
Árpád v. Klimó

Nationale Geschichtskulte als Teile einer Geschichtskultur: Ungarn im europäischen Kontext¹

Seit dem 18. Jahrhundert läßt sich überall in Europa und in den auf Europa bezogenen amerikanischen Nationalstaaten und Japan eine neuartige Verbindung von Politik, Wissenschaft und historischer Erinnerung beobachten.² Geschichte entwickelte sich zu einem „sozialen Leitbegriff“ (Koselleck), kollektive Erinnerung war konstitutiv für jegliche politische Handlungseinheit geworden.³ Nach Wolfgang Hardtwig bezeichnet Geschichtskultur „die Gesamtheit der Formen, in denen Geschichtswissen in einer Gesellschaft präsent ist“.⁴ Jörn Rüsen unterscheidet eine ästhetische, politische und kognitive Dimension von Geschichtskultur.⁵ Dieses Phänomen ist – nicht zuletzt durch den Eindruck des Mai '68 in Frankreich – in den letzten Jahrzehnten zu einem beliebten Objekt historischer Studien geworden. Doch bisher ist es noch nicht gelungen, die geistigen Strömungen zu verfolgen, die von der Französischen Revolution ausgehend, sich über Mitteleuropa verbreiteten und verwandelten, und deren Wirkung auf die Handlungen der dortigen Nationalbewegungen aufzuzeigen. *Daß* es solche geistigen Bewegungen gab, ist seit langem bekannt, aber nicht, *wie* sie auf ihren langen und verschlungenen Pfaden Wirkungen erzielen konnten. Im folgenden soll versucht werden, am Beispiel einer der zentralen (vermeintlichen) „Erfindungen“⁶ der Französischen Revolution: des mo-

1 Das folgende wurde erstmals auf der Tagung des Schwerter Arbeitskreises für Katholizismusforschung im Dezember 1999 vorgestellt. Ich danke besonders Antonius Liedhegener (Jena) und Martin Papenheim (Augsburg) für ihre kritischen Anmerkungen. Besonderer Dank schulde ich Alexa Geisthövel (Berlin).

2 Nach Benedict Anderson kam die Neue Welt der Alten Welt zuvor. Das mag, was den Transfer der Idee des Nationalismus angeht, richtig sein. Bei genauer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß es im einzelnen Fall sehr schwer zu bestimmen ist, wer „zuerst“ welche Idee hatte. Ungarn war in jedem Fall „spät“ dran und daher noch deutlicher von Frankreich, natürlich auch den USA beeinflusst. B. Anderson, *Die Erfindung der Nation*. Erw. Ausg., Berlin 1998.

3 R. Koselleck, Art. 'Geschichte, Historie', in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart u.a. 1975, S. 593-717. Rein geistesgeschichtlich betrachtet, könnte man „Geschichte“ als „absoluten Begriff“ betrachten, der an die Stelle der Religion tritt. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff*, Frankfurt a. M. 1991.

4 W. Hardtwig, *Geschichtskultur und Wissenschaft*, München 1990, S. 8.

5 J. Rüsen, *Historische Orientierung*, Köln u.a. 1994, S. 219.

6 Tatsächlich übernahmen die Revolutionäre fast alles vom katholischen Kultus, dem Hofzeremoniell und übertünchten dies mit ein wenig römisch-republikanischen Symbolen, wie Rutenbündel, Adlern, Allegorien jeglicher Art usw.

dernen politischen Kultes, eine solche Wirkungsgeschichte zu entwickeln. Das Beispiel Ungarn eignet sich deshalb hervorragend dafür, weil es nicht nur französischen, sondern sehr stark auch deutschen Einflüssen ausgesetzt war. Aufgrund seiner dominierenden Hauptstadt ist die *nationale* Geschichtskultur überschaubar: ihre ästhetischen Aspekte prägen das Stadtbild Budapests. Eine europäische Perspektive fällt auch leichter, weil man sich nicht im Zentrum der Welt wähnt. Schließlich erlebte die im 19. Jahrhundert modernisierte ungarische Sprache bestimmte Schlüsselwörter zurückzuerfolgen.

Die Eliten Ungarns begannen seit dem 18. Jahrhundert eine nationale Geschichtskultur zu schaffen, die nicht ohne Bezugnahme auf andere europäische Länder zu verstehen ist. Besonders wichtig war für sie der Blick nach Frankreich als Pionierland in Sachen politischer Kultur, nach Österreich und Deutschland, die aufgrund ihrer unmittelbaren politischen und kulturellen Präsenz nur durch große Konstruktionsanstrengungen als „fremde“ Bezugsgrößen gegenüber der „eigenen“ Nation abgegrenzt werden konnten, aber auch nach Italien und Polen als „gedachte“ und auch wirkliche „Verbündete“ im „nationalen Befreiungskampf“ sowie nicht zuletzt nach Großbritannien, dessen parlamentarische Monarchie lange Zeit als Ideal der ungarischen Aristokratie galt. Ohne Vollständigkeit anzustreben, soll an entscheidenden Stellen auf die verschiedenen europäischen Einflüsse und Einwirkungen erinnert werden, wenn im folgenden die Entwicklung der ungarischen Geschichtskultur beschrieben wird.

Dazu muß zunächst der Begriff „nationaler Geschichtskult“ genauer definiert und beschrieben (1.) und ihre historische Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert kurz skizziert werden (2.). Im darauffolgenden Abschnitt wird die Geschichte des Wortes „Kult“ seit der Aufklärung (3.) nachgezeichnet und die Übertragung desselben ins Ungarische untersucht (4.). Im Schlußteil werden, ausgehend von den vorhergehenden Überlegungen, zwei Idealtypen nationaler Geschichtskulte vorgestellt, anhand derer die Genese der ungarischen Geschichtskultur im 19. Jahrhundert beschrieben wird (5.).

1. Definition „Nationaler Geschichtskult“

Im folgenden soll unter einem „nationalen Geschichtskult“ eine Summe repräsentierender Handlungen und Texte verstanden werden. Diese zielen darauf ab, bestimmte Ereignisse, Gestalten oder Symbole herausragende Bedeutung für eine gegebene Nationalgeschichte zuzuschreiben. Nationalgeschichte wiederum meint hier eine die Vergangenheit eines je unterschiedlich vorgestellten Kollektivs interpretierende Erzählung. Die Förderer und Anhänger eines Geschichtskultes streben Regelmäßigkeit und

Dauerhaftigkeit ihrer Handlungen an, zumeist in Form von Gedenktagen und Denkmälern.⁷

Der Begriff „nationaler Geschichtskult“ schränkt „Kult“ zweifach ein, durch das hinzugefügte Adjektiv „national“ und das Subjekt „Geschichte“. Erstens soll es im folgenden ausschließlich um solche Kulte gehen, die bestimmte Erzählungen nationaler Vergangenheit und Identität repräsentieren. Die zweite Einschränkung bezieht sich auf die eingangs genannte moderne Funktion von „Geschichte“ im Gegensatz zur vormodernen „Historie“. Schwieriger ist die Abgrenzung gegenüber anderen nationalen Kulturen, die teilweise zeitgleich mit den Geschichtskulturen entstanden, wie Helden- oder Künstlerkulte.⁸ Denn auch diese bezogen sich in der Regel auf die Nationalgeschichte. In Sándor Petöfi vereinen sich die verschiedenen Kulte in einer Figur. Er war Nationaldichter, Revolutionsheld, Märtyrer des nationalen Befreiungskrieges und für einige auch, wie Kossuth, ein herausragender Repräsentant der protestantischen Kirche. Die Polyfunktionalität dieser Gestalt erklärt seine Attraktivität, macht aber auch deutlich, daß „Geschichtskult“ ein übergreifendes Konzept ist, daß verschiedene Kulte zusammenfaßt.

7 Damit verwende ich den Begriff „Kult“ bewußt offener als die Theologie oder die Kultur- und Sozialwissenschaften. So versteht man in der heutigen Religionswissenschaft unter „Kult“ „das gesamte rituelle Leben einer bestimmten Religion“. B. Lang, Art. „Kult“, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart u.a. 1993, S. 474-488, hier S. 475. Ethnologen definieren „Kult“ als „das rituelle sakrale Tun nach festgelegten Normen im Auftrag und zum Nutzen einer Gemeinschaft.“ J. F. Thiel, Art. „Kult“, in: Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin 1988, S. 269. Beide Begriffsbestimmungen sind für unsere historische Studie problematisch, im ersten Fall wegen des Religionsbegriffs, im zweiten Fall wegen des Gemeinschaftsbegriffs, die jeweils zentral sind. Im Mittelpunkt dieser Studie steht die *politische Bedeutung von Kulturen*. Denn wenn eine Definition sowohl „Religion“ als auch ein Kollektiv bereits enthält, wird es schwierig, das dynamische, sich ständig wandelnde Verhältnis der christlichen Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften bzw. politischer und gesellschaftlicher Gruppen gegenüber dem historischen Phänomen „Geschichtskult“ zu untersuchen.

8 Eine Forschungsgruppe von Literaturhistorikern der Ungarischen Akademie um Péter Dávidházi untersucht seit einigen Jahren ungarische Literaturkulte. Die Forschungsgruppe betont in ihrer Definition drei Aspekte von „Kultusz“: 1) Eine spezifische Einstellung, Gesinnung; eine nicht an geistigen oder materiellen Interessen geknüpfte, völlige und bedingungslose Hingabe; 2) eine bestimmte Ordnung von Bräuchen; wie das Aufsuchen als heilig angenommener Orte, die Sammlung von Reliquien, die Feier heiliger Zeitpunkte, die Teilnahme an Zeremonien; und 3) einen bestimmten Sprachgebrauch: ein Korpus von Ausdrücken, die nicht bewiesen sind und überprüfbare detaillierte Kontrolle nicht zulassen. Die Definition dieser Forschungsgruppe enthält Aspekte, die auch für politische Kulte relevant sind. Die Betonung von Mentalität und Sprache verweist jedoch auf andere historiographische Ziele, die im folgenden nicht im Vordergrund stehen sollen. Siehe M. Praznovszky, „A szellemi diadal ünnepe!“. A magyar irodalom kultikus szokásrendje a XIX. század közepén, Budapest 1998, S. 7.

Vier Aspekte nationaler Geschichtskulte bedürfen einer genaueren Erörterung: erstens die Kulthandlung; zweitens die Förderer des Kultes und die Kultgemeinschaft; drittens der Kultort; viertens die Kultzeit. Hierbei soll die Abgrenzung gegenüber anderen möglichen analytischen Ansätzen und zugleich notwendige Anleihen aus Kultdefinitionen anderer Wissenschaften begründet werden.⁹

1) Im Zentrum aller Kultdefinitionen steht die *Kulthandlung*. Sie stellt einen Zusammenhang zwischen Inhalt (Dogma) und äußerem Kult (Zeremonien, Riten) her. Im Unterschied zum Begriff „Tradition“ enthält „Kult“ keinen essentialistischen Kern, da „Tradition“ im Sinne von „Übergabe, Überlieferung“ voraussetzt, daß es ein zu überlieferndes Objekt gibt.¹⁰ Bei „Kult“ sind die Akteure in gewissem Sinne frei das Objekt zu wählen, das sie dem Vergessen entreißen wollen. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff „Erinnerungsort“.¹¹ Auch hier steht das erinnerte *Objekt* im Vordergrund der Betrachtung. Ein weiterer Nachteil von „Erinnerungsort“ besteht darin, daß der Begriff die Beziehung des Phänomens zum religiösen Feld nicht transportiert, weil er aus der säkularisierten republikanischen Erinnerungskultur Frankreich stammt. Viele Historiker verwenden Begriffe von Durkheim, Halbwachs oder Geertz und sprechen nicht über die Deutungskämpfe, deren Resultat sie sind. Zudem scheinen sie zu vergessen, daß Soziologen *andere* Interessen an der Vergangenheit haben und daher auch andere Methoden verwenden.

2) Stifter von Kulturen sind schwierig zu ermitteln. Wir kennen oft die Auftraggeber, Geldgeber und Förderer öffentlicher Denkmäler, oder die Parlamentarier, die sich für bestimmte Feiertage einsetzen. Doch umschreibt „Kult“ einen ganzen Komplex von einzelnen Kulthandlungen, deren „Urheber“ nicht immer und ohne weiteres auszumachen sind. Mit der Suche nach den „Kultstiftern“ kann man sich außerdem nicht zufrieden geben, da Kulte spontaner Kultgemeinschaften bedürfen, die nicht unbedingt „manipuliert“ wurden. Ideologiekritische Ansätze, die zu sehr nach den Interessen der Handelnden fragen, eignen sich nicht so sehr für die Untersuchung von „Kulturen“. Andererseits ist das Vorhandensein von Deutungseliten, die Interessen an der Förderung von Geschichtskulturen haben, etwa

9 Auf die Historizität der religionswissenschaftlichen Begriffe und die Gefahr, in die man sich als Wissenschaftler begibt, wenn man aus diesen universale, a-historische Begriffe macht, hat Talal Asad in seiner Kritik an Clifford Geertz betont. T. Asad, *The Genealogy of Religions*, Baltimore/London 1993, bes. S. 28f.; C. Geertz, Dichte Beschreibung, Frankfurt a. M. 81999, S. 48f.

10 S. Wiedenhofen, „Tradition, Traditionalismus“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart u.a. 1990, S. 607-649. Ähnlich auch im Ungarischen das Wort „Hagyomány (traditio)“, vgl. Art. „Hagyomány“, in: A Pallas Nagy Lexikona, 8, 1894, S. 515f.

11 P. Nora, *Entre Mémoire et Histoire*, in: ders. (Hrsg.), *Les lieux de mémoire*, Paris 1984, S. XV-XLII.

um die Etablierung und Legitimation ihrer Disziplin zu begleiten (Historiker und Literaturwissenschaftler), konstitutiv für die modernen Kulte.

3) Am Beispiel der Denkmalsbewegung zeigt sich der Willen, besondere, dem Kult geweihte Orte zu schaffen. Allerdings ist hier zu bemerken, daß die Denkmalsenthüllungen in der Regel die einzige Kulthandlung blieb, die meisten Denkmäler selbst mit der Zeit ihren Charakter als Kultorte verloren. Die Orte, die von den nationalen Geschichtskulten geschaffen wurden, dienten selten ausschließlich dem Kult: Monumente, Denkmäler und Plätze hatten stets auch eine städtebanliche Funktion, die sie auch behielten, als der Kult längst verschwunden war. So wie in Paris die ersten modernen politischen Kulte geschaffen wurden, so entstand auch unter Napoléon III. der Plan eine Metropole zu schaffen, die einerseits durch die Ordnungsmächte kontrolliert werden kann, andererseits der staatlichen Repräsentation dient: Kaiser Franz Joseph, 1848 inthronisiert und traumatisiert, verwirklichte dieses Modell, indem er die Wiener Ringbahn schuf, an der Hofburg und Parlament, aber auch zwei Kavalleriekasernen standen.¹² Nach 1867 wurde schließlich auch Pest und Buda bis zu einem gewissen Grade „hausmanisiert“: die beiden zusammengefüigten Hälften wurden kontrollierbarer und repräsentativer.¹³ Der Charakter dieser Plätze und Stadtviertel, welche die Kult-Orte umgaben, prägt auch deren Atmosphäre, oder wurden sogar deswegen ausgewählt, weil sie sich zur Akzentuierung bestimmter Kulthandlungen und Botschaften besonders zu eignen schienen.

4) Kulte bedürfen einer aus dem Alltag herausgehobenen Zeit, zu der die politische und soziale Ordnungsvorstellung des Kultes symbolisch und rituell repräsentiert werden kann. Dies gelingt dadurch, daß ein bestimmtes Datum mit Bedeutung für den Geschichtskult aufgeladen wird. Zumeist wird der „heilige Anfang“ oder das symbolische Ende eines nationalhistorischen Ereignisses, oder aber der Geburts- bzw. Todestag eines nationalen Helden, als bedeutsames Datum ausgewiesen und für den Kult genutzt. Hier wird das Vorbild des christlichen Heiligenkultes deutlich, der auf dem römischen Staatskult aufbauend, die Zeit mit historischer Bedeutung aufhild.¹⁴ Oft ist die Erhebung eines Datums zum Nationalfeiertag mit der Absicht verbunden, einen nationalen Geschichtskult dem Feld der politischen Auseinandersetzungen zu entziehen. Allgemein akzeptierte Feiertage stellen gewissermaßen „erloschene“ Kulte dar. Das Spannungsverhältnis zwischen Gesellschaft (genauer: nationaler Bewegung) und Nationalstaat zeigt sich in den Diskursen über Nationalfeiertage besonders anschaulich.

12 Die Anregungen für diese Passage gehen zurück auf einen Vortrag von Jiri Pešek (Universität Prag) am 19. Juni 2000 am ZVGE Berlin.

13 Differenzierter: G. Gyáni, *Az utca és a szalon. Társadalmi térhasználat Budapesten*, Budapest 1999, S. 39f.

14 S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt a. M. 1971, S. 162f.

2. Nationale Geschichtskulte als historisches Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts

Nachdem der Begriff „nationaler Geschichtskult“ definiert ist, muß ein damit verbundenes Problem thematisiert werden: „Kult“ wird hier als analytischer Begriff verwendet, doch ist er auch ein Begriff der Zeitgenossen, ein historischer Begriff, der seine Bedeutung veränderte, als das Phänomen der nationalen Geschichtskultur sich in Europa etablierte.

„Kult“ entspringt dem selben Wortstamm wie „Kultur“, dem lateinischen Verb „colere“ (bebauen, pflegen, schmücken).¹⁵ Der Begriff wurde aus dem Bereich der christlichen, besonders katholischen Kirche im Laufe des 18. Jahrhunderts übertragen auf universal-religiöse Phänomene (im Rahmen der entstehenden Altertums- und Religionswissenschaften) und Phänomene jenseits der Religion (Kunst und Politik). Noch 1913 ist davon die Rede, daß „Kult und Kultus [...] *neuerdings* auch von übertriebener Verehrung großer Dichter usw. gebraucht“ würde.¹⁶

Die erste Phase der Ausdehnung des Begriffsfeldes von „Kult“ aus dem religiösen Bereich endete endgültig im Jahrzehnt nach dem Zweiten Weltkrieg, als der Begriff zur Bezeichnung von Phänomenen gebraucht wurde, die mit Populärkultur, Freizeitindustrie und Medien zu tun haben. Der Bruch bestand darin, daß es einen erneuten Pluralisierungsschub gab, der – wie im 18. Jahrhundert mit den religiösen geschehen – nun die nationalen Kulte entsakralisierte. In beiden Fällen ist das Ergebnis nicht, wie viele dachten, ein „Verschwinden“ der zuvor sakralen Kulte, sondern lediglich deren Dezentrierung und damit auch: Relativierung.

Lucian Hölscher betont, daß seit 1960 auch die Zukunftsprognosen zunehmend skeptischer und kurzfristiger wurden, d. h. die gesellschaftlichen Zeithorizonte generell „geschrumpft“ sind.¹⁷ Auf der anderen Seite wird eine zunehmende „Besessenheit von der Vergangenheit“ festgestellt.¹⁸ David Lowenthal beobachtet eine Inflation von persönlichen und öffentlichen „cults of heritage“. Zahlreiche Museen sind entstanden, der Tourismus die persönliche Hinwendung zum „heritage“ nimmt zu, was mit Popularisierung, einer Neigung zur „Geschichte von unten“ usw. zusammenhängt. Lowenthal führt dies u.a. auch mit dem von Hölscher konstatierten Schwund an Zukunftsvertrauen der Nachkriegsgenerationen in den westlichen Ländern zurück: Je unsicherer dem Einzelnen die Zukunft erscheint, desto mehr versucht er sich durch das „Erbe“ der Vergangenheit abzusi-

15 F. Rodi, „Kultur“, in: TRE XX, Berlin [u.a.] 1990, 176-187.

16 Deutsches Fremdwörterbuch, I. Band, Straßburg 1913, S. 409.

17 Dies kann allerdings auch damit zusammenhängen, daß Hölscher zu sehr nach einem Phänomen des 19. Jahrhunderts sucht, dessen Verschwinden er konstatiert, ohne daß er nach einem funktionalen Äquivalent fragt.

18 D. Lowenthal, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York u.a. 1996.

chern: wobei dieses jedoch nicht mehr so sehr national, sondern immer häufiger regional, ethnisch, subkulturell oder individuell definiert ist.¹⁹

Das unterstreicht meine These, daß Geschichtskulte seit etwa 1960 nicht mehr wie früher in erster Linie der Politik dienen, sondern zu einem Teil der Popkultur wie auch des Privaten geworden sind.²⁰ Ein besonders anschauliches Beispiel für die beschriebene Entwicklung bietet der deutsche Hermannskult. Nach der Errichtung des Denkmals durch die deutsche Nationalbewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, einer Verschiebung seiner Bedeutung nach dem Ersten Weltkrieg hin zu einem gegen die Republik gerichteten Symbol, verwandelte es sich seit den fünfziger Jahren mehr und mehr in eine entpolitisierte und regionalisierte Sehenswürdigkeit.²¹

3. Zur Geschichte des Wortes „Kult“ seit der Aufklärung

Wie vollzog sich die Verschiebung des Kultbegriffes aus dem Bereich des Religiösen in den der Politik und Kunst? Eine wichtige Rolle spielte dabei die pejorative Konnotation, die dem Begriff seit seiner Einführung in der Aufklärung anhaftete.²² Kant unterschied in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) zwischen der „rein moralischen Religion“ der Aufklärung, die keines Kultes bedürfe und der „gottesdienstlichen Religion (cultus)“, wie sie für Kirchen typisch sei.²³ „Cultus“ ist nämlich „nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst [...], sondern (hat) nur als Mittel einen Werth.“²⁴ Dies ist die Radikalisierung einer Tendenz zur „Vergeistigung“ des Begriffes, die schon im Neuen Testament angelegt war.²⁵

Ähnlich wie die Auslassungen anderer Aufklärer richtete sich Kants Kritik in erster Linie gegen den weltlichen und v. a. geistigen Machtanspruch der katholischen Kirche. Aus „Kult“ wurde ein antikatholischer Kampfbegriff. In scheinbar nicht gegen die christlichen Kirchen gerichte-

19 Ebenda, S. 52-54.

20 Dieser Trend fällt schließlich wieder auf die Geschichtswissenschaft zurück. Offenbar ist in den Verlagen in den 1990er Jahren die Auffassung weit verbreitet, das Wort „Kult“ erhöhe den Verkaufserfolg eines wissenschaftlichen Werks: Peter Gay's „The Bourgeois Experience. The Cultivation of Hatred“ wurde übersetzt als „Kult der Gewalt“, während das Buch des schwedischen Historikers Oredsson „Sverige och Trettioårige Kriget“ [Schweden und der Dreißigjährige Krieg] auf Deutsch unter dem Titel „Geschichte und Kult“ erschien!

21 A. Dörner, Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: zur Entstehung des deutschen Nationalbewußtseins, Reinbek b. Hamburg 1996.

22 Lang, Art. „Kult“, S. 479.

23 Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914, S. 152f.

24 Vorrede zur zweiten Auflage, in: ebenda, S. 14.

25 W. Schmidt-Biggemann, Art. 'Kult', in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 1300-1309, hier Sp. 1300.

ten, gelehrten religionswissenschaftlichen Studien legten aufgeklärte Philosophen zunächst die Historizität des rein „äußerlichen“ Gottesdienstes frei, um anschließend deren Nähe zu „unaufgeklärten“ Formen von Glauben festzustellen.²⁶ So konnten auch die Enzyklopädisten die katholische Kirche kritisieren, ohne sie beim Namen zu nennen.²⁷

Im Französischen bezeichnete „culte“ erstmals 1699 auch die nicht nur religiöse „Verehrung von Personen“.²⁸ Dennoch beschränkte sich der Autor des Artikels „Culte“ in der *Encyclopédie* (1754) auf den religiösen Bereich. Unter Verwendung der Unterscheidung von Thomas von Aquin²⁹ bezeichnet er den „culte extérieur“ als ebenso „notwendig“ für die „société civile“ wie den „culte intérieur“, „obwohl dieser manchmal von den Orten und Zeiten abhängt.“³⁰ Durkheims Neigung, Religion utilitaristisch zu fassen, ist bereits hier zu finden.

Der äußere Kult sei zwar häufig „mißbraucht“ worden, so der Enzyklopädist weiter, besonders aufgrund von Fanatismus und Tyrannei, doch bedürfe die Gesellschaft seiner weiterhin; da der größte Teil der Menschheit ungebildet („ignorans“) und zu einem rein geistigen, allein auf die Vernunft gegründeten Gottesdienst nicht fähig sei: „Es bedarf der Objekte, welche die Sinne anregen, welche die Aufmerksamkeit wecken; es bedarf repräsentativer, ständig erneuerter Zeichen und Symbole, ohne die man die

26 „In der jetz. christl. Religionswissenschaft bezeichnet C.[ultus] nicht das gesammte religiöse Leben, sondern nur die äußere Erscheinung desselben in bestimmten Formen“ stellte fest: Pierer's Universal-Lexikon, Bd. 17, Altenburg 1841, S. 421. Noch weiter geht der Artikel in Meyers Conversations-Lexikon, 1851, Bd. 19, I. Abt., S. 415: „Auf der untersten Stufe steht der K. [hier wird bereits die Form „Kultus“ verwendet], der sich nur auf äußere Objekte, die als Ursache des Wohls oder Wehes angesehen werden, bezieht und Fettsdienst liegt nur ein Begehren oder Verabscheuung, Furcht oder Hoffnung zum Grunde, ohne auf die Sittlichkeit einzuwirken.“

27 Robert Darnton beschreibt die perfiden Tricks Diderots und d'Alemberts, gegen die katholische Kirche vorzugehen. So verorteten sie in ihrem Wissenschaftsbaum den Ast „Offenbarungstheologie“ zwischen Wissensgebieten wie „Aberglauben“, „Wahrsageerei“, „Schwarze Magie“ usw. „Berüchtigt“ nennt er auch einige Querverweise, wie etwa im Artikel „Anthropophagie [Menschenfresserei]“: „Siehe Hostie, Kommunion, Altar etc.“ Vgl. R. Darnton, *Philosophen stutzen den Baum der Erkenntnis: Die erkenntnistheoretische Strategie der Encyclopédie*, in: *Kultur & Geschichte*, hrsg. von Ch. Conrad und M. Kessel, Stuttgart 1998, S. 209-241. Zitate S. 221, 235.

28 „Cultus. Anbetung“, in: *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Basel 1946, S. 1505; Robespierre sagte „mon culte, c'est celui de la justice et de l'humanité“ Nach: J. Jaurès, *Histoire socialiste...*, Bd. IV, S. 37. Zit. n. „Culte“, in: *Le Grand Robert de la Langue française*, Paris 1989, S. 106f. Dagegen lassen die Enzyklopädisten den Begriff nur für religiöse Phänomene gelten. Art. „Culte“, in: *Encyclopédie IV* (1754), Faks. Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, S. 550f.

29 Thomas greift dabei Gedanken von Paulus auf, wonach „im AT mangels christlicher Offenbarung der äußere K., im NT der christliche cultus interior“ vorherrschte. Schmidt-Biggemann, Art. 'Kult', Sp. 1301.

30 Art. „Culte“, in: *Encyclopédie*, Bd. 4 (1754), Nachdr. Stuttgart/Bad Cannstatt 1966, S. 550.

Gottheit leicht vergessen würde.³¹ Denn „der vernünftigste und würdigste Mensch (ist) jener, dem ohnehin religiöser Eifer [enthousiasme] und Aberglauben äußerst fremd ist.“³²

Voltaire forderte eine Abschaffung des katholischen Kultes, während Friedrich II. skeptisch blieb: „Wenn die Philosophen eine Regierung bildeten, so würde das Volk sich ein halbes Jahrhundert später einen neuen Aberglauben erfinden und sich einen neuen Gegenstand, der seine Sinne fesselt, für seinen Kult suchen. Entweder würde es sich kleine Idole schaffen, oder es würde die Gräber von Landesvätern verehren oder die Sonne anbeten, oder irgendein Unsinn würde den einfachen Kult des höchsten Wesens verdrängen. Der Aberglauben ist eine Schwäche des menschlichen Geistes; er gehört dazu; er war immer und wird immer vorhanden sein.“³³

Rousseau rief hingegen im „Contrat“ (1762) zur Schaffung einer „religion civile“ auf, die den katholischen Kult ersetzen sollte.³⁴ Das Beispiel des antiken Rom zeige, daß erst das Christentum zu einer Trennung von Politik und Religion geführt habe, aus der dann durch religiöse Unduldsamkeit (besonders des Katholizismus) Religionskriege und staatsbürgerliche Unzuverlässigkeit resultierten. Auch in seiner Schrift „Betrachtungen über die Regierung von Polen“ (1771) verweist er auf Rom: Numa habe „durch jene scheinbar läppischen und abergläubischen Riten“ die Römer erst zu Staatsbürgern gemacht, daher sei er der „wahrhafte Gründer Roms.“³⁵ Die einzige Möglichkeit, Polen zu erhalten, sieht Rousseau darin, nach dem Vorbild der Antike seinen Bürgern „glühende Vaterlandsliebe“ einzufloßen, und dies durch die Abhaltung öffentlicher Feiern.³⁶ Wenn auch nicht so bewußt wie bei Rousseau haben die Aufklärer mit ihrer Kritik des katholischen Kultes und ihrer Idealisierung der Antike den Weg bereitet für die Schaffung neuer, jedoch nicht notwendigerweise antikatholischer und säkularisierter Kulte. Für die Polen, für die später ausgerechnet die katholische Kirche zur wichtigsten Institution zur Beförderung der Vaterlandsliebe werden sollte, kam der Rat Rousseaus zunächst zu spät. Immerhin erhoben sie später (1919) den 3. Mai, in Erinnerung an die erste

31 Ebenda, S. 551.

32 Ebenda.

33 Zit. n. W. Durant/A. Durant, Kulturgeschichte der Menschheit Bd. 28, Lausanne o. J., S. 402.

34 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris 1966, S. 170-180; dt.: *Der Gesellschaftsvertrag*, Leipzig 1988, S. 154-163. [In dieser Ausgabe ist „civile“ mit „staatsbürgerlich“ übersetzt!]

35 J.-J. Rousseau, *Betrachtungen über die Regierung von Polen* [...], in: *Kultarkritische und politische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1989, S. 431-530.

36 Ebenda, S. 442. Hinweise auch bei M. Mitterauer, *Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage*, in: E. Brix/H. Stekl (Hrsg.), *Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa*, Wien u.a. 1997, S. 23-89, hier S. 14.

geschriebene Verfassung Europas, ihren „Gesellschaftsvertrag“ von 1791, zum höchsten Nationalfeiertag.³⁷

Die französischen Revolutionäre beriefen sich bei der Schaffung ihrer Staatskulte, die bis 1792 noch im Einklang mit dem katholischen Klerus begangen wurden, auf den Genfer Philosophen. Später versuchten einige Fanatiker den katholische Kult durch säkulare Kulte zu ersetzen.³⁸ In der nachrevolutionären Zeit wurde der Begriff nun gegen diese revolutionären Gegner der katholischen Kirche gewendet. Im Brockhaus von 1844 etwa wird Hébert bezichtigt, er habe „den crassesten Materialismus gepredigt und die Einführung des sogenannten Cultus der Vernunft betrieben. [...] Gleichzeitig begann diese ultrarevolutionaire, vom Pöbel getragene Partei [...] die Verfolgung und Verdächtigung der sogenannten Gemäßigten.“³⁹ Dies geschah, nachdem Hébert sich gegen den „katholischen Cultus“ erhoben hätte. Zur selben Zeit hat Hegel eine positive Neubewertung des Kultes als „Teilnahme am Absoluten“ vorgenommen; zugleich rückt er wie Schleiermacher den Kult in die Nähe der Kunst.⁴⁰ Nur in einer entpolitisierten Form traut man sich in Deutschland mit dem Kultbegriff umzugehen.

Wenn seither über „Kulte“ politischer Gegner gesprochen wurde, dann zumeist in der Absicht, deren Handlungen als eitle, pompöse Zeremonien zu verunglimpfen, als Rituale, die auf eine Manipulation von Massen abzielen und Ausdruck von deren inhaltlichen Defiziten sowie ungehemmtem Machtstreben sind. Dahinter verbirgt sich eine religiöse Vorstellung: Der Gegner wolle einen sakralen Raum schaffen, womit er den Frevel begehe, die Schwelle zum Sakralen zu überschreiten.⁴¹

1907 empörte sich Franz Ninold in einer Broschüre über den „Kossuth-Kultus“ der Ungarn. Zu den Vorbereitungen für die Errichtung des Kossuth-Mausoleums meinte Ninold: „Will Ungarn dem großen Agitator ein Denkmal weihen, so wird die Nachwelt die Dankbarkeit des Landes nur

37 Bereits 1891 wurde der 3. Mai in Erinnerung an die Verfassung in Krakau, Lemberg und einigen Orten Galiziens öffentlich gefeiert. Papst Leo XIII. hatte der katholischen Kirche Polens dadurch Definitionsmacht über den Tag gegeben, indem er ihn zum „Fest der Königin der Polnischen Krone“ ernannte. Vgl. den informativen, aber unkritischen Art. v. S. Grodziski, Nationalfeiertag und öffentliche Gedenktage Polens, in: E. Brix/H. Stekl (Hrsg.), *Der Kampf um das Gedächtnis* (Anm. 36), S. 205-230, hier S. 209.

38 Was nicht generell für alle Staatskulte der Zeit galt wie behauptet wird von: Ch. Buchholz, *Französischer Staatskult 1792-1813 im linksrheinischen Deutschland mit Vergleich zu den Nachbardepartements der habsburgischen Niederlande, Frankfurt a. M. u. a. 1997*, S. 32-46.

39 *Conversations-Lexikon*, 9. Originalausgabe, 6. Bd., Leipzig 1844, S. 723f.

40 Schmidt-Biggemann, Art. 'Kult', Sp. 1305.

41 Diese Idee findet sich etwa in Scillières' Kritik am romantischen Künstler, der seit Rousseau bereit sei „über die Grenzen des Vernünftigen, d.h. der seit Generationen aufgespeicherten Erfahrung hinauszugehen, sich einen Gott als metaphysischen Alliierten zu schaffen und mit Hilfe dieser Illusion andere zu unterjochen.“ So die Lesart von Carl Schmitt, *Politische Romantik*. 5. Aufl. ND n. d. 2. Aufl. v. 1924, Berlin 1991, S. 38.

bewundern aber es hieße die Geschichte fälschen, wollte man in Kossuth auch einen großen Patrioten und Staatsmann ehren.⁴² Die Kritik des österreichischen Publizisten richtete sich nicht gegen die Verehrung eines großen Staatsmannes an sich, sondern dagegen, daß eine Person verehrt wird, die nicht „würdig“ ist. Die Übertreibung, die Schaffung eines „Götzen“ bezeichnet er daher negativ mit „Kultus“.

Wenig später erkannte Karl Mannheim die Wurzeln der Auffassung eines „falschen Bewußtseins“ und damit des modernen Ideologiebegriffs im Religiösen: Seit Napoleon trat bei der Bewertung politischen Denkens an die Stelle der göttlichen eine innerweltliche Instanz: der „Pragmatismus“ des Politikers wird „sozusagen zur natürlichen Weltanschauung“.⁴³

Für den deutschen Fall ist in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg eine verstärkte Eindeutschung, von „Kultus“ zu „Kult“ festzustellen. Betrachtet man die entsprechenden Artikel in „Meyers Lexikon“ von 1908, 1927 und 1939, so ist auffallend, daß das „deutscher“ klingende Wort „Kult“ erstmals 1939 „Kultus“ ersetzt, während der lateinische Ausdruck nun in Klammern steht.⁴⁴ In diesem Artikel wird Rosenbergs „Mythus“ in der Bibliographie an erster Stelle angegeben und der religiöse Aspekt tritt hinter der Begegnung mit dem „Schicksal der Natur“ zurück. Dieser ausgeweitete Kultbegriff der neuheidnischen Bewegung macht deutlich, daß einige Nationalsozialisten sich als Religionsstifter empfanden.⁴⁵ Bereits die Völkischen des 19. Jahrhunderts hatten an die vergleichende Religionswissenschaft und Völkerkunde angeknüpft, wo Kult in die Nähe des Mythos gerückt war.⁴⁶ Es wird später noch darauf eingegangen, wie sehr die Ereignisse von 1918 auch die Konservativen in Deutschland auf das bereits 1813 erstmals formulierte, völkisch-mythische Modell moderner Politik geworfen hatten, da ihnen der Rückzug zum Prinzip einer „christlich“ verstandenen monarchischen Legitimität verbaut war.⁴⁷ In Ungarn konnten dagegen „konservative Revolutionäre“, wie der Historiker Gyula Szekfű, die nur äußerlich restaurierte Monarchie ohne König zunächst als Chance auf eine christlich-nationale Erneuerung feiern.

42 F. Ninold, *Der Kossuthkultus in Ungarn*, Linz, S. 134.

43 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, S. 27.

44 Die hält Bd. 14 der 9. Auflage von 1975 (Erscheinungsorte nun: Mannheim/Wien/Zürich) bei, allerdings rückt hier wieder der religiöse Aspekt („Umgang mit dem Göttlichen“ in den Vordergrund. Siehe: Art. 'Kult', S. 435, Art. 'Kultgemeinschaft' S. 436; usw.; die früheren Artikel: Meyers Großes Konversations-Lexikon, 6. Aufl., Bd. 11, Leipzig/Wien 1908, S. 793-5 (Art. 'Kultus'); Meyers Lexikon, 7. Aufl., Bd. 7, Leipzig 1927, Sp. 307f. ('Kultus'); Meyers Lexikon, 8. Aufl., Bd. 7, Leipzig 1939, Sp. 15f. 'Kult').

45 S. Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*, Vierow bei Greifswald 1996, S. 18ff.

46 Schruldt-Biggemann, Art. 'Kult', Sp. 1309.

47 A. Dörmer, *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: Zur Entstehung des deutschen Nationalbewußtseins*, Reinbek bei Hamburg 1996.

4. Das ungarische Wort „kultusz“ im „Pallas-Lexikon“ (1893–1897)

Die Entkirchlichung und Politisierung des Kultbegriffes vollzog sich gerade, als das Wort in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in die ungarische Sprache Aufnahme fand.⁴⁸

Im Pallas-Lexikon, dem bedeutenden ungarischen Nachschlagewerk, das zwischen 1893 und 1897 in 16 Bänden erschien, läßt sich die Einführung des Begriffs „kultusz“ in Bedeutungsfelder außerhalb des engeren kirchlichen Bereichs genauer beobachten.⁴⁹ Das Pallas-Lexikon wurde 22.000 mal verkauft, so daß auf 400 Einwohner ein Lexikon kamen.⁵⁰ In insgesamt 285 (von über 110.000) Artikeln wird der Begriff verwendet. Im Artikel „Kultusz“ wird festgestellt, es habe „zu jeder Zeit bei allen Völkern“ Kulte gegeben, die als „Gottesdienste, Religionsausübungen“ zu verstehen sind. Hier wird der Gebrauch des Wortes also strikt auf den religiösen Bereich beschränkt, wenn auch anthropologisch erweitert.⁵¹ Genau ein Zehntel der Artikel weichen von dieser engen Definition ab, indem sie den Begriff für nichtreligiöse Phänomene verwenden.⁵² Im Révai-Lexikon von 1915, findet sich, ähnlich wie in Trübners „Deutschen Fremdwörterbuch“ von 1913, bereits die erweiterte Gebrauchsweise des Wortes: „(lat. cultus, colo, i. allg. durch Gebet ehren) i. allg. Verehrung und zwar Gottesverehrung, Gottesanbetung. [...] K. in mehr oder weniger entwickelter Form, auf geistiger oder materieller Grundlage, gab und gibt es zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Der K. setzt Gott voraus, aber *in weltlichem Sinne*

48 Auch im Ungarischen bedeutete das lateinische Lehnwort „kultusz“ zunächst nur „Gottesdienst, Religionsausübung“ und bezog sich vornehmlich auf die christlichen Kirchen. Seit 1848 gehörte auch „die Pflege der kulturellen Erziehung durch Kirche und Staat“ dazu, als erstmals ein ungarisches „Kultuszminisztérium“ nach französischem Vorbild gegründet wurde. A Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Bd. 2, Budapest 1970, S. 666f. Die „zur Beaufsichtigung, Leitung und Förderung aller geistigen Kulturmittel in einem Lande bestellte oberste Behörde“: Meyers Conversations-Lexikon, Bd. 19, I. Abt., Hildburghausen 1851, S. 417. Das erste auch als solches bezeichnete Kultusministerium entstand in Frankreich 1804 aus einer 1799 ins Leben gerufenen Kultusverwaltung. vgl. Geschichte der Kirche. Bd. IV, Zürich 1966, S. 192.

49 Mit Hilfe der CD-ROM-Ausgabe „A Pallas Nagy Lexikona“ der Firma Arcanum Adatbázis, Budapest, die eine vollständiges Erfassen aller Artikel, in denen der Begriff verwendet wird, wurden alle Erwähnungen von „kultusz“ und zusammengesetzte Wörter dieses Grundwortes (agglutinierte Suffixe) ermittelt.

50 Z. Horváth, Die Jahrhundertwende in Ungarn, Budapest 1966, S. 95.

51 A Pallas Nagy Lexikona Bd. 11.

52 Von diesen beziehen sich 222 auf die Antike bzw. vorchristliche Zeit in Europa und außereuropäische Kulturen; 20mal wird er im Zusammenhang mit Kultusministerien; 16mal in seiner früheren Bedeutung (christliche Kirche), 14 mal in Artikeln zu Kunst bzw. Literatur und zwölf mal in Artikeln vorwiegend politischen Inhalts gebraucht. Im Új Idők Lexikona [Lexikon der neuen Zeit], erschienen bei Singer & Wolfner in Budapest, von 1939 wird „kultusz“ schließlich weiter definiert, als „i. allg. Pflege, Verehrung, bes. religiöse Verehrung und deren äußere Manifestation“, Bd. 9, S. 4055.

pflegen wir auch vom K. der Vernunft, des Genies, der Schönheit usw. zu sprechen.“⁵³

Die Verwendung des Wortes „kultusz“ in den Artikeln des Pallas-Lexikon, die sich mit politischen Themen beschäftigen, gibt jedoch mehr Aufschluß über den Zusammenhang zwischen den Begriffen und den historischen Phänomenen.

4a.) Der Verfasser des Artikels über Frankreich war der bedeutende Historiker Lajos Mangold (1850–1912).⁵⁴ Mangold schrieb im Abschnitt „Große Französische Revolution“, daß Robespierre, der eine Diktatur anstrebte, beim „Fest des höchsten Wesens“ die Hauptrolle des von ihm eingeführten „neuen Kultes“ spielte.⁵⁵ Der moderate Befürworter des französischen Staatskultes grenzte sich gegenüber den revolutionären „Fanatikern“ ab: „Der von Hébert geführte Pariser Gemeinderat schaffte jedoch das Christentum und selbst Gott ab, und erschuf den Kult der Vernunft. Sie zerstörten und setzten alles herab, was Frankreich seit 700 Jahren heilig war. Dazwischen arbeitete die Guillotine ohne Pause.“⁵⁶

„Kult“ stand bei Mangold im Kontext der politischen Geschichte im nachrevolutionären Frankreich zur Beschreibung von Strategien der Machtaneignung bzw. -sicherung (Napoleon III. läßt den Napoleonkult fördern) durch öffentliche Manifestationen der Pflege bestimmter Ideen (Demokratie) oder historischer Gestalten. Er übertrug das Wort vermutlich aus der französischen Literatur, die er jeweils ausführlich angibt (in einigen Artikeln sogar ausschließlich). Auch im Artikel zum „Theophilantropismus“, der deistische Gesellschaft, die sich „nach den Übertreibungen der Großen Französischen Revolution“ dem „Kult“ Gottes, der Unsterblichkeit, der Moral und der Natur und der Überwindung der „historischen“ Religion und ihrer Kulte widmete, weist alles auf eine Übertragung des Wortes aus dem Französischen hin, mit allen damit verbundenen Implikationen.⁵⁷

4b) Im Gegensatz zu den Artikeln über die modernen Demokratien Frankreichs oder der USA, wo „Kult“ oft eine anmaßende, pseudo-demokratische oder radikale Politik bezeichnet, hat das Wort in den Artikeln, die sich mit der ungarischen politischen Geschichte bzw. Literatur

53 Réval Nagy Lexikona. XII. Band, Budapest 1915, S. 343.

54 L. Mangold (Preßburg 1850–Reichenhall 1912), Historiker, Bibliograph, Staatsexamen in Wien, Lehrer in Arad, seit 1881 an einem Budapester Gymnasium und Privatdozent an der Universität; Verfasser zahlreicher Schulbücher; Mitarbeiter der HZ und anderer wichtiger deutscher Fachzeitschriften; MÉL II, 1969, S. 133f.

55 Art. „Franciaország. Története“, in: A Pallas Nagy Lexikona 7 (1894), S. 535–577. In der umfangreichen Bibliographie zu diesem Art. sind die französischen Klassiker (Mignet, Thiers, Louis Blanc) und die „kritischen Werke“ (Sybel, Taine, Ranke, usw.) in französisch, deutsch, englisch und ungarisch aufgeführt.

56 A Pallas Nagy Lexikona 7 (1894), S. 542. Ähnlich negativ seine Einschätzung des „Demagogen“ Hébert in: Art. 'Hébert', in: A Pallas Nagy Lexikona 8 (1894), S. 794f.

57 J. Farkas, Art. „Teofilantropizmus“, in: A Pallas Nagy Lexikona, 16 (1897), S. 97.

beschäftigen, ausnahmslos eine positive Wertung. Über den Historiker und Sprachforscher István Horvát (1784–1846), der u.a. als Lehrer des liberalen Reformers Széchenyi tätig war, ist zu lesen „daß er in den Jahren der Unterdrückung und Stagnation den *Kult des Ruhms und der Größe des Ungartums* aufrechterhielt.“⁵⁸ Im Artikel „Ungarische Literatur“ (Magyar irodalom) beschreibt der Literaturwissenschaftler und Pädagoge László Négyesi⁵⁹ die Funktionen der ungarischen Literatur folgendermaßen: „In den Werken unserer großen Dichter und Denker erschließt sich der Geist unseres Volkes, wie er in der Vergangenheit war und wie er sich in der Gegenwart gestaltet. Dies nährt die nationale Einheit, das Bewußtsein der historischen Vergangenheit und allgemein den *Kult des ungarischen Geistes*.“⁶⁰ Négyesi vertrat wie seine Kollegen eine national-liberale Geschichtsauffassung.⁶¹ Der Politiker, Jurist und Schriftsteller Lőrinc Tóth⁶² verwendete das Wort „Kult“ ebenfalls in einem positiven Sinn. In seinem Artikel über den nationalkonservativen Staatsmann und Parlamentarier Graf Pál Semssich (1811–1888), schrieb Tóth, daß dieser „sein ganzes Leben den Kult der politischen und historischen Wissenschaften [...] betrieb.“⁶³ Bei Tóth bedeutet „Kult“ somit eine besonders intensive Form der Verehrung für eine Person oder Sache, die im lockeren Zusammenhang mit der „nationalen“ Sache steht.

Der Blick auf die Artikel des Pallas-Lexikon zeigt, daß Vertreter der ungarischen Eliten (Politiker, Akademiker, Schulbuchautoren), die dem national-liberalen Lager nahestanden, Ende des 19. Jahrhunderts einen positiven Kultbegriff verwendeten, um die Verehrung, Identifikation mit bestimmten Sichtweisen auf die eigene nationale Geschichte zu beschreiben. Sie betrachteten Kulte als Teil eines nationalen Erziehungsprogramms, an

58 A Pallas Nagy Lexikona 9 (1895), S. 377.

59 L. Négyesi (1861–1933), Literaturhistoriker, studierte in Budapest und Wien. Arbeitete zunächst als Gymnasiallehrer (Zisterziensergymnasium in Eger) und Privatdozent; o. Prof. in Budapest seit 1911 Akademie-Mitglied, seit 1921 Präsident der Ungarischen Literaturhistorikergesellschaft; schrieb zahlreiche Schulbücher, Hauptwerke: *Magyar verstan* (Ung. Verslöhre) 1886; *Egyetemes Irodalomtörténet* (Allg. Literaturgeschichte), V. Bd.; MÉL 2, 1969, S. 285. N. Ladislaus, in: *Das geistige Ungarn*, Bd. 2, W. Braumüller: Wien u. Leipzig 1918, S. 309f. A magyar legujabb kor Lexikona, Budapest 1932, S. 821.

60 A Pallas Nagy Lexikona 12 (1896), S. 31-51, hier S. 31.

61 Ebenda, S. 31-51.

62 Lőrinc Tóth (1814–1903), Sohn eines reformierten Pfarrers, saß bereits von 1848 als Abgeordneter in der ungarischen Ständeversammlung und fungierte während der Revolution als hoher Beamter im Justizministerium. Nach seiner Begnadigung von der Todesstrafe war er nicht nur mit den bedeutenden Dichtern befreundet, sondern auch als Sekretär der Kiszalud- und Ehrenmitglied der Petöfi-Gesellschaft aktiver Organisator von nationalen Dichterkulten. Biographische Angaben in: *Magyar Irók. Verf. v. József Szinnyei*, Bd. 14, Hornyánszky: Budapest 1914, S. 419-427; MÉL, II, 1969, S. 896-897; Révai Nagy Lexikona. Bd. 18, Budapest 1925, S. 386.

63 Art. „Somssich“, in: A Pallas Nagy Lexikona 15 (1897), S. 80-82, hier S. 81.

dem sie selbst teilnahmen. Der Begriff, der für das Feld der Politik aus dem Französischen übertragen wurde, und zur negativen Bewertung bestimmter Phänomene demokratischer Systeme (inhaltsleere Zeremonien, antiklerikaler Fanatismus, Korruption) erhielt hier eine positive Konnotation. Im ungarischen Kontext wurde somit kein Gegensatz zwischen Nationalkult und katholischem Kult gesehen. Dies hing mit der Genese der ungarischen nationalen Geschichtskulte, um deren Spezifik besser herausarbeiten zu können, wird im folgenden ein idealtypisches Modell eingeführt.

5. Zwei Idealtypen nationaler Geschichtskulte und die Genese der ungarischen Geschichtskultur im 19. Jahrhundert

Heuristisch kann man drei Idealtypen nationaler Geschichtskulte unterschieden werden, um leichter die Fülle der realen Geschichtskulte systematisieren zu können. Da Geschichtskulte hier v.a. als *politische* Phänomene betrachtet werden, die in einer Zeit entstanden, als die religiöse und traditionale Legitimationsbasis der alteuropäischen Monarchien zunehmend in Frage gestellt wurden, bietet sich eine Typenbildung an, die Idealtypen in Bezug auf diese politische und religiöse Ordnung definiert. Dies schließt nicht aus, daß Geschichtskulte zu ganz anderen Zwecken geschaffen wurden, etwa zur Legitimation einer bestimmten Kunstrichtung oder Institution. Es wird aber vermutet, daß solche für andere Zwecke geschaffenen Geschichtskulte im Laufe der Zeit in das politische Feld hineingezogen und dort zur Legitimation des einen oder anderen politischen Standpunktes benutzt wurden. Eine Unterscheidung der Idealtypen nach Kultobjekten wäre wesentlich schwieriger, da die unterschiedlichen Geschichtskulte dazu neigen, sich Kultobjekte anderer Geschichtskulte anzueignen, um ihre, auf ihr jeweiliges politisches Endziel ausgerichteten nationalen Geschichtserzählungen, zu komplettieren.

Im Unterschied zu Hayden White soll es hier auch nicht darum gehen, das gesamte Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts nach Idealtypen zu unterscheiden.⁶⁴ Es geht nur um die Beschreibung der politisch erfolgreichsten Geschichtskulte Ungarns im europäischen Kontext. Die historiographischen Richtungen, die mit ihnen zusammenhängen, werden nicht eingehend behandelt. Bezüglich ihres Verhältnisses zum jeweiligen Ancien Régime (Monarchie, Ständestaat) lassen sich zwei Idealtypen nationaler Geschichtstypen unterscheiden, die jeweils eine neu errichtete

64 Vgl. etwa dessen Typologie historiographischer Stile: H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore/London 1975, S. 29-31. Munslow betont, daß bei White nicht ganz klar wird, ob die ideologische Position eines Historikers oder die Trope über sein narratives Produkt entscheidet. A. Munslow, *Deconstructing History*, London/New York 1997, S. 160.

oder gewünschte politische Ordnung für den Nationalstaat legitimieren sollten.

Als erster ist der *national-revolutionäre Idealtyp* von Geschichtskulten zu nennen. Er zielt auf die völlige Beseitigung des Ancien Régime und damit zusammenhängend, die Trennung von Staat und Kirche, auf die Schaffung einer modernen, säkularen Republik ab, die ihre Legitimation in erster Linie durch ein emanzipatorisches und harmonisches Zukunftsideal („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“) bezieht. Diesem Idealtyp am nächsten kommen demokratische und sozialistische Geschichtskulte des 19. und 20. Jahrhunderts, die sich zumeist auf die „Große Französische Revolution“ von 1789 oder die jeweilige nationale Revolution (meistens 1848) bezogen und deren „Vollendung“ anstrebten. Un den „Umsturz“ des Ancien Régime zu legitimieren, ist der Träger der Geschichte beim revolutionären Geschichtskult die „Nation“ oder das „Volk“. Seine historischen Helden sind dessen „Repräsentanten“, die Revolutionäre der Neuzeit, seine Idealepoche die Moderne.

Das sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts herausbildende moderne ungarische „Nationalbewußtsein“, wie George Barany feststellte, fußte wie das polnische und kroatische auf einem überarbeiteten aristokratischen Standesbewußtsein: die *natio hungarica* war bis dahin der Adel.⁶⁵ Es war besonders die protestantische „48er- und Unabhängigkeitspartei“, eine vom Kleinadel dominierte liberale Gruppierung, die den Märzcult forcierte. Dieses Ereignis markiert den Beginn der modernen politischen Kultur in Ungarn. In Deutschland waren es dagegen die Befreiungskriege gegen Napoleon, die eine ähnliche Bedeutung für die nationale politische Kultur bekommen sollten: Dies manifestierte sich 1814, als erstmals eine breite, staatenübergreifende Öffentlichkeit in Deutschland den Sieg bei der Völkerschlacht von Leipzig im Zeichen bürgerlich-monarchischer und nationaler Solidarität feierte.⁶⁶

Die Kultorte des ungarischen 1848 sollten besonders das Nationalmuseum und sein Garten (1846), der südlich daneben liegende Platz (seit 1874 Kalvinplatz), die dert stehende reformierte Kirche (1830) und später das Petöfi-Denkmal (1882) werden. Die ersten drei Orte entstanden zwischen 1830 und 1846 am östlichen Rand der Pester Innenstadt, wo die ehemalige Stadtmauer einer Ringstraße weichen mußte. In diesem Teil der Josephstadt (Józsefváros) entstanden zahlreiche aristokratische Stadtpalais, daneben gab es dort Kleinhändler und Handwerker. In direkter Nachbarschaft befindet sich die Franzensstadt (Ferencváros), ein dicht besiedeltes Gebiet, das zunächst von Nahrungsmittel-, später auch von Schwerindu-

65 G. Barany, Hungary: From Aristocratic to Proletarian Nationalism, in: P. F. Sugar/I. J. Lederer (Hrsg.), *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle/London 1969, S. 259-309.

66 D. Düding, Einleitung, *Politische Öffentlichkeit – politisches Fest – politische Kultur*, in: ders./P. Friedemann/P. Münch (Hrsg.), *Öffentliche Festkultur*, Reinbek b. Hamburg 1988, S. 16.

strie geprägt war. Diese Umgebung eignete sich vom ersten Drittel des 19. bis zur Jahrhundertwende hervorragend sowohl für revolutionäre Mobilisierungen als auch für repräsentative Auftritte der Magnaten. Die Innenstadt mit dem Rathaus und anderen politisch und administrativ bedeutenden Orten lag nicht allzu weit westlich davon.

Die 'Geburtsstunde' des Märzfeiertages schließlich, der 15. März 1860, macht deutlich, wie sehr besonders zwei sehr unterschiedliche Gruppen an der Etablierung des 48er Kultes interessiert waren: radikale Demokraten und die kalvinistische Kirche.

Die demokratische Linie läßt sich zurückverfolgen bis zu Petöfi selbst. Der Dichter begeisterte sich für die Französische Revolution. In sein Tagebuch notierte er: „Seit Jahren ist die Geschichte der französischen Revolution fast meine ausschließliche Lektüre, mein Morgen- und Abendgebet, mein tägliches Brot, das neue Evangelium der Welt, in dem der zweite Erlöser der Menschheit, die Freiheit, ihre Lehren verkündet.“⁶⁷ Petöfi, der Lutheraner, fieberte der kommenden Revolution mit religiöser Inbrunst entgegen. Er machte sich Gedanken über die Aufgabe der Dichter, historische Vorbilder für die Gegenwart zu schaffen. Seine grundsätzliche Abneigung gegen die Monarchie machen folgende Zeilen deutlich, die er 1847 einem Dichterfreund schickte: „Nimm dir nur keinen König zum Helden, [...] Wenn wir schon die Idee der Freiheit dem Volk nicht frei einimpfen können, führen wir ihm zumindest die Bilder der Knechtschaft nicht vor, am wenigsten die durch die Farben der Dichtkunst angenehm und anziehend gemalten Bilder.“⁶⁸ Petöfi hatte einen großen Anteil daran, daß der 15. März zum „Heiligen Anfang“ der Revolution, und, Ursprungsmythisch aufgeladen: zum Symbol für die Rückkehr der Nation zu ihrer ursprünglichen Freiheit, die sie im Mittelalter verloren hatte.⁶⁹ Im Garten des Nationalmuseums deklarierte er vor einer Volksversammlung sein Gedicht „Nationallied“. Dasselbe wurde ohne vorherige Prüfung durch den Zensor noch am selben Tag in Pest gedruckt und in einer Auflage von mehreren Tausend verbreitet. Stolz schrieb der Dichter unter eines der gedruckten Gedichte: „Nach der am 15. März 1848 ausgemfenen Pressefreiheit das erste gedruckte Exemplar und damit *der erste Atemzug der ma-*

67 Zit. n. Z. Kalla, An der Spitze der Märzjugend: Petöfis politisches Bild, in: Die ungarische Revolution von 1848/49: Vergleichende Aspekte der Revolutionen in Ungarn und Deutschland, hrsg. von H. Fischer, Hamburg 1999, S. 93–108, hier S. 97.

68 Zit. n. G. Illyés, Feuer ist mein Wesen. Ein Petöfi-Bildnis, Budapest 1980, S. 165.

69 Die Denkfigur der „ursprünglichen Freiheit“ vor dem Mittelalter findet sich ausgeprägt bei Rousseau, in der Französischen Revolution und importiert von der Besatzungsmacht, auch im eroberten Rheinland. Bevor die deutschen Befreiungskrieger die Römer zu den Vorfahren der Franzosen machten, wurden sie von deutschen Jakobinern zu Vorfahren der katholischen Kirche erklärt. So sprach 1798 ein Munizipalbeamter des Saar-Departements von den „freien Trevirem“, die von den „Römern“ „in Fesseln“ geschlagen wurden und der Staat von der Kirche „verschlungen“ wurde. Siehe: Buchholz, Französische Staatskuh (A. e. m. 38), S. 53.

*gyarischen Freiheit.*⁷⁰ Wenig später grünete ein Freund Petôfis eine wichtige radikale Zeitung mit dem Namen „15. März“. Der Dichter und seine Freunde bemühten sich darum, dem Tag eine herausragende Bedeutung zu geben. Doch wurde der Tag erst zwölf Jahre später von weiten Teilen der politisch aktiven Bevölkerung als nationaler Gedenktag anerkannt. Nach dem Sieg der italienischen Einigungsbewegung gegen österreichische Truppen, versuchten Studenten der Pester Universität und Handwerksgesellen, insgesamt etwa 500 Personen, den 15. März 1860 feierlich zu begehen. Die Demonstration war keine spontane Aktion. Mihály Táncsics, ein erst 1857 begnadigter Revolutionär, der „durch das Volk“ am 15. März 1848 befreit worden war, hatte die Veranstaltung organisiert.⁷¹ Als die Demonstranten den Zentralfriedhof erreichten, eröffnete Militär das Feuer, ein Student starb dabei. Die Trauerfeiern zwei Wochen darauf wurden von Tausenden besucht: der Tote von 1860 wurde als Opfer des immerwährenden ungarischen „Befreiungskampfes“ gegen seine Unterdrücker empfunden. Ohne die geistige Vorbereitung durch Dichter wie Petôfi hätten weder die Ereignisse von 1848, noch die von 1860 zu einem Ursprungsmythos werden können.

Doch reichte die Arbeit der Demokraten am nationalen Mythos bei weitem nicht aus. Noch viel wichtiger, besonders in den 1850er Jahren, als die österreichischen Behörden jegliche Erinnerung an die Revolution von 1848 unterdrücken ließen, rückte eine wichtige nationale Institution in den Vordergrund: die kalvinistische Kirche. Für die Reformierten, die etwa ein Fünftel der ungarischen Gläubigen repräsentierten und besonders im Kleinadel ihren Rückhalt hatten, war 1848 nicht nur deshalb so wichtig, weil die Märzregierung die Gleichheit der großen christlichen Konfessionen gesetzlich verankert hatte, sondern auch, weil zahlreiche liberale Theologen schon lange zuvor das magyarische „Reformiertentum“ als bedeutendsten Träger der nationalen Unabhängigkeit gegenüber dem katholischen Habsburg dargestellt hatten. In den 1850er Jahren konnten einige prominente reformierte Pfarrer diese Behauptung dadurch unterstreichen, daß sie Begräbnisfeiern für verstorbene 48er zu Manifestationen nationaler Unabhängigkeit umfunktionierten. 1859, im Jahr der Niederlage Österreichs in Italien, eskalierte der Konflikt zwischen dem reformierten Kleinadel, der Kirche und Wien, da Franz Joseph versuchte, der kalvinistischen Kirche eine neue Verwaltungsstruktur zu übertragen: Dies wurde als Angriff auf die Freiheit der Kirche und der Nation kommuniziert, um den Widerstand gegenüber Wien zu bündeln. Besonders der Pfarrer der Kirche am späteren Kalvinplatz, wenige Schritte vom Nationalmuseum entfernt, verband die eigene Sache mit der nationalen. Er veranstaltete am 15. März 1860 einen Gedenkgottesdienst für die Opfer von 1848/49. Dort trafen sich

70 Eig. Hervorhebung. *Magyarország története képekben*, Budapest⁴1985, S. 369.

71 G. Szabad, *Az önkényuralom kora*, in: *Magyarország Története*, Bd. 6/1, 1979, S. 649.

die demonstrierenden Studenten und Handwerker, bevor sie zum Zentralfriedhof marschierten.

Das Beispiel macht deutlich: Ohne das Engagement der reformierten Kirche in der Zeit nach der Revolution wäre die Erinnerung auf kleine Kreise radikaler Demokraten beschränkt geblieben. Da die Nationalstaatsgründung im Ausgleich von 1867 nicht durch die Heere eines protestantischen Monarchen wie Wilhelm I., sondern durch zähe Verhandlungen durchgesetzt wurden, behielt 1848 eine so herausragende Bedeutung für die ungarische politische Kultur, die sie in Preußen-Deutschland (im Gegensatz zu Südwestdeutschland!) 1870 auf dem Schlachtfeld von Sedan verlor. In Italien wurde 1848 in die längere Geschichte des Risorgimento eingeordnet. Ähnlich wie in Ungarn schmückten sich weiterhin zahlreiche Liberale damit, „dabei“ gewesen zu sein, in schroffem Unterschied zu Preußen.⁷² Doch natürlich mußten auch sie versichern, daß für sie die Ziele der Revolution durch den Ausgleich von 1867 erfüllt wären und sie sich mit dem König, der wie Wilhelm I. die Revolutionäre hätte zusammenschießen lassen, versöhnt hätten. Dieser Zwang zum Kompromiß bei Gedenken machte den Weg frei für andere, die sich als „wahre“ Erben von 1848 ausgeben konnten.

In allen drei zwischen 1860 und 1870 entstandenen Nationalstaaten Italien, Ungarn und Deutschland wurde die Erinnerung an 1848 daher auch von der Arbeiterbewegung gepflegt. In Wien gedachten die Sozialisten am 13. März Robert Blums und veranstalteten Trauerfeiern auf dem Zentralfriedhof.⁷³ Der Allgemeine Deutsche Arbeiter-Verein veranstaltete zum 18. März 1872 eine Versammlung in Berlin, um *sowohl* 1848 als *auch* der Ausrufung der Kommune von 1871 zu gedenken.⁷⁴ Nach der Versammlung zogen die Teilnehmer zu den Gräbern der Märzgefallenen im Friedrichshain, während die „Marseillaise“ erklang.⁷⁵ In Italien und Ungarn, wo liberale Honoratiorenparteien die Parlamente bis 1918 dominierten, war die Distanz der Arbeiterparteien zu 1848 vor dem Ersten Weltkrieg wesentlich größer. In Italien wurde die Erinnerung an die Kommune zusammen mit dem Todestag von Marx (14. März) begangen, so etwa 1893 (10. Todestag), womit die Sozialisten ihren besonders revolutionären Charakter

72 In der Beurteilung von Beamten und hohen Funktionären läßt sich dies besonders gut beobachten. In Italien wurde „1848“ wie ein Orden in den Lebensläufen erwähnt, in Preußen dagegen als „Jugendsünde“ möglichst relativiert. Vgl. A. v. Klimó, *Staat und Klientel im 19. Jahrhundert*, Köln 1997, S. 148-163.

73 B. Rásky, *Arbeiterfesttage. Die Fest- und Feiernkultur der sozialdemokratischen Bewegung in der Ersten Republik Österreich 1918-34*, Wien/Zürich 1992, S. 55f.

74 Th. Lindenberger, *Straßenpolitik. Zur Sozialgeschichte der öffentlichen Ordnung in Berlin 1900 bis 1914*, Berlin 1995, S. 308-316; M. Hettling, *Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer*, Frankfurt a. M. 1998, S. 188-198.

75 Lindenberger, *Straßenpolitik*, S. 309.

unterstreichen wollten.⁷⁶ Ähnlich in Ungarn, wo Ervin Szabó nach der Jahrhundertwende den adligen Charakter von 1848 herausstellte und nur Petöfi als „plebejisches“ Vorbild für die Arbeiterbewegung gelten ließ.⁷⁷

Der zweite Idealtyp nationaler Geschichtskulte ist der *national-konservative*, der in Reaktion auf den national-revolutionären entstand. Nach Karl Mannheim „verlebendigte“ die „gegen das revolutionäre und historische Denken aufkommende Reaktion [...] das vitale Interesse und den Impuls zum vertieften Erleben des Historischen.“⁷⁸ So entstand, vorausgesetzt durch und in Auseinandersetzung mit der subjektiven Bewußtseinsideologie der Aufklärung (welche die „mittelalterlich-christliche objektive Welteinheit“ überwand) erst der „totale Ideologiebegriff“.⁷⁹ Das „reaktionär geworden(e)“ Königtum „flüchtete [...] zu theokratischen Ideen“.⁸⁰

Ziel der Konservativen war die „Bewahrung“ aller noch verbliebenen Elemente der traditionellen und religiösen Legitimationsbasis des jeweiligen Ancien Régime, da eine Rückkehr zu diesem nicht mehr möglich ist. Sie bemühen sich, dem revolutionären Willensakt die Geschichtlichkeit, das natürlich „Gewachsene“, „Organische“ einer politischen Ordnung entgegenzuhalten.⁸¹ Sie klagen die Zerstörung der göttlichen Ordnung durch die Revolution an, auch, wie gesehen, indem sie deren „gottlose Kulte“ verdammen. Beiden Idealtypen ist aber gemeinsam, daß sie Geschichte von der Gegenwart her konstruieren und als einheitliches Gebilde, als „Pluralsingular“ auffassen, sie sind hierin gleich „modern“.⁸²

Im Gegensatz zum revolutionären Idealtyp verteidigen die Anhänger des konservativen Kultes die Monarchie, verehren Könige und Heiligen, idealisieren das Mittelalter als eine Epoche der Harmonie zwischen Kirche und Staat, zwischen König und Volk.

76 F. Cordova, *Il PSI e la nascita del partito di massa. 1892–1922*, Rom/Bari 1992, S. 206.

77 Szabó schrieb zwei Tage vor den Feiern anlässlich Kossuths 100. Geburtstag am 18. September 1902: „Das selbstbewußte Arbeitervolk feiert nicht mit den Feiernden! Ihre Feiern sind nicht seine Feiern! Ihre Großen sind nicht seine Großen!“ *Zit. nach G. I. Kalmár, Szociáldemokrácia, nemzeti és nemzetiségi kérdés Magyarországon*, Budapest 1976, S. 37.

78 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Anm. 43), S. 20f.

79 Ebenda, S. 19. Der „letzte und wichtigste Schritt zur Schaffung des modernen totalen Ideologiebegriffes“ entstand nach Mannheim aus der „historisch-sozialen Bewegung“ (des Proletariats).

80 Ebenda, S. 20f.

81 Burke plädierte für eine evolutionäre, „organische“ Weiterentwicklung der „gewachsenen“ politischen Strukturen. Vgl. F. Jaeger/J. Rüsen, *Geschichte des Historismus*, München 1992, S. 28.

82 Schmitt weist in seiner Abhandlung „Politische Romantik“ darauf hin, daß auch die reaktionären Denker des 19. Jahrhunderts auf dem Boden der Aufklärung standen. C. Schmitt, *Politische Romantik*. 5. Aufl., unver. ND d. 2. Aufl. v. 1924, Berlin 1991.

Die Liberalen des 19. Jahrhunderts, insbesondere, wenn sie sich wie etwa in Deutschland oder Italien gegenüber demokratischen und radikalen Strömungen absetzen mußten, versuchten eine Versöhnung der beiden Positionen, ihr Verfassungsideal war der archimedische Punkt zwischen Volkssouveränität und monarchischem Prinzip.⁸³ In Ungarn war dies komplizierter. Hier waren die Liberalen, die bis Ende des 19. Jahrhunderts die politische Landschaft dominierten, gespalten in Anhänger und Gegner der Habsburgermonarchie.

Dem nationalkonservativen Idealtyp am nächsten kommt der ungarische Sankt-Stephanskult. Noch deutlicher als beim 48er Kult wird hier, wie wichtig die großen Kirchen bei der Etablierung nationaler Geschichtskulte in Ungarn waren. Denn auch die katholische Kirche, die etwas mehr als die Hälfte der ungarischen Christen vertrat, mußte sich in der entstehenden nationale Geschichtskultur an maßgeblicher Stelle positionieren. Auch dazu bedurfte es intellektueller Vorarbeiten und einer Auseinandersetzung mit Ideen, die ihren Ursprung in Frankreich hatten. Nach der Niederschlagung der Revolution, als die katholische Kirche aufgrund der ausgleichenden Haltung einiger ihrer obersten Vertreter als eine Institution dargestellt wurde, die sich angeblich nicht der nationalen Sache verschrieben hätte, obwohl zahlreiche katholische Geistliche aufgrund ihrer prorevolutionären Haltung zu Gefängnisstrafen, einige sogar zum Tode verurteilt worden waren, tat dies besonders der universalgebildete Geistliche Nepomuk János Danielik (1817–1888). Dieser hatte sich als Herausgeber der Zeitschrift „Religio“ einen Namen als katholischer Volkserzieher gemacht, aber auch enge Verbindungen zur national-liberalen Bewegung gehalten. 1851 war er sogar kurzzeitig wegen der Veröffentlichung patriotischer und freisinniger Artikel in seiner Zeitung zu einer Haftstrafe verurteilt worden. Doch der neue katholische Primas, der den Ausgleich mit Österreich suchte, stellte sich hinter Danielik. Dieser hatte sich besonders mit den Schriften Montalemberts beschäftigt. Im Jahr 1856, als das Konkordat, das Franz Joseph mit dem Vatikan ausgehandelt hatte, und das die Privilegien des ungarischen Primas durch die Schaffung einer einheitlichen Reichskirche gefährdete, sagte Danielik auf einer Versammlung der 1848 gegründeten „Sankt-Stephans-Gesellschaft“ in Pest: „Wenn ein Engländer oder Franzose stolz auf die eigene Nation ist: dann lenkt ihn das auch von seiner religiösen Pflicht ab, das halte ich für natürlich; denn diese Nationen sind so weltlich, daß die Interessen ihrer Söhne nicht anders gesichert werden können. [...] Die Treue zur Nation ist nur dann eine legitime Pflicht, wenn ich sie als Gabe Gottes betrachte, welche folglich zu vernachlässigen, betrügen, brechen nicht nur verboten ist, sondern wie alle anderen göttlichen Gaben zu erhalten, auszubilden [ist] und welche Gott nicht bind

83 M. Fioravanti, *Le dottrine dello Stato e della costituzione*, in: *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, hrsg. von R. Romanelli, Bologna 1995, S. 407-57.

verschenkt, die ich zu dem von Ihm festgelegten Ziel gebrauchen und anstreben muß. In dieser Glaubensansicht steckt überall Kraft, aber am stärksten in solchen Nationen, welche nicht mächtig genug sind, ihrer materiellen Stellung Glanz verleihen zu können, aber auch nicht so bedeutungslos, daß die mächtigen [Nationen] ihre Eifersucht gegenüber ihnen verbergen könnten.“⁸⁴

Daniellks Auffassung, der Nationalismus stehe, anders als in den verweltlichten Ländern Frankreich oder England, in kleinen, „unterdrückten“ Nationen nicht im Gegensatz zur religiösen Pflicht, markierte eine Abkehr von der bisherigen katholischen Haltung. Mit dem modernen Stephanskult sollte das Nationale dem Religiösen untergeordnet und zugleich ein religiös fundierter Nationalismus geschaffen werden: der antiklerikale Liberalismus sollte auf seinem ureigensten Terrain, dem des Nationalismus, überwunden werden. Am 20. August 1860 hielt der Primas der katholischen Kirche auf der jährlich stattfindenden Sankt-Stephansprozession, die auf Maria Theresia zurückging, eine Rede, in der sich die katholische Kirche erstmals an die Spitze der ungarischen Nationalbewegung stellte. Der Druck, den die Wiener Regierung, der Militärgouverneur und indirekt der Vatikan im Vorfeld auf den ungarischen Primas ausübten, scheint diesen in seinem nationalen Engagement bestärkt zu haben.⁸⁵ Im Unterschied zur Märzdemonstration desselben Jahres konnte Wien im Fall der Stephansfeiern aber nicht mehr einfach mit brutalem Polizeieinsatz einschreiten.

Der zentrale Kultort des Stephanskult war bis zur Errichtung der Kathedrale in Pest die königliche Burg in Buda. Dort lag die „Heilige Rechte“, die Handreliquie des Gründerkönigs bis 1945 in einer Kapelle im Inneren der königlichen Burg, die am Sankt-Stephanstag (20. August) alljährlich in einer Prozession zur Krönungskirche (heute: Matthiaskirche), ebenfalls auf dem Hügel des Burgviertels gelagen, getragen wurde.⁸⁶ Diese Kultorte sind teilweise mittelalterlichen, teilweise barocken Ursprungs. Erst 1906 wurde neben der Matthiaskirche noch ein Reiterstandbild König Stephans aufgestellt. Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war Buda (Ofen) ein vor allem von deutschen Kaufleuten besiedeltes katholisches Städtchen. Je dynamischer Pest wuchs, desto mehr prägte sich im Laufe des 19. Jahrhundert der „konservative“, herrschaftliche und katholische Charakter des Burgviertels heraus.

84 Zit. nach A. Notter, *A Szent-István-Társulat története, A Szent-István-Társulat kiadása: Budapest 1904*, S. 71f.

85 *The Vatican and Hungary 1846–1878. Reports and Correspondence on Hungary of the Apostolic Nuncios in Vienna.* By Lajos Lukács, Budapest 1981, S. 71ff.

86 Ausführlich dazu: A. v. Klimó, *The King's Right Hand. A Religious Relic and the Conflict between the Communist Party and the Catholic Church in Hungary (1945–48)*, in: K. Friedrich (Hrsg.), *Festive Culture in Germany and Europe*, Lewiston u.a. 2000, S. 343–62.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden zwei neue politische Strömungen, denen gemeinsam war, daß sie vollkommen ohne christliche Fundierung auskamen. Rassismus und Sozialismus setzten ihre Kategorien „Rasse“ bzw. „Klasse“, die sie aus biologischen bzw. ökonomischen Weltanschauungen ableiteten, an die Stelle von „Kultur“ bzw. „Geschichte“ um die Zugehörigkeit zu der von ihnen imaginierten Gemeinschaften zu bestimmen. Aber auch Anhänger des Idealismus, der Lebensphilosophie nietzscheanischer Prägung oder der politische Katholizismus, die allesamt Gegner materialistischen Denkens waren, begannen, sich von historistischen Vorstellungen zu lösen und nach einem nicht mehr historisch faßbaren, sondern nur noch „erfühlbaren“ „Kern“ des Magyarentums zu suchen. Besonders deutlich wird diese Tendenz in der bildenden Kunst und Architektur. Künstler und Kunstlehrer bemühten sich in Ungarn etwa, den Jugendstil als nationales Kunstwollen zu entwickeln und nicht wie im Historismus, Heroen oder Ereignisse historisch zu rekonstruieren, sondern das Nationale, das jetzt „völkisch“ verstanden wurde, durch „urmagyarische“ Zeichen und Symbole bzw. „urmagyarische“ Typen, die man im „Bauerntum“ zu finden hoffte, zu repräsentieren.⁸⁷

Der Maikult der Arbeiterbewegung wurde bewußt in Anlehnung an 1789 ins Leben gerufen. Die II. Internationale beschloß am 14. Juli 1889 in Paris die Einrichtung eines internationalen proletarischen Festes.⁸⁸ Doch zu einer Dekonstruktion der nationalen Gemeinschaft war die marxistische Theorie niemals fähig. Ervin Szabó bestätigte unbewußt völkische Vorstellungen, als er 1848 als „die beginnende Phase des Klassenkampfes des mittleren Adels gegen die Großgrundbesitzer“ interpretierte.⁸⁹ Während der mittlere Adel seine Klasseninteressen durch die nationale Ideologie verschleierte, deutete er die *wahre Nation, die magyarischen Leibeigenen* aus. So blieb der marxistische Internationalismus in Wahrheit Internationalismus: Individuen blieben an ihr nationalen Kollektiv gebunden. Gerade in den drei neu entstandenen bzw. erneuerten Nationalstaaten Italien, Deutschland und Ungarn ging von der Sozialdemokratie auch ein

87 Vgl. T. Hofer, Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity, in: ders. (Hrsg.), Hungarians between „East“ and „West“, Budapest 1994, S. 27-52. Den Kampf zwischen Liberalen und Völkischen zeichnet nach: Z. Tóth, Liberale Auffassung der Ethnizität in der „Ethnographie von Ungarn“ von Pál Hunfalvy, in: C. Kiss u.a. (Hrsg.), Nation and Nationalismus in wissenschaftlichen Standardwerken Österreich: Ungarns ca. 1867-1918, Wien u.a. 1997, S. 57-64.

88 Zum 14. Juli als französischem Nationalfeiertag vgl. Ch. Amalvi, Le 14 Juillet. Du Dies irae à Jour de fête, in: P. Nora (Hrsg.), Les lieux de mémoire, Bd. I, Paris 1984, S. 421-472. Karl Marx hatte ein eher ambivalentes Verhältnis zum Gedenken an die „Große Französische Revolution“: vgl. J. Seigel, Politics, Memory, Illusion: Marx and the French Revolution, in: The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. Bd. 3, hrsg. von F. Furet und M. Ozouf, Oxford u. a. 1989, S. 625-637.

89 E. Szabó, Jegyzetek a magyar forradalomról, in: Huszadik Század, V/10 (1904), S. 404-414, hier S. 405.

deutlicher Nationalisierungsschub: aus: die politische Kommunikation wurde nationalisiert und bisher von diesem ausgeschlossene soziale Gruppen wurden integriert.⁹⁰

Beide Strömungen sprengten aber auch den nationalen Rahmen, den das liberale politische Denken vorgab und damit stellten sie auch das Staatswesen in Frage bzw. sie bezogen sich nicht mehr darauf. Im Umkreis dieser neuen, wissenschaftlich-säkularen politischen Strömungen entstanden auch politische Kulte, die in Konkurrenz zu den beiden etablierten nationalen Geschichtskulte traten bzw. zu deren radikaler Umgestaltung führten. Vereinfacht gesagt, könnte man den sozialistischen Kult als Antwort auf das Scheitern des national-revolutionären, den völkischen jedoch als Antwort auf das Scheitern des national-konservativen bezeichnen. Als wichtigster Kultort völkischer Strömungen und Bewegungen muß das ab 1896 entstandene Milleniumsdenkmal gelten: Es wurde erst 1926 fertiggestellt und diente nach dem Ersten Weltkrieg als zentrales Heldendenkmal. Seine relativ späte Entstehungszeit korrespondiert mit dem, gemessen an den anderen beiden Geschichtskulten, relativ späten Erscheinen des völkischen Kultes. Ganz in der Nähe des Milleniumsdenkmals, im dahinter liegenden Stadtpark, trafen sich ab 1890 die Anhänger der Arbeiterbewegung. Beide Kultorte lagen damit weit entfernt von den Stadtzentren Budas und Pests, wo die beiden Nationalkulte zelebriert wurden.

Das 20. Jahrhundert brachte keinen neuen Idealtyp nationaler Geschichtskulte hervor.⁹¹ Sowohl bei den totalitären Diktaturen, die monumentale Staatskulte eigener Form ausbildeten, als auch bei den liberalen Demokratien rückten Zukunfts- bzw. Verfassungsentwürfe in den Vordergrund ihrer Legitimationsfeiern. Das schließt nicht aus, daß die konservativ-national gesinnten Eliten, die sich im Nationalsozialismus einrichteten, weiterhin an ihren alten Idealen, etwa dem Mythos der mittelalterlichen Reichsidee, festhielten. Intellektuell scheint ihre Vormacht auch nicht durch radikal-völkisch gesinnte Einzelgänger gefährdet worden zu sein. Bestimmend war eine Geschichtskultur, die neben konservativen auch vereinzelt völkische und sogar am Rande sozialistische Elemente enthielt.

Die kommunistische Bewegung vereinnahmte, besonders in Deutschland und Ungarn, zunehmend den 48er Kult, um sich als „nationale“ Bewegung dem Verdacht des „Internationalismus“ zu entziehen. Nach 1945 wurden diese älteren Kulte in den nun dominierenden „antifaschistischen“ Kult integriert. Der „antifaschistische Gründungsmythos“ bildete bis 1989 die Grundlage der nationalhistorischen Legitimation der staatssozialisti-

90 Vgl. F. Cordova, *Il PSI e la nascita del partito di massa* (Anm. 76), S. 198.

91 Beinahe analog dazu glaubte Karl Mannheim 1929 eine „Aufsaugung der Utopie“ erkennen zu können, was er einerseits auf die Demokratisierung zurückführte, andererseits mit der Marginalisierung des Anarchismus (und damit einer Entspannung der ideologischen Konstellation) zusammenbrachte. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* [Anm. 43], S. 234, S. 242f.

schen Regime in beiden Ländern. In der Phase des Stalinismus wurde er vorübergehend durch einen totalitären Kult der Zukunft ersetzt, eine, wie sich 1956 besonders deutlich zeigen sollte, jedoch rasch versiegende Legitimationsquelle.⁹² Im übrigen erscheint das 20. Jahrhundert, je ferner es rückt, im Gegensatz zum 19. als eine von Epigonentum geprägte Epoche.

92 A. v. Klimó, *La statalizzazione della Storia. I tentativi di creare una storia ungherese nazionale (1948–1956)*, in: *Le Carte e la Storia* V/2 (1999), S. 24-35.