phänomene des böhmischen Katholizismus besonders postuliert wurden.

1. Böhmisches-katholisch: Versuch einer Beschreibung

Sieht man von früheren Verwendungsformen in der Historiografie ab¹⁵, so lässt sich der Begriff »böhmisch-katholisch« am ehesten als klischeehafte Zuschreibung einer regionalen Glaubenspraxis fassen, die durch Kirchenferne, eine durch den Josephinismus ausgelöste, rational geprägte religiöse Oberflächlichkeit sowie einer christlich motivierten praktizierten Nächstenliebe geprägt ist. Viele dieser Merkmale erwähnte der aus Böhmen kommende Vertriebenenseelsorger Paulus Sladek (1908–2002) in seinem 1949 erstmals veröffentlichten Beitrag über »Heimatvertriebene und Kirche«. Die »Böhmisch-Katholischen«, durch den der Begriff zu einem der ersten Male öffentlich Verwendung findet:

»Die Heimatvertriebenen aus dem Sudetenland sind großteils nicht solche eifrigen Kirchgänger wie die Einheimischen. Manche von ihnen sagen: ›Bei uns ist es nicht so Brauch gewesen.‹ Wenn man aber deshalb ihr Christentum anzweifelte, dann würde man etwas erleben. Denn gute Christen wollen sie alle sein [...].«¹⁶

Ähnlich argumentierte ein bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit entstandenes Dossier zur Vertriebenenseelsorge mit dem Titel »Gedanken und Vorschläge über die religiöse Not der evakuierten Sudetendeutschen 1946«:

»Es ist bekannt, daß die Sudetendeutschen in Folge von Aufklärung und Liberalismus dem sakramentalen und kultischen Leben der Kirche entfernter stehen als etwa die hiesigen Katholiken. Andererseits geben ihnen auch reichsdeutsche Geistliche das Zeugnis, daß sie von großer Hilfsbereitschaft sind, und gerade in den letzten Monaten eines unsagbaren Leides hat sich die praktische Nächstenliebe der Sudetendeutschen in oft erschütternder Weise bewährt.«¹⁷

15 So nutzte die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts den Begriff böhmisch-katholisch vereinzelt, um die tschechische Fraktion der Prager Universität in der Auseinandersetzung um Jan Hus zu Beginn des 15. Jahrhunderts abzugrenzen. Streiflichter auf die böhmische Geschichte, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. 31, München 1853, 349–374, hier: 366. – Als böhmisch-katholisch wurde vereinzelt auch der Zweig der Geschichtsschreibung in den böhmischen Ländern bezeichnet, der von der Tradition des böhmischen Ständestaats abgegrenzt werden sollte. Vgl. Beat FREY, Pater Bohemiae – vitricus imperii. Böhmens Vater, Stiefvater des Reichs. Kaiser Karl IV. in der Geschichtsschreibung, Bern u. a. 1978, 80.

16 Paulus SLADEK, Heimatvertriebene und Kirche. Die »Böhmisch-Katholischen«, in: DERS., Not ist Anruf Gottes. Aus Veröffentlichungen, Rundschreiben, Predigten und Briefen. Dokumente zur Geschichte der Vertriebenenseelsorge. Festgabe zum sechzigjährigen Priesterjubiläum, hrsg. v. Rudolf OHLBAUM, München – Königstein/Taunus 1991, 61f. (Erstabdruck in: Christlicher Nachrichtendienst. Katholische Korrespondenz Nr. 43 vom 23.3.1949, 2).

17 Zitiert nach Rainer BENDEL, Vertriebene-Katholische Kirche-Gesellschaft in Bayern 1945 bis 1975, München 2009, 95f.

Neben den erwähnten Einstellungen und Verhaltensweisen unterstellten Kirchenvertreter den Vertriebenen auch »Kitsch« und »spätbarocke Frömmigkeitsformen«, wie sie vor allem in den nach 1945 aufkommenden Vertriebenenwallfahrten zum Ausdruck kamen¹⁸. Ausgehend von einer Analyse dieser Wallfahrten wurden die Sudetendeutschen, aber auch katholische Vertriebene aus Schlesien und dem südöstlichen Europa oft als »gemütsbetonter und sentimentaler als die westdeutschen Katholiken« eingeschätzt¹⁹. Hinsichtlich der Wallfahrten ist einschränkend zu berücksichtigen, dass diese als eine der Versammlungsoptionen für Vertriebene mit ähnlichen Erfahrungen eine spezielle Funktion haben und regionalspezifische Riten und Festformen deswegen besonders augenfällig werden konnten. Insgesamt zeigen die aufgeführten disparaten, teilweise widersprüchlichen Beschreibungen zu Glaubensleben und kirchlicher Praxis der katholischen Deutschen aus Böhmen und Mähren jedoch auf, dass eine enge Definition des »Böhmisch-Katholischen« kaum sinnvoll ist und eher zur fortgeschrittenen Klischee- und Stereotypenbildung beitragen würde. Dennoch lohnt es sich, die erwähnten Zuschreibungen genauer zu betrachten. Ein solcher Schritt eröffnet die Möglichkeit, die Entstehungsbedingungen und Hintergründe dieser Selbst- und Fremdzuschreibungen besser zu erfassen und Formen und Beweggründe ihrer Nutzung zu bestimmen.

Dass Kardinal von Faulhaber in den Nachkriegsjahren wie oben zitiert die pastorale Betreuung der gerade in Bayern angekommenen Sudetendeutschen als »Heidenarbeit« bezeichnete, die »Missionare« zu verrichten hätten, verweist besonders drastisch auf die angenommene Kirchenferne bei den vertriebenen Katholiken aus den böhmischen Ländern. Paradoxe Weise sahen es tschechische Kirchenvertreter nach 1945 ganz anders: Auch wenn sie vermieden, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Zwangsmigration der Deutschen aus der Tschechoslowakei und der Situation der katholischen Kirche in den zuvor mehrheitlich von Deutschen bewohnten Regionen herzustellen, finden sich in der Nachkriegszeit Äußerungen, in denen die böhmisch-mährischen Grenzgebiete erst bedingt durch den massiven Bevölkerungswandel infolge von Zwangsaussiedlung und Wiederbesiedlung als »Missionsland« bezeichnet wurden. Der Verlust von hunderten von Pfarrern deutscher Nationalität und von gewachsenen Gemeindefstrukturen konnte die katholische Kirche in den böhmischen Ländern nicht kompensieren. Hinzu kam bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit ein starker kommunistischer Einfluss auf den Prozess der Wiederbesiedlung, der nach der kommunistischen Machtübernahme im Jahr 1948 zu einer staatlichen kirchenfeindlichen Position wurde²⁰. Tschechische Kirchenhistoriker betonen in diesem Zusammenhang, dass die Zwangsaussiedlung der Deutschen einen starken Verlust für die kirchlichen Traditionen und die Volksfrömmigkeit des Landes bedeutet habe²¹. In dieser vergleichenden Perspektive relativiert sich die Annahme einer besonderen Kirchenferne der Sudeten-

18 SCHROUBEK, Wallfahrt und Heimatverlust (wie Anm. 1), 321.

19 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung (wie Anm. 4), 850.

20 Vgl. hierzu: Martin ZÜCKERT, Pohraničí jako misijní země? Idea národního státu a církvi v českých zemích 1945–1948 [Das Grenzgebiet als Missionsland? Die Idee des Nationalstaats und die Kirchen in den böhmischen Ländern 1945–1948], in: *Národ místo boha v 19. a první polovině 20. století* [Die Nation anstelle von Gott im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts], hrsg. v. Kristina KAISEROVÁ, Ústí nad Labem 2006, 192–202. – Zum Kontext der Wiederbesiedlung der tschechischen Grenzregionen nach 1945 vgl.: Andreas WIEDEMANN, »Komm mit uns das Grenzland aufbauen!«. Ansiedlung und neue Strukturen in den ehemaligen Sudetengebieten, Essen 2007.

21 Jiří Hanuš, Der Katholizismus in der tschechischen Gesellschaft im 20. Jahrhundert, in: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 10, 2/2006, 37–77, hier: 50.

deutschen. Vielmehr scheinen die Migrationsvorgänge und die damit einhergehenden Brüche in Verbindung mit den Folgen der nationalsozialistischen Herrschaft und den politischen Kontexten nach 1945 eine wichtige Rolle für die Entwicklung von Kirchenstruktur und Kirchenbindung in den von Migration betroffenen Regionen in der Tschechoslowakei und Deutschland gespielt zu haben. Zudem ist die bis heute verbreitete Auffassung, dass das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft in Westdeutschland zu einer spürbaren religiösen Rückbesinnung geführt habe, mittlerweile relativiert worden. Dem Bestreben, in den Kirchen »im Chaos der Nachkriegszeit inneren Halt zu finden«, stand etwa in Deutschland trotz einer markanten Zahl an Rückkehrenden und Konvertierenden zur katholischen Kirche statistisch nur ein begrenztes Anwachsen der Kirchenbesuche gegenüber²². Die erwähnte Einschätzung des Münchener Erzbischofs zu den nach 1945 hinzugekommenen böhmischen und mährischen Katholiken in seiner Diözese offenbart somit nicht nur eine skeptische Haltung gegenüber diesem migrationsbedingten Wandel. In ihr kommen womöglich auch zeitbedingte Wahrnehmungen zu Veränderungen kirchlichen Lebens in den ersten Nachkriegsjahren zum Ausdruck.

Wie sich anhand des vergleichenden Blicks auf Einschätzungen über die durch Migrationsfolgen betroffene Bevölkerung in und aus den böhmischen Ländern zeigen lässt, waren der Grad von Kirchenbindung und -praxis nichts Statisches. Vielmehr wurde dieser offensichtlich durch den abrupten Bevölkerungswandel und die daran anschließende gesellschaftliche Transformation befördert.

In der Gegenwart gilt die Tschechische Republik neben Estland und der ehemaligen DDR als eine der Regionen in Europa, in der die Säkularisierung weit vorangeschritten und die Kirchenbindung der Bevölkerung nur noch gering ist²³. Erklärt wird diese Entwicklung meist mit der kommunistischen Kirchen- und Religionspolitik nach 1948. Allerdings blieb der Anteil in Ländern wie Polen, die ebenfalls unter kommunistischer Herrschaft standen, wesentlich stabiler als im tschechischen Fall. Dies trifft zudem auch auf die Slowakei zu, deren Kirchen und Gläubige im gemeinsamen tschechoslowakischen Staat über 40 Jahre hinweg grundsätzlich der gleichen Kirchenpolitik wie in der tschechischen Landeshälfte unterlagen²⁴. Während in der Tschechischen Republik in der Gegenwart mehr als zwei Drittel der Bevölkerung als konfessionslos gelten, gehören in der Slowakei noch etwa 80 % einer Kirche, davon mehrheitlich der katholischen Kirche, an²⁵. Die kommunistische Herrschaft kann somit nicht als allein ausschlagge-

22 KLESSMANN, Die doppelte Staatsgründung (wie Anm. 2), 62. – Vgl. im europäischen Kontext: Árpád VON KLIMÓ, Religiöser Wandel durch Krieg und gesellschaftliche Transformation in Europa nach 1945, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 221–231.

23 Petr FIALA, Labor der Säkularisierung. Kirche und Religion in Tschechien. In: Osteuropa 59, 6/2009, 93–100.

24 Vgl. hierzu allgemein: Stanislav BALÍK/Jiří HANUŠ, Katolícká cirkev v Československu 1945–1989 [Die katholische Kirche in der Tschechoslowakei 1945–1989], Brno 2007; Jaroslav CUHRA, Staat und Kirchen in der Tschechoslowakei, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte (wie Anm. 4), 555–616.

25 Vgl. zu den Zahlen und den slowakischen Kontexten: Miroslav TÍŽIK, Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku [Religion im öffentlichen Leben in der Slowakei], Bratislava 2011, v. a. Anlage 1. – Zur Entwicklung der Konfessionszugehörigkeiten im 20. Jahrhundert vgl. auch: Anna BISCHOF, Konfessionsstatistiken zu den böhmischen Ländern und der Tschechoslowakei im 20. Jahrhundert, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte (wie Anm. 4), 899–905.

bender Grund herangezogen werden, um den deutlichen Rückgang der Kirchenzugehörigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bzw. die schwache Position der Kirchen im heutigen Tschechien insgesamt zu erklären²⁶. Vielmehr ist danach zu fragen, welche historischen Bedingungen die kirchliche Entwicklung in den historischen böhmischen Ländern langfristig prägten und die skizzierte Entwicklung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst ermöglichten. Dieser Ansatz ist zugleich hilfreich, um die Ausgangsbedingungen zu eruieren, die Zuschreibungen wie das »Böhmisch-Katholische« beförderten.

2. Katholische Kirche und Katholizismus in den böhmischen Ländern

»Vulkanischer Boden pflegt Gewächse zu treiben, die sich anderswo nicht oder nicht so häufig finden. Kirchlich gesehen zeigen die Sudetenländer vulkanisches Erdreich, das seit ihrer Christianisierung fast nicht zur Ruhe gekommen ist.«²⁷

So nahm der Prager Theologe Karl Hilgenreiner (1867–1948) die böhmischen Länder in religiöser Hinsicht wahr – und aufbauend auf dieser Einschätzung aus dem Jahr 1934 versuchte er, regionale Spezifika des kirchlichen Lebens zu erklären. Hilgenreiner hatte einen guten Blick für die Besonderheiten der Region, war er doch, im hessischen Friedberg geboren, erst nach seinem Studium in Rom an die damalige Karl-Ferdinands-Universität nach Prag gekommen²⁸. Die Ursachen der erwähnten Unruhe sah er in den »schlimmen Folgen der Hussitenstürme und der Reformationszeit«, dem »zehrende[n] Gift der »Aufklärung« sowie dem »Josephinismus«²⁹.

Nun lässt sich einwenden, dass auch andere Regionen in Mitteleuropa während der frühen Neuzeit massive konfessionelle Konflikte und damit einhergehende Veränderungen erlebt haben. Die Aufklärung wiederum war ein allgemeines Phänomen und die Folgen der josephinischen Reformen betrafen auch andere Länder unter habsburgischer Herrschaft. Was aber führte dazu, dass die Situation in Böhmen als besonders wahrgenommen wurde und der Volksmissionar Augustin Reimann (1899–1970) »böhmisch-katholisch« im Jahr 1937 als die schlechtere Version des »österreichisch-katholischen« bezeichnete³⁰? Hilgenreiner und Reimann stimmten in ihrer Einschätzung überein: Für sie war es das Zusammentreffen der genannten Faktoren mit der ethnischen Hetero-

26 Vgl. hierzu Martin ZÜCKERT, Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 162, 3/2014), 238–248, hier besonders: 239–241.

27 Karl HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei. Ihre Geschichte und ihre Gegenwartslage. Eine Sammlung von Beiträgen zur geistigen und religiösen Lage des Katholizismus und des Deutschtums, in: Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakischen Republik, hrsg. v. Heinrich DONAT, Warnsdorf 1934, 17–28, hier: 22.

28 Zu Karl Hilgenreiner siehe: Jaroslav ŠEBEK, Aktivistická nacionální názorová linie v rámci politických elit německé křesťansko-sociální strany na příkladu Roberta Mayr-Hartinga a Karla Hilgenreinera [Die aktivistische nationale Meinungslinie im Rahmen der politischen Eliten der deutschen christlich-sozialen Partei am Beispiel von Robert Mayr-Harting und Karl Hilgenreiner], in: Pavel MAREK/Jiří HANUŠ, Osobnost v církvi a politice. Čeští a slovenští křesťané ve 20. století [Die Persönlichkeit in Kirche und Politik. Tschechische und slowakische Christen im 20. Jahrhundert], Brno 2006, 394–410, hier: 394–401.

29 HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei (wie Anm. 27), 25.

30 Augustin REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung. Warnsdorf o. J. [1937], 3.

genität bzw. der deutsch-tschechischen »Konfliktgemeinschaft«³¹ in den böhmischen Ländern, die für eine besondere Entwicklung bei den Katholiken gesorgt habe. Nach Hilgenreiner trennte die Sprache »Katholiken derselben Diözese«, während sie »eine Brücke zwischen gleichsprachigen Katholiken verschiedener Diözesen« schuf³². Der Mangel an deutschen Priestern hätte dazu geführt, dass »deutsche Seelsorgestellen« zunehmend mit tschechischen Priestern besetzt worden wären – verbunden mit entsprechenden Konflikten.

Erst das Zusammentreffen der genannten Faktoren habe daher dazu geführt, dass sich in den böhmischen Ländern eine schwache innere Bindung vieler Gläubiger an eine als staatskirchlich geprägte katholische Kirche herausgebildet habe und nationale Orientierungen zunehmend in den Vordergrund traten.

Neuere Forschungen heben hervor, dass die josephinischen Reformen funktionale und nicht ideologische Ansätze verfolgten und der katholischen Kirche in den böhmischen Ländern eine neu strukturierte Kirchenorganisation verbunden mit der Neugründung von Bistümern sowie eine verbesserte Klerus-Ausbildung brachte. Dabei wird auch an die Arbeiten Eduard Winters (1896–1982) angeknüpft, der im Josephinismus mit Blick auf die katholische Kirche Formen einer katholischen Aufklärung bzw. eines Reformkatholizismus erkannte³³. Um 1900 überwogen in den böhmischen Ländern dagegen Einschätzungen, die in den josephinischen Zentralisierungsbestrebungen aus tschechischer Perspektive gezielte Schritte der Germanisierung sahen und die kirchlich-aufklärerischen gegen ausufernde barocke Frömmigkeitsformen gerichtete Tendenzen von Kaiser Joseph II. (1741–1790, Regentschaft 1765–1790) grundsätzlich als kirchenfeindlich ansahen³⁴. Tatsächlich veränderte der Ansatz, Priester zugleich zu »treuen Staatsdienern« zu machen, die Position des katholischen Pfarrers. Oftmals wurde er als »Matrikenschreiber« und »Polizist«³⁵ in staatlichen Diensten wahrgenommen, wodurch nach zeitgenössischen Aussagen seine Autorität zusätzlich untergraben worden sei. Geschwächte kirchliche Strukturen im Schatten des Staates wären demnach dynamischen gesellschaftlichen Nationalisierungsprozessen gegenübergestanden.

Auch die »Los-von-Rom-Bewegung« wurde eher als eine politisch-nationale denn als religiös motivierte Übertrittsbewegung wahrgenommen³⁶. In der Tat sind die konfessionellen Dynamiken in den böhmischen Ländern seit dem späten 19. Jahrhundert nicht ohne den Blick auf zeitgleich stattfindende Nationalisierungsprozesse verstehbar. Die Bevölkerung des Landes war größtenteils katholisch, bei den deutschen Bewohnern lag der Anteil der Katholiken um 90 %. Dennoch schlummerte für viele Beobachter

31 So der inzwischen häufig zitierte Begriff für die Geschichte von Tschechen und Deutschen in den böhmischen Ländern nach Jan KRÉN, *Die Konfliktgemeinschaft. Tschechen und Deutsche 1780–1918*, München 2000.

32 HILGENREINER, *Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei* (wie Anm. 27), 17.

33 Ondřej BASTL/Robert PECH/Philip STEINER, *Der Josephinismus in Böhmen. Skizzen einer Intention und Rezeption*, in: *Katholische Aufklärung und Josephinismus. Rezeptionsformen in Ostmittel- und Südosteuropa*, hrsg. v. Rainer BENDEL u. Norbert SPANNENBERGER, Köln – Weimar – Wien 2015, 53–77. – Vgl. allgemein: Arno SCHIRNDING/Dennis SCHMIDT, *Trient, die katholische Aufklärung und der Josephinismus. Anpassung und Ablenkung im Widerstreit*, in: *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Konzils von Trient*, hrsg. v. Peter WALTER u. Günther WASSILOWSKY, Münster 2016, 461–486.

34 BASTL/PECH/STEINER, *Der Josephinismus in Böhmen* (wie Anm. 33), 59, 63, 70.

35 REIMANN, *Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung* (wie Anm. 30), 9.

36 Ebd., 8.

hinter den oftmals barocken Fassaden eine verdrängte Geschichte, die auch nach Jahrhunderten noch zur Distanz zur Kirche beigetragen haben soll. Um 1580 war die Mehrheit der Deutschsprachigen in den böhmischen Ländern evangelisch. In der Folge kam es zu Zwangskonversionen und Flucht aus Glaubensgründen, doch das Thema blieb präsent³⁷. Entsprechend freute sich der protestantische Kirchenpräsident Erich Wehrenfennig (1872–1968), als in der katholischen Kirche im nordböhmischen Graupen (Krupka) im Jahr 1927 hinter herabfallendem Putz ein Lutherbild zum Vorschein kam³⁸. Die Sudetendeutschen galten mancherorts als »verhinderte Protestanten«³⁹. Zudem wurde immer wieder auf die Folgen des Hussitismus innerhalb der tschechischsprachigen Bevölkerung rekurriert, dessen historische Deutung seit dem 19. Jahrhundert bereits eine nationaltschechische Legierung bekommen hatte und eine innere Distanz zur katholischen Kirche bewirkt haben soll. Dazu gehörte die Idee, die tschechische Nation als antiklerikale Nation zu begreifen⁴⁰. In diesem Kontext verlor die Kirche an Integrationskraft, da sich »Narrative und Mobilisierungsstrategien« der tschechischen und deutschen Nationalbewegung »zunehmend ohne bzw. gegen die katholische Kirche entwickelten«⁴¹.

Mit dem Katholizismus in den böhmischen Ländern wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts zudem die große Nähe von Thron und Altar verbunden, womit eine Distanz vieler Gläubiger zur Kirche einherging. Auf die Folgen des Josephinismus wurde zudem ein »religiöser Pragmatismus« zurückgeführt: die Reduktion des Christentums auf ethisches Verhalten und allgemeine Wohltätigkeit sowie eine laxer religiöse Praxis⁴². Dies betraf etwa die Beichte. Augustin Reimann kritisierte unter anderem hinsichtlich der Beichte das Ausweichen vieler nordböhmischer Gläubiger über die Grenze in die sächsische Diaspora⁴³.

Mit dem Gesagten können grob die Entstehungskontexte und Prägungen des »Böhmisch-Katholischen« als regionalem Katholizismus skizziert werden. Auffällig ist freilich, dass es keine explizite tschechische Variante von »böhmisch-katholisch« gibt. Drei Gründe lassen sich hierfür anführen:

- (1) Zunächst klingt das sprachliche Gegenstück »českokatolický« bei Weitem nicht so anspielungsreich wie das deutsche »böhmisch-katholisch« und fand wahrscheinlich auch deswegen keine weite Verbreitung.

37 Kurt A. HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus. Kräfte, Strukturen und Probleme, in: DERS., Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. v. Joachim BAHLCKE u. Rudolf GRULICH, Münster 2005, 285–309, hier: 288 (erstmalige Publikation in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien 1, 1967, 9–17).

38 Martin ZÜCKERT, Abgrenzung und Integration. Lutherische Traditionen und evangelisch-lutherische Kirchen in der Tschechoslowakei, in: Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung, hrsg. v. Joachim BAHLCKE, Beate STÖRTKUHL u. Matthias WEBER, Berlin 2017, 267–273, hier: 272.

39 HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus (wie Anm. 37), 288.

40 Martin SCHULZE WESSEL, Das 19. Jahrhundert als »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 50, 4/2001, 514–530, hier: 523.

41 DERS., Religion und Politik in den böhmischen Ländern und Tschechien im 20. Jahrhundert, in: Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), XI–XXIX, hier: XIII.

42 Kurt A. HUBER, Der Josephinismus als staatskirchliches Reformprogramm und die böhmischen Länder, in: DERS.: Katholische Kirche und Kultur in Böhmen (wie Anm. 37), 31–38.

43 REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung (wie Anm. 30), 3.

- (2) Zugleich war das tschechische katholische Milieu im Verlauf des 20. Jahrhunderts nicht so stark mit anderen Katholizismen konfrontiert, wie es spätestens in Folge der Zwangsmigrationen 1945/46 für die deutschen Katholiken der böhmischen Länder der Fall war. Zwar wurde im gemeinsamen tschechoslowakischen Staat wahrgenommen, dass der Katholizismus in der Slowakei eine konservativere Ausprägung und zugleich ein anderes gesellschaftliches Fundament als in der westlichen Landeshälfte hatte. Offensichtlich wurde es zum Beispiel auf politischer Ebene, auf der es der tschechischen und der slowakischen katholischen Volkspartei nicht kontinuierlich gelang, eine gemeinsame Agenda festzulegen⁴⁴. Auch Ausschreitungen tschechischer Soldaten, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit in der Slowakei Kircheneinrichtungen beschädigten oder Priester belästigten, legten bereits Unterschiede betreffend des Stellenwerts der katholischen Kirche in beiden Landeshälften offen und beförderten Klischees von kirchenfeindlichen Tschechen und bigotten Slowaken⁴⁵. Allerdings waren dies jeweils keine breitenwirksamen Erfahrungen, die den jeweiligen Katholizismus an sich herausforderten.
- (3) Letztlich war es vor allem eine neue Dynamik infolge der tschechoslowakischen Staatsgründung im Jahr 1918, aufgrund der sich die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen für die katholische Kirche im tschechischen Landesteil veränderten. Diese Dynamik bewirkte, dass sich der deutsche und der tschechische Katholizismus in den böhmischen Ländern in der Folgezeit partiell in unterschiedliche Richtungen entwickelten.

3. Kirchlich-gesellschaftliche Dynamiken nach 1918

Anfang November 1918 stürzten aufgebrachte Bürger die Mariensäule auf dem Altstädter Ring in Prag um. 1650 ursprünglich als Erinnerung an die Verteidigung Prags vor den Schweden während des Dreißigjährigen Krieges errichtet, war die Säule als Zeichen der Herrschaft der Habsburger und einer damit in Zusammenhang stehenden katholischen Dominanz aufgefasst worden. Ihr Sturz wurde nach dem Ersten Weltkrieg zum Symbol für die politisch-konfessionellen Veränderungen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik⁴⁶. Die Bedingungen für die katholische Kirche hatten sich nach dem Ersten Weltkrieg grundlegend verändert. Die Erste Tschechoslowakische Republik ging auf Distanz zur katholischen Kirche, setzte auf eine Trennung von Kirche und Staat. Bezeichnend hierfür waren Aussagen, nach denen man nach der erfolgten Trennung von der Habsburger Herrschaft (»weg von Wien«) nun folgerichtig auch die als überkommen wahrgenom-

44 Vgl. Miloš TRAPL, Der tschechische politische Katholizismus, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 101–114, besonders 102.

45 Ismo NURMI, Slovakia – a Playground for Nationalism and National Identity, 1918–1920. Manifestations of the National Identity of Slovaks, Helsinki 1999, 92. – Vgl. auch: Martin ZÜCKERT, Zwischen Nationsidee und staatlicher Realität. Die tschechoslowakische Armee und ihre Nationalitätenpolitik 1918–1938, München 2006, 55–57.

46 SCHULZE WESSEL, Religion und Politik in den böhmischen Ländern und Tschechien (wie Anm. 41), XV. In den letzten Jahren gab es in Prag mehrere Initiativen, die eine Wiedererrichtung der Mariensäule erreichen wollten.

menen Bindungen an die katholische Kirche aufkündigen sollte. »Weg von Rom« wurde in diesem Zusammenhang zu einem häufig verwendeten Schlagwort⁴⁷.

Die geschichtspolitische Verankerung des neuen Nationalstaats basierte unter anderem auf Jan Hus (um 1370–1415) und die als nationale Revolutionäre interpretierten Husiten. Erst im Dezember 1927 vereinbarten die Prager Regierung und der Heilige Stuhl einen »Modus vivendi«, mit dem das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Staat auf eine neue Grundlage gestellt werden sollte⁴⁸. Auch wenn die Katholiken weiterhin mit Abstand die Mehrheit der Bevölkerung stellten, waren sie in den Gründungsjahren der Republik gesellschaftlich zu einer »marginalisierten Mehrheit«⁴⁹ geworden.

Mit der Tschechoslowakischen Kirche entstand eine Nationalkirche, die aus einer katholischen Reformbewegung hervorging und die zu einer Übertrittsbewegung führte, der in den 1920er-Jahren etwa 800 000 bisherige Katholiken folgten. Das tschechische katholische Milieu verlor auf diese Weise viele reformorientierte Kräfte⁵⁰. Die deutschen Katholiken der böhmischen Länder erlebten den Wandel nach 1918 dagegen als einen doppelten Bruch – politisch und kirchlich: Von Untertanen der Habsburger Monarchie waren sie zu Bürgern der Tschechoslowakischen Republik geworden. In ihrem Selbstverständnis war die Tschechoslowakei ein Nationalstaat. Die Deutschen wurden somit zu einer nationalen Minderheit.

Es benötigte Zeit, bis sich die Deutschen des Landes organisatorisch sammelten und unter dem Sammelbegriff *Sudetendeutsche* ein gemeinsames Bewusstsein entstand. Dass es weiterhin ein breites Parteienspektrum gab, das von der Christlich-Sozialen Volkspartei bis zur Sozialdemokratie reichte, verdeutlicht trotz aller nationaler Einigungsbestrebungen die gesellschaftliche Differenziertheit der Deutschen in der Tschechoslowakei. Politisch ging es um die Zuerkennung und Ausgestaltung von Minderheitenrechten, übergeordnet um Fragen staatlicher Integration. Bis in die 1930er-Jahre hinein dominierten bei den Deutschen die *Aktivisten*, also diejenigen, die zu einer konstruktiven Mitarbeit im Staat bereit waren⁵¹.

Die Folgen der Weltwirtschaftskrise und die nationalsozialistische Diktatur in Deutschland stärkten dann die Sudetendeutsche Partei. Erst kurz zuvor als Sammlungsbewegung gegründet, konnte sie 1935 etwa zwei Drittel der deutschen Wähler auf sich vereinen. Am Ende offen nationalsozialistisch trug sie 1938 zur Zerstörung der Tschechoslowakei bei.

47 František X. HALAS, Religion und säkulare Gesellschaft, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 267–289, hier: 270.

48 Pavel MAREK, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 3–46, hier: 20.

49 Martin SCHULZE WESSEL, Vom »Kulturkampf« zum Konsensprinzip. Kulturpolitische Voraussetzungen des kommunistischen »Coup d'État« in der Tschechoslowakei 1948, in: ZÜCKERT/HÖLZL-WIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 19–30, hier: 21.

50 DERS.: Die Tschechoslowakische Kirche, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 135–146, hier: 135f. – Vgl. zuletzt auch: Daniel JUREK, Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur, Göttingen 2019.

51 Siehe hierzu Manfred ALEXANDER, Phasen der Identitätsfindung der Deutschen in der Tschechoslowakei 1918–1945, in: Nation-Nationalismus-Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert, hrsg. v. Harm KLUETING, Köln 1992, 123–132.

Auch kirchlich erlebten die deutschen Katholiken die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg als einen Einschnitt. Priester waren nun keine »Beamte josephinischen Zuschnitts« mehr, der Katholizismus an sich musste jenseits staatlicher Protektion ein neues Selbstverständnis ausbilden⁵².

Aus dieser Krisenerfahrung erwachsen vielfach Reformanstrengungen, getragen von einer jüngeren Generation. Im Laufe der Zeit blühten Laienverbände und katholische Jugendbewegung auf. Hinzu traten volkskirchliche Initiativen, etwa die Stärkung des Kirchengesangs⁵³. Herausragende Vertreter dieser Erneuerungsbewegung wie der Augustinermönch Paulus Sladek (1908–2002) verbanden diese kirchliche Erneuerung bereits früh mit nationalen Aspekten und der Herausbildung eines sudetendeutschen Gruppenbewusstseins⁵⁴. In der Rückschau aus dem Jahr 1941 verwies Sladek auf Spezifika kirchlichen Lebens im Grenzland während der Zwischenkriegszeit. Der Kirchenhierarchie warf er vor, die nationale Frage übersehen zu haben: Die Aussage »*Wir sind weder deutsch noch tschechisch, sondern katholisch*« stand für ihn für eine Indifferenz, die nicht auf die nationalen Verhältnisse einging. In der kirchlichen Erneuerungsbewegung sah er deswegen auch einen nationalpolitischen Effekt:

»Die zwanzig Jahre Tschechenzeit« hätten auf kirchlichem Gebiete einen endgültigen Sieg der Tschechen mit sich gebracht, wenn nicht mittlerweile von unten her ein »*deutschbewußter Klerus herangewachsen wäre, der im kirchlichen Raum einen zähen, wenn auch meist verschwiegenen Kampf für die Rechte der Deutschen führte.*«⁵⁵

Der Katholizismus der Deutschen in den böhmischen Ländern erlebte nach 1918 eine Erneuerungsbewegung, die eine starke nationale Legierung hatte. Bestrebungen, das gemeinsame Katholische jenseits nationaler Abgrenzungen und Auseinandersetzungen zu betonen, waren dabei nur teilweise erfolgreich. Ein Gesamtstaatlicher Katholikentag in Prag sollte 1935 die Zusammengehörigkeit aller Katholiken der Tschechoslowakei jenseits ethnischer Zugehörigkeiten verdeutlichen. In der Praxis zeigte sich bei der Großveranstaltung vor allem aber das Nebeneinander verschiedener Gruppen⁵⁶.

Im deutschen katholischen Milieu kam es ab der Mitte der 1930er-Jahre verstärkt zu Debatten, wie man sich zum Nationalsozialismus verhalten sollte. Im Sog der sudetendeutschen Einigungsbewegung setzten sich vielfach unkritische Haltungen durch. Noch im Frühjahr 1938 traten mehrere deutsche Seminaristen des Prager Priesterseminars in die Sudetendeutsche Partei ein, was zu Konflikten mit dem Prager Erzbischof führte⁵⁷. Die Bindekraft konfessionell organisierter Gruppen war der politischen Dynamik nicht immer gewachsen. So warnte ein deutschböhmischer Jugendseelsorger im April 1938 davor, dass sich die katholischen Jugendverbände der nationalen Einigung der Jugendverbände unter

52 Jaroslav ŠEBEK, Die katholische Kirche in der Gesellschaft, in: SCHULZE WESSEL/ZÜCKERT, Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens (wie Anm. 4), 47–73, hier: 53.

53 Ebd., 54–56. – Siehe auch: DERS., Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu v meziválečném Československu [Zwischen Kreuz und Nation. Das politische Umfeld des sudetendeutschen Katholizismus in der Tschechoslowakei der Zwischenkriegszeit], Brno 2006, 53–66.

54 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland (wie Anm. 11), 28.

55 Friedrich P. SLADEK, Göttliches und Menschliches in der Kirche. Ein Beitrag zur Frage aus der Sicht des Grenzlandes, in: Theologische Quartalsschrift 122, 1941, 175–190, hier: 177.

56 ŠEBEK, Die katholische Kirche in der Gesellschaft (wie Anm. 52), 69–71.

57 Jaroslav ŠEBEK, Nationalisierende Tendenzen im konfessionellen Bereich. Beispiele aus dem katholischen Milieu der Ersten Tschechoslowakischen Republik, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 31–47, hier: 44 und 46.

sudetendeutschen Vorzeichen widersetzen. Er fürchtete, dass von dieser Weigerung nur die Protestanten profitieren würden, als »*die christliche Kirche, welche die Einigung des deutschen Volkes nicht nur nicht hindert, sondern fördert.*«⁵⁸

4. Die Folgen des »Münchener Abkommens«

Das »Münchener Abkommen« war der entscheidende Schritt zur Zerstörung der Tschechoslowakei. Bereits unmittelbar nach der deutschen Besetzung der Grenzregionen begann das nationalsozialistische Regime mit der Verfolgung von Juden und Regimegegnern. Viele Tschechen flohen im Herbst 1938 ins Landesinnere. Von den Kirchen erwartete man keinen größeren Widerspruch. Ein Lagebericht aus dem nordböhmischen Regierungsbezirk Aussig im neu errichteten »Reichsgau Sudetenland« vermerkte im Januar 1939:

»Die Kirchen sind bisher im Sudetenlande kaum in Erscheinung getreten. Es kann wohl auch, ohne dabei in einen Irrtum zu verfallen, gesagt werden, dass eine Kirchenfrage in dem Sinne, wie sie im Altreich eine überaus grosse Bedeutung gewonnen hat, im Sudetenland kaum entstehen wird, da der jahrelange Kampf um die Erhaltung des Volkstums auch die Geistlichen in die gemeinsame Abwehrfront gegen das Tschechentum gestellt hat.«⁵⁹

In der Tat sah es zunächst danach aus, dass die politischen Veränderungen für die Kirche und Gläubigen in den besetzten Grenzregionen keine Einschnitte mit sich bringen würden. So kam es zu Dankgottesdiensten und Gebeten für Adolf Hitler (1889–1945)⁶⁰. Nationale Deutungen standen im Vordergrund: Karl Hilgenreiner (1867–1948) forderte als Konsequenz von »München« ein »*Bekenntnis zur religiösen Weltgemeinschaft der katholischen Kirche und enge[n] Anschluss an die deutsche Volksgemeinschaft!*«⁶¹ Er und andere plädierten für neue Bistumsgrenzen gemäß der geänderten staatlichen Grenzen. Hierzu sollte es nicht kommen, allerdings wurden mehrere Dekanate in den südlichen und westlichen Grenzregionen als Administraturen den Bistümern Regensburg, Passau, Linz und St. Pölten unterstellt. Neben der Zuwanderung aus dem Deutschen Reich nach 1938 war dies eine wichtige Kontaktebene mit der Kirche im Deutschen Reich. Sie hatte für die Bewertung des »Böhmisch-Katholischen« erhebliche Relevanz.

In den südlichen Grenzgebieten war es zunächst der akute Priestermangel, der von bayerischer Seite wahrgenommen wurde. Dies hatte strukturelle Gründe, im Herbst 1938 aber auch politische Ursachen: Viele tschechische Priester waren ins Landesinnere geflohen. Nach der deutschen Besetzung war ihre Rückkehr oft gar nicht mehr erwünscht. So schrieb der Pfarrer in Furth im Wald an den Regensburger Bischof, dass diese »seelsorgerisch unmöglich« wären⁶². Solche Aussagen waren Wasser auf die Mühlen nationalso-

58 Zitiert nach Martin ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel in den Grenzgebieten 1938–1945, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 194.

59 Zitiert nach ebd., 173.

60 Siehe z. B.: Ernst RENNERT, Befreite Heimat. Bad Teplitz-Schönau im Kampf und Jubel großer Tage, Teplitz-Schönau 1939, 50f. – Vgl. übergeordnet auch die Schilderung in: ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel (wie Anm. 58), 181.

61 ZÜCKERT, Kirchliches Leben und religiöser Wandel (wie Anm. 58). 180.

62 »Seelsorge im sudetendeutschen Gebiet«. Brief Pfarrer Wöllners aus Furth im Wald an den Regensburger Bischof vom 9.10.1938. Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg. Bestand: OA/Adm. Böhmen, Sign. 4.

zialistischer Herrschaftspolitik: Der Regierungspräsident von Aussig (Ústí nad Labem) forderte in einer Stellungnahme vom 15. August 1939 für die an Deutschland angeschlossenen Gebiete die Auswechslung der noch tätigen tschechischen Geistlichen »*durch geeignete deutsche Priester*«. Der Druck auf Priester tschechischer Nationalität behinderte die Seelsorge bei den tschechischen Katholiken in den von Deutschland besetzten Grenzregionen. Das 1939 erlassene Verbot für tschechische Priester, deutschen Kindern Religionsunterricht zu erteilen, erschwerte ihre Tätigkeit weiter. Die von den betroffenen Bistümern ernannten Beauftragten für die Grenzregionen bezeichneten diesen Schritt bei einer Zusammenkunft im Mai 1939 aufgrund der bisher großen Zahl von tschechischen Priestern »*als Katastrophe*«⁶³.

Ein Bericht aus dem böhmischen Bischofteinitz (Horšovský Týn) an den Regensburger Bischof Michael Buchberger (1874–1961, Bischof in Regensburg 1928–1961) vom November 1938 verwies aber auch auf strukturelle Defizite: An mehreren Orten gäbe es keine regelmäßige Predigt, kein brennendes ewiges Licht und großes Unwissen der Kinder im Religionsunterricht⁶⁴. Die niederbayerischen Bistümer versuchten, die Situation in den süd- und westböhmischen Grenzregionen zu verbessern. Gerade weil die Schilderungen aufgrund der politischen Lage manchmal überpointiert gewesen sein dürften, ist aber anzunehmen, dass das verstärkte Aufeinandertreffen von böhmischem und bayerischem Katholizismus nach 1938 gegenseitige Wahrnehmungen bereits vor 1945 präfiguriert haben. Hierzu trug womöglich auch das Verhältnis von Sudetendeutschen und den Deutschen aus dem »Altreich« insgesamt bei. Nach einer ersten Euphorie über den »Anschluss« kam es bald zu einem Stimmungswandel, u. a. durch den Zuzug von staatlichen Angestellten in die böhmisch-mährischen Grenzregionen. Die rasche Gleichschaltung von Vereinen und Verbänden sorgte zudem für Unmut, so dass ein sudetendeutscher Zeitzeuge nach 1945 davon sprach, man habe sich als »*Kolonie des Reiches*« empfunden⁶⁵.

Die katholische Kirche in Deutschland bemühte sich übergeordnet um Kontakt und Unterstützung. Kardinal Adolf Bertram (1859–1945, 1914–1945 (Erz-)Bischof von Breslau) nahm Anton Alois Weber (1877–1948, Bischof von Leitmeritz 1931–1947), den Bischof der nordböhmischen Diözese Leitmeritz (Litoměřice), in die Bischofskonferenz auf, da er in ihm »*den Vertreter der rund 3 Millionen Sudetendeutschen*« sah⁶⁶. Nach einer nationalen Euphorie sorgte die nationalsozialistische Herrschaft jedoch rasch für Ernüchterung, auch in der katholischen Kirche. Die böhmisch-mährischen Grenzregionen galten als konkordatfreier Raum. Die Nationalsozialisten schränkten schon rasch Prozessionen und Religionsunterricht ein. Vielfach wurden Priester eingeschüchert, verfolgt und ermordet⁶⁷. Das Ende staatlicher Zahlungen durch den tschechoslowakischen

63 Martin ZÜCKERT, Das Münchener Abkommen und die Kirchen. Deutungen und Folgen, in: Das Münchener Abkommen von 1938 in europäischer Perspektive, hrsg. v. Jürgen ZARUSKY u. Martin ZÜCKERT, München 2013, 325–340, hier: 335f.

64 Bericht von Msgr. Leopold Klima (Erzdekanat-Amt Bischofteinitz) über die Lage in den Böhmerwald-Gemeinden an den Regensburger Bischof Michael Buchberger vom 17.11.1938. Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg. Bestand: OA/Adm. Böhmen, Sign. 4.

65 Volker ZIMMERMANN, Die Sudetendeutschen im NS-Staat. Politik und Stimmung der Bevölkerung im Reichsgau Sudetenland (1938–1945), Essen 1999, 74f. und 170–177.

66 Schreiben vom 16.7.1939: Bertram an die deutschen Metropoliten, in: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4 (1936–1939), bearb. v. Ludwig VOLK, Mainz 1981, 651 (Nr. 508).

67 Siehe hierzu: Zeugen für Menschlichkeit. Christlicher sudetendeutscher Widerstand 1938–1945/Svědkové lidskosti. Odpůrci nacismu z řad sudetoněmeckých křesťanů v letech 1938–1945. Katalog zur Ausstellung, hrsg. v. der ACKERMANN-GEMEINDE u. der SDRUŽENÍ ACKERMANN-GEMEINDE,

Staat infolge der neuen staatlichen Verhältnisse brachte finanzielle Beeinträchtigungen für die Kirchenorganisation und existentielle Sorgen für die betroffenen Priester. Für den »Reichsgau Sudetenland« wurde im Jahr 1939 eine Kirchenbeitragsordnung erlassen: Katholische, evangelische und altkatholische Kirche sollten nun selbst bei den Gläubigen Geld einfordern⁶⁸. Gauleiter Konrad Henlein (1898–1945) sah darin die »*Neuregelung des Staatskirchenrechtes im nationalsozialistischen Sinne*«. Aus der praktischen Umsetzung wird zugleich ersichtlich, dass durch diesen Schritt die Abkehr der Bevölkerung von den Kirchen befördert werden sollte. Der Leitmeritzer Bischof Weber versuchte zwar diesen Schritt im Sinne einer Neuaktivierung der Katholiken umzudeuten und erklärte die neue Beitragsfinanzierung zur Chance, »*an der Erhaltung und Entfaltung des katholischen Glaubens in unserem geliebten Heimatlande*« mitzuwirken. Dennoch war dies ein wesentlicher Einschnitt, zumal die Abwicklung der Beitragszahlungen durch staatlich kontrollierte Pfarrkirchenräte koordiniert werden sollte⁶⁹.

Der oft als »lau« empfundene böhmische Katholizismus hatte nach 1918 eine Erneuerungsbewegung erlebt, die zugleich mit einer nationalen Zuspitzung verbunden war. Einer der zentralen Ansätze der reformorientierten Jugendbewegung, insbesondere der Gruppe Staffelstein, nationale und kirchliche Identität zusammenzudenken, hatte teilweise zu unkritischen Haltungen gegenüber dem Nationalsozialismus geführt. Spätestens mit Beginn der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft war dieser Ansatz in die Krise gekommen. Die Auseinandersetzung mit den Folgen, vor allem aber das Fortwirken der Reformbestrebungen mit ihren volksliturgischen Elementen sollte die Entwicklung nach 1945 wesentlich mitprägen.

In der Gesamtschau darf jedoch nicht die Komplexität des Katholizismus unter den Deutschen der böhmischen Länder außer Acht gelassen werden. Dies wird zum einen an der regionalen Differenziertheit sichtbar: Die böhmischen Länder zählten vor 1918 zu den am stärksten industrialisierten Regionen der Habsburgermonarchie. Die Situation der katholischen Kirche wurde deswegen immer auch mit den Auswirkungen von Industrialisierung und gesellschaftlicher Modernisierung in Zusammenhang gebracht. Konfessionslosigkeit bedingt durch den Einfluss der Arbeiterbewegung wurde hierbei von konservativen Kirchenvertretern als Problem ausgemacht⁷⁰. Ins Zentrum rückten dabei häufig die stärker urbanisierten und industrialisierten Regionen Mittel- und Nordböhmens und weniger ländliche Regionen in Südböhmen und Südmähren, deren Bevölkerung man eine stärkere Kirchenbindung attestierte – wenn auch in einer barocken-volkskirchlichen Ausprägung⁷¹. Zum anderen sind bei den sudetendeutschen Katholiken vor 1945 zwei Richtungen erkennbar. Neben der erwähnten Reformströmung, die sich für kirchliche Erneuerung einsetzte und auch gesellschaftliche Fragen aufgriff, bestand auch eine eher konservative Richtung, die eher auf die Stärkung der Hierarchie setzte⁷².

München – Prag 2017. – Vgl. auch: Otfrid PUSTEJOVSKY, Christlicher Widerstand gegen die NS-Herrschaft in den Böhmisches Ländern. Eine Bestandsaufnahme zu den Verhältnissen im Sudetenland und dem Protektorat Böhmen und Mähren, Berlin 2009.

68 Helmut SLAPNICKA, Die Kirchenbeiträge in den sudetendeutschen Gebieten 1939–1945, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien 6, 1982, 206–256.

69 ZÜCKERT, Das Münchener Abkommen und die Kirchen (wie Anm. 63), 333.

70 HILGENREINER, Die deutschen Katholiken in der Tschechoslowakei (wie Anm. 27), 26.

71 REIMANN, Der sudetendeutsche Katholik in Not und Hoffnung (wie Anm. 30), 4; HUBER, Der sudetendeutsche Katholizismus (wie Anm. 37), 298–300.

72 Miroslav KUNŠTÁT, Widerspruch von Tradition und Moderne? Prolegomena zum Verhältnis von sudetendeutscher Identität und Katholizismus im 20. Jahrhundert, in: ZÜCKERT/HÖLZLWIMMER, Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948 (wie Anm. 12), 49–71, hier: 66.

Der Einfluss beider, hier nur grob skizzierten Richtungen wirkte auch nach 1945 fort. Er zeigte sich auch in der nach 1945 oft gestellten Frage, warum es zum Verlust der Heimat gekommen war und ob als Folge die Integration in der neuen Umgebung oder die Hoffnung auf Rückkehr im Vordergrund kirchlichen Handelns stehen sollte⁷³.

5. »Böhmisch-katholisch« nach 1945

Wie eingangs bereits erwähnt erlebte »böhmisch-katholisch« als Zuschreibung in der Nachkriegszeit erst ihre breitenwirksame Relevanz. Das Zusammentreffen von vertriebenen und einheimischen Katholiken machte Unterschiede im kirchlichen Leben sichtbar. Nach Rainer Bendel war dies am stärksten greifbar, wenn die Vertriebenen in stark katholisch geprägte Regionen oder in eine Diaspora kamen⁷⁴. Hinzu traten Unterschiede zwischen Stadt und Land. Konfliktpotential boten die Kirchstühle, der Friedhof und das Liedgut. Gerade auf dem Land traf die Tradition des lateinischen Sonntagsamts auf den deutschen Volksgesang der Vertriebenen, wie er aus der volksliturgischen Erneuerung hervorgegangen war⁷⁵. Und gerade in geschlossenen katholischen Regionen konnte die Ablehnung groß sein: Nach Sabine Voßkamp hatten etwa die »gut gefüllten bayerischen Kirchen der Nachkriegszeit in ihren Reihen im konkreten, wie übertragenen Sinne oft keinen Platz für Neuankömmlinge«⁷⁶.

Die oft ähnlichen Erfahrungen im neuen Umfeld und das Wissen um das gemeinsame Vertriebenenschicksal boten zugleich den Ansatz, sich unter den aus der Tschechoslowakei vertriebenen Katholiken zu treffen, zu organisieren und eine eigene Agenda zu entwickeln. Wesentlicher Bestandteil hierbei waren Deutungen des Geschehens und die Entwicklung eines Selbstbildes. Das Phänomen war Ausdruck eines Problems, vor dem die Kirchenhierarchie in Deutschland in den Nachkriegsjahren zunehmend stand: Sollte es eine Sonderseelsorge für die Vertriebenen geben? Rainer Bendel betont, dass den Ortskirchen »nur noch partiell ein integrierender Stellenwert« zukam, zumal ein starkes Bewusstsein für die Zusammengehörigkeit der Ortskirchen in den Herkunftsregionen fortwirkte⁷⁷. In der Praxis entstand ein *sowohl als auch*, bei dem neben die allmähliche Integration auf der Ebene der Ortskirchen schon bald Strukturen einer Vertriebenenseelsorge entstanden. Hinzu trat in Königstein ein eigenes Zentrum für den Priesternachwuchs aus dem Vertriebenenmilieu⁷⁸.

Der mit dem Jahr 1945 verbundene Bruch wurde auch im kirchlichen Bereich als Einschnitt für das religiöse Leben wahrgenommen, aufgrund dessen vielfach Kleriker und Laien davor warnten, lediglich eine Restauration des Katholizismus anzustreben. Die Ankunft der Vertriebenen verstärkte diesen Impuls⁷⁹. Vielfach sah man die Vertriebenen im kirchlichen Bereich als Antriebskräfte der Säkularisierung, ein sudetendeutscher Seelsorger deutete die laxen »böhmisch-katholische« Auffassung von Religiosität in diesem

73 Ebd.

74 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen (wie Anm. 4), 815f.

75 Ebd., 820.

76 VOSSKAMP, Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland (wie Anm. 11), 91.

77 BENDEL, Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen (wie Anm. 4), 818.

78 Ebd., 831–840.

79 Ebd., 819.

Zusammenhang als Vorreiterrolle. Der westdeutsche Katholizismus habe demnach in den ersten Nachkriegsjahrzehnten hinsichtlich der sich lockernden religiösen Praxis lediglich eine Entwicklung nachgeholt⁸⁰. Hinter solchen Annahmen steht freilich ein großer Fragenkomplex, der an dieser Stelle nicht beantwortet werden kann. So wäre übergeordnet zu fragen, inwieweit Migration in Zeiten starken gesellschaftlichen Wandels kirchliche Bindungen eher befördert oder schwächt.

Letztlich erfolgte die kirchliche Eingliederung der sudetendeutschen Katholiken über die Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse als Gruppe mit einer gemeinsamen Erfahrung, langfristig aber zugleich und im stärkeren Maße über die alltäglichen Dynamiken vor Ort. Sie wurden nach 1945 zu einem der Katalysatoren für einen langfristigen Veränderungsprozess im deutschen Katholizismus⁸¹.

Mit der Ackermann-Gemeinde schufen frühere Aktivisten der katholischen Jugendbewegung einen eigenen Ort für die sudetendeutschen Katholiken, an dem »böhmisch-katholisch« zunehmend einen selbstbewussten Klang bekam. Die Ackermann-Gemeinde war es auch, die sich kritisch mit dem Geschehen vor 1945 auseinandersetzen begann und den Dialog mit tschechischen Christen anstrebte⁸². Dabei schwankte sie immer zwischen ihren Verbindungen in den Vertriebenenbereich und ihrem Selbstverständnis als katholische Organisation⁸³. Vor diesem Hintergrund lohnt es sich zu hinterfragen, welche Konzepte hinter dem Selbstverständnis standen, das in der Ackermann-Gemeinde herausgebildet wurde und zu dem auch die Vorstellung einer spezifischen böhmisch-katholischen Religiosität gehörte.

6. Regionaler Katholizismus oder katholischer Regionalismus?

Der aus Westböhmen stammende Kirchenhistoriker und Prämonstratenser Kurt Augustinus Huber (1912–2005) hat in seinem 1967 erstmals publizierten Beitrag über den »Sudetendeutschen Katholizismus« auf ein Wesensmerkmal des Katholizismus in Deutschland hingewiesen, das dem Katholizismus in den böhmischen Ländern gefehlt habe: Der Bikonfessionalismus habe demnach Entscheidung und Abgrenzung erfordert und die Herausbildung von Milieus befördert⁸⁴. In Böhmen und Mähren habe dies keine bzw. eine untergeordnete Rolle gespielt; entsprechende Abgrenzungen seien von nationalen Motivationen geleitet gewesen.

Dass der deutsche Bikonfessionalismus sich nach 1945 wandelte und partiell abschwächte, hing neben allgemeinen gesellschaftlichen Veränderungen auch mit dem Eintreffen der Vertriebenen zusammen. Neue Diasporakonstellationen entstanden, die konfessionelle Landschaft wandelte sich. Unter diesen Bedingungen stellte sich die Frage, inwieweit es gelingen würde, ein stabilisierendes Narrativ für die katholischen Deutschen aus den böh-

80 Karl EISENKOLB, *Sudetendeutsch und ... böhmisch-katholisch. Eine Biographie des Pfarrers Otto Seidl aus Troppau, Üchtelhausen-Zell 1997*, 9. – Siehe übergeordnet auch VOSSKAMP, *Katholische Kirche und Vertriebene in Westdeutschland* (wie Anm. 11), 91.

81 So BENDEL, *Kirchliche Vergemeinschaftung bei den vertriebenen Sudetendeutschen* (wie Anm. 4), 819.

82 Ebd., 845.

83 Derzeit arbeitet Niklas ZIMMERMANN an der Ludwig-Maximilians-Universität München an einer Dissertation zum Thema »Vertriebene Katholiken zwischen »sudetendeutscher Volksgruppe« und deutsch-tschechischer Verständigung. Die Ackermann-Gemeinde von 1946 bis 2004«.

84 HUBER, *Der sudetendeutsche Katholizismus* (wie Anm. 37), 303.

mischen Ländern zu etablieren, um damit auch eine eigenständige pastorale Betreuung und den Stellenwert als wahrnehmbare Gruppe innerhalb der katholischen Kirche und der Gesellschaft insgesamt in Deutschland zu sichern. Es waren Akteure wie die bereits erwähnten Kurt Augustinus Huber und Paulus Sladek, die entsprechende Leitlinien vorgaben und mentalitätshistorische Deutungen hinsichtlich des kirchlichen Lebens in den böhmischen Ländern entwarfen. Da sie selbst dem Milieu des böhmischen Katholizismus entstammten und bereits vor 1945 in ihm gewirkt hatten, erfuhren sie hohe Akzeptanz.

Bevor grundlegende Überlegungen Hubers zum sudetendeutschen Katholizismus in den erwähnten Aufsatz Eingang fanden, hatte er sie bereits auf dem 1962 in Hannover stattgefundenen Katholikentag in einer Ansprache skizziert. Dass er sie auf einer Veranstaltung der Ackermann-Gemeinde im Rahmen des deutschen Katholikentags hielt, zeigte symbolisch, dass sich die katholische Vertriebenenorganisation als Teil der katholischen Kirche in Deutschland sah, zugleich aber eine eigenständige Agenda verfolgte. Huber benannte bereits in dieser Ansprache die Auswirkungen des Bikonfessionalismus auf den westdeutschen Katholizismus, was zu Wettbewerb und Wettstreit geführt habe. Dieser sei deswegen nicht so »gemütsbetont« wie der böhmische Katholizismus⁸⁵. Daraus entwickelte er einen Auftrag für die aus den böhmischen Ländern vertriebenen Katholiken:

»Woran liegt es, liebe Freunde, daß z. B. einheimische oder ausländische Gäste bei Tagungen der Ackermann-Gemeinde oder bei Aufenthalten in Königstein oder Brannenburg sich so wohl, so heimisch fühlen? Anscheinend eignet uns eine besondere heimischmachende Kraft, Gemüt, Herz im besten Sinne des Wortes -; bringen wir also das Herz in den deutschen Katholizismus heim, setzen wir der schärferen Luft hier etwas Wärme zu! Auch hier heißt katholisch sein: nichts auslassen, alles pflegen, alle Kräfte zum Dienste zulassen.«⁸⁶

Neben dem Aufruf, »das Gesetz der Diaspora«⁸⁷ anzunehmen, wies Huber den sudetendeutschen Katholiken somit eine eigene Aufgabe innerhalb des westdeutschen Katholizismus zu. Solche Konzeptionen, mit deren Hilfe die Zugehörigkeit der vertriebenen Sudetendeutschen zum deutschen Katholizismus und zugleich ihr Anspruch auf eine autonome Entwicklung dargelegt wurden, hatten jedoch noch eine weitere Dimension: Es ging letztlich auch darum, die Sudetendeutschen insgesamt im Kontext des Kalten Krieges als christlich-katholisch auszuweisen. Während Huber 1962 auf den Wert von Katholizität verwies und forderte, das östliche Europa nicht zu vergessen⁸⁸, und Paulus Sladek auf die christlichen Wurzeln und Gemeinsamkeiten von Tschechen und Deutschen rekurrierte⁸⁹, benannte der christlich-soziale Politiker und Mitbegründer der Ackermann-Gemeinde, Hans Schütz (1901–1982), bereits 1950: »Wir wollen ein Elite-Bataillon im abendländischen Entscheidungskampfe sein.«⁹⁰ Wenn nach 1945 Besonderheiten des Katholizismus

85 Kurt A. HUBER, Sudetendeutscher und Westdeutscher Katholizismus im Lichte von »Glauben, Danken, Dienen«. Ansprache, gehalten vor der Ackermann-Gemeinde am Katholikentag in Hannover 1962. Sonderdruck aus »Christ unterwegs« 10, 1962, 9.

86 Ebd., 12f.

87 Ebd., 10f.

88 Ebd., 12.

89 Paulus SLADEK, Christus – der Weg in die Heimat, in: Wegebau und Verständigung (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde 9), München 1956, 43–46.

90 N.N., Vom Herzland Europas zur Aufgabe »Europa«, in: Sudetendeutsche rufen Europa (Schriften der Ackermann-Gemeinde 2), München 1950, 18–20, hier: 20. Siehe hierzu auch im gleichen Heft, Verteidigung Europas, 62–74.

der böhmischen Länder benannt wurden, so standen dahinter nicht nur Zielsetzungen, Unterschiede im religiösen Alltag zu erklären und ein Gruppenbewusstsein der katholischen Sudetendeutschen innerhalb des deutschen Katholizismus zu entwickeln. Vielmehr ging es auch darum, den Sudetendeutschen im Kollektiv eine christlich-katholische Prägung einzuschreiben, um auf diese Weise eine klare Abgrenzung zur kommunistisch beherrschten Tschechoslowakei zu erreichen. Hinter der Benennung katholischer Gruppenspezifika stand somit nicht nur der Versuch, einen zwischen Klischeevorstellungen und erkennbaren Merkmalen changierenden regionalen Katholizismus zu etablieren. Erkennbar wird auch ein aus dem Aufnahmeland heraus betriebener katholischer Regionalismus.

7. Abschließende Bemerkungen

Forschungen zur Geschichte der Vertriebenen fokussieren bis heute oft auf die Frage der Integration der Neubürger. Nur selten wurde und wird erforscht, wie sich die deutsche Gesellschaft insgesamt veränderte. Dabei hatte der aus der Tschechoslowakei stammende Soziologe Eugen Lemberg (1903–1976) bereits in der Nachkriegszeit dazu aufgefordert, sich mit der »Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen«⁹¹ zu beschäftigen. Sein programmatischer Ansatz, damals sicher auch politisch motiviert, wurde freilich kaum aufgegriffen. Bezogen auf den deutschen Katholizismus würde dies bedeuten, über die Geschichte von kirchlicher Vertriebenenorganisation und pastoraler Betreuung hinaus nach migrationsbedingten Dynamiken des Wandels im kirchlichen Leben, in Gemeindepraxis und Glaubensleben, zu fragen.

»Böhmisch-katholisch« als besondere Ausprägung gibt es heute womöglich nur noch in den Erinnerungsberichten älterer Zeitzeuginnen und Zeitzeugen oder im Traditionsverständnis der Ackermann-Gemeinde. Wird die Eingliederung der Vertriebenen jedoch als Teil eines komplexen gesellschaftlichen Wandlungsprozesses aufgefasst, so wäre danach zu fragen, welche Spuren der nach 1945 hinzugekommenen Einflüsse sich womöglich im deutschen Katholizismus finden lassen bzw. inwieweit das »Böhmisch-Katholische« zum erwähnten Wandel beigetragen hat.

Der in einem nordböhmischen Dorf aufgewachsene Bühnenbildner und Theaterregisseur Wilfried Minks (1930–2018) hat in seinen Erinnerungen versucht, das »Böhmisch-Katholische« zu beschreiben. Im Handeln der Bewohnerinnen und Bewohner der Region erkannte er eine Uneindeutigkeit, die er auf die Erfahrungen des Alltags in einem Grenzgebiet und des Zusammenlebens von mindestens zwei »miteinander in Spannung« stehenden Bevölkerungsgruppen zurückführte: »Jemand, der im richtigen Moment gut lügt, wird höher geschätzt als jemand, der um jeden Preis die Wahrheit sagt. Bei uns hat man gesagt: »Räuber und Gendarm in einem sein«⁹². Wenn es denn das »Böhmisch-Katholische« als regionale Glaubensausprägung überhaupt gibt oder jemals gegeben hat, so ist es historisch nicht als statische Ausprägung eines regionalen Glaubensverständnisses zu verstehen. Vielmehr steht es für eine lange, durch politischen Wandel, Migration und gesellschaftliche Transformation geprägte Entwicklungsgeschichte – und für eine gelungene Erzählung seiner Protagonisten.

91 Die Entstehung eines neuen Volkes aus Binnendeutschen und Ostvertriebenen. Untersuchungen zum Strukturwandel von Land und Leuten unter dem Einfluß des Vertriebenen-Zustroms (Schriften des Instituts für Kultur- und Sozialforschung 1), hrsg. v. Eugen LEMBERG u. Lothar KRECKER, Marburg 1950.

92 Ulrike MAACK/Wilfried MINKS, Bühnenbauer, Berlin 2011, 20.